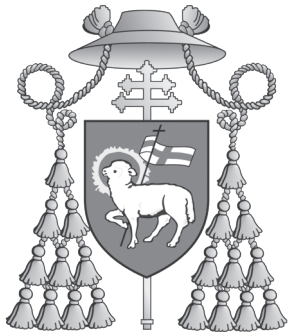
ISSN 0137-6624



STUDIA WARMIŃSKIE

62
2025

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

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

RECENZENCI
Mariia Abysova, Tetyana Andruschenko, Ałła Atamanenko, ks. Krzysztof Bielawny, Valentyna Bobrytska, ks. Paweł Borto, Angela Boyko, ks. Bogdan Czyżewski, Olga Dobrodum, ks. Tomasz Gałkowski, Lidiya Ganzyuk, ks. Piotr Górecki, Nazip Hamytov, ks. Marek Jeziorański, ks. Jarosław Jęczeń, ks. Marek Jodkowski, Roman Jurkowski, ks. Paweł Kaleta, Julia Kharchenko, ks. Franciszek Koenig, ks. Andrzej Kopiczko, ks. Cezary Korzec, ks. Wiesław Kraiński, Piotr Krajewski, bp Mariusz Leszczyński, Jakub Paweł Lipski, Tomasz Lisowski, ks. Wiesław Łużyński, ks. Jacenty Mastej, Iryna Matvienko, ks. Paweł Mąkosa, Jan Ostaszczuk, ks. Andrzej Proniewski, ks. Piotr Roszak, Agata Rozumko, ks. Jarosław Różański, Evgeniya Ryabeka, Zoreslav Samchuk, Dmytro Shevchuk, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Roman Słupek, ks. Grzegorz Sokołowski, Denys Svyrydenko, ks. Piotr Tomasik, Maya Trinyak, ks. Norbert Widok, ks. Piotr Wiśniewski, Arkadiusz Żukowski

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

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI
Maria Fafińska

REDAKCJA
ks. Paweł Rabczyński (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen, Mariagrazia Rizzi (Włochy), Serhii Terepyshchyi (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: studiawarminskie@onet.pl
strona internetowa: https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie elektroniczne
on-line: http://wydawnictwo.uwm.edu.pl
Strona internetowa: https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/
© Copyright by Wydawnictwo UWM · Olsztyn 2025

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. 36, ark. druk. 30,25
Druk: Sowa Sp. z o.o.
ul. Raszyńska 13, 05-500 Piaseczno

SPIS TREŚCI

Filozofia

Karol Jasiński, *Cud jako „fenomen przesycony". Perspektywa myśli Jean-Luca Mariona* 9

Marek Sokołowski, Armen Sahakyan, Maria Zaslavskaya, *Prospects for Digitalization of Higer Education in Armenia in the Context of Post-pandemic and Post-war Transformations (Perspektywy cyfryzacji szkolnictwa wyższego w Armenii w kontekście transformacji postpandemicznej i powojennej)* 27

Magdalena Jaworska, Michał Klementowicz, *Metoda retoryki w ujęciu Jana Italosa* 41

Mariia Abysova, Serhii Ordenov, *Methodological Strategies for the Philosophical Reception of Communication Processes in the Post-truth Era (Strategie metodologiczne recepcji filozoficznej procesów komunikacyjnych w epoce postprawdy)* 53

Oleksandr Horban, Ruslana Martych, *Humanitarian Security in Higher Education: Concept and Implementation (Bezpieczeństwo humanitarne w szkolnictwie wyższym: koncepcja i realizacja)* 67

Oleksiy Kiykov, *The Philosophy of Hybridity in Management:* Phronesis*, Risk, and Agile Governance in a Post-Digital World (Filozofia hybrydowości w zarządzaniu:* phronesis*, ryzyko i sprawne zarządzanie w świecie postcyfrowym)* 79

Oksana Petinova, Kateryna Tkachenko, *STEAM Education as a Tool for Shaping National Competence in Contemporary Ukrainian Society (Edukacja STEAM jako narzędzie kształtowania kompetencji narodowych we współczesnym społeczeństwie ukraińskim)* 93

Serhii Terepyshchyi, *The Hospitable Translanguagizng Lifeworld: A Phenomenology of the Displaced Students Experience (Gościnny świat życia transjęzyczności: fenomenologia doświadczeń uczniów przesiedlonych)* 123

Kateryna Honcharenko, Postmodern Performativity of the Global World (Postmodernistyczna performatywność w globalnym świecie) 139

Teologia

Aleksandra Nalewaj, *Męczeństwo warmińskich katarzynek w 1945 roku w relacji do wezwania Chrystusa do Kościoła w Smyrnie:* Bądź wierny aż do śmierci *(Ap 2, 10)* 149

Ryszard Hajduk CSsR, *Stanislao Osio predicatore. Tratti caratteristici dei sermoni quaresimali del vescovo di Warmia dell'anno 1553 (Stanisław Hozjusz jako kaznodzieja. Charakterystyczne cechy kazań wielkopostnych biskupa warmińskiego z 1553 r.)* 165

Przemysław Artemiuk, *Apologetyka w ujęciu Józefa Myśkowa (1927––1988)* 181

Marek Karczewski, *Argumentacja biblijna w kazaniach o zmarłych Jana z Kwidzyna (1343–1417)* 203

Marek Żmudziński, *„Hermeneutyka ciągłości" w doktrynie o nieomylności Biskupa Rzymu* 221
Anna Zellma, *Obraz Żydów i judaizmu w wybranych współczesnych podręcznikach do nauki religii* 235
Paweł Rabczyński, *Martyrologiczna wiarygodność Kościoła. Błogosławiona Siostra Krzysztofa Klomfass i jej 14 Towarzyszek ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy* 253
Sylwia Mikołajczak, *Semejologiczny wymiar cudu według kryteriów komunikacji interpersonalnej* 285
Adam Bielinowicz, Piotr Bojarski, *Religijność osadników z Kresów Wschodnich na Warmii i Mazurach. Zarys problematyki* 297
Piotr Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Janowi Nepomucenowi* 313

Nauki o rodzinie

Antoni Jucewicz SVD, *Oblicza współczesnych zjawisk kulturowo-społecznych a wychowanie do miłości w rodzinie* 339
Renata Pomarańska, *Godność dziecka w rodzinie zastępczej (*Evangelium vitae *– źródłem inspiracji do wychowania w miłości i poszanowaniu)* 355

Prawo

Adam Jaszcz, *The New Penal Canon Law – Future Prospects in the Time of Crisis (Nowe kanoniczne prawo karne – perspektywy na przyszłość w czasach kryzysu)* 367
Lucjan Świto, *Wzruszenie prawomocnych orzeczeń w sprawach małżeńskich w prawie polskim i kanoniczym – zarys problematyki* 379

Historia

Maria Piechocka-Kłos, *Hypatia z Aleksandrii jako ofiara konfliktu między władzą kościelną (Cyryl) a świecką (Orestes) w świetle wybranych źródeł (V–VII w.)* 397
Marek Jodkowski, *Kulisy wyboru Leona Rednera na biskupa chełmińskiego w 1886 roku* 419
Katarzyna Kozak, *From Pulpit Logic to Passionate Appeal: The Shift from Reason to Passion in Selected post-1688 Whig-Aligned Clerical Texts (Od retoryki rozumu do retoryki emocji: transformacja strategii retorycznych w wybranych prowigowskich pismach dyskursu religijnego w porewolucyjnej Anglii)* 437
Andrzej Derdziuk OFMCap, *Powołanie pracowni badań hozjańskich na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II* 451
Tetiana Meleshchenko, Andrii Karabardin, *Support of Ukraine by Western European Partners: A Historical Retrospective of Assistance for the Ukrainian People's Republic in Exile During the 1920s–1930s – Based on Materials from the Periodical "Tryzub" (Wsparcie dla Ukrainy ze strony partnerów zachodnioeuropejskich: historyczna retrospekcja pomocy dla Ukraińskiej Republiki Ludowej na uchodźstwie w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku – na podstawie materiałów periodyku „Tryzub")* 463

Recenzje

Józef Bremer (red.), *„Kognitywistyka”, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2024, ss. 404* (Karol Jasiński) 479

CONTENTS

Philosophy

Karol Jasiński, *The Miracle as 'Saturated Phenomenon'. Jean-Luc Marion's Perspective of Thought* 9
Marek Sokołowski, Armen Sahakyan, Maria Zaslavskaya, *Prospects for Digitalization of Higer Education in Armenia in the Context of Post-pandemic and Post-war Transformations* 27
Magdalena Jaworska, Michał Klementowicz, *The Method of Rhetoric as Seen by John Italos* 41
Mariia Abysova, Serhii Ordenov, *Methodological Strategies for the Philosophical Reception of Communication Processes in the Post-truth Era* 53
Oleksandr Horban, Ruslana Martych, *Humanitarian Security in Higher Education: Concept and Implementation* 67
Oleksiy Kiykov, *The Philosophy of Hybridity in Management:* Phronesis*, Risk, and Agile Governance in a Post-Digital World* 79
Oksana Petinova, Kateryna Tkachenko, *STEAM Education as a Tool for Shaping National Competence in Contemporary Ukrainian Society* 93
Serhii Terepyshchyi, *The Hospitable Translanguaging Lifeworld: A Phenomenology of the Displaced Students Experience* 123
Kateryna Honcharenko, *Postmodern Performativity of the Global World* 139

Theology

Aleksandra Nalewaj, *The Martyrdom of the Warmian Catherine Sisters in 1945 in Relation to Christ's Call to the Church in Smyrna:* Be faithful even unto death *(Rev 2:10)* 149
Ryszard Hajduk CSsR, *Stanislaus Osio as Preacher. Characteristic Features of the Lenten Sermons of the Bishop of Warmia in 1553* 165
Przemysław Artemiuk, *Apologetics as Approached by Józef Myśków (1927––1988)* 181
Marek Karczewski, *Biblical Argumentation in Sermons about the Dead by Johannes Marienwerder (1343–1417)* 203
Marek Żmudziński, *"Hermeneutics of Continuity" in the Doctrine of Infallibility of the Bishop of Rome* 221
Anna Zellma, *Image of Jews and Judaism in Selected Contemporary Religious Education Textbooks* 235
Paweł Rabczyński, *The Martyrological Credibility of the Church. Blessed Sister Krzysztofa Klomfass and her 14 Companions from the Congregation of Sisters of St. Catherine, Virgin and Martyr* 253
Sylwia Mikołajczak, *Semeological Dimension of the Miracle according to the Criteria of Interpersonal Communication* 285
Adam Bielinowicz, Piotr Bojarski, *Religiosity of Settlers from the Eastern Borderlands in Warmia and Mazury. Outline of the Issue* 297
Piotr Towarek, *Great Musical Forms Dedicated to St. John of Nepomuk* 313

Family Studies

Antoni Jucewicz SVD, *Faces of Contemporary Cultural and Social Phenomena and the Education for Love in the Family* 339
Renata Pomarańska, *Dignity of the Child in a Foster Family (Inspired by* Evangelium Vitae*)* 355

Law

Adam Jaszcz, *The New Penal Canon Law – Future Prospects in the Time of Crisis* 367
Lucjan Świto, *The Revocation of Final Judgments in Matrimonial Cases in Polish and Canon Law – An Outline of the Issue* 379

History

Maria Piechocka-Kłos, *Hypatia of Alexandria as a Victim of the Conflict between Ecclesiastical (Cyril) and Secular (Orestes) Authority in the Light of Selected Sources (5th–7th Centuries)* 397
Marek Jodkowski, *Background to the Election of Leon Redner as Bishop of Chelmno Diocese in 1886* 419
Katarzyna Kozak, *From Pulpit Logic to Passionate Appeal: The Shift from Reason to Passion in Selected post-1688 Whig-Aligned Clerical Texts* 437
Andrzej Derdziuk OFMCap, *Establishment of Hozjan Research Laboratory at the John Paul II Catholic University of Lublin* 451
Tetiana Meleshchenko, Andrii Karabardin, *Support of Ukraine by Western European Partners: A Historical Retrospective of Assistance for the Ukrainian People's Republic in Exile during the 1920s–1930s – Based on Materials from the Periodical "Tryzub"* 463

Reviews

Józef Bremer (red.), *„Kognitywistyka", Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2024, ss. 404* (Józef Bremer, ed., *Cognitive science*) (Karol Jasiński) 479

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11005

Karol Jasiński [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Cud jako „fenomen przesycony". Perspektywa myśli Jean-Luca Mariona

[The Miracle as 'Saturated Phenomenon'. Jean-Luc Marion's Perspective of Thought]

Streszczenie: W niniejszej pracy podjęto analizę zagadnienia rozumienia cudu w perspektywie koncepcji „fenomenu przesyconego", której autorem jest francuski filozof religii Jean-Luc Marion. Analizy składają się z trzech zasadniczych części. W pierwszej – na tle innych ujęć – zostanie przedstawione rozumienie cudu przez Mariona jako znaku (czynienia przez Boga możliwymi rzeczy niemożliwych) i zjawiska (charakteryzuje się nadmiarem treści). W drugiej ukazano główne rysy koncepcji fenomenu przesyconego (darmowość daru, pojawianie się, nadmiar intuicji nad intencją, typy fenomenów przesyconych). W trzeciej analizie podjęto kwestię interpretacji owego zjawiska w kontekście zagadnienia cudu (niekończąca się hermeneutyka, siła interpretacji jako subiektywne kryterium jej przyjęcia, prymat interpretacji subiektywizującej nad obiektywizującą).

Summary: The purpose of the article is to present an understanding of the miracle in the context of the concept of the 'saturated phenomenon' by the French philosopher of religion Jean-Luc Marion. The analysis consists of three main parts. In the first, Marion's understanding of the miracle as a sign (of God making the impossible possible) and a phenomenon (characterised by an excess of content) will be presented against the background of the other approaches. In the second, the main features of the concept of the saturated phenomenon are presented (gratuitousness of the gift, appearance, excess of intuition over intention, types of saturated phenomena). In the third, the interpretation of this phenomenon in the context of the issue of the miracle is addressed (endless hermeneutics, the power of interpretation as a subjective criterion for its acceptance, the primacy of subjectivising interpretation over objectivising one).

Słowa kluczowe: cud, wydarzenie, znak, zjawisko, hermeneutyka.

Keywords: miracle, event, sign, phenomenon, hermeneutics.

[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.

Jedną z głównych kategorii religijnych jest pojęcie cudu. Mianem tym określa się z reguły zdarzenia niedające się racjonalnie wyjaśnić przez odwołanie do jakichś przyczyn naturalnych, uważane za sprzeczne z prawami natury i traktowane jako wyraz ingerencji siły nadprzyrodzonej (Boga). Rozpoznanie cudów dokonuje się na płaszczyźnie religijnej i naukowej. Religijne rozpoznanie cudu polega na stwierdzeniu jego nadzwyczajnego charakteru i jego interpretacji w odniesieniu do określonego kontekstu religijnego oraz moralnych dyspozycji człowieka. W naukowym rozpoznaniu cudu bierze się natomiast pod uwagę osiągnięcia nauk przyrodniczych (niekiedy też humanistycznych, np. historii), z zastosowaniem których bada się i próbuje wytłumaczyć dane zjawisko. Warto zauważyć, że postępowanie naukowe nie prowadzi do oczywistego wniosku dotyczącego występowania cudu, lecz stanowi jedynie formę krytycznej analizy określonego zjawiska jako możliwego przejawu działania Boga.

Celem poniższych rozważań jest prezentacja rozumienia cudu w perspektywie koncepcji „fenomenu przesyconego" (*saturated phenomenon*), której autorem jest francuski filozof religii Jean-Luc Marion. Jest on zaliczany do przedstawicieli tzw. zwrotu teologicznego w dwudziestowiecznej filozofii francuskiej. Na jego poglądy miały wpływ nie tylko niektóre nurty filozoficzne (np. fenomenologia, hermeneutyka), lecz również różne koncepcje znanych teologów (m.in. Jeana Daniélou, Henriego de Lubaca, Hansa Ursa von Balthasara). Punktem odniesienia będzie zatem krytyczna analiza wybranych publikacji tego francuskiego intelektualisty, którego refleksja na interesujący nas temat objawia się głównie na płaszczyźnie fenomenologicznej. Koncentruje się on bowiem na kwestii możności zaistnienia cudu w wyniku odpowiedniej interpretacji określonego zjawiska. Rozważania będą się składały z trzech zasadniczych części. W pierwszej analizie będzie poddane rozumienie przez Mariona cudu na tle innych jego ujęć. W drugiej omówimy główne rysy koncepcji „fenomenu przesyconego". W trzeciej natomiast odniesiemy się do kwestii interpretacji owego zjawiska w kontekście zagadnienia cudu.

Mariona rozumienie cudu

Zagadnienie cudu było niejednokrotnie podejmowane na gruncie teologii i filozofii. Tomasz z Akwinu mianem cudu określa fakt przekraczający siły całej natury stworzonej i sprawiany przez Boga (Rusecki M., 1996, s. 128). W trochę inny sposób mówi o cudzie brytyjski empirysta David Hume, według którego jest on przekroczeniem prawa natury na mocy konkretnego aktu woli Bóstwa lub wskutek działania jakiegoś niewidzialnego czynnika (Hume D., 2004, s. 94). Obaj autorzy zajmują jednak odmienne stanowisko wobec cudów. Akwinata dopuszcza możliwość ich wystę-

powania i podkreśla ich funkcję motywacyjną w bezwarunkowej afirmacji przedmiotu wiary. Hume kwestionuje natomiast możliwość pojawienia się cudów, ponieważ sprzeciwia się im stałość opartych na doświadczeniu praw natury oraz niewiarygodność relacji świadków.

Obecnie cud jest rozważany zasadniczo w dwóch kategoriach: wydarzenia i znaku.

Po pierwsze, cud jest konkretnym wydarzeniem o niezwykłym charakterze. Jego niezwykłość wynika z faktu niezgodności z posiadaną wiedzą o świecie i regułami w nim obowiązującymi. Na gruncie religii podkreśla się, że owo wydarzenie jest rezultatem bezpośredniego lub pośredniego działania Boga (Świeżyński A., 2012, s. 26–27, 47). Brytyjski filozof Richard Swinburne zauważa, że cud jako wydarzenie niezwykłe, spowodowane przez Boga i mające znaczenie religijne, winien przyczyniać się do realizacji zamysłu Bożego wobec świata (Swinburne R., 1970, s. 1, 7–8). Swinburne podkreśla zatem kwestię religijnego znaczenia cudu, które polega na urzeczywistnianiu określonego planu Boga wobec świata i człowieka.

Brytyjski teolog Peter Vardy przedstawia cztery zasadnicze definicje cudu. Po pierwsze, jest on niemożliwym do wyjaśnienia w ramach danej grupy wierzących wydarzeniem. Po drugie, cud jest zdarzeniem przekraczającym prawa przyrody i spowodowanym przez Boga. Po trzecie, jest on wydarzeniem pozostającym wprawdzie w zgodzie z prawami przyrody, lecz postrzeganym jednocześnie przez wierzącego jako wynik działania Boga. Po czwarte, cud jest zmianą na lepsze zachodzącą w osobie (Vardy P., 2004, s. 253–271). Wydaje się, że najbardziej odpowiednie jest trzecie i czwarte rozumienie cudu. Wątpliwe jest natomiast postrzeganie cudu jako zdarzenia naruszającego prawa natury.

W tym kontekście polski filozof przyrody i badacz problematyki cudu Adam Świeżyński podkreśla, że należy wystrzegać się traktowania cudu w kategoriach łamania, zawieszenia lub przekraczania praw przyrody z kilku powodów. Przede wszystkim należy odróżnić, za brytyjskim astrofizykiem i filozofem nauki Arthurem S. Eddingtonem, prawa przyrody (poziom ontologii) od praw przyrodniczych (poziom nauki), między którymi nie musi zachodzić zgodność. Należy też pamiętać, że prawa przyrodnicze są ogólnymi twierdzeniami sformułowanymi na podstawie zaobserwowanych prawidłowości zdarzeń zachodzących w przyrodzie. Są one zatem konstrukcjami umysłowymi, podlegającymi ewolucji w miarę rozwoju nauki oraz mającymi charakter uproszczony i przybliżony. Wreszcie uczony ten zauważa, że zdarzenie uchodzące za cudowne może być anomalią względem praw przyrodniczych, czyli wynikiem działania czynników ubocznych (nieuwzględnionych w prawie i powodujących od niego odchylenie) (Świeżyński A., 2012, s. 66–69, 100–101, 125–136, 159–160). Cud byłby zatem wynikiem boskiego działania, które nie musiałoby naruszać

praw przyrody oraz mogłoby skutkować zaistnieniem jakiegoś wydarzenia lub egzystencjalną przemianą człowieka.

Cud może być znakiem Bożego działania w świecie. Ma on wówczas nadawcę, treść i odbiorcę. Istotą cudu jako znaku jest treść, ponieważ Bóg wybiera określony element empiryczny i nadaje mu specyficzny sens. W cudzie mamy zatem do czynienia z obiektywnie weryfikowalnym zdarzeniem i naukowo nieweryfikowalnym działaniem Boga (Świeżyński A., 2012, s. 47–49). Bóg jako nadawca chce za pomocą owego wydarzenia przekazać człowiekowi określony komunikat lub sprowokować do egzystencjalnej przemiany.

Jednym ze zwolenników znakowej koncepcji cudu jest polski teolog Marian Rusecki. Rozwinęła się ona w jego przekonaniu nie tylko pod wpływem badań biblijno-patrystycznych, lecz również niektórych nurtów filozoficznych (filozofii analitycznej, fenomenologii, egzystencjalizmu, personalizmu). Rusecki zauważa, że znak jest rozważany w perspektywie personalistycznej, w której wytwórca znaku pragnie za jego pomocą nawiązać łączność z drugą osobą, przekazać jej pewne treści i wzbudzić określone reakcje. Do strukturalnych elementów znaku zalicza się wytwórcę (Bóg) i odbiorcę (człowiek), nośnik (element materialny) i komunikat (treść), odniesienie i kod (objawienie Boże). Istotę cudu stanowi komunikat, będący wynikiem Bożego wyboru (Rusecki M., 1996, s. 337–371). Elementy te występują również w przypadku cudu, którego rozpoznanie domaga się ponadto pewnego procesu wnioskowania.

Rusecki podkreśla ponadto, że cud jako znak pełni pięć zasadniczych funkcji: teofanijną (forma Bożego objawienia), soteryczną (charakter zbawczy), eklezjotwórczą (budowanie wspólnoty wierzących), wiarotwórczą (motyw wiarygodności objawienia i pojawienia się wiary) (Rusecki M., 1996, s. 372–468) i chrystologiczną (wykazanie boskiego pochodzenia i posłannictwa Jezusa) (Rusecki M., 1997, s. 101–149). W tym kontekście warto zauważyć, że Rusecki ma pewne wątpliwości, co do wiarygodności niektórych przekazów o cudach w religiach niechrześcijańskich, w przeciwieństwie do wiarygodności przekazów chrześcijańskich. Uważa jednak, że Bóg z racji swej dobroci może sprawiać cuda także w innych religiach, pomimo występujących w nich błędów. Cuda te potwierdzałyby wówczas jedynie występujące w nich elementy prawdziwe (Rusecki M., 2001, s. 146). Cud byłby zatem dopuszczalny nie tylko w chrześcijaństwie, lecz również w innych religiach. W pierwszym przypadku przemawiałby on na rzecz wiarygodności całego objawienia, w drugim natomiast – jedynie na rzecz wybranych elementów danej religii.

Cud nie jest głównym przedmiotem zainteresowania Jean-Luca Mariona, zajmuje się on nim okazjonalnie w swojej refleksji. Rozpatruje go w dwóch zasadniczych kategoriach: znaku i zjawiska. Podkreśla przede

wszystkim, że pojęcie cudu nie należy do sfery ściśle religijnej, lecz jest elementem codzienności. Człowiek doświadcza bowiem sytuacji, które mogą nosić znamiona cudu. Nie musi ich jednak określać tym mianem ani odwoływać się do wiary. Marion nazywa cudem możliwość zaistnienia tego, co było wcześniej niemożliwe, jednak nie ma wartości samo w sobie, lecz właśnie jako znak czynienia przez Boga możliwymi rzeczy niemożliwych. Stawia on człowieka w obliczu pytania, co należy uznać za możliwe i niemożliwe. Winien on więc przyjąć, że przytrafiają się rzeczy wykluczone ze sfery możności i uwierzyć, że nie ma rzeczy niemożliwych. Cud jako znak wskazuje zatem na pewien nadmiar możności istniejący w świecie i zaktualizowany przez Boga (Marion J.L., 2017a, s. 88, 90–91). Cud jest w przekonaniu Mariona ściśle związany z wiarą, która polega na otwarciu się człowieka na najmniejszą nawet potencjalność obecną w świecie. W celu odkrycia przez niego całego bogactwa rzeczywistości jest jednak potrzebne krytyczne do niej podejście (Marion J.L., 2017a, s. 92–94). Marion postrzega zatem cud jako znak możności występujących w świecie i aktualizowanych przez Boga w zjawiskach, które dotychczas uważano w powszechnym przekonaniu za niemożliwe do zaistnienia.

Marion cud widzi jako pewne zjawisko, które jest usprawiedliwione jedynie poprzez sam fakt i zakres obdarzenia człowieka intuicją. Jeśli określone zjawisko nie było wcześniej przewidziane, nie ma konkretnej przyczyny i znanego pochodzenia, to może być uważane za cud będący przykładem fenomenologicznego daru. Cud zakłada ponadto, zdaniem francuskiego filozofa, istnienie jakiegoś pojawiającego się horyzontu. Z jednej strony horyzont narzuca jakiś aprioryczny wymiar, a tym samym granicę dla pojawienia się cudu, z drugiej natomiast – umożliwia jego zaistnienie (Marion J.L., 2008, s. 12). Zostaje on jednocześnie naznaczony przewyższającym ludzką intencjonalność nadmiarem danych intuicji, dzięki czemu dokonuje się otwarcie nowego horyzontu. Relatywizacji ulega ponadto znaczenie i dominacja ludzkiego podmiotu, który nie konstytuuje cudu, lecz jest raczej przez niego konstytuowany. Wystąpienie cudu jest więc możliwe w przekonaniu Mariona w wyniku jego uwolnienia z pewnych ograniczeń (Marion J.L., 2017a, s. 96–100). Jakie zatem ograniczenia bierze on przede wszystkim pod uwagę? Wydaje się, że Marion ma głównie na myśli nie tylko ograniczenia podmiotu ludzkiego, lecz również restrykcje związane z istnieniem określonego horyzontu znaczeń, zwłaszcza tych wskazanych przez Immanuela Kanta i Edmunda Husserla.

Pierwszy z tych filozofów akcentował uwarunkowania poznawcze podmiotu ludzkiego, czyli czyste formy naoczności i kategorie a priori. Drugi natomiast – „zasadę wszystkich zasad" oraz zależność rzeczywistości od jej konstytuowania przez podmiot transcendentalny (Marion J.L., 1998, s. 162–166; Marion J.L., 2002a, s. 179–188, 221). U Kanta mamy

więc do czynienia, według Mariona, z zawężaniem intuicji przez pojęcia, a u Husserla – niedoborem intuicji (Marion J.L, 1996, s. 103–111)[2]. W przeciwieństwie do niemieckich filozofów, dla których wszystkie zjawiska były bytowo i poznawczo ograniczone, Marion dopuszcza, przynajmniej w przypadku niektórych z nich, możliwość bytowej i poznawczej nieograniczoności. Tym samym umożliwia on pojawienie się zjawisk religijnych, w tym cudu. Byłby on znakiem pewnego nadmiaru potencjalności występującego w zjawiskach, zwłaszcza tych określanych przez francuskiego filozofa mianem „przesyconych".

Specyfika zjawiska przesyconego

Zanim przejdziemy do bliższej charakterystyki „fenomenu przesyconego" warto zauważyć, że Marion odróżnia zjawisko od przedmiotu. Pierwsze nie jest konstytuowane, drugi natomiast jest konstytuowany przez podmiot. Zjawisko dzieje się w pewnej rozciągłości czasowej, a przedmiot istnieje wyłącznie w teraźniejszości (Marion J.L., 2002b, s. 30–31, 35–36, 38; Marion J.L., 2016, s. 48–49). Zjawisko winno być ponadto rozumiane, zdaniem Mariona, w kategoriach daru, ponieważ zjawiskowość polega na prostym byciu danym w całej swej pełni. Akcentuje on, że dawanie jest równoznaczne z ukazywaniem się zjawiska, które domaga się odpowiedzi ze strony człowieka, choć może też przekroczyć jego zdolności. Istotną cechą zjawiska jest ponadto ambiwalencja znaczeniowa (Marion J.L., 2002a, s. 5, 39, 61–62, 70, 82, 125, 189, 199, 226; Marion J.L., 2020, s. 39–40). Na innym miejscu Marion podkreśli, że dar nie zawsze jest sam w sobie widoczny, ponieważ bycie obdarowanym nie jest empiryczną cechą rzeczy. Nie zawsze też można go dostrzec w odniesieniu do konkretnego dawcy. Możliwe jest natomiast widzenie daru jako pochodzącego skądinąd. Szczególnym przypadkiem jest pochodzenie od Boga, które nadaje mu cechę doskonałości. Każde rozpoznanie daru zależy zatem od zdolności percepcyjnych człowieka i jego sposobu rozumienia (Marion J.L., 2017b, s. 126–127, 131–135). Marion zwraca też uwagę na dwie cechy daru, które są ważne, zwłaszcza w kontekście interesującego nas zjawiska cudu. Pierwszą jest dystans istniejący między dawcą, dawaniem, darem i odbiorcą (Marion J.L., 1991, s. 105). Drugą natomiast – czysta łaskawość daru, którego nie można rozpatrywać w kategoriach ekonomicznej wymiany (Marion J.L, 2005, s. 104–113, 125–134). Zjawisk nie można zatem sprowadzać do przedmiotu, ponieważ przeoczono by wówczas ich specyfikę

[2] Niektórzy podkreślają, że pojęciem stanowiącym jądro rozważań Mariona jest naoczność. W dziejach filozofii pojęcie to wybrzmiało po raz pierwszy właśnie w myśli Kanta i Husserla, lecz ich koncepcje naoczności są naznaczone brakami (Krawczyk M., 2012, s. 22).

i skazano na atrofię. Należy mieć przy tym na uwadze, że przedmiot jest rozumiany przez Mariona w perspektywie filozofii Kanta i Husserla, czyli jako byt zależny od apriorycznych warunków doświadczenia i konstytuowany przez podmiot. Dane zjawisko narzuca się natomiast jemu samo z siebie i w oparciu o samo siebie. Podmiot winien zatem otworzyć się na różne sposoby dawania się zjawiska i przyjąć je w takiej formie, w jakiej się ukazuje. Z powodu jego wieloznaczności winien być on jednak otwarty na różne możliwości jego interpretacji. Pojawienie się jakiegoś fenomenu, zwłaszcza zjawiska cudownego, jest ponadto wyrazem łaskawości dawcy wobec konkretnego odbiorcy, między którymi istnieje dystans ontyczny.

Marion wprowadza typologię zjawisk, wśród których wyróżnia fenomeny ubogie, powszechne i przesycone. Kryterium odróżnienia jest stopień intuicji obecny w zjawisku w stosunku do intencji podmiotu. Zjawiska ubogie mają niski stopień intuicji. Należą do nich fenomeny matematyki i logiki. W zjawiskach powszechnych stopień intuicji jest adekwatny w stosunku do intencji. Należą do nich przedmioty fizyki i nauk przyrodniczych oraz rzeczy codziennego użytku. Zjawiska przesycone charakteryzują się natomiast nadmiarem intuicji nad intencją. Francuski filozof podkreśla jednocześnie, że zjawiska przesycone są szczególnym przypadkiem daru, ponieważ są dane w sposób absolutnie nieuwarunkowany i nieredukowalny. Nie są jednak czymś wyjątkowym, lecz raczej normalnym składnikiem świata (Marion J.L, 1996, s. 121; Marion J.L., 2002a, s. 5, 39, 125, 189, 199, 206–207, 222–223, 225, 228)[3]. Wydaje się, że Marion traktuje niekiedy zjawisko przesycone jako swoisty paradoks, czyli formę doświadczenia czegoś nieograniczonego w ramach jakichś skończonych uwarunkowań (Marion J.L., 2002a, s. 172, 189, 217, 227). Pod pojęciem „paradoksu" rozumiałby on zatem, w duchu francuskiego teologa Henri de Lubaca, pewną formę doświadczenia zjawiska, a nie sposób mówienia o nim. Marion byłby też zwolennikiem szerszej koncepcji doświadczenia, które nie byłoby ograniczone do ujęć uwarunkowanych przez aprioryczne kategorie i władze podmiotu. Zjawiska narzucałyby bowiem treści przewyższające zawartość jego percepcji i pojęć.

Zjawisko przesycone sprzeciwia się zdaniem Mariona subiektywnym warunkom doświadczenia i tym samym nie dopuszcza możliwości jego konstytuowania jako przedmiotu. W związku z tym kontakt z nim nazywa on „kontr-doświadczeniem" (*counter-experience*). Postuluje on ponadto korektę relacji podmiot–przedmiot, ponieważ podmiot nie jest inicjatorem i kreatorem z racji treściowego nadmiaru zjawiska, lecz staje się jego adresatem i świadkiem (Marion J.L., 2002a, s. 181, 183, 197, 214–218;

[3] Kryterium wyróżnienia trzech typów zjawisk są trzy rodzaje redukcji: transcendentalna Edmunda Husserla (powrót do rzeczy „samych w sobie"), ontologiczna Martina Heideggera (ujawnienie różnicy między bytami a Byciem) i dosologiczna Jean-Luca Mariona (odkrycie struktury „bycia danym") (Treanor B., 2006, s. 224; Steinbock A.J., 2010, s. 124).

Marion J.L., 2007, s. 386, 399–404). Podmiot charakteryzuje się zatem w przekonaniu Mariona biernością, a zjawisko aktywnością. Jest on jednak nie tylko biernym odbiorcą zjawiska, lecz również samego siebie (Marion J.L., 1998, s. 197–202, 216–217; Marion J.L., 2002a, s. 138, 226, 249, 264–265, 269, 282–284, 287–289, 322). Gdzie indziej Marion zauważa, że podmiot nie jest jednak całkowicie bierny (Marion J.L., 2002a, s. 264; Marion J.L., 2002b, s. 48). Podmiot jest zatem bierny, ponieważ zjawisko przesycone narzuca mu określone treści i przekracza jego zdolności do konstytuowania, lecz jednocześnie jest on czynny, ponieważ konstytuuje on siebie pod wpływem owego zjawiska i jego zawartości. Przejawem aktywności podmiotu jest ponadto zaangażowanie w proces interpretacji danego fenomenu przesyconego, do której jest on wręcz zobligowany z racji jego znaczeniowej ambiwalencji.

Marion ma świadomość, że pojawianie się zjawisk przesyconych może mieć charakter temporalny, ponieważ mogą one być po pewnym czasie zredukowane do przedmiotów. Redukcja ta ma związek z uzyskaniem większej ilości informacji o zjawisku lub jego lepszej konceptualizacji. Nie jest ona procesem koniecznym, bo fenomeny przesycone mogą pozostać sobą nawet w wyniku ich dokładniejszego poznania (Marion J.L., Kearney R., 2006, s. 339). Będą one nadal przytłaczać człowieka nadmiarem treści oraz wzbudzać w nim podziw.

Marion podkreśli jednak, że rozumienie zjawisk jest ostatecznie uzależnione od zmieniającej się relacji człowieka do każdego z nich. W jej wyniku mogą być postrzegane jako przedmioty, lecz również jako zjawiska ubogie, powszechne lub nasycone (Marion J.L., 2007, s. 390–391). Każde z nich może być traktowane przede wszystkim jako „przesycone", czyli mające jakiś nadmiar treści. Jest on bowiem obecny w każdym fenomenie (Marion J.L., 2002a, s. 201; Marion J.L., 2010, s. 100–101). W związku z tym winien być on traktowany jako przesycony, mimo tego że jawi się jako przedmiot lub zjawisko niższego rzędu. Nadmiar jest bowiem naturalnym wymiarem każdego fenomenu.

Marion w różny sposób porządkuje zjawiska przesycone. Wyróżnia czyste wydarzenia historyczne (niepowtarzalne, nieprzewidywalne, niepodlegające obiektywizacji, konstytuujące człowieka, wymagające interpretacji) oraz objawienie (pojawienie się czegoś samo z siebie w formie idola, twarzy i teofanii) (Marion J.L, 1996, s. 121–122). Na innym miejscu wspomina o czterech głównych typach zjawisk przesyconych (wydarzeniu, idolu, ciele, ikonie), których rekapitulacją jest objawienie (Marion J.L., 2016, s. 59–60; Marion J.L., Kearney R., 2006, s. 319, 321)[4]. Warto mieć

[4] Punktem odniesienia dla opracowania różnych rodzajów zjawisk przesyconych jest dla Mariona tabela kategorii Immanuela Kanta (ilości, jakości, relacji i modalności). Francuski filozof nie wyjaśnia jednak powodu dokonanego wyboru, lecz jedynie o nim informuje. Podkreśla jednocześnie, że zjawisko przesycone przekracza owe kategorie, ponieważ intuicja wykracza poza nie.

na uwadze, że francuski filozof analizuje wszystkie zjawiska przesycone na płaszczyźnie zjawiskowej możności. Zwróćmy więc uwagę na niektóre z nich.

Wydarzenie jest dla Mariona przede wszystkim pewnym faktem, który jawi się jako skutek mający pierwszeństwo przed ukrytą w nim przyczyną. Jego przykładem jest konkretne zjawisko historyczne (Marion J.L., 2002a, s. 163–165, 211, 229). Każde wydarzenie jest unikalne, nieprzewidywalne, niedefiniowalne, niemożliwe do ukonstytuowania, niereduko-walne do elementów składowych i znaczone nadmiarem możliwych do poznania przyczyn. Narzuca się ono człowiekowi i winno być przez niego bezwarunkowo zaakceptowane (Marion J.L., 2002a, s. 168, 170–173, 197, 199–201; Marion J.L., 2002b, s. 34–36, 49; Marion J.L., 2016, s. 50). Wydarzenie jest zjawiskiem przesyconym, ponieważ przekracza każdy horyzont, dzięki któremu mogłoby być uchwycone, opisane i ukonstytuowane. Pojedynczy horyzont nie wystarcza bowiem do zrozumienia danego wydarzenia, gdyż może być ono ujęte z wielu perspektyw i na tle różnych horyzontów. Domaga się ono zatem niekończącej się hermeneutyki (Marion J.L., 2002a, s. 209–211; 228–229)[5]. Francuski filozof nie chce zatem ograniczać interpretacji danego wydarzenia przez narzucenie mu wyłącznie jednego horyzontu znaczeń, lecz zakłada istnienie wielu jego hermeneutyk w odniesieniu do różnych horyzontów. Każda z nich wymaga poprawy i uzupełnienia, człowiek nie dysponuje bowiem pojęciami i koncepcjami adekwatnymi do ujęcia nadmiaru istniejącego w zjawisku przesyconym.

Idol i ikona określają natomiast, w przekonaniu Mariona, dwa sposoby odniesienia do bytu, a nie dwa rodzaje bytu (Marion J.L., 1991, s. 8–9). Ikoną jest dla niego przede wszystkim ludzka twarz (Marion J.L., 2002b, s. 123–124), którą rozumie w duchu Emmanuela Levinasa jako formę epifanii. Bycie idolem lub ikoną nie określa zatem natury danego bytu, lecz jest raczej sposobem jego postrzegania przez człowieka. Te same przedmioty mogą być bowiem raz idolem, gdy koncentrują na sobie i absorbują

Marion, podążając za podziałem filozofa z Królewca, dokonuje jednocześnie inwersji owych kategorii. Fenomen przesycony jest zatem nieprzewidywalny według ilości, nie do zniesienia według jakości, nieuwarunkowany przez jakikolwiek horyzont według relacji i nieredukowalny do podmiotu według modalności. Zjawisko przesycenia nie może być jednak rozumiane jako graniczny i irracjonalny przypadek fenomenalności, lecz wskazuje ono na dopełnienie definicji fenomenu (Marion J.L, 1996, s. 113–120; Marion J.L., 2002a, s. 167–168, 199–207, 209–217, 227–229, Marion J.L., 2002b, s. 34–35, 58–60, 98, 100).

[5] Poglądy Mariona są bliskie w tym względzie koncepcji „hermeneutyki wydarzeniowej" autorstwa innego francuskiego filozofa – Claude'a Romano. Jej celem jest właśnie odczytanie wydarzeń, skierowanych zawsze do jednostki, zmierzających do przekształcenia świata, niemożliwych do wyjaśnienia przez przyczyny i otwartych na przyszłość. Przynoszą one danej osobie nadmiar sensu i możliwości rozumienia. Wydarzenia te przyczyniają się do wzrostu i kształtowania się konkretnego człowieka, który, otwierając się na nie i dokonując ich interpretacji, aktualizuje swoje potencjalności i zaczyna inaczej siebie rozumieć (Romano C., 2009, s. 21, 30, 35, 39, 41–46, 51–54, 68–70, 81–87).

całą uwagę, a innym razem ikoną, gdy odsyłają poza siebie i otwierają na transcendencję.

Wydaje się, że zjawisko cudowne może być zatem rozumiane w kategoriach fenomenu przesyconego, ponieważ charakteryzuje się nadmiarem treści intuicji. Można je określić mianem wydarzenia. Zatrzymuje ono niekiedy uwagę człowieka na sobie lub odsyła do jakichś ukrytych wymiarów. W związku z tym może być interpretowane na wiele różnych sposobów. Warto raz jeszcze podkreślić, że Marion analizuje fenomeny przesycone, w tym również cud, na płaszczyźnie fenomenologicznej możności, a nie metafizycznej realności. Dane zjawisko może być bowiem rozumiane jako cud. W związku z tym domaga się ono odpowiedniej hermeneutyki, bowiem przekracza miarę i możliwości poznawcze każdej jednostki. Dzięki niej jednak podmiot ludzki staje się nie tylko ich biernym adresatem, lecz również aktywnym odbiorcą.

Interpretacja fenomenu przesyconego a zjawisko cudu

Fenomen przesycony jest w przekonaniu Mariona wzorem do rozumienia wszelkich zjawisk, gdyż realizuje paradygmat pojawiania się (Marion J.L., 2002a, s. 227). Ukazuje on istotę fenomenalności, charakteryzującej się nadmiarem treści. Domaga się zatem odpowiedniej interpretacji. Do fenomenów tych można zaliczyć również zjawisko cudowne. Warto jednak zauważyć, że Marion nie zajmuje się w sposób bezpośredni problemem interpretacji cudów, czyli wydobyciem ich sensu nadprzyrodzonego (religijnego). Zagadnienie to należy zatem podjąć w nieco szerszym kontekście, czyli odnoszącym się do hermeneutyki fenomenów przesyconych.

Kwestię ich interpretacji podejmuje Marion w debacie z irlandzkim filozofem Richardem Kearney'em, którego zdaniem każde zjawisko domaga się zawsze pewnego rodzaju interpretacji. Podobne przekonanie podziela Marion odnośnie do zjawisk przesyconych, które wręcz się jej domagają. We wszystkich tych przypadkach występuje nadwyżka intuicji nad intencją. Właśnie z powodu tej nadwyżki jest potrzebna hermeneutyka. Polega ona na poszukiwaniu nowych pojęć do ujęcia i wyrażenia owych intuicji. Marion akcentuje w związku z tym wręcz konieczność hermeneutyki (Marion J.L., Kearney R., 2006, s. 318–320)[6]. Tym bardziej że, jak zauważy Marion w innym miejscu, nadmiar intuicji charakteryzuje się występu-

[6] Hermeneutyka jest też niezbędna - zdaniem Mariona - z tego powodu, że umożliwia dostęp do szerszej racjonalności (Marion J.L., Kearney R., 2006, s. 338). Wydaje się, że francuski filozof ma w tym przypadku na uwadze racjonalność substancjalną, dzięki której jest możliwe odkrycie natury zjawisk i struktury rzeczywistości. Ten typ racjonalności jest z reguły stawiany w opozycji do dominującej racjonalności instrumentalnej, w której koncentruje się na ekonomicznej kalkulacji i wyborze odpowiednich środków do osiągnięcia stawianych sobie celów. Dzięki racjonalności substancjalnej zostaje natomiast umożliwione człowiekowi myślenie religijne.

jącymi w niej przeciwieństwami (Marion J.L., 2007, s. 402). Dotyczy to również zjawiska cudownego, które może być odczytywane i wyjaśniane w różnoraki sposób. Interpretacja wydaje się w tej sytuacji konieczna, ponieważ za pomocą odpowiednich schematów pojęciowych można dokonać bardziej precyzyjnego ujęcia tego zjawiska.

Podstawą właściwej interpretacji zjawiska jest w przekonaniu Mariona przede wszystkim jego zrozumienie przez podmiot, czyli otwarcie się na jego różne znaczenia w kontekście całości bytu. Znaczenie pochodzi bowiem od danego fenomenu, a nie od podmiotu (Marion J.L., 2020, s. 36–38). W celu zrozumienia zjawiska, zwłaszcza fenomenu przesyconego, należy poszukiwać nowych pojęć i koncepcji. Marion podkreśla jednak, że wypracowanie zadowalającej w pełni koncepcji i ostatecznego wyjaśnienia jest niemożliwe. W związku z tym jest niezbędna niekończąca się hermeneutyka (Marion J.L., 2002b, s. 33–35; Marion J.L., Kearney R., 2006, s. 319). Wydaje się zatem, że człowiek, zgodnie z przekonaniem Mariona, jest skazany na dokonywanie permanentnej interpretacji przynajmniej fenomenów przesyconych, do których należą również interesujące nas zdarzenia cudowne. Interpretacja ta odbywa się zawsze w odniesieniu do jakiegoś horyzontu znaczeń, który może ulec zmianie.

Warto podkreślić, że Marion, mówiąc o fenomenach przesyconych, nie odnosi się bezpośrednio do zjawisk religijnych, lecz nie wyklucza ich też z zakresu swego zainteresowania (Marion J.L, 1996, s. 103)[7], tym bardziej że koncentracja na tym, co dane otwiera jego zdaniem pole możliwości pojawienia się fenomenów uważanych niekiedy za niemożliwe (Marion J.L., 2008, s. 5). Należą do nich z pewnością zjawiska religijne, a wśród nich również cuda.

Marion rozważa ponadto Boga w kategoriach nadmiaru. Dokonuje tego w dwóch zasadniczych kontekstach. Po pierwsze, uznaje on miłość za najlepsze określenie Boga, ponieważ definiuje ona najlepiej Jego naturę jako bezwarunkowy i bezgraniczny dar z siebie. Po drugie, Bóg daje siebie najpierw myśli i jednocześnie ją przekracza. Człowiek może bowiem myśleć o Bogu tylko jako przekraczającym zarówno to, czego nie można pomyśleć, jak i to, co można. Refleksja o Bogu jako myślowo nieuchwytnym jest określona mianem nadmiaru, którego wynikiem ma być krytyka Jego różnych ludzkich pojęć (Marion J.L, 2012, s. 38, 46–47, 101)[8]. Nadmiar, charakteryzujący wszystkie zjawiska przesycone, jest zatem zasadniczym rysem Boga. Stanowi on istotną cechę Jego natury jako Dawcy dzielącego się

[7] Niektórzy zwracają uwagę na to, że Mariona koncepcja „fenomenu przesyconego" jest przykładem mistycyzmu spekulatywnego, który nie musi być jednak zakorzeniony w doświadczeniu rzeczywistości nadprzyrodzonej (Krawczyk M., 2012, s. 21).

[8] Warto mieć na uwadze, że Marion sprzeciwia się w innym miejscu nie tylko określeniu natury Boga za pomocą kategorii „bycia", lecz dąży do eliminacji wszelkich determinacji Jego natury (Marion J.L., 1991, s. XV).

sobą z innymi bytami oraz posiadającego bogactwo treści niemożliwe do ujęcia za pomocą naturalnych władz poznawczych człowieka. Wyrazem owego dzielenia się sobą jest m.in. pojawienie się mających charakter daru fenomenów przesyconych, w tym też cudów.

W związku z tym irlandzki filozof Mark Dooley dostrzega pewną analogię między nadmiarem istniejącym w zjawisku przesyconym a transcendencją Boga (Dooley M., 2005, s. 195). Transcendencja ta polegałaby nie tylko na bytowym bogactwie Boga w stosunku do otaczającej rzeczywistości, lecz również na przekroczeniu przez Niego ludzkich władz i kategorii poznawczych. W tej sytuacji człowiek nie ma wprawdzie szans na pełne ujęcie Boga, lecz potrafi jednak doświadczyć pewnego nadmiaru znaczeń w niektórych zjawiskach. Dzięki temu może on zyskać pewną Jego intuicję, a dane zjawisko otrzymać sens religijny.

Zjawisko przesycone wykracza zatem w przekonaniu Mariona poza immanentny sposób jego doświadczenia i zyskuje wymiar transcendentny (Marion J.L., 2007, s. 386–387). Marion, pozostając w sferze fenomenologii, nie dąży więc do obiektywizacji zjawisk i zawężenia tym samym spektrum ludzkich doświadczeń. Jego refleksja na temat fenomenów przesyconych ma raczej na celu poszerzenie zakresu przeżyć człowieka i dzięki odpowiedniej interpretacji otwarcia go na sferę *sacrum*. Zostaje tym samym dopuszczona możliwość pojawienia się zjawiska cudownego jako przejawu aktywności jakiejś siły nadnaturalnej czy też Boga.

We wspomnianej wyżej dyskusji Kearney zwraca uwagę na to, że wybór danej interpretacji jest uwarunkowany przez przyjęte wcześniej określone przed-założenia. W związku z tym ludzie mają, według irlandzkiego filozofa, różne postrzeganie i interpretacje danego zjawiska. Nie muszą być one zresztą w jego przekonaniu błędne. Mogą być bowiem „równo-pierwotne" (*equi-primordial*) i właściwe, ponieważ odnoszą się do innych poziomów i wymiarów fenomenu. Mamy w związku z tym do czynienia z pluralizmem sposobów widzenia i rozumienia zjawisk. Kearney podkreśla ponadto, że obok interpretacji doczesnej jest możliwa interpretacja eschatologiczna. Dane zjawisko będzie wówczas rozumiane jako manifestacja boskości (Marion J.L., Kearney R., 2006, s. 334–337). W związku z tym Marion zauważa, że dane zjawisko może podlegać jakiejś jednej arbitralnej interpretacji lub kilku możliwym interpretacjom (Marion J.L., 1992, s. 470). Kearney podkreśla też, że sposób widzenia świata przez człowieka jest zawsze wpisany w strukturę „jako", czyli widzenie rzeczy „jako czegoś". Podkreśla jednocześnie, że stosując hermeneutykę filozoficzną, przechodzi on od zwykłej percepcji rzeczy na poziom świadomej refleksji, w wyniku której uwalnia się od przedrefleksyjnych założeń. Powraca jednak do struktury „jako", lecz z szerszym i wrażliwszym na inne punkty widzenia nastawieniem (Marion J.L., Kearney R.,

2006, s. 338–339). Powyższe konstatacje irlandzkiego filozofa odnoszą się również do zjawisk cudownych, które mogą być postrzegane i rozumiane nie tylko jako fenomeny naturalne, gdy dana osoba przyjmuje założenia naturalistyczne i bada je w kategoriach faktów przyrodniczych, ale też nadnaturalnych, gdy człowiek zakłada istnienie sfery nadprzyrodzonej i traktuje przynajmniej niektóre zjawiska jako wyraz działania Absolutu. Obie interpretacje są uprawnione, ponieważ odnoszą się nie tylko do innych sfer i aspektów bytowych danego fenomenu, lecz także innych horyzontów znaczeniowych. Zjawisko cudu jest ponadto wpisane w strukturę „jako", od której człowiek może zostać uwolniony w wyniku refleksji. Może zatem być ono postrzegane początkowo jako zjawisko czysto naturalne lub nadnaturalne, zależnie od przyjęcia ukrytych założeń i otwarcia się na nowe dane.

Marion zgadza się z irlandzkim filozofem, że w fenomenach przesyconych człowiek napotyka intuicyjną daną, która nie ma jednoznacznego sensu. Należy zatem pozwolić, by została ona przepełniona wieloma znaczeniami, z których każde jest równie uprawnione (Marion J.L., 2002b, s. 74, 119). Nie można jednak zapomnieć o tym, że fenomen przesycony, w tym zjawisko cudu, otwiera człowieka również na rzeczywistość daru, którego dawca jest nieznany, oraz nadmiar różnych treści, które dopuszczają możliwość rozmaitych interpretacji.

Każda z nich domaga się istnienia jakiegoś horyzontu. Zjawisko przesycone, w tym cud, ma bowiem odniesienie do jednego lub wielu różnych horyzontów znaczeń (Marion J.L., 2002a, s. 209–211). Jak zostało to wyżej wspomniane, horyzont interpretacji może być zarówno naturalistyczny, jak też nadprzyrodzony. W tej sytuacji pojawia się zatem pytanie: która z nich jest właściwa?

Marion proponuje kryterium subiektywne, którym jest siła oddziaływania danej interpretacji na człowieka (Marion J.L., Kearney R., 2005, s. 251–252; Marion J.L., Kearney R., 2006, s. 334–335). W związku z tym każda osoba ma możliwość dokonania indywidualnej, zależnej w pewien sposób od własnej woli, interpretacji danego fenomenu przesyconego i ukonstytuowania jego znaczenia. Będzie ona rozumieć go w kategoriach cudu jako łaskawego daru Boga, o ile taka interpretacja będzie mieć na nią największą siłę oddziaływania w określonym kontekście życia. Nie można oczywiście wykluczyć, że pewien wpływ na wybór konkretnej interpretacji będą też miały wspomniane wyżej przed-założenia. W jej wyniku określone zjawisko będzie „dane jako" cud. Warto jednocześnie zauważyć, że owa interpretacja jest wprawdzie subiektywna, lecz nie jest całkowicie dowolna. Ma ona bowiem pewien fundament w doświadczanym zjawisku, z którego, jak zostało wyżej wspomniane, podmiot czerpie spektrum różnych znaczeń i dokonuje na ich podstawie konkretyzacji sensu.

Akcentowanie przez Mariona siły oddziaływania określonej interpretacji na człowieka może prowadzić ponadto do przekonania, że dokonuje się ona nie tyle w porządku rozumu, ile raczej w porządku serca. Warto jednocześnie podkreślić, że serce jest w tym przypadku rozumiane nie tylko jako symbol uczuć, lecz również jako pewną formą intuicji. Marion nawiązuje bowiem w jednym ze swoich dzieł do koncepcji „trzech porządków" francuskiego filozofa Błażeja Pascala. Wyróżnia on porządek ciała, który jest przekraczany przez porządek umysłu za pomocą metafizyki, a ten z kolei jest przekraczany przez porządek serca, w którym ostateczną formą poznania staje się miłość (Marion J.L., 1999, s. 330, 335). Trzy porządki są jednym z kluczowych punktów odniesienia w twórczości Mariona, który przyznaje jednak zasadniczą rolę ostatniemu z nich, zwłaszcza w swojej refleksji na temat religii. Jak zostało to wyżej wspomniane, Bóg nie jest bowiem rozważany przez niego w kategoriach bytu, lecz właśnie miłości. Wydaje się zatem, że właśnie porządek serca i kierującej ludzkim poznaniem miłości umożliwia człowiekowi rozpoznanie i uznanie cudu w konkretnym zjawisku. Jest ono najpierw ujmowane intuicyjnie przez człowieka jako cudowne, a następnie rozumiane w ten sposób dzięki mocno przemawiającej do niego interpretacji.

W tym kontekście należy podkreślić, że wyróżnia się niekiedy dwa zasadnicze typy interpretacji: obiektywizującą i subiektywizującą. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z analizą zjawiska dokonaną na gruncie nauk przyrodniczych i teologicznych w ramach właściwej im procedury przez zespół kompetentnych ekspertów. W drugim natomiast – zdarzenie uzyskuje znaczenie dla jednostki wskutek intuicyjnego powiązania religijnego kontekstu z faktem jego zaistnienia oraz rozpoznania jako wartości religijnej (Świeżyński A., 2012, s. 261–272). W przypadku cudu mielibyśmy do czynienia z występowaniem obu interpretacji. Wydaje się, że znaczenie interpretacji subiektywizującej może być jednak dominujące. Konkretna jednostka dostrzega bowiem cudowny wymiar jakiegoś wydarzenia nawet w przypadku, gdy daje się ono zinterpretować w sposób obiektywny. Człowiek postrzega i rozumie niekiedy dane zjawisko jako rezultat działania Boga w swoim życiu, ponieważ taka interpretacja ma na niego największą siłę oddziaływania w określonej sytuacji egzystencjalnej. Warto natomiast raz jeszcze podkreślić, że jest ona wprawdzie subiektywna, lecz nie jest dowolna. Ma bowiem swój fundament w spektrum znaczeń pochodzących z fenomenu, spośród których sens nadprzyrodzony (religijny) jest dla konkretnego człowieka najbardziej przekonujący.

John D. Caputo zwraca jednak uwagę na pewne niebezpieczeństwo związane z proponowaną również przez Mariona interpretacją subiektywną. Polega ono na tym, że w jej wyniku można przyjąć na wiarę istnienie czegoś, co nie jest w rzeczywistości dane. Stan taki określi on mianem

„fenomenologii hiperbolicznej" lub „fenomenologii wiary" (Caputo J.D., 2007, s. 87). Konsekwencją interpretacji subiektywnej byłoby zatem dopuszczenie możliwości zaistnienia iluzorycznych zjawisk i fantastycznych bytów. W takim przypadku jedynym sensownym rozwiązaniem byłoby zastosowanie „brzytwy Ockhama", czyli zasady prostoty eksplanacyjnej. Należałoby wówczas zgodnie z nią wybrać wyjaśnienie, które opierałoby się na jak najmniejszej liczbie pojęć i założeń oraz prowadzące w konsekwencji do eliminacji istnienia bytów fikcyjnych.

Akcentując rolę interpretacji subiektywnej, Marion podkreśla ponadto znaczenie osoby świadka w przypadku cudu. Świadek doświadcza czegoś nadzwyczajnego i ma intuicję zjawiska cudownego, która przekracza jego percepcję i nie daje się ująć pojęciowo. Nie zna dokładnie pochodzenia owego fenomenu i owej intuicji i nie potrafi ich zrozumieć, lecz próbuje mimo wszystko o nich mówić (Marion J.L., 2016, s. 53–55; Marion J.L., 2017a, s. 92–94). Próba mówienia jest związana, zdaniem Mariona, z potrzebą otwarcia się człowieka na znaczenia pochodzące z zewnątrz, a nie z dążeniem do samodzielnego ich kształtowania (Marion J.L., 2001, s. 144). Warto jednak podkreślić, że dawca owego zjawiska, związanej z nim intuicji i określonych znaczeń pozostaje świadkowi bliżej nieznany z racji ontycznego dystansu.

Świadek woli więc, zdaniem Mariona, w tej sytuacji milczeć (Marion J.L., 2007, s. 408), tym bardziej że nie on konstytuuje cud, lecz jest raczej przez niego konstytuowany (Marion J.L., 2002a, s. 216, 306). Cud porusza bowiem świadka, wpływa na niego i zmienia (Marion J.L., 2007, s. 402–405). Można zatem powiedzieć, że świadek ma pewien ogląd zjawiska cudownego i dostrzega jego wyjątkowość, lecz nie potrafi go odpowiednio zrozumieć i wyrazić. Jedyną możliwością pozostaje wówczas danie świadectwa o dokonującej się w nim przemianie i często z nią związanej nowej orientacji życiowej. Wydaje się więc, że człowiek doświadcza początkowo cudu we wspomnianym wyżej porządku serca. Nie zmienia to jednak faktu, że potrzebuje on przekonującej interpretacji, dzięki której odczyta dany fenomen jako wyraz działania Boga. Byłby on wówczas traktowany jako międzyosobowe zdarzenie, które skutkowałoby nie tylko doprowadzeniem do kontaktu między Bogiem i człowiekiem, lecz również egzystencjalną przemianą tego drugiego i wyzwoleniem go z bytowych ograniczeń.

Zakończenie

Celem powyższych rozważań była prezentacja rozumienia cudu na tle koncepcji „fenomenu przesyconego", której autorem jest filozof religii Jean-Luc Marion. Fenomen ten w przekonaniu francuskiego myśliciela charakteryzuje się nadmiarem intuicji nad intencją, czy też, ujmując

kwestię trochę inaczej, nadmiarem treści nad zawartością pojęć. Cud byłby zatem rozumiany w kategoriach zjawiska przesyconego, lecz również znaku czynienia przez Boga możliwymi rzeczy niemożliwych. Tym samym Marion wpisuje się w dominujące obecnie ujęcie cudu rozumianego w kategoriach wydarzenia będącego przykładem fenomenu przesyconego oraz znaku wskazującego na nadmiar możności istniejących w bytach i aktualizowanych przez Boga. Ów nadmiar byłby również rozumiany jako synonim transcendencji Boga. Cud byłby ponadto rozpatrywany w perspektywie personalistycznej, bo poprzez określone zjawisko Bóg nawiązywałby kontakt z człowiekiem, dokonywał przemiany jego egzystencji, przekazywał mu pewne treści i oczekiwał odpowiedzi w formie wiary.

Warto mieć na uwadze, że cud byłby w tym przypadku analizowany, ze wszystkimi związanymi z tym ograniczeniami, na płaszczyźnie fenomenologicznej możności. Jego zaistnienie byłoby wynikiem odpowiedniej interpretacji określonego zjawiska. Cud stanowiłby egzemplifikację fenomenu przesyconego, rozumianego nie tyle jako efekt konstytucji podmiotu ludzkiego, ile raczej jako łaskawy dar od boskiego Dawcy. Bezpośrednie dostrzeżenie owego Dawcy byłoby jednak niemożliwe z racji Jego ontycznego dystansu wobec odbiorcy. Możliwe byłoby natomiast Jego przyjęcie w porządku serca i uznanie danego zjawiska za cudowne w wyniku odpowiedniej interpretacji. Rozpoznanie cudu zależałoby więc od hermeneutycznej decyzji człowieka i siły oddziaływania na niego określonej wykładni danego fenomenu.

W przypadku cudu, zresztą jak i każdego innego zjawiska przesyconego, kluczowa jest zatem interpretacja. Może być ona naturalistyczna lub antynaturalistyczna. W pierwszym przypadku dany fenomen zostaje wyjaśniony za pomocą procedur obowiązujących w naukach przyrodniczych i znanych w nich praw. W drugim natomiast – dopuszcza się możliwość działania jakieś siły nadnaturalnej w ramach określonego ludzkiego kontekstu egzystencjalnego i religijnego. Mamy wówczas do czynienia z cudem. Wydaje się, że w tej sytuacji wszystko jest jednak kwestią interpretacji określonego zjawiska i związanej z nią możliwości rozumienia. Miałby wówczas rację Gianni Vattimo, według którego nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje. Cud należałby zatem nie tyle do sfery faktów, ile raczej interpretacji. Wyłącznie na nie byłby bowiem zdany człowiek, stojący w obliczu znaczonych wieloznacznością zjawisk.

BIBLIOGRAFIA

Caputo John David, 2007, *The Hyperbolization of Phenomenology*, w: Kevin Hart (red.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, s. 67–93.

Dooley Mark, 2005, *Marion's Ambition of Transcendence,* w: Ian Leask, Eoin Cassidy (red.), *Givenness and God Questions of Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, New York, s. 190–198.

Hume David, 2004, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Dawid Misztal, Tomasz Sieczkowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.

Krawczyk Michał, 2012, *Nowe perspektywy dla spekulatywnego mistycyzmu: o koncepcji fenomenu przesyconego Jeana-Luca Mariona*, Ogrody Nauk i Sztuk, nr 2, s. 21–29.

Marion Jean-Luc, 1991, *God Without Being,* tłum. Thomas A. Carlson, The University of Chicago Press, Chicago.

Marion Jean-Luc, 1992, *Christian Philosophy and Charity,* Communio, nr 17, s. 465––473.

Marion Jean-Luc, 1996, *The Saturated Phenomenon,* Philosophy Today, nr 1, s. 103––124.

Marion Jean-Luc, 1998, *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, tłum. Thomas A. Carlson, Northwestern University Press, Evanston, Il.

Marion Jean-Luc, 1999, *On Descartes Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Ontotheology in Cartesian Thought*, tłum. Jeffrey L. Kosky, University of Chicago Press, Chicago.

Marion Jean-Luc, 2001, *Idol and Distance,* tłum. Thomas A. Carlson, Fordham University Press, New York.

Marion Jean-Luc, 2002a, *Being given. Toward a Phenomenology of Givenness*, tłum. Jeffrey L. Kosky. Stanford University Press, Stanford.

Marion Jean-Luc, 2002b, *In Excess. Studies of saturated phenomena*, tłum. Robyn Horner, Vincent Berraud, Fordham University Press, New York.

Marion Jean-Luc, 2005, *The Reason of the Gift,* w: Ian Leask, Eoin Cassidy (red.), *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, New York, s. 101–134.

Marion Jean-Luc, 2007, *The Banality of Saturation*, w: Kevin Hart (red.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, s. 383–418.

Marion Jean-Luc, 2008, *The Visible and the Revealed,* tłum. Christina M. Gschwandtner. Fordham University Press, New York.

Marion Jean-Luc, 2010, *The Phenomenality of the Sacrament – Being and Givenness,* w: Bruce E. Benson, Norman Wirzba (red.), *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology*, Fordham University Press, New York, s. 89––102.

Marion Jean-Luc, 2012, *God without Being: Hors-Texte*, tłum. Thomas A. Carlson, Chicago University Press, Chicago.

Marion Jean-Luc, 2016, *Givenness and Revelation,* tłum. Stephen E. Lewis, Oxford University Press, New York.

Marion Jean-Luc, 2017a, *Nothing Is Impossible for God*, w: Jean-Luc Marion, *Believing in Order to See. On the Rationality of Revelation and the Irrationality of Some Believers,* tłum. Christina M. Gschwandtner, Fordham University Press, New York, s. 87–101.

Marion Jean-Luc, 2017b, *The Recognition of the Gift,* w: Jean-Luc Marion, *Believing in Order to See. On the Rationality of Revelation and the Irrationality of Some Believers,* Fordham University Press, New York, s. 125–135.

Marion Jean-Luc, 2020, *The Hermeneutics of Givenness*, w: Jean-Luc Marion, Christiaan Jacobs-Vandegeer (red.), *The Enigma of Divine Revelation*, tłum. Sarah Horton, Springer, New York, s. 17–47.

Marion Jean-Luc, Kearney Richard, 2005, *Giving More. Jean-Luc Marion and Richard Kearney in Dialogue,* w: Ian Leask, Eoin Cassidy (red.), *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, New York, s. 243–257.

Marion Jean-Luc, Kearney Richard, 2006, *Hermeneutics of Revelation,* w: John P. Manoussakis (red.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy,* Fordham University Press, New York, s. 318–339.

Romano Claude, 2009, *Event and World*, tłum. Shane Mackinlay, Fordham University Press, New York.

Rusecki Marian, 1996, *Cud w chrześcijaństwie,* TN KUL, Lublin.

Rusecki Marian, 1997, *Funkcje cudu,* Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Sandomierz–Lublin.

Rusecki Marian, 2001, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, TN KUL, Lublin.

Steinbock Anthony J., 2010, *The Poor Phenomenon. Marion and the Problem of Givenness*, w: Bruce E. Benson, Norman Wirzba (red.), *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology*, Fordham University Press, New York, s. 120–131.

Swinburne Richard, 1970, *The Concept of Miracle*, Macmillan, London.

Świeżyński Adam, 2012, *Filozofia cudu,* UKSW, Warszawa.

Treanor Brian, 2006, *Aspects of Alterity. Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate,* Fordham University Press, New York.

Vardy Peter, 2004, *Krótko o filozofii Boga*, tłum. Beata Majczyna, WAM, Kraków.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.10942

Marek Sokołowski [1]
Faculty of Social Sciences
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Armen Sahakyan [2]
National Academy of Sciences of the Republic of Armenia

Maria Zaslavskaya [3]
Faculty of Sociology
Yerevan State University

Prospects for Digitalization of Higer Education in Armenia in the Context of Post-pandemic and Post-war Transformations

[Perspektywy cyfryzacji szkolnictwa wyższego w Armenii w kontekście transformacji postpandemicznej i powojennej]

Streszczenie: Autorzy analizują wyzwania i możliwości cyfryzacji szkolnictwa wyższego w Armenii w kontekście pandemii COVID-19 i następstw 44-dniowej wojny w 2020 r. (Konflikt w Górskim Karabachu, nazywanym w Armenii Artsakh). Celem jest ocena potencjału poprawy konkurencyjności armeńskiego systemu edukacji poprzez transformację cyfrową i hybrydowe modele uczenia się. Badania opierają się na teoriach cyfrowego uczenia się i edukacji hybrydowej, koncentrując się na tym, jak kryzysy, takie jak pandemie i wojny, wpływają na szkolnictwo wyższe. Ponadto autorzy badają, jak przebiega transformacja edukacji w odpowiedzi na te kryzysy. W latach 2020-2023 przeprowadzono serię ankiet, w tym kwestionariusze dla studentów, pogłębionych wywiadami z nauczycielami oraz konsultacjami eksperckimi z szerokim gronem specjalistów w dziedzinie edukacji. Metody te zapewniają ogląd mechanizmu wpływu pandemii i wojny na szkolnictwo wyższe w Armenii. Badanie wykazało, że skuteczność nauczania online i hybrydowego zależy zarówno od czynników obiektywnych (takich jak nowoczesne platformy informatyczne, metody edukacji cyfrowej i systemy monitorowania jakości), jak i subiektywnych (takich jak postawy studentów wobec innowacji cyfrowych i ich adaptacja psychologiczna). Nauczanie hybrydowe wykazało po-

[1] Marek Sokołowski, Faculty of Social Sciences, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Dybowskiego 13, 10-723 Olsztyn, Poland, marek.sokolowski@uwm.edu.pl, https://orcid.org/ 0000- 0003-2658-9880.

[2] Armen Sahakyan, senior researcher at the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, sahakian2024@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1602-1044.

[3] Maria Zaslavskaya, Faculty of Sociology, Yerevan State University, 1 Alek Manukyan street, Yerevan, Armenia, maria_zaslav@ysu.am, https://orcid.org/0000-0001-9230-2329.

tencjał większej elastyczności i korzyści ekonomicznych, ale istnieje potrzeba lepszego planowania, infrastruktury i szkolenia w zakresie umiejętności cyfrowych. Wyniki sugerują, że stworzenie nowego środowiska edukacyjnego zoptymalizowanego pod kątem cyfryzacji i kształcenia na odległość może poprawić szkolnictwo wyższe w Armenii. Badania te umożliwiają wgląd w pokryzysową transformację edukacyjną i dostarczają praktycznych zaleceń dotyczących poprawy cyfrowego uczenia się w Armenii.

Summary: This article examines the challenges and opportunities of digitalizing higher education in Armenia in the context of the COVID-19 pandemic and the aftermath of the 44-day war in 2020 (Nagorno Karabakh Conflict). The aim is to assess the potential for improving the competitiveness of the Armenian education system through digital transformation and hybrid learning models. The research is grounded in theories of digital learning and hybrid education, focusing on how crises, such as pandemics and wars, impact higher education. It explores the transformation of education in response to these crises. The study is based on a series of surveys conducted between 2020 and 2023, including questionnaires for students, in-depth interviews with educators, and expert consultations from a broad range of specialists in education. These methods provide insights into the effects of the pandemic and war on higher education in Armenia. The study finds that the effectiveness of online and hybrid learning depends on both objective factors (such as modern IT platforms, digital education methods, and quality monitoring systems) and subjective factors (such as students' attitudes toward digital innovations and their psychological adaptation). Hybrid learning has shown potential for greater flexibility and economic benefits, but there is a need for better planning, infrastructure, and digital literacy training. The findings suggest that creating a new educational environment optimized for digitalization and distance learning could improve the higher education in Armenia. This research offers insights into post-crisis educational transformation and provides practical recommendations for enhancing digital learning in Armenia.

Słowa kluczowe: system szkolnictwa wyższego w Armenii, pandemia, społeczeństwo po konflikcie zbrojnym, cyfryzacja edukacji, hybrydowe modele nauczania.

Keywords: Armenian higher education system, pandemic, post-war society, digitalization of education, hybrid learning models.

Introduction

The topic of digitalization in education has been gaining relevance since the mid-20th century due to the rapid development of information technologies. However, in the 21st century, it has become crucial to more deeply study the processes of digitalizing all aspects of human activity. Digital technologies directly influence the formation of what is often referred to as a "new reality" for human existence, transforming key areas of social life such as governance, economics, politics, social interactions, and communication. Klaus Schwab described these global processes of transformation and digitalization as the "Fourth Industrial Revolution", or "Industry 4.0" (IR 4.0) (Schwab K., 2016). Within this context, the digitalization of higher education systems (HES) has become increasing-

ly significant, especially in addressing modern educational challenges and preparing specialists in an era of IT development.

Acute respiratory illness, named as COVID-19, has started in China in December 2019 and spread all around the world. Due to outbreak of the disease more than half of the world countries closed their borders, which made a deep impact on economics and social life of the communities. People were used to sit at home, rarely they could visit shops, keeping social distance with other people on the street and wearing masks and gloves. The crisis impulse has tackled all spheres of life. Society became more dependend on internet, computers and smartphones, with which they could work or study in distance, being at home.Online classes are made available by many educational online sercices for free in order to help students and teachers across the world (Sokołowski M., 2021, pp. 7–22).

The COVID-19 pandemic acted as a catalyst for the digitalization of education, pushing the world toward online learning methods and the active adoption of digital technologies, significantly enhancing the innovative potential of the educational process. The impact of wars on the digitalization process is an even less studied topic. The article examines the problems of digitalization of higher education in Armenia, taking into account the conditions of the epidemiological situation related to COVID-19, as well as the consequences of the 44-Day War of 2020, the armed conflict between Armenia and Azerbaijan over Nagorno-Karabakh, called the Second Karabakh War (Hayrapetyan L., 2022). The Nagorno Karabakh Conflict "is often considered as one of the frozen post-Soviet conflicts since currently no active combat is taking place" (Askerov A., 2020, p. 55).

Theoretical framework

The effective use of digital technologies in higher education is a critical research topic from both scientific and practical perspectives. The transformation of education under the influence of digitalization is widely discussed in international literature, primarily in terms of the advantages of digital technologies (see, for example, E.G. et al., 2015; Minina V.N., 2020; Li C. et al., 2020). These benefits include student access to educational resources, the ability to create personalized learning projects, increased transparency in educational institutions, optimized collaboration between faculty, students, and other stakeholders, and the development of flexible management structures in education. However, a number of negative consequences of digitalization are also being analyzed (see, for example, Higgins S. et al., 2012). Moreover, studies by various authors analyze the relationship between digitalization and the inclusion of young people in social life. "[…] we have uncritically assumed

that using digital tools would automatically promote social inclusion. […] However, […] access to the digital world is about more than just having a broadband connection. Just like physical spaces and traditional forms of information, modern applications and digital tools can easily exclude young people with disabilities if they are not designed to be accessible to people of all needs" (Moxon D. et al., 2021, pp. 5–6).

The COVID-19 pandemic significantly transformed the mechanisms of higher education systems worldwide. Despite the importance of this issue, the dual impact of the pandemic on HES has not yet been fully explored in the academic literature.

The impact of wars on the digitalization process is an even less studied topic. Key characteristics of post-war societies include demographic challenges, an increase in the number of single mothers and the shift towards "female-dominated" societies, rising crime rates, and a decline in social cohesion and trust (Fiedler C., Rohles C., 2021). However, studies of post-war societies based on the personal recollections of war participants highlight some "positive" aspects of war, despite its many negative consequences:

- A sense of freedom,
- Increased personal responsibility towards oneself and small groups,
- A heightened capacity for critical thinking, as individuals from different social classes and locations interact more during wartime (for instance, rural inhabitants with urban dwellers, students with uneducated individuals, and the wealthy with the poor) (Mysak Y., 2021).

War and armed conflict significantly affect children's and young people's educational outcomes, peer relationships, and overall life satisfaction. Longitudinal studies confirm that exposure to conflict and post-conflict environments can adversely impact the mental health of children and youth. However, protective factors, including family and societal acceptance, can help mitigate the negative effects of war, thereby reducing the risk of mental health disorders (Betancourt T.S. et al., 2019).

Anthropological and ethnographic studies on conflicts in Sierra Leone, Bosnia and Herzegovina, and Kosovo, as well as the aftermath, reveal distinct characteristics of post-war youth in these regions. These include changes in employment patterns and the practice of "avoidance and silence" (Palmberger M., 2018). An analysis of Bosnia and Herzegovina shows that young people view past wartime events as distressing and threatening, preferring to distance themselves from the political discourse in their current lives (Eastmond M. et al., 2012).

Research on the impact of wars on higher education highlights several critical challenges and trends. Wars and conflicts severely disrupt higher education systems, destroying infrastructure, displacing students and faculty, altering curricula, and exacerbating gender inequalities. For example, universities in Syria, Iraq, Ukraine, and Afghanistan have faced significant challenges in maintaining academic continuity and quality due to ongoing conflicts. These disruptions often lead to a decline in educational standards and access, with long-term consequences for the socio-economic development of affected populations (Mulatedzi C.R., 2024).

Despite these challenges, there is notable resilience among educators and students who strive to continue their education amid conflict. International cooperation and support from global educational organizations play a vital role in maintaining educational opportunities and aiding the recovery and rebuilding of higher education systems in war-affected regions. These efforts are essential not only for immediate recovery but also for fostering long-term stability, peace, and growth in these societies (Kayyali, 2024).

In this context, the digitalization of higher education emerges as a crucial factor contributing to the stabilization of educational systems.

Methodology

The article presents the results of longitudinal studies conducted from early 2020 to the end of 2023 in Armenian universities. These studies included online student surveys, in-depth interviews with faculty members, and a series of expert surveys involving a wide range of specialists in the field of education. A total of four stages of research were carried out. The aim of these studies was to identify the specific features of accelerated digitalization in education, analyze the possibilities and limitations of both online and in-person learning formats, as well as explore the potential for their combination.

In Armenia, quarantine measures were introduced on March 16, 2020, leading to the complete transition of the higher education system to online learning. Four distinct phases of transformation in the learning formats of Armenian higher education can be identified. The first phase corresponds to the first half of 2020 and is characterized by the full shift to online learning. The second phase relates to the second half of 2020, marked by the initial attempts to implement hybrid learning formats. The third and fourth phases correspond to the first and second halves of 2021, respectively, and are characterized by the continued development of hybrid learning in Armenia's higher education system.

The goal of the conducted research was to analyze and summarize the experience of transitioning to online education, assess the challenges and consequences of the digital transformation of universities in Armenia. In the spring of 2022, in-depth interviews with faculty members and expert interviews were conducted, along with online surveys of students using a formalized questionnaire. The experts included leading specialists in the field of higher education in Armenia, as well as administrators responsible for managing the educational process at Armenian universities. A total of 10 experts participated in the study. The sample size for the online survey of Armenian students was 152 participants. A "river-sample" technique was used to create the student sample, which does not necessarily guarantee the representativeness of the sample. Nevertheless, the quantitative data collected reflects the main trends within the student community, and comparative data analysis suggests that the sample can be considered representative.

The survey among Armenian students focused on questions related to online and in-person learning formats, aiming to understand their attitudes towards digital technologies in the educational process, distance learning, and the key difficulties and problems they faced during online learning. The goal was also to develop solutions to these problems in the future. The questionnaire contained 31 questions, seven of which presented statements where students had to express their agreement, disagreement, or uncertainty. These questions helped gather information about how students perceive the impact of digital technologies, and how they evaluate the pros and cons of these technologies not only in education but in other areas of life as well. The remaining questions aimed to assess students' levels of digital literacy and culture, as well as their readiness to use internet technologies in their educational activities. Respondents could choose from the provided options or add their own. Participation in the survey was anonymous and voluntary.

Results and discussions

The 44-day war in 2020 influenced how Armenian youth perceive digital and information technologies within higher education. While pre-war higher education challenges for young people largely centered around issues of unemployment and the mismatch between educational content and labor market demands, in the post-war period, mental health concerns, the relevance of education to survival, and coping with stress and trauma became more prominent.

Moreover, higher education has gained greater significance in the eyes of youth compared to the pre-war period.

”We need to realize all this again. That we need to be more prepared for life through education: we need to be more educated in all respects. Even if a situation arises where there is no driver’s license, but if there is the ability to drive a car, then if necessary, a person will be able to drive a car or use a weapon, and this will save their life. We have many educational needs:there are problems with the quality of education, modernization of educational content, low level of participation in non-formal education programs, lack of public education services”.

Personal interview, male, 20 years old, city

“Psychological conversations are important, there are many doctors, they should talk to war veterans. There are cases of deviations after the war. Education should also include a psychological component”

Group discussion, male, 18–22 years old, city

“We have encountered so much fake news that education should also include training on how to use the Internet correctly, how to distinguish between truth and lies”

Personal interview, female, 27 years old, city

While there was a higher level of student disengagement in the pre-war higher education system, in the post-war period, students have become more engaged in their education, viewing it as a tool for overcoming both material and mental challenges in everyday life.

In particular, 27.7% of respondents noted professional education as the main factor in employment, knowledge of foreign languages - 27.3%, interestingly, 27.6% of respondents named appearance, but only 12.4% of young people noted the factor of personal connections, whereas in pre-war realities more than 67% of respondents named personal connections as the main factor in employment. A particular emphasis has been placed on the relevance of higher education to modern information technologies, and one of the primary concerns for post-war youth is the need for education in media literacy.

First of all, it should be noted that the accelerated digitalization of higher education from March to May 2020 faced five main types of problems: technical, economic, pedagogical, physical, and psychological. Initially, digitalization was almost exclusively associated with the transition to online learning formats (so-called “e-learning”), which by no means implied the full digitalization of higher education in accordance with the aforementioned components. On the contrary, according to the results of the research, the traditional form of education was merely adapted to the new online learning format. As a result, the initial reac-

tions from both faculty and students were quite negative toward online learning formats.

Among the objective factors contributing to this negative assessment, the primary issue was the technical aspect, namely: the insufficient preparedness of technical resources for conducting online learning, the lack of adequate material, technical, methodological, and software support, including weak internet connectivity, insufficient technical capacity, the lack of platforms ready for online learning, and the lack of skills in using technical tools among participants in the learning process. It is particularly important to emphasize that at the time, participants in online learning placed significant importance on the absence of digital platforms for live interaction between students, as well as between teachers and students, outside of the time allotted for lectures or seminars. Technical problems were, therefore, at the forefront of issues related to online learning formats.

The technical problems were closely linked to economic ones, particularly the lack of funding for organizing online learning and acquiring and using digital information technologies.

A number of pedagogical problems were also highlighted, related to the insufficient readiness of the educational process for online learning. These included the lack of prepared digital teaching materials, curricula, standards, regulations, and procedures for implementing online learning, as well as the absence of necessary skills for teaching and attending classes in the virtual space.

Physical and psychological issues experienced by participants during the organization of online learning should not be underestimated either. Respondents identified the main physical problems as the lack of physical activity, the sedentary lifestyle associated with sitting for several hours in front of a screen during online learning.

Psychological problems were mainly associated with students' and the majority of teachers' rejection of forced self-isolation and the abandonment of their normal way of life and forms of communication. Additionally, psychological problems included the inability of participants in the educational process to effectively organize interaction and communication in the virtual space, and the lack of motivation for active participation in the learning process.

Nevertheless, despite the aforementioned problems, the epidemiological factor accelerated the adaptation of universities to the transition to digital platforms, and by mid-2020, many of these problems had been resolved. From September 2020, hybrid learning formats, which combined online and in-person learning, began to be implemented in Armenia's higher education system. By early 2021, most of the leading universities in the country had created online platforms to support online learning, mainly

based on Moodle and Google Classroom platforms. Platforms for online communication during distance lectures and meetings, such as Zoom, BBB, Google Meet, and Microsoft Teams, were also mastered and widely used. Moreover, information technologies such as Padlet, Ezvid, and Tricider began to be used in the learning process, incorporating competitive technologies, communication skills development, self-presentation, and cognitive analysis skills into online learning. Positive assessments of online learning increased, along with the motivation for its implementation.

According to respondents, online learning had certain economic benefits, including reduced transportation costs (both in terms of time and money), decreased equipment wear and tear, and less need for maintaining classroom infrastructure. Respondents also highlighted organizational advantages, such as the ability to schedule online meetings based on the convenience of the participants. In some cases, increased motivation and interest in participating in online classes were noted.

Meanwhile, hybrid learning formats also helped address the lack of live interaction between teachers and students, which is a crucial factor in organizing any form of higher education. From September 2020 to May 2021, hybrid learning became increasingly widespread as the primary form of education in the country's universities.

Among the hybrid learning models in Armenian universities, the so-called Enriched Virtual model, which offers a flexible combination of online and in-person learning for each course, gained the most popularity. The Lab Rotation model, which alternates online and in-person learning for the entire group within a single subject, was also implemented in some universities. The Flipped Classroom model, where theoretical preparation is done online and practical reinforcement occurs during in-person classes, also found use. Other hybrid learning models, such as Station Rotation (where a group is divided into subgroups and the instructor works with each subgroup in a sequential online and in-person format), Individual Rotation (where the instructor works with each student individually online and in-person), Flex (a flexible model allowing independent preparation by students with individual discussions of key issues online with the instructor), and A La Carte/Menu (offering additional online courses alongside in-person education), did not gain significant traction in Armenian universities.

Among the challenges during this phase of hybrid learning, the following issues were highlighted:

- Insufficient development of new educational standards that ensure an effective balance between online and in-person learning;
- Insufficient development of principles for monitoring the quality of blended learning;

- The need to create technical platforms that facilitate more personalized interaction and exchange of opinions during online learning;
- Inadequate attention to the psychological mechanisms of student and teacher adaptation to the constant shifts in learning formats within the hybrid model (the "fatigue effect" from constant changes in educational approaches).

Many of the mentioned issues remain unresolved. However, starting in September 2021, a special hybrid learning format began to be implemented in Armenian universities, where priority was given to in-person learning, with a formal requirement to maintain activity on virtual educational platforms. In other words, the hybrid model often became a formal procedure, where the benefits of online and in-person learning were not fully realized. This hybrid learning model could be conditionally referred to as a "formal-procedural" one, where the additional burden on teachers involved maintaining online educational platforms, duplicating assignments and programs on virtual information platforms, and simulating reporting activities, while students lacked sufficient motivation to actively engage with these online platforms.

Conclusion

The findings of the study suggest that while the hybrid model of education has undeniable advantages, there are still many unresolved issues related to its implementation. Introducing a hybrid learning model in higher education enhances the competitiveness of the entire system, breaking down geographical and temporal barriers, offering economic, organizational, and educational benefits, and preparing professionals equipped to meet the demands of the modern labor market.

However, the lack of thoughtful planning and the underdeveloped strategies for implementing hybrid education lead to several problems. This results in one of the least productive models, where the real potential for effectively combining digital and face-to-face teaching techniques – widely regarded as promising – remains untapped. Instead, the educational process becomes more bureaucratic, and both teachers and students lose motivation to engage in a productive learning experience. Despite these challenges, it is likely that hybrid learning holds the key to the future of education. These models warrant closer scrutiny to understand their long-term impact and to develop methods for organizing them more efficiently.

Moreover, despite the complexities and shortcomings of introducing digital technologies into higher education, we can draw a significant con-

clusion from the study: post-crisis youth place even greater emphasis on the importance of digital literacy and media education.

Today's students possess at least a basic level of digital literacy and adapt well to modern digital environments. They are eager to learn and grow; however, they often require guidance from educators in mastering specific skills. This, in turn, necessitates continuous professional development for teachers, who must be proactive and open to new approaches. As the generation that grew up in the digital era tends to acquire "fast" information (from the Internet, Wikipedia, etc.) without always discerning between what is essential and what is not, there is a growing need for deeper, more structured teaching of subjects related to digital literacy and cybersecurity. Addressing the digital divide may also require more personalized approaches to education.

One particular risk associated with the use of digital technologies, especially AI and neural networks, is the increasing availability of tools like "ChatGPT" and other AI systems, which allow students to easily create essays, reports, write basic code, and more. These tools follow specific algorithms, and with the right prompt, students can generate complete assignments. Given how rapidly this side of digitalization is evolving, it is important to understand how to guide students in using these tools responsibly. It may even necessitate a rethinking of how essays, reports, theses, and articles are written to prevent a rise in academic dishonesty. Instead of avoiding these new technologies, educators should actively engage with them, showing students how to use these tools positively to enhance their learning experience.

Modern students, with their aptitude and willingness to learn online (through mobile access to coursework, online classes, and interest in learning from instructors abroad), as well as their simultaneous lack of real-time interaction with peers and professors, drive the demand for hybrid learning formats. Most experts who participated in the survey agree with this. Therefore, the most acceptable formats for students are those that combine in-person and online learning. To deepen our understanding of how digital technologies and remote education affect modern students, additional research is needed, with a clear differentiation between fields in the social sciences, humanities, and natural sciences. This will help create a tailored approach for each discipline, recognizing their unique characteristics.

Armenia is steadily advancing the digitalization of higer education trough a comprehensive goverment strategy (Digitalization Strategy of Armenia, http//escs.en/news), modern infrastructure, international partnerships, and collaboration with the private sector. The main challenge remains the effective integration of these initiatives into the daily operations of universities (Yerevan State University, www.ysu.am/en/kpiuhe), and the monitoring of their impact on the quality education.

Acknowledgements

1. The research was supported by the Higher Education and Science Committee of MESCS RA (Research project № 21T-5D287), the RAU Development Program No. 23PR:HU-educ-63313, and an internal grant from YSU 2024–2027.

2. Study trips to Armenia by professor Marek Sokołowski financially from statutory research of the Faculty of Social Sciences of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland.

BIBLIOGRAPHY

Askerov Ali, 2020, *The Nagorno Karabakh Conflict: The Beginning of the Soviet End*, in: Ali Askerov, Stefan Brooks and Lasha Tchantouridze (ed.), *Post – Soviet Conflicts. The Thirty Years'Crisis*, ed. by, Lexington Books, Lanham.

Betancourt Theresa S., Thomson Dana L., Brennan Robert T., Antonaccio Cara M., Gilman Stephen E. and VanderWeele Tyler J., 2019, *Stigma and Acceptance of Sierra Leone's Child Soldiers: A Prospective Longitudinal Study of Adult Mental Health and Social Functioning*, Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry.

Digitalization Strategy of Armenia, http//escs.en/news.

Eastmond Marita, Selimović Johanna M., 2012, *Silence as Possibility in Postwar Everyday Life*, Published by Oxford University Press.

Echenique Eliana Gallardo Esther, Molías Luis Marqués, Bullen Mark, 2015, *Students in higher education: Social and academic uses of digital technology*, RUSC, Universities and Knowledge Society Journal, No. 12(1), p. 1–11.

Fiedler Charlotte, Rohles Christopher, 2021, *Social Cohesion After Armed Conflict a Literature Review*, Bonn: DeutschesInstitut für Entwicklungspolitik.

Hayrapetyan Lilit, 2022, *The Nagorno – Karabakh war of 2020 and the change of the regional status quo*, Przegląd Politologiczny 1, pp. 83–97.

Higgins Steven, Xiao ZhiMin, Katsipataki Maria, 2012, *The Impact of Digital Technology on Learning: A Summary for the Education Endowment Foundation. Full report*, Durham University.

Karakhanyan Susanna, 2018, *Armenia. Transformational Peculiarities of the Soviet and Post-Soviet Higer Education System*, in: *In 25 Years of Transformations of Higer Education Systems in Post-Soviet Countries*, ed. Huisman Jeroen, Smolentseva Anna, Froumin Isak, Palgrave Macmillan, pp. 73–96.

Kayyali Mustafa, 2024, *The Impactof Waron Higher Education: The Contextof Wars in Syria, Iraq, Ukraine, and Afghanistan// Chapter 16 in Rebuilding Higher Education Systems Impactedby Crises: Navigating Traumatic Events, Disasters, and More*, Scopus, pp. 275–284.

Li Cathy, Lalani Farah, 2020, *The COVID-19 pandemic has changed education forever. This is how / Cathy Li, Farah Lalani [Electronic resource]*. Retrieved from URL: https://www.weforum.org/agenda/2020/04/coronavirus-education-global-covid19-online-digitallearning/ (3.09.2022).

Minina Vera N., 2020, *Digitalization of Higher Education and Its Social Results*, Bulletin of St. Petersburg State University, Sociology, 2020, Vol. 13, No, 199(1), pp. 1–17 (in Russian).

Moxon Dan, Șerban Adina Marina, Potočnik Dunja, Pašić Lana, Ștefan Veronica, 2021, *Introduction. Young People, Social Inclusion And Digitalisation. Emerging knowledge for practice and policy*, Youth Knowledge #27, Council of Europe and European Commission, pp. 5–8.

Mulatedzi Calvin R., 2024, *Rebuilding Higher Education Systems Impactedby Crises: The Impact of Warsand Conflictson Higher Education*. Rebuilding Higher Education Systems Impactedby Crises: Navigating Traumatic Events, Disasters, and More, Chapter 14, pp. 239–252.

Mysak Yuliia, 2021, *Reclaiming Everyday Peace: Local Voices in Measurement and Evaluation after War*, Nordic Journal of Human Rights 39(1), pp. 95–97.

Palmberger Monika, 2018, *Between Past and Future: Young People's Strategies for Living a "Normal Life"*, in: David W. Montgomery (ed.), *Everyday Life in the Balkans*. Bloomington, Indiana University Press, p. 107–116.

Sahakian Armen, Sahakian Ishkhan, 2021, *Influence on the Tourism of the Republic of Armenia during the COVID-19 Pandemic*, in: Marek Sokołowski (ed.), "*Poisoned Well"? Media in Times of Covid-19 Pandemic*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Sokołowski Marek, 2021, *Temporality, Chanqeability, Uncentainty. Media and society in the times of "New Normalcy"*, in: Marek Sokołowski (ed.), *„Zatruta studnia"? Media w czasach pandemii COVID-19,* [*"Poisoned Well"? Media in Times of COVID-19 Pandemic*], Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Schwab Klaus, 2016, *The Fourth Industrial Revolution*, World Economic Forum. Retrieved from URL: https://www.weforum.org (14.10.2023).

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11467

Magdalena Jaworska [1]
Wydział Humanistyczny
Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

Michał Klementowicz [2]
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Metoda retoryki w ujęciu Jana Italosa

[The Method of Rhetoric as Seen by John Italos]

Streszczenie: Jan Italos (1025–1085), wybitny filozof bizantyjski, nie zapisał się w historii jako znakomity retor. W młodym wieku zasłynął jako dialektyk i polemista. Pozwala to zwrócić uwagę na jego traktat *Methodos Rhetorikê*. W niniejszym artykule starano się wydobyć kluczowe cechy intelektualne tego dzieła. Poza samym opisem, istotne wydają się niektóre odniesienia Italosa do arystotelesowskich koncepcji sztuki przemawiania. Dotyczy to użycia sylogizmów czy pojęcia odrębności retoryki od erystyki czy dialektyki. Propozycja jedenastowiecznego uczonego zawiera także elementy odmienne od poglądów Stagiryty. Należą do nich: formy rozumienia etosu mówcy, niektóre zasady związane z argumentacją oraz związek retoryki z etyką. Całość analizy dzieła pozwala uchwycić zakres recepcji klasycznych treści retorycznych w Cesarstwie Wschodniorzymskim w XI w.

Summary: John Italos (1025–1085), a prominent Byzantine philosopher, was not regarded by his contemporaries as a great rhetorician. However, even from an early age, he did make a name for himself as a dialectician and polemicist. For this reason, his treatise, *Methodos Rhetorikê* garnered considerable attention. The present article seeks to demonstrate that this important work possesses some key intellectual elements relevant to rhetoric. Besides the title of the work, Italos' references to the Aristotelian view of the art of speech demonstrates such relevance. In particular, we highlight the use of syllogisms and the notion of the distinctiveness of rhetoric from controversy and dialectic. At the same time, the eleventh century scholar's proposal includes elements of rhetoric that depart from the Stagirites' views, such as ways of understanding the ethos of the speaker, certain principles related to argumentation,

[1] Magdalena Jaworska, Wydział Humanistyczny, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, ul. Chopina 52/bud. 7, 66-400 Gorzów Wielkopolski, Polska, margda@yahoo.com, https://orcid.org/0000-0002-7423-2395.

[2] Michał Klementowicz, Katedra Homiletyki, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Polska, michal.klementowicz@kul.pl, https://orcid.org/0000-0001-5375-7961.

and the relationship between rhetoric and ethics. Our analysis of Italos' work makes it possible to appreciate the reception of classical rhetorical content in the Eastern Roman Empire in 11th century.

Słowa kluczowe: Arystoteles, Bizancjum, Jan Italos, retoryka.

Keywords: Aristotle, Byzantium, John Italos, rhetoric.

Uwagi wprowadzające

Jan Italos nie zasłynął w jedenastowiecznym Konstantynopolu jako wybitny znawca sztuki retorycznej, a wręcz przeciwnie – Anna Komnena w *Aleksjadzie* podaje, że nigdy nie było mu dane zakosztować nektaru retoryki (Komnena A., 2005, V, 8, 6), tym niemniej, filozof jedną z zachowanych do dzisiaj rozpraw poświęcił wspomnianej i tak niezwykle cenionej od czasów antycznych sztuce. W niniejszym artykule starano się zatem przedstawić treści *Methodos Rhetorikê* Jana Italosa oraz tych elementów sztuki retorycznej, które zostały przezeń uznane za godne uwagi oraz wskazać nawiązania do arystotelesowskiej tradycji.

Rozpoczynając analizę *Methodos Rhetorikê* Italosa, warto pamiętać, że niektórzy spośród badaczy przypisują jego zarysowi retoryki czysto arystotelesowską wymowę, jak np. Pelopidas Etienne Stephanou, Alexander George Kennedy oraz Oktawiusz Jurewicz, dostrzegając w niej streszczenie *Retoryki* samego Arystotelesa[3]. Jednakże np. Thomas Conley (jedyny komentator rozprawy) nie dostrzega żadnych dowodów świadczących o tych powiązaniach[4]. Co więcej, podkreślając dostępność tekstu arystotelesowskiej *Retoryki* w Bizancjum XI w., utrzymuje, że prawdopodobnie żaden z myślicieli bizantyjskich nie podjął wysiłku na rzecz choćby jej lektury (Conley T., 1998, s. 49; Conley T., 1994, s. 230). Mimo braku pewności, że pisząc *Methodos Rhetorikê* Italos miał przed oczyma dzieło swego perypatetyckiego poprzednika, można jednak dostrzec w rozprawie Bizantyjczyka echa rozważań Arystotelesa. Naturalnie są tam też świadectwa wcześniejszej tradycji komentatorskiej *Retoryki*, które w tym przypadku wydają się być najbardziej znaczące[5].

[3] Pelopidas Etienne Stephanou wprost utożsamia komentarze Italosa z arystotelesowskimi *Topikami*, jak i jego traktaty nt. dialektyki, sylogizmów i retoryki z krótkimi streszczeniami odpowiednich dzieł Stagiryty. Alexander G. Kennedy wyłącznie wzmiankuje, że Jan Italos w późnym wieku XI napisał zarys *Retoryki*. Oktawiusz Jurewicz zaś, zaznacza, że myśliciel dokonał „ekscerptów z *Retoryki*" (Kennedy G., 1938, s. 318; Stephanou P., 1949, s. 82, 86; Jurewicz O., 1984, 208).

[4] Podobną opinię na ten temat można znaleźć u Andrása Krafta (2024).

[5] Z uwagi na fakt, że cel autorów artykułu ogranicza się wyłącznie do omówienia zawartości treściowej *Methodos Rhetorikê*, na temat źródeł, które mogły być dlań wzorcem do naśladowania szczegółowe informacje podaje w swym opracowaniu Thomas Conley (2004, s. 411–437).

Konwencja historyczna *Methodos Rhetorikê* Jana Italosa

Methodos Rhetorikê Jana Italosa w literaturze przedmiotu została przywołana do tej pory trzykrotnie. Po raz pierwszy ukazała się ona w wydaniu dzieł filozofa zebranych i opublikowanych przez Grégoire Cérétéli w Tbilisi, w 1926 r. (Cérétéli G., 1926, s. 33–46). W roku 1966 doczekała się powtórnej edycji również w Tbilisi, w pracach Italosa wydanych przez Keczakmadze, przy czym tekst *Methodos* w *Iannis Itali Opera* pochodzi z jego wcześniejszej publikacji w *Opuscula selecta II* autorstwa G. Cérétéli (*Iannis Itali Opera*, 1966, s. 35–42). Po raz ostatni *Methodos Rhetorikê* wydał Thomas M. Conley w 2004 r. Warto też zaznaczyć, że jedynie w tej ostatniej edycji oryginalny tekst został opatrzony niezwykle cennym komentarzem (Conley T., 2004, s. 414–436).

Rozprawa *Metoda retoryki* Jana Italosa została skolacjonowana przez Cérétéli z trzech manuskryptów, a mianowicie *Marc.gr.* 265 (XIV w.), *Vat.gr.* 316 (XIV w.) oraz *Vat.gr.* 1457 (XVI w.). To o niewielkich rozmiarach dziełko obejmuje zaledwie kilka stron i składa się z 19 krótkich paragrafów dotyczących różnej problematyki. Z tytułu tejże rozprawy Italosa (w przeciwieństwie do niektórych spośród jego prac) nie można wprost wnioskować, dla kogo została ona przeznaczona. Zatem teza Conley'a wiążąca potencjalnego adresata *Methodos* z postacią Andronika Dukasa (brata cesarza Michała VII) wydaje się być tu prawdopodobna (Conley T., 1998, s. 51–55)[6]. Istotnie, za bezsporny należy uznać fakt, że Italos cieszył się uznaniem nie tylko ze strony samego cesarza Michała VII Dukasa, ale i jego rodziny. Wiadomo też, że myśliciel ten jedną ze swoich prac dotyczących dialektyki, podobnie jak i o śnie w homeryckiej *Odysei*, zadedykował właśnie Andronikowi[7]. Można zatem przypuszczać, że pozostałe prace z zakresu dialektyki, w tym i *Methodos Rhetorikê*, były jemu dedykowane, zwłaszcza że wspomniane rozprawy Italosa zostały napisane w podobnym stylu (Conley T., 1998, s. 51)[8]. Ponadto Andronik Dukas był wychowankiem Psellosa i jest dalece prawdopodobne, że w chwili, gdy Italos około 1075 r. objął po swoim mistrzu stanowisko „konsula filozofów", przejął jednocześnie w schedzie dalszą edukację młodszego brata cesarza Michała VII. Zapewne Italos nie był ani jedynym pedagogiem Andronika, ani też ten nie uczestniczył w jego wykładach, które podówczas cieszyły się wielką popularnością w Konstantynopolitańskiej Wszechnicy. W kon-

[6] Z perspektywy tego artykułu Conley'a, jego późniejsze powiązanie adresata *Methodos Rhetorikê* z osobą Konstantyna Dukasa jest niezrozumiałe, zwłaszcza że żadna z dotychczasowych rozpraw Italosa nie została mu zaadresowana (Conley T., 2004, s. 415).

[7] Jan Italos poświęcił Andronikowi dwie rozprawy. Teksty zarówno pierwszej, jak i drugiej są dostępne w: *Iannis Itali Opera* (1966, s. 1–15, 111–113). Ponadto drugi z traktatów jest także dostępny w *Quaestiones Quodlibetales* (Italos I., 1956, s. 53–55).

[8] W podobnym stylu (prostym i niewymagającym wyrafinowanego odbiorcy) utrzymane jest wprowadzenie Jana Italosa do *Isagogi* Porfiriusza (Romano R.,1992, s. 15).

sekwencji można domniemywać, że myśliciel udzielał mu lekcji, przebywając w cesarskim pałacu. Nie jest też pewne, czy kiedykolwiek Andronik obcował z tekstami Italosa doń skierowanymi. Co istotne, jeżeli *Metoda retoryki* została poświęcona bratu Michała VII, to za potencjalny czas jej powstania należy uznać okres pomiędzy 1068–1069 i 1076 r., kiedy to Andronik osiągnął stosowny wiek, by sprostać wymagającym studiom z zakresu dialektyki i sztuki retorycznej[9].

Bez wątpienia to niewielkie dzieło Italosa było przezeń adresowane do odbiorcy w młodym wieku, czego dowodem jest zarówno jego struktura, jak i styl samej wypowiedzi. Kompozycja *Metody retoryki* nie jest skomplikowana, zresztą trudno wymagać od kilkustronicowego opracowania, aby pod tym względem mogło dorównać oryginałowi – *Retoryce* Arystotelesa. Pismo tworzy 19 krótkich paragrafów, przy czym w pierwszych dziesięciu podjęte są zagadnienia wprowadzające, które zostały sformułowane w paragrafie 3. Do kwestii wstępnych Italos w swojej rozprawie zaliczył: w jakiej mierze retoryka może okazać się efektywna w polityce, jakie można wyróżnić w niej gatunki, gdzie ewentualnie wystąpić mogą trudności w sztuce wymowy, skąd pochodzą i na czym polegają znamienne dla niej narzędzia, w czym tkwi jej swoista siła, jaką korzyść daje wiedza o niej, co stanowi jej cel w obrębie logiki oraz co jest w niej samej możliwie najlepszą rzeczą. Dalsze rozdziały, 11 i 19, odnoszą się już do etosu oraz retoryki w kontekście politycznym i etycznym.

Styl wypowiedzi, w jakim utrzymana jest *Metoda retoryki* Italosa nie jest skomplikowany, a wręcz przeciwnie – epatuje prostotą i jasnością sformułowań. Warto podkreślić, że Italos posiłkuje się trybem rozkazującym i nader rzadko odwołuje się do bardziej skomplikowanych form[10]. Prawdopodobnie z uwagi na małą objętość rozprawy przejścia do kolejnych zagadnień są automatyczne, bez większego zaangażowania i szczegółowej analizy poruszanych problemów. Co istotne, autor nie odwołuje się ani do tak ważnych dla Arystotelesa entymematów, ani też do funkcji toposów w obrębie retorycznej inwencji. Wszystkie te fakty przemawiają za tym, że jego dziełko nie powstało z myślą o wyrafinowanym znawcy sztuki retorycznej, a raczej o kimś, kto owej wiedzy był w pełni pozbawiony. Zapewne potencjalnym odbiorcą krótkiego i szkolnego w swej wymowie opracowania miał być ten, kto pragnął posiąść podstawy z zakresu tejże sztuki.

[9] Warto dodać, że Ruggiero Romano w krótkim komentarzu o „synopsis" Jana Italosa do *Isagogi* Porfiriusza za czas jego powstania uznaje okres między 1071, a maksymalnie 1082 r. To oznacza, że zarówno owe kompendium, jak i *Methodos* powstały mniej więcej w tym samym czasie. Co więcej, stylistyczne podobieństwo obu prac Italosa pozwala twierdzić, że zostały one napisane w jednym celu, by służyć jako narzędzia szkolnej dydaktyki (Romano R., 1992, s. 14; Conley T., 1998, s. 53).

[10] Zagadnienie stylistyki wypowiedzi Italosa pojawia się w opracowaniach autorstwa Thomasa Conley'a (2004, s. 413–414; 1998, s. 50–51).

Zawartość treściowa *Methodos Rhetorikê*

Rozdziały 1–3

Metoda retoryki Jana Italosa rozpoczyna się od wyjaśnienia, czym jest sztuka retoryczna i jaki jest jej charakter. Italos pisze, że zadaniem retoryki jest ujęcie wszystkiego, co uchodzi za przekonujące. Już w pierwszym zdaniu wykazuje podobieństwo między sztuką retoryczną a dialektyką, dlatego nie dziwi, że w nawiązaniu do arystotelesowskiej wykładni ostatecznie autor definiuje tę pierwszą jako antystrofę dialektyki (Arystoteles, 1998, 1354a). Po wykazaniu pokrewieństwa obydwu sztuk Italos przechodzi do wskazania i wyliczenia tych elementów, które determinują odmienną ich naturę. Sztuka retoryczna, podejmując kwestie polityczne, adresowana jest głównie do równych przeciwników, ludzi i sędziów obecnych na zgromadzeniach publicznych, natomiast dialektyka, poruszając zagadnienia teoretyczne – wyłącznie do jednego rozmówcy. W przeciwieństwie też do dialektyki, retoryka jest zależna od kondycji adresatów (słuchaczy), i bywa, że jej dowodzenia wychodzą od niekoniecznych przesłanek. Przyjmując jednak, że stanowi umiejętność poszukiwania tego, co przekonujące w stosunku do każdego przedmiotu i w każdych okolicznościach (Arystoteles, 1978, 149b 25–26), należy podkreślić, że w aspekcie przedmiotowym nie ogranicza się ona do ściśle ustalonych kwestii. W konsekwencji owa nieograniczoność retoryki jest tą cechą, która łączy ją z dialektyką (Arystoteles, 1998, 1355b 7–9, 1356a 30–33). Tak więc przedmiot obydwu sztuk jest nieograniczony i obu właściwy jest charakter ogólny, a nie szczegółowy. Wskutek ćwiczenia umysłu i dialektyka, i retoryka są przeto w stanie doprowadzić do odkrycia prawdy. Stąd i konstatacja Italosa, że retoryka jest pożyteczna i każdy może z niej czerpać korzyści. Warto dodać, że szczególna i wyjątkowa moc retoryki w postaci dowodzenia wszystkiego sprzyja nawet garbarzom i cieślom. Okazuje się także, że retoryka nie jest podobna ani do arytmetyki, ani też do geometrii.

Po określeniu, czym jest retoryka i wykazaniu zarówno jej pokrewieństwa, jak i różnic w stosunku do sztuki dialektycznej, Italos podejmuje kwestię rodzajów mów. Według filozofa *logoi* dzielą się na: *logos prophorikos* (wypowiedziany) oraz *logos endiathetos* (wewnętrzny). Te z kolei na mowy techniczne (*entechnos*) i nietechniczne (*atechnos*), przy czym wśród dwóch rodzajów mów technicznych można dalej wyróżnić mowy o charakterze teoretycznym oraz praktycznym. Ponadto retoryka filozoficzna i panegiryczna przynależą do grona teoretycznych, zaś doradcza i sądowa do praktycznych. Jakkolwiek pierwsze, wskutek rozwijania dobrego i złego postępowania, przyczyniają się do powiększenia cnoty podmiotu bądź jego wad, to drugie odnoszą się do faktów i działań. Można zauważyć, że podniesiona tutaj przez Italosa kwestia nie jest do pogodzenia z myślą Sta-

giryty. W ujęciu Arystotelesa bowiem żadna prezentowana w mowach argumentacja nie ma mocy, by czynić ludzi lepszymi, tzn. dokonywać zmian w obszarze samego podmiotu wypowiadającego się (Arystoteles, 1981, 1179b 410).

Następnie we wstępnych rozważaniach wokół sztuki retorycznej Italos przechodzi do zagadnień, które wymagają rozpatrzenia. Do nich zalicza: skuteczność retoryki w obszarze polityki; znamienne dlań gatunki i narzędzia; ewentualne trudności; szczególną jej moc, pożytek, jaki daje wiedza retoryczna; cel sztuki retorycznej w obrębie logiki oraz to, co jest w niej najlepszą rzeczą.

Rozdziały 4–7

Porządkując w ten sposób swój wykład o retoryce, Italos precyzuje także właściwy dla niego obszar merytoryczny. Po pierwsze, retoryka obejmuje problemy odnoszące się do dobrych i stosownych praw, po drugie zaś do cnoty natury politycznej i stąd też dotyczy rzeczy sprawiedliwych, zgodnych z prawem i zacnych. Przedmiot jej zainteresowań natomiast stanowią wyłącznie kwestie sporne, na rzecz których można przywołać dobre argumenty za i przeciw. Mając na uwadze efekty owej sztuki, należy podkreślić, że nie wynikają one z nacisku, lecz właściwego dla nich rozumowania. Tak więc w mocy retoryki leży to, iż co najmniej sprowadza słuchaczy na drogę cnoty lub bezpośrednio doprowadza ich do *ἀρετή*. Można to uznać za kontynuację myśli prezentowanej przez Italosa w rozdziałach od 1 do 3. Jest tak dlatego, że w klasycznym ujęciu Arystoteles nie łączył poziomu etyki z wypowiedzią samego retora, która mogłaby oddziaływać w sposób etyczny lub aretologiczny na samą postawę wypowiadającego się. Tymczasem w przypadku Italosa wygląda to odmiennie. Jego zdaniem owa wyjątkowa moc (budząca szlachetność w duszach ludzi) wynika tak samo z faktu, że oskarżonymi zostają ci, którzy muszą zostać obwinieni, jak i ze sposobności analizy w oparciu o prawdopodobieństwa i opinie podczas wygłaszania przemówień wokół tychże zagadnień. Italos również zaznacza, że najtrudniej jest wypowiadać się o działaniach właściwych ludziom, gdyż wymaga to w dużej mierze zaangażowania ze strony *phronesis* oraz intelektu. Równie trudno mówi się o zdarzeniach mających nastąpić w przyszłości. W nawiązaniu do wagi problemów, z którymi mierzy się sztuka retoryczna, Italos zaznacza, że podstawą jest stosowne zrozumienie właściwych dla niej metod. Istotne jest także, by pojąć *organon* sztuki retorycznej, odnosząc go jednocześnie do metod stosowanych w dialektyce i etyce (podobnie ujmuje to Stagiryta w *Retoryce* – Arystoteles, 1988, 1356a 26–28). Działanie to ma służyć poszukiwaniu narzędzi, które są wspólne dla tych nauk, wszak domeny retoryki nie stanowi odnalezienie wyłącznie własnej drogi.

Italos dalej podaje, jakie czynniki pragmatyczne i emocjonalne winny zostać uwzględnione. Niewątpliwie dzięki metodzie tejże sztuki wzrasta nie tylko rozumienie rzeczy sprawiedliwych i szlachetnych, ale i środków między skrajnościami tożsamych z cnotami[11]. Zdaniem Italosa, retoryka wiedzie też do zrozumienia natury wysokiej umysłowości i głupoty, dobrowolności i przymusu, wyboru i przeznaczenia czy pożądania i emocji. Ostatecznie autor uznaje, że choć retoryka nie jest identyczna z polityką, to jednak wyzbyta zainteresowania sprawami polis byłaby nieużyteczna i bezwartościowa[12]. W związku z tym sztuka retoryczna zawiera w sobie elementy właściwe dla dialektyki i polityki, a bez odwołania do kwestii etycznych nie ma jakiegokolwiek znaczenia. Można zauważyć, że w przypadku nauki o polityce ujęcie Italosa nie pozostaje spójne ze spojrzeniem klasycznym. Otóż Stagiryta uznaje retorykę za odgałęzienie polityki. Jego zdaniem sztuka argumentacji jest przede wszystkim niezwykle pożyteczna, ponieważ w obszarze polityki dostarcza obywatelom narzędzi do obrony ustroju i państwa (Arystoteles, 1981, 1094a 28–1094b 10).

Rozdziały 8–12

Retoryka ma wyjątkową zdolność i moc, która przejawia się w radzeniu sobie z każdym zagadnieniem pod względem szczegółów. Jako narzędzia dowodzenia wykorzystuje ona sylogizm retoryczny (entymemat) oraz indukcję (*epagoge*), przy czym można w niej wyodrębnić trojaki rodzaj środków przekonywania, a mianowicie: etyczny (*ēthikos*), patetyczny (*pathetikos*) i logiczny (*logikos*)[13].

Jan Italos zaznacza, że do dwóch gatunków, tj. teoretycznego i praktycznego, powinien zostać dodany jeszcze jeden – *exetastikos*. Filozof utrzymuje, że niekiedy istnieje konieczność sięgnięcia po skuteczne i efektywne *prooimia* z myślą o bliskim przeciwstawieniu. Tym niemniej tego typu *prooimia* nie należy stosować przed Areopagiem, zwłaszcza gdy sędziami są władcy lub archirejowie (Arystoteles, 1998, 1354a 19–27). Inaczej mówiąc, są one wtedy bezużyteczne[14]. Podobnie rzecz się ma z epilogami, które niekiedy nie stanowią istotnego elementu układu mowy. Odnośnie do kompozycji wypowiedzi Italos też nadmienia, że takie jej składowe, jak opowiadanie czy argumentacja są zawsze wymagane. Niekiedy zdarza się jednak, że narracja jest tożsama z argumentacją.

[11] Podążając za Arystotelesem, nie można przytoczonego przez Italosa zagadnienia ująć w ten sposób. W klasycznym spojrzeniu retoryka nie ma bowiem mocy rozróżniania tego, co prawe i nieprawe, nie może zatem poszukiwać środka, jedynie korzysta z tej wiedzy, dlatego powiada, że niekiedy retoryka przywdziewa maskę polityki (Arystoteles, 1988, 1356a 26–27).

[12] Na temat powiązania retoryki i polityki zobacz: Arystoteles, *Retoryka* (1356a 25–26) i *Etyka nikomachejska* (1094a 28–1094b 10).

[13] Italos w tym miejscu wyraźnie nawiązuje do Arystotelesa (1988, 1356a 1–5).

[14] Warto podkreślić, że także w opinii Stagiryty *proemium* nie jest zawsze konieczne. Celem porównania sprawdź: Arystoteles, *Retoryka* (1414b 20–40–1416a).

Jan Italos podejmuje także próbę ustalenia, co stanowi najznamienitszą część sztuki retorycznej, a precyzyjnie ujmując, co jest w niej samej najlepszą rzeczą. Tak więc powołując się na opinie starszych odeń autorytetów, przyznaje, że według niektórych stanowiła ją kompozycja lub wiarygodność (przekonywanie)[15]. W przeciwieństwie do wcześniejszych poglądów myśliciel ten nie uznaje jednak owych składowych sztuki retorycznej za to, co w niej najważniejsze. Istotnie, Italos utrzymuje, że wygłaszanie mowy, czyli *hypokrisis*, jest tym, co w retoryce najlepsze, albowiem to właśnie ona wprawia w zachwyt słuchaczy[16].

Ponadto Italos podejmuje kwestię etosu mówcy, od którego zależne są właściwe dlań wyrozumiałość, styl oraz sztuka. Z tego też powodu etos retora określany jest przez wiele różnorodnych czynników. Do nich przynależą: rasa, pochodzenie, wiek, przypadek, moralne cele czy zdolności[17]. Dla Italosa mowa bezspornie świadczy o tym, jaka jest dana osoba (okrutna, tchórzliwa, mądra itp.), a inaczej mówiąc, jaki jest właściwy dlań charakter. Ponadto można z niej też wywnioskować, skąd ktoś pochodzi. Tak więc pochodzenie, wiek i pozostałe determinanty etosu warunkują nie tylko styl mówcy, ale i wymowę, zaś jego wiarygodność wynika ze zgodności między nimi. Nader ważne jest, by wziąć pod uwagę sposób wypowiadania się mówcy, do kogo się on zwraca i o czym mówi, wszak dobry charakter od niego jest zależny. Naturalnie, nie odnosi się to wyłącznie do retorów, ale i prawodawców oraz władców. Mówią oni bowiem nie tylko przez wzgląd na przyjemność lub chęć wprowadzenia w błąd i zwodzenia słuchaczy, lecz nade wszystko, by sprowadzić ich na drogę cnoty.

Rozdziały 13–15

Italos podejmuje próbę sprecyzowania, czym jest *gnōmē*[18]. Otóż jawi się mu ona jako trafna opinia wydana przez rozsądną osobę[19]. Podkreśla zatem, że wskazana przez niego definicja nie przynależy ani do zbyt wąskich, ani do zbyt szerokich. Nie jest ona też wewnętrznie sprzeczna. Istotna jest tutaj zdolność oceny sytuacji oraz trzymanie się argumentu. Jednocześnie za równie ważne uchodzi właściwe zrozumienie różnicy pomiędzy *gnōmē*

[15] Thomas Conley sugeruje, że prawdopodobnie jednym z autorytetów przywoływanych przez Italosa mógł być jego były mistrz, czyli Michał Psellos (Conley T., 1994 s. 233; Conley T., 2004, s. 426).

[16] O istotnym znaczeniu umiejętnego wygłaszania mów wspomina także Arystoteles na początku III księgi *Retoryki* (Arystoteles, 1988, 1403b 20–23).

[17] Zaprezentowane tutaj przez Italosa ujęcie należy uznać za odmienne niż spojrzenie Stagiryty. U Arystotelesa, *ethos* mówcy jest taki, jaki jawi się w mowie, a nie taki, jaki w rzeczywistości jest. Innymi słowy, wyraża się poprzez retoryczne uwiarygodnienia (*pisteis*), a nie poprzez uwarunkowania natury czy nawyku, przez który kształtuje się charakter (Arytoteles, 1988, 1356a 5–10).

[18] U Arystotelesa to *endoxa* (Arystoteles, 1978, 100b).

[19] W ten sam sposób *gnōmē* definiuje Stagiryta w *Etyce nikomachejskiej* (Arystoteles, 1981, 1143a 18–21).

a *téchnē*, która uosabia techniczną umiejętność zachowania środka w dokonywaniu wszelakich ocen[20]. Właśnie ta zdolność umożliwia mówcy nie tylko rozpoczęcie mowy w należyty sposób, precyzyjne ułożenie opowiadania, ale i przekonująco oraz efektywnie dowodzić. Tak więc dzięki *gnōmē* zyskuje się podstawę do oceniania, a dzięki *téchnē* podstawę do samego tworzenia. Italos podejmuje również kwestie odnoszące się do *léxis*. Otóż różne odmiany *léxis* dają się wyodrębnić – po pierwsze według gatunku (poetyckiego lub tragicznego bądź sądowego lub historycznego), po drugie zaś, wskutek odniesienia do konkretnych autorów (np. Ksenofont lub Arystoteles). Myśliciel uznaje, że dokonywany przez starożytnych dobór słów nie zezwalał im na określenie znamiennych dla nich myśli. W konsekwencji przedstawiali oni ustnie jedynie symbole tego, co czuli w swoich duszach. Należało też zważać, by nie robić wrażenia nadmiernie skromnej osoby.

Rozdziały 16–19

Po krótkim omówieniu *gnōmē, téchnē* oraz *léxis* Jan Italos przechodzi do właściwych problemów dla sztuki retorycznej, przy czym czyni to w opozycji względem tych, które są znamienne dla sofistyki i dialektyki. A zatem wskazuje na trudność tkwiącą u podstaw (zarówno teoretycznych, jak i praktycznych) badań realizowanych w oparciu o przyjęte opinie odnośnie do kwestii, które będąc sprzeczne z natury, nieuchronnie wiodą do *stasis*. Warto dodać, że dla Italosa problemy retoryczne pod pewnym względem przejawiają podobieństwo do tych obecnych w dialektyce[21]. Mając na uwadze fakt, że każdy problem przyjmuje postać *logos apophantikos*, czyli zdania orzekającego (a nie pytajnego, wyrażającego życzenie lub rozkaz), to zawsze istnieje konieczność zdefiniowania i podziału kwestii wymagających rozstrzygnięcia. Retoryczne *problēmata* odnoszą się do szczegółów i w tym względzie retoryka różni się od ogólnej w swej naturze sofistyki. Z kolei sofistyka, będąc retoryczną, różni się od dialektyki. Co istotne, względem sofistyki retoryka jawi się jako filozofująca sztuka[22].

Bezspornie w rozważaniach o każdej nauce należy uwzględnić właściwe dla niej metody dowodzenia, toteż i to działanie odnosi się do samej retoryki. Biorąc pod uwagę mówców i aktorów dysponujących własnymi szczególnymi cechami, wewnętrzny charakter oraz zewnętrzne wpływy,

[20] W ramach *téchnē* ujawnia się umiejętność posługiwania *gnōmē* czy *endoxa*, jak chciał Arystoteles – zarówno dialektyka, jak i retoryka stanowią tego typu metody techniczne (Arystoteles, 1988, 1355a4–5).

[21] O podobieństwie retoryki i dialektyki oraz opozycji wobec sofistyki pisze Stagiryta w swojej *Retoryce* (Arystoteles, 1988, 1355b 8–21). Podejmuje także kwestie związane z argumentacją dialektyczną oraz odpowiadającemu jej retorycznemu uwierzytelnieniu (Arystoteles, 1988, 1356a 35–1356b 18).

[22] Dla Arystotelesa retoryka i dialektyka różnią się od sofistyki tym, że pierwsze opierają się na możności czy zdolności (*dýnamis*), druga na intencji (*proaíresis*) (Arytsoteles, 1988, 1355b 15–21).

sytuacja wymaga rozpatrzenia, kto się wypowiada, o czym mówi i co każda ze stron uznaje. Podczas gdy w przemówieniu retorycznym nader ważne jest, by raczej dowodzić z charakterem i emocjami, to w samym wykonaniu należy czynić to, kierując się głównie logiką. Pod względem technicznym charakter i emocje są zapewne mniej doniosłe i przekonujące[23]. Niekiedy jednak, argumentując w stanowczy sposób i znajdując się przeto jakoby bliżej prawdy, pobudza się złą wolę słuchaczy względem tych, którzy są u głosu i odnoszą wrażenie, że mogą postępować niewłaściwie w sprawach obywateli. Tak więc, jakkolwiek dowodzenie logiczne bywa niekiedy trudne (zwłaszcza gdy odnosi się to do *ethosu* lub *pathosu*), to w miarę możliwości powinno się argumentować przy użyciu logiki. Okazuje się bowiem, że przyjmując formę kontroli, jest ona pomocna w walce z politycznymi nadużyciami.

W analizowanych tutaj rozdziałach Italos zauważa ponadto, że źródłem tworzywa w przemówieniach są własne założenia mówców i aktorów bądź też same działania, których ocena nie wydaje się oczywista, lecz z drugiej strony (lepiej lub gorzej) może ulec obustronnemu przebadaniu. Istotne jest, by mieć na uwadze opinie i mniemania zgromadzonych słuchaczy. Niezwykle trudno jest rozstrzygająco rozprawiać wokół tego typu problemów, stąd też retoryczny dowód winien zostać uznany, w przypadku gdy mówca ze skutecznością odpiera przeciwne zarzuty. Co więcej, nawet gdy uzasadnienie nie jest w pełni przekonujące, należy je przyjąć, o ile retor jest człowiekiem praktycznie mądrym i przenikliwym. Italos też dodaje, że w mocy tych, którzy z należytą uwagą śledzili to, co zostało przezeń wypowiedziane leżeć będzie zachowanie zdrowego rozsądku, posiadanie technicznych umiejętności oraz wiarygodne argumentowanie.

W odniesieniu zaś do trzech rodzajów dowodzenia w retoryce – etycznego, patetycznego i logicznego – Jan Italos podkreśla, że mówca o dobrym etosie jest bardziej godzien zaufania aniżeli ten, kto go nie ma[24]. W tym sensie, logiczna argumentacja jest mniej ważna, od działania mającego na celu korzyść państwa.

Uwagi końcowe

Metoda retoryki Jana Italosa z pewnością odzwierciedla pewne elementy analogiczne w rozumieniu retoryki Arystotelesa, wszak nie tylko utożsamia się z antystrofą dialektyki, ale nierozerwalnie wiąże się z dia-

[23] Można zauważyć, że takiemu ujęciu wprost zaprzecza Arystoteles. Otóż w jego optyce charakter mówcy ma silny wpływ na przekonanie słuchacza, dając największą wiarygodność argumentom (Arystoteles, 1988, 1356a 10–13).

[24] Stagiryta także uznaje, że zaufanie, jakim cieszy się retor, wynika z jego cnotliwości (Arystoteles, 1998, 1377b 7–19).

lektyką i etyką (por. 1355b 22–27). Echa arystotelesowskiej tradycji pobrzmiewają i w innych miejscach tego niewielkiego dziełka, wystarczy przywołać definicję *gnōmē*, czy choćby trojaki podział właściwych retoryce środków uwierzytelniania. W przeciwieństwie jednak do Stagiryty wydaje się jednak, że Italos nie doceniał w pełni walorów i kunsztu tejże sztuki. Zapewne podczas swojej pedagogicznej kariery w Konstantynopolitańskiej Wszechnicy dane mu było i nauczanie retoryki, lecz z uwagi na swoją fascynację dialektyką nigdy nie wykładał jej tak, jak czynił to jego mistrz Psellos. Warto podkreślić, że dla Italosa już w starożytności myśl nie służyła słowu. W tym świetle słowa nie są niczym więcej niż symbolem tego, co tkwi w ludzkiej duszy. Niewątpliwie, sztuka retoryczna podporządkowuje to, co bardziej istotne, temu, co mniej wartościowe, a mianowicie ludzką myśl językowi. Mając przeto do czynienia z takim rozumieniem retoryki, trudno oczekiwać od traktatu Jana Italosa złożoności wykładu i precyzyjnego określenia wszelkich jego składowych. Thomas Conley w swoim komentarzu do *Methodos Rhetorikê,* powołując się na słowa Anny Komneny, zgodnie z którymi Italos nigdy nie zaznał nektaru retoryki, zaznacza, że odbiorca tejże rozprawy nie miał możliwości zyskania rzetelnej wiedzy o owej sztuce, a sam myśliciel nie miał wiele do powiedzenia na jej temat. Te krytyczne słowa mogą być zasadne, jeżeli weźmie się pod uwagę fakt, że Italos musiał wykładać retorykę i stąd też w celach dydaktycznych skomponował wokół zagadnień retorycznych wprowadzającą doń rozprawę, i wreszcie, że jej ograniczoność nie wynika z nieznajomości przedmiotu, lecz z uznania treści i ludzkiej myśli za elementy nadrzędne w badaniu i dociekaniu istoty rzeczy. Z tej właśnie przyczyny Jan Italos zasłynął nie jako doskonały retor, lecz wybitny znawca dialektyki.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *Retoryka*, *Poetyka*, PWN, Warszawa 1988.

Arystoteles, *Topiki O dowodach sofistycznych*, PWN, Warszawa 1978.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa 1981.

Browning Robert, 1975, *Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Past & Present, nr 66–69, s. 3–23.

Conley Thomas, 1998, *The Alleged Synopsis of Aristotle's Rhetoric by John Italos and its Place in the Byzantine Reception of Aristotle* w: Gilbert Dahan, Irène Rosier-Catach (ed.), *La Rhétorique d'Aristote: Traditions et Commentaires de l'Antiquité au XVII^e Siècle*, Paris, s. 49–64.

Conley Thomas, 1994, *Notes on the Byzantine Reception of the Peripatetic Tradition in Rhetoric* w: William Fortenbaugh, David Mirhady (ed.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, Transaction Publishers, New Brunswick, s. 217–241.

Conley Thomas, 2004, *John Italos' Methodos Rhetorikê: Text and Commentary*, Greek, Roman, and Byzantine Studies, nr 44, s. 411–437.

Conley Thomas, 1990, *Aristotle's Rhetoric in Byzantium*, Rhetorica, t. VIII, nr 1, s. 29–44.

Iannis Itali Opera, 1966, Кечакмадзе Иосиф Ильич (red.), Издательство Мецниереба, Tbilisi.

Italos Ioannes, 1956, *Quaestiones Quodlibetales*, Périclès-Pierre Joannou (red.), Buch-Kunstverlag Ettal, Ettal.

Jurewicz Oktawiusz, 1984, *Historia literatury bizantyjskiej*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław.

Kennedy George Alexander, 1983, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press, Princeton.

Komnena Anna, 2005 *Aleksjada*, t. 1, Wydawnictwo Ossolineum we współpracy z De Agostini, Wrocław.

Kraft András, 2024, *John Italos*, w: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/john-italos/ (24.01.2025).

Romano Ruggiero, 1992, *Un opuscolo inedito di Giovanni Italo*, Bollettino dei Classici, fasc. XIII, s. 14–24.

Stephanou Pelopidas Etienne, 1949, *Jean Italos philosophe et humaniste*, Orientalia Christiana Analecta 134, Roma.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11970

Mariia Abysova [1]
Department of Political Science, Sociology and Philosophy
State University "Kyiv Aviation Institute"

Serhii Ordenov [2]
Department of Humanities
Ukrainian National Tchaikovsky Academy of Music

Methodological Strategies for the Philosophical Reception of Communication Processes in the Post-truth Era

[Strategie metodologiczne recepcji filozoficznej procesów komunikacyjnych w epoce postprawdy]

Streszczenie: W niniejszym artykule autorzy podjęli w aspekcie filozoficznym analizę komunikacji w epoce postprawdy, rozumianej jako zjawisko wynikające z przemian strukturalnych wywołanych przez kapitalizm cyfrowy. W tym kontekście komunikacja staje się coraz bardziej oderwana od swojej epistemicznej funkcji poszukiwania prawdy, przyjmując zamiast tego rolę mechanizmu behawioralnego, rezonansu afektywnego lub symulacji wymiany dyskursywnej. Celem badania jest konceptualizacja metodologicznych strategii odbioru tych przemian. W artykule wyróżniono i omówiono trzy główne grupy strategii – normatywne, krytyczno-analityczne oraz postnormatywne – odnoszące się do epistemologicznych, ontologicznych i antropologicznych ograniczeń współczesnej komunikacji. Choć klasyczne modele wciąż dostarczają wglądów analitycznych, argumentuje się, że muszą one zostać rozszerzone tak, aby uwzględniały fragmentaryzację środowiska komunikacyjnego, algorytmiczną strukturę języka oraz ewoluujący status podmiotu. Zaproponowana typologia ma znaczenie heurystyczne dla zrozumienia warunków, w jakich możliwe pozostaje odpowiedzialne praktykowanie komunikacji, gdy interakcja nie może już opierać się na stabilnym fundamencie prawdy.

Summary: The article presents a philosophical analysis of communication in the post-truth era, understood as a phenomenon emerging from structural transformations induced by digital capitalism. In this context, communication becomes increasingly

[1] Mariia Abysova, Department of Political Science, Sociology and Philosophy, State University "Kyiv Aviation Institute", ave. Huzara Lubomyra, 1, 03058 Kyiv, Ukraine, maria.abysova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8471-3045.

[2] Serhii Ordenov, Department of Humanities, Ukrainian National Tchaikovsky Academy of Music, ave. Architect Gorodetsky, 1-3/11, 01001 Kyiv, Ukraine, ss_ordenov@ukr.net, https://orcid.org/0000-0002-2572-8300.

detached from its epistemic function in the pursuit of truth, assuming instead the role of a mechanism for behavioural influence, affective resonance, or the simulation of discursive exchange. The aim of the study is to conceptualise methodological strategies for the reception of these transformations. The paper identifies and examines three main groups of strategies – normative, critical-analytical, and post-normative – regarding the epistemological, ontological, and anthropological limitations of contemporary communication. While classical models continue to offer analytical insights, it is argued that they must be expanded to address the fragmentation of the communicative environment, the algorithmic structuring of language, and the evolving status of the subject. The typology proposed here is of heuristic significance for understanding the conditions under which responsible communicative practice remains possible when interaction can no longer rely on a stable foundation of truth.

Słowa kluczowe: postprawda, komunikacja, dekonstrukcja, strategie postnormatywne, kapitalizm cyfrowy.

Keywords: post-truth, communication, deconstruction, post-normative strategies, digital capitalism.

Introduction

Contemporary society can be described as a post-truth society, where communication serves not truth but influence and emotional impact. Public space is saturated with charged content, simulated meanings, and fragmented narratives that replace argumentation. In this environment, "[…] where fabrications are more important than objective facts, rational arguments, or solid evidence" (Sardar Z., 2019, p. 2), communication becomes a simulation of dialogue, circulating information without a shared horizon of meaning. The post-truth condition does not deny truth or responsibility but questions their very possibility within a reality shaped by distrust and hyperreality. At this juncture, philosophical reflection must not only diagnose communicative erosion but articulate the conditions under which meaningful interaction remains possible (Yakushik V., 2025). This requires analyzing strategies that distinguish between manipulative and responsible speech acts, thus enabling dialogue amid discursive transformation.

The aim of the study is to conceptualise methodological strategies regarding the reception of communication in the post-truth era, highlighting their internal differentiation and philosophical premises.

To achieve the research goal, the following tasks are defined:

- to examine how changing conceptions of truth, language, and subject under post-truth conditions influence the philosophical understanding of communication;
- to determine how the post-truth context actualizes the necessity for a typological differentiation of methodological strategies of communication reception;

- to characterize the principal methodological strategies of communication reception in their normative, critical, and deconstructive configurations;
- to outline the heuristic potential of post-normative methodological strategies as a response to the challenges posed by the post-truth condition.

The research methodology combines critical reconstruction of normative theories, deconstruction of power-laden discourses, and hermeneutic-phenomenological interpretation of speech as an ethical event in the post-truth context.

The philosophical reception of communication in the post-truth era involves methodological strategies that either uphold the normative model of intersubjective understanding or radically challenge its foundations. The methodological framework of this study lies within this tension between normativity and deconstruction. Yet beyond reconstructing classical models or exposing power-laden mechanisms, it becomes necessary to seek alternative approaches that address fragmentation, multiplicity, and affective dynamics. Increasingly, attention shifts to strategies that move beyond both normative ideals and radical critique.

Philosophical foundations for understanding communication in the post-truth era

The term "post-truth", coined by Serbian-American playwright Steve Tesich in 1992 (Tesich S., 1992, p. 12–14), gained widespread prominence after the political events of 2016, when Oxford Dictionaries named it the word of the year (Oxford Dictionaries, 2016), reflecting a reality in which emotions and personal beliefs increasingly outweigh facts. This shift stems not only from cultural factors but also from the structural logic of digital capitalism, which transforms communication into a mechanism of behavioural prediction. Algorithmic systems prioritize attention management over truth, immersing users in fragmented, personalized media environments that simulate dialogue and shape behaviour according to market interests.

Under surveillance capitalism, communication generates a "behavioural surplus" – user data exploited not for service improvement, but for predicting and shaping behaviour through "instrumentarian power" (Zuboff Sh., 2019, p. 164–185, 218–238). This logic defines the condition of "post-normal times", marked by: "[…] the 3Cs: complexity, contradictions and chaos" (Sardar Z., 2010, p. 7). In such an environment, individuals become disoriented, as statements and opinions acquire the appearance of truth and knowledge. Post-truth, therefore, represents the

empirical realization of post-structuralist insights into the instability of meaning, the dispersion of subjectivity, and the simulation of discourse under power. Digital capitalism, through algorithmic governance, materializes these tendencies and reshapes communication (Levchenko D., 2024). To conceptualize this communicative condition, we identify three analytical limitations: epistemological, ontological, and anthropological.

The epistemological limitation of communication in the post-truth era manifests as a crisis of trust in the very possibility of knowledge, no longer guided by truth criteria or rational justification. In the digital environment, statements are filtered not by cognitive value but by algorithmic and affective resonance: speech functions as a behavioural trigger rather than a representation of reality. This epistemic crisis was anticipated by postmodern and poststructuralist thought. It includes the collapse of metanarratives as "[…] totalizing stories about history and the goals of humanity that underpin and legitimize knowledge and cultural practices" (Lyotard J.-F., 1984, p. xxiv, xx, 34–37), and the rejection of universal truth foundations in favor of pragmatic pluralism, where truth is a linguistic convention shaped within communities: "Truth cannot be out there – cannot exist independently of the human mind – because sentences cannot so exist, or be out there" (Rorty R., 1989, p. 5). In this view, communication becomes less a medium of truth than a practice of coexistence.

These diagnoses from postmodern and poststructuralist critique are echoed in contemporary analytical assessments. It is noted that exponential technological growth and promises of singularity fail to resolve global challenges, instead reinforcing algorithmic control and deepening the gap between knowledge and understanding (von Weizsäcker E. U. and Wijkman A., 2018, p. 47–48). In this context, the Club of Rome offers a striking epistemological insight: humanity is drowning in data, yet starving for meaning.

The loss of trust in truth entails the erosion of responsibility: without truth, there is no obligation to account for one's words, no criteria of linguistic ethics, no semantic orientation. If fact and objective reality no longer serve as measures of truth, then human will take their place, turning the self into an absolute creative source of meaning. Yet in the digital environment, this will is mediated by technological systems: knowledge gains legitimacy not through truth, but through algorithmic visibility. In such a system, consensus arises not from objectivity, but as a contingent effect of local information flows.

The ontological limitation refers to the loss of a shared ontological horizon as the basis for communication. In classical thought, communication presupposed not only a common language but also shared experience, presence, and existential grounding. In the post-truth era, this unity dis-

integrates, giving way to multiple incommensurable ontological regimes in which events and utterances acquire radically different statuses. This rupture is captured in the idea of community not as a collective project based on shared ideas or political will, but as being-in-common marked by discontinuity, interruption, and irreducible distance. Communication does not establish unity or consensus, but reveals the incompleteness and multiplicity of the communal. Emerging from shared exposure to finitude rather than coherence, communication unfolds in ontological desynchronization: each subject speaks from a singular locus of being, without any guarantee of convergence: "Community does not sublate the finitude it exposes. Community itself, in sum, is nothing but this exposition. It is the community of finite beings, and as such it is itself a finite community" (Nancy J.-L., 1991, p. 26–27).

In this logic, Jacques Derrida introduces the notion of différance as a simultaneous difference and deferral through which meaning arises not from presence, but from the interplay of traces pointing to absence. Language, therefore, constantly defers being. This is reinforced by "iterability": the repeatability of signs across contexts, enabling reinterpretation rather than fixed meaning. Communication, for Derrida, is not a transparent medium of truth but a system of self-referential deferrals (Derrida, 1982).

While Jacques Derrida shows that communication lacks the guarantee of presence, Jean Baudrillard goes further: he captures the collapse of the very scene of being in which such communication could take place. Reality is replaced by the *simulacrum*, a sign with no referent that nonetheless operates as authenticity. This defines the condition of "hyperreality": "It is the generation by models of a real without origin or reality: a hyperreal" (Baudrillard J., 1994, p. 1). In such a context, communication no longer rests on a shared ontological basis. Rather than exchanging meanings, disparate experiential regimes intersect without convergence. The resulting fragmentation of being renders communication unstable and incomplete.

The anthropological limitation of communication in the post-truth era concerns the transformation of the human subject, who, within algorithmically governed digital environments, is no longer an autonomous producer of meaning but a reactive node in networked exchanges. Messages circulate with fragmented authorship, while language, shaped by technical systems and emotionally calibrated platforms, ceases to express selfhood and instead serves functional optimization.

Michel Foucault shows that the subject is not the originator of discourse but its product, a temporary position formed by historically shifting discursive practices that define who may speak, what may be said, and

under what conditions (Foucault M., 2002, p. 60). This logic is radicalized by digital technologies, where algorithms and platforms govern visibility and resonance. As a result, the subject functions as an affective node for attention capture; no longer a speaker, but a vector of circulation measured by reaction, like, or repost (Castells M., 2009).

This discursive destabilization of the subject is mirrored in its cultural and behavioral transformations. The postmodern individual becomes fragmented, narcissistic, and impression-oriented, acting as a "director of impressions" (Lipovetsky G., 1983). Communication thus shifts from meaning-making to stylized surface play, where emptiness signals not lack but a new mode of being. These transformations extend beyond discourse into the bioanthropological domain: under technogenic, pharmacological, and informational pressures, the human being is reshaped somatically and cognitively (Drotianko L. and others, 2023).

In post-truth conditions, the anthropological limitation of communication lies in the erosion of the humanist subject as an understanding, responsive being. Dialogue gives way to emotional outbursts, feedback loops, and the conversion of attention into clicks, identity into reaction.

Focused not on truth but on controlling attention and behaviour through algorithms, platforms, and affective stimuli, digital capitalism reshapes the conditions of communication. As a result, knowledge loses validity, experience fragments into incommensurable realities, and the subject becomes a reactive node in the network. This raises a crucial question: is communication still possible as a space of shared meaning, trust, and responsibility? This challenge opens the way for normative strategies aimed at defending the principles of rational dialogue.

Normative-oriented methodological strategies for the reception of communication in the post-truth era

In the philosophical view of communication, normative methodological strategies treat communication not merely as information transfer, but as a foundation for morality and democratic coexistence.

In Jürgen Habermas's philosophy, communicative action differs from instrumental and strategic forms: the former seeks mutual understanding, while the latter pursue goals or influence behaviour. Discourse, as its highest form, enables participants to reach agreement through argumentation, restoring understanding when it falters (Habermas, 1996, p. 84––90). Such consensus is possible only if certain norms and procedures are upheld, which J. Habermas refers to as the conditions of the "ideal speech situation" (Sitnichenko L.A., 1996, p. 38). This ideal is institutionalized in deliberative democracy, where legal norms derive legitimacy through

public reasoning. The model carries critical and emancipatory potential, identifying communicative distortions, building trust, and sustaining the public sphere. In response to institutional distrust in the digital era, this approach affirms that trust can be rebuilt only through transparent, inclusive, and reasoned decision-making.

Along with the principles of cognitivism, universalism, and formalism, J. Habermas defines justice and solidarity as core elements of discourse ethics. Rooted in intersubjectivity, this ethics transcends the limits of the contractual model by affirming that autonomy is realized through mutual recognition within a shared "life-world". Equal rights and the recognition of human dignity are thus embedded in the structure of interpersonal relations (Habermas J., 1986, p. 16–37). Today, sustaining this ethical framework depends on scientific civic responsibility and moral discernment, supported by critical thinking and educational engagement (Svyrydenko D. and others, 2024, p. 97–99, 101–102).

In contrast to J. Habermas, Karl-Otto Apel emphasizes the transcendental-pragmatic foundations of discourse rather than its procedural aspects. He describes "*a priori* communication" as the relational and ethical basis of experience, grounded in an inherent orientation toward mutual understanding and openness. This understanding is both empirical and normative, implying responsibility toward an unlimited circle of interlocutors (Sitnichenko L.A., 1996, p. 7–24). Intersubjectivity forms the basis of a "universal communicative community", which K.-O. Apel identifies with humanity as a whole.

K.-O. Apel links communicative rationality to discourse ethics as a commitment to achieving consensus within a solidarity-based community that recognizes internal contradictions (Apel K.-O., 1996, p. 49). Ethically relevant problems must be addressed through open „value discourse". The very act of communication carries an "*a priori* moral norm" – respect for the Other, arising from the capacity for speech. Responsibility, like communication, is *a priori*: communicative and ethical competence develops through socialization and enables access to truth through reflection.

In the post-truth era, where communication often lacks authorship and ethical intent, responsibility remains crucial. Rooted in respect for the Other, including future generations, it separates genuine communication from its simulacrum. Normative frameworks like those of J. Habermas and K.-O. Apel help expose manipulation, defend the public sphere, and maintain trust. Yet amid populism and fragmented discourse, responsibility must take the form of collective engagement across key domains. Humanities and philosophy are called to uphold truth and rethink normative foundations beyond technical competence.

Critical and analytical strategies of communication reception in the post-truth era

In the post-truth era, the structural shifts in communication undermine normative models based on consensus and mutual understanding. Semantic interaction gives way to emotional impact, visual simulation, and algorithmically shaped discourse. In response, critical-analytical strategies, including affective and media-ecological approaches, seek to reveal how these new forms of influence restructure experience and meaning.

The affective turn, which gained momentum in the humanities around the turn of the 21st century, challenged the dominance of meaning-centered analysis by shifting focus from semantic interpretation to embodied intensity and felt experience. The psychological model of affect is contrasted with a philosophical view that conceptualizes affect as an intensive force. This perspective, most notably developed by Gilles Deleuze and Félix Guattari, understands affect not as an inner emotion, but as a dynamic "variation in intensity" (as force) that arises when bodies encounter or come into contact (Deleuze G. and Guattari F., 1994, p. 164).

This concept was further developed through the notion of affect's autonomy and the emergence of non-representational theory. Affect, understood as "intensity", is distinguished from emotion in that it is pre-subjective, polysemic, and not bound to a specific object (Massumi B., 1995, p. 88). In contrast, emotion is: "Emotion is qualified intensity, the conventional, consensual point of insertion of intensity into semantically and semiotically formed progressions, into narrativizable action-reaction circuits, into function and meaning" (Massumi B., 2002, p. 28). Affect thus is a mode of pre-reflective "knowing" that shapes perception, action, and analysis. Its fundamental feature is that it precedes conscious awareness; it is pre-cognitive. Affective forces may prompt action or movement, yet they remain beyond full control, even when individuals or technologies attempt to capture or regulate them. This conception aligns with non-representational theory, where affect is viewed as a bodily mode of thought enacted through interaction rather than abstract cognition (Thrift N., 2008, p. 175).

Affective communication shifts focus from meaning or intention to the body's capacity to affect and be affected. Media technologies intensify this dynamic, enabling collective affective states to circulate and produce tangible economic and political effects, often outpacing formal deliberative processes. In this context, affect functions as infrastructure, integral to late capitalism alongside material production (Massumi B., 1995, p. 106).

These dynamics require a revised analytical lens. Rather than assessing communication through rational or normative criteria, affective strategies highlight zones where meaning dissolves and embodied intensities take shape. This calls for an ecological perspective that considers not only message content, but also sensory environments, technological systems, and habituated rhythms that structure experience.

Classic studies in media ecology from Marshall McLuhan (McLuhan M., 1994) to Neil Postman (Postman N., 1985), Jay David Bolter (Bolter J.D., Grusin R., 2000), and Jaron Lanier (Lanier J., 2010.) demonstrate that media technologies reshape perception, cognition, and social relations. Media are not neutral channels for conveying information; they create environments in which the technical form determines how messages appear, how they are received, and what meanings they can carry. Media ecology, therefore, is more than an interdisciplinary lens: it offers a philosophical critique of how media configure the very conditions of communication.

In post-truth conditions, trust is no longer grounded in content or verification, but in emotional activation. Virality supplants verifiability, while credibility is measured by reactions. This info-ecological shift is especially evident in scientific discourse, where meaning arises not before communication but through algorithmically mediated interaction (Abysova M. and others, 2025, p. 81–84).

Critical-analytical strategies mark a shift from consensus and rational norms to bodily impulses and technological environments that precede articulation. This raises a question: can any shared horizon still sustain communication? Post-normative strategies attempt to address this very challenge.

Post-normative strategies for the reception of communication in the post-truth environment

Post-normative strategies avoid both universalism and radical negation, focusing instead on relational conditions for responsible communication. Post-normative strategies can be analyzed on three levels: fundamental (hermeneutic and phenomenological), theoretical (pluralist), and applied (pragmatic-functional).

The hermeneutic and phenomenological ethics of responsibility and the boundaries of speech become central to understanding communication in the post-truth era. Contemporary phenomenologists directly address the symptoms of linguistic fatigue and communicative crisis: “Speech no longer saves; it exhausts. It does not support; it provokes anxiety” (Nancy J.-L., 2007, p. 7). Nancy identifies a rupture between speech and the presence of being-heard, suggesting that contemporary language exposes the fragili-

ty and tension of the communicative events, and the erosion of the ethical function. Affects, microgestures, emotional silence, and embodied presence reveal the weariness of language and undermine confidence in its function as a universal mediator (Waldenfels B., 2007). The logos-centric model gives way to a plurality of embodied-affective expressions that cannot be stably coded but nonetheless determine the quality of communicative interaction.

Phenomenology thus captures the ruptures in communication where speech no longer orients but provokes anxiety or resistance. It attends to what precedes language (affective reactions, bodily signals, presence) revealing a horizon where the crisis becomes ontological. Rather than resolving it through argument, this approach listens to pre-semantic layers that expose vulnerability and the inarticulacy of encountering the Other.

Hermeneutics holds that meaning is not pre-given but emerges through interpretation within specific historical and existential contexts. A key question is whether a hermeneutic ethics of responsibility can function amid fragmented and simulated communication. Classical dialogue theories assumed ideal conditions: rational subjects open to mutual listening and oriented toward truth. In contrast, the phenomenological-hermeneutic approach offers another horizon of ethical thought. Responsibility arises not from verbal exchange but from exposure to the Other, the face that calls forth a response even before language (Levinas E., 1998). This impulse is not reflective, but a trace inscribed in subjectivity, even in silence. The Other addresses not a speaking subject, but one already accused without fault. Even when trust breaks and "the Said" becomes impossible, the ethical appeal persists as "the Saying" is a non-discursive act of witness. Responsibility is not chosen but constitutes subjectivity itself: ethics as "Otherwise than Being", a primordial trace of the Other within (Levinas E., 1998).

In the post-truth era, phenomenological-hermeneutic ethics prioritizes pre-semantic experience and a fragile, caring responsiveness to the Other over rational consensus.

Pluralist-democratic strategies instead affirm the value of dialogue, while acknowledging its incompleteness, asymmetry and conflictual nature. These strategies combine democratic theory, inclusive ethics and feminist critiques of discourse. A central theoretical contribution is Chantal Mouffe's concept of "agonistic democracy" (Mouffe Ch., 2000), which reconceptualizes conflict as an inherent part of democratic life. According to Ch. Mouffe, society consists of irreconcilable identities, interests and values. Therefore, the goal is not to eliminate antagonism, but to transform it into "agonism", understood as a form of legitimate civil opposition (Mouffe Ch., 2000).

Democratic dialogue in multicultural societies requires combining normative orientation with openness to diversity. One proposed approach, "deliberative universalization", holds that universal norms are not

pre-given but emerge through processes of translation, adaptation, and critical reflection (Benhabib S., 2002). This allows for sustaining universality without enforcing uniformity.

At the same time, attention is drawn to the importance of recognizing diverse communicative forms. Traditional rationalist models often exclude voices that do not fit dominant discursive norms. Alternative strategies legitimize narrative, emotional, and affective expression as integral to public discourse (Young I., 2000), stressing the inclusion of excluded experiences in democratic communication.

Among postnormative strategies, there are pragmatic-functional strategies that redirect attention from truth claims toward the contextual coordination of meaning. One key example is the theory of "Coordinated Management of Meaning", which reconceptualizes communication as joint meaning-making (Pearce W.B. and Cronen V., 2011). Rooted in pragmatism, social constructionism, and ethnomethodology, the theory posits that each communicative act unfolds within layered contexts (episodes, relationships, culture, identity) where meaning emerges through coordination rather than agreement.

The theory of Coordinated Management of Meaning's core insight is that speech constructs social realities, which carry ethical and political implications by defining who may speak, which topics are legitimized, and what remains taboo. In post-truth conditions, where facts fragment into incompatible narratives, the theory helps explain how different communities sustain distinct meaning-worlds. Credibility arises not from factual accuracy but from alignment. In this view, reality becomes an outcome of communicative practice rather than objective correspondence.

Postnormative methodological strategies thereby cultivate analytical sensitivity to the fractured, unequal, yet still ethically significant space of communication.

Conclusions

In the post-truth era, communication undergoes a radical shift: the destabilization of truth, fragmentation of identity, and erosion of reality challenge its epistemological, ontological, and anthropological foundations. These transformations call for methodological rethinking that is the core concern of this study.

As a result of the study, three main groups of methodological strategies for the reception of communication in the post-truth environment were differentiated.

Normative-oriented strategies uphold the possibility of rational understanding and public dialogue based on argumentation, reciprocal rec-

ognition, and communicative responsibility. While they remain an ethical and democratic ideal, they face post-truth challenges to communicative rationality, deliberative democracy, and the ethical foundations of discourse.

Critical-analytical strategies reveal how affective intensities and media infrastructures reshape communication prior to conscious meaning-making. Emotional mobilization and algorithmic architectures fragment discourse, replace truth with resonance, and transform dialogue into reactive interaction. These strategies expose how manipulation and virality operate within pre-reflective environments, challenging the assumptions of neutrality and transparency.

Post-normative strategies recognize the plurality of perspectives, structural asymmetries, and communicative vulnerabilities in contemporary discourse. They emphasize ethical responsiveness beyond consensus, through hermeneutic interpretation, phenomenological attention to embodied experience, and the inclusion of marginalized voices within democratic deliberation.

BIBLIOGRAPHY

Abysova Mariia, Shorina Tetiana and Skyba Ivan, 2025, *Objectivity in scientific discourse in conditions of global crisis: Transformation of communicative strategies*, Moderní aspekty vědy: International collective monograph, 55, p. 81–108. Czech Republic: International Economic Institute s.r.o., https://doi.org/10.52058/55–2025.

Apel Karl-Otto, 1996, *Obgruntuvannia etyky vidpovidalnosti* [*Justification of the ethics of responsibility*], in: Sytnichenko Liudmyla A. (ed.), *Pershodzherela komunikatyvnoi filosofii* [*Primary sources of communicative philosophy*], p. 46–60.

Baudrillard Jean, 1994, *Simulacra and simulation*, Glaser Sheila F. (transl.), University of Michigan Press, Ann Arbor.

Benhabib Seyla, 2002, *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*, Princeton University Press, Princeton.

Bolter Jay David and Grusin Richard, 2000, *Remediation: Understanding new media*, MA: MIT Press, Cambridge.

Castells Manuel, 2009, *Communication power*, Oxford University Press, Oxford & New York.

Deleuze Gilles and Guattari Félix, 1994, *What is philosophy?* Tomlinson Hugh & Burchell Graham (transl.), Columbia University Press, New York.

Derrida Jacques, 1982, Différance, in: Derrida Jacques, *Margins of philosophy*, Bass A. (transl.) Chicago: University of Chicago Press, p. 1–27, https://archive.org/details/marginsofphiloso0000derr (10.03.2025).

Drotianko Liubov, Ordenov Serhii, Kleshnia Hanna and Golovnia Alla, 2023, *Human nature transformation in the context of ecosystem recovery*, E3S Web of Conferences, 452, 07001, https://doi.org/10.1051/e3sconf/202345207001.

Foucault Michel, 2002, *The archaeology of knowledge*, Sheridan Smith A.M. (transl.), Routledge, London.

Habermas Jürgen, 1986, *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in: Kuhlmann Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik, Suhrkamp*, Frankfurt am Main, p. 16–37.

Habermas Jürgen, 1986, *Komunikatyvna diya i dyskurs* [*Communicative action and discourse*], in: Sytnichenko Liudmyla A. (ed.), *Pershodzherela komunikatyvnoi filosofii* [*Primary sources of communicative philosophy Lybid*], Kyiv, p. 84–90.

Lanier Jaron, 2010, *You are not a gadget*, Alfred A. Knopf, New York.

Levchenko Diana, 2024, *Artificial Intelligence as an Object of Global Digital Governance*, Advanced Space Law, Vol. 14, p. 45–52, https://doi.org/10.29202/asl/14/4.

Levinas Emmanuel, 1998, *Otherwise than being or beyond essence*, Lingis Alphonso (transl.), Duquesne University Press, Pittsburgh.

Lipovetsky Gilles, 1983, *L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain* [*The Era of emptiness: essays on individualism in contemporary life*], Gallimard, Paris.

Lyotard Jean-François, 1984, *The postmodern condition: A report on knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, https://archive.org/details/ThePostmodernCondition_201812 (16.03.2025).

Massumi Brian, 1995, *The autonomy of affect*, Cultural Critique, 31, p. 83–109.

Massumi Brian, 2002, *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Duke University Press, Durham and London.

McLuhan Marshall, 1994, *Understanding media: the extensions of man*, MA: MIT Press, Cambridge.

Mouffe Chantal, 2000, *The democratic paradox*, Verso, London.

Nancy Jean-Luc, 1991, *The inoperative community*, Connor Peter et al. (transl.), University of Minnesota Press, Minneapolis.

Nancy Jean-Luc, 2007, *Listening*, Mandell Charlotte (transl.), Fordham University Press, New York.

Oxford Dictionaries, 2016, *Post-truth named 2016 word of the year*, [online] *Oxford Languages*, https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/ (1.03.2025).

Pearce W. Barnett and Cronen Vernon, 2011, *Coordinated management of meaning (CMM)*, in: Griffin Em (ed.), *A First Look at Communication Theory,* McGraw-Hill, New York, p. 67–83.

Postman Neil, 2005, *Amusing ourselves to death: Public discourse in the age of show business*, Penguin Books, New York.

Rorty Richard, 1989, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sardar Ziauddin (ed.), 2019, *The Postnormal Times Reader*, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT) in cooperation with Centre for Post-

normal Policy & Futures Studies, https://iiit.org/wp-content/uploads/BiB-The-Postnormal-Times-Reader-Combined.pdf (8.04.2025).

Sardar Ziauddin, 2017, *Postnormal times revisited*, *Futures*, 93, p. 17–21, https://doi.org/10.1016/j.futures.2017.02.003.

Sitnichenko Liudmyla, 1996, *Pershodzherela komunikatyvnoi filosofii* [Primary sources of communicative philosophy], Lybid, Kyiv, p. 7–24.

Svyrydenko Denys, Boichenko, Nataliia and Bondarenko, Galyna, 2024, *Axiological dimension of the modern science communication,* Philosophy and Cosmology, 32, p. 97–106, https://doi.org/10.29202/phil-cosm/32/7

Tesich Steve, 1992, *A government of lies*, The Nation, 6/13 January, p. 12–14.

Thrift Nigel, 2008, *Non-representational theory: Space, politics, affect*, Routledge, London & New York.

Waldenfels, Bernhard, 2007, *The question of the other*, Chinese University Press, Hong Kong.

von Weizsäcker Ernst Ulrich and Wijkman Anders, 2018, *Come on! Capitalism, short-termism, population and the destruction of the planet – A report to the Club of Rome*, Springer, New York, https://www.lifewatchitaly.eu/wp-content/uploads/Come_On.pdf (5.04.2025).

Yakushik Valentin, 2025, *Is a Global Compromise Possible?* Ukrainian Policymaker, Vol. 16, p. 142–157, https://doi.org/10.29202/up/16/11.

Young Iris Marion, 2000, *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11971

Oleksandr Horban[1]
Department of Philosophy and Religious Studies
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University

Ruslana Martych[2]
Department of Philosophy and Religious Studies
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University

Humanitarian Security in Higher Education: Concept and Implementation

[Bezpieczeństwo humanitarne w szkolnictwie wyższym: koncepcja i realizacja]

Streszczenie: Autorzy badają kształtowanie i rozwój bezpieczeństwa humanitarnego w kontekście szkolnictwa wyższego, podkreślając jego krytyczną rolę w obliczu szybkiej transformacji cyfrowej i pojawiających się wyzwań społecznych. Wskazują na główne zagrożenia dla bezpieczeństwa humanitarnego – dezinformację, manipulację algorytmiczną i przeciążenie poznawcze – i konieczność wspierania krytycznego myślenia jako kluczowego narzędzia poznawczego do budowania odporności indywidualnej i zbiorowej. Badanie przedstawia triadyczny model edukacyjny oparty na rozwoju kompetencji, integracji umiejętności korzystania z mediów i kształtowaniu etycznych wytycznych w celu przeciwdziałania zagrożeniom informacyjnym. Ponadto sytuuje szkolnictwo wyższe jako przestrzeń do kształtowania światopoglądu, refleksji moralnej i integracji społecznej, ułatwiając kultywowanie świadomości bioetycznej i różnorodności kulturowej. Uniwersytety są przedstawiane jako ważne instytucje, które promują odporność humanitarną, odpowiedzialność moralną i dialog inkluzywny, działając zarówno jako centra wiedzy, jak i mobilizatorzy społeczni, szczególnie w czasach kryzysu. Autorzy zwracają uwagę, że misja szkolnictwa wyższego wykracza poza tradycyjny transfer wiedzy, wspierając odpowiedzialnych, krytycznie myślących obywateli zdolnych do utrzymania wolności, godności i sprawiedliwości w złożonym świecie. Praktyczne zalecenia obejmują integrację bezpieczeństwa humanitarnego z programami nauczania, rozszerzanie kompetencji bioetycznych, wzmacnianie autonomii uniwersytetów i wzmacnianie współpracy międzynarodowej w celu zapewnienia zrównoważonego rozwoju i pokoju.

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

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

Summary: The article explores the formation and development of humanitarian security within the context of higher education, emphasizing its critical role amid rapid digital transformation and emerging societal challenges. It highlights the primary threats to humanitarian security—disinformation, algorithmic manipulation, and cognitive overload—and underscores the necessity of fostering critical thinking as a key cognitive tool to build individual and collective resilience. The study presents a triadic educational model based on competency development, media literacy integration, and ethical guideline formation to counteract information threats. Furthermore, it situates higher education as a space for worldview formation, moral reflection, and social integration, facilitating the cultivation of bioethical awareness and cultural diversity. Universities are portrayed as vital institutions that promote humanitarian resilience, moral responsibility, and inclusive dialogue, acting as both knowledge centers and social mobilizers, particularly in times of crisis. The article argues that higher education's mission transcends traditional knowledge transfer by fostering a responsible, critically thinking citizenry capable of sustaining freedom, dignity, and justice in a complex world. Practical recommendations include integrating humanitarian security into curricula, expanding bioethical competence, reinforcing university autonomy, and enhancing international cooperation to ensure sustainable development and peace.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo humanitarne, szkolnictwo wyższe, transformacja cyfrowa, media, zagrożenia informacyjne.

Keywords: humanitarian security, higher education, digital transformation, media literacy, information threats.

Introduction

The complex nature of the global ecological and humanitarian crises stimulates a significant increase in the attention of society and scientists to the problems of humanitarian security (Martin M., Owen T., 2014).

Humanitarian security is defined as a state of guaranteed protection of the individual, family and ethnic community, as well as their life goals, ideals, values, cultural traditions and way of life. It provides for stable, necessary and sufficient provision of human rights and fundamental freedoms for all individuals regardless of race, gender, language or religion. The central place in the concept of humanitarian security is occupied by the phenomenon of human life, which is considered as a form of existence of the individual in its physical, psycho-emotional and spiritual dimensions.

Humanitarian security from a scientific point of view is an interdisciplinary category that encompasses the conceptual and practical provision of a dignified, safe and sustainable existence of a person as a biosocial being in conditions of threats that are not limited to military or political factors. It is focused on the protection of fundamental human rights and freedoms, the preservation of their physical, psychological, cultural, social and spiritual well-being.

The main characteristics of humanitarian security in scientific discourse:

- Human-centricity: the focus is not on the state or systems, but on the security of each individual person, their life, health, dignity, freedom and development.
- Multidisciplinary: includes knowledge from the fields of law, ethics (in particular bioethics), sociology, political science, psychology, medicine, ecology, etc.
- Broad understanding of threats: covers not only armed conflicts or disasters, but also social inequality, poverty, discrimination, environmental crises, lack of access to medicine, education, information, cultural heritage.
- Value orientation: humanitarian security is based on the ethical principles of respect for human dignity, justice, equality, tolerance and solidarity.
- Bioethical dimension: considers the problems of protecting life and health in connection with technological, medical and scientific progress, in particular in the field of genetics, transplantology, artificial intelligence, epidemics, etc. (Horban O., Martych R., 2024).

Despite the social relevance of the concept, its problematic aspect is the lack of a clear theoretical definition (Newman E., 2022). That is why scientific analysis of the concept of humanitarian security within specific social conditions is important. Higher education, as a component of social reality, is a sphere where special conditions for ensuring humanitarian security are formed. The authors of this article reflect on this aspect of social relations in modern society.

Presentation of the main research

The concept of humanitarian security has developed in the context of the transformation of the traditional security paradigm (state-centric) towards a more inclusive one – one that recognizes the primary importance of the person in global processes. It is actively used within the framework of UN programs (in particular UNDP), humanitarian law, modern political theory and applied social sciences.

According to modern research, humanitarian security is a concept that combines elements of social policy, human rights, international humanitarian law, bioethics, moral philosophy and global governance (Tadjbakhsh S., Chenoy A., 2007).

Let us consider the main sources covering the classic UN documents on humanitarian security and the modern academic approach to its conceptualization. One of the first documents related to humanitarian security is the United Nations Development Programme published in 1994,

"Human development report 1994: New dimensions of human security" (United Nations Development Programme, 1994). This report is a fundamental document that first conceptualizes the concept of "humanitarian security" as a new dimension of development. UNDP proposes to move from a military-political interpretation of security to a people-centered approach that includes economic, food, health, environmental, personal, political and community security. The document laid the foundation for further research on humanitarian security as a multidimensional category in global development.

An important link in the conceptualization of humanitarian security was the Report of the UN Secretary-General in 2012. This report of the UN Secretary-General summarized the definition of humanitarian security as "freedom from fear, freedom from want and the freedom to live in dignity". The document specifies methodological approaches to assessing humanitarian security, emphasizes the importance of interdisciplinary interaction and intersectoral coordination, and in defines humanitarian security as a tool for strengthening sustainable development, human rights and preventive diplomacy.

Humanitarian security as a scientific and social concept emerged in the middle of the last century and reflected a focus on human needs and rights (Kaldor M., 2007). In the same year, a conceptual monograph by Tadjbakhsh S. and Chenoy A. „Human security: Concepts and implications" was published, dedicated to the problems of humanitarian security. The monograph is a thorough academic study of the concept of humanitarian security in a global context. The authors analyze the evolution of the concept, its theoretical basis, practical application in political strategies and international programs. Special attention is paid to the criticism of traditional state-centrism in the field of security, as well as the analysis of humanitarian security in the context of global justice, peacemaking, bioethics, women's rights and social policy. The book is a valuable source for interdisciplinary research in the field of international relations, security philosophy, and humanitarian law (Tadjbakhsh S., Chenoy A., 2007).

An important feature of this phenomenon are such components as comprehensive satisfaction of needs and absence of fear (Reinsberg B. et al., 2024; Hanlon R.J., Christie K., 2016) and the possibility of full human development (SternM., Öjendal J., 2010). Systematic analysis of theoretical sources and information from various social institutions makes it possible to identify the following indicators of humanitarian security: absence of need, freedom from fear, possibility of obtaining education, adequate nutrition, access to drinking water, life expectancy, child mortality rate, number of murders, political terror, presence of military conflict, gender equality (Reinsberg B. et al., 2024). Humanitarian security

is closely related to ensuring key human rights and freedoms through the quality provision of educational, cultural, medical, information services and the system of individual values (Horban O. et al., 2024). At the same time, the main factors of its formation are upbringing, information environment, leisure, religion and interethnic relations.

The formation and development of humanitarian security in higher education is directly caused by the rapid digital transformation of society, which, along with the opening of new opportunities, generates significant threats. Among the most significant threats to humanitarian security, we highlight the following: the spread of disinformation, algorithmic manipulation and cognitive overload, which necessitates their scientific analysis and the development of systemic countermeasures. In this context, critical thinking acquires the status of a key cognitive tool for ensuring the resistance of both individual and collective consciousness.

Modern educational transformation is based on three key principles:

- transition from knowledge to competencies;
- integration of media literacy;
- formation of ethical guidelines.

This triune model, according to experts, is the basis for countering information threats (Androshchuk A., Maluga O., 2024). Unlike traditional models that mainly focused on the transmission of knowledge, current educational strategies increasingly give priority to the development of analytical abilities. They emphasize the ability to self-reflect, critically evaluate and verify information flows. Education appears not only as a means of intellectual development, but also as a key tool for countering manipulative practices, disinformation, and cognitive overload, which are key threats to humanitarian security. It should also be noted that the formation of critical thinking in the educational process is inextricably linked with the upbringing of a morally responsible personality (Luchaninova O.P., 2024). The ethical component of curricula is of paramount importance in the context of building a society resistant to information threats. Today, more than ever before, there is an urgent need to cultivate such fundamental values as intellectual honesty, tolerance for diverse points of view, and awareness of the potential consequences of one's own information actions. It is also important to develop responsibility for the dissemination and interpretation of knowledge. As a result, we can argue that educational institutions must form a strong ethical platform for interaction with the information environment. Such a platform should serve as a reliable barrier to the spread of destructive content and provide a basis for constructive and balanced public dialogue. The authors of the article believe that critical thinking cannot be reduced to purely abstract cognitive skills. It finds its practical embodiment in specific actions and behavioral models

(Horban O., Fedyuk V., 2021). Media literacy training involves the formation of a set of competencies that include the ability to deeply analyze information sources and recognize various manipulative techniques. It also involves understanding the algorithmic nature of the functioning of social networks and their powerful influence on the processes of perception and interpretation of information. The use of practical exercises, such as thorough data verification, conducting high-quality content analysis and consideration of real cases of information threats, is an effective means of internalizing theoretical knowledge.

Thus, in the conditions of the digital revolution, education performs a dual and complementary mission. While preserving its traditional role as a fundamental instrument for the transfer of knowledge and cultural heritage, it is simultaneously transformed into a leading mechanism for ensuring humanitarian security. By developing critical thinking, education not only creates a reliable shield to protect society from the destructive impact of information threats. It also contributes to the formation of an active, conscious and psychologically stable personality, capable of effectively resisting manipulation, making balanced and responsible decisions, and actively contributing to the construction of a humane society based on the unshakable principles of freedom, dignity and mutual respect.

Analysis of modern research shows that the issue of national security cannot be considered outside the sphere of education (Panfilov O.Yu., Savchenko O.O., 2021). Optimal organization of the educational process ensures effective fight against poverty, spread of diseases, threats of military nature (Al-Rodhan N.R.F., 2007). The formation of elements of humanitarian security in the context of teaching higher school disciplines is promising (Allison J., 2017). The problem of modern higher education is orientation only on the labor market, while attention to personal development is decreasing (Kromydas T., 2017). In addition, an insufficient number of empirical studies have been recorded in this direction. Such considerations determine the relevance of studying the role of higher education in the formation of humanitarian security. The worldview function of higher education is manifested in its ability to form a holistic vision of man, the world and society, which is based on universal ethical principles. This is the formation of an anthropocentric approach to solving global problems, where the value of human life is considered as an unshakable foundation of any transformations. The educational process is designed not only to arm the student with knowledge, but also to educate a responsible citizen of the world, able to think critically, reflect on the meanings of existence and act in accordance with the principles of goodness, justice and dignity.

By forming the ability to think critically, reflect morally and think globally, higher education contributes to the fact that graduates become

not only specialists, but also conscious citizens of the world. The worldview component of education is based on humanistic philosophy, which orients the individual to a meaningful understanding of his place in the world, readiness for empathy and intercultural communication.

Today, the university is not only a „knowledge factory". It performs an integrative function: it combines different cultural, ethnic, worldview traditions in a common academic space. Thanks to this, it promotes inclusion, dialogue, tolerance – values without which a sustainable society is impossible (Horban, O., Protsenko, O., 2022). The university also acts as a mediator between the state, civil society and the global world, generating knowledge for policy in the areas of health care, sustainable development, human rights, climate ethics.

From a philosophical point of view, higher education is a space for the formation of a worldview as an open, dynamic system of meanings, focused on understanding the existential challenges of modernity. It is university education, as Karl Jaspers pointed out, that is the meeting place of science and spirit, where the search for truth takes place not only within the framework of disciplinary knowledge, but also in the inner moral experience of the individual. In the context of humanitarian security, this means that the educational process should be filled with content that contributes to the growth of the individual's ability to self-knowledge, empathy, and awareness of responsibility for a common future. Bioethical discourse in higher education plays a particularly important role in this context (Horban O., Martych R., 2022). It forms value orientations regarding the dignity of human life, the limits of scientific intervention in human nature, and the acceptability of medical and biotechnological solutions (Horban O., Martych R., 2023). In this aspect, higher education acts as a safeguard against dehumanising tendencies, contributing to the preservation of ethical sensitivity in the conditions of technological progress. In addition, higher education performs the function of social integration. In pluralistic societies, universities have the mission of creating an inclusive space where representatives of different cultures, traditions, religions and identities can interact. This is especially relevant in conditions of threats of radicalisation, polarisation and social disintegration. The spread of the ideals of academic freedom, open dialogue, and tolerance is an integral element of humanitarian security.

From a practical point of view, higher education acts as a generator of knowledge and competencies necessary for the formation of institutional mechanisms for the protection of humanitarian security. In particular, we are talking about the training of specialists in the field of social protection, international law, human rights, ethics, psychology, medicine, ecology, IT security, etc. It is in universities that an intellectual resource is formed

that allows us to formulate and implement human development strategies aimed at reducing vulnerability and increasing the resilience of societies to internal and external threats.

The modern world is increasingly characterized by the terms „instability", „uncertainty", „traumatism". In such conditions, education ceases to be just a channel for transferring knowledge – it acquires the function of social and ideological resistance to dehumanization, loss of identity, moral relativism (Bauman Z., 2001). We define this resistance as humanitarian resistance – the ability to preserve the value and cultural foundations of human existence in the context of external and internal threats. The educational environment, in particular the environment of higher education, acts as a space for the formation of such resistance, due to the presence of components of educational interaction that contribute to the preservation and development of the humanitarian potential of society. Humanitarian resistance is not only the ability of an individual to adapt to difficult conditions, but also to maintain the ability to moral judgment, empathy, and understanding one's own existence. Unlike physical or socio-economic resilience, humanitarian resilience is anthropocentric and worldview-based in nature – it is associated with the protection of human dignity, human rights, and the spiritual life of the individual (UNESCO, 2021).

It is a necessary prerequisite for overcoming humanitarian crises, especially in conditions of war, information aggression, environmental disasters, or moral collapse of institutions. As experience shows, one of the key areas for the formation of this quality is education.

The educational environment as a factor of humanitarian resilience, formed in the following areas:

1. The educational environment as a value space. True education is not reduced to the mechanical accumulation of knowledge, but includes the formation of value and semantic orientations (Nussbaum M.C., 2010). The educational environment is a space where humanistic and democratic principles are internalized: respect for others, recognition of dignity, freedom of thought, justice (Biesta G., 2006; Federowicz M., Terepyshchyi S., 2023). In this sense, humanitarian resistance is formed through educational practices that promote awareness of subjectivity, moral autonomy and civic responsibility.
2. The defining role of critical thinking. Critical thinking is a key tool for countering manipulation, ideological pressure and fake information. Higher education institutions that cultivate the development of critical thinking become centers of epistemic resistance – resistance to simplified truths, intellectual apathy, dogmatism.

Humanitarian resistance requires cognitive mobility: the ability to analyze information, question, seek truth in dialogue – and this is what a healthy educational environment provides.

3. Cultural diversity and inclusion. The educational environment – especially in higher education – is designed to reflect and support cultural diversity. Inclusivity, openness to different experiences and narratives strengthens humanitarian resistance, as it forms tolerance, an understanding of otherness as a value, not a threat.

University culture acts as an environment of humanitarian resilience. The educational space of the university manifests itself not only as a place of knowledge transfer, but as a complex socio-cultural construct in which the formation of the personality, its socialization, the formation of moral and ethical orientations and value systems takes place. The university is an institutional space in which the model of an open, pluralistic, democratic society is represented, based on the principles of respect for human dignity, freedom of thought, tolerance and cultural diversity.

In this sense, a higher educational institution acts as a kind of laboratory space for the formation of humanitarian resilience – that is, the ability of the individual and the academic community to resist dehumanizing processes, such as the militarization of thinking, utilitarianism of knowledge, moral relativism. The socialization mechanisms of higher education should be oriented towards the development of civic activity, a culture of discussion, empathy and responsibility – such values that underlie a democratic system and humanitarian security.

In addition, the university infrastructure should include elements of targeted institutional support for humanitarian resilience. This includes a developed policy of psychosocial assistance, support for the mental health of students and teachers, inclusion programs, and anti-crisis strategies for responding to social or political turbulence. All these areas are not only tools of social protection, but also components of cultural and moral resistance, which make the university a guarantor of humanitarian security (Horban O. et al., 2022).

Thus, the university should be considered as a space not only for academic learning, but also as a key institution for the formation of humanitarian subjectivity – the ability to meaningful, responsible and morally sustainable existence in the world.

A higher education institution can also be considered as a space for humanitarian mobilization. In conditions of military aggression, destruction of state institutions or moral degradation, universities can and should play the role of a humanitarian headquarters. It is not only about humanitarian aid, but also about preserving humanitarian discourse, cultivating ideas about a free person, freedom, dignity, a worthy future.

Universities are carriers of a living tradition of humanism. Their autonomy, scientific criticism, educational pluralism are mechanisms for supporting the ideological balance of society. Where university culture as an environment of humanitarian resilience weakens, a vacuum arises, which is filled by radicalism, pseudoscience, or cultural conformism.

Conclusions

An educational environment based on a university culture of humanitarian security plays a strategic role in shaping humanitarian resistance. Such an environment acts not only as a channel of knowledge, but also as a space of meanings, moral orientation, critical self-reflection, and cultural continuity. The university as an institution is capable not only of training specialists, but also of nurturing a person as a subject of humanity. This is its true mission in the conditions of crisis in modern times.

Strengthening humanitarian security in higher education can include several practical steps, including:

- Integration of humanitarian security into educational programs: it is advisable to develop courses that combine knowledge of human rights, bioethics, ecology, and security in an interdisciplinary format.
- Development of bioethical competence: universities should include bioethical training not only for doctors, but also for students of other specialties (technology, law, education).
- Strengthening university autonomy: the independence of higher education institutions is an important condition for the formation of a free intellectual environment for the development of humanitarian security.
- Support for critical thinking and philosophical education: stimulating the humanitarian component in higher education contributes to the development of moral reflection and civic maturity.
- International cooperation in the field of humanitarian education: universities should participate in global educational platforms that promote the spread of the values of peace, human rights and sustainable development.

Higher education in modern conditions appears as a strategic institutional guarantor of humanitarian security. It performs not only educational and scientific functions, but also ideological, ethical, cultural and integrative. By developing the ability for critical thinking, moral reflection, and responsible social action, universities contribute not only to the preservation of individual freedom, but also to the establishment of the

principles of dignity, justice, and solidarity – the foundations on which a humanitarianally secure society is built.

BIBLIOGRAPHY

Allison John, 2017, *Human security and higher education: An examination of North American and European HS programs and the interdisciplinary academy*, Journal of Human Security Studies, 6(1), p. 18–37.

Al-Rodhan Nayef, 2007, *The role of education in global security*, Slatkine.

Androshchuk Alina, Maluga Oleksandr, 2024, *Use of artificial intelligence in higher education: State and trends*, International Science Journal of Education & Linguistics, 3(2), p. 27–35, doi:10.46299/j.isjel.20240302.04.

Bauman Zygmunt, 2001, *Community: Seeking safety in an insecure world*, Polity Press.

Biesta Gert, 2006, *Beyond learning: Democratic education for a human future*, Paradigm.

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, p. 45–60, doi:10.31648/sw.9562.

Hanlon Robert, Christie Kenneth, 2016, *Freedom from fear, freedom from want: An introduction to human security*, University of Toronto Press.

Horban Oleksandr, Fedyuk Vladyslava, 2021, *Critical thinking as the basis of modern educational approaches in the formation of a student's personality*, Educological Discourse, 35(4), p. 66–83, doi:10.28925/2312-5829.2021.45.

Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2022, *The basic approaches to the value of life in bioethical discourse*, Studia Warmińskie, 59, p. 87–96, doi: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, p. 61–70, doi:10.31648/sw.9563.

Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2024, *Bioethical discourse of humanitarian security*, Studia Warmińskie, 61, p. 113–125, doi:10.31648/sw.10788.

Horban Oleksandr, Protsenko Olena, 2022, *External environment of university values: Culture economy*, Educological Discourse, 37(2), p. 101–112, doi:10.28925/2312-5829.2022.27.

Horban Oleksandr, Protsenko Olena, Tytarenko Vita, Bulvinska Oksana, Melnychenko Olga, 2022, *Cultural economics: The role of higher education institution in shaping the value systems*, Scientific Bulletin of the National Mining University, 1, p. 128–132. doi:10.33271/nvngu/2022-1/128.

Horban Oleksandr, Stadnyk Mykola, Martych Ruslana, Mishchuk Andrii, Mishchuk Mariana, 2024, *The role of higher education in the formation of humanitarian security of the state*, Conhecimento & Diversidade, 16(43), p. 302–321, doi:10.18316/rcd.v16i43.11850.

Kaldor Mary, Martin Mary, Selchow Sabine, 2007, *Humanitarian security: A new strategic narrative for Europe*, International Affairs, 83(2), p. 273–288, doi:10.1111/j.1468-2346.2007.00623.x.

Kromydas Theocharis, 2017, *Rethinking higher education and its relationship with social inequalities: Past knowledge, present state and future potential*, Palgrave Communications, 3, Article 1, doi:10.1057/s41599-017-0001-8.

Luchaninova Olga, 2024, *Institutions of higher education in the conditions of the development of the digital university and the new paradigm of thinking*, in: *Forum-SOIS "Development of a Single Open Information Space of Education Throughout Life"* Vinnytsia, p. 26–29.

Martin Mary, Owen Taylor (eds.), 2014, *Routledge handbook of human security*, Routledge.

Newman Edward, 2022, *Covid-19: A human security analysis*, Global Society, 36(4), 431–454, doi:10.1080/13600826.2021.2010034.

Nussbaum Martha, 2010, *Not for profit: Why democracy needs the humanities*, Princeton University Press.

Panfilov Oleksandr, Savchenko Olga, 2021, *Education as a factor in ensuring the national security of the state*, Bulletin of the Yaroslav Mudryi National Law University, Series: Philosophy, Philosophy of Law, Political Science, Sociology, 1(48), p. 146–159, doi:10.21564/2075-7190.48.224807.

Reinsberg Bernhard, Shaw Daniel, Bujnoch Louis, 2024, *Revisiting the security–development nexus: Human security and the effects of IMF adjustment programmes*, Conflict Management and Peace Science, 41(1), p. 72–95, doi:10.1177/07388942221111064.

Stern Maria, Öjendal Joakim, 2010, *Mapping the security–development nexus: Conflict, complexity, cacophony, convergence?* Security Dialogue, 41(1), p. 5–29, doi:10.1177/0967010609357041.

Tadjbakhsh Shahrbanou, Chenoy Anuradha 2007, *Human security: Concepts and implications*, Routledge.

UNESCO, 2021, *Reimagining our futures together: A new social contract for education*, UNESCO.

United Nations Development Programme, 1994, *Human development report 1994: New dimensions of human security*, Oxford University Press.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11972

Oleksiy Kiykov [1]
Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy
Dragomanov Ukrainian State University

The Philosophy of Hybridity in Management: *Phronesis*, Risk, and Agile Governance in a Post-Digital World

[Filozofia hybrydowości w zarządzaniu: *phronesis*, ryzyko i zwinne zarządzanie w świecie postcyfrowym]

Streszczenie: Filozofia hybrydycznego zarządzania – jako zakorzeniona w cnocie praktyka mądrego działania w niepewnych warunkach funkcjonowania – jest przedmiotem rozważań w niniejszym artykule. Wychodząc od arystotelesowskiej roztropności praktycznej (phronesis), łączy w jedną architekturę rozumowania zwinne iterakcje, roztropne zarządzanie ryzykiem, badania wartości, edukację emocjonalną oraz fenomenologicznie inspirowane tworzenie wiedzy. Proponowana „konstytucja organizacyjna" opiera się na pięciu zobowiązaniach: klarowności wartości, dialogicznym nadawaniu sensu, ostrożnej eksperymentacji, kształtowaniu zdolności oraz etycznym postępowaniu, dzięki czemu hybrydyczność godzi normy i improwizację bez popadania w technokrację czy relatywizm. Analiza pokazuje, że takie zarządzanie wzmacnia odporność, legitymizację i spójność etyczną instytucji, jednocześnie podtrzymując innowacyjność. Decyzyjna jakość jawi się tu jako osiągnięcie społeczne oparte na zbiorowej roztropności i projektowaniu instytucjonalnym. Niepewność traktowana jest jako pole kształtowania charakteru i doprecyzowania celów, a nie wada do usunięcia.

Summary: This article develops a philosophy of hybrid management as a virtue-rooted practice for acting wisely under uncertainty. Grounded in Aristotelian practical wisdom (phronesis), it integrates agile iteration, prudent risk governance, values-oriented inquiry, emotional education, and phenomenology-informed knowledge creation into a single architecture of managerial reasoning. The paper proposes an organizational „constitution" built on five commitments–value clarity, dialogical sense-making, prudent experimentation, capability cultivation, and ethical guardrails – showing how hybridity reconciles rules and improvisation without lapsing into technocracy or relativism. Drawing examples from public administration, higher education, and business, it argues that hybrid governance enhances resilience, legitimacy, and ethical

[1] Oleksiy Kiykov, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, Dragomanov Ukrainian State University, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijów, Ukraina, kyikov@ukr.net, orcid.org/0000-0001-8368-6367.

coherence while preserving innovation. The account reframes decision quality as a social achievement enabled by collective phronesis and institutional design. It positions uncertainty as a field for character formation and purpose clarification, not a defect to be engineered away. The result is a portable framework for organizations seeking disciplined flexibility in post-digital conditions.

Słowa kluczowe: hybrydyczność, roztropność praktyczna (*phronesis*), roztropne zarządzanie ryzykiem, tworzenie wiedzy, bezpieczeństwo etyczne.

Keywords: hybridity, practical wisdom (*phronesis*), prudent risk governance, knowledge creation, ethical guardrails.

Introduction

Hybrid management has emerged as a key response to the volatility, uncertainty, complexity, and ambiguity that mark contemporary organizational life, yet the philosophical grounds for hybridity remain underdeveloped. At stake is more than a toolbox that mixes formal planning with adaptive practices; hybridity names a mode of practical reason that integrates stable norms and fluid improvisation without collapsing either side into the other (Aristotle, 2022; Aristotle, 2002). In a post-digital economy, managers confront entangled socio-technical systems, where algorithmic procedures, human judgment, and institutional values co-produce outcomes that resist linear control (Voronkova V.H. et al., 2022). Such environments heighten exposure to systemic risks and demand reflexive risk governance that is as much philosophical as it is technical (Venger O., 2023). This paper advances a systematic account of the philosophy of hybridity in management grounded in Aristotelian practical wisdom (phronesis), enriched by recent debates in business ethics, education, and knowledge creation (Kristjánsson K., 2024; Kristjánsson K., 2022; Nonaka I. and Yamaguchi I., 2022). By re-reading phronesis for hybrid organizations, we connect decision quality to value-sensitivity, affective attunement, and situated know-how shaped by communities of practice (Valenzuela P., 2024; Eriksen D. and Strumińska-Kutra M., 2022). We argue that hybridity is neither mere compromise nor eclecticism; it is a disciplined capacity to hold together competing goods and time horizons in action. The implications span public administration, education, and corporate strategy, especially where innovation must be balanced with accountability and care (Azhazha M.A. et al., 2021; Boiko Ye., Diachenko Yu., 2022). The article synthesizes conceptual foundations, reviews emerging literature, and proposes a practical framework for hybrid governance in organizations.

Hybrid management also names a normative project that re-centers the moral psychology of managers – how they perceive salience, regulate

emotion, and deliberate under pressure – within institutional design. Developments in virtue ethics treat practical wisdom not as a private trait but as a social-relational achievement cultivated through shared deliberation and role-modelling (Kristjánsson K., 2024). Complementary research emphasizes collective phronesis, where teams enact wiser choices than isolated agents by distributing attention, contesting blind spots, and integrating multiple values (Kristjánsson K., 2022). Emotional education is central to this achievement, because sensitivity to the moral contours of a situation depends on emotion's cognitive and pedagogical functions, not its suppression (Valenzuela P., 2024). Knowledge-creating firms illustrate this nexus by combining experiential intuition, formal methods, and dialogical spaces that render tacit insights communicable – the very heart of hybrid rationality (Nonaka I., Yamaguchi I., 2022). Educational and managerial systems that integrate agile iteration, foresight, and human development show higher resilience under crisis, thereby supporting hybridity as a design principle rather than a last-minute fix (Yastremska O.M. et al., 2023; Voronkova V.H. et al., 2022). Ukrainian scholarship on hybrid management further clarifies the philosophical and governance aspects in higher education under conditions of globalization and informational turbulence (Kiykov O., 2024a; Kiykov O., 2024b; Kiykov O.Yu., 2024). Taken together, these streams suggest that hybridity operationalizes a distinct practical metaphysics: organizations are neither rigid machines nor loose networks but layered forms oriented by ends that require wise discernment (Aristotle, 2022; Aristotle, 2002).

Literature Review

The classical point of departure is Aristotle's account of substance, change, and practical knowledge, which frames the ontological and epistemic challenges of management. In *Metaphysics*, Aristotle resists reductive dualisms by analysing being through form, matter, potency, and act, a palette that underwrites hybrid explanations of organizational identity and transformation (Aristotle, 2022). In *Nicomachean Ethics*, he defines phronesis as truth-oriented deliberation about what is good and practicable for a flourishing life, binding cognition, affect, and habituation into one virtue (Aristotle, 2002). Contemporary management contexts transpose these notions from individual ethics to institutional practice, making practical wisdom a criterion of organizational excellence. Phronesis guides right timing (kairos), proportioning rules to context and aims, mediating between general principles and singular cases. Rather than technē or epistēmē alone, management requires this synthesizing virtue to reconcile stability with adaptability. On this reading, hybridity is already

implicit in Aristotelian practical philosophy as the unity-in-difference of rule and exception. The classical frame thus legitimizes hybrid governance not as ad hoc bricolage but as virtuous practice responsive to complex realities (Aristotle, 2002; Aristotle, 2022).

Recent virtue-ethical scholarship extends phronesis to professional and managerial domains, arguing that wise action must be socially scaffolded. Kristjánsson analyses the role of practical wisdom in professional ethics education, emphasizing how case-based reasoning, exemplars, and reflective dialogue cultivate calibrated judgment (Kristjánsson K., 2024). He further develops the idea of collective phronesis in business ethics, where group deliberation integrates diverse values and stakeholder perspectives to reach more ethically robust decisions (Kristjánsson K., 2022). This collectivization counters the myth of the heroic decision-maker and aligns with hybrid organizational forms that distribute authority and knowledge. Emotional competencies are not peripheral to such reasoning; they prime attention to morally salient features, help track value conflicts, and support courage in implementation (Valenzuela P., 2024). The literature converges on the view that virtue is educable, organizationally anchored, and measurable through practices and outcomes, not merely stated codes. This shift sets the stage for hybridity as a cultivated capability rather than a static structure (Kristjánsson K., 2022; Kristjánsson K., 2024; Valenzuela P., 2024).

A second stream interrogates values research within organizations, proposing methodologies that connect practical wisdom to empirically informed change. Eriksen and Strumińska-Kutra articulate how values-oriented inquiry extends knowledge, refines practice, and clarifies ends through participatory, phronesis-informed research designs (Eriksen D., Strumińska-Kutra M., 2022). Their approach sits naturally with hybrid governance because it resists method monism, combining qualitative narratives with evaluative reasoning to guide action. It treats values as objects of practical learning rather than mere slogans, inviting organizations to iterate on their own normative architectures. This orientation reframes performance metrics to include value realization and stakeholder well-being alongside efficiency. The implication is that hybrid management cannot be value-neutral; it must institutionalize value deliberation as part of continuous improvement. In doing so, it turns the organization into a site of ongoing ethical formation, not only technical optimization (Eriksen D., Strumińska-Kutra M., 2022).

Knowledge-creation theories provide a complementary epistemology for hybridity by reframing intuition and formalization as partners rather than rivals. Nonaka and Yamaguchi argue that phenomenology illuminates how managers apprehend essences of situations via eidetic intuition, which can be disciplined and shared within the firm (Nonaka I.,

Yamaguchi I., 2022). Their account resists both naive subjectivism and rigid positivism by specifying processes that translate tacit insights into communicable knowledge cycles. This translation is quintessentially hybrid: it fuses embodied attention, narrative articulation, and structured experimentation in iterative spirals. The result is an ecology of practices where affect, perception, and concept co-evolve toward actionable understanding. Seen this way, agile methods are not merely project tools but epistemic infrastructures for phronetic learning. Hybrid organizations therefore engineer settings that solicit intuition, contest it collaboratively, and stabilize it into operating routines without freezing learning (Nonaka I., Yamaguchi I., 2022).

A fourth cluster comes from public administration and crisis governance, where communicative capacity and adaptive structures are foregrounded. Studies of communication management in the public sector show how coordinated messaging, feedback loops, and stakeholder engagement enhance policy efficacy, particularly under uncertainty (Azhazha M.A. et al., 2021). Parallel work on innovative management frames anti-crisis governance as the integration of creative problem-solving with disciplined execution, aligning with hybrid logics that mix exploration and exploitation (Boiko Ye., Diachenko Yu., 2022). Research into educational systems highlights the role of novel instructional technologies and organizational designs in sustaining learning during disruption, offering transferable lessons for capability building (Yastremska O.M. et al., 2023). Together these contributions demonstrate that hybridity scales from micro-skills to meso-structures and macro-policies, always linking meaning-making to performance.

Within management philosophy for the digital economy, agile foresight emerges as a value-laden stance rather than a neutral method. Analyses of agile as a socio-philosophical driver of the digital economy emphasize anticipation, iteration, and participatory sense-making as prerequisites for resilience (Voronkova V.H. et al., 2022). These features overlap with phronesis by privileging context sensitivity and moral purpose over rigid adherence to plans. Risk governance complements this stance by situating uncertainty not as noise to eliminate but as a structural condition to be navigated with prudence, courage, and proportionality (Venger O., 2023). Sectoral studies, such as project management in tourism, show how hybridization of innovation and compliance supports service quality under fluctuating demand and regulation (Nestoryshen I., 2023). The literature thus suggests that hybrid rationality is the lived grammar of effective action in complex systems.

Ukrainian scholarship on hybrid management in higher education integrates these strands into a distinctive governance paradigm. Kiykov

theorizes hybrid management as a philosophical-managerial synthesis that balances technocratic instruments with humanistic commitments under globalization and information turbulence (Kiykov O., 2024a). He further traces the philosophical foundations of educational management from critical pedagogy toward hybrid governance, clarifying how authority, participation, and value education interlock (Kiykov O., 2024b). Additional work elaborates hybrid management as a bridge from technocratism to human-centered approaches in contemporary governance, specifying ethical safeguards and institutional levers (Kiykov O.Yu., 2024). This corpus affirms that hybrid management is not merely a Western corporate fashion but a globally relevant paradigm adaptable to public institutions, especially universities navigating war, displacement, and reform. The cross-fertilization with virtue ethics, knowledge-creation theory, and agile foresight positions hybridity as a unifying lens for research and practice.

Conceptual Foundations: Hybridity Beyond Dualisms

Hybridity in management begins as a philosophical claim about the nature of organizations and action: neither pure mechanism nor pure spontaneity explains how institutions persist and change. Drawing on Aristotelian metaphysics, we treat organizations as composites of form and matter – structures and resources – that actualize potentials through practices and judgments oriented to ends (Aristotle, 2022). This ontology dissolves false dichotomies between rules and discretion by situating both within purposive activity. Phronesis then becomes the virtue that unifies perception, desire, and reason in choosing means consonant with worthwhile ends under uncertainty (Aristotle, 2002). Hybrid rationality names the operational expression of this virtue in organizations, where protocols are selectively bent or re-specified to fit particulars without betraying the guiding telos. This account also explains why codification alone cannot guarantee good management: value-sensitivity and situational grasp are constitutive, not optional. In short, hybridity is not a midpoint on a spectrum but a higher-order integration that reconfigures the spectrum itself (Aristotle, 2022; Aristotle, 2002).

Conceptualizing hybridity as virtue-laden practice foregrounds social learning and institutional scaffolds. Professional ethics education demonstrates that practical wisdom grows through modelling, coached reflection, and progressively complex cases (Kristjánsson K., 2024). Organizations can mirror these pedagogies by institutionalizing deliberation spaces, peer challenge, and narrative after-action reviews that refine collective salience detection (Kristjánsson K., 2022). Emotional cultivation is vital: emotions track reasons, disclose what matters, and supply motivational

energy for courageous implementation (Valenzuela P., 2024). Ignoring affect produces brittle rationality that misreads stakeholders and triggers perverse responses under stress. Thus a hybrid organization weaves emotional literacy into its governance, aligning care with accountability and innovation. This social-relational view resists heroic leader myths and makes room for distributed wisdom in teams (Kristjánsson K., 2022; Valenzuela P., 2024).

Hybridity also possesses an epistemology: it treats intuition and analysis as co-constitutive. Phenomenologically informed knowledge-creation shows how managers apprehend the essence of a problem via eidetic seeing that is later articulated and tested (Nonaka I. and Yamaguchi I., 2022). Agile cadences – short cycles, inspection, adaptation – function as organizational phenomenology, staging encounters with reality that correct bias and crystallize insight. These cycles convert tacit knowing into explicit propositions while retaining sensitivity to context, a hallmark of phronetic reasoning. Hybrid organizations therefore design epistemic ecologies where stories, models, and experiments circulate productively. The payoff is not speed alone but wiser responsiveness anchored in clarified value commitments (Nonaka I., Yamaguchi I., 2022; Voronkova V. H. et al., 2022).

From the standpoint of public value, hybridity reframes legitimacy as dialogical rather than merely procedural. Communication management studies document how iterative, transparent engagement enhances compliance and learning during policy implementation (Azhazha M.A. et al., 2021). Hybrid governance institutionalizes such dialogue across boundaries – citizens, clients, staff, regulators – treating dissent as information and not as noise. Anti-crisis innovation work highlights that the most resilient systems combine disciplined execution with creative adaptation, resisting the lure of either rigid centralization or unbounded autonomy (Boiko Ye., Diachenko Yu., 2022). Education research adds that capability formation is slow and social, reinforcing the need to align hybrid processes with human development, not just output metrics (Yastremska O.M. et al., 2023). Together these insights anchor hybridity in democratic and developmental values.

Ukrainian theorization of hybrid management consolidates these threads into a governance paradigm sensitive to geopolitically induced turbulence. By articulating the balance between technocratic tools and humanistic aims, this work clarifies both the risks of instrumentality and the promises of participatory wisdom in higher education reform (Kiykov O., 2024a). It shows how hybrid structures – councils, quality circles, student-faculty co-design – translate virtue talk into institutional routines. It also warns that hybridity without ethical orientation can devolve into

opportunism, underscoring the need for explicit value charters and evaluative feedback (Kiykov O., 2024b). The proposed synthesis from technocratism to human-centred governance captures hybridity's essence as disciplined flexibility, not relativism (Kiykov O.Yu., 2024). This context provides a rigorous stress test for the theory, given the demands of war, displacement, and digitalization.

Hybrid Managerial Rationality: From Agile to Phronetic Governance

Hybrid managerial rationality integrates agile foresight, risk prudence, and value deliberation into a single practice architecture. Agile's philosophy contributes short learning loops, team autonomy, and customer-centric iteration that fit environments with high uncertainty (Voronkova V.H. et al., 2022). Yet agile without phronesis risks fetishizing speed over quality of ends; hence the need to align sprints with value clarity and stakeholder well-being. Communication management provides connective tissue by ensuring shared situational awareness and by structuring feedback as a governance asset rather than a reputational threat (Azhazha M.A. et al., 2021). Anti-crisis innovation teaches that improvisation succeeds when bounded by enabling constraints – guardrails that protect ethics and safety while empowering adaptation (Boiko Ye., Diachenko Yu., 2022). The hybrid manager is therefore an architect of conditions where wise action becomes probable, not merely a decision-maker at the apex.

Risk governance in hybrid systems treats uncertainty as endemic and multi-level. Philosophical analyses caution against both overconfidence in models and nihilistic relativism, recommending proportionality, reversibility, and learning-readiness as decision virtues (Venger O., 2023). These virtues translate into operational principles: pilot before scale, diversify options, embed stop-rules, and maintain redundancy in critical functions. Sectoral work such as tourism project management illustrates cross-domain applicability: hybridizing innovation with compliance protects service integrity under fluctuating demand and regulation (Nestoryshen I., 2023). Agile techniques contribute scenario planning and rapid prototyping, but phronesis adjudicates when to slow down, escalate, or abandon in light of values and emergent evidence (Aristotle, 2002; Voronkova V.H. et al., 2022). Thus, risk prudence is not risk aversion; it is value-attuned experimentation.

Knowledge creation remains the engine of hybrid rationality, connecting the micro-processes of attention and sense-making to macro-level adaptation. Phenomenological accounts of eidetic intuition show how teams converge on what is essential amid noise, then iterate representations

through dialogue and experiment (Nonaka I., Yamaguchi I., 2022). Collective phronesis enhances this process by distributing evaluative perspective, correcting bias, and providing moral traction for difficult trade-offs (Kristjánsson K., 2022). Emotional education supports epistemic courage – the willingness to surface uncertainty, own mistakes, and pivot when better reasons appear (Valenzuela P., 2024). Communication infrastructures – retrospectives, pre-mortems, open metrics – turn this courage into repeatable routines (Azhazha M.A. et al., 2021). In sum, knowledge creation under hybridity is a moral-epistemic practice, not a neutral pipeline.

In educational and public institutions, hybrid rationality aligns capability formation with governance. Research on innovative educational systems shows that technology adoption succeeds when embedded in teacher learning communities and values discourse, not as top-down mandates (Yastremska O.M. et al., 2023). Ukrainian theorists of hybrid management specify how higher education can combine technocratic quality assurance with participatory co-creation to enhance legitimacy and innovation (Kiykov O., 2024a). Philosophical reframing of educational management as hybrid governance discloses the role of narrative, exemplarity, and dialogical policy in sustaining reforms (Kiykov O., 2024b). Ethical guardrails are essential to prevent drift into instrumentalism; charters and councils institutionalize ongoing value review (Kiykov O.Yu., 2024). These insights generalize to firms and agencies, where learning architectures must be coupled to value architectures.

Hybrid rationality requires an updated metaphysical humility. Organizations are open systems whose identity persists through changing material and relational conditions – a point Aristotle's potency–act schema anticipates (Aristotle, 2022). Managers should therefore expect underdetermination, plan for surprise, and cultivate virtues that fit such a world. Phronesis orients them toward the good in ways that statistics alone cannot fix, while agile structures and risk principles provide operational handles. The hybrid synthesis is not static; it is a living constitution that revises itself through experience. Measured by stakeholder well-being, resilience, and ethical coherence, this constitution outperforms both rigid bureaucracy and laissez-faire improvisation (Voronkova V.H. et al., 2022; Venger O., 2023).

Operationalizing Hybridity: Frameworks, Practices, and Ethics

To translate philosophy into practice, we propose a phronetic-agile governance framework organized around five design commitments: value clarity, dialogical sense-making, prudent experimentation, capability cultivation, and ethical guardrails. Value clarity codifies ends without

over-specifying means, enabling contextual discretion while maintaining direction (Eriksen D., Strumińska-Kutra M., 2022). Dialogical sense-making institutionalizes cross-boundary deliberation through structured forums, enabling collective phronesis to surface and refine judgments (Kristjánsson K., 2022). Prudent experimentation adopts agile cadences with explicit stop-rules and reversibility, aligning risk-taking with proportionality (Venger O., 2023; Voronkova V.H. et al., 2022). Capability cultivation invests in emotional and practical wisdom through mentorship, case clinics, and reflective practice (Valenzuela P., 2024; Kristjánsson K., 2024). Ethical guardrails embed value review into audits, councils, and charters to resist instrumental drift (Kiykov O., 2024b; Kiykov O.Yu., 2024). Together these commitments operationalize hybridity as an organizational constitution rather than a set of tools.

Practically, hybrid governance re-designs decision rights and information flows. Communication management becomes a strategic function that curates shared situational awareness, extends stakeholder voice, and reduces noise through clarity and cadence (Azhazha M.A. et al., 2021). Anti-crisis innovation work suggests creating "enabling constraints": minimal viable rules that channel creativity without over-determination (Boiko Ye., Diachenko Yu., 2022). Knowledge-creation methods add mechanisms for circulating tacit insights – rotations, storytelling sessions, reflective diaries – so that intuition receives social testing (Nonaka I., Yamaguchi I., 2022). Agile rituals – reviews, retrospectives, demos – serve as civic spaces where value, evidence, and feasibility meet, making deliberation routine rather than exceptional (Voronkova V.H. et al., 2022). Such architectures make hybridity durable.

Sectoral translation illustrates adaptability. In tourism, hybrid project management pairs service design sprints with compliance checkpoints, maintaining customer experience and regulatory integrity under volatile demand (Nestoryshen I., 2023). In universities, hybrid management combines quality assurance metrics with student – faculty co-governance, aligning accreditation with formative educational aims (Kiykov O., 2024a). In public agencies, communication-led coordination and value-based experimentation improve policy uptake during crises, supporting legitimacy through openness (Azhazha M.A. et al., 2021). Across sectors, the same phronetic-agile grammar guides context-sensitive implementation. The framework's portability lies in its anchoring virtues rather than sector-specific procedures.

Ethically, hybridity resists both technocracy and relativism by rooting discretion in shared ends. Virtue-ethical education strengthens managers' sensitivity to value conflict and equips them with habits for fair deliberation and courageous action (Kristjánsson K., 2024). Emotional

education enhances the capacity to perceive and respond to human goods at stake, reducing moral blindness under pressure (Valenzuela P., 2024). Value research methods help organizations learn publicly from their own choices, refining ends over time while avoiding drift (Eriksen D., Strumińska-Kutra M., 2022). Risk prudence ensures that experimentation respects proportionality and reversibility, protecting the vulnerable from asymmetric downside (Venger O., 2023). The result is a governance ethic that is neither rule-fetishist nor willful.

Operationalization requires leadership that is more curator than commander. Leaders design contexts for collective wisdom: they sponsor forums for dialogue, defend time for reflection, and demand evidence without silencing dissent (Kristjánsson K., 2022). They steward narratives that connect present trade-offs to enduring purposes, sustaining motivation and coherence. They also model humility about models and courage in uncertainty, setting standards for prudent experimentation (Venger O., 2023). This "constitutional leadership" makes hybridity reproducible across teams and time, turning philosophy into everyday practice (Voronkova V.H. et al., 2022; Nonaka I., Yamaguchi I., 2022).

Conclusions

The philosophy of hybridity in management reframes organizations as sites where values, emotions, and knowledge practices are integrated into wise action under uncertainty. Drawing on Aristotle's metaphysics and ethics, hybridity becomes a virtue-laden capacity to coordinate rules and discretion toward worthy ends (Aristotle, 2002; Aristotle, 2022). Contemporary scholarship extends this insight by emphasizing collective phronesis, emotional education, and participatory values research, all of which render wisdom a social achievement rather than an individual possession (Kristjánsson K., 2022; Kristjánsson K., 2024; Valenzuela P., 2024; Eriksen D., Strumińska-Kutra M., 2022). Knowledge-creation theory and agile foresight supply operational grammars that make such wisdom repeatable, while risk prudence supplies ethical guardrails (Nonaka I., Yamaguchi I., 2022; Voronkova V.H. et al., 2022; Venger O., 2023).

Practically, hybridity is enacted through organizational constitutions that prioritize value clarity, dialogical sense-making, prudent experimentation, capability cultivation, and ethical guardrails. Communication-centric coordination and enabling constraints make adaptation disciplined rather than chaotic (Azhazha M.A. et al., 2021; Boiko Ye. and Diachenko Yu., 2022). Sectoral cases demonstrate portability across education, tourism, public administration, and corporate innovation (Nestoryshen I., 2023; Yastremska O.M. et al., 2023; Kiykov O., 2024a).

Ukrainian theorization of hybrid management underscores relevance for institutions under extreme turbulence and reform, reinforcing the global applicability of the paradigm (Kiykov O., 2024b; Kiykov O.Yu., 2024).

Normatively, hybrid governance offers an alternative to both rigid bureaucratic control and unconstrained improvisation. By cultivating virtues of prudence, courage, and practical intelligence, organizations can navigate complexity without sacrificing ethical integrity (Aristotle, 2002; Kristjánsson K., 2024). Future research should refine metrics for phronetic performance, explore training modalities for emotional and collective wisdom, and test constitutional designs across cultural contexts. The central wager is that a phronetic-agile synthesis can improve not only efficiency but human flourishing within and through organizations (Valenzuela P., 2024; Nonaka I., Yamaguchi I., 2022).

Ultimately, the philosophy of hybridity is less a method than an ethos of responsible freedom, one that treats governance as a living craft rather than a fixed procedure. It challenges leaders to cultivate habits of attention, dialogue, and proportion so that discretion never drifts into arbitrariness and rules never ossify into ritual. It invites institutions to treat plural values as resources for learning instead of obstacles to control, aligning strategy with human development rather than short-term performance alone. It asks for courage to slow down when haste would harm, and for nerve to experiment when stasis would squander opportunity. It urges us to redesign incentives and information flows so that wise dissent is rewarded and shallow compliance loses its appeal. It insists that questions of power and justice are not footnotes to efficiency but the very soil in which resilient legitimacy grows. It calls educators and managers to co-create spaces where emotion can inform judgment without dominating it, and where knowledge is cultivated as much through narrative and reflection as through metrics. It reminds us that uncertainty is not a flaw to be engineered away but a field of meaning in which character is formed and purposes are clarified. If hybridity is a constitution for action in turbulent times, then the only live question is this: if not now, when will we rewrite our organizational charters to make wise action our default?

BIBLIOGRAPHY

Aristotle, 2002, *Nicomachean Ethics*, Akvilon-Plus, Kyiv, p. 480.

Aristotle, 2022, *Metaphysics*, Tempora, Kyiv, p. 848.

Azhazha M.A., Fursin O.O., Venger O.M., 2021, *Communication Management as a Factor in Enhancing the Efficiency of Public Administration*, Humanities Studies, 9(86), p. 127–137.

Boiko Ye., Diachenko Yu., 2022, *Innovative Management as Contemporary Anti-Crisis Governance*, Management of the Development of Complex Systems, 52, p. 5–11.

Eriksen D., Strumińska-Kutra M., 2022, *Extending Knowledge, Improving Practice and Refining Values: Research Informed by the Concept of Phronesis*, in: Espedal G., Jelstad Løvaas B., Sirris S., Wæraas A. (eds), *Researching Values*, Palgrave Macmillan, Cham.

Federowicz Michal, Terepyshchyi Serhii, 2023, *Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022*, Studia Warmińskie, 60, p. 45–60.

Kiykov O.Yu., 2024, *Philosophical Foundations of Hybrid Management: From Technocratism to Humanistic Approaches in Contemporary Governance*, Culturological Almanac, 4, p. 221–228.

Kiykov O., 2024, *Hybrid Management in Higher Education: Philosophical and Managerial Aspects under Globalization and the Information Society*, Higher Education of Ukraine, 3, p. 22–30.

Kiykov O., 2024, *Philosophical Foundations of Modern Educational Management: From Critical Pedagogy to Hybrid Governance*, Humanities Studies, 21(98), p. 159–167.

Kristjánsson K., 2022, *Collective Phronesis in Business Ethics Education and Managerial Practice: A Neo-Aristotelian Analysis*, Journal of Business Ethics, 181, p. 41–56.

Kristjánsson K., 2024, *Aristotelian Practical Wisdom (Phronesis) as the Key to Professional Ethics in Teaching*, Topoi, 43, p. 1031–1042.

Nestoryshen I., 2023, *Innovation and Project Management in Tourism*, Innovations and Technologies in the Service and Catering Sector, 1(7), p. 21–26.

Nonaka I., Yamaguchi I., 2022, *Synthesis of Phenomenology and Management Studies*, in: *Management by Eidetic Intuition, The Nonaka Series on Knowledge and Innovation*, Palgrave Macmillan, Singapore.

Terepyshchyi S., Kostenko A., 2021, *Media Literacy and Information Se-curity in Education*, Studia Warmińskie, 58, p. 133–141.

Valenzuela P., 2024, *Phronesis in Educating Emotions*, Topoi, 43, p. 1021–1030.

Venger O., 2023, *Philosophy of Risk Management in the Context of Global Challenges*, Marijampolė, Lithuania, p. 82–83.

Voronkova V.H., Nikitenko V.O., Vasylchuk H.M., 2022, *Agile Philosophy as a Driver of Foresight in the Digital Economy*, Digital Economy and Economic Security, 3(3), p. 109–117.

Yastremska O.M., Hudyma O.V., Yezhelyi Yu.O., Lukianykhin V.O., 2023, *Novel Innovative Educational Systems and Technologies in Management*, Scientific Notes of Lviv University of Business and Law, 37, p. 465–472.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11973

Oksana Petinova [1]
Department of Philosophy, Sociology and Management of Socio-Cultural Activities
State Institution South Ukrainian National Pedagogical University after K.D. Ushynsky

Kateryna Tkachenko [2]
Department of Philosophy, Sociology and Management of Socio-Cultural Activities
State Institution South Ukrainian National Pedagogical University after K.D. Ushynsky

STEAM Education as a Tool for Shaping National Competence in Contemporary Ukrainian Society

[Edukacja STEAM jako narzędzie kształtowania kompetencji narodowych we współczesnym społeczeństwie ukraińskim]

Streszczenie: W kontekście walki Ukrainy o państwowość, suwerenność kulturową i podmiotowość na arenie międzynarodowej kategoria kompetencji narodowej nabiera fundamentalnego znaczenia w filozofii edukacji. W artykule uzasadniono konieczność wprowadzenia tej kategorii do dyskursu filozoficzno-edukacyjnego jako konstrukcji integracyjnej, odzwierciedlającej aksjologiczne, ontologiczne, gnoseologiczne i prakseologiczne wymiary rozwoju osobistego w koordynatach narodowo-kulturowych. Edukacja STEAM jest analizowana jako innowacyjny instrument kształtowania kompetencji narodowej w warunkach postkolonialnej dekonstrukcji i cyfrowej modernizacji społeczeństwa ukraińskiego. Nacisk kładzie się na potencjał edukacyjny interdyscyplinarnych projektów STEAM, obejmujących sztukę mediów, ekspozycje VR, projektowanie dźwiękowe i cyfrowe, modelowanie algorytmiczne, nauczanie projektowe (PBL) itp. Technologie te sprzyjają kształtowaniu tożsamości narodowej opartej na wartościach poprzez symboliczne, bogate emocjonalnie i zaangażowane społecznie nauczanie. Kompetencja narodowa jest rozumiana jako metaparadygmatyczna kategoria współczesnej filozofii edukacji, która staje się odpowiedzią na wyzwania wojny, dziedzictwa kolonialnego i globalizacji.

Summary: In the context of Ukraine's struggle for statehood, cultural sovereignty, and subjectivity on the world stage, the category of national competence acquires

[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., Odesa, Ukraine, 65020, pob@pdpu.edu.ua, https://orcid.org/0000-0002-1871-1201.

[2] Kateryna Tkachenko, Department of Philosophy, Sociology and Management of Socio-Cultural Activities, State Institution South Ukrainian National Pedagogical University after K.D. Ushynsky, 26 Staroportofrankivska Str., Odesa, Ukraine, 65020, Tkachenko.KV@pdpu.edu.ua, https://orcid.org/0009-0007-9303-4013.

fundamental significance in the philosophy of education. The article substantiates the need to introduce this category into the philosophical and educational discourse as an integrative construct that reflects the axiological, ontological, gnoseological, and praxeological dimensions of personal development in national and cultural coordinates. STEAM education is analyzed as an innovative tool for shaping national competence in the context of postcolonial deconstruction and digital modernization of Ukrainian society. The emphasis is on the educational potential of interdisciplinary STEAM projects, including media art, VR exhibitions, sound and digital design, algorithmic modeling, project-based learning (PBL), etc. These technologies contribute to the formation of a value-oriented national identity through symbolic, emotionally rich, and socially engaged learning. National competence is understood as a meta-paradigmatic category of contemporary philosophy of education that serves as a response to the challenges of war, colonial heritage, and globalization.

Słowa kluczowe: Homo Digital, kompetencje narodowe i obywatelskie, edukacja, współczesne społeczeństwo ukraińskie, przestrzeń edukacyjno-kulturowa, edukacja STEAM, projekty media-art, technologie motion capture, projektowanie cyfrowe, modelowanie algorytmiczne.

Keywords: Homo Digital, national competence and civic competence, education, modern Ukrainian society, educational and cultural space, STEAM education, media art projects, motion capture technologies, digital design, algorithmic modeling.

Introduction

In the current conditions of transformation of Ukrainian society on the path to strengthening statehood, the issue of forming key competencies that ensure the harmonious development of the individual in national and global contexts is becoming particularly relevant. Despite its centuries-old history, cultural heritage, and significant intellectual potential, Ukraine has long remained in the shadows and has been underrepresented in global cultural, educational, scientific, and technological discourse. This is due not only to external factors of political isolation, but also to the long-term colonial policy of the Russian Empire, then the Soviet Union, and now the Russian Federation. The result was the loss of Ukraine's own voice in the global dialogue. In the context of the full-scale war of 2022, the issue became very acute, as our society faced a significant challenge: either we declare ourselves a full-fledged subject, or we lose ourselves completely. During the war that the Russian Federation has unleashed and is waging against Ukraine, there is an urgent need to implement systematic measures aimed at strengthening the national-patriotic education of children and young people – the formation of a new Ukrainian who acts on the basis of national and European values. The social institution of education plays an important role in this process, within which the process of socialization of the individual and the internalization of norms and values takes place.

The modern interpretation of an individual's life experience in the context of the digital modernization of contemporary Ukrainian society reflects a qualitatively new form of symbolic existence. The product of the 21st century is Homo Digital, a bearer of innovative ethical guidelines who immerses himself in simulated virtuality and increasingly interprets the surrounding reality through the prism of the digital field, realizing its artificiality and the possibility of programmatic control of its characteristics. The contradictions that arise in the process of the formation of the digital environment are embodied in various spheres of an individual's life and provoke dual tendencies in their development. The comprehensive nature of these transformations not only exacerbates the technological and communication aspects of the information age, but also brings to the fore a complex set of philosophical dilemmas and sociocultural challenges caused by the phenomenon of digital identity formation (Petinova O., Nesterova O., 2024). However, at the same time, as a response to this challenge, STEM is being actively introduced into the educational process, providing its capabilities and becoming a tool for the formation of key personal competencies.

Aim of the paper: to integrate the concept of national competence into the philosophical and educational discourse and to identify the possibilities of STEAM education as a tool for its formation in the context of postcolonial deconstruction and digital modernization of contemporary Ukrainian society.

National competence in the categorical apparatus of the philosophy of education

In accordance with the Order of the Ministry of Education and Science of 6 June 2022 No. 527, concerning the formation of competencies within the framework of national-patriotic education, special emphasis is placed on the formation of civic-patriotic, spiritual-moral, military-patriotic and environmental competencies as components of national education. This Order is a normative document that systematically formalises the competence-based approach to national-patriotic education and ensures its holistic formation in the educational process (Nakaz, 2022).

The term "competence" has a long history of use in scientific literature, where it was initially applied mainly to a person's professional activity and high level of professional skill. Subsequently, researchers expanded the boundaries of this concept to include other areas of life. In contemporary scientific discourse, this term can be found as a key concept in psychology, pedagogy, sociology and philosophy, which testifies to its interdisciplinary, integrative and meta-subject nature. Competence is

a multidimensional construct and can relate to both individuals and social communities, reflecting not only the level of knowledge, skills and abilities, but also the degree of independence, education, value system and ability to effectively solve non-standard tasks. Today, competence is most often understood as a person's ability to act successfully and achieve results in a particular field of activity, using their knowledge, skills, abilities and other personal qualities. It includes not only the possession of certain knowledge and skills, but also the ability to apply them in practice, adapt to new conditions and solve problems.

As V. Machusky notes, in a number of philosophical concepts, the concept of "competence" is often considered in the context of the formation of experience and a component of scientific knowledge, either as empirical knowledge or as experimental practice. At the same time, experience is interpreted as a fundamental factor of social and historical dynamics, a means of activity and a driver of change in culture. Culture itself plays the role of a mechanism for transmitting social experience from generation to generation. The researcher concludes that competence in the applied dimension is seen as the ability to effectively perform practical tasks using scientifically based knowledge. A "practical task" is understood as a goal, the achievement of which changes the external situation under certain conditions. The main difference between a practical task and an educational task is that the result of the former is a change in the state of the subject, while the latter is the acquisition of new knowledge and ways of acting that did not previously exist in their cognitive experience. Mastering these methods means a psychological transformation of the personality. V. Machuskyi offers his own definition of competence in a practical sense, defining it as the subject's experience and ability to effectively solve certain practical tasks using relevant scientific knowledge. He understands a practical task as a goal that involves changing the external situation under certain conditions (Machuskyi V., 2025).

O. Tsilmak conducts comprehensive research on the systematic classification of types of key competencies, their types and subtypes, and reveals the structure of competencies. Regarding the distinction between similar concepts, he concludes that "competence" is the scope of authority of an organisation, institution or individual who possesses certain knowledge and can effectively use it in practice, while "competent" is someone who is able to act in a highly professional manner based on the knowledge, skills, skills, and professional and life experience, "competence" is the ability of a person to effectively apply the acquired knowledge, skills, and abilities in a particular field of professional activity and everyday life, and "competencies" are certain constructs that determine the orientation of a competent person. The researcher notes that competence can be classi-

fied according to its form of manifestation, degree of coverage and type. In terms of form of manifestation, competencies can be conscious (when a person understands what elements are involved in a particular activity and begins to implement them purposefully) and unconscious (when the acquired skills have already become an integral part of behaviour and are used automatically, without additional reflection). In terms of scope, competencies can be subject-specific (relating to individual academic disciplines), specialised (formed within a specific professional or activity area) and general (applied in various areas of life). These types reflect the depth of knowledge, skills, experience, information support and other components necessary for effective activity (Tsilmak O., 2009).

In the process of competence formation, the philosophy of education plays a significant role as a worldview foundation, methodological and axiological basis for transformations taking place in the field of Ukrainian education in wartime conditions. The philosophy of education makes it possible to integrate the national and global dimensions of education, which is especially important in the context of the orientation towards national-patriotic and European values declared in Order No. 527 of the Ministry of Education and Science, outlines the boundaries and possibilities of combining the authentic (Ukrainian) and universal (European, human) in the formation of a new generation of citizens, ensuring the integrity of educational influence, avoiding both cultural isolationism and thoughtless borrowing of foreign models, defining the content and meaning of education as a complex process of personality formation, capable not only of adapting to society, but also of actively influencing it through awareness of their own identity, responsibility, freedom of action and moral choice. In the context of the challenges posed by the war, the philosophy of education creates a foundation that helps to rethink the values of Ukrainian education and formulate its humanitarian mission, which consists in reviving the subjectivity of Ukrainians as cultural, political and moral actors on the world stage. The philosophy of education also performs a critical function by helping to identify and overcome the remnants of colonial thinking in educational discourse, which manifest themselves in the distortion of ideas about one's own history, language and traditions, and in the devaluation of humanitarian knowledge. Its task is to develop autonomous Ukrainian thinking that is capable of dialogue, but at the same time has its own voice in the global intellectual field. It is a tool for conceptualising the idea of the new Ukrainian, who not only loves and honours their country, symbols, and traditions, but is also a person who acts ethically, thinks critically, and is capable of reflection and solidarity, because patriotism is a deep existential responsibility to the past and future of the nation. In light of the challenges associated with war, global restructuring of educa-

tional strategies and social transformation, the philosophy of education not only justifies but also guides the process of forming key competencies, filling it with value content, setting methodological guidelines and creating conditions for the development of true educational subjectivity as the ability of an individual to act independently, consciously and responsibly in the process of their own education, to be an active participant (rather than a passive object) in the educational process, to formulate their own goals, make choices, take decisions, reflect on their own experience and take responsibility for it. Educational subjectivity is a manifestation of anthropocentrism in education, where a person is seen as an autonomous, unique and self-reflective subject of development, which contrasts with the outdated paradigm of passive knowledge acquisition and supports the ideas of partnership, subject-subject interaction, individualisation and humanisation of education.

Civic-patriotic, spiritual-moral, military-patriotic and environmental competencies, as defined in the Order "On Certain Issues of National-Patriotic Education in Educational Institutions of Ukraine" (Nakaz, 2022), although formally belonging to pedagogical and educational discourse, at the same time have a philosophical basis and can be considered as categories of the philosophy of education, since each of them has an axiological nature and is based on the values of freedom, justice, dignity, etc. For example, civic and patriotic competence is based on values such as love for the homeland, historical memory, and political responsibility. Spiritual and moral competence encompasses ethical and moral-philosophical principles that are at the core of the philosophical tradition. Military and patriotic competence is based on the philosophical principles of heroism, service, and existential choice in life-threatening situations. Ecological competence has its philosophical roots in eco-philosophy and the ideals of sustainable development of society. Competencies express the value orientation of education, which is the subject of the study of the philosophy of education. It is this that determines the purpose, content and meaning of these competencies, reflecting on how they shape the subject of culture, nation and world. The philosophy of education allows us to move from a functional definition to an essential understanding, considering the individual as a bearer of freedom, thought and responsibility. All of the above-mentioned competences are not just knowledge or skills, but a manifestation of personal maturity, of an individual's subjective attitude towards themselves, society and the world. They do not exist without philosophical awareness, as they touch on the ontological and existential planes that belong to philosophy, are rooted in philosophical concepts of culture, identity, and morality, form the ontological image of a person as a subject of education, and determine the goal of the educational process

in the context of national and global challenges. At the same time, they embody the humanistic ideal of education, which is the basis of the philosophy of education. These competencies should not only be implemented in pedagogical practice, but also theoretically understood as philosophical categories that reveal the nature of the "new Ukrainian" in an era of struggle, responsibility and national revival.

In the current historical context, when Ukraine faces the existential challenge of preserving itself as a state, nation and cultural community, the philosophy of education is called upon not only to comprehend the processes of transformation, but also to introduce new categories that correspond to the current changes in social life. In our opinion, one of such categories, which should become a philosophical and educational construct of the new generation of Ukrainians, is the category of "national competence". The formation of competencies in the educational process involves not only the acquisition of knowledge about culture, language and history, but also the development of a conscious national identity as a way of thinking and acting that demonstrates a person's responsibility to their people, state and cultural tradition. This is no longer just a component of civic education, but a value-based worldview foundation that shapes the subjectivity of the new Ukrainian.

Contemporary philosophy of education must respond to new socio-cultural challenges, one of which is the decommunisation, decolonisation and derussification of educational thinking. In this process, in our opinion, national competence emerges as the very integral competence that contains axiological (based on the system of Ukrainian values – dignity, freedom, historical memory); ontological (expresses the existential connection of the individual with the national environment as a condition for their development); gnoseological (involving critical knowledge of one's own culture in interaction with others); praxeological (aimed at active action for the benefit of the nation – from participation in public life to the defence of the state) aspects.

Despite its proximity to the concept of "civic competence", national competence has a different nature and is formed not only through legal or institutional mechanisms, but through identification with the national "we", internal acceptance of a common destiny, history, pain, and hope for the future. It is a value-laden competence that appeals to the philosophy of memory, culture, language as a living space of identity, and contemporary transformations.

Any established competence includes knowledge (facts, concepts, ideas, theories related to a specific field of activity); skills (the ability to apply knowledge to perform specific actions, solve problems, develop strategies); abilities (skills, brought to automatism, that allow you to perform certain

actions effectively); experience (practical experience, acquired in the course of activity, which contributes to the improvement of skills and abilities); value orientations (personal beliefs, principles that determine attitudes towards activity and its results) and attitudes (psychological attitudes that determine readiness to perform certain actions, respond to certain situations), which allow a person to act successfully in a particular field.

National competence, being an integral key competence, also covers all of the above elements. It is their combination that ensures the ability of an individual to act successfully, responsibly and consciously in the context of national life, forming a stable identity, patriotism and readiness for national service. Knowledge in the context of national competence is not only factual awareness, but also an intellectual and value foundation on which patriotic consciousness, civic activism and inner stability of the individual in the context of national challenges are built. Let us present national competence in the structure of the formed competence (Table 1).

Table 1. National competence in the structure of established competence

Component	Content
Knowledge	of Ukrainian history and culture, its national symbols, language, legal foundations of statehood, geopolitical realities; prominent figures, historical events, etc.
Abilities	Ability to use nationally oriented knowledge in everyday communication, educational, cultural, and public activities; ability to formulate arguments in favour of national values.
Skills	Ability to act patriotically automatically: to respect national symbols, to use the Ukrainian language as the language of everyday use, to participate in public initiatives, rituals of remembrance, to adhere to traditions, etc.
Experience	Practical participation in cultural, educational, volunteer, and civic initiatives; experience defending Ukrainian interests in difficult or crisis situations (particularly during war).
Value orientations	Prioritizing dignity, freedom, independence, historical memory, national sovereignty; respectful attitude towards cultural heritage; commitment to democratic principles of state development.
Attitude	Open and responsible attitude towards serving one's nation; readiness to take action aimed at protecting and developing the nation; demonstration of resilience, solidarity, and active citizenship

The formed national competence is also manifested through several aspects. The cultural aspect involves the ability of an individual to identi-

fy themselves through national cultural heritage, traditions, the symbolic meaning of spiritual achievements, and language as carriers of identity. At the same time, however, this aspect demonstrates the ability to engage in intercultural communication that does not devalue one's own culture, but rather strengthens it in interaction with the world. The historical-hermeneutic aspect focuses on the interpretation of historical narratives, the rethinking of the distorted colonial legacy, the restoration of historical justice, and the giving of adequate value to one's own national experience in the educational process. It is important in the context of decolonial pedagogy. The identification aspect manifests itself through the formation of national self-awareness by recognizing oneself as part of a nation. This process encompasses both the emotional-psychological and cognitive spheres of the personality, allowing it to take root in the national space without closing itself off from the world. The ethical aspect implies moral responsibility to one's own people, concern for the common good, and the ability to act on the basis of ethical norms developed in the national cultural space. It is about embodying the values of honors, dignity, conscience, and patriotism in everyday behavior. Political aspect: in modern conditions, when education is an instrument of national security, national competence also includes understanding political processes, critical thinking about the information environment, and readiness to defend national interests, not only by force of arms, but also through participation in democratic processes.

The philosophy of education conceptualizes national competence as a systemic category that provides a link between personal subjectivity and collective identity, actualizing cultural and historical memory in the process of social formation. Since the social institution of education is a key agent of socialization, the philosophy of education develops a methodology for developing education development strategies, analyzing educational content, pedagogical practices and policies. This is currently an important task in countering global homogenization by strengthening national specificity without losing universality. The philosophy of education is the theoretical foundation that allows us to understand national competence not as a technical set of skills, but as a holistic, systematic, value-oriented construct that ensures the sustainable national self-determination of the individual in a transforming world. The philosophy of education plays a key role in the theoretical understanding, definition of the essence, structure and functions of national competence, and gives the concept of "national competence" meaningful integrity, considering it not simply as a set of skills or knowledge, but as a value-oriented phenomenon that combines ethics, ontology, gnoseology and practice. By calling national competence a systemic category, we mean that it encompasses various dimen-

sions of personal existence – knowledge, experience, emotions, beliefs, actions; it is interdisciplinary in nature (at the intersection of philosophy, pedagogy, cultural studies, law, political science); it is formed within the education system but is realized in life (civic, cultural, political); it acts as a key mechanism for the preservation, transmission and reproduction of national identity.

How do civic and national competences relate to each other? Although they share a common value orientation, they differ in their essential content, goals and areas of implementation. As for the definition of the concept of "civic competence", there are various options, for example, it is defined as the ability of a person to exercise their rights and obligations in a democratic society, to actively participate in the life of the community and the state, to adhere to the principles of the rule of law, tolerance and social justice. This competence is a structural component of state education policy, articulated in the State Standards for Primary, Basic and Complete General Secondary Education (Derzhavni standarty). The Concept of the New Ukrainian School defines the basic principles of reforming general secondary education in Ukraine, which envisage changes aimed at transforming Ukrainian schools into effective social institutions for shaping citizens who are capable of selflessly serving the Ukrainian people, actively participating in the economic development of the Ukrainian state, and who are ready for a successful life and competitive in modern society. The Concept defines the model of a school graduate as a well-rounded, comprehensively developed personality capable of critical thinking; a patriot with an active position who acts in accordance with moral and ethical principles and is capable of making responsible decisions; an innovator capable of changing the world around them, developing the economy, competing in the labor market, and learning throughout their life. Among the list of competencies, we find civic and social competencies (Liashenko O., 2021).

In the Professional Standard "Higher Education Institution Lecturer" in Section II. General Information about the Professional Standard, the goal of the profession is defined as the formation of not only professional, but also worldview and civic competencies, moral and ethical values in higher education seekers (Profesiinyi standart, 2024).

T. Matseikiv notes that one of the key competences of a student is civic competence, which is understood as a set of knowledge, skills, abilities, experiences, emotional and value orientations, and personal beliefs that help a person realize their place in society and successfully fulfil themselves as a citizen of the Ukrainian state. Civic competence is formed in the educational process through various subjects and educational influences exerted by teachers and class teachers. The structure of civic competence includes the following components: cognitive – a certain amount

of civic knowledge; value-based – the presence of value orientations in the student, which determine civic goals, attitudes, and personal positions; activity-related – procedural (a system of knowledge, skills, and abilities that create opportunities for effective functioning and self-realization of a person in society and a democratic state). The components of civic competence can be effectively formed on the basis of an interdisciplinary approach using material from many disciplines and fields of knowledge. This approach assumes that the formation of civic competence as a desired learning outcome permeates or encompasses (to a greater or lesser extent) most other subjects and transforms their teaching, in particular into organized, systematic and action-oriented learning for the formation of a responsible and informed citizen. In this case, civic education content is integrated into other subjects, the so-called "carriers", primarily those most closely related to political and social issues, such as geography, law and economics (Matseikiv T., 2019).

Both Ukrainian and foreign researchers have paid considerable attention to the analysis of civic competence in terms of social interest (Münkler H., 1997; Metzger A., et al., 2018). In particular, M. Sydorkina defines civic competence as a set of qualities and qualifications that determine participatory ability and participatory readiness, interest in increasing not only personal but also common achievements, i.e., orientation towards the public good or a sense of solidarity, which indicates a readiness for actions, deeds, and efforts for which no material compensation is expected or is insignificant. It defines the main groups of competencies in the structure of civic competence, including cognitive competencies, ethical competencies and value choices (the motivational and value aspect of civic competence), social competencies (the ability to interact based on the principles of democratic law), and reflective competencies. Social interest to a certain extent influences a person's worldview and determines their tendency to choose strategies of civic interaction, as well as the structuring of a person's worldview and their positioning of themselves within it (Cydorkina M., 2019).

Unlike civic competence, national competence is a complex integrative formation based on awareness of one's own belonging to a nation, knowledge of its historical and cultural heritage, language, traditions, symbols, and the formation of a stable national identity. It implies deep respect for cultural heritage, active participation in the preservation of national values, and the development of a patriotic stance. The formation of national competence is especially important in the context of hybrid threats, the devaluation of national identity, and information wars that affect the identity of the younger generation. Despite differences in focus, both competences have common goals: the formation of conscious,

responsible citizens capable of acting in the interests of society and the state. Their distinction should be viewed not as a contradiction, but as a complementary interaction, where national competence forms the value basis, and civic competence provides practical mechanisms for implementing this value orientation in public life. Both form two interrelated planes of personal development: the first through the preservation of cultural heritage and national identity, and the second through active participation in public life in accordance with democratic principles. In the context of shaping a new generation of Ukrainian citizens, the integration of these competences into the educational process is a guarantee of sustainable statehood, social cohesion and the formation of value-based personal agency.

Both competencies are considered key components of socialization, patriotic education and the formation of a democratic culture of personality in contemporary educational discourse. National competence has primarily a cultural and ethnic dimension, while civic competence covers more of a social, legal and political dimension. Both competences are closely related, but are implemented through different mechanisms, educational strategies and forms of social interaction.

National competence is generally defined as an individual's ability to recognize their belonging to a particular nation, to know and appreciate the history, language, traditions and cultural heritage of their country, and to adhere to national values in everyday life. It serves to identify individuals in the national and cultural space and is the basis for the formation of patriotic consciousness. Common to both competences is their value orientation, in particular their focus on developing responsible citizens who are capable of acting in the interests of society, the nation and the state. Both competences involve the acquisition of knowledge, the formation of attitudes and skills that enable individuals to participate actively in the life of the community and the country. The differences, however, lie in their content and areas of implementation. National competence is formed mainly within the framework of humanities education (history, culture, language, literature, philosophy), family education, and the activities of cultural and educational institutions, while civic competence is based on social studies disciplines (law, civic education) and civic experience (volunteering, participation in elections, community activities). But at the same time, they complement each other. Although they have different content, together they form the basis for the development of a conscious, responsible and active personality. The synergy of these competences is a necessary condition for strengthening civil society, consolidating the nation and forming a humanistic education system in Ukraine.

Education that shapes a nation: national competence through STEAM+C

In the current context of Ukrainian education, the development of national competence is becoming one of the key priorities aimed at fostering civic awareness, cultural identity, and social responsibility among young people. STEAM education tools, which combine an interdisciplinary approach with practice-oriented learning, demonstrate high potential for achieving this goal. STEAM education in Ukraine creates a unique educational environment where technological innovations and national-cultural contexts are integrated. The comprehensive approach to using STEAM combines interdisciplinarity, digital content, local topics, and professional pedagogical development, creating a platform for shaping national competence in the current generation of Ukrainian citizens and promoting the education of educated, responsible, technically and culturally prepared patriots of their country. For example, O. Dudka, O. Antoniv, and T. Taras researched STEAM projects on the topic "COVID-19 – a challenge for the whole world" at the Uhryniv Lyceum in Ivano-Frankivsk region and showed that such activities contribute not only to the development of natural and digital competencies, but also to the formation of national consciousness by localising global challenges in the context of students' lives (Dudka O., 2024). As O. Luchaninova notes, the transdisciplinary nature of STEAM education stimulates the creative, analytical, and critical thinking necessary for students to become aware of their own cultural identity, as well as developing soft skills that ensure responsible citizenship and can broaden the horizons of knowledge through art – creative, analytical, innovative thinking (Luchaninova O., 2023). In turn, T. Posnova and V. Ziatkovsky analyze the adaptation of EU STEAM centers to the Ukrainian space and focus on the role of international programs (Erasmus+, Horizon Europe), mobile laboratories, and digital platforms as tools for promoting Ukrainian culture and shaping cultural identity, arguing that Ukraine's participation in EU programs is an important measure. The creation of STEAM centers with a focus on the creative industry contributes to post-war recovery, innovative development, and economic growth (Posnova T., Ziatkovskyi V., 2024). STEAM education is becoming a key direction for the modernization of education and the development of human capital in Ukraine. It promotes the development of creativity, innovative thinking, and the training of personnel capable of working effectively in a modern high-tech environment (Shevchenko O., et al., 2023).

The integration of European educational models through Erasmus+ programs and institutional cooperation enables Ukraine to combine technological development with the cultivation of national consciousness. For

example, more than 20 Ukrainian projects received support in 2023–2024 within the framework of Erasmus+ Capacity Building, including the initiatives "CivicArt – Capacity-Building for Art-Based Civic Education" and "Countryside Studio – heritage promotion", which combine artistic practices with civic education. Thus, combining STEAM tools with global practices allows Ukraine to lead the process of cultural education in the realities of war: this is not only professional training, but also the education of citizens capable of critically reflecting on their national identity through local and global changes. The use of STEAM tools can effectively shape national competence by integrating the Ukrainian historical and cultural context into educational sociocultural practices.

In our opinion, in contemporary educational discourse, national competence is not only knowledge about culture, but also deep emotional involvement, awareness of identity, and active citizenship. STEAM, as an interdisciplinary methodology, has already proven itself to be an effective tool for developing 21st-century skills, but the potential of this model in the context of national identity has not yet been fully realized. For Ukraine, which is undergoing both political and cultural renewal, such integration is extremely relevant. The cultural component in STEAM+C (Culture) is not only about art, but also about identity. As O. Zabuzhko notes, "…culture is not a political superstructure, it is the language of the country, without which we are silent. It removes our invisibility cloak and gives us a name. Culture is values. And if we replace the transmission of values with the transmission of knowledge or information, as has happened, civilization will perish, even without cataclysms. And already we see how everything is shaking: politics, media, communication, and tomorrow the economy will fly away" (Zabuzhko O., 2019).

The introduction of literary fragments into technical disciplines stimulates reflection, emotional understanding, and value loading. The formation of national competence can be influenced by actualizing quotations, introducing a literary phrase at the beginning of the lesson that creates context and mood; through problematic questions, students can formulate a problem related to cultural memory or national values. It is advisable to apply STEAM+C implementation, which consists of developing solutions using technology, engineering, art, and a reflective journal in which students describe their own understanding of the role of culture in their lives. Such integration allows us to rethink STEAM not as technocratic, but as value-oriented pedagogy based on a humanistic platform. The integration of quotations and literary fragments in the context of the STEAM+C model can take various forms of expression and thus help to combine cultural self-awareness with modern technological forms, forming Homo Digital, who thinks and acts as a bearer of national competence.

The analysis of literary quotations in the context of STEAM+C opens up prospects for the creation of further projects aimed at developing Ukrainian national consciousness through the prism of a generation of authors who fought for the freedom of the state. For example, a quote from V. Stus, "An artist is needed by his people and the whole world only when his creativity merges with the cry of his nation", declares that creativity should flow organically from national experience, especially in times of war. This phrase is actively used in the media, popular science texts, and public speeches. As noted, in particular, in the official informational materials of the President of Ukraine (President of Ukraine, 2023), the expression has become a symbolic manifestation of Vasyl Stus's civic stance, shaped within the collective cultural memory. Creativity must organically stem from national experience, especially in times of war.

STEAM programs can implement this through the design of interactive installations, where the artistic form (media art, sound design, VR) is based on real stories of internally displaced persons or defenders. Stus's works are now very popular among young people on social media, where posts are published with artists who, with the help of artificial intelligence, appear before us alive and inspired. This provides an opportunity to get to know a person whose quotes were popular in the 1960s and remain relevant today, in times of full-scale war.

"My people are endlessly ridiculous… Blind, hunchbacked, and strange… They don't even know who they are…" (Oles O., 1907). O. Oles emphasizes the problem of self-awareness of the Ukrainian nation. The attempt to Russify and destroy the understanding of Ukrainian identity by the empire and the Soviet Union continues to this day. Therefore, the implementation of quotes in the teaching of humanities in cooperation with the latest methods makes it possible to reveal empathy for the national code more deeply. This quote makes it possible to conduct algorithmic time modeling in a STEAM class on the humanities or to create an interactive VR exhibition that demonstrates how war and national identity change over time. The project will help to gain a deeper understanding of who we are as a people and how technological tools can visualize the internal transformations of a nation.

T. Shevchenko's classic "In your own home, you have your own truth, strength, and will" (Shevchenko T., 2003) is a universal quote and a basic expression of national self-awareness. In the STEAM+C context, a project can be created where students develop audiovisual installations (VR + sound design) in which these words come to life through visual images of Ukrainian life, nature, or landmarks. This approach will help students not only develop technically, but also experience and feel the strength, will, and truth of their native culture. Quotes by Lina Kostenko can be incorpo-

rated into the STEAM+C context as algorithmic modeling of the sound of the word, revealing its essence through technology. Students can create audio installations in which the word becomes a sonic "substance", and through sound design, digital storytelling, and algorithmic modeling, they can evoke emotional and cultural resonance. For example, L. Kostenko emphasizes: "Another person's soul, they say, is a dark forest… It's not just that people's ears are blocked – their souls are blocked" (Kostenko, 2018), drawing attention to the loss of the ability to perceive the word, its depth of meaning, and empathy. This quote, placed in a VR-audio environment or an interactive installation, can not only convey meaning but also generate emotional resonance through sound, silence, distortion, or the fading of the voice.

Yuri Lypa's aphoristic statement, "…when three Ukrainians come together, it's already a choir", reveals the prospects for creating a media art project where students record voices in a choir, each with an individual melody emphasizing the idea of collectivity and national harmony. Sound design here emerges not merely as a technical tool, but as an expression of national competence through harmony, the public sounding of voices, and technological implementation. It creates a cultural code that illustrates the collective sensitivity of Ukrainians to harmonious interaction through art – particularly through singing, which serves as a marker of national identity.

The need to create STEAM+C projects lies in the fact that only through empathy, which can be achieved through art, can Ukrainians feel a sense of identity and unity with their state. It is impossible to be proud, to love, to feel, if you have no emotional attachment. Global culture truly becomes such only through active dialogue between national cultures, where each nation contributes its unique knowledge, ideas, and experience. For over a century, Ukraine was under the cultural oppression of the Russian Empire and then the Soviet Union, and was effectively excluded from global cultural cooperation. Russia systematically suppressed the Ukrainian language, literature, science, and intellectual achievements (the Holodomor, the execution of intellectuals). As the Wall Street Journal notes, Ukraine was invisible on the international stage for decades. In the mid-20th century, the topic of Ukrainian statehood was virtually absent from serious American discussions: "…a few decades ago, the nation and its people were largely invisible, ignored by much of the West… By the early 1960s, the question of Ukrainian independence was absent from serious American policy discussions" (Karatnycky A., 2024).

Today, in times of war, Ukraine must not only maintain its cultural discourse, but also actively create and integrate its own content into the global cultural space technologically, artistically, and scientifically,

through STEAM+C projects with an emphasis on national identity. It is necessary to create one's own and integrate it into the globe. The global perception of Ukraine is often reduced to geopolitics rather than culture, so the country must assert itself as a subject through art and science. The integration of culture into STEAM education allows for the creation of projects ranging from VR exhibitions to sound design that work towards the international cultural presentation of Ukraine. This corresponds to Appadurai's principles: it is through cultural "flows" that international dialogue takes place (Marín-Morales J. et al., 2020).

STEAM+C can be a real strategy for cultural revival. The modern educational paradigm increasingly demonstrates that the integration of technological, artistic, and cultural components within STEAM+C not only increases students' motivation and technical skills but also promotes cultural self-identification. After years of cultural oppression, Ukraine must use this potential to restore its national presence in the global cultural space. Studying cultural heritage through VR (virtual reality) technology is an extremely effective way to immerse oneself in cultural spaces that are often physically inaccessible (due to war, geography, or loss of the object). Especially now, when various parts of Ukraine are being destroyed daily during a full-scale invasion, it is necessary to be prepared not only for physical restoration, but also for creative, modern approaches that can preserve the memory of history for future generations. Among the forms of implementing STEAM in education, we can highlight:

1. VR reconstructions of historical monuments: creation of 3D models of destroyed or inaccessible cultural objects – castles, churches, theatres, villages, schools, etc. using photogrammetry, 3D scanning, Unity/Unreal Engine technologies.
2. Interactive VR museums: visitors can "walk" through a virtual museum, view exhibits, listen to audio guides, interact with objects from anywhere in the world, and thus learn more about Ukraine. An example is the VR museum of the shot renaissance with interactive texts by poets and audio recitations.
3. VR theater and performances: virtual visits to theatrical productions based on classic Ukrainian works or historical reconstructions. For example, the creation of a VR production of V. Stefanyk's "The Stone Cross" against the backdrop of the Carpathian countryside.
4. VR eyewitness accounts: projects where video or animation is used to create content based on memories of the Holodomor, war, repression, etc. Viewers can hear stories and see the environment of that time, for example, "Grandmother's House" – an interior with virtual objects and memories of everyday life in the 1930s.

5. Educational excursions in VR format: practical lessons in history or culture in VR, where the teacher conducts an "excursion" in digital space through Google Expeditions or Mozilla Hubs – you can visit Mykolaiv in 1917, Kyiv during the time of Prince Volodymyr, or a fair in Podillia, etc.
6. Gamified simulations: gaming environments where players perform tasks, such as finding an ancient artifact from a certain period, composing a legend about the area, recreating traditions, etc. You can organize a quest called "Treasures of the Sich", where participants solve riddles related to Cossack culture. The advantages of such methods of studying culture are complete immersion, where students do not read about history, but experience it with the involvement of multisensory perception. The use of sound, visuals, and movement makes cultural heritage accessible not only to Ukrainians but also to foreigners and popularizes Ukrainian national heritage, while researchers and scientists can study objects that have been destroyed or are located outside the country.

An analysis of sources has shown that examples of the application of these technologies can be found in international practice. For example, in the Pun, Fung, Chan, and Ko project, schoolchildren studied the heritage of the village of Shek O (Hong Kong) through VR technology, which resulted in a significant increase in their level of knowledge, attitude, and motivation to study history (Pun L. et al., 2024). In his scientific research, R. Videla notes that STEAM+C projects with VR and AR contribute to strengthening local identity and cultural comfort in communities: "…with the rise of immersive technologies like virtual reality and augmented reality […] cultural experiences can be brought to people worldwide, allowing individuals to learn and appreciate different cultures without physically being present" (Videla R. et al, 2024). An analysis of international experience in applying STEAM+C in the context of cultural heritage leads to the conclusion that such practices constitute not only an innovative pedagogical model but also an effective strategy for cultural revival. VR approaches, as case studies show, contribute to the interactive reconstruction of local heritage and increase the level of engagement in the study of cultural objects.

Creative pedagogy practices demonstrate the value of VR/AR technologies in rethinking social issues such as ecology or identity (Chappell K., Hetherington L., 2023). This approach is particularly relevant to the Ukrainian context, where VR projects can be transformed into themes of internal displacement, war, loss, and resistance. This format allows not only to comprehend the experience, but also to record cultural memory in digital form. This opens up wide opportunities for creating vir-

tual content aimed at strengthening the sense of belonging among internally displaced persons. Through "technological memory", it is possible to restore people's connection with their lost cultural roots. Similar practices can be adapted to war-related topics: VR projects about displaced persons, defense, or cultural resistance. The implementation of this experience in Ukrainian practice is aimed at creating a cultural intervention for internally displaced persons – virtual tours of their native places that have been destroyed or lost due to the war. VR museums increase users' introduction to and immersion in cultural heritage, stimulate intercultural dialogue and emotional engagement. VR platforms dedicated to Ukrainian poets, art schools, and national symbols can be created that are accessible not only to a domestic audience but also to global recognition. For Ukraine, which is experiencing the loss of its material cultural heritage as a result of the war, the use of VR technologies to create virtual tours of destroyed temples, cities, and villages is particularly relevant, allowing memories to be preserved and passed on to new generations in an immersive format.

The theoretical basis for the integration of STEAM into the preservation of Ukraine's cultural heritage is cultural-historical activity theory (CHAT), the theory of immersive learning and embodiment, as well as the concept of Heritage Digital Twin, which acts both as a digital model and a tool that is actively used in science, education, and cultural heritage preservation. For example, projects such as Venice Time Machine or Scottish Ten show how collective digital initiatives ("activity systems") transform archival data into a shared interdisciplinary space of action, where participants create content together with technology. Ukrainian STEAM centers can apply this approach through the joint work of students, local experts, and technical specialists on VR reconstructions that revive cultural memory as an object of activity. CHAT defines the basic approach to activity analysis through the interaction of the subject, tools, community, and goal. "Activity systems" are a single analytical unit that forms the content and motivation of joint activity through the interaction of technologies, norms, roles, and a common object (Cong-Lem N., 2022). Examples of digital initiatives such as Venice Time Machine and Scottish Ten demonstrate the practical implementation of this paradigm: collective scanning of archives and monuments transforms local materials into an open space for interdisciplinary collaboration – active participants who use digital tools to create a new cultural context. Over a million pages of archives have been digitized, 3D visualizations of urban transformations have been created, and a multisensory platform for public interaction and research has been developed. Scottish Ten has implemented laser scanning of heritage objects, making digital replicas available to a wide audience (Wilson L., 2012).

Ukrainian STEAM centers can adapt this approach by bringing together students, teachers, researchers, and IT volunteers into an active network of co-creation. For example, collaborative work on a VR reconstruction of a destroyed temple or theater can serve as a platform where archival materials, 3D modeling tools, and local practices form an educational and cultural space that revives forgotten heritage as an object of collective activity.

Immersive learning is a form of education that uses immersion technologies (e.g., virtual reality (VR), augmented reality (AR), mixed reality (MR)) to create a sense of presence and emotional engagement of the learner in the learning environment. Embodiment, on the other hand, assigns a critical role in cognition and learning to bodily experience, movement, and sensory interaction with the surrounding world. As J. Barbara notes, a model with three components is critical for the transmission of intangible heritage: environmental, social, and cultural presence (Barbara J., 2022). Such VR dance projects have been implemented in Malaysia and China, where virtual representations of folklore provide emotional engagement and cultural understanding (Shafilla S., et al., 2025). In Ukraine, such a model can be implemented through VR installations of the 1960s or the reconstruction of rituals that come to life through physical experience.

The Heritage Digital Twin model formalizes the creation of digital twins of cultural objects using CIDOC CRM and VR/AR interaction, which supports data compatibility and access for researchers (Niccolucci et al., 2023). Similarly, researchers note that VR contains material artifacts with an intangible context, forming an integrated cultural interpretation (Cunha C., et al., 2025). For Ukraine, this means the opportunity not only to reconstruct architecture, but also to build VR spaces of memories and rituals that will allow users to "live" cultural heritage. Heritage Digital Twin creates standardized digital models of monuments that are integrated with VR, AR, and open educational platforms, as well as attached to a cultural and technical context.

The integration of STEAM+C into philosophy is based on the theoretical principles of integrating the humanities component into STEM education. For example, philosophy classes may include an introduction through quotes or aphorisms from famous philosophers; the implementation of collective projects in VR or digital design with the involvement of media art exhibitions and public presentations; and reflection in the form of a written analysis of one's own connection to national heritage. STEAM+C in philosophy becomes not only a method of integrating art and science, but also a tool for shaping national competence. Through technological and artistic practices, students not only acquire digital skills, but also develop the ability to comprehend their cultural identity in

a global space. The inclusion of STEAM education in philosophy classes, in particular through media art projects, sociocultural practices, sound design, VR exhibitions, and digital design, contributes to the formation of a multidisciplinary worldview that supports humanistic and nationally determined values.

Philosophy of culture occupies a special place in the system of humanities education – a discipline that studies cultural phenomena in the context of historical memory, national identity, and the value paradigm of society. In the modern educational landscape, where the STEAM approach is being actively implemented, a new vector of interdisciplinary integration is emerging: the use of artistic and technological means (in particular, sound design) for a deeper understanding of national cultural heritage. In the STEAM+C context, sound design performs not only an aesthetic function, but also an ontological one: it allows the listener to experience, reconstruct, and interpret cultural memory through sound. In cultural philosophy classes, students can implement project-based learning (PBL) by creating sound installations that reflect philosophical themes of national significance: for example, "the sound of war and silence", "soundscape reproduction of memory", "musical reconstruction of intergenerational dialogue". Such projects not only promote immersion in cultural reflection, but also shape national competence through emotional and value identification with historical events and cultural codes.

In this era of digital transformation, modern Ukrainian society is shaping Homo Digital, who possesses the tools of technological literacy and is deeply integrated into the national culture. In this context, STEAM education acquires a sociocultural orientation through the use of media art projects, sociocultural practices, motion capture technologies, VR exhibitions, sound design, digital design, and algorithmic modeling. The basis for the formation of national competence, along with STEM skills, is the integration of local culture into project-based learning (PBL) and STEAM design, where students create culturally significant technological products and present them publicly. For example, research by T. Posnova and V. Ziatkovsky shows that adapting European STEAM experience in creative industries contributes to the development of interdisciplinary competencies. The researchers analyze the impact of STEAM education on the development of creative and analytical thinking, paying particular attention to the importance of integrating culture and identity into the professional training of specialists in the fields of design, media, digital technologies, and gaming platforms. According to the authors, development of competencies such as interdisciplinarity, critical thinking and innovation, which are crucial for specialists in fields such as design, media, digital technologies and gaming platforms (Posnova T., Zyatkovsky V., 2024).

N. Soroko's research is based on case studies of the creation of virtual spaces with the integration of cultural, artistic, and technological components, where VR environments with localized digital design were used: participants created virtual exhibitions of Ukrainian monuments with elements of sound design, motion capture technologies, and algorithmic modeling (Soroko N. et al., 2021). Media art projects successfully combine the national context and STEM functionality, forming Homo Digital, capable of explaining culture through technology. The presentation of such projects allows participants to demonstrate national competence through public speaking, cultural reflection, and technological solutions. A. Andreev and O. Andreeva, in their study of the creative environment in STEAM practices, argue that such conditions contribute to the development of creative thinking, self-sufficiency, and national priorities. Student STEAM+C projects, which include elements of cultural reflection through sound, contribute to the formation of philosophical reflection and civic awareness. The authors emphasize that it is the aesthetic and philosophical level of working with artistic material that provides depth of understanding of identity and culture (Andreev A., Andreeva O., 2024). The training of teachers through STEAM innovations contributes to the formation of systematic thinking within the framework of sociocultural practices.

Contemporary research points to the growing role of immersive environments in shaping emotional engagement with cultural content. Thus, J. Marín-Morales emphasizes that "immersive virtual reality, which allows researchers to simulate environments in controlled laboratory conditions with high levels of sense of presence and interactivity, is becoming more popular in emotion research" (Marín-Morales J. et al., 2020). This means that a VR environment with a properly designed audio system is not just a backdrop, but a powerful affective agent that promotes emotional experience and cognitive immersion. In a subsequent experimental study by the same research group, J. Marín-Morales analyzed heart rate variability during a free exploration of a real museum and its virtual copy through VR glasses. The results showed that although participants self-reported emotional arousal, physiological changes (cardiovascular responses) were different: "…there were differences in terms of cardiovascular responses […] However, we did not find the same arousal-based autonomic nervous system change pattern during the virtual museum exploration" (Marín-Morales J. et al., 2021). Although VR can evoke a subjective feeling of arousal, it is not always accompanied by the same physiological response as in real space. However, physiological dissociation does not diminish the significance of VR as a tool for cultural immersion. The main effect lies precisely in the psychological presence and ontological ex-

perience of culture, which is valuable in itself, even if the physiological resonance is weaker.

Sound design plays a particularly important role. According to the study by F. Cuadrado, I. Lopez-Cobo, T. Mateos-Blanco, and A. Tajadura-Jiménez, 3D audio produces a "higher emotional impact" in children aged 9–13, as confirmed by both electrodermal measurements and an increase in the vividness of mental imagery – higher emotional impact of the arousal and 3D audio conditions (Cuadrado F. et al., 2020). In older age groups, children listening to 3D sound demonstrate significantly higher electrodermal activity compared to stereo versions, indicating the effective potential of spatial sound in creating deep emotional immersion. In the Ukrainian context, this opens up considerable opportunities for STEAM+C projects focused on cultural heritage. Soundscapes, audio stories, field recordings, and VR installations with sound design become tools not only for transmitting knowledge but also for shaping national identity through emotional engagement. Sound is not merely a background element, but a mediator of memory, symbols, and meanings, activating cognitive, emotional, and axiological mechanisms. The collective creation of a VR product involves reflective interaction – from historical analysis of materials to their technical embodiment in audio design. At the heart of the model lies project-based reflection, where students, working with recorded voices of witnesses, archives, and texts, transform sound into a tool for understanding their own cultural experience.

The stages of the methodological model for creating a VR product include:

1. Philosophical initiation through the analysis of concepts such as nation, memory, and identity based on texts by Ukrainian philosophers and writers (e.g., H. Skovoroda, O. Zabuzhko, Y. Malaniuk, among others);
2. Technical phase: sound recording in selected locations and editing in DAW environments (Ableton, Audacity, FL Studio);
3. Cultural-aesthetic interpretation through the composition of timbre, rhythm, and voice that carries ethical and historical connotations;
4. Public presentation in the form of a sound installation with elements of philosophical interpretation, including VR visualization.

Thus, VR sound design in STEAM+C projects not only expands the toolkit of digital learning but also creates a space for intellectual patriotism through sound that activates memory, culture, and identity – a factor of strategic importance for contemporary Ukrainian education, especially in times of war and postcolonial reconstruction. As an example, we propose an adapted model of a team-based STEAM+C project titled "The

Sound of Heritage", aimed at immersing learners in cultural memory through the integration of sound design, philosophical reflection, and digital technologies. The project can be implemented as an interdisciplinary course, an elective in higher education institutions, or integrated into the study of philosophical disciplines. Such an approach develops not only digital and artistic skills but also critical thinking, empathy, national consciousness, and the ability to interpret cultural codes – which, in essence, constitutes national competence. The project is based on the principles of project-based learning (PBL), where each team is responsible for a specific phase of the process:

- *Research of local heritage*: participants select an object (a historical building, landscape, figure, or event) of cultural significance to their community;
- *Field sound recording:* capturing ambient sounds on site (e.g., wind in ruins, local voices, bells, or songs);
- *Philosophical-narrative interpretation*: the team develops a narrative exploring what the object reveals about the nation, memory, loss, and revival;
- *Sound composition*: in a digital audio workstation (Ableton, FL Studio), participants create a sound installation by combining sound, music, voice, and silence;
- *VR visualization*: if possible, 3D modeling in Blender or Unity is used, with sound functioning as an interactive agent in the virtual space;
- *Public presentation*: the final installation is presented as part of an exhibition, festival, or online platform.

An analysis of contemporary research in the fields of VR, emotional immersion, and sound design demonstrates that 3D audio and virtual reality technologies are capable not only of enhancing aesthetic perception but also of fostering deep affective immersion into cultural contexts. Experiments conducted by Marín-Morales et al. and Cuadrado et al. show that even when physiological responses do not fully replicate those of real-life experiences, the psychological sense of presence within VR environments provides a unique ontological contact with culture, which is of critical importance for modern education. In this process, sound design functions not as a background element but as a central tool for emotional, cognitive, and axiological interaction with cultural heritage. Within the Ukrainian context, this opens strategic opportunities for the implementation of VR installations and media art projects as part of STEAM+C education, serving as a means of national revival, identity reflection, and memory-making. Practical initiatives such as the "Sound of Heritage" project – which integrates audio installations, philosophical interpretation, and digital technologies – demonstrate that STEAM education in Ukraine can and should fulfill not only

a technocultural, but also a worldview-forming and humanistic function. As a result, what emerges is not merely an educational product, but a space of intellectual patriotism, where young people learn to "listen" to their culture and reinterpret it within the framework of a new historical reality.

Conclusions

Therefore, based on the results of our research, we can draw the following conclusions: introducing the category of "national competence" into philosophical discourse is not only a logical but also a necessary step in response to the military and ideological challenges facing contemporary Ukrainian society, which needs to develop a valuable, morally mature personality, whose main task in the social context is to preserve Ukrainian subjectivity in the global space of culture, science, and politics. Without understanding this category as the center of humanitarian philosophy of education, it is impossible to create a new model of Ukrainian education – one that is based on dignity, freedom, historical truth, and shared responsibility for the future of the nation. National competence as a category of contemporary educational philosophy goes beyond the framework of a purely educational construct and functions as a metaparadigmatic category, providing a comprehensive vision of shaping the personality of a citizen and responding to the contemporary challenges of war, colonial heritage, and globalization. Thus, STEAM education in the contemporary Ukrainian context not only expands students' competencies in the technical sphere, but also shapes Homo Digital – an individual equipped with digital skills, critical thinking, and a profound understanding of their own national culture. Through sociocultural practices such as media art, VR, motion capture, sound design, and algorithmic modeling, STEAM projects become powerful tools for national education and the development of national competence via project-based learning and the public presentation of results. The STEAM+C model is not merely an educational tool, but a sociocultural strategy for forming a generation with a strong sense of national self-awareness. STEAM+C combines cutting-edge technologies, interdisciplinarity, and cultural self-identification. Its implementation fosters the development of a resilient national position – a cornerstone of civic maturity and cultural security in the face of hybrid threats and global instability. STEAM+C is not only an interdisciplinary educational model, but a comprehensive strategy for cultural revival, capable of preserving, transmitting, and representing Ukrainian culture within the global digital space. Ukrainian educational institutions must not only integrate these approaches, but also create their own unique products at the intersection of technology, art, and national identity, to assert them-

selves confidently on the international stage. The use of STEAM+C initiatives in educational and sociocultural practices not only compensates for losses caused by war, but also forms a powerful platform for the modern representation of Ukrainian culture in the world. Through VR, AR, sound design, and digital art, Ukraine not only reclaims its history but secures its unique place in the global cultural dialogue. Within the framework of sociocultural activity, STEAM fosters the development of Homo Digital who possesses not only technical skills but also national competence – grounded in cultural self-awareness, technological expression of culture, public presentation, and reflection. This clearly demonstrates the connection between STEAM education and the processes of national upbringing and cultural development in contemporary Ukraine.

BIBLIOGRAPHY

Andreev Andrii M., Andreyeva Olena A., 2024, *Creative environment as a factor of performance of the STEAM approach to the project activity of education acquisitions*, Scientific Notes of Junior Academy of Sciences of Ukraine, 2(30), p. 111––118, https://doi.org/10.51707/2618-0529-2024-30-11.

Jonathan Barbara, 2022, *Re-Live History: An immersive virtual reality learning experience of prehistoric intangible cultural heritage*, Frontiers in Education, 7, 1032108, https://doi.org/10.3389/feduc.2022.1032108.

Chappell Kerry, Hetherington Lindsay, 2023, *Creative pedagogies in digital STEAM practices: natural, technological and cultural entanglements for powerful learning and activism*, Cultural Studies of Science Education, 19(1), p. 77–116, https://doi.org/10.1007/s11422-023-10200-4.

Cuadrado Francisco, Lopez-Cobo Isabel, Mateos-Blanco Tania, Tajadura-Jiménez Ana, 2020, *Arousing the Sound: A Field Study on the Emotional Impact on Children of Arousing Sound Design and 3D Audio Spatialization in an Audio Story*. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32435215/.

Cunha Carlos R., Mendonça Victor, Moreira Ana S., Gomes José P., Carvalho Alexandra, 2025, *Using Virtual Reality in Museums to Bridge the Gap Between Material Heritage and the Interpretation of Its Immaterial Context*, arXiv:2505.10412, https://arxiv.org/abs/2505.10412.

Cydorkina Maryna, 2019, *Hromadianska kompetentnist u rozrizi kontseptsii sotsialnoho interesu* [*Civic competence in the context of the concept of social interest*], Teoriia i praktyka suchasnoi psykholohii, 6, t. 2, https://doi.org/10.32840/2663-6026.2019.6-2.34 [in Ukrainian].

Derzhavni standarty [*State standards*], Instytut modernizatsii zmistu osvity. URL: https://imzo.gov.ua/derzhavni-standarty-bazovoi-seredn-oi-osvity/.

Dudka Olha, Antoniv Olha, Taras Tetiana, 2024, *Formuvannia v uchniv kompetentnosti u pryrodnychykh naukakh zasobamy STEAM-proiektiv* [*Formation of students'*

competence in natural sciences through STEAM-projects], Aktualni pytannia pryrodnycho-matematychnoi osvity, 1(23), p. 76–85, https://doi.org/10.5281/zenodo.12165364 [in Ukrainian].

Wilson Lindsey, Rawlinson Amanda, Mitchell David S., Pritchard David K., McGregor Hamish C., 2012, *3D documentation of global historic sites: The 'Scottish Ten' project and its applications for cultural heritage,* The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences, XXXVIII-5/W16, p. 39–44, https://www.researchgate.net/publication/276022161_3D_documentation_of_global_historic_sites_The_'Scottish_Ten'_project_and_ITS_applications_for_cultural_heritage.

European Commission, 2024, *Four new projects for Ukrainian organisations in the youth sector selected under the EU Erasmus+ programme*, *EU–UA Government Portal*, https://eu-ua.kmu.gov.ua/en/news/chotyry-novi-proyekty-dlya-ukrayinskyh-organizatsij-u-sferi-molodi-vidibrano-v-mezhah-programy-yes-erazmus/ [online press release].

Karatnycky Adrian, 2024, *When Ukraine Was Invisible*. WSJ OPINION, https://www.wsj.com/opinion/when-ukraine-was-invisible-history-europe-russia-456305a6

Kostenko Lina, 2018, *Chuzha dusha – to, kazhut, temnyi lis…* [*A stranger's soul, they say, is a dark forest…*], in: *Aphorisms and Reflections*, cited in: Radio Ukraine Europe, https://radioukreurope.com/lina-kostenko-aforyzmy-ta-tsytaty-iaki-varto-pochuty/ [in Ukrainian].

Liashenko Oleksandr, 2021, *Kontseptsiia Novoi ukrainskoi shkoly* [*The concept of the New Ukrainian School*], Entsyklopediia osvity. Natsionalna akademiia pedahohichnykh nauk Ukrainy. Vydannia 2. Kyiv: Yurinkom Inter. S. 481 [in Ukrainian].

Luchaninova Olha, 2023, *Teoretyko-metodychni aspekty STEAM-osvity ta yikh rol u formuvanni soft skills u studentiv vyshchoi shkoly* [*Theoretical and Methodological Aspects of STEAM Education and Their Role in the Development of Soft Skills in Higher Education Students*], Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka, 3, https://journals.snu.edu.ua/index.php/DOMTP_SNU/article/view/750 [in Ukrainian].

Machuskyi Valery, 2025, *Vyznachennia poniattia "kompetentnist": teoretychnyi aspekt* [*Definition of the Concept of "Competence": Theoretical Aspect*]. Suchasnyi vykhovnyi protses: sutnist ta innovatsiinyi potentsial. Digital Library NAPS of Ukraine, https://core.ac.uk/reader/32305020 [in Ukrainian].

Marín-Morales Javier, Higuera-Trujillo Juan Luis, Greco Alberto, Guixeres Jaime, Llinares Carmen, Gentili Claudio, Scilingo Enzo P., Alcañiz Mariano, Valenza Gaetano, 2019, *Real vs. immersive-virtual emotional experience: Analysis of psycho-physiological patterns in a free exploration of an art museum, PLOS ONE*, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0223881.

Marín-Morales Javier, Higuera-Trujillo Juan Luis, Guixeres Jaime, Llinares Carmen, Alcañiz Mariano, Valenza Gaetano, 2021, *Heart rate variability analysis for the*

assessment of immersive emotional arousal using virtual reality: Comparing real and virtual scenarios, PLOS ONE, 16(7), e0254098, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0254098.

Marín-Morales Javier, Llinares Cecilia, Guixeres Júlia, AlcañizMariano, 2020, *Emotion Recognition in Immersive Virtual Reality: From Statistics to Affective Computing*, Sensors, 20(18), 5163, https://doi.org/10.3390/s20185163.

Matseikiv Tetiana, 2019, *Hromadianska kompetentnist osobystosti yak vyznachalnyi rezultat istorychnoi osvity [Civic competence of the individual as a defining outcome of historical education]*, https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/722575/1/%D0%9C%D0%B0%D1%86%D0%B5%D0%B9%D0%BA%D1%96%D0%B2%20%D1%96%D0%B7%20pcenter.kharkiv_%D0%B8%D1%8E%D0%BB%D1%8C_2019.pdf [in Ukrainian].

Münkler Herfried, 1997, *Der kompetente Bürger*, in: A. Klein; R. Schmalz-Bruns, (Hrsg.), Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen, Baden-Baden / Bonn (Nomos / Bundeszentrale), S. 153–172 [in German].

Nakaz MON, 2022, *Pro deiaki pytannia natsionalno-patriotychnoho vykhovannia v zakladakh osvity Ukrainy* [*On Certain Issues of National and Patriotic Education in Educational Institutions of Ukraine*], 6.06.2022 nr 527, https://imzo.gov.ua/2022/06/08/nakaz-mon-vid-06-06-2022-527-pro-deiaki-pytannia-natsional-no-patriotychnoho-vykhovannia-v-zakladakh-osvity-ukrainy-ta-vyznannia-takym-shcho-vtratyv-chynnist-nakazu-ministerstva-osvity-i-nauky-ukrainy/ [in Ukrainian].

Cong-Lem Ngo, 2022, *Vygotsky's, Leontiev's and Engeström's Cultural-Historical (Activity) Theories: Overview, Clarifications and Implications*, Integrative Psychological and Behavioral Science, 56, 1091–1112, https://doi.org/10.1007/s12124-022-09703-6.

Niccolucci Franco, Markhoff Béatrice, Theodoridou Maria, Felicetti Achille, Hermon Sorin, 2023, *The Heritage Digital Twin: a bicycle made for two. The integration of digital methodologies into cultural heritage research*, Open Research Europe, 3(64), https://doi.org/10.12688/openreseurope.15496.1.

Nova ukrainska shkola. Kontseptualni zasady reformuvannia serednoi shkoly [*New Ukrainian School. Conceptual foundations for secondary school reform*], https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/zagalna%20seredn ya/nova-ukrainska-shkola-compressed.pdf [in Ukrainian].

Oles Oleksandr, 1907, *O, pravda! Mii narod smishnyi bezkraie... u zbirtsi Z vershyn i nyzyn* [*Oh, truth! My nation is endlessly ridiculed... in the collection From Peaks and Valleys*], Lviv: Tovarystvo im. Shevchenka, https://www.pysar.net/virsz.php?poet_id=50&virsz_id=151 [in Ukrainian].

Petinova Oksana, Nesterova Olga, 2024, *Philosophical Aspects of Critical Pedagogy of Paulo Freire in the Context of Students' Academic Integrity*, Studia Warmińskie, 61, p. 139–156, https://doi.org/10.31648/sw.10790.

Posnova Tetiana, Zyatkovskyi Volodymyr, 2024, *STEAM-osvita u pidhotovtsi maibutnikh fakhivtsiv dlia tvorchykh industrii: dosvid YeS* [*STEAM education in training future specialists for creative industries: The EU experience*], Osvitnya analitika Ukraini, 5 https://science.iea.gov.ua/wp-content/uploads/2025/01/4_Posnova_Zyatkovskyi_531_2024_40-54.pdf [in Ukrainian].

President of Ukraine, 2023, *Do dnia narodzhennia Vasylia Stusa: mytec potriben svoiemu narodovi – Zelenskyi* [*On the birthday of Vasyl Stus: An artist is needed by his people – Zelenskyi*], Official website of the President of Ukraine, 6 January 2023, https://www.president.gov.ua/news/do-dnya-narodzhennya-vasilya-stusa-mitec-potriben-svoyemu-na-80253 [in Ukrainian].

Profesiinyi standart, 2024, *Vykladach zakladu vyshchoi osvity* [*Professional standard 'Higher education institution lecturer'*], https://mon.gov.ua/npa/prozatverdzhennia-profesiinoho-standartu-vykladach-zakladu-vyshchoi-osvity1466 [in Ukrainian].

Pun Lok Fai, Fung Anthony Ying Him, Chan Chung-Shing, Ko Jeremy, 2024, *Steam Learning in Virtual Reality for Cultural Heritage Promotion in Shek O, Hong Kong: Substitute or Complement for On-Site Field Trip?*, The Asian Conference on Cultural Studies 2024 (ACCS2024), p. 299–314, https://papers.iafor.org/submission81044.

Rozporiadzhennia Kabinetu Ministriv Ukrainy, 2018, *Pro skhvalennia Kontseptsii realizatsii derzhavnoi polityky u sferi reformuvannia zahalnoi serednoi osvity "Nova ukrainska shkola" na period do 2029 roku*, nr 988 [*On approval of the Concept for the implementation of state policy in the field of general secondary education reform "New Ukrainian School" for the period until 2029*], https://zakon.rada.gov.ua/go/988-2016-%D1%80 [in Ukrainian].

Soroko Nataliia V., Dzekunova Iryna V., 2021, *Vykorystannia virtualnoi realnosti na pidtrymku STEAM-pidkhodu v zakladakh zahalnoi serednoi osvity* [*Using virtual reality to support the STEAM approach in general education institutions*], Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho universytetu, Seriia: Pedahohika. Sotsialna robota, 1(48), p. 387–390, https://doi.org/10.24144/2524-0609.2021.48.387-390 [in Ukrainian].

Shafilla Subri, Mo Bing, Gong Fanghai, Zhong Qihong, 2024, *Multiculturalism and Digital Heritage: The VR transformation of Ethnic Folk Games in Malaysia and China*, International Journal of Recent Innovations in Social Sciences, 8(3 Suppl), p. 4366–4374, https://rsisinternational.org/journals/ijriss/Digital-Library/volume-8-issue-3s/4366-4374.pdf.

Shevchenko Taras, 2003, *I mertvym, i zhyvym, i nenarozhdennym zemliakam moim v Ukraini i ne v Ukraini...* [*To the Dead, the Living, and the Unborn Countrymen in Ukraine and Outside Ukraine...*], Povne zibrannia tvoriv, Vol. 1, *Poeziia 1837––1847*, Kyiv, Naukova Dumka, p. 348–354 [in Ukrainian], http://litopys.org.ua/shevchenko/shev140.htm.

Shevchenko Olena Mykolaivna; Andrushchenko Nataliia Viktorivna; Siryk Eduard Petrovych, 2023, *Rol' STEAM-osvity u formuvanni kreatyvnisti i innovatsiino-*

ho myslenia zdobuvachiv osvity [*The role of STEAM education in the formation of creativity and innovative thinking of education acquires*], Naukovi Inovacii ta peredovi tehnologii, 7(21), http://perspectives.pp.ua/index.php/nauka/article/view/5399/5430 [in Ukrainian].

Tsilmak Olena, 2009, *Skladovi struktury kompetentnostei* [*Components of the competency structure*], Nauka i osvita, 1–2, S. 128–135, http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/13993 [in Ukrainian].

Videla Ronnie, Aguayo Claudio, Aguilera Javier, Aros Macarena, Ibacache Carlos, Valdivia Pilar, Cerpa Claudio, 2024, *Cultivating Cultural Heritage and Fostering Belonging in Communities through Digital and Non-Digital Technologies in Generative STEAM Education*, Knowledge Cultures, 12(2), p. 21–48, https://doi.org/10.22381/kc12220242.

Zhao Yiqing, Li Yaning, Dai Tianchen, Sedini Carla, Jiang Weile, Li Ji, Zhu Kaiyi, Zhai Binqing, Li Meng, 2025, *Virtual reality in heritage education for enhanced learning experience: a mini-review and design considerations*, Frontiers in Virtual Reality, 6, https://doi.org/10.3389/frvir.2025.1560594.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11974

Serhii Terepyshchyi [1]
Department of Social Philosophy
Philosophy of Education and Education Policy Dragomanov
Ukrainian State University

The Hospitable Translanguaging Lifeworld: A Phenomenology of the Displaced Students Experience

[Gościnny świat życia transjęzyczności: fenomenologia doświadczeń uczniów przesiedlonych]

Streszczenie: Autor rozwija koncepcję Hospitable Translanguaging Lifeworld (HTL) jako fenomenologiczne ramy rozumienia doświadczenia klasy szkolnej uczniów przymusowo przesiedlonych na styku języka, tożsamości i gościnności edukacyjnej. Na podstawie syntezy najnowszych badań z Polski, Niemiec, Norwegii i Czech, uzupełnionej naszymi wcześniejszymi studiami, teoretyzujemy pięć wzajemnie wzmacniających się wymiarów – uznanie, otwartość semiotyczną (translanguaging/transjęzyczność jako praktyka epistemiczna), ciągłość czasową (mosty między zajęciami wspierającymi a nurtem głównym), sieciową przynależność (heterofilne więzi rówieśnicze) oraz godność epistemiczną (status wiarygodnego poznającego). Pokazujemy, jak monojęzyczne reżimy oceniania, niepowiązane mostami modele „pull-out" i logiki prawno-biurokratyczne wytwarzają „przestrzenie nierozpoznania", podczas gdy nauczanie zgodne z translanguaging, zaprojektowane przekazywanie pracy między przestrzeniami i demokratyczne rutyny klasowe przekształcają formalny dostęp w realne poczucie włączenia. Ramy te przekładają się na ruchy polityki oświatowej, które czynią gościnność poddawalną audytowi bez redukowania jej do biurokracji: egzekwowalne gwarancje praw językowych, domyślne „mainstreaming z mostami", wytyczne oceniania dopuszczające wielojęzyczne dowody uczenia się, szkolenia nauczycieli uwzględniające traumy powiązane z partycypacyjnymi praktykami oraz infrastruktury danych i partnerstw śledzące integrację społeczną i akademicką. Koncepcyjnie HTL łączy zarządzanie z warsztatem nauczania; praktycznie oferuje gramatykę projektową przekuwającą „powitanie" w codzienne uczenie się, dzięki czemu inkluzja edukacyjna zostaje zharmonizowana z deklarowanymi przez szkoły wartościami demokratycznymi.

Summary: This article develops the Hospitable Translanguaging Lifeworld (HTL) as a phenomenological framework for understanding displaced students' classroom expe-

[1] Serhii Terepyshchyi, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, Dragomanov Ukrainian State University, ul. Pyrogowa 9,01–601 Kijów,Ukraina, terepyshchyi@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-5506-0914.

rience at the intersection of language, identity, and educational hospitality. Synthesizing recent research from Poland, Germany, Norway, and the Czech Republic alongside our prior studies, we theorize five mutually reinforcing dimensions – recognition, semiotic openness (translanguaging as epistemic practice), temporal continuity (bridges across support and mainstream spaces), networked belonging (heterophilous peer ties), and epistemic dignity (status as credible knower). We show how monolingual assessment regimes, unbridged pull-out models, and legal-bureaucratic logics produce "spaces of nonrecognition," while translanguaging-aligned instruction, designed handoffs, and democratic classroom routines convert formal access into felt inclusion. The framework yields policy moves that render hospitality auditable without reducing it to paperwork: enforceable language-rights guarantees, bridged mainstreaming as default, assessment guidance that authorizes multilingual evidence of learning, trauma-informed professional learning tied to participatory routines, and data-partnership infrastructures tracking social as well as academic integration. Conceptually, HTL links duty-based governance to classroom craft; practically, it offers a design grammar for turning welcome into everyday learning, thereby aligning educational inclusion with the democratic values schools claim to teach.

Słowa kluczowe: uczniowie przymusowo przesiedleni, translanguaging (transjęzyczność), gościnność edukacyjna, fenomenologia, prawa językowe, inkluzja społeczna, godność epistemiczna, sieciowa przynależność.

Keywords: displaced students; translanguaging; educational hospitality; phenomenology; language rights; social inclusion; epistemic dignity; networked belonging.

Introduction

Contemporary debates on refugee education increasingly foreground the intersection of language, identity, and a schools ethical stance toward welcome. Across philosophical and policy frames, "hospitality" names more than reception; it implies concrete duties that reshape classroom relations and governance. One influential articulation argues for a rights-based turn in global refugee education, namely that "the shift from refugee as victim to refugee as right-bearer carries with it immense implications" (Støren I.C., 2024, p. 01). This reorientation alters how teachers and systems interpret the speech, silence, and agency of displaced children, and it reframes curricular and assessment decisions. The classroom thus becomes a moral space in which hospitality must be enacted through language policies, pedagogical routines, and recognition practices. At the same time, legal-bureaucratic logics can blunt the promise of welcome, generating tensions between care and compliance. These tensions structure how students experience belonging, voice, and identity in the ordinary flow of lessons, tasks, and interactions. This article positions a phenomenology of classroom experience inside that normative horizon, asking how hospitality, language, and identity co-constitute the displaced students lifeworld.

The scale of displacement from Ukraine offers a critical lens on policy and practice in Europes schools. In Poland, early responses combined rapid enrollment with measures to stabilize access and participation; as one analysis notes, "Poland adopted institutional solutions and policies to facilitate the inclusion of Ukrainian refugees in the schooling system" (Herbst M., 2023, p. 575). Such arrangements, however, interact unevenly with local capacities, teacher preparation, and language supports. Administrative inclusion can outpace the social and linguistic inclusion students actually feel in classrooms, particularly where resources are stretched. Phenomenologically, students first-person sense of arrival hinges on whether their languages and identities are recognized or rendered peripheral. A hospitality ethos must therefore be more than a welcome policy: it must be embodied in discourse, grouping, and assessment. In this frame, identity work is not ancillary to learning; it is the condition for voice and participation. The Polish case foregrounds how meso-level school practices mediate macro-level commitments.

The friction between welcoming narratives and administrative regimes is visible in the Nordic context as well. A recent study of Norway characterizes asylum institutions as "spaces of nonrecognition", diagnosing "a fundamental antagonism between asylum and law" that reaches down into schooling and childrens rights (Wills K., 2024, p. 1). When the juridical gaze dominates, educational hospitality can be narrowed to compliance, risking a deficit view of students. For learners, this antagonism is lived as interruptions – of continuity, of language trajectories, of self-narration. The classroom then oscillates between promise and constraint, where care is offered but recognition is withheld or delayed by procedure. Hospitality, to be credible, must interrupt this oscillation through concrete gestures: flexible language policies, participatory voice, and attention to trauma-informed interaction. Each gesture matters phenomenologically as a felt acknowledgment that ones story and words count here. These insights sharpen our inquiry into how classroom micro-practices enact (or erode) recognition.

Within classrooms, translanguaging has emerged as a key mediating practice connecting identity, meaning-making, and teacher assessment. Empirical work documents that "students translanguaging practices can be used as interactional resources" to render thinking visible during learning (Tai K.W.H., 2024, p. 2775). On this view, multilingual moves – gestures, artifacts, home-language resources – are not side notes but part of the cognitive work of concept formation. Such practices allow teachers to see learning "in flight", and allow students to see themselves as competent participants. Hospitality here is not sentimental; it is technical and ethical, designing tasks that invite the students full semiotic

repertoire. Because identity is always negotiated in interaction, translanguaging provides a scaffold for belonging and contribution. It also counters the monolingual habitus that often dominates assessment. A phenomenology of the displaced students experience must therefore treat translanguaging as central to the texture of inclusion.

Research in content classrooms shows how this plays out at the level of participation. A case study in Swedish lower-secondary physics reports that "Multilingual peer dialogue, multilingual private speech and the use of multilingual artifacts increased learning opportunities" (Uddling J., 2023, p. 270). These findings align with sociocultural accounts of learning as mediated by tools, voices, and collaborative inquiry. Phenomenologically, the newcomers self-efficacy is co-constructed in peer dialogue – where identity is affirmed through doing physics, not merely being a "refugee learner". Such classroom micro-ecologies of help and exploration function as lived hospitality: the students prior knowledge and languages are treated as assets, not obstacles. Where translanguaging is permitted, students can transmute uncertainty into shared problem-solving. Conversely, monolingual strictures can silence exploratory talk and compress agency. The difference is felt by students as the difference between being hosted and being managed.

Social inclusion, however, is not guaranteed by seat placement alone; it is patterned by networks, grouping, and everyday norms. Evidence from Czech schools indicates that Ukrainian newcomers often struggle to enter host peer networks, with friendship and support frequently aligning along linguistic or national lines. Such network structures can compound academic marginality, especially where language support is limited and pull-out or segregated arrangements reduce contact. From a first-person standpoint, this can manifest as lingering peripherality – being "in the class" but not "of the group". Hospitality, in this sense, requires intentional social engineering: structured peer tutoring, mixed-ability group work, and routines that normalize multilingual help. Without these, identity is stabilized at the edges, and language learning is reduced to individual remediation. The phenomenological core remains whether the student experiences the classroom as a place to speak, to be heard, and to matter.

German interview data add nuance about organizational choices and their lived effects. Teachers report that refugee students "are taught alongside German students, but are also placed in separated classrooms", with occasional remote participation (Letzel-Alt V., 2024, p. 855). While separation can target language needs, it also risks social fragmentation if not carefully bridged. Teachers highlighted practical barriers and student histories – "teachers mention several problems, such as the language barrier or traumatic experiences" (Letzel-Alt V., 2024, p. 856). Differentiat-

ed instruction (tiered tasks, peer tutoring) is used more often than mastery learning or open education, suggesting unrealized inclusion potential. For students, these arrangements are felt as rhythms of inclusion and exclusion across a day: welcomed in some spaces, partitioned in others. Hospitality must therefore be orchestrated across time, ensuring continuity of belonging. The students identity work depends on that continuity.

The policy layer also shapes experience through rights and entitlements, especially language rights. A focused legal-policy analysis in Poland underscores that for migrant minors "the main barrier is language proficiency" in accessing equitable schooling (Skorupa-Wulczyńska A., 2025, p. 120). Recognizing language as a right reframes support as obligation, not charity, aligning with Kantian notions of duty in global education governance. In practice, this reframe legitimizes translanguaging spaces, targeted L2 development, and accommodations that protect dignity. These measures resonate phenomenologically as recognition: the learners linguistic self is not merely tolerated but institutionally valued. They also anchor teacher decisions, offering a normative shield against monolingual standardizing pressures. When rights are actionable, hospitality is stabilized as policy, not personality. That, in turn, secures the conditions for identity development through learning.

A phenomenological approach also attends to family and embodiment in language policy. Work with Afghan refugee families in Norway advances "a phenomenological understanding of body and embodied experience" to interpret how racialization shapes language decisions (Mirvahedi S.H., 2023, p. 413). Although a different refugee group, the methodological lesson matters: classroom experience is entangled with feelings of visibility, safety, and dignity shaped at home and in public space. For displaced students, language learning is not only cognitive but affective and corporeal – felt in the body as anxiety, pride, or relief. Hospitality practices that acknowledge trauma and agency can recalibrate this embodiment, turning classrooms into spaces of repair. This implies pacing, choice, and multimodal participation that redistribute risk and voice. Identity here is laminated across home-school boundaries, so teacher recognition interacts with family language practices. A careful phenomenology makes those cross-pressures legible.

Taken together, these studies suggest that language, identity, and hospitality converge in the micro-practices that make school feel livable for displaced youth. A rights-based ethos (duty), legally constrained political spaces (nonrecognition), and translanguaging pedagogies (recognition-in-action) all shape the phenomenology of the classroom. Policies that open doors must be matched by classroom designs that open voices. Short, structured invitations to mobilize all semiotic resources help students

feel seen and capable, and teacher routines of peer support build networks across lines of language and nationality. Where separation is necessary, planned bridges can maintain continuity of belonging. Ultimately, a phenomenology of the displaced students classroom experience asks how welcome is enacted – heard in the languages permitted, felt in the bodys ease, and recognized in the rights that anchor practice. This synthesis grounds the articles analytic lens and motivates its empirical questions.

Complementing the hospitality – translanguaging lens, Ukrainian scholarship links critical thinking and language policy directly to identity formation and classroom agency. Horban and Fediuk frame critical thinking as the pedagogical core of modern schooling, insisting that learning should unfold as "a triad: search, direct conversation, and judgment" (Horban O., 2021, p. 66 – 67). This dialogic triad dovetails with our emphasis on recognition and epistemic dignity, because it authorizes students to make and defend meanings rather than merely recite them. At the policy layer, Zaichko offers an interdisciplinary map of language policy in Ukrainian HEIs, noting that "This comprehensive study explores the multifaceted nature of language policy in Ukrainian Higher Education Institutions (HEIs)" and its implications for identity and competitiveness (Zaichko V., 2023, p. 136). Her quantitative picture – growth in English-medium and bilingual instruction alongside a trend toward multilingual frameworks – renders visible the tensions between global alignment and local cultural commitments. Read phenomenologically, these moves either widen or constrict the semiotic openness through which displaced and international students can inhabit the role of credible knowers. When dialogic, critical-thinking routines meet pluralistic language policies, the result is a classroom texture in which voice, evidence, and identity cohere. Thus, the Ukrainian discourse on critical thinking and linguistic pluralism provides conceptual scaffolding – and practical levers – for building hospitable classrooms that make belonging audible in students' languages and visible in their judgments.

Theoretical framework

Our earlier theoretical work on democratic values in Polish and Ukrainian schooling helps frame hospitality as a daily practice of recognition, not merely a policy aspiration. Observing the turbulence after February 24, 2022, we noted that "The school, understood as a social institution, was somewhat in-between" the grassroots movement of welcome and slower institutional routines, a liminal position that shapes students' lived sense of belonging (Federowicz M., 2023, p. 46)). In that setting, "We argue that democratic values may manifest in various ways", often in

the micro-moves of discourse, participation, and assessment rather than in proclamations (Federowicz M., 2023, p. 47). This phenomenological angle resonates with structural constraints we mapped earlier in Ukrainian higher education: employers and graduates described deep gaps between training and workplace expectations, revealing a system-level drag on learners' agency. As one finding summarized, "The conducted research made it possible to identify the main problems existing in the field of training [...] and to define the most critical competences that are the least developed among graduates" (Terepyshchyi S., 2019, p. 149). The purpose of that study – "assessing the level of satisfaction of employers of Donbas with the existing training system" – already presupposed the importance of dialogic coordination with learners' real contexts (Terepyshchyi S., 2019, p. 149). Read together, these strands suggest that classrooms serving displaced youth require democratic practices that align institutional rhythms with learners' identities and future trajectories. In other words, hospitality becomes credible when everyday interactions honor students' voices while simultaneously repairing systemic misalignments between what schools teach and what communities need.

A second arc in our prior work locates hospitality within media literacy and educators' social responsibility under conditions of information warfare. We argued that adult-facing media education is essential because "the skills of separating propaganda from reliable information, in particular fact-checking, are especially critical among adults and older persons", a pressure that teachers also carry into their classrooms (Svyrydenko D., 2020, p. 77). The policy-practice gap remains salient: "there is still no holistic scientifically-based and practically-oriented program of media literacy of adults in the academic environment or in Ukrainian society in general" (Svyrydenko D., 2020, p. 79). Complementing this, we showed that "Personality media literacy is no less important than previous forms of literacy," and that contemporary education must cultivate "a deeper understanding of the nature and power of global interactivity" to safeguard learners' dignity and autonomy (Terepyshchyi S., 2021, p. 135); "it is necessary to develop a deeper understanding of the nature and power of global interactivity" (Terepyshchyi S., 2021, p. 135). For displaced students, identity work unfolds amid misinformation, platform logics, and cross-border media ecologies; teacher hospitality therefore includes modeling critical inquiry, source transparency, and translanguaging-friendly critique. This reframes classroom recognition as an epistemic ethic: students are welcomed not only as persons but also as co-interpreters of contested media realities. It also bridges home-school boundaries, since families' media practices condition how students feel seen or stereotyped. In sum, our media-literacy program offers concrete practices – fact-check-

ing routines, dialogic analysis, and ethical attention to privacy and security – that operationalize hospitality as a shared, identity-affirming discipline.

The Hospitable Translanguaging Lifeworld

I propose the Hospitable Translanguaging Lifeworld (HTL) as a phenomenological framework for understanding displaced students' classroom experience. The HTL names the lived field in which students perceive, interpret, and enact learning through shifting relations of recognition, semiotic openness, temporal continuity, networked belonging, and epistemic dignity. Recognition indexes whether the learner's personhood and language practices are acknowledged as legitimate ends rather than means, resonating with duty-based arguments in global refugee education (Støren I.C., 2024). Semiotic openness captures the degree to which classrooms welcome translanguaging as a normative pathway for meaning-making and demonstration of knowledge (Tai K.W.H., 2024; Uddling J., Reath Warren A., 2023). Temporal continuity describes how daily school rhythms either stabilize or fragment the student's sense of trajectory across spaces like mainstream, pull-out, and support classes (Letzel-Alt et al., 2024; Woltran F. et al., 2024). Networked belonging concerns entry into peer and adult relations that sustain participation, particularly where national and language lines can harden (Lintner T. et al., 2023). Finally, epistemic dignity concerns whether students are treated as credible knowers whose voices matter in inquiry and assessment, a theme linked to democratic practices (Federowicz M., Terepyshchyi S., 2023).

Within the HTL, recognition is the fundamental horizon of experience that conditions all other dimensions. In contexts where asylum and legality dominate, students may inhabit "spaces of nonrecognition", experiencing care that is administratively circumscribed (Wills K., 2024). Recognition in the classroom is thus more than cordiality; it entails actionable duties that secure conditions for learning and participation (Støren I.C., 2024). Phenomenologically, recognition is felt in small moments: whose language initiates joint work, who is invited to explain, and whether mistakes are interpreted as growth rather than deficit. A recognized learner experiences their presence as consequential, not merely tolerated. For displaced students, this counters the liminality that can persist even after formal enrollment (Herbst M., Sitek M., 2023). Our prior work on democratic values emphasizes that such recognition is often enacted in micro-moves – task design, turn-taking, feedback – rather than policy slogans (Federowicz M., Terepyshchyi S., 2023). In HTL terms, recognition is the gatekeeper of all subsequent possibilities for voice and identity.

Semiotic openness is the HTL's methodological engine, refiguring translanguaging from accommodation to epistemic practice. Evidence shows that multilingual resources make thinking visible and expand participation opportunities in content learning (Tai K.W.H., 2024; Uddling J., Reath Warren A., 2023). When classrooms authorize multiple semiotic channels – home languages, sketches, gestures, bilingual notes – students experience inquiry as hospitable to who they already are. This recalibrates identity as competence-in-action rather than a label tied to migration status. Conversely, monolingual strictures confine expression and reduce complex understanding to narrow displays, often misreading ability. The felt quality of learning shifts: uncertainty becomes shared exploration instead of private risk. In HTL terms, semiotic openness transforms the classroom from a site of translation anxiety into a site of knowledge-making where difference is a resource. It operationalizes hospitality as technique and ethic at once.

Temporal continuity names how school time organizes belonging. Separation and pull-out can be pedagogically useful yet socially fragmenting when bridges are not purposefully built (Letzel-Alt et al., 2024; Woltran F. et al., 2024). From the student's vantage, oscillating schedules can produce an affective stop-start pattern: welcome here, peripheral there, remedial someplace else. HTL reframes time as a phenomenon of care: continuity is achieved when instructional sequences, assessment cycles, and groupings create predictable arcs for participation. This includes designing handshakes between support and mainstream classes so that work "carries over", not restarts. Continuity is also legal-policy mediated: language rights that guarantee stable access and accommodations anchor daily routines (Skorupa-Wulczyńska A., 2025). Where continuity is secured, students perceive their learning story as cumulative rather than episodic. Such temporal integrity is a precondition for identity consolidation in new school ecologies.

Networked belonging and epistemic dignity complete the HTL by situating the learner in social and knowledge orders. Studies show that newcomer integration into host peer networks is not automatic and can remain linguistically siloed without intentional design (Lintner T. et al., 2023). Networked belonging grows through structured heterophilous interactions – mixed-language groups, reciprocal tutoring, and roles that make each student's contribution necessary. Epistemic dignity then secures status as a knower: the student's claims, questions, and evidence are treated as credible within disciplinary norms. This dovetails with rights-based frames and democratic classroom practices that redistribute interpretive authority (Støren I.C., 2024; Federowicz M., Terepyshchyi S., 2023). Our media-literacy work adds that dignifying students as co-interpreters of contested media environments protects them from epistemic

harm and stereotyping (Svyrydenko D., Terepyshchyi S., 2020; Terepyshchyi S., Kostenko A., 2021). In HTL terms, the synergy of networks and dignity produces the felt sense of "being of the class", not merely "in the class". This synergy is the experiential signature of hospitable schooling.

Recommendations for education policy

Codify and fund language rights as enforceable duties. Policy should move beyond general commitments to explicit guarantees of access, accommodations, and assessment flexibility, aligning with rights- and duty-based arguments (Skorupa-Wulczyńska A., 2025; Støren I.C., 2024). This means legal standards that obligate schools to provide in-class language supports, credible interpretation, and translanguaging-compatible assessments in core subjects. Funding formulas should weight newcomer enrollment to stabilize staffing and materials over multi-year horizons, preventing ad-hoc responses. Accountability indicators should track access to these rights at school level, not only at district level. Complaints mechanisms must be accessible in students' and families' languages. By translating moral hospitality into enforceable instruments, systems reduce variability that otherwise depends on individual school goodwill. Such policy anchors the HTL's recognition and temporal continuity in durable structures.

Prefer "bridged mainstreaming" over segregation; if pull-out is used, mandate designed bridges. Evidence warns that unbridged pull-out can impede social inclusion and fragment learning trajectories (Letzel-Alt et al., 2024; Woltran F. et al., 2024). Policy should therefore prioritize in-class language support models – co-teaching, sheltered instruction, and targeted small-group work within mainstream classes. Where pull-out is temporarily necessary, require concrete bridging artifacts (e.g., bilingual exit tickets, portable glossaries, shared rubrics) that carry knowledge back into the mainstream. Schedule design should limit simultaneous absences from high-leverage lessons to preserve curriculum coherence. School inspections ought to review not merely the existence of support but the quality of bridges. This operationalizes temporal continuity and networked belonging at scale. It also prevents remedial logics from becoming a hidden track.

Mandate translanguaging-aligned assessment and curriculum guidance. Ministries should publish subject-specific exemplars showing how students can mobilize full semiotic repertoires to demonstrate understanding in languages-in-contact (Tai K.W.H., 2024; Uddling J., Reath Warren A., 2023). Assessment policies should authorize bilingual responses, annotated diagrams, and oral explanations paired with written

work, with transparent criteria for validity and reliability. Curriculum guidance should include task banks that script peer-to-peer roles making multilingual resources functionally necessary. Teacher reporting systems can include narrative fields that document growth visible through translanguaging, preventing deficit interpretations from narrow test artifacts. External examinations should pilot accommodations that preserve construct validity while widening access. This policy turn normalizes semiotic openness as good pedagogy, not exception handling. It directly supports the HTL's epistemic dignity dimension.

Invest in professional learning that integrates trauma-informed care with democratic classroom routines. Teachers report language barriers and trauma histories as major practical challenges (Letzel-Alt et al., 2024); policy should therefore scale training that marries socio-emotional supports with participatory, voice-forward routines. Modules should include strategies for low-risk turn-taking, dialogic feedback, and role-based group work that distributes authority, consistent with democratic practices (Federowicz M., Terepyshchyi S., 2023). Coaching should model how to reframe "silence" as strategic participation and how to read translanguaging as evidence of thinking, not evasion (Tai K.W.H., 2024). Leadership development programs can add scheduling and staffing heuristics that maximize continuity across support and mainstream spaces. Peer observation networks should be resourced to circulate situated exemplars rather than abstract protocols. This investments turns recognition from an individual virtue into a shared craft. In HTL terms, professional learning is the lever that synchronizes technique and ethic.

Build data and partnership infrastructures for networked belonging and media-literate resilience. Policy should require schools to monitor indicators of social integration (e.g., participation in mixed-language groups, extracurricular inclusion) alongside academic metrics (Lintner T. et al., 2023). Partnerships with community organizations and families should formalize channels for co-designing language-policy practices that reflect home realities (Mirvahedi S.H., 2023). System-level media-literacy initiatives – fact-checking routines, platform transparency, privacy ethics – should be embedded to protect epistemic dignity, especially amid information warfare pressures (Svyrydenko D., Terepyshchyi S., 2020; Terepyshchyi S., Kostenko A., 2021). Cross-border contexts like Poland's reception of Ukrainian students show that macro-level responsiveness must be matched by meso-level school practices; data systems should therefore enable school-level learning cycles, not only compliance (Herbst M., Sitek M., 2023). Include student-voice audits in multiple languages to surface lived experiences of recognition and continuity. Publish annual equity briefs that synthesize these data into actionable school plans. Such

infrastructures thicken the HTL's networks and render hospitality auditable without reducing it to checklists.

Discussion and Conclusions

The findings and arguments advanced through the Hospitable Translanguaging Lifeworld (HTL) framework illuminate how language, identity, and duty-based hospitality interlock in the displaced student's everyday classroom experience. HTL foregrounds five interdependent dimensions – recognition, semiotic openness, temporal continuity, networked belonging, and epistemic dignity – that together constitute a livable learning world. Read against evidence from Poland, Germany, Norway, and the Czech Republic, this synthesis clarifies why formal access without enacted recognition often produces lingering liminality. It also explains why monolingual assessment regimes systematically under-notice competence demonstrated through multilingual repertoires. The framework's value is diagnostic as well as programmatic: it helps locate where and how inclusion falters across the school day, and which micro-practices best repair it. In this sense, HTL complements rights-based and duty-centered arguments by specifying classroom mechanisms that render those duties perceptible to learners. The displaced student's lifeworld is, in short, the decisive arena where policy promises either materialize as hospitality or dissolve into procedure.

A first implication concerns recognition as the experiential horizon that sets the conditions for all other HTL dimensions. Studies of governance and asylum highlight how legal-bureaucratic rationalities can compress recognition into compliance, yielding "spaces of nonrecognition" that ripple down into school routines. The discussion here reframes recognition as a series of concrete acts – who initiates talk, which languages can scaffold explanation, how error is framed – that communicate dignity. Duty, in this picture, is not only an abstract ethical stance but a set of teacherly and organizational decisions whose effects are felt immediately in participation. When recognition is reliably enacted, the student's presence becomes consequential rather than merely tolerated. This, in turn, stabilizes the sense that one's identity is compatible with the school's knowledge orders. The discussion therefore positions recognition as the gatekeeper of voice, belonging, and sustained learning trajectories.

A second implication is methodological: semiotic openness transforms translanguaging from accommodation to a core engine of cognition, assessment, and disciplinary participation. Evidence from content classrooms shows how multilingual talk, artifacts, and notes make conceptual

understanding visible and negotiable. The discussion extends this finding by arguing that translanguaging is also an identity practice, because it allows learners to inhabit the role of competent knower without disavowing prior linguistic selves. Such openness reduces the interpretive gap between what students can do and what monolingual rubrics permit them to show. It also diversifies the "formats of proof" through which knowledge is certified, thereby protecting epistemic dignity. Where semiotic openness is withheld, students experience assessment as a site of misrecognition, which corrodes agency. Thus, in HTL terms, semiotic openness is the methodological face of hospitality in classroom inquiry.

Third, temporal continuity emerged as a neglected but crucial condition for belonging and progress. The discussion's comparative reading of pull-out, sheltered, and mainstream arrangements suggests that the harm often attributed to separation is frequently a harm of broken bridges, not of targeted support per se. Continuity requires designed handoffs – shared rubrics, portable glossaries, aligned tasks – that carry knowledge across spaces so learning feels cumulative rather than episodic. When these bridges are absent, displaced students report stop – start rhythms that fragment identity work and depress participation. Conversely, when bridges are present, the school day acquires a narrative arc that students can inhabit with confidence. This temporal integrity makes it easier for learners to see themselves as on a trajectory rather than trapped in remediation. The HTL framework therefore treats time as a medium of care, not merely a schedule.

Fourth, networked belonging clarifies why "being in class" is not the same as "being of the class". Social network studies show that peer relations tend to cluster along national or linguistic lines unless teachers deliberately design heterophilous interaction. The discussion connects these findings to democratic classroom routines – reciprocal tutoring, role-based group work, and shared artifacts – that distribute authority and necessity across difference. Such routines convert mere proximity into participation by making every student's contribution functionally needed. They also create repeated opportunities for positive interdependence, which gradually rewires friendship and help patterns. In HTL terms, this is how belonging becomes structural rather than accidental, and how status mobility is achieved without erasing identity. Without these routines, academic access is easily undermined by social peripherality.

Fifth, the discussion situates classroom hospitality within broader ecologies of family, media, and public discourse. Phenomenological accounts of refugee family language policies caution that embodiment, safety, and racialization shape how language choices are lived and narrated. Our prior work on media literacy and educators' social responsibility un-

derscores that classrooms now operate amid information warfare, platform logics, and cross-border rumor economies. Hospitality therefore includes cultivating epistemic resilience – shared fact-checking routines, transparent sourcing, and translanguaging-friendly critique – that affirms students as co-interpreters rather than passive recipients. This repositioning protects learners from epistemic harm while aligning classroom practices with democratic values. It also bridges home – school boundaries by honoring families' linguistic realities within curricular inquiry. The Donbas labor-market study further reminds policy makers that classrooms are nested in economic systems whose misalignments can mute student agency unless addressed. Together, these strands widen HTL's canvas beyond the classroom door without losing phenomenological focus.

These arguments carry limitations that point to future research. Most evidence synthesized here arises from European contexts receiving Ukrainian and other refugee learners, which constrains generalizability to regions with different governance, demography, or linguistic ecologies. Several cited studies are qualitative or cross-sectional, limiting causal inference about particular practices such as pull-out versus bridged mainstreaming. The phenomenological claims advanced through HTL would benefit from longitudinal, student-centered designs that track lived experience across school transitions and policy changes. Measurement also remains underdeveloped: new instruments are needed to operationalize recognition, semiotic openness, and temporal continuity without collapsing them into compliance checklists. Future work should integrate social-network analytics with classroom discourse analysis to link interactional routines to changes in belonging. Research with families, including participatory designs, can surface how home language policies and media practices intersect with school initiatives. Finally, comparative studies across policy regimes could clarify how duty-based guarantees modulate classroom enactment.

Notwithstanding these constraints, the HTL framework refines what "effective inclusion" must mean when language, identity, and hospitality are at stake. It shows that duties codified in law become perceptible to learners only through semiotic openness, designed temporal bridges, and networked participation. It also demonstrates that translanguaging is not a detour around disciplinary knowledge but a route into it, and that epistemic dignity is a measurable educational good. The discussion reframes success indicators accordingly: look for cumulative participation trajectories, heterophilous peer ties, and assessment artifacts that preserve construct validity while widening expression. These markers are more sensitive to lived inclusion than coarse proxies such as seat time or test scores alone. In policy terms, HTL offers a blueprint for auditing hospitality

without reducing it to paperwork. In teacher education, it offers a craft vocabulary that binds ethics to technique.

BIBLIOGRAPHY

Federowicz Michal, Terepyshchyi Serhii, 2023, *Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022*, Studia Warmińskie, 60, p. 45–60.

Herbst Mikołaj, Sitek Michał, 2023, *Education in exile: Ukrainian refugee students in the schooling system in Poland following the Russian – Ukrainian war*, European Journal of Education, 58(4), p. 575–594.

Horban Oleksander, Fedyuk Vladyslava, 2021, *Critical thinking as the basis of modern educational approaches in the formation of a student's personality*, Educological discourse, 4(35), p. 66–83.

Letzel-Alt Vera, Rank Astrid, Schwab Susanne, 2024, *Inclusive education for refugee students from Ukraine – An interview study with teachers in Germany*, Support for Learning (advance online), https://nasenjournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/am-pdf/10.1111/1471–3802.12678.

Lintner Tomáš et al., 2023, *Ukrainian refugees struggling to integrate into Czech school social networks*, Humanities & Social Sciences Communications, 10, https://www.nature.com/articles/s41599–023–01880-y.

Mirvahedi Seyed Hadi, 2023, *Family, a racialized space: A phenomenological approach to examining Afghan refugee families language policies in Norway*, Language Policy, 22, p. 413–432, https://link.springer.com/article/10.1007/s10993–023–09671–6.

Skorupa-Wulczyńska Agnieszka, 2025, *The Language Rights of Ukrainian Minors Enjoying Temporary Protection in Poland in the Field of Education*, Central and Eastern European Migration Review, https://ceemr.uw.edu.pl/sites/default/files/Skorupa-Wulczynska_2025.pdf.

Støren Ingrid C., 2024, *Governance and duty in global refugee education: a Kantian perspective*, Frontiers in Education, 9, Article 1384243, https://www.frontiersin.org/journals/education/articles/10.3389/feduc.2024.1384243/pdf.

Svyrydenko Denys, Terepyshchyi Serhii, 2020, *Media Literacy and Social Responsibility of Educators in the Conditions of Information War: The Problem Statement*, Studia Warmińskie, 57, p. 75–83.

Tai Kevin W.H., 2024, *Documenting students conceptual understanding of second language vocabulary knowledge: a translanguaging analysis...*, Applied Linguistics Review, 15(6), p. 2775–2822.

Terepyshchyi Serhii et al., 2019, *Evaluation of Donbas universities' economic potential: problems of personnel training and unemployment*, Naukovyi Visnyk Natsionalnoho Hirnychoho Universytetu, 5, p. 149–154.

Terepyshchyi Serhii, Kostenko Anastasiia, 2021, *Media Literacy and Information Se-curity in Education*, Studia Warmińskie, 58, p. 133–141.

Uddling Jenny, Reath Warren Anne, 2023, *A newcomers spontaneous translanguaging in lower-secondary physics education*, International Multilingual Research Journal, p. 1–19.

Wills Kalisha, 2024, *Asylum spaces as spaces of nonrecognition: the ambiguities of welcoming and educating asylum-seeking children in Norway*, Frontiers in Education, 9, Article 1415522. https://www.frontiersin.org/journals/education/articles/10.3389/feduc.2024.1415522/pdf.

Woltran Flora, Hassani Sepideh, Schwab Susanne, 2024, *Pull-Out Classes for Newly Arrived Students from Ukraine – An Obstacle to Social Inclusion*, Journal of Immigrant & Refugee Studies (early view), https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15562948.2024.2433515.

Zaichko Vladyslava, 2023, *Linguistic Pluralism and the Shaping of Identity. A Philosophical Examination of Language Policy in Ukrainian Higher Education*, Studia Warmińskie, 60, p. 135–144.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11975

Kateryna Honcharenko [1]
Department of Philosophy
Dragomanov Ukrainian State University

Postmodern Performativity of the Global World

[Postmodernistyczna performatywność w globalnym świecie]

Streszczenie: Postmodernistyczna performatywność współczesnego zglobalizowanego świata polega przede wszystkim na tym, że stanowi ona optymalny sposób odtwarzania rzeczywistości społecznej. To właśnie dzięki postmodernistycznym środkom performatywnie tworzone są nowe procesy, które natychmiast zostają wprowadzone w obieg. Postmodernistyczna fragmentacja, pluralizm, decentralizacja podmiotu, ekonomia znaku, nieufność wobec metanarracji oraz deterytorializacja przyczyniają się do tego, że nowa performatywna normatywność, a co za tym idzie – jej dalsza legitymizacja – kształtują się na podstawie przejrzystości oraz dzięki autentycznej zgodności z rzeczywistością. Świat performatywny nieustannie formuje się poprzez działania, które go konstruują i jednocześnie opisują. Właśnie to odpowiada logice świata globalnego i czyni możliwym przetrwanie w jego strukturze. Głównym celem niniejszego badania jest rekonstrukcja mechanizmów i zasad, według których funkcjonuje postmodernistyczna performatywność w świecie globalnym, a także wykazanie błędności jej potocznego postrzegania i użycia, kiedy to performatywność sprowadza się głównie do „scenicznego odgrywania" spektaklu na arenie społecznej.

Summary: The postmodern performativity of the contemporary globalized world primarily manifests in its role as the optimal mechanism for the reproduction of social reality. Conversely, it is precisely through postmodern approaches that new processes are performatively constructed and immediately integrated into circulatory systems. Postmodern characteristics – including fragmentation, pluralism, the decentralization of the subject, the economy of the sign, skepticism toward metanarratives, and deterritorialization – contribute to the formation of new performative normativity, and by extension legitimacy, grounded in transparency and precise correspondence to reality. The performative world is continuously constituted through actions that simultaneously construct and delineate it; this duality both aligns with the global world and enables survival within it. The core objective of this research is to delineate the mechanisms and principles governing the operation of postmodern performativity in the global world, as well as to refute the fallacy inherent in its everyday perception

[1] Kateryna Honcharenko, Department of Philosophy, Dragomanov Ukrainian State University, 8/14 Oleksandr Konyskyi Str., 01054, Kyiv, Ukraine, agneshka13@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1162-9464.

and application – where performativity is largely reduced to a "stage performance« of spectacle within the social arena.

Słowa kluczowe: postmodernizm, performatywność, globalizacja, postkolonializm, legitymizacja, „prowincjonalizacja Europy".

Keywords: postmodern, performativity, globalization, postcolonialism, legitimacy, "provincializing of Europe".

Introduction

Since the linguistic turn and the formulation of the speech act theory, it has become evident that any utterance not only asserts propositions but also materializes specific phenomena and processes within the global context. Gradually, within the global landscape of networks and platforms, this principle has transcended linguistic boundaries to become a governing framework for all domains, including economics and politics.

The inherent logic of globality renders audiences instantly receptive and distributed, ensuring that every act and action is nearly automatically publicized and subjected to regimes of public scrutiny and feedback. Consequently, the agent of utterance and the subject matter become integrated with the normativity of the sphere and plane of action, evolving into a new form of normativity that enacts the content specifically created in the "here-and-now" context.

If performativity is conceptualized as a mechanism for constructing and reproducing the modern world as spectacle, it eliminates the necessity for dedicated stage performances. It no longer requires a separately designated stage, such as that in a theater; instead, the stage for performativity is superimposed onto work processes and embedded within the operational logic of institutions. Whether referring to a ministry, a university, or an ordinary neighborhood communication group, these entities operate within a unified interface where trust is calibrated by the frequency of updates and the capacity to construct and sustain narrative coherence.

At the purely technical level, the attention economy algorithmizes unambiguous gestures, concise narratives, and recognizable emotional expressions – all of which are instantly perceivable by audiences distributed through the same technical and algorithmic mechanisms. On this basis, an algorithmic canon of global interaction is formed, relying on a spectrum of techniques that ensure visibility. This canon gradually becomes normative in politics, marketing, and even social activism.

Geopolitics is transforming into performative chains, woven from sanctions, official statements, memes, and symbolic gestures. These chains exhibit dynamism, characterized by constantly fluctuating prices, routes, public sentiment, and investments rooted in direct causality. The

global market interprets these signals and immediately incorporates them into risk valuation frameworks. This explains why financial models do not merely describe markets but rather shape markets to align with their parameters, establishing the trajectory for the architecture of expectations.

Within this logical framework, scientific visualizations function as instruments, and news operates as a lever for the redistribution of power and influence. Legal systems and governance structures also adopt this performative mode of operation; their frequently emphasized procedures of transparency and accountability evolve into rituals that not only demonstrate legitimacy but also accumulate it through the public disclosure of data and audit processes. Globality, while stratifying audiences, also ensures that all published data is automatically subjected to public scrutiny and elicits feedback.

At the level of subjectivity, postmodern performativity intensifies and accentuates the obligation of constant self-presentation. Identity becomes concentrated in repeated acts of gender, cultural, professional, or civic performativity – reinforced by metrics such as likes, recommendations, or ratings. In online environments, this repetitiveness is accelerated and multiplied by every gesture executed in a "repeat order" mode, wherein individuals not only perform actions but do so under conditions of observation and in anticipation of algorithmic responses. Under such circumstances, authenticity becomes a stylistic objective, and the "backstage" – elements that ought to remain concealed – permeates narrative content.

Symbolic competition is now inseparable from material competition. Digital boycotts, solidarity flash mobs, the dissemination of disinformation, and ubiquitous exposés constitute a persistent foundation for altering the material trajectories of individuals and resources. The infrastructure of public space is deeply intertwined with and dependent on these signals, necessitating constant responsiveness to them.

The World as a Stage, the Stage as the World

To comprehend the stage upon which performative action unfolds and its distinction from spectacle or theatrical performance, it is instructive to engage with Guy Debord's concept of the "spectacle". Such an analysis enables the identification of differences between these phenomena, the clarification of their fundamental principles, and the recognition that performativity can serve as an appropriate framework within the context of globalization processes.

In his work "The Society of the Spectacle", Guy Debord (Debord G., 2014) commences with the premise of the tyrannical nature of power – power speaks and commands, while individuals are compelled to listen

and obey. Through the spectacle, power stages discrete acts for each individual; these acts are perceived in isolation, further exacerbating the alienation of individuals from one another. G. Debord, a member of the letterist circle, was not averse to organizing mini-performances himself. For instance, letterists engaged in prolonged, unstructured urban walks termed "derive", during which they sought to transcend the monotony of everyday life and reinterpret the city and their positionalities within it. Another radical method practiced by the group, "detournement", involved repurposing literary, artistic, or cinematic works for entirely alternative objectives, with comics frequently selected as the medium for this practice.

Returning to the concept of the spectacle: a close examination of Debord's definition reveals that the spectacle symbolizes a shift from "having" to "seeming". Instead of a holistic perception of existence, fragmentation of individual aspects of life occurs; these fragmented elements do not coalesce into a unified whole but manifest as isolated, disconnected images. The sense of deprivation of genuine experiences, which emerges within individuals, is what the spectacle – analogous to a conveyor belt – seeks to compensate for by generating a continuous flow of distracting stimuli. A notable example is the constant production of "stars" in film, music, or politics; these figures embody idealized human qualities and lead lifestyles that are practically inaccessible to others in reality. The mass of "spectators" within the society of the spectacle is condemned to alienation and disconnection; as atomized individuals, their only avenue to unity is through the spectacle. "The spectacle is the bad dream of modern society in chains, a dream that expresses nothing more than its wish to sleep. The spectacle is the guardian of this sleep" (Debord G., 2014, p. 21). The illusion of reality generates an endless stream of images that bear no greater resemblance to reality than hallucinations. Individuals establish connections with one another solely through the ultimate separation enforced by the spectacle.

The spectacle constitutes the ontology of theatrical performance, wherein the image replaces life and is sustained by a centralized media apparatus. "…the spectacle is a specialized activity which speaks for all the rest" (Debord G., 2014, p. 23). Performativity, by contrast, represents the ontology of execution: life is assembled through a multitude of decentralized acts, yet their stage is governed by platform protocols and partially predictable models, with behavior subjected to capitalization.

Within Debord's theoretical framework, the "one-to-many" topology reinforces hierarchical structures and renders mass audience passive. In the context of performativity, however, spectators are transformed into semi-engaged co-performers; their agency is authentic but mediated by the

invisible direction of recommendation algorithms. This transformation is enabled by the postmodern nature of performativity, which continuously decenters and fosters resonance within a pluralistic world. In theatrical performance, the ideology of the image and a singular metanarrative predominate; in contrast, the postmodern stage is inherently pluralistic, intertextual, and multi-narrative. Memes, remixes, and pastiche emerge as operational languages within politics and the market, and "plausibility" is constructed through processes of public scrutiny and the reproduction of forms – rather than by the authority of a centralized information producer.

Temporally, the spectacle is a long-term phenomenon built on stable symbols of advertising and mass culture; performativity, however, operates within the "eternal present" of streams and live modes, where stability is ensured not by depth but by the regularity of execution and continuous feedback. Politically, the spectacle masks power through contemplation, while performativity renders power procedural: the rules of moderation, ranking, and verification assume the role of the new "law of the stage", and the locus of struggle shifts from exposing power to competing for the right to dominate public space: "The spectacle indicates what society is permitted, yet what is permitted is absolutely contrary to what is possible. Within the spectacle, everything is permitted, but nothing is possible. The spectacle allows only an unconscious reaction to the practical change in the conditions of existence. The spectacle is a product of itself, an end in itself" (Debord G., 2014, p. 25). Despite these fundamental differences, both logics share the risks of simulation and alienation. Debord warned of the replacement of lived experience with image-based relations; postmodernism, with its tendency toward performativization, has introduced an additional compulsion for constant self-presentation. In this context, the individual is no longer merely a spectator but an actor in their own biography – "always on stage" and vulnerable to algorithmic selection and emotional burnout.

The Postcolonial Stage Act

The postcolonial stage constitutes the plane of existence for groups that were not only subjected to the oppression of a regime (e.g., the Soviet Union) but also found themselves categorized as marginalized communities against the backdrop of global transformations. In this study, postcoloniality functions as a metaphor, whose essence is to illuminate the mechanisms and algorithms of action employed by underrepresented communities. It is precisely through the performativity of their actions that these communities seek to mitigate the extremities of globalization.

Within the global postcolonial framework, performativity introduces an additional dimension wherein representation ceases to be a "banal reflection" and becomes enmeshed in the struggle for the right "to speak". The languages of minority groups, bodily practices, memory rituals, and the reconstruction of canons no longer merely accompany political processes; they become political in themselves, as they alter the distribution of visibility and, in turn, redistribute power.

These opportunities are not without risks. Performative pressure manifests as "impression management" – a form of theatricalization driven, from the perspective of citizens, by a preoccupation with immediate effects. This preoccupation undermines long-term mechanisms of social change.

On the one hand, this contributes to the fact that the established rules, laws, and regulations in society not only undergo verification but also, due to their inherent efficiency, have the opportunity to take root and acquire all attributes of validity. Additionally, there exists the possibility of the periphery being represented, which gains the opportunity to collectively construct political subjectivity (to the greatest extent possible against the backdrop of the constant expansion of globality). Alternatively, a tendency toward the "provincialization of Europe" emerges, as correctly argued by Dipesh Chakrabarty (Chakrabarty D., 2008). Drawing on his own biographical experience, Chakrabarty identifies a stage in which he underwent both metaphorical and physical mobility from a community of high – level professionals to a middle – class circle. He states, "One could say that Europe has already been provincialized by history itself. Historians have long recognized that the so – called 'European Age' in modern history began to give way to other regional and global configurations. Europe is no longer regarded as embodying the essence of universal human history" (Chakrabarty D., 2008, p. 3). In contrast to the highly developed Europe and its transition to a state of "provinciality", both Europe and, metaphorically speaking, post – colonial India can draw insights from any local community or cultural tradition. With regard to a body of thought on which one's intellectual development largely depends, European thought is simultaneously indispensable and insufficient for helping us analyze the experience of political modernity in non-Western nations. This body of thought – now part of the shared heritage of all and influencing each of us – can be revitalized from and for the marginalized regions (Chakrabarty D., 2008, p. 16).

The postcolonial context can also be conceptualized as a framework that focuses on human beings and their identities, which are deconstructed in a procedural manner (Butler J., 1988). Postmodern performance intensifies the process of identity formation and, consequently, facilitates

the adoption of diverse hybrid forms of tradition. Each such performative act serves as a form of resistance, where performance functions as a link between the past and the present within the framework of spatial dialogue. Postmodern reinforces this through a multi – layered narrative form that incorporates folklore motifs, memory archives, or media references. In this context, the postmodern aesthetics of fragmentation and pluralism prioritize local cultural codes over the hegemony of global narratives. Conversely, there is an inherent risk, as this creates a space characterized by persistent temporal instability and uncertainty, which tends to escalate. Therefore, it is imperative that the execution of political, economic, or social actions maintains a balance between freedom and responsibility. This ensures that, in line with the core principles of globalization, the formerly oppressed do not become the new oppressors. Such a balance is crucial for sustaining political liberation, enabling the expression of voices, and establishing a distinct position.

Postmodernism as a Countermeasure to the Algorithmicization of Performativity

Protest culture in the global world exhibits the same performative characteristics as power itself. Street dances, artistic actions, self-expression in digital streams, and hybrid forms of documentation – all these activities capture attention and translate it into a form of pressure. Yet, through this same logic, protest becomes vulnerable to simulation: at the content level, every gesture of protest can be reduced to the status of a brand slogan, with no deeper significance.

Algorithmic performativity tends to amplify extremism and penalize dissent. Artistic, scientific, legal, and educational discourses increasingly adopt the format of clips and "case studies", and the world is reduced to the scope of an instruction manual. Ethical fatigue also emerges: constant media exposure transforms the subject into a contracted actor in their own biography, and the capacity for empathy is depleted under the pressure of endless narratives of tragedy and heroism.

The pathway to transcending this mode of existence does not lie in escaping publicness but in the continuous diversification of genres and the presentation of "content". In contexts where infrastructure can be projected instead of spectacles, performativity ceases to function as a manipulative tool and becomes a mechanism for collective world-building.

Global postmodernism does not negate truth or materiality; instead, it alters the pathway to accessing them. Rather than "reflecting reality", multiple stages emerge where value is validated solely as an effect of sustained performance. Consequently, the key competency for existence in

this world is the ability to differentiate between productions that advance the common good and those that exploit it. Performativity, therefore, is inevitable in this context; the critical question is whether it operates as a factory of simulacra or, alternatively, as a mechanism for the construction of the contemporary world.

In reality, when discussing postmodernism in the context of overcoming the algorithmization and normalization of performative actions, it ceases to be merely an ironic style. Instead, it transforms into a set of epistemological and political strategies that restore the diversity and uncertainty of actions, without which freedom would deteriorate. An algorithmized environment converts any statement or gesture into a standardized performance with a predictable outcome. The forms of these actions and gestures are normalized and subject to procedural classification. Owing to its skepticism and rejection of metanarratives, postmodernism recognizes that the sole criteria for truth and the validation of values lie in the diversity of linguistic games. This orientation is reinforced by Derrida's deconstruction method, which provides tools for implementing this dynamic set of strategies: citation, repetition, imitation, variation in intonation, the amplification or, conversely, attenuation of rituals, and the identification of a diverse range of emotional effects, among others. Collectively, these strategies generate micro – level reproductions, states of "being in the process of formation", and other manifestations of actions that originate from the periphery. However, the strategies offered by postmodernism are not limited to these. Michel Foucault points out that normalization is a technique of power. To disrupt the logic of norms, it is essential to question and be skeptical of the very procedure of validity, rather than merely challenging its content. For instance, in a digital environment, this manifests not only in challenging the content but also in reinterpreting the way it is perceived. Similarly, this is achieved through the reevaluation of decisions and the recognition of differences, which transform a rule from a closed regulation into a publicly debated convention. This also safeguards local entities from being absorbed by global forces.

Admittedly, postmodern is also prone to cooptation: its irony is commercialized, its distinctive features are capitalized on, and "consciousness – raising" is transformed into a marketing strategy. Even aesthetics, to avoid falling into the trap of normativity, needs to be combined with legal or technical frameworks. Nevertheless, it is the guiding principles of postmodern – with its diverse set of rules, skepticism toward "ultimate authorities", emphasis on priorities, and critique of dogmatism – that formulate a series of requirements to overcome the usurpation of power by global forces. Within this framework, performance cannot be reduced

to a standardized, assembly – line – like regulation of gestures. Instead, it constantly engages with various forces, such as politics and economics, through the creation of regular scenes of action. It is in this context that the ultimate goal of performance is not reduced to monetization, and the distinctiveness of its procedural nature is not confined to a single predictable template.

Conclusions

With the acceleration of globalization processes, there is an urgent need to develop new models for constructing and describing social reality that are effective in addressing complex, fragmented, and unstable processes. Cultural pluralism, digital flows, the information explosion, crises, migration processes, and numerous other phenomena often do not conform to the rigidity of cause and effect logic. Traditional approaches frequently overlook subjectivity, contextuality, or blur the boundaries between facts and their narrative representations. After all, they fail to consider that global phenomena are constructed through discourses and practices that simplify interpretations, omit details, and more. Against this backdrop, postmodern performance – built on the theoretical frameworks of J.-F. Lyotard, G. Deleuze, J. Butler, M. Foucault, and J. Derrida – emerges as a critical tool. Postmodern performance in itself constitutes a series of acts and actions that strive to prioritize authenticity over simulation and manipulation. For the study of the global world, postmodern performance can serve as a methodology that enables the analysis of how power, economy, identity, and social structures are performed (created and formed) in everyday practices. For example, global events such as migration crises can be examined through the analysis of performative gestures, narratives, and rituals involved in the construction of meaning. Postmodern performance, which also focuses on fragmentation and irony, is capable of highlighting local, hybrid narratives – narratives that are ideal for deconstructing dominant discourses. Consequently, it becomes a key element in transforming, constructing, and facilitating the understanding of reality, as well as bringing to the forefront the "uncertain voices" that embody better values in the global present.

BIBLIOGRAPHY

Bauman Zigmunt, 1998, *Globalization: The Human Consequeence*, Columbia University Press, New York.

Butler Judith, 1988, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, Theatre Journal, 40(4), p. 519–531.

Baudrillard Jean, 1996, *Fora Critique of the Political Economy of the Sign*, Selected Writings, Cambrige.

Chakrabarty Dipesh, 2008, *The Idea of Provincializing Europe. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, p. 3–27.

Debord Guy 2014, *The Society of the Spectacle*, Bureau of Public Secrets, Berkeley.

Deleuze Gille, 1994, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York.

Derrida Jacques, 1972, *La Dissémination*, Seuil, Paris.

Jameson Fredric, 1984, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, in: The Politics of Theory, New German Critique, 32, p. 54–92.

Goffman Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, The Overlook Press, New York, p. 17–25.

Fischer-Lichte Erika, 2008, *The Transformative Power of Performance*. *A New Aesthetics*, Routledge.

Foucault Michel, 2006, *History of Madness*, Routledge, New York.

Lyotard Jean-Francois, 1984, *The Posmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 71–82.

Lytovskaya Aleksandra, 2021, *Performance in Culture and Art – Historical Background and Modernity Through the Eyes of Spectators-Theorists*, Performative Practices: Experience of Comprehension, Odesa, p. 395–402.

Schechner Richard, 2003, *Performance Theory,* Routledge Classics, London.

Taylor Victor and Winquist Charles, 2001, *Encyclopedia of Postmodernism*, Routledge, Canada.

Turner Victor, 1982, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, University of Michigan.

Vattimo Gianni, 1992, *The Transparent Society*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11267

Aleksandra Nalewaj[1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Męczeństwo warmińskich katarzynek w 1945 roku w relacji do wezwania Chrystusa do Kościoła w Smyrnie: *Bądź wierny aż do śmierci* (Ap 2, 10)

[The Martyrdom of the Warmian Catherine Sisters in 1945 in Relation to Christ's Call to the Church in Smyrna: *Be faithful even unto death* (Rev 2:10)]

Streszczenie: W artykule ukazano męczeństwo warmińskich katarzynek – ofiar komunistycznego reżimu 1945 r. – w kontekście opisu prześladowań Kościoła w Smyrnie w Ap 2, 8–11. W pierwszej części studium omówiono tekst Ap 2, 8–11 z egzegetyczno-teologicznego punktu widzenia. Ta część stała się tłem do opisu męczeństwa piętnastu sióstr katarzynek po wkroczeniu Armii Czerwonej do Prus Wschodnich w początkach 1945 r. W toku pracy badawczej zostały sformułowane następujące kwestie badawcze: Czy wezwanie Chrystusa *Bądź wierny aż do śmierci* (Ap 2, 10) dotyczy wyłącznie gminy chrześcijańskiej z odległej przeszłości, czy można je odnieść także do sióstr zakonnych, męczennic II wojny światowej? Dlaczego wierność aż po ofiarę życia jest zwycięstwem?

Summary: The aim of this article is to show the martyrdom of the Warmian Catherine Sisters – victims of the communist regime of 1945 – in the context of the persecution of the Church in Smyrna in Rev 2:8–11. In the first part of the study, the text of Rev 2:8–11 is discussed from an exegetical-theological point of view. This part is the background for the presentation of the martyrdom of the fifteen Catherine Sisters after the Red Army entered East Prussia at the beginning of 1945. Why is faithfulness to the point of sacrificing one's life a victory?

Słowa kluczowe: wierność, Apokalipsa, list do Kościoła w Smyrnie, II wojna światowa, siostry katarzynki, męczeństwo.

Keywords: faithfulness, Apocalypse, letter to the Church in Smyrna, World War II, Catherine sisters, martyrdom.

[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, htpps://orcid.org//0000-0002-5440-0080.

Wprowadzenie

Wierność jest cnotą i jednym z owoców Ducha Świętego. Termin „wierność", a także „dobroć" i „sprawiedliwość" język hebrajski wyraża za pomocą słów *ʾemunah* i *ʾemet*. Według tradycji biblijnej wierność w szczególny sposób charakteryzuje Boga. Wyraża Jego stałość i niezawodność, łaskawość i miłość względem jednostki i społeczności (Rdz 24, 27; Wj 34, 6; Ps 31, 6; 40, 11; 69, 14; 1 Kor 10, 13; 2 Kor 1, 18). Człowiek jest zobowiązany do wierności na wzór Stwórcy. W relacjach międzyludzkich synonimami wierności są prawość i uczciwość (Ernst M., 2011, s. 786).

Naród wybrany od zarania doświadczał Bożej miłości, wierności i ojcowskiej dobroci (hebr. *ḥesed*). Przełomowym wydarzeniem w dziejach Izraela było zawarcie przymierza synajskiego. Przymierze jest darem Jahwe ofiarowanym narodowi wybranemu. Jednocześnie jawi się jako związek, którego trwałość będzie poddawana próbom przez wieki (Ps 119, 90). Odpowiedzią ludu na Boży dar winna być synowska miłość. „Będzie ona autentyczna o tyle, o ile człowiek okaże się wiernym w zachowywaniu przykazań przymierza" (Spicq C., Lacan M-F., 1994, s. 1038).

Podczas gdy wierność Jahwe w całej historii świętej jawi się jako niewzruszona, Izrael cechuje permanentna niewierność względem Pana i Jego Prawa. Naród zamiast być wiernym sługą, trwał w ślepocie i głuchocie (Iz 42, 18b). W tej sytuacji Jahwe powołał innego Sługę, na którym spoczął Jego Duch (Iz 42, 1n). Tym sługą jest Chrystus, Przedwieczny Syn i Słowo Boga, który w akcie Wcielenia do swej boskiej natury przyjął ludzką naturę, stając się „Bogiem z nami". Przyszedł na ziemię jako pieczęć wierności Boga (Langer W. 2016, s. 1399). Wypełnił Pisma i wolę Ojca. Kulminacją zbawczego planu było misterium paschalne. W śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa Jego wyznawcy znajdują zbawienie.

Ostatnia w kanonie biblijnym Księga Apokalipsy jest świadectwem próby wierności gmin chrześcijańskich w Azji Mniejszej pod koniec I w. wobec rozwijającego się kultu imperialnego. Autor dzieła wskazuje, że wierność wymaga męstwa, a nawet męczeńskiej krwi. W liście skierowanym do Kościoła w Smyrnie Zmartwychwstały Pan woła: *Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia* (Ap 2, 10).

Dwudziesty wiek naszej ery naznaczyły dwa totalitaryzmy – niemiecki narodowy socjalizmem i sowiecki komunizm – pochłaniając miliony istnień ludzkich, w tym rzesze chrześcijan. Śmierć wielu z nich nosi znamiona męczeństwa. W szeregach ofiar radzieckiej tyranii znajdują się kandydaci na ołtarze. Pośród nich jest piętnaście Sióstr ze Zgromadzenia św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, bestialsko zamordowanych przez czerwonoarmistów w czasie zimowej ofensywy w Prusach Wschodnich w 1945 r.

W niniejszym studium starano się ukazać postawę piętnastu warmińskich katarzynek w obliczu męczeństwa w relacji do Listu do Kościoła w Smyrnie (Ap 2, 8–11). W toku pracy badawczej formułujemy następujące pytania: Czy wezwanie Chrystusa *Bądź wierny aż do śmierci* (Ap 2, 10) dotyczy wyłącznie gminy chrześcijańskiej z odległej przeszłości, czy można je odnieść także do sióstr zakonnych ofiar Armii Czerwonej? Dlaczego wierność aż po ofiarę życia jest zwycięstwem?

1. *Sitz im Leben* Listów do siedmiu Kościołów w Azji (Ap 1, 4–3, 22)

W strukturze literackiej Objawienia św. Jana krytycy wyodrębniają sekcję obejmującą Ap 1, 4–3, 22, zatytułowaną „Listy do siedmiu Kościołów w Azji". Nadawcą listów jest zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus, a odbiorcą wspólnoty chrześcijańskie w Efezie, Smyrnie, Pergamonie, Tiatyrze, Sardach, Filadelfii i Laodycei. Treść epistoł daje wgląd w życie konkretnych gmin w południowo-zachodniej Azji Mniejszej u schyłku I stulecia i jest istotna dla zrozumienia całej księgi (Brown R.E., 1997, s. 781–782). Każdy z listów jest skierowany do innego Kościoła, ale ich zawartość winny znać wszystkie wspólnoty, stosując się do uwag i przestróg, co wynika z formuły kończącej każdą epistołę: *Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów* (2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22) oraz słów w 2, 23: „A wszystkie Kościoły poznają, że Ja jestem Ten, co przenika nerki i serca; i dam każdemu z was według waszych czynów" (Aune D.E., 1997, s. 119).

Wedle najstarszej i najbardziej reprezentatywnej tradycji, przyjmowanej dziś przez znakomitą większość uczonych, Apokalipsa św. Jana powstała w ostatnich latach rządów cesarza Domicjana z rodu Flawianów (95–96 po Chr.). Dla młodego Kościoła w Azji Mniejszej ostatnie dekady I w. naznaczone były licznymi trudnościami. Wspólnoty borykały się z problemami zewnętrznymi i wewnętrznymi (Popielewski W., 2001, s. 365). Pierwsze – były owocem konfrontacji z niechrześcijańskim otoczeniem: poganami i wyznawcami judaizmu, drugie – wynikały z napięć powstałych w łonie samych gmin. Dla żyjących w politeizmie pogan zaakceptowanie nowej religii i nowego boga nie stanowiłoby problemu, gdyby wyznawcy Chrystusa pozwolili włączyć Go do panteonu ich bóstw i traktować na równi z Zeusem, Artemidą, Dionizosem czy Kybele. Wiara w zmartwychwstałego Pana wykluczała taką możliwość. Ponadto w życiu i wierzeniach mieszkańców Imperium istotną rolę odgrywał kult panującego władcy, którego czczono jako *divus*, czyli boski. Zewnętrznym przejawem tego kultu były uroczyste ceremonie wraz ze składaniem ofiar (Chrostowski W., 2022, s. 10–11). Chrześcijanie odmawiali uczestnic-

twa w kulcie imperatora, przez co jawili się jako wrogowie istniejącego systemu społeczno-politycznego. Oskarżani o ignorowanie władzy ponosili surowe tego konsekwencje.

Utrzymanie pokoju i porządku na ogromnym obszarze Imperium Rzymskiego, stanowiącego mozaikę ludów odmiennych pod względem etnicznym, językowym i kulturowo-religijnym, nie było łatwe. Wymagało wypracowania odpowiednich narzędzi, czego przykładem jest kult imperialny. Kult imperialny nie był konsekwencją spontanicznej masowej religijności podbitych ludów, ale instrumentem w rękach politycznej władzy służącym utrwalaniu ideologicznej więzi i spójności cesarstwa (Popielewski W., 2001, s. 370–371).

Domicjan, którego panowanie przypada na lata 81–96, domagał się oddawania mu czci jako *dominus et deus noster*. W żywocie władcy czytamy: „Imieniem swych komisarzy skarbowych dyktując urzędowy list, z podobną chełpliwością tak zaczął: »Pan nasz i bóg rozkazuje to uczynić«. Dlatego odtąd weszło w zwyczaj, że w żadnym piśmie ani rozmowie z kimkolwiek inaczej go nie nazywano" (Swetoniusz, 2004, s. 564). Obowiązkiem każdego mieszkańca Imperium było co roku w obecności cesarskiego urzędnika wyznanie wiary w bóstwo Domicjana wraz ze spaleniem szczypty kadzidła ku jego czci (Ostański P., 2005, s. 18). Wszelkie przejawy sprzeciwu wobec osoby imperatora lub prowadzonej przez niego polityki wiązały się z poważnymi restrykcjami: wykluczeniem z życia społecznego bądź ekonomicznego, więzieniem lub zesłaniem do karnej kolonii czy nawet torturami i męczeńską śmiercią. Kult imperialny stanowił w ten sposób narzędzie utrzymania lojalności wobec władzy absolutnej cezara (Popielewski W., 2001, s. 365).

Nie tylko poganie, ale także Żydzi żyjący w diasporze traktowali chrześcijan z niechęcią, a nawet wrogością. Podążając za nauką rabinów odmawiali judeochrześcijanom ich żydowskich korzeni, zarzucali im zdradę Jahwe i porzucenie monoteistycznej religii. Zdarzało się, że donosili władzy na chrześcijan oraz prowokowali wrogie wystąpienia przeciw nim. Fakt, że Jahwe wybrał Izrael przed wiekami i związał się z nim przymierzem traktowali jako wyłączny przywilej Żydów. Obca była im myśl, że zbawczy plan Boga ma wymiar uniwersalny, obejmuje cały rodzaj ludzki, a Izrael stanowi jedynie narzędzie w jego realizacji (Chrostowski W., 2022, s. 11–12).

Oprócz trudności płynących z zewnątrz Kościoły Azji Mniejszej mierzyły się z kryzysami wewnętrznymi. Wierni z Efezu czy Pergamonu doświadczali pokus powrotu do pogańskich praktyk spożywania mięsa ofiarowanego bożkom i rozwiązłego stylu życia. Chrześcijanie z Laodycei z racji nadmiernego dobrobytu popadli w letarg i religijną oziębłość. Wierni ze Smyrny i Filadelfii dochowali wierności Chrystusowi i Ewangelii, ale w za-

mian doświadczali ubóstwa i okrutnych prześladowań ze strony cesarstwa i wyznawców judaizmu.

W obliczu prób, jakich doświadczył Kościół przy końcu I w., chrześcijanie stanęli przed dramatycznym wyborem, czy pozostać wiernym Chrystusowi aż po ofiarę życia czy raczej ulec duchowi Imperium, idąc na kompromis ze złem?

2. Kościół w Smyrnie i wezwanie do wierności (Ap 2, 8–11)

List do Kościoła w Smyrnie (Ap 2, 8–11) jest najkrótszy spośród siedmiu epistoł Apokalipsy. Smyrna (dzisiejszy Izmir) to miasto portowe malowniczo położone na wybrzeżu Morza Egejskiego. Grecki geograf i historyk Strabon nazwał Smyrnę „najpiękniejszym miastem" regionu. Usytuowana w dolinie pośród wzgórz Smyrna jawiła się jako „kwiat Azji", co kontestowały sąsiadujące z nią miejscowości Efez i Pergamon (Chrostowski W., 2022, s. 47). Decyzją Tyberiusza i przy poparciu innych miast prowincji Smyrna otrzymała przywilej *neokorii* – ośrodka kultu żyjącego władcy (Jastrzębowska E., 1999, s. 113). W 26 r. po Chr miejscowość uhonorowano budową świątyni cesarskiej (Szymik S., 2022, s. 164).

Chrystus przedstawia się adresatom listu jako *Pierwszy i Ostatni* (*ho prōtos kai ho eschatos*), *który był martwy, a ożył* (Ap, 2, 8). W Księdze Izajasza Bóg mówi o sobie: *Ja jestem pierwszy i Ja jestem ostatni, i nie ma poza Mną boga* (Iz 44, 6, także 41, 4; 48, 12). Prorok podkreśla w ten sposób panowanie Jahwe nad całą rzeczywistością. Być może podobne sformułowania padały w kontekście mów sądowych (Klinkowski J., 2011, s. 45–46). W Ap 1, 8 Bóg przedstawia się jako „Alfa i Omega", co oznacza, że jest początkiem i końcem – „pierwszym i ostatnim" – wiecznym (MacGregor J., 2019, s. 6). Święty Jan trzykrotnie w swym dziele stosuje tytuł „Pierwszy i Ostatni" (1, 17; 2, 8; 22, 13) w odniesieniu do Chrystusa. On jest Panem dziejów i Pełnią, poza Nim nie należy oczekiwać nikogo innego (Chrostowski W., 2022, s. 52). „Można odnieść wrażenie, że Chrystus jest pierwszym jako Bóg, a ostatnim jako pokorny ukrzyżowany człowiek" (Wojciechowski M., 2012, s. 135). Stwierdzenie „był martwy, a ożył" nawiązuje do dzieła paschalnego Jezusa. Przyjęcie ludzkiej natury oznaczało akceptację płynących zeń konsekwencji, śmierci i zstąpienia w jej mroki, do Szeolu, krainy zmarłych. Jednak śmierć, która przyszła na świat przez zawiść diabła (Mdr 2, 24), okazała się bezsilna wobec bezgrzesznego Słowa, nie odniosła nad Nim tryumfu (Ostański P., 2007, s. 83). Chrystus w posłuszeństwie woli Ojca przezwyciężył śmierć, szatana i grzech. Powstał z martwych i żyje na wieki. W Jego zmartwychwstaniu śmierć definitywnie utraciła swą władzę.

Chrystus oświadcza, że trudne położenie Kościoła w Smyrnie – jego ucisk i ubóstwo – jest Mu dobrze znane. Świadczy o tym użycie czasownika *oida* w miejsce *ginosko*. Zmartwychwstały interesuje się życiem poszczególnych gmin i wykazuje o nie głęboką troskę. Cierpienia, jakie są udziałem wiernych ze Smyrny mają charakter wspólnotowy i pochodzą z zewnątrz, ze środowiska w jakim żyją (Kotecki D., 2007, s. 166). Przyczyną trudnych doświadczeń są Żydzi, którzy nie rozpoznali w Jezusie z Nazaretu oczekiwanego Mesjasza i odrzucili Go, a także władze rzymskie stosujące represje wobec chrześcijan za niestosowanie się do wymagań kultu imperialnego. Niewykluczone, że utrapienie smyrneńskich wiernych wynikało z ich społecznej i ekonomicznej izolacji. Być może chrześcijanie, nie godząc się na kompromis ze złem, nie byli w stanie w nieprzyjaznym środowisku pozyskać środków na utrzymanie siebie i swoich rodzin (Tkacz R., 2003, s. 143). Materialnemu ubóstwu wiernych ze Smyrny Chrystus przeciwstawia ich wewnętrzne bogactwo. Można przypuszczać, że ekonomiczna nędza wspólnoty stanowiła impuls do otwarcia się na inne, głębsze wartości, by stać się „przestrzenią, która może zostać wypełniona przez samego Chrystusa" (Kotecki D., 2007, s. 168). W ten sposób Jego wyznawcy, mówiąc językiem Apostoła Pawła, jawią się *jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko* (2 Kor 6, 10). Wiara w Zmartwychwstałego odsłania przed wierzącymi ze Smyrny perspektywę życia wiecznego z Nim. Ta perspektywa oparta na żywej nadziei pozwala przezwyciężać trudy codzienności i jest ich bogactwem (Chrostowski W., 2022, s. 52). Jak zauważa J. MacGregor, kiedy lud ubożeje dla Jezusa w tym życiu, On obdarza bogactwem duchowym i uzbraja na nadchodzące kłopoty. Tam, gdzie panuje wewnętrzne bogactwo, światowe ubóstwo staje się znośne (MacGregor J., 2019, s. 8).

Jedną z form szykan, o których wspomina Ap 2, 9, jest lżenie przez wrogów. Ten model prześladowań powtarza się w późniejszych epokach i trwa po dziś dzień (Wojciechowski M., 2012, s. 140). Duchowa moc smyrneńskich chrześcijan pozwoliła przeciwstawić się szyderstwom, obelgom i atakom ze strony Żydów, których Zmartwychwstały nie pozwala nazywać „prawdziwym Izraelem" (Klinkowski J., Langkammer H., 2010, s. 60). To wierni ze Smyrny są prawdziwym *zgromadzeniem Boga* (Lb 16, 3), podczas gdy przewrotnych Żydów prześladujących Kościół Chrystus określa mianem „synagogi szatana"[2]. Autor Apokalipsy stosuje w tym miejscu grę słów. Odpowiednikiem greckiego terminu *synagoge*, oznaczającego „zgromadzenie", zejście się razem", jest hebrajskie słowo *qahal*. Żydzi na-

[2] Jedną z uderzających cech Apokalipsy jest faktyczny brak typowych cech polemiki między Żydami a chrześcijanami, czy pewnego rodzaju chrześcijańskiego niepokoju związanego z groźbą judaizacji. Niemniej, dwa odniesienia do *Iudaioi* w 2, 9 i 3, 9 są podobne, odrzucając twierdzenie Żydów o byciu Żydami, a w zamian pojawia się określenie „synagoga szatana". Kwestia bluźnierstwa w 2, 9 może oznaczać zadenuncjowanie przez Żydów chrześcijanina do lokalnych władz rzymskich (Aune D.E, 1997, s. 165).

zywali siebie „zgromadzeniem Jahwe" – *qahal Jahwe*. Tymczasem św. Jan oświadcza, że nie są *qahal Jahwe,* ale *qahal hasatan*. Ponieważ występują przeciw chrześcijanom z oskarżeniami o herezję oraz ślą na nich donosy do władz Imperium, zachowują się jak oskarżyciele Chrystusa i podobnie jak oni zasługują na miano *dzieci diabła* (J 8, 44) (Ostański P., 2005, s. 96). To nie chrześcijanie sprzeniewierzyli się Jedynemu Bogu i imieniu Chrystus, ale Żydzi swą postawą zaprzeczyli imieniu, z którego byli tak dumni. Nazwa „Żydzi" pochodzi od imienia *Jehud-el* (w skrócie *Jehuda*) i oznacza czciciela Jahwe (Rdz 29, 35) (Tronina A., 1996, s. 114).

Od upadku świątyni jerozolimskiej w 70 r. po Chr. drogi Kościoła i Synagogi coraz bardziej się rozchodziły, wzajemna niechęć wciąż rosła. Według tradycji judaistycznej na synodzie w Jabne (Jamnia) zwołanym około 90 r. do Modlitwy Osiemnastu Błogosławieństw (hebr. *Szemone Esre*) w punkcie 12 wprowadzono formułę liturgiczną *Birkat ha-Minim*, czyli przekleństwo heretyków. Otrzymuje ona następujące brzmienie:

„Wiarołomcom niech będzie każda nadzieja odebrana
a pyszny rząd wykorzeń pośpiesznie;
(jeszcze za naszych dni; a Nazarejczycy i heretycy niechaj w jednym momencie
zginą)
(i wymazani będą z księgi życia, ze sprawiedliwymi niech nie zostaną zapisani).
Błogosławiony jesteś Jahwe upokarzający zuchwałych"
(Rosik M., 2016, s. 309–311)

Ta formuła, do odmawiania której zobowiązano wyznawców judaizmu, w istocie oznaczała ekskomunikę ze wspólnoty religijnej. Rozłam między Synagogą a Kościołem stał się faktem.

List do Kościoła w Smyrnie wydaje się mroczny, nie zapowiada rychłej poprawy sytuacji. Chrześcijanie za wierność Chrystusowi zapłacą więzieniem, a nawet śmiercią. Zmartwychwstały oznajmia, że to jest próba, z której mogą wyjść zwycięsko. Zwraca się do gminy słowami: *Nie bój się tego, co będziesz cierpiał* (Ap 2, 10). Przedmiotem lęku i obaw jest przyszła sytuacja Kościoła, bliższa lub dalsza, a określona przez cierpienie. Chrystus dodaje odwagi wspólnocie. Chce ją umocnić w obliczu nadchodzących trudności i prześladowań. Ucisk, choć dotkliwy, nie będzie długi. „Dziesięć dni" symbolizuje krótki czas (Kotecki D., 2007, s. 172). Apel Pana „Bądź wierny aż do śmierci" nie oznacza jednorazowego aktu wierności. Forma gramatyczna czasownika *ginomai* – imperatyw czasu teraźniejszego – wskazuje na trwanie. Domniemany podmiot w drugiej osobie singularis najwyraźniej oznacza anioła gminy, a kontekst pozwala przypuszczać, że apel Chrystusa

odnosi się do całej wspólnoty, a nie tylko do tych, którzy zostaną uwięzieni (Aune D.E, 1997, s.166–167). Pragnieniem Chrystusa jest, by Kościół w Smyrnie był wspólnotą wytrwałą, która w obliczu trudności nie zaprze się Zmartwychwstałego i swojej przynależności do Niego. Wyrażenie „aż do śmierci" nie musi oznaczać ofiary życia. Chodzi raczej o wierność i lojalność wobec Chrystusa, całkowite przylgnięcie do Niego. Taka postawa niezmiennie winna charakteryzować członków gminy w Smyrnie. Konsekwencją absolutnej wierności może być jednak męczeństwo (Kotecki D., 2007, s. 172).

Tym, którzy przezwyciężyli lęk przed prześladowcą ze względu na Chrystusa, On obiecuje wieczną nagrodę, której symbolem jest wieniec życia. Śmierć druga, czyli potępienie, nie dotyka tych, którzy zachowali wierność. Śmierć druga nie oznacza też unicestwienia, ale świadomą niekończącą się karę. Ci, którzy umierają „drugą śmiercią", żyją w wiecznej agonii. To jest wieczne umieranie (MacGregor J., 2019, s. 22).

Obietnica Chrystusa nie dotyczy tylko przyszłości, ale także teraźniejszości. Mimo cierpienia i być może poczucia osamotnienia wierni wyznawcy nie zostają opuszczeni przez Boga. On jest z nimi. Wierność okazana w ucisku i prześladowaniu czyni z ucznia Chrystusa niepokonanego zwycięzcę (gr. *nikos*) wobec tych, którzy na niego nastają i odbierają mu życie tu na ziemi (Chrostowski W., 2022, s. 62). Autor Apokalipsy ukazuje chrześcijan jako potencjalnych męczenników za wiarę. W Ap 12,11, opisując mękę i śmierć wyznawców Chrystusa, stwierdza, że są oni tymi, którzy „nie umiłowali dusz swoich aż do śmierci". Ta wypowiedź przywołuje słowa Jezusa wypowiedziane w przededniu Jego męki i śmierci krzyżowej: *Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne* (J 12, 25). Po czasie ucisku trwającego niedługo, zaledwie „dziesięć dni", nad wiernymi ponownie zajaśnieje słońce (Ravasi G., 2002, s. 30–31.109). Otrzymają koronę paschalnego zwycięstwa i na zawsze będą trwać w komunii z Bogiem. Mając perspektywę życia wiecznego, „cóż za znaczenie może mieć nawet męczeństwo?" List do Kościoła w Smyrnie jest hymnem na cześć wytrwałości (Salas A., 2004, s. 68).

Wspólna chrześcijańska w Smyrnie jawi się jako wzorcowa pośród innych wspólnot Azji Mniejszej. Chrystus nie kieruje pod jej adresem żadnych krytycznych uwag ani skarg. Być może już wtedy na czele gminy stał św. Polikarp biskup, który w 156 r. za odmowę wyrzeczenia się zmartwychwstałego Pana został spalony żywcem na stadionie.

3. Wierność sióstr katarzynek odpowiedzią na apel Chrystusa w Ap 2, 10

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy od początku jest związane z Warmią. Założyła je w Braniewie w 1571 r. Regina

Protmann, córka zamożnego kupca Piotra i Reginy z domu Tingel[3]. Jest to pierwsze w Kościele katolickim żeńskie zgromadzenie kontemplacyjno-czynne (Zawadzki W., 2016, s. 357). Jego założycielka za przykładem św. Ignacego Loyoli wcielała w życie nową formę apostolstwa kontemplacyjnego, które łączyło *vita contemplativa* i *vita activa* (Podgórska T., 2003, s. 421–423).

Zgromadzenie sióstr katarzynek szybko rozprzestrzeniało się na terenie Warmii. Wkrótce obok Braniewa powstały klasztory w Ornecie, Lidzbarku Warmińskim i Reszlu, następnie w Bisztynku, Jezioranach, Pieniężnie, Barczewie, Nowym Mieście, Olsztynie, Tolkmicku, Królewcu, Malborku, Elblągu, Malborku i Sztumie. Działalność zakonu obejmowała trzy wymiary: charytatywny, edukacyjno-wychowawczy oraz dbałości o estetykę kościołów parafialnych, zwłaszcza ołtarzy i parametrów liturgicznych. Siostry pracowały jako pielęgniarki w szpitalach oraz pielęgniarki środowiskowe, nauczycielki i wychowawczynie w szkołach dla dziewcząt, przedszkolach i sierocińcach, pełniły funkcje administracyjne w tychże placówkach, a w parafiach posługiwały jako organistki i zakrystianki. Na przełomie XIX i XX w. wyruszyły na misje do krajów położonych na trzech kontynentach: Europy, Ameryki Południowej i Afryki (Zawadzki W., 2016, s. 358–359).

Zgromadzenia istniejącego od ponad 450 lat nie ominęły dziejowe burze i zawirowania: wojny polsko-szwedzkie, rozbiory, rządy Otto Bismarcka i kulturkampf, wojny światowe. W wyniku działań II wojny światowej śmierć poniosły 102 siostry (Krebs M.Ł., 2004, s. 55). Męczeńską daninę w obronie wiary i czci złożyło piętnaście katarzynek, wyniesionych do chwały ołtarza. Są to: M. Krzysztofa Klomfass, M. Liberia Dominick, M. Maurycja Margenfeld, M. Leonis Müller, M. Tiburcja Mischke, M. Sekundina Rautenberg, M. Adelgard Bönigk, M. Aniceta Skibowska, M. Gebharda Schröter, M. Sabinella Angrick, M. Bona Pestka, M. Gunhilda Steffen, M. Rolanda Abraham, M. Caritina Fahl, M. Xaveria Rohwedder.

W początkach stycznia 1945 r. Armia Czerwona z sukcesem przeprowadziła ofensywę na terenie Prus Wschodnich[4]. Tysiące Niemców znalazło się w okrążeniu. Wtargnięcie radzieckich żołnierzy na Warmię oznaczało

[3] Na temat historii i charyzmatu zgromadzenia bł. Reginy Protmann zob. Śliwińska B.G., 1996, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewiczy i Męczennicy w latach 1571––1772*, Olsztyn; Krebs M.Ł., 1995, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993*, Studia Warmińskie, t. 32, s. 291–327; Wojtkowski J., 1985–1986, *Duchowość Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 1583–1983*, Studia Warmińskie, t. 22–23, s. 59–69; Kilian W., 1985–1986, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Studia Warmińskie, t. 22–23, s. 113–134.

[4] Od pierwszego rozbioru Polski jej północno-wschodnie ziemie z Warmią, Mazurami i Powiślem znalazły się w niemieckiej strefie wpływu, stanowiąc część Prus Wschodnich.

gehennę dla miejscowej ludności. Za dramat cywilów w dużym stopniu odpowiadały władze NSDAP, które pozostały głuche na głosy wojskowych i do końca nie pozwalały na ewakuację mieszkańców. Jeszcze 11 stycznia 1945 r. komisarz Obrony Rzeszy Paul Dargel stwierdził, że Prusy Wschodnie będą obronione i o ewakuacji nie może być mowy (Zawadzki W., 2016, s. 359–360.362–363). Gdy kilka dni później Sowieci przerwali linię frontu, na ucieczkę było za późno. Zarządzona w ostatniej chwili ewakuacja wywołała panikę. Nie było środków transportu, zapanował ogólny chaos. Armia Czerwona z brutalnym impetem wkroczyła do Prus Wschodnich, siejąc grozę, przemoc i śmierć (Chłosta J., 2004, s. 78). Pół miliona cywilów straciło życie.

Katarzynki, które poniosły śmierć męczeńską, front radziecki zastał w miejscach ich posługi w Olsztynie, Kętrzynie, Ornecie, Lidzbarku Warmińskim i Braniewie. Ze strony czerwonoarmistów siostry doświadczyły obelg, poniżających przesłuchań, tortur, wielokrotnych gwałtów. Zmarły od pocisków karabinów, ran kłutych zadanych sztyletem, uduszenia. Siostra M. Angela Krupińska w monografii zatytułowanej *„Pod prąd, pod wiatr i pod fale". Droga sióstr katarzynek warmińskich męczennic* (Kraków 2025) przedstawiła biogramy piętnastu zakonnic z opisem ich męczeńskiej śmierci[5].

3.1. *Przestań się lękać tego, co będziesz cierpieć* (Ap 2, 10a)

List skierowany do Kościoła w Smyrnie (Ap 2, 8–11) naucza, że Chrystus nie usuwa w naszym życiu cierpienia, ale usuwa lęk. Wiara w Zmartwychwstałego i ufność Jego słowu przezwyciężają wszelkie trudności.

Jako pierwsze z bestialstwem czerwonoarmistów spotkały się katarzynki pracujące w Szpitalu Mariańskim w Olsztynie. Rosjanie zajęli to miasto nocą z 21 na 22 stycznia 1945 r., dokonując grabieży, gwałtów i mordów na ludności cywilnej, która nie opuściła swych domów. Dyrektor szpitala na polecenie władz partyjnych w ostatniej chwili zarządził ewakuację pacjentów. Siostry zakonne i świeckie pielęgniarki doprowadziły część chorych, w tym dzieci, na dworzec kolejowy, gdzie spodziewano się specjalnego pociągu polowego. Z powodu nalotów i bombardowań pacjenci, którzy pozostali w szpitalu wraz personelem medycznym udali się do piwnicznego schronu. Gdy czerwonoarmiści tam wtargnęli, ich pierwszą ofiarą została siostra M. Krzysztofa Klomfass, pielęgniarka i instrumen-

[5] Autorka publikacji czerpie z materiałów źródłowych (znajdują się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej), zgromadzonych i opracowanych przez s. Magdalenę Krebs i s. Józefę Krause w ramach prac Komisji Historycznej powołanej do procesu beatyfikacyjnego katarzynek męczennic II wojny światowej. Kwerendy przeprowadzono zarówno w archiwach polskich, jak i zagranicznych.

tariuszka asystująca przy operacjach chirurgicznych. Stanęła w obronie napastowanej współsiostry. Jeden z mongolskich żołnierzy odseparował siostrę Krzysztofę od pozostałych zakonnic z zamiarem dokonania gwałtu (Zawadzki W., 2016, s. 376). Brutalnie pobita kolbą karabinu i dźgana bagnetem katarzynka zmarła najprawdopodobniej 22 stycznia po południu[6]. W tym czasie siostra M. Liberia Domnick, pielęgniarka i instrumentariuszka, towarzyszyła chorym dzieciom na dworcu kolejowym. Zginęła na ulicy od strzału w głowę, gdy wymknęła się z dworcowego schronu, by szukać wody i żywności dla wygłodzonych i spragnionych, przemarzniętych i przerażonych małych pacjentów. Schron z dziećmi Sowieci wkrótce wysadzili w powietrze, a pozostałych chorych oczekujących na transport na zewnątrz dworca rozstrzelali (Krupińska A., 2025, s. 50–54).

Trzy inne siostry katarzynki, M. Maurycję Margenfeld, M. Tyburcję Mischke i M. Leonis Müller, Sowieci wydarli ze szpitalnego schronu, przetrzymując przez noc w nieznanym miejscu. Po pobiciach i wielokrotnych gwałtach siostry więziono w Olsztynie, następnie w obozie przejściowym w Ciechanowie, wreszcie zesłano do łagrów w Związku Sowieckim. Z racji, że były wykwalifikowanymi pielęgniarkami, skierowano je do opieki nad więźniami chorymi na tyfus i czerwonkę. Obozowe baraki nie spełniały najbardziej podstawowych warunków higienicznych i sanitarnych. Zakonnice pracowały w nieustannym fetorze spowodowanym biegunką i wymiocinami. Głód, brak leków, zimno powodowały, że ich troska o podopiecznych ograniczała się do obecności, słów pociechy i wsparcia, kojącego uśmiechu i modlitwy, sprzątania baraków, wynoszenia zmarłych i ich grzebania. Siostra Maurycja zarażona tyfusem odeszła 7 kwietnia 1945 r. w obozie obok miasta Tuła. Od najmłodszych lat pragnęła być świętą. Mając świadomość nadchodzącej śmierci, powtarzała: „Idę do dobrego Boga" (Krupińska A., 2025, s. 65–80).

Siostrę M. Tyburcję Mischke z obozu obok Tuły przewieziono do obozu nieopodal miejscowości Ossanova, gdzie zmarła na tyfus 7 sierpnia 1945 r. Do końca wspierała młodsze katarzynki, wykonywała trudniejsze prace, aby mogły odetchnąć. Przed nadejściem nocy siostry wspólnie modliły się, dzieliły przeżyciami, duchowo przyjmowały komunię świętą. Pokrzepiała je myśl, że przez obozowe cierpienie dźwigają mniejszą belkę krzyża. Tę większą niósł Chrystus (Krupińska A., 2025, s. 116–117).

Siostra M. Leonis Müller wielokrotnie gwałcona przez radzieckich oprawców, gryziona, duszona i bita podtrzymywała na duchu cierpiące współsiostry słowami: „Teraz mamy okazję kochać naszych wrogów, nie odpłacać złem za zło". Zesłana w głąb Rosji, zmarła w łagrze w niezna-

[6] Tego dnia w drzwiach plebanii w Bartągu Rosjanie zastrzelili ks. Otto Langkau, wieloletniego proboszcza parafii św. Jana Ewangelisty w tej miejscowości (Ostrowski J., 2015, s. 71–74; Kopiczko A., 2003, cz. 2). Siostra Krzysztofa Klomfass przez kilka lat posługiwała w Bartągu jako pielęgniarka parafialna.

nym miejscu 5 czerwca 1945 r. wskutek doznanych obrażeń i głodu. Swoje cierpienia ofiarowała Bogu w intencji wynagradzającej za grzechy świata, zwłaszcza za grzechy przeciw czystości (Krupińska A., 2025, s. 98–100).

27 stycznia Armia Czerwona wkroczyła do Kętrzyna. Pracujące tam siostry M. Adelgard Bönigk i M. Sekundina Rautenberg – mimo strachu przed Rosjanami – postanowiły pozostać z tymi, którzy nie mieli sił lub nie mieli dokąd uciekać. „W duchowości Zgromadzenia jest wierność Bogu aż do śmierci i pozostanie w miejscu, w którym każda została postawiona przez posłuszeństwo". Mieszkańcy Kętrzyna, mazurskiego miasta, byli w większości protestantami. Katarzynki żyły pośród nich, służąc zarówno katolikom i ewangelikom. Według wspomnień jednego ze świadków: „To były osoby o mocnych zasadach, wierne do końca. Ich miłość nie była oderwana od życia, lecz posiadała głębokie korzenie. Mogę zaświadczyć, że to były dobre siostry" (Krupińska A., 2025, s. 122–125). Siostra M. Adelgard posługiwała jako organistka, wychowawczyni dzieci i młodzieży w sierocińcu i zakładzie wychowawczym, a także pielęgniarka. Siostra M. Sekundina Rautenberg pracowała jako pielęgniarka i zakrystianka. Siostra Adelgarda zginęła 27 stycznia, a siostra Sekundina dzień później, 28 stycznia 1945 r. Przed śmiercią Rosjanie długo przesłuchiwali zakonnice, szydząc z nich, po czym brutalnie zgwałcili. Ich okrutna fantazja nie zakończyła się na tym. Drewniane różańce sióstr przypięte do paska habitu wykorzystali do duszenia swych ofiar, by następnie wlec je przywiązane do jadącego auta. Zakrwawione ciała zakonnic porzucili na ulicy. Proroczymi okazały się słowa, które siostra Sekundina zapisała lata wcześniej, przygotowując się do profesji wieczystej: „O mój Jezu, pozostanę Tobie wierna, nawet jeśli muszę przejść przez ciernie" (Krupińska A., 2025, s. 132).

2 lutego 1945 r. Rosjanie włamali się do domu zakonnego sióstr katarzynek w Lidzbarku Warmińskim. Po zajęciu pokoi gościnnych i splądrowaniu pomieszczeń, nakazali przełożonej przygotować posiłek i wino. Zakonnice zapędzili do refektarza, próbując wyrwać najmłodsze siostry. Lżyli je przy tym, nazywając „kobietami od SS-manów". Rozwścieczeni oporem, zastrzelili trzy katarzynki. Były to siostra M. Aniceta Skibowska, pielęgniarka i opiekunka parafialna, siostra M. Gebharda Schrötter, pielęgniarka i opiekunka w domu starców oraz w pensjonacie dla dziewcząt, siostra M. Sabinella Angrick, przełożona domu zakonnego, pielęgniarka, wychowawczyni, uczyła gry na fortepianie (Krupińska A., 2025, s. 157–161).

Siostry M. Bona Pestka, M. Gunhilda Steffen i M. Rolanda Abraham są kolejnymi ofiarami komunizmu i męczennicami. Chorowały na gruźlicę i leczyły się w zakładzie dla chorych w Ornecie, gdzie zastała je radziecka ofensywa. Rosjanie zdobyli Ornetę 15 lutego 1945 r. Gdy wdarli

się do szpitala położonego na Wzgórzu św. Andrzeja, siostry doświadczyły bestialskiego traktowania, bicia, gwałtów, szyderstw. Fizyczne i duchowe cierpienia przez kolejne dni i tygodnie ofiarowały Bogu. Siostra Bona Pestka przed chorobą pracowała w administracji olsztyńskiego szpitala. Zmarła od ran sztyletem i pobicia 1 maja 1945 r. Siostra Gubhilda Steffen, olsztyńska pielęgniarka, torturowana i postrzelona, zmarła po tygodniach cierpienia 30 maja 1945 r. Siostra Rolanda Abraham, pielęgniarka kliniki ortopedycznej we Fromborku, zmarła zmasakrowana przez Sowietów 25 czerwca 1945 r. (Krupińska A., 2025, s. 215–261).

W drugiej połowie stycznia 1945 r. ofensywa radziecka dotarła w okolice Elbląga, blokując drogę ewakuacji ludności i wojska niemieckiego na zachód. Na początku lutego czerwonoarmiści dotarli do Braniewa. Władze zarządziły ewakuację ludności w kierunku Gdańska. Siostra M. Caritina Fahl i siostra M. Xaveria Rohwedder opuściły macierzysty dom *Regina Coeli* i wraz z innymi uchodźcami dotarły do Gdańska, gdzie były świadkami wejścia żołnierzy radzieckich. Siostra M. Caritina Fahl, organistka i nauczycielka gry na pianinie, od 1940 r. pełniła funkcję wikarii generalnej Zgromadzenia. Zmarła 5 czerwca 1945 r. zakatowana przez czerwonoarmistów, gdy starała się udaremniać próby gwałtu na młodych siostrach i nowicjuszkach, osłaniając je własnym ciałem. Siostra M. Xaveria Rohwedder była przełożoną szpitala w Dobrym Mieście, członkinią Zarządu Generalnego Zgromadzenia oraz byłą przełożoną sióstr w Braniewie. Jadąc pociągiem z grupą uchodźców, została zaatakowana przez sowieckiego żołnierza, który usiłował ją zgwałcić przy wszystkich podróżnych. Ciężko pobita modliła się za swego prześladowcę, przebaczając mu, o czym zaświadczyli poruszeni współtowarzysze podróży. Zmarła w pociągu w Pile 25 listopada 1945 r. (Krebs M.Ł, 2004, s. 61).

3.2. *A dam ci wieniec życia* (Ap 2, 10c)

„Wybór drogi życia, którą zgodnie z wolą Bożą mamy postępować, nie kończy naszych problemów związanych z powołaniem. W odpowiedzi na Boże wezwanie niezwykle ważna jest codzienna wierność powołaniu. Tej wierności sprzyja niezwykle codzienne rozeznawanie woli Bożej, które pozwala przeżywać cale nasze życie zgodnie z planem Boga" (Cholewa M., 28.02.2025).

Bł. Regina Protmann, założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, w centrum swojego życia umieściła Chrystusa. Jego woli całkowicie podporządkowała swoją wolę zgodnie z przyjętą dewizą: „Jak Bóg chce". Miłość do Boga i człowieka realizowała w codziennej służbie i tego uczyła swoje duchowe córki. Im też pozostawiła następujące przesłanie: „Na większą pochwałę zasługuje ten, kto

łódkę swą prowadzi naprzód wśród trudów i niebezpieczeństw, pod prąd, pod wiatr i pod fale, aniżeli ten, kto żegluje z prądem i wiatrem" (Krupińska A., 2025, s. 15). Słowa Matki Reginy towarzyszą kolejnym generacjom sióstr zakonnych na drodze ich powołania. Towarzyszyły także piętnastu katarzynkom męczennicom w godzinie próby. Gdy Armia Czerwona z rozmachem wtargnęła na teren Prus Wschodnich, żadna z nich nie myślała o ucieczce i ratowaniu własnego życia. Wszystkie pozostały w miejscu swej posługi przy łóżkach chorych, z samotnymi i pozbawionymi opieki. Trudno sądzić, by siostry nie były świadome zagrożeń ze strony sowieckich żołnierzy. Od miesięcy na Warmię przybywali uchodźcy ze Wschodu, którzy cudem uszli z życiem i z przerażeniem świadczyli o bestialstwie czerwonoarmistów.

W obliczu dramatu siostry okazały męstwo i wierność dokonanemu przed laty wyborowi. Wydaje się, że pociechą w ostatnich chwilach ich ziemskiego życia był fakt, że w tych straszliwych doświadczeniach wyprzedził je Chrystus. W ślad za Panem dobrowolnie oddały życie, przebaczyły oprawcom i modliły się za nich. W ten sposób mają udział w krzyżu Chrystusa. Wyniesione do chwały ołtarza siostry katarzynki pozostają dla nas wzorem realizacji słów listu do Kościoła w Smyrnie: *Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia* (Ap 2, 10). Wierność Chrystusowi i zakonnemu powołaniu siostry przypieczętowały męczeńską śmiercią, która w chrześcijańskiej optyce oznacza wieczne zwycięstwo.

Autor Apokalipsy naucza, że represje, których doświadczyli smyrneńscy chrześcijanie, choć dotkliwe, były znośne, gdyż wierni mieli świadomość, że Chrystus przez wydarzenia paschalne pokonał grzech, śmierć i szatana. Wobec perspektywy wieczności męczeństwo jest niczym. Warmińskie katarzynki doświadczyły niezwykłego okrucieństwa od radzieckich oprawców. Nie ugięły się i odniosły zwycięstwo. Unikanie niebezpieczeństw jest naturalnym ludzkim odruchem. Gdyby jednak nasze wysiłki były wyłącznie nastawione na trzymanie się z dala od wszelkich zagrożeń, to nasz Pan nie miałby nam nic do powiedzenia.

BIBLIOGRAFIA

Aune David E., 1997, *Revelation 1–5* (World Biblica Commentary 52a), Nelsen Reference & Electronic, Nashville.

Brown Raymond E., 1997, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York.

Chłosta J., 2004, *Wierni Kościoła warmińskiego – Męczennicy XX wieku*, w: Guzowski Jan (red.), *Męczennicy Kościoła warmińskiego XX wieku*, Wyższe Seminarium Duchowne Metropoli Warmińskiej „Hosianum", Olsztyn, s. 71–82.

Cholewa Mirosław, https://adonai.pl/powolanie/?id=118 (28.02.2025).

Chrostowski Waldemar, 2022, *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Fronda, Warszawa.

Ehrlich Emilia, 1996, *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, Pallotinum, Poznań.

Ernst Michael, 2011, *Wierność*, w: *Nowy leksykon biblijny*, Jedność, Kielce, s. 786.

Gądecki Stanisław, 1996, *Wstęp do pism Janowych*, Gaudentinum, Gniezno.

Jankowski Augustyn, 1959, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu XII), Pallotinum, Poznań.

Jastrzębowska Elżbieta, 1999, *Miasta Apokalipsy*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.

Kilian Waleria, 1985–1986, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Studia Warmińskie, t. 22–23, s. 113–134.

Klinkowski Jan, 2005, *Refleksja nad Apokalipsą*, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej, Legnica.

Klinkowski Jan, 2011, *Miasta Kościołów Apokalipsy*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalne, Wrocław.

Kopiczko Andrzej, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821––1945*, cz. 2, Olsztyn.

Kotecki Dariusz, 2007, *Bądź wierny aż do śmierci (Ap 2, 10)*, Verbum Vitae, t. 11, s. 159–184.

Kotecki Dariusz, 2008, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Krebs Magdalena Ł., 1995, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993*, Studia Warmińskie, t. 32, s. 291–327.

Krebs Magdalena Ł., 2004, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, w: Guzowski Jan (red.), *Męczennicy Kościoła warmińskiego XX wieku*, Wyższe Seminarium Duchowne Metropoli Warmińskiej „Hosianum", Olsztyn, s. 55–69.

Krupińska Angela, 2025, *„Pod prąd, pod wiatr i pod fale". Droga sióstr katarzynek, warmińskich męczennic*, Serafin, Kraków.

Langer Wolfgang, 2016, *Wierność Boga*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, s. 1398–1399.

Langkammer Hugolin, Klinkowski Jan, 2010, *Apokalipsa* (Biblia Lubelska), Wydawnictwo KUL, Lublin.

MacGregor Jim, 2019, *Letter to the Church at Smyrna*, https://www.academia.edu/38192829/Letter_to_the_Church_at_Smyrna, s. 1–28.

Ostański Piotr, 2005, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy,* Apostolicum, Ząbki.

Ostrowski Janusz, 2015, *Świadkowie wiary. Słudzy Boży – ofiary nazizmu i komunizmu*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.

Podgórska Teresa P., 2003, *Regina Protmann wzorem mądrości oraz ofiarnej służby wypływającej z miłości Boga i człowieka*, Studia Warmińskie, t. 40, s. 417––427.

Popielewski Wojciech, 2001, *Związek religii imperialnej z czasem uciski: Sitz im Leben Apokalipsy*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź" (Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin)*, oprac. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa.

Prigent Pierre, 1986, *Spojrzenie na Apokalipsę*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Ravasi Gianfranco, 2002, *Apokalipsa*, „Jedność", Kielce.

Rosik Mariusz, 2016, *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*, Chromcon, Wrocław.

Salas Antonio, 2004, *Apokalipsa. Symbolizm czy rzeczywistość historyczna*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Sikora Adam R., 2022, *Św. Jan Apostoł i wyspa Apokalipsy. Tajemnice zesłania na Patmos*, Fronda, Warszawa.

Swetoniusz, 2004, *Żywoty cezarów*, t. II, Ossolineum, Wrocław.

Szymik Stefan, 2022, *Ziemia Przymierza. Geografia i archeologia biblijna w zarysie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Śliwińska Barbara G., 1996, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewiczy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum", Olsztyn.

Tronina Antoni, 1996, *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Tygodnik Katolicki „Niedziela", Częstochowa.

Wojciechowski Michał, 2012, *Apokalipsa świętego Jana: objawienia a nie tajemnica. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XX), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Wojtkowski Julian, 1985–1986, *Duchowość Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 1583–1983*, Studia Warmińskie, t. 22–23, s. 59–69.

Zawadzki Wojciech, 2016, *Historyczny i ideologiczny kontekst męczeństwa sióstr św. Katarzyny na Warmii w 1945 r.,* Studia Warmińskie, t. 53, s. 357–390.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11229

Ryszard Hajduk CSsR[1]
Faculty of Theology
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Stanislao Osio predicatore. Tratti caratteristici dei sermoni quaresimali del vescovo di Warmia dell'anno 1553

[Stanisław Hozjusz jako kaznodzieja. Charakterystyczne cechy kazań wielkopostnych biskupa warmińskiego z 1553 r.]

[Stanislaus Osio as Preacher. Characteristic Features of the Lenten Sermons of the Bishop of Warmia in 1553]

Streszczenie: Stanisław Hozjusz (1504–1579) jako biskup warmiński oddaje się apostolatowi pióra, a także działalności kaznodziejskiej, która stała się areną walki o prawdę chrześcijańską w obliczu zagrożeń dla Kościoła katolickiego ze strony reformy protestanckiej. Świadectwem zaangażowania późniejszego kardynała w obronę katolicyzmu są zachowane do dzisiaj teksty jego kazań, które przygotował do wygłoszenia na Wielki Post w 1553 r. w Elblągu. W niniejszym artykule kazania te – napisane przez Hozjusza w ówczesnym języku niemieckim – są podstawą do ukazania charakterystycznych cech jego stylu przepowiadania słowa Bożego. Z analizy tekstów wynika, że ich autor prowadził w nich polemikę z poglądami protestantów, broniąc katolickiego podejścia do sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. Sięgał w tym celu po argumenty biblijne, historyczne, teologiczne i intelektualne. Obnażając błędy reformatorów, wchodził z nimi w dialog, opierając się na erudycji i dogłębnej znajomości tradycji chrześcijańskiej. W pełnieniu posługi słowa Hozjusz sięgał też do najlepszych wzorców biblijnych i patrystycznych. Dzięki temu można dostrzec w nim wybitnego obrońcę wiary katolickiej, jak również zwolennika przepowiadania apostolskiego i opartego na Biblii.

Summary: Stanisław Hosius (1504–1579) as bishop of Warmia devoted himself to the apostolate of pen and preaching, which became an arena of the struggle for Christian truth in the face of threats to the Catholic Church arising from the Protestant Reformation. Evidence of the future cardinal's commitment to the defense of Catholicism is provided by the texts of his sermons, which he prepared to be delivered during Lent in

[1] Ryszard Hajduk CSsR, Faculty of Theology, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Poland, ryszard.hajduk@uwm.edu.pl, https://orcid.org/0000-002-8012-2184.

1553 in Elbląg and which have been preserved to this day. In the article, these sermons, written by Hosius in the German language of his time, form the basis for presenting the characteristic features of his style of preaching the Word of God. From the analysis of the texts, it emerges that their author polemicizes with Protestant opinions, defending the Catholic approach to the sacraments, especially the Eucharist. For this purpose he uses biblical, historical, theological and intellectual arguments. Exposing the errors of the Reformers, Hosius enters into dialogue with them, making use of his erudition and deep knowledge of the Christian tradition. His ministry of the Word is inspired by the best biblical and patristic models. For this reason, he can be considered an eminent defender of the Catholic faith as well as a supporter of apostolic and biblical preaching.

Sintesi: Come vescovo di Warmia, Stanislao Osio (1504–1579) si dedicò all'apostolato della penna e alla predicazione, che divenne un'arena per la lotta per la verità cristiana di fronte alle minacce alla Chiesa cattolica da parte della Riforma protestante. La prova dell'impegno del futuro cardinale nella difesa del cattolicesimo si trova nei testi dei suoi sermoni, ancora oggi conservati, che preparò per la Quaresima del 1553 a Elblag. In questo articolo, questi sermoni, scritti da Hosius nella lingua tedesca dell'epoca, sono la base per mostrare i tratti caratteristici del suo stile di predicazione della Parola di Dio. L'analisi dei testi mostra che in essi l'autore polemizza con le posizioni protestanti, difendendo l'approccio cattolico ai sacramenti, in particolare all'Eucaristia. Per farlo utilizza argomenti biblici, storici, teologici e intellettuali. Esponendo gli errori dei riformatori, Hosius entra in dialogo con loro, per il quale utilizza la sua erudizione e la sua profonda conoscenza della tradizione cristiana. Nel suo ministero della parola, attinge ai migliori modelli biblici e patristici. Ciò permette di vedere in lui un eccellente difensore della fede cattolica e un sostenitore della predicazione apostolica e biblica.

Słowa kluczowe: przepowiadanie słowa Bożego, homilia, reformacja, dialog, Kościół katolicki, protestanci.

Keywords: preaching the Word of God, homily, Reformation, dialogue, Catholic Church, Protestants.

Parole chiave: predicazione della Parola di Dio, omelia, Riforma, dialogo, Chiesa cattolica, protestanti.

Fin dagli inizi del cristianesimo, i seguaci di Cristo erano profondamente convinti che senza la predicazione della Parola di Dio il numero dei credenti nel Figlio di Dio non sarebbe aumentato e la Chiesa non si sarebbe potuta sviluppare. "Così la fede viene dall'udire e l'udire si ha per mezzo della parola di Cristo" (Rm 10,17). Adempiendo il ministero dell'annuncio della Parola di Dio, i predicatori del Vangelo imitano Cristo e adempiono il mandato di Colui che è venuto nel mondo a "rendere testimonianza alla verità" (Gv 18,37). Solo lì dove viene comunicata agli uomini "la parola della verità" (2 Tm 2,15), si può professare la vera fede.

Durante la Riforma causata dall'attività di Martin Lutero, si diffuse tra i protestanti il principio della *sola scriptura*. Secondo esso, il Vangelo deve essere interpretato e predicato liberamente, indipendentemente

dalla Tradizione e dall'insegnamento della Chiesa (Hipler F., 1885, p. 8). Il "puro Vangelo" così inteso doveva necessariamente mettere in discussione le verità e i costumi trasmessi per secoli agli uomini dai predicatori cattolici della Parola di Dio.

In risposta alla confusione causata dalle attività dei protestanti in Europa, il Concilio di Trento (1545–1563) sottolineò nuovamente l'importanza della fede e della predicazione nella vita della Chiesa e sottolineò che il dovere più importante dei vescovi e dei parroci è proclamare la Parola di Dio durante la Santa Messa la domenica e i festivi. Incoraggiò anche a predicare nei giorni feriali durante l'Avvento e la Quaresima (Turek W., 1983, p. 72). Questo insegnamento fu un forte impulso per lo sviluppo di un'alta cultura della predicazione della Parola di Dio nella Chiesa cattolica (Wollbold A., 2017, p. 178).

Stanislao Osio (1504–1579), nominato vescovo di Warmia nel 1551, era profondamente convinto della necessità di impegnarsi nell'annuncio della verità del Vangelo di Cristo, nei tempi della divisione della Chiesa occidentale, tra i sostenitori del cattolicesimo e del protestantesimo. Fu in questo territorio che il vescovo, nato a Cracovia, intraprese l'opera della difesa del cattolicesimo tra la popolazione influenzata dai riformatori. A questo scopo fondò nella sua diocesi il primo seminario teologico in Polonia e, come pastore della Chiesa locale, mise i suoi talenti al servizio del rinnovamento della fede cattolica in questa zona. Anche la sua attività di predicazione mirava a questo scopo.

I testi dei sermoni predicati nel 1553 a Elbląg, scritti da Osio in tedesco e conservati fino ai nostri giorni esprimono la forma e la qualità della sua predicazione della Parola di Dio. Questo articolo è un tentativo di mostrare i tratti caratteristici della predicazione del vescovo di Warmia. I suoi sermoni fanno vedere quale buon teologo, grande erudito e zelante predicatore della Parola di Dio fu Stanislao Osio – pastore della Chiesa in Warmia, e più tardi cardinale, strenuo difensore del cattolicesimo e del papato.

1. L'approccio di Stanislao Osio al ministero della predicazione

Già come canonico e parroco, Osio prese molto sul serio il suo dovere di predicare la Parola di Dio. Mentre lavorava nella cancelleria reale di Cracovia, si avvaleva dell'aiuto dei vicari per trasmettere ai fedeli la verità del Vangelo. Sollecitato dalla responsabilità per la parrocchia, Osio stesso scrisse sermoni e insegnamenti, che trasmise ai suoi collaboratori perché li predicassero al popolo. "Ha posto l'accento sull'osservanza dei principi della fede e della morale cattolica. Considerava la difesa di questi principi

il più importante dovere sacerdotale e sotto questo aspetto non accettava alcun compromesso" (Turek W., 1983, p. 72).

A causa della sua voce debole Osio aveva difficoltà a predicare. Compensava questa mancanza scrivendo testi in latino, tedesco e polacco e traducendo i sermoni dal latino al polacco. Inoltre curava la chiarezza e la trasparenza dello stile nella sua predicazione. Sulla base dei testi conservati fino ad oggi, si può affermare che Osio evitava il pathos e non si arrabiava con i suoi avversari, ma affrontava le questioni polemiche con calma e concretezza (Hipler F., 1885, p. 18).

Osio era un erudito che conosceva non solo la Bibbia e gli scritti dei Padri della Chiesa, ma anche le opere di filosofi e poeti antichi, nonché di pensatori contemporanei, come Erasmo da Rotterdam (Kalinowska J.A., 2005, p. 253–255). Difendendo la Chiesa cattolica e la tradizione da essa coltivata, accusò i protestanti, soprattutto, di allontanarsi dalla verità biblica e dagli insegnamenti dei primi scrittori cristiani. Mentre, chi segue gli insegnamenti dei Padri della Chiesa non si smarrirà nella fede, trovando nei loro insegnamenti la verità e la certezza della fede (Wysocki M., 2016, p. 727–733).

Questo approccio alla predicazione della Parola di Dio ricorda l'insegnamento di S. Alfonso Maria de' Liguori (1696–1787), che due secoli dopo chiamò i predicatori a imitare gli apostoli nella predicazione della Parola di Dio. Era interessato a una predicazione basata sulla Sacra Scrittura, libera dal simbolismo della mitologia greca e romana e dai fronzoli retorici (Billy D.J., 2006, p. 7–8). Le opinioni di Osio sulla predicazione mostrano anche somiglianze con il rinnovamento kerigmatico della predicazione del XX secolo (J. A. Jungmann, K. Rahner), che postulava un ritorno alle sue fonti primarie, che sono la Bibbia e gli scritti dei Padri della Chiesa (Schurr V., 1958, p. 194; Núñez Moreno J.M., 1998, p. 1593).

Come umanista, Osio possedeva l'arte della dimostrazione positiva, usandola nei suoi sermoni. Secondo lui bisogna usare un linguaggio semplice, comprensibile per il pubblico, senza ostentare la propria conoscenza del latino o delle opere dei poeti antichi. I discorsi devono essere naturali, in modo che l'attenzione non sia focalizzata sulla perfezione della forma. Secondo Osio, la chiarezza, la naturalezza e l'eleganza dell'eloquenza possono essere raggiunte prendendo a modello la Bibbia e traendo ispirazione da essa per pronunciare i discorsi (Zaborowska-Musiał J., 2019, s. 72–73).

Tuttavia, i testi scritti dal vescovo di Warmia non sono considerati facili nella loro espressione. "Lunghe frasi e l'accumulo di fatti non facilitano la comprensione del pensiero dell'autore dei sermoni" (Turek W., 1983, p. 76). Questo tipo di costruzione si verifica generalmente quando i sermoni venivano preparati per iscritto anziché trascritti dopo essere stati pronunciati. I testi scritti differiscono sempre da quelli trascrit-

ti, perché nel prepararli l'autore non si concentra sull'ascoltatore e sulle sue capacità percettive, né ha un rapporto vivo con il pubblico, ma rivolge la propria attenzione al contenuto e alle sue precise formulazioni (Rueter A. C., 1996, p. 81).

2. Il contesto della predicazione della parola di Dio a Elbląg

Fino ad oggi si sono conservati solo i sermoni di Stanislao Osio indirizzati agli abitanti di Elbląg dal 15 febbraio al 28 marzo 1553. Il loro contenuto era dominato dalla situazione religiosa che prevaleva nella città anseatica in quel tempo. Gli abitanti di Elbląg ammisero ufficialmente di professare il luteranesimo e chiesero la comunione sotto le due specie (Hipler F., 1885, p. 17; Hochleitner J., 1999, p. 49).

Osio ci teneva che Elbląg rimanesse fedele alla Chiesa cattolica. Oltre alle attività organizzative per rafforzare la presenza dei cattolici in città, Osio dialogava con i cittadini e si rivolgeva a loro anche nei suoi sermoni. Ascoltava ciò che diceva la gente e cercava di soddisfare le loro richieste. Era pronto a fare di tutto ed era disposto a tutte le sofferenze pur di soddisfare il loro desiderio di ascoltare il "puro Vangelo" (Hochleitner J., 1999, p. 49).

I sermoni scritti da Osio in tedesco, per tutte le domeniche di Quaresima, avevano lo scopo di provocare reazioni da parte degli ascoltatori. L'autore toccava questioni teologiche oggetto di controversie tra cattolici e protestanti. L'obiettivo principale di Osio era convincerli ad abbandonare la pratica di ricevere la Santa Comunione sotto entrambe le specie, che allora era un segno di sostegno alla Riforma (Turek W., 1983, p. 73–75; Hochleitner J., 1999, p. 50).

Osio incaricò don Erdmann di presentare i suoi testi ai fedeli ed egli lo faceva in sua presenza (Hipler F., 1885, p. 17). Erdmann rimandava gli ascoltatori con i loro dubbi all'autore delle catechesi, ma come notava lo stesso Osio, nessuno approfittò di questa opportunità. Il vescovo prometteva di accogliere tutti e di affrontare il problema della fede che sarebbe stato presentato loro con dolcezza e comprensione. Addirittura, spesso invitava i cittadini al tavolo per incoraggiarli ad esprimere francamente le loro opinioni (Hochleitner J., 1999, p. 50).

Questi sforzi apostolici, secondo lo stesso Osio, non portarono risultati significativi (Hipler F., 1885, p. 19). Tuttavia non si scoraggiò di ripreparare i sermoni per la Quaresima successiva e di affidarne la predicazione a un sacerdote adeguato. In essi si occupò dell'insegnamento cattolico sul Santo Sacrificio della Messa. Sembra che li abbia presentati in modo simile per i successivi due anni, o almeno intendesse farlo, ma tutti questi sermoni, come anche quelli tedeschi scritti a Vienna nel 1560 e lì pronunciati dal domenicano Matthias Citardus, non sono stati trovati fino ad oggi.

3. La predica come genere di annuncio della Parola di Dio

Nel Medioevo era conosciuta la predicazione della parola di Dio, detta *pronaos*. Si trattava di un discorso pronunciato davanti al tempio, che precedeva la liturgia celebrata in chiesa e toccava le questioni riguardanti la vita umana, affrontate dal punto di vista religioso (Mödl L., 1993, p. 339). Col tempo si sviluppò la pratica di predicare sermoni durante la celebrazione della Santa Messa, senza però ritenerli una parte di essa.

Dopo il Concilio Vaticano II si ritorna all'omelia, che nel cristianesimo primitivo era intesa come un discorso senza ornamenti artistici, basato sulla Sacra Scrittura. L'omelia non è una proclamazione nello stile di *pronaos*, ma fa parte della liturgia. Il riferimento alla Parola di Dio non significa che si tratti di una spiegazione del testo biblico (omelia esegetica) o di un ampliamento del suo tema. L'omelia è allo stesso tempo paraclesi (assicurazione sulla grazia di Dio) e parenesi (indicazione all'azione), che mostrano il nesso tra l'annuncio della parola di Dio e la vita (Coniaris A., 1983, p. 24–25; Mödl L., 1993, p. 339). Il suo contenuto deve fare riferimento a testi liturgici che aiutino l'omileta a interpretare correttamente la Parola di Dio e orientare la sua attenzione ai misteri celebrati (Congregazione per il culto divino e sacramenti, 2015, n. 11). L'omelia deve tenere conto del contesto liturgico per rivelare l'unità della Parola di Dio e del Mistero pasquale di Cristo (Benedicto XVI, 2010, n. 54) e indicare agli ascoltatori il cammino "verso una comunione con Cristo nell'Eucaristia che trasformi la vita" (Francesco, 2013, n. 138).

I discorsi di Osio preparati per essere pronunciati a Elbląg sono descritti in letteratura come le catechesi o i sermoni (Hipler F., 1885, p. 15; Turek W., 1983, p. 76; Hochleitner J., 1999, p. 50). In questi discorsi Osio fa riferimento alla Sacra Scrittura e cita gli scritti dei padri della Chiesa. I testi del Vescovo di Warmia si riferiscono in un certo senso alla liturgia, poiché sono legati alla Quaresima. Osio si riferisce ai testi che si leggono anche oggi durante la liturgia quaresimale della parola, cioè il digiuno di Gesù nel deserto (Mt 4) e l'ottavo capitolo del Vangelo di S. Giovanni, che parla della disputa tra Gesù e i farisei e gli scribi. Inoltre, si parla della fede della donna cananea (Mt 15), della cacciata dello spirito maligno (Lc 11), del discorso eucaristico di Gesù (Gv 6) e dell'invio dell'arcangelo Gabriele a Maria (Lc 1) nella domenica dell'Annunciazione del Signore.

Nei suoi testi Osio ha sempre in mente i suoi ascoltatori e fa riferimento ai problemi che li riguardano e alle difficoltà nel professare la vera fede. Capisce che gli insegnamenti dei riformatori li rendono incerti perché la loro dottrina sui principi della vita cristiana evolve di volta in volta o, ad esempio, cambiano l'approccio all'uso del sacramento della penitenza (Hosius S., 1885, p. 44). Osio mette in guardia dal ripetere gli errori già

comparsi nella storia del cristianesimo e richiama l'attenzione sul sano insegnamento predicato da secoli, ad esempio sull'importanza nella vita umana delle buone azioni, che sono frutto dell'azione del Santo Spirito e dono di Dio (Hosius S., 1885, p. 38).

Nel contenuto della sua predicazione, Osio si avvicina all'omelia, perché attualizza il messaggio della Sacra Scrittura e lo interpreta in una chiave ermeneutica determinata dai suoi ascoltatori, dalla loro situazione e dai loro bisogni (Dyk S., 2016, p. 16–17). Sebbene i suoi testi manchino di riferimenti alla liturgia, parlano dell'essenza della celebrazione del mistero cristiano e dell'approccio cattolico alla partecipazione dei fedeli ad esso. Tutto ciò ci permette di concludere che il cardinale Stanislao Osio è figlio del suo tempo e, secondo la consuetudine dell'epoca, adempie il suo ministero pastorale preparando i sermoni senza riferimento diretto alla celebrazione liturgica dell'Eucaristia.

4. Tipo apologetico della predicazione

Se dovessimo cercare di definire il tipo di sermoni scritti da Stanislao Osio, potremmo considerarli apologetici, perché il loro scopo è difendere la verità di Cristo e la tradizione cristiana custodita dalla Chiesa cattolica. Un'apologia è un discorso difensivo per respingere un'accusa o rispondere a una domanda (Boa K., Bowman Jr. R.M., 2005, p. 1). Fin dall'inizio del cristianesimo, tali attività venivano svolte da apologeti il cui obiettivo era rafforzare la fede dei seguaci di Cristo, confutare le eresie predicate a quel tempo e impegnarsi in discussioni con gli oppositori della Chiesa. I primi apologeti cristiani indirizzarono i loro scritti non solo ai loro correligionari, ma anche a governanti e pensatori pagani, cercando di convincerli della razionalità del cristianesimo. In molti casi, i testi dei primi apologeti cristiani avevano un carattere "aggressivo" (Żurek A., 1994, p. 128). Mentre difendevano la vera fede in Gesù Cristo, gli autori di testi apologetici attaccavano direttamente i loro avversari o dimostravano con coraggio la superiorità dell'insegnamento evangelico, denunciando le carenze di carattere morale e l'irrazionalità delle credenze religiose professate dai pagani così come gli errori teologici diffusi da alcuni pensatori cristiani (Chadwick H., 1995, p. 55).

Un atteggiamento apologetico simile è adottato da Osio, che in tutti i suoi scritti difende la purezza della fede cattolica, entrando in polemica con le opinioni di Lutero e dei suoi seguaci (Kozakiewicz S., 2013, p. 47; Wysocki M., 2016, p. 730)[2]. Anche i sermoni di Osio contengono

[2] Tra questi vi sono la *Confessio fidei catholicae Christiana* (1553–1557) e la *Confutatio prolegomenon Brentii* (1560).

molti riferimenti agli insegnamenti dei riformatori protestanti, che egli chiama i predicatori del "nuovo Vangelo" (Hipler F., 1885, p. 19). Confutando le accuse dei luterani rivolte contro la dottrina della Chiesa cattolica, il vescovo di Warmia fa riferimento a Gesù, che discute con gli ebrei in difesa della verità. Osio ritiene anche suo dovere la difesa della vera fede, come fecero i primi cristiani di fronte alla diffusione delle eresie. Cercando di convincere i suoi destinatari a rimanere fedeli al cattolicesimo, Osio si riferisce alla Parola di Dio e agli insegnamenti dei Padri della Chiesa, usando anche gli argomenti razionali. All'accusa, che nella Chiesa i peccatori insegnano in nome di Dio, il vescovo risponde riferendosi alle parole di Gesù, il quale assicura ai suoi discepoli che non parleranno da soli, ma sarà lo Spirito Santo stesso a parlare attraverso di loro. E se è così, allora Gesù stesso ha scelto i peccatori per un tale ministero. Se fossero solo persone senza peccato a predicare, a battezzare, a celebrare l'Eucaristia e ad impartire l'assoluzione nel sacramento della penitenza, allora nessuno sulla terra dovrebbe farlo. Osio sottolinea che non è lui a battezzare, a dare la Santa Comunione ai fedeli o a perdonare i peccati. È Cristo stesso che fa tutte queste cose; "La mano e la lingua possono essere proprietà del sacerdote, ma l'effetto dipende unicamente da Dio. Lo stesso vale per la predicazione; non siamo noi che parliamo, ma è lo Spirito di Dio che parla attraverso noi. Possiamo anche dire con Cristo Signore: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me*. E allora non vi predichiamo il male che potremmo fare noi stessi, ma il bene che Dio ci ha comandato di predicare" (Hosius S., 1885, p. 63)[3].

Osio si oppone fermamente alle tesi, incoerenti con l'insegnamento della Bibbia, di coloro che si considerano veri predicatori del Vangelo, secondo i quali il tradimento di Giuda o l'adulterio di Davide sarebbero state opere di Dio tanto quanto la conversione di Paolo. Questa è una bestemmia, perché Dio, che è pura giustizia e bontà, non può fare il male, e chi ascolta Dio non può fare il male quando agisce secondo ciò che sente. Qui cita la Lettera di S. Giacomo apostolo, che paragona qualcuno che ascolta la parola di Dio ma non ne è l'autore, a un uomo che guarda il proprio volto in uno specchio e poi se ne va e dimentica com'è il suo volto, creato da Dio. Chi però vede la legge della perfetta libertà e le rimane fedele, non essendo un ascoltatore pigro, ma un realizzatore dell'opera, riceverà una benedizione per le sue azioni (Hosius S., 1885, p. 63–64).

Difendendo la fede della Chiesa, Osio si riferisce a Sant' Agostino per dimostrare che le eresie predicate dai sostenitori della Riforma non sono una novità. Già il santo vescovo di Ippona scrive che ai suoi tempi c'erano

[3] „Die Hend und die Zunge sein wol des Priesters, aber die Würckung, die ist Gottes allein. Also ist es auch mit der Predig; wir seins nicht, die wir reden, aber der Geist Gottes redet durch uns. Wir mögen auch sagen mit dem Herren Christo: Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Dieweil wir euch dann nicht das Bös predigen, das wir vielleicht thun, sonder das Gutte, das uns Gott hatt befolhen euch zu verkündigen".

coloro che credevano che, secondo l'insegnamento della Sacra Scrittura, le buone opere non fossero necessarie per la nostra salvezza. Noi invece siamo l'opera di Dio, creati da Gesù Cristo per le buone opere. Sebbene non siano le nostre opere a salvarci, Dio ci ha creati per compierle. Osio sottolinea che San Paolo rifiuta tutte le opere. che avvengono al di fuori della fede e della grazia di Dio. A questo punto, il Vescovo di Warmia lancia un appello ai suoi ascoltatori a non rifiutare le opere compiute nella fede e nella grazia di Dio, perché siamo stati creati da Dio per compierle. Queste azioni servono a raggiungere la felicità eterna. In questo modo insegna Gesù, le parole del quale sono citate da Osio: "Non chi ascolta, ma chi osserva la mia parola, chi non solo crede, ma fa anche quello che dico, non sperimenterà mai la morte" (Hosius S., 1885, p. 63–66).

5. Struttura del sermone: un'omelia classica?

Tenendo conto della forma della quinta predica preparata per la domenica di Quaresima detta *Judica*, si può supporre che Osio, in quanto persona colta ed esperta degli scritti dei padri della Chiesa, imiti in questo caso uno schema di predicazione molto diffuso nella Chiesa primitiva. Si tratta della cosiddetta omelia classica nella quale l'oratore si concentra sullo spiegare i versetti successivi del testo biblico (*explicatio*) e sul mostrarne l'applicazione facendo riferimento alla situazione attuale degli ascoltatori della Parola di Dio (*applicatio*). Tale omelia, che è come una sequenza di brevi omelie basate su singoli versetti della Sacra Scrittura, si conclude con una breve lode a Dio (Zerfass R., 1995, p. 145–146; Wollbold A., 2017, p. 140–141; Ekhayemhe Adorolo L., 2019, p. 120). Questa struttura è utilizzata nella proclamazione della Parola di Dio, tra gli altri, da San Giovanni Crisostomo o Sant'Agostino, al cui insegnamento Osio più volte fa riferimento nei suoi sermoni.

L'omelia classica scomparve evidentemente nel Medioevo, quando si perde il legame interno tra la predicazione, la liturgia e la vita parrocchiale. Il testo del Vangelo destinato a essere letto la domenica serve solo a fornire al predicatore uno slogan che gli indichi la direzione del suo pensiero durante la catechesi o l'apprendimento delle cosiddette "verità eterne" (Meyer zu Uptrup K., 1986, p. 139).

Nel testo del quinto sermone di Osio, menzionato prima, si può osservare una certa somiglianza all'omelia classica, la cui forma era nota a Osio grazie alla lettura degli scritti dei Padri della Chiesa. Il Vescovo di Warmia si riferisce più e più volte al testo dell'ottavo capitolo del Vangelo di San Giovanni. Tuttavia, non presta attenzione ai singoli versetti, ma prende in considerazione interi paragrafi per correlare il loro contenuto alla situazione degli ascoltatori influenzati dal protestantesimo.

All'inizio Osio fa riferimento alla scena in cui i Giudei portano a Gesù una donna sorpresa in adulterio, e passa subito alla questione della verità dell'insegnamento di Cristo, che è il contenuto della disputa tra il Figlio di Dio e i suoi avversari. Osio richiama poi l'attenzione sulle accuse mosse contro Gesù dagli ebrei, che mettono in dubbio l'importanza della sua testimonianza e lo accusano di peccato, di essere posseduto da uno spirito maligno, nominandolo inoltre Samaritano.Osio trasferisce la disputa di Gesù alla situazione trovata a Elbląg, sottolineando che Gesù ascoltò pazientemente la bestemmia e non disse di non essere un Samaritano, perché Samaritano significa guardiano o protettore. Gesù non risponde a questa obiezione perché, secondo Osio, è veramente il nostro custode e difensore. Inoltre, il Vescovo di Warmia afferma che il Figlio di Dio non ha voluto tacere quando ha sentito il secondo insulto, cioè che aveva un diavolo dentro di sé. L'autore della predica sottolinea, riferendosi qui a San Giovanni Crisostomo, che Gesù ha voluto insegnarci che quando si tratta della gloria di Dio, dobbiamo opporci con forza a tutto ciò che la mina, ma nel caso di alcuni danni o attacchi personali, non dovremmo preoccuparci così tanto di essi.

Osio richiama l'attenzione anche sull'ultimo momento del dialogo tra Gesù e i Giudei, quando il Salvatore dichiara la sua divinità e, in risposta alle sue parole, essi raccolgono delle pietre per scagliarle contro di lui (Gv 8, 59). Il vescovo afferma che il Signore Gesù – dopo aver annunciato ai giudei che era Dio – ha voluto anche mostrare che era umano quando fuggì dalla loro ira, si nascose ed entrò nel tempio. Non è che abbia molta paura in questo momento, perché è in suo potere opporsi alla loro forza, ma vuole mostrarci che quando si presenta l'occasione, dobbiamo annunciare il Vangelo liberamente e con audacia. Tuttavia, quando abbiamo fatto tutto ciò che il nostro ufficio ci richiede, non dobbiamo provocare l'ira delle persone malvagie contro di noi. Qui Osio cita le parole di Sant' Agostino, che scrive che Gesù "ha abbandonato il campo come uomo davanti alle pietre. Ma guai a coloro davanti ai cui cuori di pietra il Signore si ritira". Tutto ciò evoca in Osio un'associazione con la realtà che lo circonda. Questo egli esprime con le parole: "Quanti oggi saranno spaventati dall'ostinazione degli ebrei, eppure li seguiranno. Gli ebrei raccolgono pietre da scagliare contro il Signore. Non lo fanno ancora oggi coloro che hanno il cuore duro e di pietra e, come allora, lanciano pietre contro il Signore, respingendolo da sé?" (Hosius S., 1885, p. 67–68)[4].

[4] „Er ist gewichen, spricht Augustinus, wie ein Mensch vor den Steinen. Aber wehe denen, vor welchen steinigen Hertzen der Herr weicht. Wie viel seint der wol heutigs Tags, den da grauet vor der Juden Verstocktheit, und volgen derselben gleichwol nach. Die Juden huben Stein auff, den Herren zu werffen. Thun das nicht noch heutiges Tages, die da mit ihren steinigen und verstockten Hertzen, nit anders als wenn sie Stein auff den Herren wurffen, in also von sich treiben".

Dopo questa affermazione, Osio prega Dio, implorando pietà. Chiede a Dio che si compiano le parole del profeta, attraverso il quale Egli annunciò che avrebbe tolto i cuori di pietra dai corpi del suo popolo e avrebbe donato loro cuori grandi, nobili, che permettessero loro di educarsi e di intraprendere il cammino della conversione. Innalzando la supplica, Osio non conta sui propri meriti, ma solo sui meriti dell'Unigenito Figlio di Dio, derivanti dalla sua amara sofferenza e dalla sua morte vergognosa. Lo scopo supremo di questa preghiera del Vescovo di Warmia consiste nel preservare l'unità del popolo di Dio (Hosius S., 1885, p. 68).

Il sermone di Osio non si conclude con questa preghiera, perché l'autore del testo sviluppa ulteriormente la questione della divisione tra i seguaci di Cristo. Tuttavia, se *l'Amen* che conclude il sermone fosse suonato a questo punto, si potrebbe considerare che il testo nella sua struttura assomiglia completamente un'omelia classica.

6. Il carattere dialogico dei discorsi di Osio

Il dialogo consiste in uno scambio di opinioni tra interlocutori che rimangono indipendenti l'uno dall'altro, mantenendo la propria identità, esprimendo le proprie convinzioni. Una predica assume la forma di un dialogo virtuale quando nasce dall'incontro con le persone, crea lo spazio per far udire le loro opinioni e risponde ad esse. Nel sermone si fa sentire il Vangelo, che non solo risponde ai problemi umani, ma pone anche nuove domande che aiutano gli ascoltatori a rivedere il proprio comportamento e a trovare la strada verso la verità. Pertanto, il sermone è, da un lato, l'incarnazione del dialogo e, dall'altro, un'introduzione a ulteriori conversazioni (Dannowski H. W., 1985, p. 150).

In questo modo al ministero della parola si avvicina il cardinale Osio, il quale nei suoi sermoni risponde agli ascoltatori circa la posizione dei riformatori protestanti da loro sostenuti. Inoltre, egli adotta un atteggiamento di disponibilità al dialogo, invitando gli avversari al tavolo e cercando le occasioni per parlare di fede (Hochleitner J., 1999, p. 50). Allo stesso tempo, imita Gesù, il quale con audacia entra nel dialogo con gli ebrei per mostrare loro la verità di Dio e il senso della sua missione salvifica.

Nelle sue prediche Osio ricorda le opinioni presentate dagli ascoltatori o diffuse tra la gente. Si riferisce alle accuse mosse contro di lui e contro tutto il clero. Quando viene accusato di aver commesso dei peccati, risponde con coraggio che il clero, compreso lui stesso, in realtà è fatto di peccatori (Hosius S., 1885, p. 63). Egli invita gli ascoltatori a riflettere sull'opera di redenzione di Cristo, che l'uomo accoglie con fede, rispondendo alla parola di Dio che gli è rivolta.

Il Vescovo di Warmia con grande impegno entra nel dialogo sulla ricezione dell'Eucaristia. Risponde alle accuse di coloro che riconoscono solo

la Comunione sotto le due specie del pane e del vino, sostenendo che il Corpo e il Sangue del Signore non sono dati ai fedeli in una sola forma. Con grande impegno, Osio dialoga con i suoi avversari quando si rivolge a loro con le seguenti parole: "Perché dunque discutete tanto sulla forma, dal momento che il vero Corpo e il vero Sangue del Signore vi sono dati indivisi in una forma, e non è vero che il Signore te lo ha comandato di assumere in entrambe le forme? Sì, abbiamo anche dimostrato ciò che Dio stesso ha comandato e ciò che impunemente viene cambiato nella Parola di Dio. Ma se volete ascoltare, vogliamo mostrarvi che anche nel sacramento del battesimo la Parola di Dio viene cambiata o appare una sembianza della Parola di Dio. È necessario un corretto approccio al Santissimo Sacramento. Non lo vogliono anche gli anabattisti? Non hanno forse argomenti più forti di quelli che desiderano il calice? Non gridano: La bocca del Signore ha detto: »Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato. Andate e ammaestrate tutte le nazioni e battezzatele«? Cosa ne pensate, non sono queste le chiare parole di Cristo? Non è questo il puro Vangelo? La bocca del Signore non ha forse detto che gli uomini devono prima essere portati alla fede, e che se qualcuno è stato istruito e crede, allora deve essere battezzato? Comunque, come possono le persone permettersi di battezzare bambini a cui non è possibile insegnare e che non hanno la fede che deriva dall'ascolto? È possibile respingere ciò che è stato detto e comandato dalla bocca del Signore stesso? Pertanto, gli argomenti degli anabattisti erano fortemente basati sulle Sacre Scritture, contro le quali persino Sant'Agostino ha poco da dire se non affermare che il battesimo dei bambini rappresenta un'usanza antica, discendente dagli apostoli, e confuta così tutte le argomentazioni degli anabattisti" (Hosius S., 1885, p. 55)[5].

Questo e altri frammenti dei sermoni di Osio dimostrano che il loro carattere dialogico risulta sia dal contenuto che dalla forma. Oltre a evocare

[5] „Warzu soll es dann, daz du vil zankst von der Gestalt, so man dir doch den waren Leib und das wäre Blut des Herren unzerteilt under einer Gestalt gibt, und kan mit Warheit nit gesagt werden, daz es der Herr under beider Gestalt zu nemen gebotten het? Ja auch daz von uns bewisen ist, daz Gott gebotten hat selbst, daz solchs unstrefflich, on daz Wort Gottes, offt gewandelt ist. Welt ir aber hören, so wollen wir euch anzeigen, das auch in dem Sacrament der Tauft vil wider das Wort Gottes, oder wider den Schein des Wort Gottes, gewandelt ist. Man begert den rechten Gebrauch der heiligen Sacrament. Begeren ihn die Widerteuffer auch nicht? Haben sie nicht sterkere Argumenta, dann die den Kelch begeren? Schryen sie nicht: der Mundt des Herren hat es geredt: „wer da glaubt und getauft! wirdt, der wirdt selig. Gehet hin und lehret alle Völcker, und taufft sie"? Was dunckt euch, seindt das nicht klare Wort Christi? ist es nit das lauter Evangelium? Hat es nicht der Mund des Herren geredt, dass man vor underweisen soll zum Glauben, und were da underweist ist und glaubt, dass man den erst tauffen soll? Wie dörften sich dann die Leuth widerstehen Kinder zu tauffen, die man nit underweisen kan, die kein Glauben nicht haben, der aufs dem Gehör seye? kann ein Mensch das tadeln, das der Mund des Herren selbst geredt und gebotten hat? Also vest waren sie gegründet die Argument der Widerteuffer in der Schrifft, dass auch der heilig Augustinus nicht viel darwider zu sagen wist, on allein das er sagt, es were ein alter Gebrauch, von den Aposteln her kommen, das man die Kinder taufft, und mit dem Gebrauch stürtzt er alle die Argument der Widerteuffer".

punti di vista controversi, l'autore del discorso utilizza spesso domande che provocano la riflessione degli ascoltatori. Usa anche i pronomi "noi" e "tu". Nei sermoni di Osio appaiono anche appelli diretti agli ascoltatori e parole usate come introduzione a una frase e riferite ad alcune affermazioni precedenti, come la parola "sì". Inoltre, Osio introduce nel dialogo con gli ascoltatori il testo della Sacra Scrittura e della Tradizione, grazie al quale permette agli ascoltatori di comprendere meglio la situazione in cui si trovano (Zerfass R., 1995, p. 44).

* * *

Nella sua predicazione Osio è fedele alla Parola di Dio e alla Tradizione della Chiesa. È profondamente convinto di predicare la verità del Vangelo nella sua forma più pura. La sua predicazione viene considerata un sostegno alle persone che, a causa degli insegnamenti predicati dai riformatori protestanti, sono esposte al rischio di perdere la certezza della fede e di perdersi tra le numerose e mutevoli interpretazioni teologiche.

I testi delle prediche che dovevano essere pronunciate a Elbląg nel 1553 mostrano che il vescovo di Warmia si preparò con molta attenzione al suo ministero di pastore e insegnante. I suoi testi mostrano la preoccupazione per la fedeltà al Vangelo, letto nello spirito della Tradizione, che è trasmesso dagli scritti dei Padri della Chiesa e dei teologi. Conosceva molto bene anche gli insegnamenti dei leader della Riforma, ai quali si riferiva e rispondeva, utilizzando argomenti biblici, storici, teologici e razionali. Per difendere la verità, entrava nel dialogo virtuale con i suoi avversari, che cercava di conquistare alla Chiesa, sull'esempio di Cristo che chiamava le persone a sostenerlo e alla Sua interpretazione della legge di Dio.

Osio non voleva ferire nessuno con le sue parole destinate ad essere pronunciate dal pulpito. La fattualità e la fedeltà agli insegnamenti della Chiesa, che caratterizzano i suoi sermoni, dimostrano che trattava seriamente i suoi oppositori e rispettava le persone con punti di vista diversi dai suoi. Non ha esitato tuttavia a richiamare l'attenzione sulla gravità della situazione e sulla minaccia alla vita delle persone e alla loro salvezza derivante dal rifiuto della verità. Osio mostrava nei suoi testi che ama Dio e la sua verità rivelata in Cristo e, proclamandola, stava dalla parte degli uomini smarriti, preoccupato del loro bene temporale ed eterno. Imitando Gesù, Osio fu un buon pastore che si prende cura del gregge che gli è stato affidato e vuole riportare la pecora smarrita all'ovile di Dio. Perché solo lì, nella Chiesa e seguendo fedelmente la verità di Cristo, si può raggiungere la vita e averla in abbondanza (Gv 10,10).

BIBLIOGRAFIA

Benedicto XVI, 2010, *Esortazione Apostolica Postsinodale sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa Verbum Domini*, Libreria Editrice Vaticana, Roma.

Billy Denis J., 2006, *Simple, Heartfelt Words. Preaching in the Alphonsian Tradition*, Liguori Publications, Liguori (Missouri).

Boa Kenneth, Bowman Jr. Robert M., 2005, *Faith Has Its Reasons. Integrative Approaches to Defending the Christian Faith,* Paternoster, Waynesboro.

Chadwick Henry, 1995, *El diálogo entre los apologistas cristianos y la filosofía. El caso de San Justino mártir*, in: Domingo Ramos-Lissón, Marcello Merino, Albert Viciano (a cura di), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, Ediciones Eunate, Pamplona, p. 47–59.

Congregazione per il culto divino e sacramenti, 2015, *Direttorio Omiletico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma.

Coniaris Anthony, 1983, *Preaching the Word of God*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, (Massachusetts).

Dannowski Hans Werner, 1985, *Kompendium der Predigtlehre*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh.

Dyk Stanisław, 2016, *Homilia. Droga do żywego poznania Misterium Chrystusa*, Jedność, Kielce.

Ekhayemhe Adorolo Lawrence, 2019, *Theology of Liturgical Homily. Priestly Ministry and Challenges in Contemporary Homiletics*, in: Francis E. Ikhianosime, Gregory E. Ogbenika (a cura di), *Formation, the Catholic Priesthood and the Modern Age: Festschrift in Honour of Rev. Fr. Anselm Jimoh on his 25th Priestly Anniversary*, Mindex Publishing Co. Ltd, Benin city, p. 113–133, https://acjol.org/index.php/ekpoma/article/view/1748/1784.

Francesco, 2013, *Esortazione Apostolica sull' annuncio del Vangelo nel mondo attuale Evangelii gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Roma.

Hipler Franz, 1885, *Einleitung*, in: Franz Hipler (a cura di), *Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer*, Bachem, Köln, p. 3–19.

Hochleitner Janusz, 1999, *Biskup Stanisław Hozjusz a Elbląg. Przyczynek do zrozumienia form, znaczenia i dziedzictwa aktywności Hozjusza w dobie reformy katolickiej*, Studia Elbląskie, 1, p. 47–65.

Hosius Stanislaus, 1885, *Sechs Fastenpredigten, gehalten zu Elbing 1553*, in: Franz Hipler (a cura di), *Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer*, Bachem, Köln, p. 19–80.

Kalinowska Jadwiga Ambrozja, 2005, *Pisarze i poeci antyczni w twórczości literackiej Stanisława Hozjusza*, in: Stanisław Achremczyk, Jan Guzowski, Jacek Jezierski (a cura di), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579) Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, SQL, Olsztyn, p. 253–255.

Kozakiewicz Stanisław, 2013, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim. Rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.

Meyer zu Uptrup Klaus,1986, *Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können*, Calwer Verlag, Stuttgart.

Mödl Ludwig, 1993, *Liturgie und Predigt*, Theologisch-Praktische Quartalschrift, 4(141), p. 198–201.

Núñez Moreno José Miguel, 1998, *Teologia kerigmatica*, w: Manilo Sodi, Achille M. Triacca (a cura di), *Dizionario di omiletica,* Elle Di Ci, Torino-Bergamo, p. 1592–1594.

Rueter Alvin C., 1996, *Making good preaching better. A Step-by-Step Guide to Scripture-Based, People-Centered Preaching*, Liturgical Press, Collegeville.

Schurr Viktor, 1958, *Situation und Aufgabe der Predigt heute*, in: Theodor Filthaut, Josef Andreas Jungmann (a cura di), *Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold*, Herder, Freiburg i. Br., p. 185–208.

Turek Władysław, 1983, *Kazania Stanisława Hozjusza*, Studia Warmińskie, t. 20, p. 70–77.

Wollbold Andreas, 2017, *Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung*, Pustet, Regensburg.

Wysocki Marcin, 2016, *Recepcja Ojców Kościoła w „Confessio catholicae fidei christiana" Stanisława Hozjusza*, Vox Patrum, 65(36), p. 727–739.

Zaborowska-Musiał Justyna, 2019, *Mowa kardynała Stanisława Hozjusza ku czci zmarłego Zygmunta II Augusta, króla Polski*, Terminus 1(21), p. 67–104, https://doi.org/10.4467/20843844TE.19.003.10503.

Zerfass Rolf, 1995, *Od perykopy do homilii 2*, trad. Ryszard. Hajduk, Anna Szczepańska-Krasoń, Poligrafia Salezjańska, Kraków.

Żurek Antoni, 1994, *Ewangelizacyjny charakter apologii chrześcijańskiej*, in: Franciszek Drączkowski, Jerzy Pałucki (a cura di), *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Polihymnia, Lublin, p. 125–131.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11252

Przemysław Artemiuk [1]
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Apologetyka w ujęciu Józefa Myśkowa (1927–1988)[2]

[Apologetics as Approached by Józef Myśków (1927–1988)]

Streszczenie: Celem podjętych rozważań jest całościowe spojrzenie na pisma Józefa Myśkowa i ukazanie uprawianej przez niego apologetyki. W części pierwszej autor określa istotę apologetyki warszawskiego profesora, w drugiej jego autorską propozycję apologetyki porównawczej lub ekumenicznej, w części trzeciej prezentuje apologię apologetyki wobec rodzącej się teologii fundamentalnej. Przeprowadzone analizy pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków. Apologetyka uprawiana przez J. Myśkowa, po pierwsze, jest nauką samodzielną i nieteologiczną, która ma swój przedmiot formalny i materialny oraz metody. Jako dyscyplina naukowa nie wchodzi w skład dyscyplin teologicznych, ale zachowuje niezależność, nie ma również rysu teologicznego, lecz religioznawczy. Po drugie, warszawski profesor, inspirując się dokumentami Vaticanum II oraz odwołując się do wczesnych badań Wincentego Kwiatkowskiego, tworzy własną koncepcję apologetyki, określając ją mianem apologetyki porównawczej o wyraźnym rysie ekumenicznym, która korzysta z dorobku innych konfesji chrześcijańskich, by odkryć klasyczną apologię Jezusa oraz jej wtórne postaci. Po trzecie, Myśków w dobie posoborowych przemian broni apologetyki w odniesieniu do teologii fundamentalnej, widząc jej specyfikę i orientację religioznawczą.

Summary: The aim of the article is to take a holistic look at the writings of J. Myśkow and to present the apologetics he practices. In the first part, the author defines the essence of the apologetics of the Warsaw professor, in the second part, his original proposal of comparative or ecumenical apologetics, and in the third part, he presents the apology of apologetics towards the emerging fundamental theology. The analyses conducted allow us to draw the following conclusions. Apologetics practiced by J. Myśkow, first of all, is an independent and non-theological science, which has its own formal and material subject and methods. As a scientific discipline, it is not part of the theological disciplines, but it maintains independence, and it does not have a theological feature, but a religious one. Secondly, the Warsaw professor, inspired by

[1] Przemysław Artemiuk, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Polska, artemiukprzemek@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-5337-0329.

[2] Artykuł jest efektem badań prowadzonych w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki NPRH/DN/SP/0204/2023/12: „Warszawska Szkoła Apologetyczna (1956––1992). Historia–Metodologia–Wiarygodność–Dziedzictwo".

the documents of Vatican II and referring to the early research of W. Kwiatkowski, creates his own concept of apologetics, defining it as comparative apologetics with a clear ecumenical character, which uses the achievements of other Christian confessions to discover the classical apology of Jesus and its secondary forms. Thirdly, J. Myśków, in the era of post-conciliar changes, defends apologetics against fundamental theology, seeing its specificity and religious studies orientation.

Słowa kluczowe: Józef Myśków, apologia, apologetyka, teologia fundamentalna, Warszawska Szkoła Apologetyczna.

Keywords: Józef Myśków, apology, apologetics, fundamental theology, Warsaw School of Apology.

Wstęp

Józef Myśków (Gogolewski T., 1991a, s. 145–147; Gogolewski T., 1991b, s. 5–18), obok Wincentego Kwiatkowskiego i Władysława Hładowskiego, należał do najwybitniejszych przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Apologetycznej (Kwiatkowski W., 1965, s. 5–17). Po podstawowych studiach teologicznych zwieńczonych magisterium uzyskanym na Uniwersytecie Jagiellońskim i kilkuletniej pracy duszpasterskiej trafił na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Tutaj odbył studia specjalistyczne w zakresie teologii dogmatycznej, obronił pracę doktorską z zakresu chrystologii, przygotowaną pod kierunkiem Wincentego Granata (Myśków J., 1959, s. 36–69; Myśków J., 1960, s. 226–238). Następnie został powołany na stanowisko wykładowcy w „Hosianum" w Olsztynie, gdzie prowadził zajęcia z teologii fundamentalnej, propedeutyki teologii, religioznawstwa oraz eklezjologii dogmatycznej. W tym czasie zainteresował się warszawską apologetyką i zaczął publikować artykuły naukowe w „Studiach Warmińskich" poświęcone tematyce apologetycznej. Dzięki pracy naukowej i nawiązaniem kontaktu z Wincentym Kwiatkowskim możliwe stało się zatrudnienie w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Na uczelni tej uzyskał kolejne stopnie naukowe i poświęcił się całkowicie badaniom apologetycznym, czego efektem były zarówno dwie monografie (Myśków J., 1973; Myśków J., 1986), jak i liczne artykuły naukowe. J. Myśków, zajmując się systematycznie apologetyką, badał jej metodologię, podejmował także krytyczną analizę pism Rudolfa Bultmanna, czego wyrazem pozostaje jego rozprawa habilitacyjna, jak i otwierał się na soborowe nauczanie, w tej perspektywie widząc przestrzeń dla nowej apologetyki, którą nazywał ekumeniczną bądź porównawczą. Podejmując próbą całościowego spojrzenia na pisma warszawskiego apologetyka, w części pierwszej zostanie ukazane jego rozumienie apologetyki, w części drugiej – autorska propozycja apologetyki porównawczej, w części trzeciej – apologia apologetyki wobec rodzącej się teologii fundamentalnej.

Status questionis badanego zagadnienia to najpierw teksty Tadeusza Gogolewskiego. W roku 1991 w „Studia Theologica Varsaviensia" zamie-

ścił on wspomnienie o ks. Józefie Myśkowie (Gogolewski T., 1991b, s. 5–18) oraz kompletną bibliografię naukową (Gogolewski T., 1991a, s. 145–147). Należy też przywołać pracę Ewy Korbut (Korbut E., 2003), która w monografii poświęconej apologetyce J. Myśkowa, zajęła się uwarunkowaniami jego myśli apologetycznej, budową apologetyki ekumenicznej oraz osiągnieciami w zakresie jej uprawiania. W podejmowanych analizach autor artykułu będzie odwoływał się przede wszystkim do tekstów źródłowych, czyli pism J. Myśkowa.

Istota apologetyki

Próbę wyjaśnienia istoty apologetyki J. Myśków podejmuje w jednym z pierwszych artykułów naukowych, noszącym tytuł *Apologetyka a teologia* (Myśków J., 1965, s. 171–204). Tekst ten jest podstawą dla późniejszych analiz metodologicznych prowadzonych przez J. Myśkowa. Punktem wyjścia staje się definicja S. Kamińskiego. Według lubelskiego profesora apologetyka jest nauką teologiczną. Jej zadaniem jest metodyczne usprawiedliwienie prawd i faktów religijnych. Szczególnie faktu objawienia, a także władzy nauczycielskiej Kościoła. Chociaż S. Kamiński sytuuje apologetykę w obszarze nauk teologicznych, to podkreśla, że opiera się na pryncypiach porządku naturalnego i posługuje się uzasadnieniem racjonalnym. Ostatecznie nie rozstrzyga czy jest ona nauką teologiczną. Stwierdza jedynie, że jeśli postrzegamy ją jako naukę teologiczną, to musi ona rozstrzygać swe twierdzenia w świetle objawienia. Jeśli z kolei widzimy w niej dyscyplinę nieteologiczną, wtedy uzasadnienie jest formułowane na podstawie rozumu. Stwierdzenia te otwierają dyskusję nad statusem apologetyki. Dlatego metodologia tej dyscypliny jest obszarem, którym chce się zająć J. Myśków. Zaczyna zatem od rozróżnienia szeregując elementy na niedyskusyjne i kontrowersyjne, dotyczące definiowania i metodologii apologetyki. Zajmując się tym, co nie podlega kontestacji, jest zatem przyjmowane to fundamentalne założenie, że „światło rozumu naturalnego jest zasadą poznania w apologetyce" (Myśków J., 1965, s. 172). Zdaniem Myśkowa należy ono „do podstawowych założeń, przyjmowanych przez tych, którym apologetyka jako odrębna nauka zawdzięcza swoje istnienie" (Myśków J., 1965, s. 172). Potwierdza to zarówno Magisterium Kościoła, wyrażone na Soborze Watykańskim I, jak i potwierdzają to włoscy oraz niemieccy apologetycy. Przyznają, że „apologetyka w swych partiach podstawowych, wyjściowych, nie może posługiwać się metodą teologiczną, która argumentuje *ex fide* i w fakcie tym dostrzegają czynnik istotowo wyróżniający apologetykę od teologii dogmatycznej" (Myśków J., 1965, s. 173). I dodaje: „jeżeli zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, to w teologii jest nią objawienie boskie" (Myśków J.,

1965, s. 173). Oczywiście stwierdzenie to nie pozbawia dowodzenia teologicznego racjonalności. Przeciwnie, „przyjęte w świetle objawienia prawdy zobowiązują rozum ludzki do wyprowadzenia z nich wszystkich możliwych wniosków, a właśnie to jest zadaniem teologii" (Myśków J., 1965, s. 173).

Zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, w teologii zaś objawienie Boskie. Stąd obie dyscypliny różnią się metodami. „Najogólniej biorąc będzie to w pierwszym wypadku metoda racjonalna, a w drugim teologiczna. Na pierwszy rzut oka obie te metody wydają się identyczne: obie uwzględniają operacje sylogistyczne, obie czerpią swoje przesłanki z Pisma św. i filozofii. Nic dziwnego, że nie brakło również takich autorów, którzy nie dostrzegali istniejącej pomiędzy nimi różnicy" (Myśków J., 1965, s. 173–174). Jak zatem dokonać rozróżnienia? J. Myśków, odrzucając pozorne podobieństwo metod, stwierdza: „ażeby to dostrzec wystarczy rozróżnić w sylogizmie apologetycznym i teologicznym materię i formę. Jeżeli rozpatrujemy rzecz od strony formy, to oczywiście w obu wypadkach znajdziemy użycie tych samych reguł sylogistycznych; nie ma innych praw logiki dla teologii a innych dla apologetyki. Inaczej jednak rzecz się ma, gdy rozważamy materię sylogizmu. Chociaż bowiem i Pismo św. i filozofia dostarczają odpowiednich przesłanek zarówno apologetyce, jak i teologii, to odnośne argumenty w obu tych dyscyplinach mają różny zupełnie walor demonstratywny" (Myśków J., 1965, s. 174). Argumentacja teologiczna, zdaniem Myśkowa, suponuje wiarę. Inaczej jest w przypadku apologetyki. „Nie tylko wiary [ona] nie zakłada, ponieważ ją poprzedza, ale do niej człowieka przygotowuje, czyniąc ją rozumną. Zrozumiałe jest przeto, że porównywanie omawianych metod musi uwzględnić przede wszystkim ten właśnie aspekt. Ewentualna koincydencja źródeł teologicznych i apologetycznych okaże się wówczas czysto materialną, bowiem gdy chodzi o siłę dowodową argumentów zaczerpniętych z tychże źródeł będzie ona zupełnie inna w apologetyce niż w teologii" (Myśków J., 1965, s. 175). Kontrast wyraźnie widać, porównując aspekt formalny podejścia do źródeł. Po pierwsze, Apologetyka korzysta z Pisma św. w odmienny sposób niż teologia, nie akcentując jego nadprzyrodzoności, która implikuje natchnienie ksiąg kanonicznych. „Może natomiast posłużyć się nimi jedynie jako księgami historycznymi, jeżeli oczywiście uprzednio ich historyczna wartość zostanie dowiedziona. W rzeczywistości apologetyka bada w Piśmie św. fakty, które mogą być poznane przy pomocy metody ściśle historycznej, następnie interpretuje je rozumowo przy pomocy metody filozoficznej, a wykrywając w nich w ten sposób rys transcendentny ustala relację tak powstałego dowodu do swojego przedmiotu, którym jest wiarygodność prawd zawartych w objawieniu chrześcijańskim" (Myśków J., 1965, s. 176).

Po drugie, apologetyka pisma Ojców Kościoła i teologów traktuje nie w sposób właściwy i prawdopodobny, ale zewnętrzny. Mają one wartość dla

niej o tyle, o ile ich siła dowodowa tkwi w wartości historycznej i filozoficznej (Myśków J., 1965, s. 176).

Po trzecie, argumentacja rozumowa, która w teologii jest zewnętrzna i prawdopodobna, w apologetyce staje się wewnętrzna i właściwa. „Jest tak dlatego, że w sylogizmie apologetycznym przesłanka większa nie zawiera prawdy objawionej, jak to ma miejsce w dowodzie teologicznym, lecz prawdę porządku naturalnego. Dlatego też wniosek apologetyczny, w przeciwieństwie do teologicznego, jest wirtualnie zawarty w przesłance rozumowej. Z tego względu argument rozumowy, który w teologii jest jedynie prawdopodobny, w apologetyce posiada walor pierwszorzędny, a dowód filozoficzny, zajmujący w teologii ostatnie miejsce, w apologetyce wysuwa się na czoło, stanowiąc argument najwłaściwszy" (Myśków J., 1965, s. 176–177).

Ponadto, jeśli chodzi o samą metodę, teologia posługuje się jej formą dedukcyjną, apologetyka zaś indukcyjną. „Metoda teologiczna jest dedukcyjna lub syntetyczna dlatego, że wychodzi z założeń ogólnych, tj. artykułów wiary i dochodzi do wniosków szczegółowych. Metoda apologetyczna natomiast jest indukcyjna lub analityczna, ponieważ wychodzi ze zjawiska konkretnego, tj. faktu historycznego, a dochodzi do ustalenia prawidłowości ogólnych, racjonalnie tłumaczących konkretne zjawiska" (Myśków J., 1965, s. 177).

Odrębność apologetyki ujawnia się w przedmiocie formalnym i materialnym. „Do niedawna niemal powszechnie przyjmowało się, że przedmiotem materialnym apologetyki jest, najogólniej biorąc, fakt chrześcijaństwa" (Myśków J., 1965, s. 179). Przedmiot ten określano w sposób różnorodny. J. Myśków wymienia następujące: „podstawy, fundamenty teologii właściwej", „podstawy wiary", „prawdy i fakty religijne, a zwłaszcza fakt Objawienia Bożego i władzy nauczycielskiej Kościoła" (Myśków J., 1965, s. 179). Wszystkie określenia łączy widzenie przedmiotu materialnego apologetyk w dwóch tezach: chrystologicznej i eklezjologicznej. „Teza chrystologiczna dotyczy faktu objawienia chrześcijańskiego i wynikających z niego motywów jego wiarogodności oraz obowiązku wierzenia (*motiva credibilitatis et credenditatis*), a teza eklezjologiczna zajmuje się faktem istnienia w Kościele tzw. magisterium Kościoła, czyli nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego, strzegącego i przekazującego Boże Objawienie. Pierwsza uzasadnia, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił ostatecznie religię przeznaczoną dla całej ludzkości, druga zaś, że to objawienie z woli i postanowienia Bożego jest strzeżone i nieomylnie przekazywane przez Kościół katolicki" (Myśków J., 1965, s. 179). Podobnie przedmiot apologetyki definiuje W. Kwiatkowski. Według niego obie tezy stanowią przedmiot jego apologetyki totalnej. Zastrzega jednak, że nie można go już traktować równorzędnie, ale implikatywnie. To widać także

w analizach przełomu XIX i XX w. dotyczących przedmiotu materialnego apologetyki. „Jeżeli dotychczas rozumiano przezeń to wszystko, co wchodzi do *praeambula fidei* względnie do *fundamenta fidei* (dlatego apologetykę uważano za *ancilla theologiae*), to w czasach nowszych apologetyka przyjęła nowe, nieteologiczne, lecz religioznawcze oblicze. To drugie oblicze dotyczy już nie tylko religii chrześcijańskiej i katolickiej, ale każdej" (Myśków J., 1965, s. 179). Teolog zwraca także uwagę na personalistyczne otwarcie apologetyki. Zwolennicy tego rodzaju apologetyki „ujmują coraz wyraźniej przedmiot i cele apologetyki w kategoriach osobowego bytu" (Myśków J., 1965, s. 180).

Podsumowując, należy zauważyć, że przedmiotem formalnym teologii jest samo objawienie. W przypadku apologetyki z kolei, chodzi o aksjologiczny aspekt samego objawienia. Odmienność przedmiotu formalnego teologii i apologetyki sprawia, że mamy do czynienia z dwiema różnymi naukami: teologią i apologetyką.

Czym zatem jest apologetyka w swojej istocie? Jest dyscypliną, która buduje metodologiczny fundament dla teologii. J. Myśków podkreśla: „Chociaż apologetyka jest ciągle w stadium wewnętrznego organizowania się – w świetle nowych osiągnięć w innych kategoriach ujmuje swój przedmiot i cele, doskonali swoją metodę – faktem pozostanie, że posiada ona wszystkie warunki potrzebne do tego, by być nauką samodzielną. Posiada bowiem odrębny przedmiot materialny i formalny, własną metodę i odmienną od teologii pewność, bo pewność rozumową. W oparciu o te fakty nietrudno jest zbudować dowody na rzeczową różnicę między teologią a apologetyką. W tej sytuacji musi zastanawiać fakt, że tendencje do zacierania konturów między teologią a apologetyką trwają do chwili obecnej" (Myśków J., 1965, s. 199).

Józef Myśków, podejmując prace redakcyjne nad tekstami teologicznymi dotyczącymi myśli posoborowej, stawia istotne pytanie dotyczące apologetyki (Myśków J., 1969, s. 17–40; Mysków J., 1970b, s. 132–143). Definiuje ją i wyjaśnia powody podjęcia refleksji nad orzeczeniami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Stwierdza, po pierwsze, „przez apologetykę naukową rozumiemy tu tę dziedzinę religioznawstwa, która bada w sposób systematyczny i krytyczny samoobronę historycznych podstaw religii chrześcijańskiej z aksjologicznego punktu widzenia. Co prawda przedmiotem apologetyki naukowej są apologie wszystkich religii, a nie wyłącznie apologia religii chrześcijańskiej i dlatego w odniesieniu do tej ostatniej należałoby użyć sformułowania: apologetyka naukowa w zastosowaniu do religii chrześcijańskiej (apologetyka stosowana), ale umownie przyjmujemy, że w artykule naszym zwrot: apologetyka naukowa będzie miał właśnie zawężony charakter" (Myśków J., 1969, s. 17). Po drugie, warszawski apologetyk podkreśla, że orzeczenia Urzędu Nauczycielskie-

go Kościoła dla apologetyki naukowej są źródłem, dlatego wobec nauczania zawartego w dokumentach soborowych rodzi się pytanie: „jak winna się kształtować wewnętrzna budowa tej nauki w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II" (Myśków J., 1969, s. 18). J. Myśków podkreśla, że wprawdzie problematyka apologetyczna nie stanowiła obiektu zainteresowań ojców soborowych, to jednak wiele dokumentów wykazuje związek z „przedmiotem apologetyki naukowej, zarówno w zakresie faktu chrystologicznego, jak i eklezjologicznego" (Myśków J., 1969, s. 18). Sięgając do polskiej literatury posoborowej, J. Myśków dokonuje jej przeglądu pod kątem przydatności dla apologetyki naukowej. Zaznacza przy tym, że odmienną perspektywę prezentują apologetycy z Warszawskiej Szkoły Apologetycznej, a inną naukowcy z KUL-u. W przypadku pierwszych mamy do czynienia z apologetyką jako samodzielną nauką o wyraźnym charakterze religioznawczym. Jeśli chodzi o przedstawicieli KUL-u spotkamy w ich pracach apologetykę o wyraźnym nachyleniu teologicznym, która jest przez nich definiowana jako teologia fundamentalna. „Kierunek ten uzależnia wewnętrzną strukturę tej nauki głównie od wypracowania właściwej koncepcji Objawienia, wiarygodności i cudu" (Myśków J., 1969, s. 19). Apologetyka uprawiana w stolicy na ATK „nie jest tą tematyką bliżej zainteresowana. Ją interesuje w zakresie faktu chrystologicznego przede wszystkim historyczna wartość Ewangelii jako źródeł umożliwiających dotarcie na drodze naukowej do historycznego Jezusa i głoszonej przez niego apologii religii chrześcijańskiej, zwłaszcza wobec znanej postawy kierunku historyczno-morfologicznego reprezentowanego głównie przez R. Bultmanna i jego szkołę" (Myśków J., 1969, s. 19). Tematy pojawiające się w polskiej literaturze teologicznej, podejmujące soborowe wątki, z których może korzystać apologetyka, to: historyczny charakter źródeł ewangelijnych („historia" Ewangelii, pozytywne i negatywne elementy metody historyczno-morfologicznej, Jezusa historii i Chrystus kerygmatu, Ewangelie jako źródła historii skerygmatyzowanej, ewangeliści jako autorzy i redaktorzy); pojęcie i sposoby przekazywania Objawienia (pojęcie Objawienia, przekazywanie Objawienia, Pismo św. a Tradycja, Urząd Nauczycielski Kościoła a Objawienie). Polscy teolodzy zauważają, że powyższe tematy są przez Sobór Watykański II podejmowane w kluczu postępu i ekumenicznego otwarcia. Myśląc o postępowości, zwracają uwagę na możliwość wszechstronnego uwzględnienia współczesnej teologii, służąc „stworzeniu pełniejszej i szerszej wizji omawianych zagadnień oraz wprowadzeniu do uchwał soborowych wielu elementów nowych i oryginalnych" (Myśków J., 1969, s. 40). Jeśli chodzi o ekumeniczny charakter wypowiedzi ojców soborowych, należy go dostrzec szczególnie we fragmentach dotyczących Objawienia chrześcijańskiego, co stwarza możliwość podjęcia dialogu z braćmi odłączonymi.

Zajmując się przedmiotem materialnym apologetyki stosowanej, Myśków chce dokonać konfrontacji badań apologetycznych z uchwałami *Vaticanum II*. Interesuje go możliwość istnienia korelacji „między uchwałami Sobory Watykańskiego II a współczesną apologetyką stosowaną" (Myśków J., 1970b, s. 133). Rozpoczyna proces od faktu chrystologicznego i stwierdza, że istotne były wypowiedzi soborowe dotyczące charakteru Ewangelii jako „źródeł umożliwiających obiektywne poznanie działalności Jezusa z Nazaretu i prowadzonej przez Niego samoobrony religii chrześcijańskiej" (Myśków J., 1970b, s. 133). I dodaje: „stanowisko Soboru w tej kwestii jest dla apologetyki istotne z tego względu, że pozytywne rozwiązanie tej właśnie kwestii warunkuje dalsze badania apologetyczne, a więc i naukowy status apologetyki teoretycznej i stosowanej. Apologetyka bowiem tylko wówczas może kontynuować swe badania nad apologiami chrystianizmu, zwłaszcza tą klasyczną, przeprowadzoną przez Jezusa z Nazaretu, gdy utwory zawierające tę apologię mają rzeczywisty charakter źródeł historycznych" (Myśków J., 1970b, s. 133–134). Jeśli chodzi o źródła, czyli Ewangelie, to kluczowa pozostaje wypowiedź soboru zawarta w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu *Dei Verbum*. Według Myśkowa sobór zastosował zasadę „złotego środka" wobec sporu teologów liberalnych, widzących w Ewangeliach jedynie teksty o charakterze kerygmatycznym, z teologami zachowawczymi, dla których były one tekstami ściśle historycznymi. „Broniąc bezwzględnie historycznej prawdy zawartej w ewangeliach Sobór równocześnie przyznał, że nie są one utworami ściśle historycznymi, ale mają również kerygmatyczny charakter. Innymi słowy według tejże Konstytucji ewangelie mają charakter historyczno-kerygmatyczny, czyli zawierają historię skerygmatyzowaną" (Myśków J., 1970b, s. 135). Z perspektywy apologetyki istotne jest to, że w uchwałach soborowych został potwierdzony „naukowy status apologetyki, w mozolnym trudzie wypracowany na przestrzeni dziesiątków lat przez twórcę »apologetyki totalnej« oraz warszawską szkołę apologetyczną, w miarę jak zdaniem Konstytucji czteropostaciowa Ewangelia, zachowując formę przepowiadania, przekazuje nam jako fundament wiary »szczerą prawdę o Jezusie«" (Myśków J., 1970b, s. 135). Ponadto Sobór nie wyraził zgody na kwestionowanie badań nad źródłami, „które w oparciu o ewangelie krytycznie omawiają zawartą w nich apologię religii chrześcijańskiej, ale równocześnie sugeruje też bardziej pozytywną postawę wobec tego współczesnego kierunku badań egzegetycznych, któremu w dużym stopniu Konstytucja o Objawieniu Bożym zawdzięcza swój profil. Muszą więc apologetycy z jednej strony złagodzić ostrze krytyki w dyskusji z adwersarzami, a z drugiej strony być bardziej ostrożni w posługiwaniu się niektórymi tekstami ewangelijnymi czy w ogóle biblijnymi wobec ich niejednokrotnie wyraźnie kerygmatycznego charakteru" (Myśków J., 1970b, s. 135–136).

Jeśli chodzi o fakt eklezjologiczny, w tym zakresie „zadanie apologetyki musi się ograniczyć do wszechstronnego naświetlenia samego faktu Kościoła, na ile to umożliwia stosowana przez nią metoda, wyjaśnienie zaś problematyki eklezjologicznej od strony pozaempirycznej musi być pozostawione analizom teologicznym" (Myśków J., 1970b, s. 136). Profesor uważa, że badania teologiczne powinny być poprzedzone apologetycznymi, „ponieważ dopiero wówczas można przystąpić do rozwiązywania zagadnienia istoty Kościoła gdy uzasadniony będzie fakt jego istnienia jako religijnej społeczności ustanowionej przez Jezusa z Nazaretu. Innym słowy zanim teolog odpowie na pytanie: co to jest Kościół, apologetyk powinien odpowiedzieć na inne pytanie, mianowicie czy jest i gdzie jest Kościół" (Myśków J., 1970b, s. 136–137). Warszawski apologetyk zauważa, że do faktu eklezjologicznego sporo wnoszą te dokumenty, które poruszają zagadnienie Kościoła jako Ludu Bożego, kolegialności władzy w Kościele oraz Tradycji jako wyrazu nauki objawionej. Treści te znajdują się w drugim i trzecim rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, a także w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Podsumowując własne uwagi, Myśków stwierdza: „konfrontacja przedmiotu materialnego apologetyki stosowanej z odnośnymi uchwałami Soboru Watykańskiego II wskazała na potrzebę bardziej integralnego ujmowania materiału apologetycznego. W szczególności wyrazem tego ujęcia winna być w apologetyce bardziej pozytywna postawa wobec badań prowadzonych przez uczonych protestanckich i prawosławnych, systematyzacja badań na odcinku »apologetyki ekumenicznej« oraz uwzględnienie udziału świeckich wiernych w nauczycielskiej i pasterskiej władzy przekazanej przez Chrystusa apostołom" (Myśków J., 1970b, s. 143).

W roku 1970 na fali dyskusji o *Ratio studiorum* w Wyższych Seminariach Duchownych Myśków wypowiedział się na temat przydatności wykładania apologetyki w tychże uczelniach (Myśków J., 1970a, s. 51–65). Zabrał głos, ponieważ dostrzegał w czasach posoborowych nieaktualność dawnych podręczników (Myśków J., 1970a, s. 52). Pytał zatem, czy znajduje się miejsce dla apologetyki totalnej w studiach seminaryjnych? Odpowiadając, wyliczał trzy racje przeciwne. Po pierwsze, nowy posoborowy program studiów zbyt mało miejsca poświęca na studium apologetyki. Po drugie, apologetyka totalna nie jest pomyślana jako podręcznik dla studentów. Jest to praca specjalistyczna, profesorska, służąca raczej badaczom niż alumnom, której język jest naukowy i wysublimowany. Po trzecie, Sobór Watykański II ujmuje odmiennie pewne zagadnienia niż apologetyka totalna. Zatem wykład domagałby się uzupełnienia bądź przeformułowania w niektórych elementach. Widać to wyraźnie w miej-

scach, gdzie pojawiają się wątki eklezjologiczne. Jednak nawet wtedy, gdy uwzględnimy te racje, to należy stwierdzić, że nie wykluczają one stosowania systemu apologetyki totalnej, oczywiście pod pewnymi warunkami. J. Myśków szczegółowo odpowiada na zarzuty stawiane apologetyce totalnej i podaje propozycje zmian w wybranych punktach (Myśków J., 1970a, s. 57–64). Puentuje artykuł następującym wnioskiem: „System apologetyki totalnej posiada liczne dane, by stanowić przedmiot wykładów w Seminariach Duchownych także w dobie posoborowej. Wysunięte zastrzeżenia [...] są raczej natury formalnej niż merytorycznej, bowiem nie naruszając w niczym samej struktury systemu, zwracają jedynie uwagę na potrzebę dokonania pewnych adaptacji wykładanego materiału do specyficznych warunków seminaryjnych oraz pewnych tylko uzupełnień. Tym samym podjęta w niniejszym temacie kwestia, czy system apologetyki totalnej może i powinien być wykładany w Seminariach Duchownych, otrzymuje rozwiązanie pozytywne" (Myśków J., 1970a, s. 64).

Propozycja apologetyki zorientowanej ekumenicznie

Józef Myśków jako apologetyk żywo interesował się posoborową debatą teologiczną. Nie tylko omawiał publikacje inspirowane dokumentami *Vaticanum II*, ale także prowadził seminarium apologetyczne o wyraźnym nachyleniu ekumenicznym. Dążył do wypracowania takiej postaci apologetyki, która miałaby postać międzykonfesyjną. W kluczowym artykule, zatytułowanym *Apologetyka a ekumenizm* i opublikowanym w roku 1976 na łamach „Collectanea Theologica", przedstawiał swój projekt (Myśków J., 1976, s. 53–69). Zaczął od wyjaśnienie tytułu. Uważał bowiem, że zawiera on dwa terminy całkowicie przeciwstawne. Trudno bowiem połączyć ekumeniczną perspektywę z istotą apologetyki. Ale może być to jedynie pozorna sprzeczność. Relacja apologetyki do ekumenizmu może przybrać postać odmienną, kiedy zastosujemy odpowiednią definicję tej pierwszej. Dlatego Myśków najpierw sięga do koncepcji apologetyki totalnej Kwiatkowskiego, a następnie dokonuje poszerzenia perspektywy. Stwierdza, że apologetyka jest nauką nieteologiczną i sytuuje się w kręgu dyscyplin religioznawczych. Co zatem robi? Po pierwsze, odnajduje w różnych religiach rys apologijny, co oznacza, że przedstawiciele religii są przekonani o prawdziwości własnych wyznań, których chcą bronić i je uzasadniać (Myśków J., 1976, s. 54). Po drugie, apologetyka podejmuje krytyczne badania nad obiektywną wartością apologii religii i ponadto podkreśla, że żadna dyscyplina naukowa nie zajmuje się ich aksjologicznym aspektem – ani teologia, ani też religioznawstwo. Dlatego istnieje potrzeba samodzielnej dyscypliny, które by podjęła się tego zadania. Jej profil miały stanowić: „jako przedmiot materialny wszystkie apologie religii,

jako przedmiot formalny ich obiektywną wartość, czyli aspekt aksjologiczny i jako metoda nieteologiczny zespół metod właściwych dla religioznawstwa z metodą historyczno-krytyczną jako wiodącą" (Myśków J., 1976, s. 54). Ponadto zauważa, że pierwotnym zamierzeniem Kwiatkowskiego było objęcie przedmiotem materialnym apologetyki całej rzeczywistości religijnej. Ostatecznie projekt został ograniczony. Przedmiotem stała się jedna religia – chrześcijaństwo i jej klasyczną apologię utożsamił z katolicką.

Zdaniem J. Myśkowa, wychodząc od apologetyki totalnej, można dokonać odczytania pierwotnych założeń Kwiatkowskiego i zaproponować apologetykę ukierunkowaną ekumenicznie. Apologetyk stwierdza: „Zachodząca tu implikacja oznacza wynikanie ekumenicznego charakteru z samej struktury apologetyki pojętej jako nauka religioznawcza, a ściśle apologetyki, »która ma na celu systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony chrystianizmu z punktu widzenia aksjologicznego«, apologetyki, która »bada krytycznie nagromadzony przez chrześcijaństwo w ciągu tysiącleci materiał obronny«" (Myśków J., 1976, s. 55). Według Myśkowa implikacja ta nie została przez Kwiatkowskiego uwzględniona. Dokonał on zabiegu uproszczenia apologetyki i w ten sposób pozbawił ją wymiaru ekumenicznego. Dlatego, by w pełni ukazać swój projekt, Myśków najpierw dokonuje krytyki „zabiegu upraszczającego" przedmiotu apologetyki, a następnie prezentuje przedmiot materialny apologetyki ekumenicznej.

Jeśli chodzi o zabieg upraszczający polega on, po pierwsze, na ograniczeniu badań apologetycznych do apologii jednej religii (Myśków J., 1976, s. 56), konkretnie chrześcijaństwa w wersji rzymskokatolickiej. Dlatego teolog proponuje poszerzenie materiału badawczego, czyli uznanie za przedmiot materialny apologetyki apologie wszystkich religii. W tym przypadku nazwa dyscypliny brzmiałaby „apologetyka ogólna". Oczywiście zgodnie z intencją twórcy apologetyki totalnej przedmiot mógłby być zawężony do chrystianizmu. Jednak wtedy mógłby nosić nazwę „apologetyka stosowana", w sensie „stosowania w niej zasad przyjętych przez dany typ apologetyki, do badań nad konkretną apologią religii, niekoniecznie chrześcijańskiej" (Myśków J., 1976, s. 56–57). Mielibyśmy zatem do czynienia z apologetyką ogólną i apologetyką stosowną. Przedmiotem pierwszej byłyby apologie religii w ogóle, a przedmiotem drugiej apologia jednej religii, w naszym przypadku chrystianizmu. Ostatnie wyrażenie stanowiłoby niezbędne dookreślenie z apologią jakiej religii mamy do czynienia. Pełna nazwa mogłaby brzmieć: „apologetyka stosowana – chrystianizm" lub „apologetyka chrystianizmu" (Myśków J., 1976, s. 57).

Po drugie, zawężenie polega również na ograniczeniu badań apologetycznych do klasycznej apologii religii chrześcijańskiej. J. Myśków wyjaśnia zabieg Kwiatkowskiego i poszerza następująco: „metodologicznie jest do przyjęcia, by badania nad apologią chrystianizmu zacząć od apo-

logii pierwotnej, klasycznej, stworzonej przez Twórcę religii chrześcijańskiej, jako najbardziej autentycznej i miarodajnej, ale to nie oznacza, że to zarazem ma stanowić kres badań apologetycznych. Osiągnięcie celu w tak zacieśnionym przedmiocie badań może dostarczyć ustaleń dotyczących osobistej godności Jezusa z Nazaretu oraz powołanej przez Niego do życia religijnej społeczności nazwanej (też przez Niego) Kościołem, ale zarazem nie może oznaczać realizacji przedmiotu formalnego apologetyki, jeśli się otrzymanych danych nie skonfrontuje z faktycznie istniejącymi strukturami eklezjalnymi. W tym celu bowiem badamy w aspekcie aksjologicznym klasyczną apologię religii chrześcijańskiej, by na podstawie otrzymanych danych, właśnie autentycznych i miarodajnych, móc zrealizować do końca przedmiot formalny apologetyki, tj. odpowiedzieć na pytanie, jakie elementy w istniejących Kościołach uznających Chrystusa rzeczywiście wywodzą się z kerygmatu Jezusa z Nazaretu, z Jego woli wyrażonej w wypowiedziach zawartych w ewangeliach. Ograniczenie badań apologetycznych do apologii klasycznej nie pozwala zatem na pełną realizację ustalonego dla apologetyki przedmiotu formalnego, a nakreślając dla tej nauki tak zawężony cel, staje się faktycznie zawieszeniem odnośnych badań w próżni" (Myśków J., 1976, s. 57–58). Dlatego należy poszerzyć pole badań i włączyć do nich obok apologii klasycznej, apologie wtórne lub pochodne, prawosławną i protestancką. Ich uwzględnienie pozwoli nie tylko uniknąć wskazanej powyżej niekonsekwencji, ale również umożliwi w pełnie zrealizowanie przedmiotu formalnego, jaki został apologetyce wyznaczony.

Po trzecie, decydując się na ograniczenie, Kwiatkowski dokonał utożsamienia apologii klasycznej z katolicką (Myśków J., 1976, s. 58). J. Myśków sugeruje z kolei, by potraktować klasyczną apologię w wersji katolickiej jako pochodną lub wtórną, podobnie jak inne, prawosławna czy protestancka. Zdaniem apologetyka w tej perspektywie zmienia się sam przedmiot apologetyki, jest nim nie „[...] systematyczny i krytyczny wykład samoobrony chrystianizmu zarówno w jego formie najstarszej, czyli katolickiej, jak i późniejszej: prawosławnej lub też protestanckiej", lecz następujące: „[...] zarówno w jego formie najstarszej, jak i późniejszej: katolickiej, prawosławnej lub też protestanckiej" (Myśków J., 1976, s. 59–60). W tak ujętym przedmiocie nie chodzi jedynie o samo przestawienie przymiotnika „katolickiej". Proponowana zmiana, zdaniem Myśkowa, zawiera postulat przebudowy „przedmiotu apologetyki zarówno w sensie respektowania rozróżnienia między apologią przeprowadzoną przez Jezusa z Nazaretu a jej katolicką formą, jak też wynikającej stąd konieczności przeprowadzenia konfrontacji między nimi celem zrealizowania również na tym odcinku przedmiotu formalnego apologetyki, tj. aspektu aksjologicznego apologii chrześcijaństwa" (Myśków J., 1976, s. 60).

Wniosek, jak wyprowadza Myśków, jest następujący: apologetyka, która nie jest nauką teologiczną, lecz religioznawczą, „jako nauka samodzielna i to nie z inspiracji soboru, lecz ze swej natury, może i powinna do tego stopnia być ekumeniczna, że uzasadnione jest w przypadku apologii chrystianizmu, z uwagi na jej przedmiot materialny i formalny, określanie jej wręcz mianem »apologetyka ekumeniczna«" (Myśków J., 1976, s. 61).

Warszawski apologetyk rozróżnia zatem klasyczną apologię chrześcijaństwa i apologie wtórne czy pochodne. Do pierwszej, czyli klasycznej apologii chrześcijaństwa, zalicza „wypowiedzi Jezusa z Nazaretu dotyczące zarówno Jego osoby, jak też ustanowionej przez Niego religijnej społeczności nazwanej Kościołem. W szczególności stanowią je deklaracje Jezusa wskazujące na Jego świadomość mesjańską oraz świadomość synostwa Bożego, jak też dołączona do nich motywacja. Stanowią je także wypowiedzi Jezusa obrazujące organizacyjną budowę ustanowionej przez Niego społeczności wraz z prymatem i apostolatem" (Myśków J., 1976, s. 61). Dodaje, że w świetle najnowszych badań wymienione elementy, rozpoznane już przez apologetykę totalną, domagają się uzupełnienie i poszerzenia (Myśków J., 1976, s. 61). W ocenie Myśkowa system apologetyki totalnej, który chciał z definicji badać krytycznie klasyczną apologię chrystianizmu, jest w swym założeniu systemem otwartym i uwzględniającym najnowsze osiągnięcia biblistyki. Stanowi to swoistą trudność dla apologetyki ekumenicznej. Dla niej bowiem ustalenia apologetyki klasycznej są punktem wyjścia. Ponadto istnieje „potrzeba prowadzenia równoległych badań na wszystkich czterech odcinkach apologii chrześcijaństwa, tj. klasycznej, katolickiej, prawosławnej i protestanckiej. Zarazem też istnieją dane, które pozwalają się spodziewać, że w wyniku rewizji dotychczasowej interpretacji apologii klasycznej, odpowiednio wcześniej zrealizowany zostanie przedmiot apologetyki ekumenicznej, w miarę jak nowy kształt poszczególnych elementów klasycznej apologii może się okazać w wielu wypadkach bardziej zbliżony do odnośnych elementów w innych formach tejże apologii, niż by to można wnioskować z dotychczasowych ustaleń" (Myśków J., 1976, s. 62).

Apologie wtórne z kolei to apologia katolicka, prawosławna i protestancka. Każda z nich domaga się zaakcentowania i wykazania własnej specyfiki i oryginalności. O ile pierwsza, czyli katolicka, była utożsamiana z klasyczną apologią religii chrześcijańskiej, to dzisiaj winna być potraktowana jako wtórna. Należy w niej oddzielić elementy klasyczne – pierwotne od katolickich, które pozostają wtórne. Widać to wyraźnie przy kwestiach dotyczących pojęcia Kościoła Chrystusowego. Podobnie jest, jeśli chodzi o zagadnienie kolegialności, które pojawia się w soborowych dokumentach. Apologia prawosławna z kolei, nie różni się od klasycznej apologii, jeśli chodzi o podstawowe twierdzenia dotyczące indywidulanej świado-

mości Jezusa. Rozbieżności pojawiają się, tak jak w przypadku apologii katolickiej, jeśli weźmiemy pod uwagę społeczną świadomość Jezusa, czyli eklezjologię. W tym względzie interesująca będzie kwestia prymatu władzy, zagadnienie soborności (w Kościele katolickim kolegialności), a także charyzmat nieomylności Kościoła. Biorąc pod uwagę myśl protestancką i apologię ekumeniczną, Myśków zwraca uwagę na elementy wspólne. „Należą do nich wyniki osiągnięte w tych badaniach w zakresie: a. charakteru ewangelii jako źródeł badań nad Jezusem z Nazaretu, b. funkcyjnej świadomości Jezusa, c. interpretacji źródeł dotyczących wydarzeń paschalnych, d. kerygmatu Jezusa o Królestwie Bożym, e. tekstów petrokratycznych i kerygmatycznych, czyli zagadnienia prymatu i apostolatu, a w tych ramach kwestii sukcesji i zakresu władzy w Kościele" (Myśków J., 1976, s. 65). J. Myśków, badając teologię protestancką w perspektywie apologetyki ekumenicznej, zwraca uwagę na jej wkład dotyczący źródeł ewangelicznych, korzystając z najnowszych wyników badań. Jśli chodzi o deklaracyjną świadomość Jezusa z Nazaretu, nie można zapomnieć o badaniach protestanckich, szczególnie w odniesieniu do tytułów chrystologicznych (Syn Człowieczy, prolog Janowy) (Myśków J., 1976, s. 66). Natomiast motywacyjna świadomość Jezusa, czyli Jego działalność cudotwórcza dzięki badaniom protestanckim pozwala apologetyce „bardziej obiektywnie rozwiązać jeden z najważniejszych dla niej problemów, mianowicie jaka jest w rzeczywistości siła dowodowa argumentacji opartej o zdziałane przez Jezusa cuda, a w szczególności o cud Jego zmartwychwstania. Stąd zachodzi potrzeba konfrontacji katolickiej i protestanckiej wykładni nowotestamentalnych przekazów odnoszących się głównie do trzech wydarzeń paschalnych, tj. pustego grobu, chrystofanii i niezachwianej wiary gminy pierwotnej w somatyczne zmartwychwstanie Jezusa" (Myśków J., 1976, s. 67). I wreszcie, kerygmat Jezusa o Królestwie Bożym z perspektywy protestanckiej i katolickiej może ustalić w stopniu najpełniejszym klasyczną apologię Jezusa. J. Myśków stwierdza: „właściwa interpretacja [...] przypowieści [o królestwie] prowadzi do wykrycia w nich m.in. duchowej, wewnętrznej, niewidzialnej strony, jak też jednocześnie materialnej, zewnętrznej i widzialnej, jako zamierzonych przez Jezusa dla Jego Kościoła, a zarazem też wiadomo do jakiego stopnia przeakcentowanie jednej z nich przyczyniało się do utrwalenia podziału chrześcijaństwa, do poważnego zniekształcenia, czy nawet spaczenia obrazu Kościoła utrwalonego w ewangeliach" (Myśków J., 1976, s. 67). I wreszcie, dzięki myśli protestanckiej może dokonać się pogłębienie badań nad prymatem i apostolatem. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to „przedmiot formalny apologetyki ekumenicznej na tym odcinku winien być realizowany poprzez uwzględnienie badań współczesnych biblistów protestanckich nad wartością historyczną obu tych tekstów [prymacjalnych, czyli Mt 16,18–19 i J 21,15–17;

J. Myśków wśród tekstów prymacjalnych nie wymienia Łk 22,32], jak też nad właściwą ich interpretacją. Interpretacja ta ma decydujące znaczenie dla określenia charakteru prymacjalnej władzy w Kościele oraz dla rozstrzygnięcia istotnej w tym względzie kwestii sukcesji w prymacie" (Myśków J., 1976, s. 68). Zagadnienie apostolatu „w apologetyce ekumenicznej winno również być rozwiązane przy uwzględnieniu osiągnięć biblistyki protestanckiej w zakresie właściwej interpretacji tekstów kerygmatycznych oraz wynikających z niej konsekwencji, z których istotną i w tym wypadku jest kwestia sukcesji" (Myśków J., 1976, s. 68).

Józef Myśków w perspektywie Soboru Watykańskiego II podejmuje namysł nad ekumenicznym charakterem apologetyki. Jego zdaniem wynika on „z jej wewnętrznej struktury i to do tego stopnia, że metodologicznie poprawne jest określenie tej dyscypliny mianem apologetyki ekumenicznej. Jej przedmiot materialny stanowią zarówno klasyczna apologia religii chrześcijańskiej, jak i jej trzy odmiany: katolicka, prawosławna i protestancka, zaś przedmiot formalny – ekumeniczny aspekt tych apologii realizowany w trójstronnej konfrontacji apologii wtórnych z klasyczną" (Myśków J., 1976, s. 69).

Przykładem zastosowania apologetyki ekumenicznej – oprócz prac powstałych na seminarium naukowym prowadzonym przez J. Myśkowa – pozostają artykuły naukowe, napisane w duchu apologetyki ekumenicznej (Myśków J., 1979, s. 23–50; Myśków J., 1980, s. 83–101).

W obronie apologetyki

Uwagi dotyczące prawdziwości Kościoła katolickiego, jakie przedstawia J. Myśków, formułowane są z perspektywy uprawianej przez niego apologetyki, rozumianej jako samodzielna nauka badająca krytycznie klasyczną apologię religii chrześcijańskiej (Myśków J., 1972b, s. 195–203). Kieruje je wobec teologii fundamentalnej, którą nazywa bliżej nieokreśloną dziedziną teologiczną (Myśków J., 1972b, s. 195–196). Warszawski apologetyk nie zgadza się z próbami „detronizowania" apologetyki i łączenia jej w chrystologię dogmatyczną bądź eklezjologię dogmatyczną. Dlatego postanawia dokonać apologii apologetyki. Czyni to, po pierwsze, określając relację apologetyki do magisterium Kościoła. Stwierdza: „relacje magisterium Kościoła stanowią dla apologetyki jedynie miarodajne źródło w znaczeniu historycznym. Niestety wielu fundamentalistów przynajmniej praktycznie nie odróżnia owego zespolenia apologetyki z magisterium Kościoła, które by można nazwać zewnętrznym, od łączności wewnętrznej, która znamionuje badania teologiczne, respektując dogmatyczny charakter definitywnych wypowiedzi Kościoła nauczającego ze względu na ewentualny w nich udział charyzmatu nieomylności. Takie za-

cieranie różnicy między historyczną i dogmatyczną wartością świadectwa nie tylko nie wzmacnia, ale przeciwnie, osłabia dowodzenie apologetyczne, a co ważniejsze, jest niedopuszczalne z punktu widzenia metodologicznego" (Myśków J., 1972b, s. 196–197). Szczególnie teraz, w czasach posoborowych, kontynuuje Myśków, uwaga ta ma fundamentalne znaczenie. „Aż nazbyt często obserwuje się zjawisko jakby fascynacji względem uchwał Soboru Watykańskiego II, w następstwie czego relacjom tym przyznaje się w argumentacji apologetycznej rolę mocno wyolbrzymioną" (Myśków J., 1972b, s. 197). Jak w takim razie należy kształtować relacje apologetyki do magisterium Kościoła? „Apologetyk, nie zapominając o tym, że rola tych dokumentów nie przewyższa znaczenia świadectw historycznych, winien ponadto zadbać o ich konfrontację z innymi źródłami, zwłaszcza najstarszymi, tj. ewangeliami, celem zweryfikowania orzeczeń Kościoła w świetle nauki samego Jego Założyciela Jezusa z Nazaretu. W tym sensie fakt, iż np. Sobór Watykański I miał miejsce przed stu laty, a Watykański II za naszych czasów, nie może mieć znaczenia istotnego. Co więcej, łącznie ujmowanie obu tych soborów może mieć w przewodzie apologetycznym istotne znaczenie, np. gdy idzie o dowodzenie hierarchicznej struktury Kościoła" (Myśków J., 1972b, s. 197).

Druga uwaga dotyczy kwestii ekumenicznej. Ostatni sobór bowiem postuluje wprowadzenie „ducha ekumenicznego". Dlatego należy zdać sobie sprawę, że „ekumenizm w badaniach naukowych nie może nigdy oznaczać żadnej tendencji innej od wspólnego dla wszystkich nauk dążenia do poznania prawdy, ponieważ wszystkie inne tendencje, choćby najwznioślejsze, godzą w samą istotę nauki, pozbawiając ją charakteru obiektywnego" (Myśków J., 1972b, s. 197). Jeśli chodzi o apologetykę to wprowadzenie „ducha ekumenicznego" może oznaczać „jedynie stosowanie kryterium wszechstronności, które co prawda zawsze w nauce obowiązywało, ale może nie zawsze i nie przez wszystkich było w dostatecznym stopniu przestrzegane" (Myśków J., 1972b, s. 197). Na czym miałoby polegać przyjęcie tego kryterium w apologetyce? J. Myśków wyjaśnia: „Mając na uwadze, iż przedmiotem badań apologetycznych jest najstarsza apologia religii chrześcijańskiej, czyli po prostu apologia Chrystusa, zastosowanie kryterium wszechstronności w tych badaniach, albo inaczej, prowadzenie ich w »duchu ekumenicznym« oznaczałoby przede wszystkim pełne uwzględnianie tych wszystkich elementów apologetyki stosowanej, które zostały wypracowane przez uczonych protestanckich czy prawosławnych, reprezentujących odłamy tej samej religii, tj. religii przyniesionej przez Chrystusa" (Myśków J., 1972b, s. 198).

Trzecia uwag dotyczy „konfesyjności", której w pracy naukowo-dydaktycznej na polu apologetyki należałoby się wystrzegać. „Przykład negatywny stanowią tu zarówno niektóre przedsoborowe ujęcia teologii

fundamentalnej niefrasobliwie utożsamiające Ciało Mistyczne Chrystusa z Kościołem rzymskokatolickim, lub Królestwo Boże z Kościołem ziemskim, jak i przeważające w teologii prawosławnej ujęcia zainteresowane wyłącznie »własnym« Kościołem ortodoksyjnym, niepytające wcale o to, jaka w tym względzie jest wymowa źródeł, czyli jaki Kościół chciał założyć Chrystus. Tak rozumiana konfesyjność, jako jeden z odcieni tendencji światopoglądowych, jak to wyżej zostało powiedziane, kwestionuje od samych podstaw obiektywizm, a więc i naukowość przeprowadzanego wywodu apologetycznego" (Myśków J., 1972b, s. 198).

Po trzech uwagach wstępnych Myśków stawia problem. Na początku zastrzega: „Po dokonaniu wywodu apologetycznego w zakresie religijno-indywidualnej świadomości Jezusa z Nazaretu problemem nie może być prawdziwość Kościoła przez Niego założonego. Przeciwnie, absolutna i wyłączna prawdziwość tego Kościoła musi stanowić w rozważanym zagadnieniu punkt wyjścia w następstwie wykazania, iż jest on tworem jedynie kompetentnej w dziedzinie ustanawiania religijnej społeczności osoby, mianowicie Syna Człowieczego i Bożego zarazem" (Myśków J., 1972b, s. 199). Co zatem jest problemem badawczym? Jest nim odpowiedź na pytanie: który z Kościołów chrześcijańskich jest Kościołem Chrystusowym. „Do niedawna wszakże nie chcieli go dostrzegać ci fundamentaliści, którzy mocno upraszczając zagadnienie wyprowadzali ze spreparowanego przez siebie wywodu eklezjologicznego w charakterze ostatecznej konkluzji tezę o wyłącznej prawdziwości Kościoła rzymskokatolickiego, niekrytycznie utożsamiając go z Kościołem Chrystusowym" (Myśków J., 1972b, s. 199). Ten typ argumentacji nie wytrzymał jednak próby czasu i wraz soborową eklezjologią wyrażoną przede wszystkim w dogmatycznej konstytucji o Kościele upadł. „W jej świetle problem prawdziwości Kościoła katolickiego przynajmniej pozornie się skomplikował, w miarę jak zakłada ona istnienie konkretnych elementów autentycznego Kościoła Chrystusowego także poza aktualnym Kościołem katolickim, mianowicie w innych chrześcijańskich, a nawet niechrześcijańskich wspólnotach religijnych" (Myśków J., 1972b, s. 199). Zdaniem Myśkowa ostatni sobór nie tylko nie skomplikował, ale pomógł rozwiązać istniejący problem eklezjologiczny, proponując metodę porównawczą „w stosunku do konkretnych elementów eklezjologicznych autentycznego Kościoła Chrystusowego oraz istniejących Kościołów chrześcijańskich" (Myśków J., 1972b, s. 200). Dzięki tej metodzie można zaobserwować zbliżenie aktualnych wspólnot chrześcijańskich do autentycznego Kościoła Chrystusowego. „Zastosowanie tej metody wymaga wszakże uprzedniego ustalenia zarówno Chrystusowej wizji Kościoła, jak i elementów eklezjalnych faktycznie istniejących w określonych odłamach chrześcijaństwa" (Myśków J., 1972b, s. 200).

Przyjmując perspektywę apologetyczną, należy, stosownie ze swoim przedmiotem i przyjętymi metodami, „podać źródłową rekonstrukcję empirycznej strony Kościoła ustanowionego przez Jezusa z Nazaretu, jak i aktualnych Kościołów chrześcijańskich" (Myśków J., 1972b, s. 200). J. Myśków zauważa, że „wobec nie dość zaawansowanych prac w zakresie apologetycznej eklezjologii prawosławia i protestantyzmu, apologetyka stosowana musi jak dotąd ograniczyć się do wnikliwego odczytania źródeł ewangelijnych w zakresie religijno-społecznej świadomości Jezusa z Nazaretu" (Myśków J., 1972b, s. 200). W tym celu wykorzystuje osiągniecia apologetyki totalnej i je uzupełnia. Proponuje, by zwrócić uwagę na ideę substytucyjną i ideę sukcesyjną. Pierwszą rozumie w sposób następujący: „religijno-społeczna świadomość Jezusa z Nazaretu koncentrowała się wokół idei substytucyjnej. Idea ta występuje w źródłach w potrójnym aspekcie, zależnie od tego, czy przejawia się w deklaracjach Jezusa wskazujących na Niego jako na »substytuta« JHWH, czy w Jego zamiarach zastąpienia Izraela ludem Nowego Przymierza, czy wreszcie w Jego woli ustanowienia w nowym ludzie Swojego zastępcy jako najwyższego pasterza nowego ludu Bożego. Tak rozumiana idea substytucyjna stanowi przeto zrąb Chrystusowej koncepcji Kościoła, który z kolei należy uzupełnić faktem dokonania przez Jezusa wyboru dwunastu oraz przekazania im również zwierzchniej władzy w Kościele Chrystusowym" (Myśków J., 1972b, s. 201). Druga z kolei, czyli idea sukcesyjna, jest widoczna „zarówno w prymacie, jak i apostolacie, ponieważ w świetle źródeł i Piotr, i dwunastu z woli Jezusa mieli stanowić podmiot władzy w Kościele wzięty nie fizycznie, lecz moralnie, tzn. mający w konkretnych podmiotach fizycznych w sposób ciągły przedstawicieli w całym okresie trwania Kościoła" (Myśków J., 1972b, s. 195–201).

Oprócz wymienionych idei pozostają jeszcze inne zagadnienia, które należałoby włączyć do wykładu: „pozostanie jeszcze do bliższego sprecyzowania charakter władzy pozostawionej przez Jezusa Piotrowi i dwunastu, jej przymioty, a wśród nich zwłaszcza kolegialność i nieomylność. W kontekście prerogatywy nieomylnego nauczania Kościoła opartego na obiecanej przez Jezusa asystencji należy wreszcie ukazać ustanowienie nauczycielskiego urzędu w Kościele jako na końcowy rys odtworzonej na podstawie ewangelii Chrystusowej wizji Kościoła" (Myśków J., 1972b, s. 202).

Józef Myśków zauważa, że przyjęta procedura pozwala na rozwiązanie problemu eklezjologicznego, dotyczącego prawdziwości Kościoła Chrystusowego i jego trwania w Kościele katolickim zgodnie z soborową konstytucją. Zdaniem apologetyka proponowane rozwiązanie jest niepełne, „ponieważ analogicznego zestawienia należałoby dokonać w odniesieniu do dwóch pozostałych Kościołów chrześcijańskich, co jak wyżej wspomnieli-

śmy, jest w obecnym stanie badań apologetycznych niemożliwe. Pełne więc rozwiązanie postawionego problemu zawisło od stopnia zaawansowania prac badawczych na odcinku protestanckiej i prawosławnej wersji apologii religii chrześcijańskiej. Wzmożenie wysiłków apologetyków w tym kierunku sugerują również uchwały soborowe" (Myśków J., 1972b, s. 202).

Zakończenie – wnioski

Celem niniejszych rozważań było całościowe spojrzenia na pisma Józefa Myśkowa i ukazanie uprawianej przez niego apologetyki. W części pierwszej została określona istota apologetyki warszawskiego profesora, w części drugiej autorska propozycja apologetyki porównawczej, w części trzeciej apologia apologetyki wobec rodzącej się teologii fundamentalnej. Zamykając przeprowadzone analizy, formułuję trzy wnioski.

Po pierwsze, J. Myśków od chwili zainteresowania się naukową apologetykę i podjęcia jej analiz, wykazywał w swoich pismach, że jest ona nauką samodzielną, nieteologiczną, która ma swój przedmiot formalny i materialny oraz metody. Apologetyka, zdaniem profesora, jako dyscyplina naukowa nie wchodzi w skład dyscyplin teologicznych, ale zachowuje niezależność, nie ma również rysu teologicznego, ale religioznawczy. Dlatego może samodzielnie funkcjonować obok teologii, stanowiąc ważne ogniwo w procesie uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa i badania wartości apologii.

Po drugie, Myśków wobec uchwał *Vaticanum II* zachował owartość, podejmując próbą włączenia soborowego nauczania w apologetykę. W tym celu stworzył jej własną koncepcję, nawiązując do wczesnych badań W. Kwiatkowskiego. Uważał bowiem, że oprócz konfesyjnych odmian apologii (katolicka, prawosławna, protestancka), istnieje pierwotna apologia Jezusa, nazywana klasyczną, którą należy wydobyć i ukazać, a dopiero potem zająć się apologami wtórnymi. Warszawski apologetyk dążył do stworzenia apologetyki porównawczej o wyraźnym rysie ekumenicznym, był bowiem przekonany, że inne konfesje mogą pomóc odkryć i zrozumieć istotę chrześcijaństwa i klasyczną jego apologię.

Po trzecie, J. Myśków wobec postulatów zniesienia apologetyki w czasach posoborowych, wykazywał jej niezbędność. Czynił to, podkreślając samodzielność i nieteologiczność apologetyki. Wskazywał na różne podejście do Objawienia, jakie mają teologia i apologetyka oraz odmienne metody. Miał świadomość obecności i rozwoju teologii fundamentalnej, podkreślał jednak, że jej istnienie nie zastępuje apologetyki i nie stanowi dla niej konkurencji.

BIBLIOGRAFIA

Gogolewski Tadeusz, 1991a, *Bibliografia prac ks. J. Myśkowa*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 29, nr 1, s. 145–147.

Gogolewski Tadeusz, 1991b, *Wspomnienie o ks. prof. Józefie Myśkowie*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 29, nr 1, s. 5–18.

Korbut Ewa, 2003, *Koncepcja apologetyki ekumenicznej w ujęciu ks. Józefa Myśkowa (1927–1988)*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.

Kwiatkowski Wincenty, 1965, *Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 3, s. 5–17.

Myśków Józef, 1959, *Ludzkie psychiczne „Ja" jako ośrodek psychicznej jedności Chrystusa*, Rocznik Teologiczno-Kanoniczny, t. 6, nr 4, s. 36–59.

Myśków Józef, 1960, *O ludzkim psychicznym „Ja" Chrystusa*, Homo Dei, t. 29, nr 2, s. 226–238.

Myśków Józef, 1965, *Apologetyka a teologia*, Studia Warmińskie, t. 2, s. 171–204.

Myśków Józef, 1967, *Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań R. Bultmanna i jego szkoły*, Studia Warmińskie, t. 4, s. 161–286.

Myśków Józef, 1968a, *Egzystencjalny agnostycyzm metodyczny względem najstarszej apologii chrześcijaństwa. Studium z zakresu teorii apologetyki stosowanej*, Studia Warmińskie, t. 5, s. 241–274.

Myśków Józef, 1968b, *Problematyka soborowa w „Collectanea Theologica"*, Collectanea Theologica, t. 38, nr 4, s. 171–173.

Myśków Józef, 1969, *Niektóre elementy apologetyki naukowej w polskiej literaturze posoborowej*, w: Józef Myśków, Bernard Przybyszewski (red.), *Posoborowe publikacje teologiczne*, Warszawa, s. 17–40.

Myśków Józef, 1970a, *System apologetyki totalnej jako przedmiot wykładów w wyższych seminariach duchownych*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 8, nr 1, s. 51–65.

Myśków Józef, 1970b, *Przedmiot materialny apologetyki stosowanej wobec uchwał Soboru Watykańskiego II*, w: Józef Myśków (red.), *Myśl posoborowa w Polsce*, s. 132–143.

Myśków Józef, 1970c, *W sprawie doktrynalnych konsekwencji Soboru Watykańskiego II w zakresie apologetyki*, w: Józef Myśków (red.), *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa, s. 331–389.

Myśków Józef, 1972a, *Egzystencjalna interpretacja teologiczna i jej krytyka*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 19, nr 1, s. 17–29.

Myśków Józef, 1972b, *Uzasadnienie prawdziwości Kościoła katolickiego w aspekcie dydaktycznym*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 10, nr 2, s. 195–203.

Myśków Józef,1973, *Apologetyka stosowana w zarysie. Jezus z Nazaretu w swej świadomości religijnej*, Wydawnictwo ATK, Warszawa.

Myśków Józef, 1976, *Apologetyka a ekumenizm*, Collecnatea Teologica, t. 46, nr 2, s. 53–69.

Myśków Józef, 1979, *Teksty prymacjalne w interpretacji współczesnych teologów prawosławnych*, Collecnatea Theologica, t. 49, nr 3, s. 23–50.

Myśków Józef, 1980, *Ewangelicka teologia fundamentalna*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 18, nr 2, s. 83–101.

Myśków Józef, 1986, *Zagadnienia apologetyczne*, Wydawnictwo ATK, Warszawa.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11265

Marek Karczewski[1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Argumentacja biblijna w kazaniach o zmarłych Jana z Kwidzyna (1343–1417)

[Biblical Argumentation in Sermons about the Dead by Johannes Marienwerder (1343–1417)]

Streszczenie: Trzy mowy kaznodziejskie o zmarłych należą do mało znanych pism Jana z Kwidzyna. Skierowane one były do duchownych krzyżackich. W pismach tych, odnosząc się do 2 Mch 12,45, autor wykładał katolicką naukę o czyśćcu, wskazując na różne aspekty modlitwy za zmarłych. W niniejszym opracowaniu poddano analizie argumentację biblijną, do której odwoływał się Jan z Kwidzyna. Ten późnośredniowieczny autor odkreśla konieczność gorliwej i pobożnej modlitwy za zmarłych. Analizując argumentację biblijną, zwrócono szczególną uwagę na zastosowaną w kazaniach hermeneutykę biblijną, przekaz doktrynalny oraz wskazania pastoralne.

Summary: Three sermons about the dead are among the lesser-known writings of Johannes Marienwerder. They were addressed to Teutonic clergymen. In these writings, referring to 2 Mch 12:45, the author expounded the Catholic doctrine of purgatory, pointing out various aspects of prayer for the dead. The article analyzes the biblical argumentation to which Johannes of Marienwerder referred. He emphasizes the necessity of fervent and pious prayer for the dead. When analyzing the biblical argumentation, special attention was paid to the biblical hermeneutics used in the sermons, doctrinal message and pastoral recommendations.

Słowa kluczowe: Jan z Kwidzyna, diecezja pomezańska, kazanie późnośredniowieczne, modlitwa za zmarłych, czyściec.

Keywords: Johannes Marienwerder, Pomesanian diocese, late medieval sermon, prayer for the dead, purgatory.

[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.

Wstęp

Jan z Kwidzyna (1343–1417) zasłynął jako zwolennik i propagator kultu mistyczki pomezańskiej Doroty z Mątów, której kierownikiem duchowym był pod koniec jej życia (zob. Dygo M., 2023, s. 9–21). Życiu i wizjom mistyczki dedykował wiele ważnych pism (Glauert M., 2021, s. 519–523). Mniej znane są pozostałe większe i mniejsze dzieła teologiczne jego autorstwa. Warto wymienić tu rozpowszechniony w Europie obszerny wykład Symbolu Apostolskiego *Expositio Symboli Apostolorum* (Wojtkowski J., Borzyszkowski M., 2023), traktat *De octo beatitudinibus*, zawierający komentarz do Ośmiu Błogosławieństw (Mt 5,3–10) (Wojtkowski J., Kowalczyk M., 2017, s. 241–272) czy parafrazę *Pater noster* (Hipler F., 1883, s. 142–143). W przypadku niektórych pism nie ma całkowitej pewności co do autorstwa Jana z Kwidzyna bądź co do ich adresatów. Niektórzy badacze wyrażają wątpliwości co do jego związków z kazaniem synodalnym *Expergiscimini hodie* (Borzyszkowski M., 1969, s. 509–522; Karczewski M., 2024b, s. 426–427). Wątpliwości dotyczące autorstwa i adresata odnoszą się także do listu skierowanego do księcia Austrii Albrechta (Borzyszkowski M., 1977, s. 539–542). Natomiast wątpliwości nie budzi związek Jana z Kwidzyna z trzema mowami o modlitwie za zmarłych, których tekst opublikował Franz Hipler w roku 1889 w *Pastoralblatt für Diözese Ermland*[2]. Mowy te należą do mało znanych pism Jana z Kwidzyna. Ich krótkiej prezentacji dokonał Marian Borzyszkowski (1968, s. 132–134). Stanowi ona część jego obszernej monografii na temat twórczości filozoficznej i teologicznej Jana z Kwidzyna. Publikacja mów kaznodziejskich o zmarłych w roku 1889 sprawiła, że stały się one ogólnie dostępne. Nie były jednak przedmiotem szczegółowych badań monograficznych. W większości współczesnych opracowań dedykowanych Janowi z Kwidzyna są one wymieniane i kojarzone z nauczaniem na temat czyśćca lub nauką katolicką dotyczącą modlitwy za zmarłych. Jednak nie poświęca się im większej uwagi. Opracowania naukowe poświęcone zawartej w nich teologii mają charakter skrótowy i powierzchowny. Nie podejmowano natomiast analiz dotyczących kwestii zastosowania tekstów biblijnych i argumentacji z nimi związanej. W tekstach teologicznych Jana z Kwidzyna odgrywa ona bowiem istotną rolę (Karczewski M., 2021, s. 293–294).

Rozważania w niniejszym artykule ujęto w trzech głównych punktach. W punkcie pierwszym omówiono kwestie wstępne związane z mowami o zmarłych autorstwa Jana z Kwidzyna. W kolejnym, drugim punkcie omówiono teksty biblijne w poszczególnych kazaniach. Zwrócono uwagę

[2] Hipler F., 1889, *Drei Predigten für die Verstorbenen. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Mittelalter,* Pastoralblatt *für die Diözese Ermland*, t. 21, nr 6, s. 63–70. W dalszej treści artykułu jako *Sermo primus, Sermo secundus*, *Sermo tertius*.

na rozmieszczenie cytatów i aluzji w strukturze mów. W punkcie ostatnim zajęto się kwestiami związanymi z interpretacją przywołanych w mowach o zmarłych tekstów biblijnych. Należą do nich: cechy zastosowanej hermeneutyki biblijnej, przesłanie doktrynalne oraz wskazania pastoralne dla duchownych.

1. Trzy kazania o zmarłych – informacje wstępne

Wydany przez F. Hiplera tekst łaciński kazań o zmarłych Jana z Kwidzyna został zredagowany na podstawie odpisów rękopisu XX f. B. 104 z ówczesnej Gdańskiej Biblioteki Miejskiej oraz Kodeksu V J d 10 (C 65) z Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Pelpinie (aktualnie kodeks 169/744; Glauert M., 2021, s. 522). Kazania o zmarłych Jana z Kwidzyna mają charakter tzw. mów uczonych. Ich treść, struktura i sposób argumentacji świadczą o znakomitym przygotowaniu merytorycznym ich autora (zob. Doležalová L., 2016, s. 11). Kazania Jana z Kwidzyna należą do gatunku *sermo modernus* (zob. Wójcik-Zega D., Zega W., 2018, s. 143–144). Marian Borzyszkowski (1968, s. 132–134) w ich krótkiej prezentacji mówi o ich związkach z mowami typu uniwersyteckiego opartych na klasycznym wzorze paryskim z XIV w. Analizując układ wewnętrzny pierwszej mowy, dostrzega w niej temat główny, z którym wiążą się dwie wersje tematu pomocniczego – protematu. Według M. Borzyszkowskiego (1968, s. 133) protemat pierwszy jest krótki i zawiera zachętę do odmawiania za zmarłych modlitwy *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo*. Protemat drugi jest bardziej rozbudowany. Argumentacja opiera się na licznych cytatach i aluzjach do tekstów biblijnych oraz autorytetów kościelnych. Protemat drugi kończy przedstawienie czterech wniosków końcowych. Według Borzyszkowskiego (1968, s. 133) w pozostałych mowach występuje tylko jeden protemat i zmieniona nieco motywacja jest nieco inna. W przypadku *sermo secundus* oprócz tekstów biblijnych autor powołuje się na autorytety kościelne, natomiast w *sermo tertius* jedynie odwołuje się do tekstów biblijnych. Według badacza pism Jana z Kwidzyna w kazaniach o zmarłych dostrzega się pewne elementy typowe dla kazań typu uniwersyteckiego. Oprócz motywu przewodniego należą do nich: wyjaśnienie rozumowe (*rationalis declaratio*) oraz utwierdzenie (*confirmatio scripturalis*) oparte na argumentacji biblijnej i autorytetów kościelnych (Borzyszkowski M., 1968, s. 134). Stosowanie argumentacji *ad intra* sugeruje, że mowy za zmarłych Jana z Kwidzyna były skierowane do duchownych. Sugestie M. Borzyszkowskiego są bardzo wartościowe.

Aktualne badania nad dorobkiem homiletycznym niektórych współczesnych Janowi z Kwidzyna profesorów uniwersyteckich wskazują, że wewnętrzna forma kazań późnośredniowiecznych mogła się zmieniać

(zob. Panuś K., 2007, s. 177–178; Burgazzi R., 2016, s. 38–44). Przyjmuje się, że w późnym średniowieczu funkcjonowały dwa typy kazań: uniwersyteckie i ludowe (Panuś K., 2007, s. 178). Istotne znacznie miał kontekst liturgiczny i historyczny ich głoszenia (zob. Grzybowska L., 2011, s. 57). Miało to zapewne znaczenie również w przypadku mów kaznodziejskich o zmarłych autorstwa Jana z Kwidzyna. Jak zauważył Borzyszkowski, są to mowy typu uniwersyteckiego, jednak nie wszystkie elementy tzw. mowy paryskiej są w nich obecne (Borzyszkowski M, 1968, s. 134). Układ kazań Jana, sposób argumentacji, odniesienie się do tekstów biblijnych oraz autorytetów kościelnych, wnioskowanie są typowe dla tego rodzaju mów.

Motyw przewodni pierwszego i dwóch pozostałych tworzy parafraza tekstu z 2 Mch 12,45 – *Sancta ergo et salubris est cogitatio, pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur* – „święta więc i pobożna jest myśl, modlić się za zmarłych, aby byli uwolnieni od grzechów" (zob. *Sermo primus*, s. 63.65; *Sermo secundus*, s. 67; *Sermo tertius*, s. 69). Zdecydowanie najdłuższa najbardziej rozbudowana jest pierwsza mowa (*Sermo primus*, s. 63–66). Mowa druga jest krótsza (*Sermo secunduss*, s. 67–69). Natomiast najkrótsza jest trzecia (*Sermones pro defunctis*, s. 69–70). Po zakończeniu pierwszego kazania i przed drugim znajduje się wskazówka w języku łacińskim (*Sermones pro defunctis*, s. 66–67). Według niej, jeżeli pierwsze kazanie jest zbyt długie, można skorzystać z krótszych tekstów pozostałych. Sugeruje to, że kazania o zmarłych mają charakter wzorcowy i mogą stanowić pomoc pastoralną dla innych duchowych. Sprawą otwartą pozostaje przypuszczenie Hiplera (1889, s. 63), że kazania te były związane z jakąś formą dorocznych zjazdów duchownych w celach formacyjnych lub w związku z modlitwą za zmarłych współbraci z zakonu krzyżackiego. Możliwość taką dopuszcza także Borzyszkowski (1968, s. 132), wskazując, że mogło nastąpić to przed rokiem 1402. Faktem jest, że Jan z Kwidzyna pełnił w diecezji pomezańskiej urząd *visitator synodalis clericorum et laicorum* (Glauert M., 2021, s. 516). Mogą świadczyć o tym także zawarte w tekście kazań odniesienia do braterstwa wszystkich duchownych. Jan z Kwidzyna występował również jako dziekan kapituły pomezańskiej i były dziekan oraz profesor uniwersytetu w Pradze, a więc osoba o dużym autorytecie[3]. Autor kazań kładzie duży nacisk na dyscyplinowanie duchownych w kwestii modlitwy za zmarłych. Akcentuje także konieczność dbałości o własny poziom moralny.

[3] Klasyczny tekst zawierający m.in. liczne wskazówki dla duchownych autorstwa Jana z Kwidzyna stanowi *Expositio Symboli Apostolorum*. Na uwagę zasługuje szczegółowe przedstawienie wymagań dotyczących sprawowania i przechowywanie Eucharystii (zob. Karczewski M., 2023, s. 34–37).

2. Teksty biblijne w mowach kaznodziejskich o zmarłych

Teksty biblijne w *Sermo primus*

Temat przewodni mowy stanowi zachęta do modlitwy za zmarłych nawiązująca do tekstu 2 Mch 12,45 – *Sancta ergo et salubris est cogitatio, pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur* – „Święta i zbawienna jest myśl modlić się za zmarłych, aby byli uwolnieni od grzechów".

W pierwszej mowie o zmarłych wraz z odniesieniem do motywu przewodniego, czyli parafrazy tekstu z 2 Mch 12,45, Jan z Kwidzyna dwadzieścia sześć razy odnosi się do tekstów biblijnych. W niektórych przypadkach cytat zostaje powtórzony (2 Mch 12,45; Rdz 23,1–2; 50,1–3). Dwadzieścia razy przywołane zostają teksty Starego Testamentu. Cytaty z Nowego Testamentu zastosowano sześć razy. Raz przywołuje się postawę Pawła Apostoła bez wyraźnego wskazania lokacji. Rozmieszczenie cytatów w strukturze kazania zilustrowano w w zestawieniu nr 1 (por. Borzyszkowski M., 1968, s. 133–134).

Rozkład cytatów biblijnych w zaproponowanej strukturyzacji pierwszej mowy kaznodziejskiej o zmarłych jest nierównomierny. W sporej części jej elementów dodatkowych odniesień do Biblii nie ma. Oczywiście całość wypowiedzi pozostaje w relacji do motywu przewodniego zaczerpniętego z 2 Mch 12,45. Najwięcej odniesień do tekstów biblijnych dotyczy potrzeby modlitwy za zmarłych. W zestawieniu głównym argumentacji biblijnej (s. 63–64) na korzyść modlitwy za zmarłych odwołano się do Rdz 23,1–2 (2x); Rdz 50,1–3 (2x); Lb 20,29; 1 Sm 25,1; 2 Mch 12,43–45. Temat ten pojawia się także w pierwszym wniosku (s. 64), jednak z akcentem na konieczność zaangażowania żyjących na korzyść zmarłych. Jan przywołuje teksty nowotestamentowe: J 11,22 (por. 11,1–44); Łk 12,59; Dz 4,2.10.33 oraz ogólnie przykład Pawła Apostoła i innych świętych (por. Dz 20,7–13). Drugi temat biblijny związany z komentarzem do 2 Mch 12,45 jest krytyką ofiar składanych w stanie grzechu. Pojawia się on w konkluzji, tj. w pierwszym wniosku (s. 65). Takie ofiary nie mogą podobać się Bogu. Potwierdzają to teksty Rdz 4,4–5; Mt 1,10; Syr 33,12–14; Am 5,22; Iz 1,13. W ostatnim wniosku konkluzji (s. 66) Jan z Kwidzyna podkreśla, że jeżeli zmarły odszedł z tego świata w stanie grzechu śmiertelnego – modlitwa jest bezcelowa. Potwierdzają to teksty prorockie Jr 7,16; 11,14 oraz Mt 12,31; 1 J 5,16.

Z powyższego zestawienia wynika, że autor *Sermo primus* odwołuje się do argumentacji biblijnej zarówno w fundamentalnych kwestiach teologicznych, jak i dyscyplinarnych związanych z modlitwą za zmarłych.

Teksty biblijne w *Sermo secundus*

Temat przewodni *Sermo secundus* stanowią słowa *Sancta ergo et salubris est cogitatio, pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur* – „Świę-

ta i zbawienna jest myśl modlić się za zmarłych, aby byli uwolnieni od grzechów" (por. 2 Mch 12,45).

Również w drugiej mowie kaznodziejskiej o zmarłych Jan z Kwidzyna temat przewodni tworzy parafraza tekstu 2 Mch 12,45. Mowa druga jest krótsza i oparta na uproszczonym schemacie (Borzyszkowski M., 1968, s. 133–134). Autor rozwija swój wykład, opierając się na czterech punktach. W porównaniu do *Sermo primus* liczba cytatów i aluzji biblijnych jest niewielka. Siedmiokrotnie przywołuje się teksty starotestamentowe. Dwa razy Jan odnosi się do Nowego Testamentu. W niektórych przypadkach autor nie podaje lokacji, a jedynie parafrazę treści. Lokalizację tekstów biblijnych w Sermo secundus ukazano w zestawieniu nr 2.

Wykład w mowie drugiej koncentruje się przede wszystkim na znaczeniu świętej modlitwy za zmarłych. We wprowadzeniu, w którym Jan z Kwidzyna rozważa Boży plan zbawienia człowieka, przywołano teksty Ps 149,1; Ps 16,8–11. Wskazują one, że naturalnym oczekiwaniem Boga jest wybawienie ludzi. Cytowany przy wspomnieniu św. Pawła tekst stanowi aluzję do Dz 17,26, czyli do fragmentu tzw. Mowy na areopagu. W trakcie rozwinięcia tematu teksty biblijne zostały przywołane najpierw w punkcie pierwszym – Ez 33,10–11. Bóg pragnie nawrócenia i życia grzesznika. Do mądrości i nawrócenia wzywa się w punkcie drugim. Argumentacja biblijna opiera się na Prz 8,31 i Łk 15,7. Teksty biblijne pojawiają się jeszcze w puncie czwartym. Poucza się w nich, że zmarli wołają o pomoc podobnie jak w Ps 74,23; Hi 19,21.

Teksty biblijne w *Sermo tertius*

Ostatnia wersja wykładu o konieczności modlitwy za zmarłych w świetle 2 Mch 12,45 została zawarta w trzeciej mowie kaznodziejskiej. Ze wszystkich trzech przytoczonych mów jest ona najkrótsza. Temat przewodni został przedstawiony w formie skróconej – *Sancta ergo et salubris est cogitatio etc.* (por. 2 Mch 12,45) – „Święta więc i zbawienna jest myśl, etc." (*Sermo tertius*, s. 69). We wstępie Jan z Kwidzyna koncentruje się na różnicy między trzema grupami zmarłych: świętymi, zmarłymi w grzechu śmiertelnym oraz tymi, którzy zmarli w grzechu powszednim lub nie wypełnili zadanej pokuty. Następnie autor rozwija refleksję na temat trzeciej grupy zmarłych, czyli przebywających w czyśćcu. Ich los powinien poruszać żyjących z czterech powodów. Mowę zamykają trzy wnioski końcowe oraz zakończenie. W *Sermo tertius* siedmiokrotnie odniesiono się do Starego Testamentu i dwa razy do tekstów nowotestamentowych. Możliwy schemat mowy oraz rozmieszczenie w niej cytatów biblijnych ukazano w zestawieniu nr 3.

W *Sermo tertius* Jana z Kwidzyna przeważa ton upomnienia. Słuchacze powinni zdawać sobie sprawę z odpowiedzialności, jaka na nich spo-

1. Rozmieszczenia cytatów i aluzji biblijnych w strukturze *Sermo primus*

Schemat mowy kaznodziejskiej *Sermo primus*	**Akcenty strukturalne**	**Akcenty teologiczne**	**Cytaty i aluzje biblijne – Stary Testament**	**Cytaty i aluzje biblijne –Nowy Testament**	**Pozostałe teksty**	**Szczególne zalecenia pastoralne**
Wstęp (s. 63)			2 Mch 12,45			
Protemat pierwszy (s. 63)	*Sancta ergo et salubris est cogitatio etc....*	Wiara i praktyki Kościoła świadczą o modlitwie za zmarłych	2 Mch 12,45			Wspólna modlitwa za zmarłych; pozdrowienie Anielskie, modlitwa niedzielna
Protemat drugi (s. 63–65)						
Argumentacja biblijna i inna (s. 63–64)	*Quod autem...*	Modlitwa za zmarłych w czyśćcu wyrasta z tradycji biblijnej, może być niedoceniana lub rozumiana błędnie	Rdz 23,1–2 (por 23,1–19); Rdz 50, 1–3; Lb 20,29; 1 Sm 25,1; 2 Mch 12,43–45; Rdz 23,1–2; Rdz 50,1–3.		Ryszard Fritz Ralph, O błędach Ormian[I], Objawienia św. Brygidy Szwedzkiej	
Wnioski (s. 64–65)						
(s. 64)	*Primum quod mortuum animae possunt ...*	Żywi mogą pomóc zmarłym		J 11,22 (por. 11,1––44); Łk 12,59; Dz 4,2.10.33; Paweł i inni (por. Dz 20,7–13)		

(s. 64)	*Secundum quilibet homo etiam sanctus...*	Święty zmarły pomaga żywym				
(s. 64–65)	*Tertium quidem...*	Grób świętego jest miejscem świętych misteriów				
(s. 65)	*Quartum...*	Od egzekwii należy modlić się o uwolnienie od kary czyśćca				
Konkuzja (s. 65–66)	*Sancta ergo et salubris est cogitatio...*		2 Mch 12,45			
(s. 65)	*Primo dico...*	Zasadniczo należy modlić się za zmarłych, ale Bóg patrzy na jakość modlitwy	Rdz 4,4–5; Ml 1,10; Syr 33,12–14; Am 5,22; Iz 1,13		Piotr Lombard, IV księga sentencji	Ważny jest stan moralny składającego ofiarę za zmarłych
(s. 65)	*Secundo dixi...*	Nie wszyscy potrzebują modlitwy, w przypadku niektórych modlitwa jest bezcelowa				
(s. 66)	*Dixi tertio*	Zmarłemu w grzechu ciężkim nie można pomóc	Jr 7,16; Jr 11,14	Mt 12,31; 1 J 5,16	Piotr Lombard, II księga sentencji	
Zakończenie (s. 66)	*Et ut hoc nobis concedat... . Amen*					

[I] Tytuły dzieł według nomenklatury autora mów.

2. Rozmieszczenia cytatów i aluzji biblijnych w strukturze *Sermo secundus*

Schemat mowy kaznodziejskiej *Sermo secundus*	**Akcenty strukturalne**	**Akcenty teologiczne**	**Cytaty i aluzje biblijne – Stary Testament**	**Cytaty i aluzje biblijne – Nowy Testament**	**Pozostałe teksty**	**Szczególne zalecenia pastoralne**
Wprowadzenie (s. 67)	*Cum omnis creatura*	Ocalenie zmarłego przed potępieniem jest chwałą Boga i pożytkiem ludzi	Ps 149,1; Ps 16, 8–11	Paweł (prawdopodobnie aluzja do Dz 17,26)	Piotr Lombard, II Księga sentencji I, 4,6; Grzegorz Wielki, Homilia o wniebowstąpieniu	
Protemat (s. 67–69)	*Sancta ergo et salubris est cogitatio*	Cztery sposoby modlitwy za zmarłych	2 Mch 12,45			
(s. 67)	*Primo: ex efficiente*	Bóg nie chce śmierci grzesznika. Czyściec jest darem miłosierdzia Bożego	Ez 33,10–11[I]		Tomasz z Akwinu *super qurt libro*, dystynkcja 16; Augustyn, Księga o przeznaczeniu świętych	Warto czynić pokutę za życia; warto szukać wstawiennictwa świętych
(s. 67–68)	*Dixi secundo: ex fine*	Pamiętając o grzechu należy się nawracać	Prz 8,31	Łk 15,7[II]		

(s. 68–69)	*Tertio dixi... ex materia vel objecto*	Zmarli w grzechu powszednim oraz ci, którzy nie wypełnili pokuty potrzebują modlitwy			Ryszard Fritz Ralph, *O błędach Ormian*, XIII, 18	Uczynki miłości oraz jałmużna skracają pobyt w czyśćcu
(s. 69)	*Dixi quarto...*	Zmarli w czyśćcu odczuwają ulgę, gdy się za nich modlimy	Ps 74,23; Hi 19,21		Augustyn, *Księga o trosce o zmarłych*	Należy dbać o modlitwę za zmarłych
Zakończenie (s. 69)	*Nunc igitur...* Amen					

[I] W tekście mowy wskazano błędnie Ez 16.
[II] W tekście mowy wskazano błędnie Łk 11.

3. Rozmieszczenia cytatów i aluzji biblijnych w *Sermo tertius*

Schemat mowy kaznodziejskiej *Sermo tertius*	**Akcenty strukturalne**	**Akcenty teologiczne**	**Cytaty i aluzje biblijne – Stary Testament**	**Cytaty i aluzje biblijne – Nowy Testament**	**Pozostałe teksty**	**Szczególne zalecenia pastoralne**
Wstęp (s. 69)	*Bonum est homini*	Są trzy typy zmarłych: święci, potępieni i przebywający w czyśćcu	Prz 14,32[I]; Prz 11,7[II]; 2 Mch 6,26[III]; Prz 13,12.			Za życia należy myśleć o wieczności
Protemat (s. 69–70)	*Sancta et salubris etc.*		2 Mch 12,45			
(s. 69)	*Primo – poena ... valde magna et amara*	Są różne stopnie cierpienia			Augustyn, *Mowa o ogniu czyśćcowym*	Cierpienie innych powinno nas motywować
(s. 69)	*Secundo eorum indigentia*	Zmarli w czyśćcu nie są w stanie sobie pomóc				
(s. 69–70)	*Tertio eorum benevolentia*	Zmarli mają pragnienie zbawienia				
(s. 70)	*Quarto – succurendum confidentia*	Zmarli liczą na naszą pomoc		Tt 3,7[IV]		Powinniśmy dbać o własne zbawienie
Wnioski końcowe (s. 70)	*Nos obligamur vario modo...*	Trzy typy błędu żywych				Przestrogi dla grzesznych współbraci
(s. 70)	*de falsis executoribus*	Źli współbracia pozbawiają ich pomocy modlitewnej	Lm 3,18			

(s. 70)	*De perversis confratribus*	Zmarli są pozbawiani wstawinnictwa i ofiar	Iz 20,6[V];	J 9,31		Główne nadużycia: zaniedbywanie modlitwy, wstawiennictwa i ofiar oraz brak stanu łaski
(s. 70)	*De ingratis hearedibus*		Hi 19,22[VI]			Dobra doczesne i światowy styl życia
(s. 70)	*Nunc carissimi.* ... . Amen.					

[I] W tekście błędnie podano Prz 11.
[II] W tekście błędnie podano Prz 2.
[III] W tekście nie wskazano na 2 Mch.
[IV] W tekście wskazano błędne Tt 2.
[V] W tekście wskazano Jr 30. Możliwe, że pomyłka powstała z powodu podobieństwa treści do Iz 30,3–7.
[VI] W tekście wskazano błędne Jr 18.

czywa (por. Prz 11,7; 14,32). Dotyczy ona moralnej odpowiedzialności za własne życie (Tt 3,7), ale także za zbawienie zmarłych, którzy oczekują na pomoc (Prz 13,12). Postępując źle, duchowni narażają własne zbawienie, a także nie pomagają tym, którzy oczekują wsparcia w czyśćcu (zob. Iz 20,6; Lm 3,18; Hi 19,22; J 9,31).

3. Interpretacja tekstów biblijnych w mowach o zmarłych

Cechy zastosowanej hermeneutyki biblijnej

Z pewnością tematyka mów o zmarłych wpłynęła na zastosowanie pewnych technik narracyjnych, dobór tekstów biblijnych oraz na sposób ich interpretacji. Należy zwrócić uwagę na szeroko przytaczane treści lub parafrazowanie tekstów biblijnych. W ten sposób narracja staje się bardziej plastyczna, wskazane obrazy biblijne są bardziej realne i bardziej oddziałują na odbiorcę (zob. Dobrowolski P., 1990, s. 27–58; Wehrli-Johns M., 2010, s. 109–118). Warto zwrócić uwagę na argumentację biblijną modlitwy za zmarłych w *Sermo primus* (s. 63–64). Autor przedstawia szereg obrazów biblijnych, które właściwie mówią o śmierci i żałobie (Rdz 23,1––2; 50,1–3; Lb 20,29; 1 Sm 25,1). Na tej kanwie wyjaśnia szerzej 2 Mch 12,43–45, czyli kontekst historyczny i teologiczny biblijnej modlitwy za zmarłych. Podobnie rozwinięto w *Sermo priumus* temat potrzeby za zmarłych w świetle tekstów Nowego Testamentu (por. J 11,1–44; Dz 4,2.10.33; por. Dz 20,7–13). Żywi mogą pomóc zmarłych, tak jak Marta i Maria opłakujące Łazarza, jak apostołowie, którzy wskrzeszali zmarłych. Ta pomoc jest konieczna, jak wskazuje sens alegoryczny Łk 12,59. Jan z Kwidzyna korzysta chętnie z analogii i alegorii (zob. Ps 74,23; Hi 19,21). W kazaniach o zmarłych dostrzec można wszystkie typowe dla średniowiecza typy wyjaśniania sensu biblijnego. W ujęciu klasycznym mówi się o czterech typach sensu tekstu Pisam Świętego: *littera*, *allegoria*, *moralis sensus* i *anagogia* (Burgazzi, 2016, s. 30). Te cztery typy interpretacji tekstu mieszczą się w dwóch odrębnych nurtach, stąd mówi się niekiedy o dwóch głównych znaczeniach tekstu biblijnego w średniowieczu (Panuś K., 2007, s. 140; Knapp F., 2011, s. 250–251): o sensie literalnym (historycznym) oraz duchowym. Sens duchowy może jednak być rozumiany jako alegoryczny (typologiczny), moralny (tropologiczny) oraz anagogiczny (eschatologiczny). Ich precyzyjne rozdzielenie bywa trudne (zob. Olszewski M., 1995, s. 39–54; Roszak P., Vijgen J., 2015; Michalik A., 2018, s 167–191; Zieliński J., 2023, s. 7–34). Z pewnością istotne znaczenie ma aspekt moralny zawartego w kazaniach wykładu biblijnego. Jan z Kwidzyna poświęca dużo uwagi potrzebie modlitwy za zmarłych. Akcentuje także wyraźnie, że to od duchownych zależy, jaka ta modlitwa będzie i jaki będzie jej efekt (por. Rdz 4,4–5; Ml 1,10; Iz 20,6; Lm 3,18; Hi 19,22; Syr 33,12–14;

Am 5,22; Iz 1,13). Dyscyplinowanie duchownych do gorliwej i godnej modlitwy wynika z tematu przewodniego z 2 Mch 12,45. Wynika z niego jasno, że myśl o modlitwie za zmarłych, aby zostali uwolnieni od grzechu, jest święta i zbawienna. Jan z Kwidzyna podkreśla, że modlitwa ta powinna być sprawowana z wielką powagą i odpowiedzialnością. Poświadcza to, odwołując się także do argumentacji biblijnej (zob. Roszak P., 2018, s. 71–84).

Przesłanie doktrynalne mów o zmarłych

Temat przewodni mów o zmarłych stanowi parafraza tekstu z 2 Mch 12,45. Należy on do klasycznych tekstów biblijnych, stosowanych w argumentacji katolickiej na rzecz konieczności modlitwy za zmarłych (zob. Hajder M., 2020, s. 81–101). W *Sermo primus*, przedstawiając argumentację biblijną na początku wykładu drugiego protematu, Jan z Kwidzyna wyjaśnia szerszy kontekst teologiczny wydarzenia opisanego w 2 Mch 12,38–45. Kontekst historyczny to działalność Judy Machabeusza, przywódcy powstania antysyryjskiego w latach 167–161 przed Chr. Po bitwie pod Adullam toczonej przeciwko wojskom Seleucydów w czasie wojny wyzwoleńczej około 161 r. przed Chr. przy ciałach poległych żołnierzy żydowskich znaleziono pogańskie przedmioty kultu. Było to równoznaczne z grzechem bałwochwalstwa. Poruszeni tym towarzysze broni błagali Boga o przebaczenie grzechów zmarłych (2 Mch 12,41). Z inicjatywy Judy Machabeusza zebrano około 2000 drachm na ofiarę za ich grzech. Autor 2 Mch chwali pomysł ofiary za zmarłych, ponieważ polegli zmartwychwstaną (2 Mch 12,44). Modlitwa może uwolnić ich od grzechu i zapewnić szczęście wieczne (2 Mch 12,45). W teologii katolickiej tekst ten jest jednym ze stosowanych w argumentacji w nauce o czyśćcu (zob. Hajder M., 2020, s. 87–89). Prawda o czyśćcu została wyrażona jako dogmat na II Soborze Lyońskim w roku 1274 i powtórzona na Soborze Florenckim w roku 1439[4]. W myśl nauki o czyśćcu istnieją trzy grupy zmarłych: zbawieni, potępieni oraz będący w stanie oczyszczania. Czyściec więc to stan przejściowy, w którym zmarły odpokutowuje za grzechy, oczekując na ostateczne zbawienie. Zmarłym tym można pomóc w skróceniu kary i przynieść ulgę w cierpieniach czyśćcowych. Tematyka czyśćca była i jest istotna w przepowiadaniu katolickim o zmarłych (zob. Krzesik T., 2017). Wiąże się także ściśle z katolickim rozumieniem wspólnoty Kościoła. Kościołem są także ci, którzy znaleźli się w czyśćcu (Karczewski M., 2022, s. 247). Za nich modlą się pozostali wierni, żywi i ci, którzy doświadczyli już chwały wiecznej. Warto podkreślić, że negowanie potrzeby modlitwy za zmarłych oraz istnienia czyśćca pojawiło się już przed reformacją. Z poglądami odrzucającymi modlitwę za zmarłych Jan z Kwidzyna polemizuje w swoim głównym

[4] *Breviarium fidei*, II, 12; VIII, 106, 112.

dziele teologicznym *Expositio Symboli Apostolorum*. Przedstawia w nim szeroko ówczesną katolicką naukę o czyśćcu, przyczyny i rodzaje kar, możliwości pomocy (zob. Karczewski M., 2024a, s. 237). Możliwe, że błędy dotyczące katolickiej nauki o czyśćcu dotykały także niektórych duchownych pomezańskich (zob. Wiśniewski J., 2023, s. 214–215). Jan wskazuje, że zgodnie z Ez 33,10–11 czyściec jest darem Bożego miłosierdzia. Wskazane teksty biblijne potwierdzają, że należy się modlić jedynie za zmarłych, którzy zmarli w grzechu powszednim lub niewłaściwie wypełnili pokutę (por. Jr 7,16; 11,14; Mt 12,31; 1 J 5,16). Modlitwa pobożnego i wolnego od grzechu duchownego może przynieść zmarłym odczuwalną ulgę (por. Ps 74,23; Hi 19,21; *Sermo secundus*, s. 69). Żywi zawodzą pokładane w nich nadzieje, kiedy zaniedbują modlitwę za zmarłych. Nie współpracują w planie zbawienia współbraci. Zawodzą także zmarłych, którzy spodziewali się modlitwy współbraci po swojej śmierci (por. Hi 19,22). Warto zauważyć, że zdecydowany ton, którym Jan z Kwidzyna upomina i przestrzega grzesznych duchownych, ma jedynie charakter dyscyplinujący. Ważność ofiary eucharystycznej i sprawowanych sakramentów nie zależy od stanu moralnego duchownego. Warto zauważyć, że *Sermo primus* (s. 64) obok argumentacji biblijnej i wskazywanych zazwyczaj uznanych autorytetów kościelnych Jan z Kwidzyna odwołuje się także do objawień Brygidy Szwedzkiej (1303–1373). Odnosiły się one także do prawd związanych z eschatologią katolicką, w tym do nauki o czyśćcu (Kowalczyk M., 2015, s. 166–178).

Wskazania pastoralne dla duchownych

Wskazówki pastoralne dotyczące modlitwy za zmarłych dostrzegalne są we wszystkich trzech mowach. Od duchownych wymaga się, by podchodzili do modlitwy za zmarłych w sposób właściwy i jej nie zaniedbywali (por. *Sermo primus*, s. 63). Wszystko, co związane jest ze śmiercią powinno być traktowane przez nich z wielkim szacunkiem. Dotyczy to samego momentu pogrzebu, żałoby, miejsca wiecznego spoczynku i późniejszych modlitw za zmarłych (*Sermo primus*, s. 64–65). Należało dbać o ochronę cmentarza przed zbezczeszczeniem i właściwe sprawować obrzędy pogrzebu. Kwestie te stawały się także przedmiotem postanowień synodów pomezańskich (zob. Wiśniewski J., 2023, s. 211). Duchowny powinien wsłuchiwać się w słowo Boże (Łk 15,7; *Sermo secundus*, s. 67–68). W jego świetle należy korygować własne podejście do modlitwy za zmarłych, szczególnie zaś zmarłych współbraci. Należy dbać o własny poziom moralny i własne dążenie do świętości. Szczególnie ostro brzmią wyrzuty w *Sermo tertius* (s. 70). Niemoralne prowadzenie się duchownych, światowy styl życia, zaniedbywanie obowiązków kapłańskich było jednym z przejawów kryzysu duchowieństwa (zob. Wiśniewski J., 2002, s. 55–58). Do korekty życia duchownych wzywały statuty synodów pomezańskich (zob. Zawadzki W.,

2020, s. 137–146). Jan z Kwidzyna ubolewał nad niemoralnym życiem niektórych duchownych pomezańskich, poruszając ten temat w kontekście rozważań o Kościele w *Expositio Symboli Apostolorum* (zob. Karczewski M., 2022, s. 248). Duchowni powinni dbać o dobro dusz zmarłych, wspierając je przez modlitwy, sprawowanie ofiary mszy św., jałmużny i uczynki miłosierdzia (zob. *Sermo secundus*, s. 68–69).

Zakończenie

Jan z Kwidzyna jako profesor uniwersytecki był biegły w przedstawianiu argumentacji biblijnej. Badacze jego pism podkreślają jego szczególną zażyłość z tekstami Pisma Świętego i łatwość, z jaką się nimi posługiwał. Prawdopodobnie miał on również duże doświadczenie w głoszeniu kazań, choć nie zachowało się ich zbyt wiele. Interesujący przykład twórczości kaznodziejskiej Jana stanowią trzy mowy kaznodziejskie o zmarłych. Były one skierowane go duchownych. Możliwe, że wykorzystywane były przez innych kaznodziejów jako wzór komentarza homiletycznego do 2 Mch 12,45. Wspólnym problemen wszystkich trzech mów jest kwestia pomocy, jakiej szczególnie duchowni mogą udzielić zmarłym przebywającym w czyśćcu. W przedstawionym opracowaniu skoncentrowano się na omówieniu argumentacji biblijnej, do której odwoływał się Jan z Kwidzyna w swoich mowach o zmarłych. Być może te mało znane dzieła Jana z Kwidzyna, wybitnego teologa krzyżackiego, mogą zainteresować badaczy późnośredniowiecznej krzyżackiej literatury homiletycznej. Zagłębienie się w ich treść pozwala lepiej zrozumieć funkcjonowanie środowiska kościelnego średniowiecznej Pomezanii pod koniec XIV w. Odkrywa także cechy duchowości Jana z Kwidzyna zaangażowanego w podnoszenie poziomu moralnego duchowieństwa diecezji pomezańskiej.

BIBLIOGRAFIA

Borzyszkowski Marian, 1969, *Jana z Kwidzyna (†1417) kazanie synodalne „Expergiscimini hodie"... wygłoszone w Pradze po 1384 r.*, Studia Warmińskie, t. 6, s. 509–522.

Borzyszkowski Marian, 1968, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417) (Cz. 1)*, Studia Warmińskie, t. 5, s. 111–199.

Borzyszkowski Marian, 1977, *Tekst i problematyka listu Jana z Kwidzyna (†1417) do księcia Austrii Albrechta na temat apostolatu modlitwy i uczynków zasługujących*, Studia Warmińskie, t. 14, s. 539–549.

Burgazzi Riccardo, 2016, *Meditating on Passion. The Sermon Erit vita tua quasi pendens ante te (Deut 28,66),* w: Jan Odstričilik, Riccardo Burgazzi, Francesa Battista (red.), *Henry Totting of Oyta: Three Sermons of Late MedievalIntellectual.*

De passione Domini, De assumpcione beat Virginis Marie, De nativitate Iohannis Baptiste, Academic Press, Frankfurt am Main, s. 23–74.

Dobrowolski Paweł T., 1990, *Fides ex auditu: uwagi o funkcji kazania w późnym średniowieczu*, Przegląd Historyczny, t. 81, z. 1–2, s. 27–58.

Dygo Marian, 2023, *Mulier fortis. Studia nad Prologiem w Vita Dorotheae Montoviensis Jana z Kwidzyna,* Wydawnictwo DiG, Warszawa.

Glauert Mario, 2021, *Pomezańska kapituła katedralna w czasach średniowiecza 1284–1527*, Benardinum, Peplin.

Głowa Stanisław, Bieda Ignacy (oprac.), 1989, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań.

Grzybowska Lidia, 2011*, Inventio i argumentatio w średniowiecznym tzw. kazaniu uczonym – na przykładzie kazania De sancto Michaele Jakuba z Paradyża*, w: Michał Choptiany, Wojciech Ryczek (red.), Studia Rhetorica, Księgarnia Akademicka, Kraków, s. 55–66.

Hajder Mateusz, 2020, *Biblijne podstawy wiary w czyściec*, Teologia i Człowiek, t. 51, z. 3, s. 81–101.

Hipler Franz, 1889, *Drei Predigten für die Verstorbenen. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Mittelalter*, Pastoralblatt für die Diözese Ermland, t. 21, nr 6, s. 63–70.

Hipler Franz, 1889, J*ohannes Marienwerder, Domdechant von Pomesanien*, Pastoralblatt für die Diözese Ermland, t. 21, nr 6, s. 62–63.

Hipler Franz, 1883*, Kurze Auslegung des Vaterunser von Johannes Marienwerder*, Pastoralblatt für die Diözese Ermland, t. 15, nr 12, s. 142–143.

Karczewski Marek, 2024b*, Biblical Argumentation in a Synodal Sermon Expergiscimini hodie anime devote by Johannes Marienweder*, Biblica et Patristica Thorunensia, t. 17, s. 425–444.

Karczewski Marek, 2022, *Biblical Sources of Ecclesiology in Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, Studia Warmińskie, t. 59, s. 241–260.

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, 2024a, *Polemika przeciw waldensom w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, Studia Warmińskie, t. 61, s. 225–242.

Karczewski Marek, 2023, *Sacrament of Eucharist according Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, Forum Teologiczne, t. 24, s. 25–41.

Knapp Fritz P, 2011, *Grundlagen der europäischen Literatur des Mittelalters. Eine sozial-, kultur-, ideen- und formgeschichtliche Einführung*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

Krzesik Tomasz, 2017, *Problematyka czyśćca w polskim przepowiadaniu po Soborze Watykańskim II*, Unum, Kraków.

Kowalczyk Marta, 2015, *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w „Revelationes"*, Verbinum, Górna Grupa.

Michalik Andrzej, 2018, *Charakterystyczne cechy egzegezy Pisma Świętego św. Tomasza z Akwinu,* Tarnowskie Studia Teologiczne, t. 37, z. 1–2, s. 167–191.

Olszewski Mikołaj, 1995, *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego w I kwestii Summy Teologii Tomasza z Akwinu*, Principia, t. 13–14, s. 39–54.

Panuś Kazimierz, 2007*, Historia kaznodziejstwa*, Wydawnictwo Salwator, Kraków.

Roszak Piotr, 2018, *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii, Teologia w Polsce*, t. 12(2), s. 71–84.

Roszak Piotr, Vijgen Jorgen, 2015, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questiones and New Perspectives*, Brepols Publishers, Thournhout.

Wehrli-Johns Martina, 2010*, Bildexegese und Sprachreflexion im Dienste der Kirchenreform. Predigten zum Fest Maria Heimsuchung aus den Umfeld des Prager Reformkreises und der dominikanischen Frühobservanz*, w: Rene Wetzel, Fabrice Fluckiger (red.), *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mundlichkeit*, Bildlichkeit und Schriftlichkeit, Chronos, Zürich, s. 109–118.

Wiśniewski Jan, 2023, *Historia Diecezji Pomezańskiej*, t. 1, *Średniowiecze (1243––1525)*, Bernardinum, Pelplin.

Wiśniewski Jan, 2002, *Sacrum i profanum wpisane w codzienność katolików średniowiecza*, Wydawnictwo Hosianum, 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.

Zawadzki Wojciech, 2020, *Model kapłana pomezańskiego w XV w. w świetle ustawodawstwa synodalnego,* w: Justyna Liguz (red.), *Studia z dziejów diecezji pomezańskiej*, Bernardinum, Pelplin, s. 137–146.

Zieliński Jacek, 2023, *Alegoria a alegoreza – przyczynek do dyskusji o poprawności terminów stosowanych w badaniach nad alegorezą grecką, żydowską i wczesnochrześcijańską*, Vox Patrum, t. 86, s. 7–34.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11351

Marek Żmudziński[1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

„Hermeneutyka ciągłości" w doktrynie o nieomylności Biskupa Rzymu

["Hermeneutics of Continuity" in the Doctrine of Infallibility of the Bishop of Rome]

Streszczenie: W niniejszym artykule zajęto się kwestią uzasadnienia charyzmatu nieomylności Biskupa Rzymu w łączności z nieomylnością całej społeczności eklezjalnej w zgodzie z tradycją Kościoła. Mając na uwadze kontrowersje wokół genezy dogmatu ogłoszonego w 1870 r. oraz zarzutów o niezgodności tej prawdy z wielowiekowym dziedzictwem postawiono problem właściwej jej interpretacji, zawierającej się w formule Benedykta XVI – „hermeneutyka ciągłości". Proces wywodu opiera się na teologicznym wyjaśnieniu pojęcia „nieomylność". Następnie, w historycznym kontekście obrad *Vaticanum I*, przedstawiono przeciwstawne stanowiska interpretacyjne oraz proces wypracowania umiarkowanej koncepcji, która pozwoliła na jej akceptację przez wszystkich uczestników soboru. Jako kluczowe kryterium „hermeneutyki ciągłości" wskazano nauczanie *Vaticanum II*, które potwierdziło dogmat, opisując nieomylność papieża w łączności z nieomylnością Kościoła. Ostatnim elementem wywodu jest analiza papieskich dokumentów nauczania *ex cathedra*, której wynikiem jest potwierdzona jedność całego Kościoła w przekazie prawd wiary.

Summary: The scientific purpose of the article is to justify the charism of the infallibility of the Bishop of Rome in connection with the infallibility of the entire ecclesial community, in accordance with the tradition of the Church. Bearing in mind the controversy over the origins of the dogma promulgated in 1870 and the accusations of the incompatibility of this truth with the centuries-old heritage, the problem of its proper interpretation is posed, contained in the formula of Benedict XVI – the hermeneutics of continuity. The process of argument is based on a theological explanation of the concept of infallibility. Then, in the historical context of the deliberations of *Vatican I*, the opposing interpretive positions are presented, as well as the process of developing a moderate concept that allowed its acceptance by all participants in the Council. The teaching of *Vaticanum II*, which reaffirmed the dogma by describing the infallibility of the pope in connection with the infallibility of the Church, was identified as a key

[1] Marek Żmudziński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 10, 11-041 Olsztyn, Polska, marek.zmudzinski@uwm.edu.pl, https://orcid.org/0000-0002-1759-877X.

criterion for the hermeneutic of continuity. The final element of the argument is an analysis of the papal teaching documents ex cathedra, resulting in the confirmed unity of the entire Church in the transmission of the truths of the faith.

Słowa kluczowe: Kościół, Biskup Rzymu, nieomylność, hermeneutyka ciągłości, zmysł wiary, tradycja.

Keywords: Church, Bishop of Rome, infallibility, hermeneutics of continuity, faith sense, tradition.

Wstęp

Użyte w tytule artykułu sformułowanie „hermeneutyka ciągłości" zostało zaczerpnięte z wypowiedzi papieża Benedykta XVI, traktującej o właściwym rozumieniu posoborowej reformie liturgicznej (Benedykt XVI, 2007, n. 7). Jednak dokładne jego odczytanie domaga się krótkiego dopowiedzenia, do czego zachęca papież, i umieszczenia go w szerokim kontekście recepcji Soboru Watykańskiego II i dwóch przeciwstawnych pojęć: „hermeneutyki nieciągłości, zerwania" oraz „hermeneutyki reformy" (Benedykt XVI, 2006, s. 17). Pierwsze pojęcie to wyraz niepełnego zrozumienia intencji *Vaticanum II*, co stwarza niebezpieczeństwo podziału na Kościół przedsoborowy i posoborowy. W takiej koncepcji zawarty był postulat głębokiej odnowy, w której dokumenty soboru traktowało się tylko jako punkt wyjścia do działań według reguł współczesnej kultury. Drugie natomiast podkreśla, że w koniecznym procesie reformy należało założyć ciągłość Kościoła jako jedynego uprawnionego podmiotu działania, który, jak pisze papież, jest darem Pana i „w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze" (Benedykt XVI, 2006, s. 17). Dodatkową wskazówką poprawnego zrozumienia pojęcia „hermeneutyki ciągłości" są też słowa Jana XXIII, inaugurujące obrady Soboru Watykańskiego II. Papież, wyznaczając cel soboru, stwierdził, że „pragnie przekazać czystą i nienaruszoną doktrynę, niczego nie łagodząc ani nie przeinaczając, […] Konieczne jest, aby ta niezawodna i niezmienna nauka, którą należy wiernie zachowywać, była pogłębiana i przedstawiana w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów" (Jan XXIII, 1962).

Przekonanie papieża Benedykta XVI o jedności i integralności wiary katolickiej należy więc odnieść do dziedzictwa Soboru Watykańskiego II, jak i wszystkich poprzednich soborów, czyli całej historii Kościoła. W tym kontekście można stwierdzić, że jedną z najbardziej komentowanych prawd współczesnego Kościoła, również w klimacie kontrowersji, była doktryna o nieomylności Biskupa Rzymu. Uroczyście promulgowany w roku 1870 dogmat został oprotestowany zarówno przez uczestników soboru, jak i wielu teologów i wiernych, co doprowadziło do powstania

nowej rzeczywistości eklezjalnej – Kościoła starokatolickiego. Głównym zarzutem była teza o odejściu od wielowiekowej tradycji Kościoła i określenie nieomylności papieża jako autonomicznej wobec nieomylności Kościoła, wyrażonej w słowach: *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* (BF 675). Co ważne, następny sobór powtórzył te słowa, ale w szerokim kontekście nieomylności papieża osadzonej w nieomylności całego Kościoła i nadprzyrodzonego zmysłu wiary oraz niemylności kolegium biskupów (KK 25).

W związku z zaistniałą koincydencją wypowiedzi soborowych postawić można problem „ciągłości hermeneutycznej" doktryny o nieomylności Biskupa Rzymu. Problem powyższy jest o tyle istotny, że z jednej strony w skrajnie radykalnej interpretacji dogmat został odrzucony, natomiast w umiarkowanej wersji zaakceptowany mimo wcześniejszych wątpliwości. W niniejszym artykule starano się zatem sformułować odpowiedź na pytanie: jak uzasadnić nieomylność Biskupa Rzymu w jego organicznej jedności z nieomylnością całego Kościoła i Kolegium Biskupów jako zgodną z tradycją Kościoła, uwzględniając wszystkie argumenty powstałe w jego historycznej genezie i eklezjalnej recepcji?

Artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej ukazany zostanie teologiczny sens nieomylności, w syntetycznej prezentacji współczesnej doktryny, uwzględniającej wielowiekową tradycję. W drugiej części przedstawiony zostanie problem przygotowania i recepcji dogmatu o nieomylności Biskupa Rzymu. Opisane zostaną kontrowersje powstałe na skutek jednostronnych interpretacji i rozłam w Kościele oraz akceptacja nowej doktryny implikująca jedność eklezjalną jako skutek wierności dotychczasowej tradycji. Trzecia część będzie prezentacją praktycznego potwierdzenia doktrynalnych rozstrzygnięć, zawartych w papieskich dokumentach, ukazujących nieomylność jako eklezjalny proces, z ostateczną decyzją Biskupa Rzymu.

Teologiczny sens „nieomylności"

W eklezjologii pojęcie „nieomylności" rozpatrywane jest w aspekcie prawdy zbawczej i jej przekazu. Jako termin teologiczny *explicite* obecny jest od późnego średniowiecza, natomiast *implicite* obecny był zawsze, znajdując również uzasadnienie biblijne (Rusecki M., 2014, s. 275–276). Należy podkreślić, że w okresie patrystycznym używane były inne pojęcia: „nienaruszalność wiary", „prawda objawienia", „duch prawdy", „nieskażoność wiary", „ścieżki prawdy" i wiele podobnych. Co ciekawe, św. Tomasz z Akwinu używał w tym kontekście terminu „bezbłędność" (Bartnik C., 2003, s. 235). „Nieomylność" w sensie doktrynalnym zaistniała na Soborze Watykańskim I jako dogmat określający posługę Bisku-

pa Rzymu wespół z dogmatem o prymacie jurysdykcyjnym (BF 658–675). Należy dodać, że Sobór Watykański II nadał tej prawdzie szeroki wymiar eklezjalny, włączając weń kolegium biskupów i całą społeczność Kościoła, co zresztą było zgodne z wielowiekową tradycją (KK 5).

Punktem wyjścia w zrozumieniu zagadnienia „nieomylności" jest Boże objawienie odczytywane jako nadprzyrodzone Boże działanie i Jego słowo skierowane do człowieka. W sensie właściwym „nieomylność" przypisana jest wyłącznie Bogu i rozumieć ją należy personalistycznie jako cechę czy właściwość osobową. Wyklucza to używanie pojęcia „nieomylność" w odniesieniu do doktryny czy jakiejś nauki, które mogą być zgodne z prawdą, prawdziwe czy bezbłędne, ale nie nieomylne (Balter L., 1975, s. 18–19). Pan Bóg jest nieomylny, ponieważ nie chce i nie może nikogo wprowadzać w błąd, bo byłoby to sprzeczne z Jego naturą. Z Jego woli zbawczej wynika z kolei problem historycznego przekazu prawdy i w tym sensie „nieomylność" funkcjonuje także w przestrzeni Kościoła rozumianego jako tradent Bożego objawienia (Rusecki M., 2014, s. 275).

W tym aspekcie należy pamiętać, że „nieomylność" w Kościele nie może być rozumiana jako Boże natchnienie czy nowe objawienie, uprawniające do przekazywania prawd spoza obszaru objawienia. Należy ją rozumieć jako charyzmat, czyli Boży dar udzielony społeczności eklezjalnej, ukierunkowany na właściwy przekaz Ewangelii (Balter L., Ledwoń I.S., 2002 s. 836–837). Takie rozumienie potwierdzone jest w wymiarze kanonicznym: „Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i prawo przepowiadania ewangelii wszystkim narodom" (KPK 747). Obecność Zbawiciela i asystencja Ducha Świętego tworzą rękojmię nieomylnego przekazu prawdy Objawionej, której podmiotem jest cały Kościół. Dar ten urzeczywistnia się w trzech wymiarach: nadprzyrodzonym zmyśle wiary wszystkich wierzących, w nauczycielskiej funkcji kolegium biskupów z papieżem jako głową, którzy stanowią formalnie Urząd Nauczycielski Kościoła oraz w urzędzie Biskupa Rzymu.

Pierwszy z wymienionych podmiotów eklezjalnej nieomylności, czyli cała społeczność Kościoła, charakteryzuje się nadprzyrodzoną zdolnością udzieloną przez Boga, umożliwiającą poznanie orędzia zbawczego i jednocześnie odróżnienia prawdy od fałszu (Mastej J., 2002, s. 1097). *Vaticanum II* podkreśla, że „dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzonemu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy Lud Boży [...] niezachwianie trwa w wierze raz podanej świętym, wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pewniejszy stosuje w życiu" (KK 12). Należy podkreślić, że w przestrzeni teologicznej istnieje wiele definicji, które wskazują na wieloaspektowość tego pojęcia, widząc w nim np. wyłącznie zdolność

odróżniania prawdy od fałszu w sferze wiary lub spontaniczną zdolność do intelektualnego poznania doktryny chrześcijańskiej czy też umiejętność głębokiego przeżywania wiary i jej percepcji, dzięki ludzkim możliwościom, wspomożonym Bożą łaską (Nadbrzeżny A., 2017, s. 57).

Z punktu widzenia teologii istotne jest wskazanie kryteriów nieomylności Kościoła, wynikającej z *sensus fidei*. Ksiądz prof. Czesław Stanisław Bartnik wskazuje dwa: po pierwsze – moralna zgodność całego Kościoła w przeżywaniu danej prawdy, co do jej objawionego charakteru, przejawiająca się w nauczaniu, w życiu wiarą liturgii, katechezie czy nawet w sztuce; po drugie – eklezjalna świadomość, że dana prawda jest objawiona, czyli nie jest wynikiem ludzkiej aktywności, w praktyce pojawia się po definitywnym orzeczeniu *Magisterium Ecclesiae* (Bartnik C., 1982, s. 374–375).

Nieomylność Kościoła jako Ludu Bożego ukonkretnia się w drugim podmiocie społecznym, jaki tworzą biskupi całego świata. Jego znaczenie wyraźnie podkreślił Sobór Watykański II: „Nieomylność przyobiecana Kościołowi przysługuje także Kolegium Biskupiemu, gdy wraz z następcą Piotra sprawuje ono najwyższy urząd nauczycielski" (KK 25). Władza nauczania całego episkopatu, nazywana Urzędem Nauczycielskim Kościoła, uwarunkowana jest wspólnotowym i powszechnym zakresem formułowanych prawd. W sposób właściwy ma to miejsce na soborze, gdy wszyscy zebrani biskupi występują jako nauczyciele w sprawach wiary i moralności. Formalnym warunkiem nieomylności jest jednomyślność wszystkich biskupów z papieżem jako głową. Chodzi nie tyle o numeryczny, ale o moralny *consensus*, czyli wyraźnie przeważającą większość, ze zgodą Biskupa Rzymu. Zakłada się również inną możliwość wypracowania nieomylnej prawdy poza soborem, gdy biskupi w Kościołach lokalnych pełnią posługę pasterską, ale zachowują między sobą łączność, w szczególności z papieżem. Należy podkreślić, że w obu przypadkach prawda z rangą nieomylności musi mieć charakter definicji, tzn. musi świadomie angażować najwyższy autorytet nauczycielski oraz zobowiązywać wszystkich członków Kościoła do jej przyjęcia (Seweryniak H., 2010, s. 145–149).

Konkludując ten wątek należy podkreślić, że charyzmat nieomylności nie przysługuje poszczególnym biskupom indywidualnie, lecz kolegialnie: „głoszą oni nieomylnie naukę Chrystusową wówczas, gdy nawet rozproszeni po świecie, ale z zachowaniem więzów łączności między sobą i z Następcą Piotra, nauczając autentycznie o rzeczach wiary i obyczajów, jednomyślnie zgadzają się na jakieś zdanie jako mające być definitywnie uznane" (KK 25).

Opisana powyżej nieomylność Kościoła wynika z dorobku *Vaticnum II*, zawartego w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele jako teologiczne dopełnienie doktrynalnych rozstrzygnięć poprzedzającego go soboru. To bowiem *Vaticanum I* w Konstytucji Apostolskiej *Pastor aeternus* ogłosił

uroczyście dogmat o prymacie Biskupa Rzymu i jego nieomylności, nie uwzględniając w pewnym sensie szerokiego kontekstu prawdy o nieomylności Kościoła i Kolegium Biskupiego. Fakt autonomicznego rozumienia podmiotowości papieża był i jest do dziś tematem dyskusji teologicznej i w pewnym sensie jest problemem w niniejszym artykule.

Należy pamiętać, że nieomylność Biskupa Rzymu została szczegółowo sformalizowana, a wypracowane kryteria dość wyraźnie zakotwiczyły jego doktrynalne decyzje w rzeczywistości eklezjalnej, co będzie poniżej przedmiotem analizy. Przede wszystkim rozdzielone zostało nauczanie zwyczajne od uroczystego, określonego mianem nauczania *ex cathedra*. To drugie zachodzi przy spełnieniu następujących warunków: papież sprawuje najwyższy urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, angażuje najwyższą apostolską władzę, zobowiązuje cały Kościół, w zakresie wiary i moralności. Istotna jest też konkluzja, iż takie definicje są niezmienne same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła (BF 675).

Ostatnie kryterium, podkreślające autonomię papieża, w strukturze eklezjalnej i w literalnej interpretacji rozdzielało nieomylność kościelną od papieskiej, stało się powodem dyskusji, które doprowadziły do rozłamu i powstawania nowej wspólnoty eklezjalnej.

Kontrowersje wokół tradycji doktrynalnej

Nowy dogmat, zarówno w czasie debaty soborowej, jak i po uroczystej promulgacji był przedmiotem poważnych sporów teologicznych. Głównym przedmiotem kontrowersji była kwestia rozdzielenia nieomylności Kościoła i nieomylności papieża jako autonomicznych podmiotów tego charyzmatu. W skrajnych przypadkach powodem kontestacji był sam fakt nowego dogmatu oraz dopisana tuż przed uroczystą promulgacją formuła *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, stawiająca papieża – według protestujących – ponad Kościołem. Twierdzono, że papież wykorzystał bezprawnie sytuację, by przypisać sobie boskie wręcz prerogatywy na soborze, który właściwie był nielegalny (Balter L., 1975, s. 50–52). Najważniejszym zarzutem było stwierdzenie, że uchwały soborowe są niezgodne z dotychczasową tradycją Kościoła. W wielu ośrodkach akademickich (Monachium, Bonn, Wrocław, Praga, Braniewo) powstały kręgi jawnego buntu teologów, kanonistów i historyków Kościoła, które stały się podwaliną nowej struktury eklezjalnej – Kościoła starokatolickiego. Twarzą tego ruchu był niemiecki historyk Kościoła Ignaz von Döllinger, który próbował pozyskać również biskupów niemieckich, należących do soborowej mniejszości, sprzeciwiającej się wypracowanej formule dogmatu. Żaden z nich nie poparł owych idei, bowiem ostatecznie wszyscy przyjęli orzeczenia *Vaticanum I,* o czym będzie jeszcze mowa poniżej.

Mając na uwadze skrajną interpretację dogmatu oraz problem niniejszego artykułu należałoby stwierdzić, że „hermeneutyka ciągłości" w odniesieniu do nieomylności papieża i Kościoła nie znalazła zastosowania. Teza ta wyrażana była przez wiele uznanych autorytetów w kręgach kościelnych. Znany kanonista na uniwersytecie w Pradze, Fryderyk Schulte, w radykalnym ataku na dorobek *Vaticanum I*, podważał szczególnie nieomylność papieską jako sprzeczną z tradycją i samą w sobie. Podnosił też argument *ad extra*, twierdząc, iż zagraża to władzy świeckiej i uwłacza jej prerogatywom (Balter L., 1975, s. 51). Równie głośnym kontestatorem był profesor uniwersytetu we Wrocławiu, późniejszy pierwszy biskup starokatolicki Joseph Hubert Reinkens, twierdzący, iż dogmat o prymacie papieża i jego nieomylności nie ma uzasadnienia biblijnego i faktycznie znosi rolę episkopatu na rzecz papieża, traktowanego jak absolutnego władcy, co praktycznie jest samobójstwem Kościoła (Reinkens J.H., 1870, s. 144–158).

Oprócz radykalnej grupy kontestującej nową doktrynę papieską, istniała inna, złożona z ojców soborowych tworzących tzw. umiarkowaną mniejszość. Byli to biskupi głównie z Niemiec, Austrii i Szwajcarii. Nie protestowali oni przeciwko nieomylności papieża jako takiej, ale przeciw rozdzieleniu jego urzędu od całości Kościoła, co było niezgodne – w ich przekonaniu – z dotychczasową eklezjologią. W ich rozumieniu wielowiekowa doktryna ukazywała w sposób wystarczający tę prawdę i jej dogmatyzacja niczego nowego nie wnosiła. Fakt praktycznej realizacji nauczania papieskiego *ex cathedra* bez dogmatyzacji miał już miejsce przy ogłoszeniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny i potwierdzałby niejako takie stanowisko. Doktryna ta mogła natomiast przyczynić się do niepotrzebnego zamieszania wewnątrz Kościoła, w szczególności łamiąc wypracowaną przez wieki równowagę władzy między papieżem a soborem, jak też w relacjach zewnętrznych z administracją poszczególnych państw (Schatz K., 1975, s. 317).

Reprezentanci umiarkowanej mniejszości, opuszczając obrady soborowe przed uroczystą promulgacją, dali wyraz swemu stanowisku, choć niektórzy komentatorzy widzą w tym geście chęć uniknięcia demonstracyjnego sprzeciwienia się papieżowi. Mieli bowiem świadomość bardzo trudnej sytuacji zagrażającej jedności Kościoła, co było widoczne w wielu diecezjach. Zebrana pilnie konferencja biskupów niemieckich w Fuldzie przygotowała list pasterski, napisany w pojednawczym tonie, w którym wskazano ekumeniczny charakter *Vaticanum I* i jego obowiązywalność. W szczegółowej analizie dotychczasowej nauki Kościoła na temat nieomylności wykazano, że wszystkie problematyczne punkty są już obecne w nauce Kościoła i obowiązują społeczność eklezjalną. Należy podkreślić, że choć w liście unikano sformułowania „niemylność papieska", tym nie-

mniej ukazano ją w pełnym *spectrum*, ale umiejscowioną w nieomylności całego Kościoła. W liście zawarty jest też postulat waloryzujący umiarkowaną interpretację dogmatu, do której należałoby przekonywać urzędników Kurii Rzymskiej oraz radykalnych członków Kościoła. Zakładało to wysiłek argumentacyjny i formacyjny upowszechniający ich punkt widzenia. (Schatz K., 1997, s. 260). Należy zauważyć, że bezwzględnie pierwszym osiągnięciem tej grupy biskupów był fakt zatwierdzenia przez papieża Piusa IX ich listu i zawartej w nim interpretacji dogmatu (Lill R., 1964, s. 106–107). Kolejnym było *Oświadczenie episkopatu niemieckiego na temat stosunku prymatu do urzędu piotrowego* (1875). Dokument ów w sposób komplementarny ukazał funkcję prymacjalną, pomijając skrajne punkty widzenia, jak koncyliaryzm, czyli pogląd o wyższości soboru nad papieżem oraz papalizm, postulujący dominację Biskupa Rzymu nad całym Kościołem. Również ten dokument znalazł aprobatę papieża, który podkreślił: „wasze oświadczenie przypomina pierwotne, katolickie, a zatem właściwe twierdzenie świętego soboru i Stolicy Świętej, tak bardzo trafnie obwarowane znakomitymi i pewnymi dowodami i tak przejrzyście wyjaśnione, aby każdemu uczciwemu człowiekowi wykazać, że w atakowanych orzeczeniach nie ma niczego nowego lub czegoś, co dokonywałoby zmiany w dawnych stosunkach i co mogłoby dostarczyć komuś pozoru dla powodowania wstrząsu w Kościele" (BF 676).

W powyższym kontekście ciągłości hermeneutycznej należy widzieć wypowiedź następnego soboru, który prawie po stu latach powtórzył wręcz literalnie dogmat *Vaticanum I* i przedstawił go w kontekście nieomylności całego Kościoła. Wprowadził pojęcie „nadprzyrodzonego zmysłu wiary" społeczności eklezjalnej, dzięki któremu wspólnota wierzących, prowadzona przez Ducha Świętego nie może zbłądzić w wierze. Podmiotem uobecniającym w praktyce ten charyzmat jest kolegium biskupie z papieżem jako głową, którzy tworzą Urząd Nauczycielski Kościoła (KK 12; 25).

W tym momencie należy stwierdzić za Peterem Neunerem, że dogmat o nieomylności papieża nie uwzględnił postulatów radykalnie ultramontanistycznych. Ale nie spełniły się też pesymistyczne zapowiedzi koncyliarystów, według których papież zdominuje swoim nauczaniem doktrynę katolicką, a Tradycja Kościoła stanie się jego własnością. Natomiast sformułowanie wyłączające zgodę Kościoła z nieomylnych decyzji papieża (*ex sese*) należy rozumieć wyłącznie w aspekcie historycznym jako tezę antygallikańską, postulującą weryfikację episkopalną nieomylnych orzeczeń papieża. Formuła ta odrzucała konieczność zgody następczej, jednak zakładała zgodę uprzednią, czyli zgodność papieskich definicji z wiarą Kościoła (Neuner P., 1999, s. 498–500).

Należałoby więc stwierdzić, że papież w procesie przygotowania danej reguły dogmatycznej musi wręcz korzystać ze wszystkich środków obec-

nych w Kościele, począwszy od obecnej w nim asystencji Ducha Świętego, jak i świadomości autentycznego przekazu Bożego objawienia, obecnego w Piśmie świętym i Tradycji. Natomiast ogłaszając daną prawdę czyni to mocą własnego urzędu, spełniając wszystkie kryteria nauczania *ex cathedra*. Dlatego też kolejny rozdział będzie prezentacją argumentów prakseologicznych, ukazujących papieża realizującego powyższe kryteria, w fazie przygotowania i promulgacji nieomylnej doktryny wiary.

Nauczanie papieskie *ex cathedra*

Kluczowe zdanie dogmatu o nieomylności papieża jasno określa jej zakres, który tożsamy jest z zakresem nieomylności całego Kościoła: „posiada tę nieomylność, w jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności" (BF 675). Fakt ten wyklucza wyjątkową autonomię papieża w realizacji charyzmatu poza, czy ponad, Kościołem. Powyżej wykazano, że kontrowersje wokół urzędu Następcy św. Piotra, opierające swe twierdzenia na przekonaniu o postawieniu papieża ponad Kościołem nie mają merytorycznych podstaw. Dodatkowym atutem potwierdzającym tę tezę jest praktyka eklezjalna, w której wypracowuje się daną prawdę i podaje do wierzenia. Świadczy ona jednoznacznie o ścisłej współpracy papieża na płaszczyźnie teologicznej i proceduralnej w fazie odkrywania i formułowania danej prawdy objawienia. Dotychczas dar nieomylności zakotwiczony w osobie Biskupa Rzymu został wykorzystany dwa razy: Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny (1854), Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny (1950). W teologicznej debacie pojawiają się też głosy o innych dokumentach, w których autorytet nauczania papieża był zaangażowany w stopniu najwyższym, choć o ich formalnej randze dogmatycznej nie ma powszechnej zgody: *Humanae vitae* Pawła VI (1968) oraz *Evangelium vitae* (1995) i *Ordinatio sacerdotalis* (1994) Jana Pawła II. Głos w toczącej się debacie na ten temat zabierali zarówno teologowie, jak i właściwe dykasterie Kurii Rzymskiej (Nagy S., 1996, s. 279–285; Kongregacja Nauki Wiary, 1996, s. 49). Poniżej dokonana zostanie syntetyczna analiza tych dokumentów, ukazująca w poszczególnych przypadkach drogę do eklezjalnego consensusu, bez którego charyzmat nieomylności papieża byłby niezrozumiały z punktu widzenia społeczności Kościoła.

Bulla papieża Piusa IX *Ineffabilis Deus*, ogłaszająca 8 grudnia 1854 r. dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP poprzedzona była wieloletnim okresem przygotowań. Najpierw powstała komisja teologiczna (1848), której zadaniem było dokonanie szerokiej kwerendy i przygotowanie definicji. Następnie, od roku 1849, konsultowani byli biskupi całego świata, do których papież rozesłał zapytanie w kwestiach nowego dogma-

tu. Ich odpowiedzi były przedmiotem analizy oraz wykorzystane zostały w kilku wersjach roboczych i wersji ostatecznej dogmatu (BF s. 238–239). Nie ulega wątpliwości, że proces ten był *stricte* eklezjalny. Sam tekst bulli również potwierdza intencje papieża, który w długich passusach powołuje się na istniejącą tradycję i przywołuje m.in. papieża Aleksandra VI i sobór trydencki. Jest to więc dokładnie realizacja postulatu „hermeneutyki ciągłości" i charyzmatu nieomylności Kościoła, którego głosem jest Biskup Rzymu (Neuner P., 1999, s. 500).

Podobnie przygotowanie dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny dokonało się w czasie kilkuletniego procesu. Papież Pius XII zainicjował go po analizie kierowanych już od XIX w. próśb do Stolicy Apostolskiej. W maju 1946 r. rozpoczęły się konsultacje biskupie, a ich pozytywny rezultat zachęcił papieża do działania. Co istotne z punktu widzenia problemu niniejszego artykułu, w procesie przygotowawczym pojawił się dodatkowy argument, wynikający z pobożnej świadomości Ludu Bożego i głęboko w nim zakorzenionego przekonania o autentyczności prawdy o Wniebowzięciu (Curth F., 1999, s. 179). Bez wątpienia ujawnił się tu w praktyce *sensus fidei Ecclesiae*, który dopiero na Soborze Watykańskim II wybrzmiał w oficjalnym nauczaniu. Warto też dodać, że ogłoszony dogmat był punktem teologicznego i pastoralnego odniesienia dla następców Piusa XII, czyli wpisany został w życie eklezjalne (Królikowski J., 2005, s. 288–289).

Jak już powyżej wskazano, są też inne dokumenty, zawierające *explicite* formalne kryteria zaangażowania autorytetu nauczycielskiego i choć istnieją wątpliwości, co do ich faktycznej rangi dogmatycznej, tym niemniej ukazują urząd nauczycielski Biskupa Rzymu w kontekście biskupiej kolegialności i wyznawanej wiary całej społeczności Kościoła. Paweł VI już po zakończeniu *Vaticanum II*, ale nawiązując do jego problematyki, podjął kwestię moralnie dopuszczalnych metod regulacji poczęć. Wykorzystał powołaną jeszcze przez papieża Jana XXIII w 1963 r. *Commissio pro studio populationis, familiae et natalitatis*. Jej kilkuletnia praca, w kulturowym kontekście przemian społecznych, w szczególności tzw. rewolucji seksualnej, prowadzona była w klimacie dość burzliwym i brała pod uwagę pluralizm istniejących poglądów. Przy braku *consensusu* pośród biskupów, teologów i wiernych ostatecznie papież podjął decyzję, okupioną dość poważnymi skutkami, również osobistymi, ale świadczącą o jego szacunku do dotychczasowej nauki Kościoła (Tomczyk J., 2020, s. 168–169).

Z kolei dokumenty Jana Pawła II, dotyczące ochrony życia oraz święceń kapłańskich wyłącznie mężczyzn potwierdzają w sposób niebudzący wątpliwości, że na etapie przygotowania zaangażowany był cały Kościół. *Evangelium vitae* zawiera opis genezy – inicjatywę przyjęto na konsystorzu w 1991 r. Papież pisał: „Kardynałowie zwrócili się do mnie z jednomyślnie wyrażoną prośbą, abym autorytetem Następcy św. Piotra potwier-

dził wartość ludzkiego życia i jego nienaruszalność, nawiązując do obecnej sytuacji i do zagrażających mu dziś niebezpieczeństw" (EV 5). W innych słowach Ojca Świętego można też wskazać wątek biskupiej kolegialności i współodpowiedzialności za głoszona prawdę, gdy czytamy: „skierowałem *osobny list* do każdego ze Współbraci, aby w duchu biskupiej kolegialności zechcieli dopomóc mi w opracowaniu dokumentu poświęconego tej sprawie. Jestem głęboko wdzięczny wszystkim Biskupom, którzy nadesłali odpowiedzi, zawierające cenne informacje, sugestie i propozycje. Również w ten sposób dali świadectwo jednomyślnego i zdecydowanego udziału w nauczycielskiej i duszpasterskiej misji Kościoła, głoszącego *Ewangelię życia"* (EV 5). W drugim dokumencie papież przywołuje argumenty teologiczne wypracowane przez swego poprzednika oraz uzasadnienia swoje działanie istnieniem „niezmiennej i uniwersalnej Tradycji Kościoła, głoszonej ze stanowczością przez Urząd Nauczycielski w najnowszych dokumentach" (Jan Paweł II, 1995, n. 1114).

Opisana powyżej papieska aktywność w wymiarze nauczycielskim, włącznie z aktami formalnymi, wskazuje na poprawność interpretacji, w której misja Biskupa Rzymu jest wpisana w społeczność eklezjalną. Należy więc stwierdzić, że nieomylność Następców św. Piotra sięga korzeniami woli Chrystusa. Opierając się na niej, jak też na Tradycji, w praktyce wypełniają swój mandat w jedności z całym Kościołem.

Zakończenie

Kościół jako tradent Bożego objawienia jest żywym i autentycznym narzędziem proklamowania i uobecniania Zbawienia. W tym kontekście społeczności eklezjalnej zawsze towarzyszyła świadomość Bożej asystencji, czyli obecności zapewniającej wspólnocie pewność właściwego działania. Taka sytuacja implikowała określenie formalnego aspektu głoszonej prawdy, który w teologii nazwano nieomylnością. Współczesna doktryna podkreśla walor nadprzyrodzonego zmysłu wiary, dzięki któremu wspólnota Kościoła nie może zbłądzić w wierze. Pojęcie „hermeneutyka ciągłości" zostało ukazane w perspektywie nauczania dwóch ostatnich soborów, które wypracowały praktyczną realizację charyzmatu nieomylności. W konkluzji należy stwierdzić, że poglądy podważające dogmat o nieomylności Biskupa Rzymu nie mają merytorycznych podstaw. Jedynie skrajnie literalna i wybiórcza interpretacja może być uzasadnieniem poglądu o autonomii papieża i jego niezależności od Kościoła w nauczaniu *ex cathedra.* Natomiast argumenty potwierdzające autentyczność nauczania *Vaticanum I* znajdują potwierdzenie w następujących faktach:

– akceptacji dogmatu przez wszystkich Ojców soborowych, włącznie z tymi, którzy pierwotnie byli przeciwnikami, a przyjmując

umiarkowaną interpretację, stali się w swoich diecezjach jego apologetami;
- nauczaniu *Vaticanum II*, które potwierdziło dogmat, a funkcję papieża ukazało w jedności z kolegium biskupim i całym Kościołem;
- analizie dogmatów papieskich, potwierdzających organiczną jedność Biskupa Rzymu i Kościoła.

W związku z powyższym nie ulega wątpliwości, iż pojęcie „hermeneutyka ciągłości" w odniesieniu do dogmatu o nieomylności Biskupa Rzymu ma swoje uzasadnienie zarówno w aspekcie teologicznym, jak i prakseologicznym, co ukazuje osadzenie tej prawdy w wielowiekowej tradycji Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

Balter Lucjan, 1975, *Nieomylność encyklik papieskich, Studium teologiczno-historyczne*, ATK, Warszawa.

Balter Lucjan, Ledwoń Ireneusz Sławomir, 2002, *Nieomylność Kościoła i w Kościele*, w: Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 836–841.

Bartnik Czesław Stanisław, 1982, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław.

Bartnik Czesław Stanisław, 2003, *Dogmatyka*, t. II, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Benedykt XVI, 2006, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu". Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej* (22 grudnia 2005), L'Osservatore Romano (wyd. pol.), nr 2(280), s. 15–20.

Benedykt XVI, 2007, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum caritas,* https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html#_ftn6.

Courth Franz, 1999, *Mariologia, Maryja, Matka Chrystusa*, w: Wolfgang Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 45–208.

Jan XXIII, 1962, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html.

Kongregacja Nauki Wiary, 1996, *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w Liście apostolskim „Ordinatio sacerdotalis",* L'Osservatore Romano (wyd. pol.), nr 3(17), s. 49.

Królikowski Janusz, 2005, *Wniebowzięcie Maryi Dziewicy w nauczaniu Piusa XII*, Salvatoris Mater, nr 7(1), s. 288–297.

Lill Rudolf, 1964, *Die Ersten Deutschen Bischofskonferenzen,* Herder, Freiburg––Basel–Wien.

Mastej Jacenty, 2002, *Sensus fidei*, w: Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 1097––1099.

Nadbrzeżny Antoni, 2017, *Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny*, Theological Research, nr 5, s. 55–70.

Nagy Stanisław, 1996, *Problem stopnia teologicznej pewności nauki encykliki „Evangelium vitae"*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, nr 29, s. 279–285.

Neuner Peter, 1999, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, w: Wolfgang Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 209–506.

Pius IX, 2007, *List Apostolski Mirabilis illa constantia do biskupów niemieckich 1875*, w: Ignacy Bokwa, Tadeusz Gacia i in. (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia Świętego Wojciecha Poznań, n. 271–272.

Reinkens Joseph, Hubert, 1870, *Über päpstliche Unfehlbarkeit: einige Reflexionen,* Rudolph Oldenbourg, München.

Rusecki Marian, 2014, *Traktat o Kościele*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Schatz Klaus, 1975, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum*, Università Gregoriana Editrice, Roma.

Schatz Klaus, 1997, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Seweryniak Henryk, 2010, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Biblioteka Więzi, Warszawa.

Sobór Watykański I, 2007, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym Pastor aeternus*, w: Arkadiusz Baron, Henryk Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 913–928.

Tomczyk Jan, 2020, *Kontrowersje wokół Humanae vitae,* Teologia i Moralność, t. 15, nr 1(27), s. 163–178.

WYKAZ SKRÓTÓW

BF – *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, J.M. Szymusiak, S. Głowa (oprac.), Poznań 1964.

EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.

KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.

KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11033

Anna Zellma [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Obraz Żydów i judaizmu w wybranych współczesnych podręcznikach do nauki religii

[Image of Jews and Judaism in Selected Contemporary Religious Education Textbooks]

Streszczenie: Podręczniki do nauczania religii spełniają istotną funkcję w przekazywaniu wiedzy religijnej. Są one niezbędnym środkiem dydaktycznym w warsztacie metodycznym nauczycieli religii. Ich treści poszerzają wiedzę uczniów oraz kształtują określone poglądy i przekonania religijne, społeczne i moralne. Analiza wybranych współczesnych podręczników do religii pozwala stwierdzić, że ich autorzy uwzględniają założenia *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* dotyczące Żydów i judaizmu. Przedstawiają uczniom podstawowe treści bezpośrednio związane z tymi zagadnieniami, w tym kwestie historyczne, religijne i kulturowe dotyczące Żydów i judaizmu. Zwracają uwagę na wspólne korzenie judaizmu i chrześcijaństwa oraz na podobieństwa i różnice między tymi religiami. Podkreślają również edukacyjne znaczenie obrazu Żydów i judaizmu, szczególnie w kształtowaniu postaw szacunku i tolerancji wobec wyznawców judaizmu oraz w zachęcaniu do zaangażowania w dialog międzyreligijny.

Summary: Textbooks for teaching religion play a significant role in the transmission of religious knowledge. They are an indispensable didactic tool in the methodological repertoire of religion teachers. Their content broadens students' knowledge and shapes specific religious, social, and moral views and beliefs. The analysis of selected contemporary religion textbooks indicates that their authors take into account the assumptions of *The Roman Catholic religion curriculum in kindergartens and schools* regarding Jews and Judaism. They present students with fundamental content directly related to these issues, including historical, religious, and cultural aspects concerning Jews and Judaism. They draw attention to the common roots of Judaism and Christianity as well as the similarities and differences between these religions. They also emphasize the educational importance of the portrayal of Jews and Judaism, par-

[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.

ticularly in fostering attitudes of respect and tolerance toward followers of Judaism and in encouraging engagement in interreligious dialogue.

Słowa kluczowe: Żydzi, judaizm, edukacja religijna, podręczniki, dialog międzyreligijny.

Keywords: Jews, Judaism, religious education, textbooks, interreligious dialogue.

Po Soborze Watykańskim II (1962–1965) wprowadzono w Kościele katolickim wiele gruntownych zmian w różnych obszarach teorii i praktyki pastoralnej. Dotyczyły one m.in. dialogu katolików z wyznawcami judaizmu. Wydano liczne dokumenty i powołano instytucje do kształtowania nowych relacji katolików z Żydami. Zmianie ulegały założenia programowe nauczania religii w zakresie dialogu międzyreligijnego. Zwracano w nich uwagę na potrzebę właściwego przekazu nauczania Kościoła rzymskokatolickiego na temat relacji chrześcijan z Żydami oraz zaangażowania w „dialog żydowsko-chrześcijański, prowadzony szczerze i bez uprzedzeń" (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji 2020, 347; por. Komisja do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem 2025). Podkreślano, że „Kościół [...] zgłębiając swoją tajemnicę odkrywa swoją więź z narodem żydowskim i, uznając wielkie bogactwo wspólnego dziedzictwa, krzewi i zaleca wzajemne poznanie się, przyjaźń i dialog (por. Sobór Watykański II 2002, 4). Dzięki swym żydowskim korzeniom Kościół bowiem zakotwiczony jest w historii zbawienia" (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji 2020, 347; por. Konferencja Episkopatu Polski 2001, 79–80). Za ważny uznano dialog żydowsko-chrześcijański, „prowadzony szczerze i bez uprzedzeń" (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji 2020, 347). Spełnia on kluczową rolę w lepszym zrozumieniu niektórych aspektów własnego duchowego bogactwa Kościoła, w zajmowaniu zdecydowanego stanowiska przeciwko wszelkim formom antysemityzmu oraz w podejmowaniu wspólnych inicjatyw na rzecz pokoju, sprawiedliwości i rozwoju narodów (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji 2020, 347; por. Konferencja Episkopatu Polski 2001, 80; Kongregacja ds. Duchowieństwa 1998, 199).

W związku z powyższym problematyka Żydów i judaizmu od wielu lat budzi zainteresowanie licznych badaczy, w tym także pedagogów chrześcijańskich i katechetyków (Bagrowicz J., 1995, s. 61–92; 1997, s. 123–144; Chrostowski W., 2010, s. 65–79; Kochel J., 2025; Królikowski P., 1995, s. 49–59; Polak M., 2015, s. 413–426; Zellma A., 2015, s. 397–412; 2016, s. 231–244). Prowadzone są szczegółowe analizy na temat wychowania do dialogu katolicko-żydowskiego. W opublikowanych dotychczas pracach naukowych brakuje analiz, które przedstawiałyby obraz Żydów i judaizmu we współczesnych podręcznikach do nauki religii. Problematyka ta wydaje się nie tylko interesująca poznawczo, ale także ważna społecznie. Odgrywa

ważną rolę w holistycznym wychowaniu dzieci i młodzieży. Wymaga poszukiwania odpowiedzi na następujące pytania: W jakim zakresie współczesne polskie podręczniki do nauki religii uwzględniają problematykę Żydów i judaizmu? Jaki zasób wiedzy na ten temat przekazują uczniom autorzy podręczników do nauczania religii w szkole podstawowej i ponadpodstawowej? Jaki jest stosunek autorów wobec tych zagadnień? Odpowiedzi na powyższe pytania pozwolą nie tylko odtworzyć obraz Żydów i judaizmu w podręcznikach do nauki religii, ale także ukazać, w jakim zakresie lekcje religii mogą przyczyniać się do kształtowania przekonań i poglądów uczniów na temat Żydów i judaizmu. Pytanie o to, jaki obraz Żydów i judaizmu prezentują uczniom współczesne podręczniki do nauki religii jest bowiem równocześnie pytaniem o ich potencjał wychowawczy, na który składają się rekomendowane wartości w dialogu międzyreligijnym oraz wzorce relacji katolików z wyznawcami judaizmu.

Celem rozważań podjętych w niniejszym artykule jest analiza treści dotyczących Żydów i judaizmu w wybranych podręcznikach do nauki religii w Polsce. Zagadnienia te składają się na obraz rozumiany jako opis, wyobrażenie, wizerunek Żydów i judaizmu, wyłaniający się z analizowanych materiałów dydaktycznych przeznaczonych do nauki religii w szkole podstawowej i ponadpodstawowej. Realizacja powyższego celu wymagała najpierw przeanalizowania, zrekonstruowania i interpretacji specyficznych cech tego przekazu, wpisanego w kontekst proponowanych do realizacji jednostek tematycznych w wybranych współczesnych seriach podręczników do nauki religii.

Opracowanie składa się z trzech części. Najpierw zostanie opisany materiał badawczy, a następnie zostaną zaprezentowane wyniki analizy wybranych współczesnych podręczników do nauki religii. W ostatniej części artykułu zostaną wyprowadzone wnioski.

Materiał badawczy

Podręczniki do nauki religii są jednym z głównych źródeł wiedzy religijnej, przekazywanej uczniom w szkole i podstawowym narzędziem w warsztacie pracy metodycznej nauczyciela religii. Legitymizują one to, jak w Kościele katolickim rozumie się podstawowe prawdy wiary i normy moralne (Książek G., 2021, s. 82–88). Za ich pomocą następuje przekaz określonych wzorców zachowań wobec siebie, Boga, wspólnoty Kościoła katolickiego, chrześcijan, innych religii i osób niewierzących (Łabendowicz S., 2019, s. 232–238).

Materiał badawczy, który stanowi punkt zainteresowania w ramach podjętych w niniejszym opracowaniu analiz, obejmuje wybrane serie podręczników do nauki religii, które zostały opracowane zgodnie z przyjętym

19 września 2018 r. przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski *Programem nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, 2018; por. Konferencja Episkopatu Polski, 2018). Składają się na nie propozycje merytoryczne zawarte w przewodnikach/ /poradnikach dla nauczyciela i podręcznikach dla ucznia. Analizując ten dokument, można w nim zauważyć bezpośrednie odniesienie do problematyki Żydów i judaizm w VII klasie szkoły podstawowej i w I klasie szkoły ponadpodstawowej (Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, 2018, s. 129–130, 168–169, 229, 292–293). Autorzy zakładają omówienie założeń doktrynalnych judaizmu, ukazanie różnic i podobieństw między judaizmem a chrześcijaństwem, zdefiniowanie grzechu antysemityzmu i zaprezentowanie Dnia Judaizmu (Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski 2018, s. 129–130, 166, 191, 207, 228, 260, 272, 291, 319). Za ważne uznają kształtowanie postawy szacunku wobec wyznawców wiary Pierwszego Przymierza, uczenie tolerancji i dialogu oraz zachęcanie uczniów do przeciwdziałania antysemityzmowi (Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski 2018, s. 129–130, 166, 191, 207, 228, 291). Słusznie wskazują też na potrzebę korelacji z edukacją szkolną, dzięki której można uzupełnić podejmowaną tematykę oraz zintegrować ją z treściami podejmowanymi w ramach języka polskiego, historii, geografii i języka obcego nowożytnego oraz języka mniejszości narodowej lub etnicznej (Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski 2018, s. 129).

Z uwagi na istniejący pluralizm podręczników do nauki religii, jakie zostały opracowane zgodnie z wyżej opisanym programem nauczania religii, analizie poddano następujące wersje: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium" (dalej Gaudium, ze wskazaniem szkoły i klasy), Wydawnictwo Jedność (dalej Jedność, ze wskazaniem klasy i szkoły), Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o. w Warszawie (dalej Katechetyczne, ze wskazaniem klasy i szkoły), Wydawnictwo Świętego Wojciecha (dalej Św. Wojciech, ze wskazaniem klasy i szkoły). Wszystkie wymienione serie podręczników mają kluczowe znaczenia dla podjętej w tytule opracowania problematyki. Warto dodać, że analiza podręczników Wydawnictwa Jedność została ograniczona do szkoły ponadpodstawowej. Podręczniki do szkoły podstawowej realizują bowiem założenia tzw. programów kieleckich (Jedność) i choć są zgodne z *Podstawą programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (2018), to jednak – z uwagi na własny charakter tych programów – wymagają odrębnego opracowania.

Wybór wyżej wymienionych wersji podręczników podyktowany był następującymi względami: 1) wybrane serie przeznaczone są dla uczniów ze szkół podstawowych i ponadpodstawowych, a więc obejmują wszystkie eta-

py nauczania religii; 2) struktura treściowa i metodyka tych serii – jak wynika z informacji zapisanych na stronie redakcyjnej – realizuje założenia obowiązującego od 2018 r. programu nauczania religii rzymskokatolickiej w szkole podstawowej i ponadpodstawowej; 3) serie wybranych podręczników, podobnie jak zatwierdzone przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w 2018 r. programy mają charakter ogólnopolski i są popularne oraz dostępne w różnych regionach Polski.

Warto też dodać, że wybrane serie podręczników poddano krytycznej analizie porównawczej. Zwrócono uwagę na charakterystyczne dla nich podobieństwa i różnice w zakresie podejmowanej tematyki dotyczącej obrazu Żydów i judaizmu.

Żydzi i judaizm w analizowanych podręcznikach do nauki religii

Analiza wybranych współczesnych podręczników do nauki religii w szkole podstawowej i ponadpodstawowej pokazuje, że ich autorzy są wierni założeniom programowym nauczania religii. Tematykę wprost odnoszącą się do Żydów i judaizmu zaplanowano w VII klasie szkoły podstawowej oraz w I klasie liceum, technikum i szkoły branżowej I stopnia, co ukazano w tabeli 1. Również w szkole branżowej II stopnia odwołano się do tej problematyki.

Tabela 1. Zestawienie ilości jednostek tematycznych

Typ szkoły	Klasa	Wydawnictwo	Tytuł podręcznika	Liczba	Temat lekcji
Podstawowa	VII	Gaudium	*Bóg wskazuje nam drogę*	2	*Izrael narodem wybranym* *Chrześcijaństwo a judaizm*
		Katechetyczne	*Kościół wskazuje nam drogę*	2	*Judaizm* *Antysemityzm*
		Św. Wojciech	*Bóg wskazuje nam drogę*	8	*Powszechność zbawienia* *Religie świata* *Chrześcijaństwo a inne religie świata* *Dialog międzyreligijny* *Naród wybrany: Izrael* *Judaizm. Stare i Nowe Przymierze Judaizm i chrześcijaństwo. Podobieństwa i różnice* *Dzień judaizmu*

Ponadpodstawowa	I i II liceum i technikum	Gaudium	*W poszukiwaniu wolności*	1	*Judaizm a chrześcijaństwo*
		Jedność	*Szczęśliwi, którzy żyją wolnością*	1	*Dlaczego Jezus? Religie świata a chrześcijaństwo*
		Katechetyczne	*Na drogach wolności*	2	*Inne religie – „iskry" światła* *Współczesny Żyd w rozmowie z Jezusem*
		Św. Wojciech	*Szukam wolności*	1	*Wiara czy wiary. Religia czy religie?*
	branżowa I stopnia	Jedność	*Jestem chrześcijaninem. Wierzę*	1	*Na czym polega wyjątkowość chrześcijaństwa*
		Św. Wojciech	*Droga do dojrzałej wiary,*	1	*Wiara czy wiary? Religia czy religie?*
	I–II branżowa II stopnia	Jedność	*Jestem chrześcijaninem. Świadczę o Bogu*	1	*Jak świętować dzień święty?*
		Św. Wojciech	*Z Bogiem w dorosłe życie*	1	*Ekumenizm i dialog międzyreligijny*

Źródło: badania własne

Zwrócić uwagę należy na fakt, że niemal we wszystkich analizowanych seriach liczba jednostek tematycznych jest taka sama. Wyjątek stanowią propozycje zamieszczone w serii Wydawnictwa Świętego Wojciecha. Autorzy szczegółowo rozpisali zagadnienia programowe dotyczące Żydów i judaizmu. W pozostałych seriach podręczników, mimo mniejszej ilości jednostek tematycznych wprost dotyczących analizowanej problematyki, można zauważyć podobne akcenty treściowe (zob. tabela 2). Są one zgodne z założeniami programowymi nauczania religii w szkole podstawowej i ponadpodstawowej.

Tabela 2. Zakres treści nauczania o Żydach i judaizmie w podręcznikach do nauki religii

Zagadnienia	**Gaudium**	**Jedność**	**Św. Wojciech**	**Katechetyczne**
Historia Izraela – narodu wybranego przez Boga	X	X	X	X
Judaizm jako religia monoteistyczna, głęboko zakorzeniona w historii i kulturze	X	X	X	X

Podstawowe pojęcia (np. judaizm, przymierze, prozelita, menora, Izrael, naród wybrany, Tora, Talmud, Gwiazda Dawida – gwiazda sześcioramienna)	X	X	X	X
Najważniejsze święta żydowskie (np. Święto Paschy, Święto Tygodni, Dzień pojednania – Jom Kippur, Święto Namiotów, Święto Świateł – Chanuka	X	X	X	X
Obrzędy, zwyczaje i tradycje żydowskie (np. obrzezanie, szabat, modlitwy w synagodze, jedzenie koszerne)	X	X	X	X
Wspólne korzenie judaizmu i chrześcijaństwa	X	X	X	X
Elementy wspólne wyznawców judaizmu i chrześcijan (np. wiara w jedynego Boga stworzyciela nieba i ziemi, Dekalog, wspólna historia zbawienia, m.in. postacie patriarchów i proroków, Biblia – Stary Testament, szacunek do Pisma Świętego, modlitwa psalmami)	X	X	X	X
Kierunki i odłamy w judaizmie (np. judaizm ortodoksyjny, konserwatywny, reformowany)				X
Postawa katolików wobec Żydów („starsi bracia w wierze", szacunek, otwartość, tolerancja)	X	X	X	X
Tragiczne doświadczenia narodu żydowskiego (np. Holocaust)	X	X	X	X

Pomoc Żydom w czasie II wojny światowej (np. rodzina Ulmów, Irena Sendlerowa)	X	X	X	X
Nauczanie II Soboru Watykańskiego (Nostra aetate)	X	X	X	X
Pozytywna i otwarta postawa papieży (Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka) wobec wyznawców judaizmu	X	X	X	X
Antysemityzm	X	X	X	X
Dzień judaizmu	X	X	X	X
Dialog międzyreligijny	X	X	X	X

Źródło: badania własne

Analizując podręczniki „Gaudium", można zauważyć, że zawarte są w nich podstawowe zagadnienia dotyczące Żydów i judaizmu. W VII klasie szkoły podstawowej problematyka Żydów i judaizmu najpierw prezentowana jest w kontekście historii Izraela – narodu wybranego przez Boga (Gaudium. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 309–317; Gaudium. VII klasa szkoły podstawowej. Podręcznik do nauki religii, 2022, s. 155–158). Obok wyjaśnienia podstawowych pojęć (np. judaizm, przymierze, prozelita, menora), autorzy charakteryzują najważniejsze święta żydowskie i zasady, jakimi kierują się wyznawcy judaizmu (Święto Paschy, Święto Tygodni, Dzień Pojednania – Jom Kippur, Święto Namiotów, Święto Świateł – Chanuka). Zwracają też uwagę na wspólne korzenie chrześcijaństwa i judaizmu oraz elementy, które łączą wyznawców tych religii. W tym kontekście opisują postawę Kościoła katolickiego wobec Żydów (szacunek, tolerancja, dialog), znaczenie Dnia Judaizmu i grzech antysemityzmu (Gaudium. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 309–317). Kontynuację tej problematyki stanowi jednostka tematyczna pt. *Chrześcijaństwo a judaizm*, w której zwraca się uwagę na związki między chrześcijaństwem a judaizmem, oparte na wspólnych korzeniach w Starym Testamencie i wierze w jedynego Boga (Gaudium. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 327–334; Gaudium. VII klasa szkoły podstawowej. Podręcznik do nauki religii, 2022, s. 163–167). Po raz kolejny autorzy opisują relacje katoli-

ków z wyznawcami judaizmu (np. w czasie II wojny światowej) oraz znaczenie dialogu międzyreligijnego i Dzień Judaizmu. (Gaudium. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 327–334). Zbliżone treści zostały zaprezentowane w podręcznikach Wydawnictwa „Gaudium" do nauki religii w szkołach ponadpodstawowych (Gaudium. I klasa szkoły ponadpodstawowej. Poradnik metodyczny, 2020, s. 159–170); Gaudium. I klasa szkoły ponadpodstawowej. Podręcznik do nauki religii, 2020, s. 95––97). W jednostce tematycznej *Judaizm a chrześcijaństwo* autorzy ukazują historyczne aspekty relacji między judaizmem a chrześcijaństwem oraz podobieństwa i różnice między katolikami a „starszymi braćmi w wierze" (Gaudium. I klasa szkoły ponadpodstawowej. Poradnik metodyczny, 2020, s. 164–170).

W podręcznikach Wydawnictwa Jedność, które zostały opracowane do I klasy liceum i technikum autorzy zwracają uwagę na judaizm jako jedną z najstarszych religii monoteistycznych. Prezentują też wartości w judaizmie i oczekiwanie Żydów na Mesjasza oraz uzasadniają, dlaczego antysemityzm jest grzechem (Jedność. I klasa szkoły ponadpodstawowej. Poradnik metodyczny, 2021, s. 230–242, 253–261; Jedność. I klasa szkoły ponadpodstawowej. Podręcznik do religii, 2023, s. 56–57, 60–61) Jednocześnie ukazują znaczenie dialogu międzyreligijnego (Jedność. I klasa szkoły liceum i technikum. Poradnik metodyczny, 2021, s. 230–242, 253–261; Jedność. I klasa szkoły liceum i technikum. Podręcznik do religii, 2023, s. 56–57, 60–61). Niemal identyczne treści dotyczące judaizmu i Żydów prezentowane są w podręcznikach do nauki religii w I klasie szkoły branżowej I stopnia. Analizując wyjątkowość chrześcijaństwa, autorzy prezentują najważniejsze informacje na temat judaizmu, wskazują podobieństwa i różnice między judaizmem i chrześcijaństwem oraz ukazują sposoby prowadzenia dialogu międzyreligijnego (Jedność. I klasa szkoły branżowej I stopnia. Poradnik metodyczny, 2023, s. 106–115, 124–130; Jedność. I klasa szkoły branżowej I stopnia. Podręcznik do religii, 2023, s. 51–53; 57–59). Z kolei w szkole branżowej II stopnia autorzy podręczników jedynie wspominają o wyznawcach judaizmu i antysemityzmie. Zwracają uwagę na różnice między niedzielą dla chrześcijan a szabatem żydowskim (Jedność. I i II klasa szkoły branżowej II stopnia. Poradnik metodyczny, 2023, s. 576–583; Jedność. I i II klasa szkoły branżowej II stopnia. Podręcznik do religii, 2023, s. 166–167).

Również w podręcznikach Wydawnictwa Katechetycznego treści bezpośrednio dotyczące Żydów i judaizmu zaplanowano w VII klasie szkoły podstawowej – w dziale *Związek między ludem Starego a Nowego Przymierza.* W temacie zatytułowanym *Judaizm* zawarto podstawowe informacje o tej religii oraz wskazano na podobieństwa i różnice między judaizmem a chrześcijaństwem (Katechetyczne. VII klasa szkoły podstawowej.

Poradnik metodyczny, 2025, s. 187–191; Katechetyczne. VII klasa szkoły podstawowej. Podręcznik do nauki religii, 2022, s. 116–118). Wyraźnie podkreśla się, że judaizm i chrześcijaństwo mają ze sobą wiele wspólnego: wiara w tego samego Boga, kierowanie się tymi samymi przykazaniami i oczekiwanie nadejścia Królestwa Bożego. Różnice dotyczą tego, że Żydzi nie uznali w Jezusie obiecanego Mesjasza i odrzucają to wszystko, co się z Nim łączy, m.in. Nowy Testament i sakramenty (Katechetyczne. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2025, s. 187–195). Dopełnieniem tych treści są kwestie zaprezentowane w temacie *Antysemityzm* (Katechetyczne. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2025, s. 196–199; Katechetyczne. VII klasa szkoły podstawowej. Podręcznik do nauki religii, 2022, s. 122–124). W tak zatytułowanej jednostce tematycznej zakłada się nie tylko wspieranie uczniów w lepszym zrozumieniu tradycji i kultury Izraela, ale także w odkrywaniu tożsamości chrześcijańskiej i znaczenia Dnia Judaizmu. Cenne są odwołania do historii w celu ukazania postawy niechęci, a nawet nienawiści wobec Żydów (antysemityzm), wyrażanej wobec osób, miejsc czy zwyczajów żydowskich (Katechetyczne. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2025, s. 196–199; Katechetyczne. VII klasa szkoły podstawowej. Podręcznik do nauki religii, 2022, s. 122–124). W tym kontekście autorzy uświadamiają uczniom, że antysemityzm jest grzechem i zachęcają do odkrywania więzi chrześcijan z Żydami. Pogłębienie i poszerzenie tego obrazu można dostrzec w podręcznikach dla I klasy liceum i technikum – w dziale *Komu wierzę?* W jednostce tematycznej *Inne religie – „iskra światła”* autorzy wspominają o wyznawcach judaizmu jako jednej z wielu religii świata (Katechetyczne. I klasa Liceum/Technikum. Poradnik metodyczny, 2025, s. 108–110). Szczegółowe informacje na temat Żydów i judaizmu zostają podjęte w lekcji zatytułowanej *Współczesny Żyd w rozmowie z Jezusem* (Katechetyczne. I klasa Liceum/Technikum. Poradnik metodyczny, 2025, s. 111–114; Katechetyczne. I klasa Liceum/Technikum. Podręcznik do nauki religii, 2020, s. 138–144). Wiele uwagi poświęca się najważniejszym informacjom na temat judaizmu jako religii Żydów, której istotą jest przymierze Boga z narodem wybranym. Wspomina się też o judaizmie ortodoksyjnym (tradycyjnym), judaizmie konserwatywnym i judaizmie reformowanym (Katechetyczne. I klasa Liceum/Technikum. Poradnik metodyczny, 2025, s. 111–114; Katechetyczne. I klasa Liceum/Technikum. Podręcznik do nauki religii, 2020, s. 138–144). Za ważne uznaje się obchody Dnia Judaizmu, modlitwy papieży Jana Pawła II i Franciszka w Synagodze Większej w Rzymie i dialog międzyreligijny. Tak określone działania dydaktyczne zostają uzupełnione o treści z zakresu historii, filozofii i wiedzy o społeczeństwie. Słusznie autorzy łączą je z odkrywaniem wspólnego duchowego dziedzictwa między Żydami i chrześcijanami

oraz kształtowaniem postawy zrozumienia, szacunku, tolerancji i dialogu, co dodatkowo wzmacnia jakość planowanych działań dydaktycznych (Katechetyczne. I klasa Liceum/Technikum. Poradnik metodyczny, 2025, s. 111–114; Katechetyczne. I klasa Liceum/Technikum. Podręcznik do nauki religii, 2020, s. 138–144).

Podobne kwestie, ale bardziej uszczegółowione, zaplanowano w podręcznikach do nauki religii w szkole podstawowej, opublikowanych przez Wydawnictwo Świętego Wojciecha (Św. Wojciech. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 210–242). Wiele uwagi autorzy poświęcają tej tematyce w V dziale: *Stare i Nowe Przymierze* (Św. Wojciech. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 210–219, 226–230). Autorzy zakładają odkrywanie przez uczniów związku między ludem Starego a Nowego Przymierza oraz cech charakterystycznych i wspólnych dla judaizmu i chrześcijaństwa (Św. Wojciech. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 220–224). Za ważne uznają również ukazanie uczniom wiary i obyczajów żydowskich. W tym kontekście opisują Dzień Judaizmu, zachęcając młodzież do otwartości, tolerancji, szacunku wobec wyznawców judaizmu i ich tradycji (Święty Wojciech. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 237–241). Cenne są również odwołania do historii Żydów i pomocy jakiej doświadczyli od Polaków (np. rodzina Ulmów). Autorzy wyraźnie zaznaczają, że antysemityzm i jego różne formy (uprzedzenia, przemoc fizyczna, dyskryminacja, obraźliwe komentarze) są grzechem, który wymaga stanowczego sprzeciwu. Jednocześnie zachęcają uczniów do przeciwdziałania wszelkim przejawom antysemityzmu oraz do zaangażowania w dialog chrześcijańsko-żydowski (Św. Wojciech Wydawnictwo. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 237–241). Cechy charakteryzujące Żydów, symbole, tradycje, zwyczaje, przedmioty związane z judaizmem oraz podobieństwami i różnicami między judaizmem a chrześcijaństwem są opisane w dziale *Religie świata*, w jednostkach lekcyjnych pt. *Powszechność zbawienia*, *Religie świata*, *Chrześcijaństwo a inne religie świata*, *Dialog międzyreligijny* (Św. Wojciech. VII klasa szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny, 2022, s. 243–266). W ten sposób autorzy wzmacniają pozytywny wizerunek judaizmu. Przypominają o wpływie tej religii na rozwój chrześcijaństwa i islamu, a także na wiele aspektów zachodniej kultury i etyki. Podkreślają, że chociaż różnice teologiczne między judaizmem a innymi religiami są znaczące, wspólne wartości, takie jak wiara w Boga, Dekalog, dążenie do pokoju, mogą stanowić podstawę do dialogu międzyreligijnego.

Warto zauważyć, że bardzo uproszczony obraz Żydów i judaizmu jest ukazany w podręcznikach Święty Wojciech dla szkół ponadpodstawowych. W I klasie liceum, technikum i szkole branżowej I stopnia brakuje jednostki lekcyjnej bezpośrednio odnoszącej się do tej problematyki.

Autorzy wspominają jedynie o judaizmie, wymieniając go w jednostce tematycznej pt. *Wiara czy wiary? Religia czy religie?* (Św. Wojciech. I klasa szkoły ponadpodstawowej. Poradnik metodyczny, 2020, s. 142–145; Św. Wojciech. I klasa szkoły liceum i technikum, Podręcznik do nauki religii, 2020, s. 152–155; Św. Wojciech. I klasa szkoły branżowej I stopnia. Poradnik metodyczny, 2020, s. 142–145; Św. Wojciech. I klasa szkoły branżowej I stopnia, 2020, s. 96–99). Podobne odwołanie do tej religii można dostrzec w szkole branżowej II stopnia (Św. Wojciech. I i II klasa szkoły branżowej II stopnia. Poradnik metodyczny, 2023, s. 300–304). Przekaz wiedzy w tym zakresie ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że judaizm – obok islamu, hinduizmu, buddyzmu – należy do największych religii świata.

Wnioski

Zakres prezentowanych w podręcznikach do nauki religii treści dotyczących Żydów i judaizmu warunkowany jest wieloma czynnikami. Istotne znacznie mają obowiązujące programy nauczania religii w polskiej szkole, na podstawie których opracowano podręczniki do nauki religii. Za ważne uznać należy również merytoryczne i metodyczne kompetencje ich autorów do podejmowania problematyki Żydów i judaizmu oraz konsultacje teologiczne.

Obecne w analizowanych podręcznikach do religii tematy dotyczące Żydów i judaizmu zostały zaplanowane zgodnie z *Programem nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (2018). Daje się zauważyć dostosowanie zagadnień do wieku uczniów i ich możliwości percepcyjnych oraz zróżnicowanie w uszczegółowieniu podejmowanych kwestii. W ten sposób autorzy respektują dwie podstawowe zasady dydaktyczne: indywidualizacji i stopniowania trudności. Sposób konstruowania obrazu Żydów i judaizmu jest zarówno zgodny z nauką Kościoła katolickiego, w tym z dokumentami katechetycznymi, jak też ze współczesną dydaktyką. Co ważne, w analizowanych podręcznikach do nauki religii można znaleźć bezpośrednie odniesienie do dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza do *Nostra aetate*. Słusznie zwraca się uwagę uczniów na wspólne dziedzictwo chrześcijaństwa i judaizmu oraz ukazuje antysemityzm jako grzech. Wielokrotnie autorzy ukazują historyczne i teologiczne powiązania między chrześcijaństwem a judaizmem (np. wspólne korzenie w Starym Testamencie). Rzetelnie przedstawiają judaizm jako religię monoteistyczną, bliską chrześcijaństwu. Zwracają też uwagę uczniów na podstawowe elementy judaizmu (np. Torę, święta żydowskie, praktyki religijne, historię narodu żydowskiego). Przedstawienie tych zagadnień koncentruje się na przeszłości. Dodatkowo w niektórych jednostkach te-

matycznych podejmowane są kwestie związane z dramatycznymi doświadczeniami Żydów (np. Holokaustem). W ten sposób, w ramach korelacji z edukacją szkolną, wzmacnia się świadomość historyczną uczniów. Brakuje jednak szczegółowego opisu współczesnych form judaizmu oraz ich społecznego i religijnego znaczenia. Autorzy pomijają też trudne relacje między Żydami a katolikami (np. nie odnoszą się do zarzutu milczenia stawianego papieżowi Piusowi XII). Brak takiego odniesienia wskazuje na konieczność dalszego rozwijania i pogłębiania tej problematyki np. w formie materiałów dydaktycznych dla nauczycieli religii, dodatkowych scenariuszy lekcji religii, multimediów. Ich wykorzystanie w toku lekcji religii lub zajęć pozalekcyjnych może być cenną pomocą w podejmowaniu trudnych tematów związanych z Holocaustem. Niewątpliwie ograniczenia objętościowe podręczników utrudniają pełne ukazanie złożoności historycznych relacji polsko-żydowskich. Ich rzetelna i wieloaspektowa prezentacja wymagałaby znacznie większej liczby godzin lekcyjnych niż obecnie. Pobieżne przedstawienie tych relacji mogłoby prowadzić do uproszczeń, błędnych interpretacji, nieporozumień lub wzmocnienia stereotypów. W tym kontekście warto wskazać nauczycielom religii (np. w ramach konferencji i warsztatów) na działania instytucji, takich jak np. Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, które prezentują złożoną panoramę relacji obu narodów i mogą stanowić cenne uzupełnienie nauczania religii (np. w ramach wycieczek szkolnych, pielgrzymek dedykowanych młodzieży). Uwzględnienie trudnych tematów w toku lekcji religii – w sposób dostosowany do percepcji uczniów – może służyć budowaniu głębszego zrozumienia i przeciwdziałaniu stereotypom czy też promowaniu postawy otwartości i dialogu.

Uzupełniający, a zarazem istotny dydaktycznie i wychowawczo charakter mają treści, w których podkreśla się znaczenie narodu żydowskiego w historii zbawienia, poczynając od przymierza z Abrahamem, przez Mojżesza, aż po mesjanistyczne oczekiwania. Zwraca się uwagę na rolę Żydów jako narodu wybranego w Starym Testamencie. Wielokrotnie też wyznawcy judaizmu określani są jako „starsi bracia w wierze", co pozwala m.in. wzbudzić pozytywne skojarzenia oraz przypomnieć znaczenie św. Jana Pawła II dla relacji chrześcijańsko-żydowskich. Niemniej istotne są również słowa papieża Polaka: „kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm". Przywoływanie powyższych w nauczaniu religii wzmacnia pozytywny przekaz. Odgrywa też ważną rolę w ukazywania antysemityzmu jako negatywnej, niezgodnej z Ewangelią postawy oraz motywowaniu uczniów do tolerancji religijnej i zaangażowania w dialog międzyreligijny.

Warto też zauważyć, że współczesne podręczniki do religii nie zawierają treści, które mogłyby być uznane za antysemickie. Przeciwnie, autorzy jednostek tematycznych podkreślają konieczność przeciwdziałania an-

tysemityzmowi jako grzechowi i sprzeciwiają się jakimkolwiek przejawom nietolerancji religijnej. Zachęcają też uczniów do budowania pozytywnych relacji z wyznawcami judaizmu oraz podejmowania refleksji nad wspólnymi wartościami (np. szacunkiem dla życia, miłością bliźniego, sprawiedliwością społeczną). Treści prezentowane w podręcznikach do nauki religii wymagają jednak zwrócenia większej uwagi na praktyczne zastosowanie zdobytej wiedzy w codziennym życiu (np. w kontekście dialogu międzyreligijnego z wyznawcami judaizmu). Godne uwagi jest również pogłębione i bardziej zróżnicowane podejście do tematyki Żydów i judaizmu oraz antysemityzmu, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych aspektów oraz wyzwań społecznych, religijnych i politycznych.

Mając na uwadze współczesne konflikty na Bliskim Wschodzie, warto zachęcać nauczycieli religii do aktualizowania treści programowych. Na szczególną uwagę zasługuje włączenie do programu nauczania religii w szkołach ponadpodstawowych odniesień do aktualnych, globalnych wyzwań i napięć (np. konflikt izraelsko-palestyński), które mogą przyczyniać się do rozwoju umiejętności wartościowania i krytycznego myślenia oraz kształtowania kompetencji obywatelskich. Podejmowanie tej tematyki na lekcjach religii jest istotnym elementem wychowania do pokoju i dialogu międzyreligijnego. Stwarza uczniom możliwość pogłębienia wiedzy o współczesnych wydarzeniach z perspektywy religijnej i etycznej. Jednocześnie sprzyja kształtowaniu postawy szacunku wobec wyznawców innych religii oraz rozwijaniu umiejętności krytycznego myślenia i empatii. Może też motywować młodzież do refleksji nad rolą religii w konfliktach społecznych, politycznych, religijnych i w budowaniu pojednania, co jest szczególnie cenne w kontekście globalnych napięć i migracji. Niewątpliwie uzupełnienie tych kwestii w założeniach programowych nauczania religii w szkole ponadpodstawowej pozwoli na bardziej wszechstronne zrozumienie Żydów i judaizmu jako religii i kultury oraz wzmocni wśród uczniów podstawy wzajemnego szacunku między wyznawcami różnych religii.

Z pewnością interesujące i zasługujące na odrębne analizy są zagadnienia związane z prezentacją tej problematyki w treściach wizualnych w podręcznikach do nauczania religii (np. ilustracjach, prezentacjach multimedialnych, krótkich filmach edukacyjnych). Służą one uzupełnieniu i objaśnieniu życia i praktyk religijnych Żydów, pomagając lepiej zrozumieć kulturę i religię żydowską. Ponadto istotne są również modele organizacji procesu nauczania – uczenie się związane z obudową metodyczną podręcznika do religii. Poprzez dobór zadań, ćwiczeń i poleceń zostają określone granice uczniowskiej aktywności poznawczej i społecznej w toku lekcji religii, a przez to warunkują jakość zaangażowania w procesie kształtowania obrazu Żydów i judaizmu wśród uczniów.

BIBLIOGRAFIA

Bagrowicz Jerzy, 1995. *Przesłanie Katechizmu Kościoła Katolickiego i jego konsekwencje dla katechezy i nauczania o Żydach i judaizmie*, Collectanea Theologica, nr 2, s. 61–92.

Bagrowicz Jerzy, 1997, *Żydzi i judaizm w katechezie Kościoła katolickiego (ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji katechezy w Polsce)*, w: Krzysztof Pilarczyk (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji*, Księgarnia Akademicka, Kraków, s. 123–144.

Chrostowski Waldemar, 2010, *Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, Paedagogia Christiana, nr 2, s. 65–79.

Czyżewski Mariusz, 2022, *Kościół wskazuje nam drogę. Podręcznik do nauki religii dla klasy VII szkoły podstawowej (wersja warmińska)*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa–Olsztyn.

Czyżewski Mariusz, *Kościół wskazuje nam drogę. Poradnik metodyczny do nauki religii. VII klasa szkoły podstawowej (wersja warmińska)*, Poradniki metodyczne Wydawnictwo Katechetyczne (3.01.2025).

Janiga Waldemar (red.), 2022, *Bóg wskazuje nam drogę. Podręcznik do nauki religii dla klasy VII szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin–Przemyśl.

Janiga Waldemar (red.), 2022, *Bóg wskazuje nam drogę. Poradnik metodyczny do nauczania religii rzymskokatolickiej. VII klas szkoły podstawowej,* Wydawnictwo Gaudium, Lublin– Przemyśl.

Kochel Jan, *Katecheza o Żydach i judaizmie. Podstawowe założenia*, https://info.wiara.pl/doc/186346.Korzenie-tolerancja-i-dialog (3.01.2025).

Komisja do spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień 24 czerwca 1985 r.*, https://www.prchiz.pl/1985–06-zydzi-i-judaizm (2.01.2025).

Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, 2018, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Konferencja Episkopatu Polski, 2001, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, WAM, Kraków.

Konferencja Episkopatu Polski, 2018, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Kongregacja do spraw Duchowieństwa, 1998, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997), tekst polski, Pallottinum, Poznań.

Królikowski Piotr, 1995, *Prezentacja judaizmu w polskiej katechezie katolickiej*, Collectanea Theologica, nr 2, s. 49–59.

Księżak Grzegorz. 2021. *Metodyka pracy z podręcznikiem na katechezie*, Zeszyty Formacji Katechetów, nr 3–4, s. 82–88.

Łabendowicz Stanisław, 2019, *Dydaktyka katechez,* Instytut Naukowo-Wydawniczy „Spatium", Radom.

Mazur Radosław (red.), 2020, *Z Bogiem w dorosłe życie. Podręcznik do religii dla I i II klasy szkoły branżowej II stopnia*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Mazur Radosław (red.), 2020. *Z Bogiem w dorosłe życie. Poradnik metodyczny I i II klasy szkoły branżowej II stopnia*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Mazur Radosław, Wojtasik Marcin (red.), 2020, *Droga do dojrzałej wiary. Podręcznik do nauki religii dla I klasy szkoły branżowej I stopnia*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Mazur Radosław, Wojtasik Marcin (red.), 2020, *Droga do dojrzałej wiary. Poradnik metodyczny dla I klasy szkoły branżowej I stopnia*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Mazur Radosław, Wojtasik Marcin (red.), 2020, *Szukam wolności. Podręcznik do nauki religii dla I klasy liceum i technikum*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Mazur Radosław, Wojtasik Marcin (red.), 2020. *Szukam wolności. Poradnik metodyczny dla I klasy liceum i technikum*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Mielnicki Krzysztof, Kondrak Elżbieta (red.), 2023, *Szczęśliwi, którzy żyją wolnością. Podręcznik do religii dla klasy I liceum i technikum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Mielnicki Krzysztof, Kondrak Elżbieta, Parszewska Ewelina (red.), 2021, *Szczęśliwi, którzy żyją wolnością. Przewodnik metodyczny. Klasa I liceum i technikum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Nosek Bogusław, Rokosz Kamilla (red.), 2023, *Jestem chrześcijaninem. Wierzę. Przewodnik metodyczny dla klasa I szkoły branżowej I stopnia*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Nosek Bogusław, Rokosz Kamilla (red.), 2023, *Jestem chrześcijaninem. Wierzę. Podręcznik do religii dla O klasy szkoły branżowej I stopnia*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Nosek Bogusław, Rokosz Kamilla (red.), 2023, *Jestem chrześcijaninem. Świadczę o Bogu. Przewodnik metodyczny. Klasa I i II szkoły branżowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Nosek Bogusław, Rokosz Kamilla (red.), 2023, *Jestem chrześcijaninem. Świadczę o Bogu.Podrecznik do religii dla klasy I i II szkoły branżowej II stopnia*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, *Dyrektorium o katechizacji* (23.03.2020), tekst polski, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

Pierzchała Piotr (red.), 2020. *Na drogach wolności*, *Podręcznik do nauki religii dla I klasy liceum i technikum*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa–Olsztyn–Płock.

Pierzchała Piotr (red.), 2020, *Na drogach wolności*, *Poradnik metodyczny do nauczania religii w klasie I liceum czteroletniego i technikum pięcioletniego*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa–Olsztyn–Płock.

Polak Mieczysław, 2015, *Wychowanie do dialogu w katechezie młodzieży*, Studia Oecumenica, t. 15, s. 413–426.

Sobór Watykański II, 2002, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje* (nowe tłumaczenie), s. 327–337.

Wojtasik Marcin, Zawiślak Beata (red.), 2022, *Bóg wskazuje nam drogę. Podręcznik do nauki religii dla klasy VII szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Wojtasik Marcin, Zawiślak Beata (red.), 2022, *Bóg wskazuje nam drogę. Poradnik metodyczny do nauczania religii rzymskokatolickiej. VII klasa szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań.

Zając Marian (red.), 2020. *W poszukiwaniu wolności. Podręcznik do nauki religii dla I klasy szkoły ponadpodstawowej*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin–Przemyśl.

Zając Marian (red.), 2020. *W poszukiwaniu wolności. Poradnik metodyczny do nauczania religii rzymskokatolickiej dla I klasy szkoły ponadpodstawowej*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin–Przemyśl.

Zellma Anna, 2015. *Wychowanie do postawy dialogu w katechezie dzieci*, Studia Oecumenica, t. 15, s. 397–412.

Zellma Anna, 2016. *Dialog chrześcijańsko-żydowski w katechezie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych – między założeniami a praktyką*, Studia Nauk Teologicznych PAN, t. 11, s. 231–244.

Zwierżdżyński Marcin K., 2018. *Podręczniki szkolne do nauczania religii jako przedmiot badań socjologicznych – rola jakościowej analizy treści*, Horyzonty Wychowania, nr 17(41), s. 271–284.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11756

Paweł Rabczyński[1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Martyrologiczna wiarygodność Kościoła. Błogosławiona Siostra Krzysztofa Klomfass i jej 14 Towarzyszek ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy

[The Martyrological Credibility of the Church. Blessed Sister Krzysztofa Klomfass and her 14 Companions from the Congregation of Sisters of St. Catherine, Virgin and Martyr]

Streszczenie: W artykule ukazano martyrologiczną wiarygodność Kościoła na przykładzie s. Krzysztofy Klomfass i jej 14 Towarzyszek ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy – ofiar przemocy, gwałtów i zbrodni Armii Czerwonej, wkraczającej w 1945 r. do Prus Wschodnich. Ich beatyfikacja miała miejsce 31 maja 2025 r. w Braniewie na Warmii. Współcześnie uzasadnienia wiarygodności Kościoła dokonuje się poprzez analizę jego znaków, które charakteryzują cały Chrystusowy Kościół. Nie pochodzą one spoza rzeczywistości eklezjalnej, lecz są przejawem istnienia i działania Kościoła. Jednym z nich, o dużym walorze motywacyjnym, jest znak martyrologiczny. Męczeństwo jest szczytem chrześcijańskiego świadectwa. Błogosławione męczenniczki są wobec świata czytelnym i przekonującym znakiem wiarygodności zbawczego misterium Chrystusa i Jego Kościoła.

Summary: The article outlines the martyrological credibility of the Church through the example of Sister Krzysztofa Klomfass and her 14 companions from the Congregation of Sisters of St. Catherine the Virgin and Martyr – victims of violence, rapes, and crimes committed by the Red Army as they entered East Prussia in 1945. They were beatified on May 31, 2025, in Braniewo, Warmia. Nowadays, the justification of the Church's credibility is done through the analysis of signs of its authenticity. These signs do not come from outside the ecclesiastical reality but are expressions of the existence and action of the Church. One of these signs, which has a very high motivational value, is the martyrological sign. Martyrdom is the pinnacle of Christian testimony.

[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.

The blessed martyrs serve as a clear and convincing sign of the credibility of the salvific mystery of Christ and His Church to the world.

Słowa kluczowe: wiarygodność Kościoła, znaki wiarygodności Kościoła, martyrologiczna wiarygodność Kościoła, s. Krzysztofa Klomfass i jej 14 Towarzyszek ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny.

Keywords: credibility of the Church, signs of the credibility of the Church, martyrological credibility of the Church, Sister Krzysztofa Klomfass and her 14 Companions from the Congregation of the Sisters of St. Catherine.

Wstęp

Pośród wielu znaków wiarygodności Kościoła, które w ciągu wieków były formułowane i weryfikowane, a także poddawane refleksji teologicznej, jednym z najważniejszych jest znak martyrologiczny. Jego fundamentem jest świadectwo, jakie wierzący w Chrystusa dają swoim życiem. Najczęściej zwraca się uwagę na heroiczne czyny, odważne i bohaterskie decyzje, podejmowane z miłości do Boga oraz w obronie chrześcijańskiej wiary. Jednak dodajmy, że niemniej istotna jest codzienna służba drugiemu człowiekowi, wierność w realizacji powołania, a także konsekwentne przestrzeganie Bożych przykazań i praktyka rad ewangelicznych. Niezmienne pozostaje przekonanie, tak pośród ludu Bożego, jak i w powszechnej opinii teologów, że szczytem chrześcijańskiego świadectwa jest męczeństwo. Stało się ono udziałem sióstr ze Zgromadzenia św. Katarzyny: Krzysztofy Klomfass i jej 14 Towarzyszek – ofiar przemocy, gwałtów i zbrodni Armii Czerwonej, wkraczającej w 1945 r. do Prus Wschodnich.

W niniejszym artykule jako cel badawczy przyjęto ukazanie martyrologicznej wiarygodności Kościoła na przykładzie życia i męczeńskiej śmierci wspomnianych wyżej zakonnic. Najpierw zostanie zarysowana problematyka wiarygodności Eklezji, która ściśle jest związana z jej genezą, naturą i misją. Następnie przedstawiony będzie martyrologiczny znak wiarygodności Kościoła. Chcąc przedstawić sens i walor motywacyjny w kontekście męczeńskiej śmierci błogosławionych Sióstr Katarzynek, autor odwołuje się do procesu kształtowania się pojęcia „męczennik" oraz uwypukla zasadnicze elementy teologii męczeństwa. Całość wywodu jest zamknięta opisem świadectwa i jego znaczenia, które męczennice ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny złożyły za wiarę w Chrystusa i Jego Kościół. Ze względu na przedmiot badań w niniejszym opracowaniu zastosowano metody właściwe dla teologii fundamentalnej: historyczno-syntetyczną i eklezjologiczno-analityczną. W eksplikacji zagadnienia zawartego w tytule odwołano się do źródeł historycznych, dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, opracowań teologicznych oraz do aktualnej rzeczywistości eklezjalnej i jej przejawów.

1. Wiarygodność Kościoła

Problematyka wiarygodności Kościoła jest ściśle związana z jego istotą. Poznanie istoty Kościoła umożliwia przedstawienie adekwatnych motywów jego wiarygodności. Zrozumienie rzeczywistości Eklezji wymaga odwołania się do jej genezy, natury i misji.

Na początku trzeba podkreślić, że to Jezus Chrystus ustanowił wspólnotę, w której jest obecny i która ma kontynuować Jego objawieniowo-zbawcze posłannictwo. Kościół jest tradentem Bożego Objawienia oraz znakiem i narzędziem zbawienia w historii. Dzięki Eklezji Chrystus jest zawsze współczesny i dostępny dla każdego człowieka w każdym momencie dziejów (Benedykt XVI, 2002, s. 11–12). Dziś dość powszechnie ujmuje się Kościół w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych, a także znakowych. Eklezja jest wspólnotą Osób Boskich (Bóg w Trójcy Świętej) i osób ludzkich – tych, którzy odpowiedzieli wiarą na Boże Objawienie w Jezusie Chrystusie, jedynym i powszechnym Zbawicielu.

Niewątpliwie Sobór Watykański II stał się impulsem do odnowy tradycyjnej eklezjologii apologetycznej, która akcentowała zewnętrzne, organizacyjne i prawne elementy Kościoła, głównie jego monarchiczny (prymacjalny) i hierarchiczny (apostolski) ustrój. Rozpatrywanie problematyki eklezjalnej rozpoczynano od zagadnienia fundacji Eklezji, gdzie podkreślano, że Jezus Chrystus miał wolę założenia Kościoła i rzeczywiście go założył (Sullivan F.A., 1963, s. 14). Następnie omawiano istotne elementy organizacyjne widzialnej społeczności kościelnej (prymat i apostolat) (Nagy S., 1965, s. 27–28). Na końcu zajmowano się problematyką prawdziwości Kościoła, a więc analizowano wspólnotę założoną przez Chrystusa i porównywano ją z Kościołem rzymskokatolickim pod kątem istnienia w ich organizmach pewnych kryteriów – przymiotów, znamion: jedności, świętości, powszechności i apostolskości (Tils G., 1947; Nagy S., 1968, s. 93–116; Congar Y., 1970; Pottmeyer H.J., 1986, s. 212–241; Sullivan F.A., 1992, s. 352–356; Krasiński J., 1997, s. 49–65; Seweryniak H., 2001a, s. 467–484; Kaucha K., 2002b, s. 1393–1396)[2]. Całość wywodu kończyła się konkluzją, iż tylko w Kościele rzymskokatolickim istnieją znamiona Kościoła Chrystusowego, a więc tylko On jest prawdziwy i tylko on może dalej prowadzić Jezusową misję głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu (Rusecki M., 1994, s. 222–226; Łydka W., 1976, s. 143–162; Nagy S., 1964, s. 331–350; Nagy S., 1965, s. 19–36; Myśków J., 1986, s. 200–203). Najlepszą egzemplifikacją obowiązującej przez wieki – właściwie aż do Soboru Watykańskiego II (1962–1965) – jurydycznej koncep-

[2] Już w *Wyznaniu wiary 150 Ojców*, ustalonym na I Soborze Konstantynopolitańskim w 381 r., wymienia się cztery znamiona Kościoła: „Credimus [...] in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam" (Sobór Konstantynopolitański I (381), 2001, s. 68–69).

cji Kościoła była definicja sformułowana przez kard. Roberta Bellarmina. Określa on, że Kościół jest zrzeszeniem ludzi zgromadzonych pod kierownictwem prawomocnych pasterzy, a zwłaszcza jedynego na ziemi zastępcy Chrystusa, Biskupa Rzymskiego, których łączy wyznawanie tej samej wiary chrześcijańskiej i wspólnota tych samych sakramentów (Łydka W., 1966, s. 57–75; Kubiś A., 2002, s. 79)[3].

Józef Myśków tradycyjne rozumienie założenia Kościoła nazywa wybitnie legalistycznym. Ustanowienie Eklezji przedstawiano jako jednorazowy i definitywny akt prawny fundacji społeczności religijnej o określonej organizacji. W konsekwencji oznaczało to, że otrzymała ona formę ostateczną, niereformowalną i statyczną. Zdaniem Myśkowa, przyczyną takiego jednostronnego ujęcia eklezjogenezy była walka z tezami protestantyzmu i modernizmu, które kwestionowały Boskie pochodzenie widzialnej, społeczno-prawnej struktury Kościoła na rzecz niewidzialnej, duchowej i wewnętrznej. Podejście legalistyczne zostało w pewnym sensie usankcjonowane w encyklice Piusa X *Pascendi dominici gregis* (8 IX 1907 r.) oraz w przysiędze antymodernistycznej (ogłoszonej przez Piusa X w *Motu proprio „Sacrorum antistitum"* z 1 IX 1910 r.), zniesionej dopiero w 1967 r. (Myśków J., 1986, s. 200).

Henryk Seweryniak zwraca uwagę, że tradycyjna eklezjologia apologetyczna rodziła się i odradzała jako dyscyplina naukowa głównie w czasach wielkich kryzysów. Pierwszym poważnym był kryzys reformacyjny. Skutkował on powstaniem od połowy XVI w. dzieł apologetycznych i traktatu *De vera Ecclesia*. Miał on charakter polemiczny. Dowodzono w nim, że Kościół został założony wprost i bezpośrednio (*proximo ac directo*) przez ziemskiego Jezusa Chrystusa. Od Niego pochodzą konieczne dla życia eklezjalnego struktury prymatu i episkopatu oraz znamiona jego prawdziwości: jedność, świętość, powszechność i apostolskość. Tylko Kościół rzymskokatolicki cieszy się prawowierną strukturą i odznacza się przymiotami, w które wyposażył swoją Eklezję Chrystus. Następnie polemika z prądami oświeceniowymi sprawiła, że w eklezjologii katolickiej rozwinęła się nauka o Kościele jako *societas perfecta*. Kościół zaczął przedstawiać siebie jako społeczność doskonałą, czyli wyposażoną przez Chrystusa we wszystkie środki i władze, aby mógł wypełniać otrzymaną przez Niego misję, a nawet więcej – stanowił wzór dla innych społeczności, zwłaszcza państwowej. Kolejny kryzys, wywołany rozprzestrzenianiem się ideologii marksistowskiej, skutkował w eklezjologii apologią tezy o bezpośrednim, jednorazowym akcie fundacyjnym Eklezji, a także uzasadnianiem jego hierarchicznej struktury. Zaczęto akcentować katolicką naukę społeczną

[3] „Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis" (Bellarmino R., 1601, kol. 137).

jako odpowiedź na błędy marksizmu. Jak podkreśla Seweryniak, do czasów Soboru Watykańskiego II, eklezjologia apologetyczna koncentrowała się na aspekcie instytucjonalnym Kościoła; przedstawiając Eklezję jako społeczność zamkniętą, nastawioną przede wszystkim na polemikę (Seweryniak H., 1996, s. 14–16; Seweryniak H., 2010, s. 7–11).

Podobnie twierdził Marian Rusecki, konkludując, że tradycyjna eklezjologia apologetyczna, ze względu na uwarunkowania historyczne, ujmowała Kościół posługując się niemal wyłącznie schematem społeczno-prawnym. Eksponowano zagadnienie widzialnej społeczności Eklezji o hierarchicznym charakterze. Problematykę należącą do przedmiotu apologetyki w tezie eklezjologicznej przedstawiano głównie pod kątem historycznym i polemicznym. Ponadto przywołany tu teolog zauważa, że klasyczna apologetyka w eksplikacji tezy eklezjologicznej posługiwała się pojęciem prawdziwości Kościoła, czy też bardziej ogólnie – prawdziwości Objawienia chrześcijańskiego i – co za tym idzie – uznawała za swoje główne zadanie dowodzenie tej prawdziwości. Współczesna apologetyka, odkrywając swoją tożsamość jako nauka teologiczna – teologia fundamentalna – używa terminu wiarygodność, tak w tezie chrystologicznej, jak i eklezjologicznej, a za swój cel przyjmuje uzasadnianie tejże wiarygodności. Wynika to z samej natury Objawienia i jego korelatu – wiary. Obydwie rzeczywistości mają wybitnie personalistyczny i historiozbawczy charakter. Objawienie jest samoudzieleniem się Boga człowiekowi w dziejach za pomocą znaków i ma na celu jego zbawienie, a wiara jest całoosobową odpowiedzią człowieka – rozumną i wolną – na Boże wezwanie. Podobnie pojęcie wiarygodności, które musi być przedstawiane w sposób adekwatny do przedmiotu zainteresowania danej dyscypliny, ujmuje się dziś w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych jako właściwość Objawienia, dzięki której można w nie uwierzyć, ostatecznie zawsze jako świadectwo Boga osobowego, który zaprasza do zbawczego dialogu i dawania świadectwa. Osoby oraz rzeczywistości nadprzyrodzonej się nie dowodzi. Może je tylko poznawać poprzez znaki, w których się odsłaniają: słowa i czyny, a także te znaki wyjaśniać, uzasadniać, podawać argumenty na ich wiarygodność. Dowodzenie prowadzi do uznania oczywistości przedmiotu, do uzyskania pewności absolutnej. W uzasadnianiu nie mamy do czynienia z oczywistością przedmiotu i z pewnością bezwzględną, lecz z poznaniem pośrednim, znakowym i finalnie z uzyskaniem pewności moralnej (względnej), właściwej dla całej sfery religii. Jest jednak ona wystarczająca, aby poznać bogatą rzeczywistość objawioną w sposób godny wiary, z uwzględnieniem jej racjonalnego charakteru (Rusecki M., 1994, s. 9–10, s. 99–112). Odnosząc powyższe wywody do tezy eklezjologicznej, należy najpierw przypomnieć, że Kościół należy do rzeczywistości objawionej i w pewnym sensie objawiającej, dlatego też poprawność metodologiczna nakazuje mówić nie o do-

wodzeniu prawdziwości Kościoła, ale o uzasadnianiu jego wiarygodności (Rusecki M., 1994, s. 226–227).

Jak już wspomniano, Kościół jest rzeczywistością objawioną i stanowi część Bożego Objawienia. Biblijne nazwy i obrazy Kościoła wskazują na niezwykłe bogactwo rzeczywistości eklezjalnej, a także na jej złożoność z elementu boskiego (nadprzyrodzonego, transhistorycznego) i ludzkiego (naturalnego, historycznego). Dwuwymiarowa struktura Eklezji, podobnie jak całego Objawienia, ma także – i powinna mieć – charakter znakowy. Dzięki temu w Kościele i przez Kościół dokonuje się przekaz Bożego Objawienia. W jego centrum jest Osoba Jezusa Chrystusa – Fundatora wspólnoty eklezjalnej. Chrystusowe Objawienie i zbawcze działanie są trwale obecne w Kościele. W ten sposób Kościół jest znakiem Jezusa Chrystusa, a nawet więcej – jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego" (Sobór Watykański II, 1986, nr 1; Ratzinger J. (Benedykt XVI), 2009, s. 52–68; Rusecki M., 1994, s. 235–238)[4]. Eklezja jest więc znakiem wyjątkowym, bowiem nie tylko odsyła do innej rzeczywistości, w tym wypadku chodzi o rzeczywistość zbawczą, ale także ją zawiera. Kościół uobecnia Jezusa Chrystusa i jego misję w dziejach.

Współcześnie uzasadnienia wiarygodności Kościoła dokonuje się poprzez analizę znaków. Nie pochodzą one spoza rzeczywistości eklezjalnej, lecz są przejawem istnienia i działania Kościoła. Stąd też można wyodrębnić znaki wynikające z natury Eklezji (np. znak prymacjalny, znak kolegium apostolskiego, znak jedności, świętości, powszechności, apostolskości) oraz z jego misji w świecie (np. znak agapetologiczny, prakseologiczny, martyrologiczny, kulturotwórczy, znak opcji na rzecz ubogich). Należy jeszcze dodać, że powinny one posiadać strukturę analogiczną do Eklezji, a więc bosko-ludzką, nadprzyrodzoną i naturalną, transhistoryczną i historyczną. Kościół jest wspólnotą osób skoncentrowaną na Osobie Jezusa Chrystusa, dlatego wszystkie znaki jego wiarygodności powinny mieć charakter personalistyczny i chrystologiczny. W ten sposób poświadczają one wiarygodność Eklezji jako rzeczywistości pochodzącej od Chrystusa oraz przekazującej i aktualizującej dzieło Objawienia i zbawienia w dziejach. Proces rozpoznawania i właściwej interpretacji znaków wiarygodności Kościoła wymaga posiadania pewnych dyspozycji natury intelektualnej i moralnej, a przede wszystkim znajomości natury i misji Eklezji. Znaków

[4] G L. Müller podkreśla, że Kościół jest „ludem założonym historycznie w trynitarnym samoudzielaniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Istotę Kościoła stanowi jego misja bycia w Chrystusie sakramentem eschatologicznej, zbawczej i powszechnej woli Boga". Niemiecki teolog dodaje, że jest on „widzialną wspólnotą ludzi należących do Pana, zgromadzoną w jedności wiary, sakramentów i konkretnej struktury kościelnej, powołaną jako znak i narzędzie realizacji zbawczego planu Bożego" (Müller G.L., 2015, s. 585–586, 588).

tych może być wiele, ponieważ rzeczywistość eklezjalna jest bardzo bogata, podobnie jak jej przejawy (Rusecki M., 2014, s. 285–294; Kaucha K., Rusecki M., Pietrzak A., 2002, s. 1381–1393; Kaucha K., 2011, s. 71–89).

2. Znak martyrologiczny

Jak słusznie zauważa Grzegorz Dziewulski, wiarygodność w ujęciu martyrologicznym, należy rozumieć jako „właściwość świadectwa Bożego o sobie lub cechę świadectwa człowieka przekazującego to Boże świadectwo" (Dziewulski G., 2010, s. 238). Pierwszym i fundamentalnym świadkiem i znakiem Boga jest Jezus Chrystus. Inni świadkowie czerpią swoją prawomocność i znaczenie dzięki relacji z Nim. Chrześcijanie stają się nowymi świadkami Boga. Aktualizują przekaz wiary w Kościele, ukonkretniają ją w codzienności i manifestują przed światem (Rusecki M., 2007, s. 290–307; Dziewulski G., 2010, s. 237–243; Grochowski Z., 2015, s. 171–173).

Martyrologiczny znak wiarygodności Kościoła może być rozumiany jako świadectwo życia wiarą w Jezusa Chrystusa lub jego najdoskonalszy przejaw – męczeństwo. Chrystus ustanowił Eklezję jako wspólnotę religijną, której fundamentem jest wiara w Niego i jej przekazywanie. Kościół jest nie tylko tradentem Objawienia, ale także wiary i – co z tego wynika – zbawienia. Najlepszym sposobem tego przekazu jest świadectwo życia, tak poszczególnych osób, jak i wspólnot. Sens znaku martyrologicznego zasadza się na nieustannym świadczeniu Kościoła, słowem i czynem, o jedynym Objawicielu Boga i Zbawicielu. Eklezja jest wiarygodna, jeśli realizuje swoją naturę – wspólnoty żyjącej wiarą w Jezusa Chrystusa i o niej świadczącą. Formy tego świadectwa są różne i wzajemnie się wzmacniają. Można tu wymienić: sumienne przestrzeganie nakazów i rad ewangelicznych, wierną realizację swojego życiowego powołania, odważne proklamowanie chrześcijańskich zasad wiary i moralności, wcielanie w życie chrześcijańskich wartości, pielęgnowanie cnót, a także najwyższy przejaw świadectwa – znoszenie cierpień za wiarę w Chrystusa i dobrowolne oddanie za Niego życia. Egzystencja licznego grona świętych i męczenników, tak dawniej jak i dziś, którzy dla potwierdzenia i obrony zasad i wartości swojej religii nie wahali się stawić czoła codziennym przeciwnościom, a nawet prześladowaniom, czasami aż po śmieć, potwierdza wiarygodność chrześcijaństwa i Kościoła (Kaucha K., 2002a, s. 1387–1389).

Chcąc lepiej poznać i zrozumieć martyrologiczny znak wiarygodności Kościoła w kontekście męczeńskiej śmierci błogosławionej Siostry Krzysztofy Klomfass i jej 14 Towarzyszek ze Zgromadzenia św. Katarzyny, należy najpierw przyjrzeć się kształtowaniu pojęcia „męczennik", a następnie uwypuklić zasadnicze elementy teologii męczeństwa.

Pojęcie „męczennik”

Greckie słowo *mártys* (łac. *martyr*) znaczy tyle co świadek. Może ono oznaczać świadka tak w znaczeniu religijnym, jak i historycznym czy prawnym. Dopiero od połowy II w. w tradycji chrześcijańskiej zostało ono zarezerwowane jako nazwa dla świadków wyjątkowych, tzn. takich, którzy przelali krew za Chrystusa (Kubiś A., 1968, s. 5–6).

W Nowym Testamencie słowo *mártys* oznacza po prostu świadka, natomiast pochodzący od niego czasownik *martyreîn* znaczy dawać świadectwo. Sam Jezus nazwany jest świadkiem. Pisma Janowe wyraźnie wskazują na Jezusa jako na świadka Ojca (J 14, 9; 17, 6–9), wiernego i prawdomównego (Ap 1, 5; 3, 14), który daje świadectwo o tym, co widział i słyszał u Ojca, o Jego wielkiej miłości względem człowieka i zbawczej woli (J 3,16) (Grochowski Z., 2015, s. 171–173). Uczniowie Chrystusa, przede wszystkim apostołowie, są wezwani do dawania świadectwa o tym, co przeżyli, czego doświadczyli, przebywając z Jezusem. Przedmiotem tego świadectwa ma być życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (zob. Łk 24, 46–48; J 15, 27); jego odbiorcami – wszyscy ludzie (zob. Dz 1, 8). Świadectwo, o którym mowa, nie jest jednoznacznie związane z cierpieniem i oddaniem życia, choć i taki może być jego finał (por. Mt 24, 5; Mk 13, 9; Łk 21, 12–13). Świadkiem, którego krew przelano, nazwany jest św. Szczepan – pierwszy męczennik (por. Dz 22, 20). Słownik nowotestamentalny nie rezerwuje więc terminu *mártys* dla chrześcijan, którzy oddali swe życie za Chrystusa. W ten sposób są nazywani nauczający (świadczący słowem), zatrzymani, uwięzieni, torturowani, przelewający krew za wiarę. Podsumowując: słowo *mártys* jest odnoszone w Nowym Testamencie tak do świadczącego słowem i życiem, jak i przelewającego krew za Chrystusa (Allard P., 1916, s. 172–173; Heim F., 2003, s. 4).

Zdaniem Hipolita Delehaye’a, po raz pierwszy użyto terminu *mártys*, rezerwując go dla męczeńskiej śmierci, w Liście Kościoła Smyrneńskiego skierowanym do innych Kościołów, który zawiera opis śmierci św. Polikarpa, biskupa Smyrny, tzw. *Martyrium Policarpi* (1927, s. 80). Opowiadanie jest wzorowane na męce Chrystusa i stanowi najstarszy z zachowanych opis pasji jednego męczennika (Pietras H., 2007, s. 29–30; Wysocki M., 2008, kol. 704–705). Podobnie apologeci wczesnochrześcijańscy używali omawianego terminu w znaczeniu przelania krwi. Istnieją również teksty poświadczające, iż męczennikami zwano tych, którzy cierpieli prześladowania za wiarę, ale śmierci nie ponieśli. Ostatecznie z biegiem czasu ustalono dla nich inne miano – *homologetes* (łac. *confessor*), czyli wyznawca (Łomnicki E., 1979, s. 75). Euzebiusz, tłumacząc na przykładzie męczenników z Lyonu, różnicę między byciem męczennikiem a wyznawcą, nie ujmując żadnej ze stron wyjątkowej czci, tych pierwszych nazywa wielkimi i chwalebnymi, a drugich małymi i pokornymi (Heim F., 2003, s. 4–5).

Adam Kubiś, badając ewolucję semantyczną słowa *mártys*, wyróżnia dwa główne – i w dodatku komplementarne – stanowiska dotyczące charakteryzowania i „klasyfikowania" męczenników (1968, s. 9–40; 1976, s. 294–299). Autor pierwszego, H. Delehaye, po szczegółowej analizie tekstów biblijnych i Ojców Kościoła, tłumaczy, że *mártys* oznaczało najpierw świadków życia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, a więc głównie apostołów, jak również samego Chrystusa. Kiedy zabrakło bezpośrednich, naocznych świadków Mesjasza, tytuł ten przeszedł na innych, którzy dawali dowody swej niezachwianej wiary. Szybko się okazało, że to świadectwo nie kończy się na słowach, czy też nowym sposobie życia, ale wymaga oddania swego życia. Następnie zarezerwowano to pojęcie tylko dla tych, którzy swoje wyznanie przypieczętowali przelaniem krwi (1927, s. 95–96).

Drugi znawca nomenklatury martyrologicznej, Norbert Brox, stwierdza, że aby zbliżyć się do rozwiązania zagadnienia zmiany znaczenia słowa *mártys*, należy odwołać się do sytuacji Kościoła w pierwszej połowie II w. Jednak jego, zdaniem decydujący wpływ na dokonanie utożsamienia *mártys – męczennik* miała polemika antydoketystyczna. Dokeci bowiem twierdzili, że Chrystus miał jedynie pozorne ciało, nie mógł więc odczuwać bólu i okrutnych cierpień; chcieli w ten sposób ratować bóstwo Chrystusa. Męczeństwo wiernych było uważane przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską za dowód na realność ciała Zbawiciela, Jego człowieczeństwa i niewyobrażalnej męki. Męczennicy naśladowali i kontynuowali prawdziwą mękę i śmierć Chrystusa. Brox wyjaśnia także, że przypadki użycia terminu *mártys* na oznaczenie świadków słowa jeszcze w III w. trzeba tłumaczyć faktem niezwykłych zdolności oratorskich męczenników – świadków krwi (Brox N., 1961).

Męczennicy byli pierwszymi świętymi chrześcijaństwa. Od samego początku istniało przeświadczenie, że są oni wiernymi uczniami i najdoskonalszymi naśladowcami Chrystusa. Cieszyli się z tego powodu uznaniem i wielką czcią. W powszechnym przekonaniu przelanie krwi za Chrystusa zapewniało im zbawienie zaraz po oddaniu życia (Piacentini E., 1979, s. 31). Wczesnochrześcijańska tradycja nazywała męczeństwo chrztem krwi, podkreślając w ten sposób jego zbawcze skutki. Kościół nigdy nie modlił się za męczenników (Longosz S., 1979, s. 62–66). Na ich grobach, przede wszystkim w rocznicę śmierci, gromadzono się na wspólną modlitwę i sprawowanie Eucharystii, to ich proszono o wstawiennictwo, wierząc, że są najskuteczniejszymi orędownikami u Boga (Starowieyski M., 1991, s. 111–120; Konecki K., 2000, s. 227–237; Longosz S, 1979, s. 66–69).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na prawno-kanoniczny aspekt omawianego zagadnienia. Współcześnie przyjmuje się, iż męczennik to osoba, która dobrowolnie przyjęła śmierć za wiarę w Chrystusa lub za jakąś cnotę odno-

szącą się do Boga. Papież Benedykt XIV, z punktu widzenia prawno-kanonicznego, dokonał rozróżnienia na męczeństwo „wobec Boga" (*coram Deo*) i męczeństwo „wobec Kościoła" (*coram Ecclesia*). Podstawą tego podziału jest fakt orzeczenia przez Kościół w formie beatyfikacji czy kanonizacji męczeństwa danej osoby. Zapewne wielu męczenników „wobec Boga" nie będzie nigdy ogłoszonych błogosławionymi albo świętymi, czyli nie stanie się męczennikami „wobec Kościoła" (Misztal H., 2003, s. 53).

W procesie kanonicznym orzekania o męczeństwie podkreśla się, że męczennik powinien być nie tylko gotowy przyjąć śmierć za Chrystusa, lecz także wytrwać w tym postanowieniu aż do śmierci. W związku z tym Kościół nie kanonizuje anonimowych męczenników, każdorazowo dokładnie bada osobę męczennika, a zwłaszcza intencję przyjęcia śmierci oraz mężne i cierpliwe wytrwanie w niej. Ważnym elementem procesów kanonicznych jest także przyczyna męczeństwa. Po stronie męczennika jest nią miłość do wiary lub jakiejś cnoty z niej wypływającej (Misztal H., 2003, s. 55–66). Jak podkreśla Henryk Misztal, do zagadnień męczeństwa i samych męczenników należy współcześnie podchodzić komplementarnie. Koncepcje teologiczna i kanoniczna wzajemnie się tutaj uzupełniają (2003, s. 68; Rabczyński P., 2009, s. 96–99).

Zasadnicze elementy teologii męczeństwa

Podstawą teologii męczeństwa jest życie i działalność Jezusa Chrystusa. Jego zbawcza śmierć i zmartwychwstanie stanowią klucz hermeneutyczny do zrozumienia męczeństwa Jego uczniów i naśladowców. Wierność Mistrzowi znajdowała najwyższy stopień weryfikacji w oddaniu za Niego życia. Znamienne jest, że ten akt dokonywał się w pełnej świadomości i wolności, bez lęku, a nawet z dostrzegalną dla otoczenia radością, ponieważ motywowany był miłością (zob. Dz 5, 41; 7, 58–60; Flp 1, 12–13; 2 Tm 2, 2–3).

Rino Fisichella wyróżnia dwa chrystologiczne aspekty rozumienia męczeństwa. Pierwszy koncentruje się na tym, że Jezus chciał nadać i nadał znaczenie swojej śmierci, natomiast drugi dotyczy przeznaczenia Jego uczniów (1992, s. 761).

Jezus z Nazaretu posiadał pełną świadomość swego mesjańskiego (Boskiego) posłannictwa (Rusecki M., 2007, s. 391–401; Ledwoń I.S., 2006, s. 363–368). Wiedział, że jego czyny i słowa zaprowadzą Go na krzyż, będą przyczyną okrutnej śmierci. Fakty mówią same za siebie: przekonanie uczniów i tłumu, że jest prorokiem (Mk 8, 28); śmierć Jana Chrzciciela (Mt 14, 1–12); przestawanie i solidaryzowanie się z publicznymi grzesznikami (Mk 2, 15–16); zarzuty o przekraczanie prawa mojżeszowego i bluźnierstwo (Mk 2, 5–7; 14, 63–65); podejrzenia o magię i czary, kontakty ze złymi duchami (Mt 9, 34); wyrzucenie handlujących ze świątyni

(Mk 11, 15–18); ostre słowa przeciwko kapłanom, uczonym w Piśmie i faryzeuszom (Mk 11, 28–33; Mt 23, 1–7; 13–36); wreszcie roszczenie synostwa Bożego (J 5, 18). Wszystkie wspomniane wydarzenia wskazują na nieuchronny finał – mękę i śmierć (Fisichella R., 1992, s. 761).

Trzeba także zauważyć, że śmiertelne cierpienie miało się dokonać – co podkreśla teologiczna koncepcja Ewangelii według św. Marka i według św. Łukasza – nie gdzie indziej, ale w Jerozolimie i to w oznaczonym czasie (Łk 13, 31–33). Łukaszowe opowiadanie o zdążaniu Jezusa do Jerozolimy potwierdza, że liczy się On z gwałtowną śmiercią i posiada pełną wiedzę, co Go tam spotka. Działalność Jezusa musi zakończyć się w Jerozolimie, bo tam znajduje się Świątynia – centrum Izraela i tam w Święto Paschy gromadzi się reprezentacja całego ludu Bożego (Lohfink G., 2005, s. 282–283). Szczególnie Jezusowe przepowiednie o własnej śmierci świadczą o dobrowolnym jej przyjęciu (Mk 8, 31 nn; Mk 9, 12; Łk 13, 33; 17, 25; Mt 26, 2). Podobnie sam przebieg męki uwidacznia dobrowolność cierpienia i determinację niewinnie skazanego, aby wszystko doprowadzić do końca i przez to wypełnić wolę Ojca (Schelkle K.H., 1985, s. 101–103). Wobec czekających go wydarzeń nie pozostaje bierny, ale – co jest dla nas istotne – nadaje im zbawczy sens. Przyjmuje śmierć za zbawienie wszystkich (zob. J 3, 14–17).

Ostatnim momentem, który miał służyć wyjaśnienia sensu swej własnej śmierci była dla Jezusa uczta paschalna, którą spożywał ze swymi uczniami. Ostatnia Wieczerza jest antycypacją tajemnicy krzyżowej śmierci. Ten rytualny posiłek stanowił uobecnienie wyprowadzenia z Egiptu i oczekiwania na Mesjasza. Działanie Jezusa poprzez nowe znaki podczas uczty – łamanie chleba i podzielenie się winem z kielicha – jest nie tylko zapowiedzią Jego śmierci, ale również wypełnieniem Starego Przymierza i zawarciem Nowego. Jezus wyjaśnia swoją gwałtowną śmierć jako przebłagalną ofiarę ze swojego życia za życie Izraela i innych narodów (Lohfink G., 2005, s. 289–306), jako zadośćuczynienie za grzechy świata (Rahner K., 1987, s. 209). Posiada więc pełną staurologiczną i soteryczną świadomość (Rusecki M., 2006, s. 68–85; Seweryniak H., 2001, s. 323––341; Waldenfels H., 1993, s. 252–258).

Teksty Nowego Testamentu przedstawiają Jezusa jako niewinnego, sprawiedliwego i świętego męczennika, a samą Jego mękę uważają za zasadniczą treść przepowiadania i kultu (Schelkle K.H., 1985, s. 104–107). Jezus jawi się więc jako archetyp każdego męczennika (Małecki R., 2000, s. 205–207).

Ewangelie potwierdzają, że Jezus jasno określił przeznaczenie swoich uczniów. Każdy autentyczny uczeń Jezusa jest wezwany, aby dzielić Jego niepewny i niebezpieczny los, przenosić Jego sposób postępowania na własne życie, dźwigać krzyż (Mk 8, 34), doświadczyć prześladowań

(Mk 13, 9), pić kielich i przyjąć ten sam chrzest, co Chrystus (Mk 10, 38–39) (Feuillet A., 1990, s. 1002–1004). W życie chrześcijanina jest wpisane zaparcie się siebie, trudy, cierpienie i konsekwentnie śmierć za swojego Mistrza. Zaparcie się siebie i wzięcie swego krzyża są niezbędnymi warunkami naśladowania Jezusa. Obowiązują wszystkich. Prawdziwy uczeń musi po prostu przejść przez mękę wraz ze swym Panem; być gotowym na oddanie wszystkiego, nawet życia (Schelkle K.H., 1984, s. 148–151). Przeznaczenie Mistrza w sposób definitywny determinuje przeznaczenie ucznia (Fisichella R., 1992, s. 761).

Męka Jezusa jest więc dla uczniów prawzorem i przykładem chrześcijańskiego życia. Widać to wyraźnie także w Ewangelii Janowej, gdzie postępowanie Jezusa wobec zbliżającej się śmierci jest wzorem proegzystencji (życia dla innych), oddania się na służbę i miłości, aż po ofiarę z życia (zob. J 13, 1–5; 12–17; 15, 12–17) (Schelkle K.H., 1985, s. 107–108).

W Listach Apostolskich, które są najlepszym komentarzem i wyjaśnieniem nauki Jezusa, znajdujemy wyraźne odniesienia poświadczające, że mękę Jezusa należy interpretować jako wzór i przykład dla Jego naśladowców (2 Kor 5, 15). Chrystus umierając za wszystkich nakłania do oddania swego życia dla wszystkich (Rz 14, 7–10). Jego posłuszeństwo „aż do śmierci" (Flp 2, 4–11) wzywa do dobrowolnego wyrzeczenia, ukrzyżowania swego ciała z jego namiętnościami i pożądaniami (Ga 5, 24) oraz do życia w oddaniu się krzyżowej śmierci Jezusa (Ga 6, 14). Tylko udział w cierpieniach Chrystusa daje uczniowi pewność udziału w Jego zmartwychwstaniu (Schelkle K.H., 1985, s. 108–109; Starowieyski M., 1991, s. 92–94).

Jako podsumowanie powyższych rozważań warto przytoczyć słowa Karola Hermana Schelkle, który napisał, że męka Chrystusa jest wewnętrzną formą męczeństw wszystkich czasów – zamierzchłych, obecnych i ostatecznych. Jezus jest pierwszym męczennikiem, a Jerozolima – typem wszystkich miejsc męczeństwa. W ten sposób pascha Jezusa Chrystusa i męczeństwo Jego uczniów stanowi historiozbawczą jedność (1985, s. 109–110).

Podejmując próbę wyjaśnienia sensu chrześcijańskiego męczeństwa, należy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wyznawcy Chrystusa przyjmowali niewyobrażalne cierpienie i oddawali swe życie za wiarę oraz – co z tego pierwszego wypływa – jak sami rozumieli męczeństwo.

Pierwszą narzucającą się odpowiedzią jest tu stwierdzenie, które padało już w poprzednich rozważaniach, iż męczennicy czuli się i byli uważani za doskonałych naśladowców swego Mistrza. Życie Jezusa zakończone okrutną męką jest źródłem i wzorem życia i śmierci ucznia Pana (Starowieyski M., 1991, s. 121–123; Longosz S., 1979, s. 55–57). Męczennik podejmuje cierpienie i śmierć z miłości do Jezusa, ponieważ chce w ten sposób najlepiej jak potrafi naśladować swego Mistrza. W męce Chrystusa

odnajduje pełnię swego powołania i sens bycia uczniem. Tak rozumie męczeństwo autor *Epistola Martyrum Lugdunensium*, jak i Orygenes, św. Cyprian i Euzebiusz z Cezarei. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego czytamy, że męczeństwo jest upodobnieniem się do Chrystusa i najwyższym świadectwem miłości (nr 42). W tym samym duchu wypowiada się Jan Paweł II i Benedykt XVI, który przypomniał, że męczeństwo chrześcijańskie jest aktem miłości do Boga i do drugiego człowieka (Benedykt XVI, 2009). Można je więc nazwać szczytem chrześcijańskiej doskonałości.

Ponadto trzeba zauważyć, że męczeństwo jest aktem zjednoczenia z Jezusem Chrystusem. Uczeń Jezusa poprzez cierpienie i męczeńską śmierć najściślej łączy się ze swym Mistrzem. Owocem tego mistycznego zjednoczenia jest obecność Chrystusa w męczenniku. Wydawani na śmierć są przekonani, że podczas zadawanych katuszy nie zostali przez swego Boga opuszczeni. On nie tylko w nich zamieszkuje, ale również w nich cierpi, podtrzymując słabego człowieka swą łaską. Częstym zjawiskiem mistycznym towarzyszącym męczennikom jest nieczułość na ból i ogromna radość. Udział w męce Zbawiciela sprawiał, że stawali się oni *Christophoroi* (*niosącymi Chrystusa*) – żywymi obrazami Chrystusa i *Pneumatophoroi* (*niosącymi Ducha Świętego*) – świadczącymi o Nim w mocy Ducha (Starowieyski M., 1991, s. 127).

Męczeństwo, które od strony człowieka jest ofiarowaniem swego życia za wiarę w Chrystusa, ma również wymiar Bożego daru i powołania. To sam Bóg wybiera, powołuje i uzdalnia swą łaską niektórych ludzi do złożenia tego typu świadectwa. Szczególnie jest to widoczne na przykładzie bezbronnych i słabych kobiet, które jak arystokratka Perpetua i ciężarna niewolnica Felicyta znoszą straszliwe warunki uwięzienia, upokorzenia, tortury fizyczne i psychiczne oraz śmierć z wielkim męstwem i bohaterstwem (*Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, 1991, s. 247–268).

Z kolei Orygenes zachęca do cierpliwego znoszenia cierpień aż po śmierć, ponieważ męczeństwo jest według niego odpowiedzią człowieka na wielką Bożą łaskę, nieogarnionym darem Bożej miłości (1991a, s. 312–324). Skoro męczeństwo jest darem Bożym, to należy je przyjąć i za nie dziękować, ale nie można go podejmować z własnej woli, lekkomyślnie, z zadufaniem we własne siły, czy też dla próżnej chwały. Przed takim pragnieniem męczeństwa przestrzega zarówno Orygenes (1991b, s. 324–325), jak i Tertulian (1991, s. 271–280).

Męczeństwo jest wyrazistą odpowiedzią człowieka na Boże Objawienie i znakiem trynitarnej miłości. Jest najbardziej dojrzałą formą świadectwa, bowiem pokazuje jednoznacznie zgodność własnych przekonań, głoszonej wiary z praktyką życia na wzór samego Chrystusa, który za

prawdę oddał życie. Spójność przekonań z konkretnymi czynami posiada duży walor motywacyjny, gdyż dotyczy ludzkiej egzystencji, tego wszystkiego, co jest wspólnym codziennym doświadczeniem człowieka. Należy podkreślić, iż świadectwo stanowi specyficzny akt komunikacji międzyludzkiej, bowiem zawiera w sobie to, co jest wyrażane na zewnątrz i kierowane ku innym. Wymaga wielkiego zaangażowania świadka w treści, które przekazuje (Fisichella R., 1992, s. 762–763). Świadectwo chrześcijańskie nie jest jedynie prostą zgodnością, czy też konsekwencją słów i czynów, lecz przede wszystkim sposobem istnienia, polegającym na potwierdzeniu życiem osobowego związku z Bogiem (Dziewulski G., 2002, 1189–1191). W perspektywie pełnego zaangażowania świadka i jego pragnienia komunikowania innym prawdy o zbawieniu oraz potwierdzania siebie jako osoby wierzącej, świadectwo najpełniej wyraża się poprzez dobrowolny akt oddania życia. W tajemnicy swej śmierci świadek ostatecznie potwierdza wiarygodność przedmiotu swego świadectwa i samego siebie (Fisichella R., 1992, s. 763–765). Można więc powiedzieć, że męczeństwo, jako szczyt świadectwa chrześcijańskiego, w sposób wyjątkowy poświadcza o zbawczej obecności Boga w świecie i Jego nieustannym działaniu. Wskazuje na osobę Jezusa Chrystusa – Pełnię Objawienia i jedynego Zbawiciela człowieka.

Opisy męczeństwa na przestrzeni dziejów ukazują ten szczególny akt świadectwa chrześcijanina jako znak permanentnej obecności Boga we wspólnocie wierzących. Ta obecność zogniskowana jest na trynitarnej miłości, objawionej jako bezwarunkowy i pełny dar w postaci śmierci Jezusa Chrystusa. Każdy znak domaga się od jego odbiorcy odpowiedzi, podjęcia decyzji. Znak martyrologiczny ukierunkowuje na spotkanie z Bogiem w miłości. Z jednej strony męczeństwo jest zawsze motywowane miłością do Boga, a z drugiej strony ono tę miłość wyraża i chce dzielić się nią z innymi (Fisichella R., 1992, s. 763). Męczeństwo niejako prowokuje do dania odpowiedzi Bogu na Jego miłość w postaci daru z własnego życia. Zapładnia w ten sposób wspólnotę i zachęca do naśladowania Chrystusa. Historia życia i śmierci męczenników pokazuje bardzo wyraźnie, iż ich miłość do Boga i drugiego człowieka przezwycięża wszelkie cierpienia i lęk przed śmiercią. Ta autentyczna demonstracja wiary, dotykająca tożsamości człowieka i jego fundamentalnych decyzji, potrafiła i nadal potrafi sprowadzić człowieka niewierzącego na drogę nawrócenia oraz otworzyć go na działanie miłosiernej miłości Boga. Dlatego też męczeństwo jako świadectwo i znak miłości jest ważnym motywem wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego i Kościoła (Fisichella R., 1992, s. 765; Kaucha K., 2002a, s. 1387–1389; Łomnicki E., 1979, s. 78–80; Longosz S., 1979, s. 69–72; Rabczyński P., 2009, s. 100–106).

3. Świadectwo błogosławionych męczennic ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny

Wyrazistym martyrologicznym znakiem wiarygodności Kościoła, potwierdzonym w procesie kanonicznym, jest świadectwo życia i męczeńskiej śmierci siostry Krzysztofy Klomfass i jej 14 Towarzyszek ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Zostały one beatyfikowane 31 maja 2025 r. w Braniewie na Warmii przez legata papieskiego kard. Marcello Semeraro, prefekta watykańskiej Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych. Dały one piękne świadectwo wiary aż po ofiarę z życia, świadectwo wierności powołaniu chrześcijańskiemu i zakonnemu, obrony godności człowieka, szczególnie cnoty czystości, i wytrwałości w pełnieniu swoich codziennych obowiązków w służbie drugiemu człowiekowi (*Braniewo: Siostry Katarzynki wyniesione na ołtarze*, 2025).

Siostry katarzynki poniosły śmierć męczeńską w wyniku okrucieństwa żołnierzy Armii Czerwonej, wkraczającej do Prus Wschodnich w 1945 r., a także następstw ich działań. Pomimo zbliżającej się linii frontu i dochodzących informacji o bestialstwie czerwonoarmistów, zbiorowych gwałtach, celowych okaleczeniach i mordach, wiele sióstr nie skorzystało z możliwości ewakuacji i ucieczki, lecz trwało w swojej codziennej posłudze w warmińskich parafiach i domach zakonnych, niosąc pomoc potrzebującym, przede wszystkich chorym, jako pielęgniarki szpitalne i środowiskowe oraz dziewczętom w ośrodkach wychowawczych (Zawadzki W., 2025, s. 9–26). W latach czterdziestych XX w. katarzynki posiadały w Prusach Wschodnich ponad sto domów zakonnych, a na Warmii były obecne w każdym mieście i niemal w każdej większej wsi. Na stałe wrosły w krajobraz tej ziemi, z której też pochodziły ich rodziny, gdzie korzenie niemieckie mieszały się z polskimi, wyznanie katolickie współistniało z ewangelickim (Krupińska A.M., 2025, s. 12).

Po dojściu Hitlera do władzy i oficjalnym propagowaniu ideologii nazistowskiej, która widziała zagrożenie w Kościele, siostry doznały wielu szykan, a samemu zgromadzeniu groziła likwidacja. Szybko się jednak okazało, że najgorsze dopiero miało nadejść. Po wkroczeniu do Prus Wschodnich Armii Czerwonej katarzynki podzieliły los miejscowej ludności, w tym tysięcy kobiet odartych z godności i zamordowanych. Fakt, że były siostrami zakonnymi, jeszcze bardziej nasilał agresję czerwonoarmistów, którzy byli specjalnie indoktrynowani przez propagandę radziecką przed i w czasie operacji wschodniopruskiej. Zgodnie z ideologią komunistyczną, żołnierzom wpajano nienawiść do wszystkich Niemców połączoną z zachętą do aktów zemsty, rozumianych jako sprawiedliwy odwet za zbrodnie hitlerowskie. Bestialstwo frontowców spotykało się z przyzwoleniem dowództwa wojskowego oraz najwyższych władz politycznych Związku Radzieckiego (Zawadzki W., 2025, s. 38–45).

W wyniku działań Armii Czerwonej śmierć poniosło ponad sto sióstr ze Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny, z których dwadzieścia osiem było deportowanych w głąb Rosji. Tam też zmarły z powodu wycieńczenia i chorób (Krebs M.Ł., 2004, s. 55, 67–68). Jak już wspomniano, piętnaście z nich zostało beatyfikowanych jako męczennice. Poniżej zostaną przedstawione skrótowo ich sylwetki.

* * *

Siostra Krzysztofa Marta Klomfass urodziła się w 1903 r. w Raszągu koło Biskupca w rodzinie o niemieckich i polskich korzeniach. Chrzest i Pierwszą Komunię Świętą przyjęła w kościele parafialnym w Biskupcu. Ojciec był robotnikiem w tartaku. Matka zajmowała się domem. Ich córka miała pogodne usposobienie i duże poczucie humoru. Wstąpiła do zakonu mając dziewiętnaście lat. Ukończyła szkołę pielęgniarską i w tym zawodzie pracowała w Olsztynie, Fromborku, Barczewie i Bartągu, gdzie pomagała także w duszpasterstwie parafialnym. W 1939 r. została asystentką medyczną na bloku operacyjnym w Szpitalu Mariackim w Olsztynie i dyrektorką tamtejszej szkoły pielęgniarskiej dla dziewcząt. Była niezwykle oddana chorym, opiekowała się jeńcami wojennymi. Zadziwia jej konsekwencja w działaniu i pragnienie bycia zawsze blisko drugiego człowieka. Po wkroczeniu do Olsztyna Armii Czerwonej w nocy z 21 na 22 stycznia 1945 r. pozostała do końca w szpitalu, asystując przy operacjach. Jeden z penetrujących szpital żołnierzy zaciągnął siostrę Krzysztofę do piwnicy i usiłował ją zgwałcić. Bita kolbą karabinu i kłuta bagnetem walczyła w obronie czystości blisko dwie godziny. Pozostała wierna swemu powołaniu i złożonym ślubom zakonnym. Oddała życie jako wyłączna oblubienica Chrystusa, prawdopodobnie po południu 22 stycznia. W przypływie wściekłości jej ciało zostało zmasakrowane przez oprawcę. Jako pierwsza z sióstr przelała krew za wiarę (Krupińska A.M., 2025, s. 29–42).

Siostra Liberia Maria Domnick urodziła się 12 października 1904 r. w pobliżu Klewna, sześć kilometrów od Reszla. Została ochrzczona w kościele parafialnym w Leginach. Jej ojciec był leśniczym. W późniejszym czasie pełnił też funkcję zakrystianina w kościele w Warpunach. Wstąpiła do zgromadzenia sióstr katarzynek w 1926 lub 1927 r. Ukończyła szkołę pielęgniarską w Królewcu. Po trzech latach formacji i złożonych ślubach zakonnych została skierowana do pracy w Trzcielu koło Międzyrzecza na Ziemi Lubuskiej jako pielęgniarka środowiskowa. Podobną pracę wykonywała następnie w Sztumie na Powiślu. Została zapamiętana jako osoba bardzo delikatna i życzliwa, całkowicie oddana ludziom chorym i potrzebującym. Prawdopodobnie już w 1939 r. pracowała w Szpitalu Mariackim w Olsztynie u boku siostry Krzysztofy Klomfass. Asystowa-

ła przy operacjach jako druga instrumentariuszka, zajmowała się przebywającymi w szpitalu dziećmi, potajemnie dokarmiała jeńców, zmuszanych do pracy w nieludzkich warunkach. Po ogłoszeniu po południu 21 stycznia decyzji o ewakuacji ludności cywilnej, w związku ze zbliżaniem się czerwonoarmistów, siostra Liberia pomagała przy ewakuacji szpitalnego oddziału dziecięcego. Najpierw koczowała z grupą około pięćdziesięciorga dzieci na dworcowym peronie, a kiedy wieczorem nastał mróz przeniosła się z podopiecznymi do schronu, gdzie przebywali także inni pacjenci szpitala. Tam zastali ich wkraczający następnego dnia do Olsztyna żołnierze, którzy najpierw ograbili chorych z cennych przedmiotów i resztek żywności. Wobec przerażenia dzieci, chłodu, braku pokarmu i napoju siostra Liberia, nie zważając na niebezpieczeństwo, opuściła kryjówkę, aby poszukać pożywienia. Została zastrzelona na ulicy, a schron z dziećmi wysadzono w powietrze. Siostra Liberia oddała życie trwając do końca przy chorych. Jej miłość do dzieci okazała się potężniejsza niż śmierć (Krupińska A.M., 2025, s. 43–54).

Siostra Maurycja Anna Margenfeld urodziła się 24 kwietnia 1904 r. w Sawitach koło Braniewa w rodzinie rolników. Do zgromadzenia sióstr katarzynek wstąpiła w 1927 r. Ukończyła szkołę pielęgniarską przy Szpitalu Mariackim w Olsztynie. Pierwsze śluby zakonne złożyła w 1932 r. Najpierw pracowała jako pielęgniarka w prowadzonym przez siostry szpitalu św. Gertrudy w Berlinie, gdzie szybko została oddziałową, a następnie od 1937 r. jako główna dietetyczka szpitala w Olsztynie. Pacjenci nazywali ją „aniołem", ponieważ dbała nie tylko o ich potrzeby fizyczne, ale także duchowe. W opinii współpracowników była pełna zapału, odwagi i poświęcenia. Pomimo zbliżającego się frontu, a także braku możliwości ewakuacji, wraz z innymi siostrami pozostała przy łóżkach chorych. Została wielokrotnie zgwałcona przez żołnierzy radzieckich, pobita, a następnie wraz z grupą innych sióstr osadzona w miejskim więzieniu. Po dziesięciu dniach przesłuchań, tortur i gwałtów przetransportowano ją z pięcioma innymi siostrami do Przasnysza, stamtąd pieszo dotarła do obozu przejściowego w Ciechanowie, a następnie zesłano ją do łagru w głąb Rosji do Tuły. Podróż w bydlęcych wagonach trwała dwa tygodnie. Pomimo okrutnego traktowania, szykan i poniżania siostra Maurycja nie traciła ducha. Z cierpliwością znosiła katorgę powtarzając każdego dnia, że wszystko czyni dla Chrystusa. Odznaczała się pobożnością maryjną. W sposób heroiczny przebaczała swoim oprawcom. Przeznaczona wraz z siostrami do pracy przy najciężej chorych, głównie na czerwonkę i tyfus, mimo braku leków i jakichkolwiek środków medycznych, niosła pomoc i pociechę dobrym słowem i uśmiechem. Modliła się nad chorymi i przygotowywała na śmierć. Przed Wielkanocą zaraziła się tyfusem. Zmarła w baraku dla chorych 7 kwietnia 1945 r., powtarzając słowa: „Idę do dobrego Boga" (Krupińska A.M., 2025, s. 65–80).

Siostra Leonis Käthe Elizabeth Müller urodziła się 3 lutego 1913 r. w Gdańsku w kupieckiej rodzinie mieszanej wyznaniowo. Ojciec był rzymskim katolikiem, a matka ewangeliczką. Była wszechstronnie uzdolniona, interesowała się literaturą i sztuką, grała na pianinie i lubiła śpiewać. Dobrze znała angielski i łacinę. Odznaczała się także niezwykłą urodą. Do Zgromadzenia św. Katarzyny wstąpiła w 1932 r. i pod okiem przełożonych rozwijała swoje rozliczne talenty. Pierwsze śluby zakonne złożyła w 1938 r. Skierowano ją do pracy wychowawczej z dziećmi i dziewczętami. Była pedagogiem w kolegium żeńskim w Lidzbarku Warmińskim. W 1940 r. została asystentką mistrzyni nowicjatu w Braniewie. Siostra Leonis prowadziła głębokie życie duchowe oparte na słowie Bożym i sakramentach. Starała się nieustannie trwać w Bożej obecności. Swą gorliwością dawała budujący przykład innym siostrom, przede wszystkim nowicjuszkom. W 1942 r. przeniesiono ją do Reszla, do pracy wychowawczej z gimnazjalistkami. Władze niemieckie coraz bardziej ograniczały działalność edukacyjną Kościoła. Zamykano szkoły i internaty prowadzone przez zakony. Doświadczyły tego także katarzynki, które postanowiły w tej sytuacji wykorzystać swój potencjał w służbie zdrowia. Siostrę Leonis wysłano na studia farmaceutyczne do Królewca. Po dwóch latach zrezygnowała z dalszej nauki ze względu na wszechobecną na uczelni i natarczywą ideologię nazistowską, której nie chciała się podporządkować. W 1944 r. została skierowana do pracy administracyjnej w Szpitalu Mariackim w Olsztynie. Po wkroczeniu Armii Czerwonej do szpitala najpierw, wraz z innymi siostrami i uczennicami pielęgniarstwa, została dotkliwie pobita kolbami karabinów, tak że doznała najprawdopodobniej pęknięcia czaszki. Następnie była wielokrotnie zgwałcona. Dramat powtarzał się każdego dnia. Wszystkie cierpienia znosiła heroicznie, przebaczając z miłości do Chrystusa swoim oprawcom. W czasie tygodniowej pieszej wędrówki do obozu przejściowego w Ciechanowie siostra Leonis dzieliła się żywnością z innymi więźniami. Po czterech tygodniach została deportowana w głąb Rosji, gdzie miała pracować w kopalni torfu. Zmarła 5 czerwca 1945 r. na skutek doznanych urazów głowy, głodu i ciężkiej pracy (Krupińska A.M., 2025, s. 81–100).

Siostra Tiburtia Cecylia Mischke urodziła się 27 października 1888 r. w Krokowie na południu Warmii. Rodzice posiadali duże gospodarstwo oraz karczmę. W 1907 r. wstępiła do katarzynek. Przez dwanaście lat była pielęgniarką w szpitalu w Biskupcu, a następnie, od 1921 r., pracowała w parafii Klewki, zajmując się parafialną opieką medyczną. Po wybuchu II wojny światowej dyskretnie pomagała z innymi siostrami jeńcom wojennym i robotnikom przymusowym, co było zakazane i surowo karane przez władze niemieckie. 21 stycznia 1945 r. rozpoczęła się jej droga do męczeństwa. Siostra Tiburtia udała się z Klewek do Olsztyna, by zdobyć jakieś

informacje o zbliżającym się froncie i ewentualnej ewakuacji. Noc spędziła razem z siostrami w schronie Szpitala Mariackiego. Czerwonoarmiści najpierw złamali jej rękę, a potem pilnikiem usunęli z palca obrączkę. Bita i kopana została wielokrotnie zgwałcona. Wraz z innymi siostrami trafiła do miejskiego więzienia i była poddana torturom podczas długich przesłuchań. Ostatecznie znalazła się w bydlęcym wagonie, w którym ludzie umierali na stojąco brocząc w gnoju. Podróż w głąb Rosji do obozu pracy w Tule była bardzo wyczerpująca. Po przyjeździe na miejsce została skierowana do pracy w barakach wśród najciężej chorych więźniów. Osadzonym, pozbawionym jakichkolwiek środków medycznych, dziesiątkowanym przez głód i choroby zakaźne niosła bezinteresowną pomoc, ograniczającą się najczęściej do towarzyszenia duchowego i modlitewnego. Pomimo własnych dolegliwości, częstego krwawienia, siostra Tiburtia wspierała młodsze siostry, odciążała je w trudniejszych pracach, dodawała otuchy i inicjowała modlitwy. W połowie kwietnia została przetransportowana do obozu w pobliżu miejscowości Ossanowa, gdzie zmarła na tyfus 7 sierpnia 1945 r. Siostra Tiburtia była wierna Chrystusowi do końca życia. Odnalazła Go w chorych. Nigdy nie myślała o sobie. Oddała życie troszcząc się o bliźnich. Swoje cierpienia ofiarowała za zgromadzenie i powrót sióstr na Warmię (Krupińska A.M., 2025, s. 101–118).

Siostra Sekundina Barbara Rautenbertg urodziła się 23 grudnia 1887 r. we wsi Gołogóra koło Świątek na Warmii w rodzinie zamożnych gospodarzy. W 1909 r. wstąpiła do zakonu św. Katarzyny, idąc w ślady swoich dwóch starszych sióstr. Najprawdopodobniej jeszcze przed podjęciem drogi powołania zdobyła wykształcenie pielęgniarki. W opinii otoczenia na pierwszym miejscu zawsze stawiała służbę Bogu i ludziom. Jej ulubioną modlitwą był różaniec. Po ślubach zakonnych udała się do pracy w jednym z berlińskich szpitali. Po wybuchu I wojny światowej szpital ten został zamieniony na wojskowy lazaret. Z wielkim poświęceniem i znawstwem siostra Sekundina opiekowała się rannymi ze wszystkich stron konfliktu. Następnie trafiła do szpitala wojskowego w Brzegu na Śląsku. Specjalizowała się w leczeniu otwartych ran i uśmierzaniu bólu. Po trzech latach powróciła do Berlina. Za swoją ofiarną posługę otrzymała Srebrny Krzyż Kawalerów Maltańskich. W 1922 r. powróciła do Prus Wschodnich. Pracowała jako pielęgniarka środowiskowa w Olsztynie, Królewcu i Kętrzynie. W Królewcu była także odpowiedzialna za formację grupy postulantek, a w Kętrzynie dbała o kościół św. Katarzyny i grała tam na organach. Siostra Sekundina miała wszechstronną wiedzę medyczną. Cieszyła się powszechnym zaufaniem i szacunkiem także wśród ewangelików, którzy stanowili zdecydowaną większość mieszkańców miasta. Śpieszyła z pomocą bez względu na porę dnia i pogodę. Kiedy w drugiej połowie 1944 r. wszyscy mężczyźni z okolicy zostali powołani do wojska,

siostry zaopiekowały się pozostałymi kobietami, dziećmi i starszymi. Postanowiły pozostać z nimi nawet wtedy, gdy Armia Czerwona zbliżyła się do Kętrzyna. 27 stycznia wojska radzieckie wkroczyły do miasta. Według relacji świadków, siostry Sekundina i Adelgard zostały zatrzymane i poddane brutalnym przesłuchaniom. Następnie je zgwałcono, a dla większego upokorzenia i szyderstwa przywiązano je ich własnymi dużymi różańcami do samochodu i ciągnięto po ulicach płonącego Kętrzyna. Obumarłe ciała porzucono na ulicy (Krupińska A.M., 2025, s. 127–142).

Siostra Adelgard Agata Eufemia Bönigk urodziła się 5 lutego 1900 r. w Starym Targu koło Sztumu. Jej ojciec był nauczycielem. Oboje rodzice pochodzili z Warmii. Po śmierci ojca w 1923 r. rodzina przeniosła się do Braniewa. Prawdopodobnie wiosną 1924 r. Agata została przyjęta do nowicjatu, przyjmując imię Adelgard. Mając przygotowanie pedagogiczne, po ślubach w 1926 r., została skierowana do pracy wychowawczej w braniewskim konwikcie dla młodzieńców, działającym pod patronatem biskupa warmińskiego. Po roku przeniosła się do Lidzbarka Warmińskiego, do domu dziecka z ośrodkiem wychowawczym dla chłopców. Podopieczni darzyli ją zaufaniem i szacunkiem. Po latach wspominali jako osobę inteligentną, pełną miłości i utalentowaną pedagogicznie. W 1938 r. siostra Adelgard została przeniesiona do Braniewa do pracy w zakładzie dla dziewcząt zaniedbanych moralnie. W 1940 r. trafiła do Kętrzyna, gdzie we współpracy z siostrą Sekundiną zajmowała się posługą przy parafii. Przygotowywała dzieci i młodzież do sakramentów świętych, dbała o wystrój kościoła oraz o oprawę muzyczną nabożeństw, udzielała pomocy pielęgniarskiej potrzebującym. Została zamordowana w sposób niezwykle bestialski 27 stycznia 1945 r. wraz z siostrą Sekundiną po fali przesłuchań i gwałtów, ciągnięta przez czerwonoarmistów za samochodem (Krupińska A.M., 2025, s. 143–154).

Siostra Aniceta Klara Skibowska urodziła się w Bartągu koło Olsztyna 12 sierpnia 1882 r. w rodzinie zamożnych rolników. Została ochrzczona następnego dnia w kościele św. Jana Apostoła w Bartągu, który był i jest do tej pory warmińskim sanktuarium Bożej Opatrzności, z tradycją sięgającą czasów bp. Ignacego Krasickiego. W 1902 r. wstąpiła do zgromadzenia katarzynek. Po ślubach zakonnych w 1905 r. została wysłana do pracy jako pielęgniarka środowiskowa, najpierw do Elbląga, a następnie do Olsztyna. W 1910 r. rozpoczęła posługę w szpitalu w Berlinie, który po wybuchu I wojny światowej przyjmował rannych żołnierzy różnych narodowości. Siostra Aniceta opiekowała się chorymi z poświęceniem i oddaniem. Za ofiarną pracę została odznaczona medalem zasługi Czerwonego Krzyża. Nie zaniedbywała przy tym modlitwy. Wolne chwile spędzała na adoracji Najświętszego Sakramentu. W 1916 r. siostra Aniceta powróciła do Olsztyna. Po czterech latach podjęła obowiązki pielęgniarskie w szpita-

lu w Kętrzynie. Jednak nie na długo. Zanim osiadła w 1934 r. w Lidzbarku Warmińskim, służyła jeszcze chorym w Berlinie, Pieniężnie, Ornecie, Olsztynie. Wszędzie została zapamiętana jako osoba radosna, skromna i uczynna, zawsze skupiona i pełna wewnętrznego pokoju. Siostra Aniceta pracowała w przyklasztornym punkcie ambulatoryjnym, a także odwiedzała potrzebujących w ich domach. Miała bardzo dobry kontakt z dziećmi i młodzieżą skupioną wokół parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim. 31 stycznia 1945 r. Armia Czerwona wkroczyła do miasta. Siostry nie skorzystały z możliwości ucieczki. Pozostały z ludźmi, którymi się opiekowały; nie tylko z mieszkańcami Lidzbarka, ale także z rzeszą uchodźców, którzy znaleźli schronienie w ich klasztorze. 2 lutego żołnierze włamali się do budynków zakonnych i zaczęli grabież. Upojeni alkoholem szarpali i zdzierali odzienie z sióstr, aby dokonać gwałtu. Siostra Aniceta została zastrzelona w refektarzu. Zmarła broniąc cnoty czystości (Krupińska A.M., 2025, s. 163–176).

Siostra Gebharda Maria Schröter urodziła się 1 grudnia 1886 r. w Karszewie, dwanaście kilometrów od Młynar, na północnych krańcach Warmii, w zamożnej rodzinie gospodarskiej. Zdobyła dyplom pielęgniarski. W 1914 r. rozpoczęła nowicjat w Braniewie. Wraz z grupą nowicjuszek wyjechała do pracy w wojskowym lazarecie we Wrocławiu i w Brzegu. Spędziła tam trzy lata. Po powrocie do Braniewa i kontynuowaniu formacji złożyła śluby zakonne w 1918 r. Została skierowana do pracy w starym klasztorze katarzynek w Lidzbarku Warmińskim. Siostra Gebharda podejmowała różne posługi. Opiekowała się pensjonariuszami powiatowego domu dla osób starszych, pracowała w kuchni, zajmowała się dziewczętami mieszkającymi w pensjonacie obok klasztoru, a następnie wdowami i emerytowanymi nauczycielkami, gdyż w 1937 r. władze państwowe zabroniły Kościołowi prowadzenia ośrodków wychowawczych dla młodzieży. Była osobą cichą i pokorną. Bezinteresownie niosła pomoc potrzebującym. Jej autentyczna pobożność nie skupiała na sobie uwagi. 2 lutego 1945 r. podczas plądrowania klasztoru i molestowania zakonnic przez żołnierzy radzieckich siostra Gebharda znalazła się w refektarzu, gdzie była świadkiem śmierci siostry Anicety. Spontanicznie podbiegła do konającej i zaczęła się głośno modlić w ostatnim geście miłości bliźniego. Rozwścieczony tym widokiem czerwonoarmista oddał w jej kierunku śmiertelny strzał w serce (Krupińska A.M., 2025, s. 177–188).

Siostra Sabinella Rosalia Angrick urodziła się 29 września 1880 r., prawdopodobnie w rodzinnym domu w Dąbrowie, piętnaście kilometrów od Braniewa, w zamożnej rodzinie rolniczej, która dbała o edukację dzieci. Ukończyła szkołę podstawową i kolegium. W 1899 r. wstąpiła do zgromadzenia św. Katarzyny, a trzy lata później złożyła śluby. Podejmowała wiele prac domowych w braniewskim starym domu zakonnym. Następnie

została skierowana do przyszpitalnej szkoły pielęgniarskiej. Nauka zawodu trwała dwa lata. W 1913 r. rozpoczęła pracę pielęgniarską. W czasie I wojny światowej opiekowała się rannymi żołnierzami i uchodźcami w różnych placówkach medycznych. Warto dodać, że w warunkach wojennych, kiedy wielu lekarzy zostało powołanych na front, siostry w ich zastępstwie nastawiały kości po złamaniach, zszywały rany, wyciągały kule. W 1919 r. siostra Sabinella tworzyła nową placówkę zakonną w Sątopach. Po czterech latach powróciła do Braniewa. W 1926 r. została skierowana do Lidzbarka Warmińskiego, gdzie opiekowała się dziewczętami uczącymi się w liceum i mieszkającymi w pensjonacie przy klasztorze. W tym czasie dała się poznać jako osoba o matczynej wrażliwości. W 1939 r. została przełożoną głównego klasztoru w Lidzbarku Warmińskim. Tutaj rozwinęła swoje talenty organizacyjne. Doskonale zarządzała domem i gospodarstwem rolnym. Charakteryzowała się dużą empatią i duchem służby. Miała pod opieką młode siostry i dziewczęta, które mieszkały przy klasztorze. Wychowywała je i dawała lekcje gry na fortepianie. Zapamiętano ją jako wzorową przełożoną. Pod koniec wojny koordynowała pomoc uciekinierom z granicznych stron Prus Wschodnich. Przyjmował pod dach domu zakonnego głodnych, chorych i zrozpaczonych. Wspierała ich materialnie, ale również słowem i modlitwą. Nie skorzystała z możliwości ewakuacji ani z rady, aby siostry na pewien czas, dla własnego bezpieczeństwa, zdjęły habity. Pozostała wierna zakonnej konsekracji, której szata duchowa była czytelnym znakiem.

2 lutego 1945 r. wieczorem czerwonoarmiści wkroczyli do klasztoru. Siostry i kobiety z dziećmi trwały na modlitwie w kaplicy. Dramat siostry Sabinelli rozpoczął się w jej pokoju. Pijany żołnierz zdarł jej welon, przystawił pistolet do piersi, kazał uklęknąć i usiłował zgwałcić. Dzięki interwencji siostry Ermelindis zakonnicy udało się uciec z pomieszczenia. Czerwonoarmiści zagnali siostry do refektarza, bili je kolbami karabinów, wyszydzali i szarpali. Starali się wyciągnąć z grupy najmłodsze zakonnice, grożąc im bronią. Siostry stawiały zdecydowany opór. Wolały umrzeć niż zostać zhańbione. Przełożona siostra Sabinella odważnie stanęła w obronie najbardziej atakowanych najmłodszych sióstr. W czasie szarpaniny została zastrzelona po siostrze Anicecie i siostrze Gebhardzie. Oddała życie w wieku sześćdziesięciu pięciu lat, stając w obronie powierzonych sobie sióstr. Mimo bezpośredniego zagrożenia życia, dała świadectwo miłości Boga i bliźniego. Swoim czynem potwierdziła wartość godności osoby ludzkiej i znaczenie ślubów zakonnych (Krupińska A.M., 2025, s. 189–206).

Siostra Bona Anna Pestka urodziła się w 1905 r. Nie znała dokładnej daty swego urodzenia, nie wiedziała nic o rodzicach i rodzinie. Wiosną 1929 r. została przyjęta do nowicjatu sióstr katarzynek. W 1932 r. złożyła śluby zakonne i rozpoczęła pracę w administracji Szpitala Mariackiego

w Olsztynie. Cechowała ją cierpliwość, delikatność i zrównoważenie. Swoje zadania wykonywała profesjonalnie, z szacunkiem odnosiła się do pacjentów. Wypełnianie codziennych obowiązków przerwała niespodziewanie gruźlica. Siostra Bona leczyła się na oddziale zakaźnym w Olsztynie, a następnie została skierowana do Ornety na rekonwalescencję. Tamtejszy duży szpital położony na Wzgórzu św. Andrzeja specjalizował się w leczeniu chorób psychicznych, ale w czasie wojny poszerzono zakres opieki medycznej o choroby płuc. Posługiwało w nim około trzydziestu sióstr katarzynek. Prawdopodobnie w 1944 r. stan zdrowia siostry Bony pogorszył się. Na wieść o zbliżającym się froncie zarządzono ewakuację placówki. W szpitalu rozlokowała się niemiecka artyleria. Większość pacjentów z młodszymi siostrami uciekała pieszo w stronę Pieniężna. Około siedemdziesięciu, w tym trzy siostry obłożnie chore na gruźlicę, Bona, Gunhilda i Rolanda, nie było zdolnych do samodzielnego poruszania się. Przełożona siostra Bibiana z grupą sióstr zdecydowała, że nie opuszczą najciężej chorych. Wbrew nakazowi władz wojskowych schroniły się w piwnicy i nadal opiekowały się pacjentami. O świcie 15 lutego 1945 r. Armia Czerwona wkroczyła na Wzgórze św. Andrzeja. Rozpoczęła się gehenna chorych, którzy byli bici i okaleczani. Szczególnym torturom poddawano kobiety. Po wykorzystaniu, najczęściej zabijano je. Po licznych pobiciach i gwałtach siostra Bona zmarła 1 maja 1945 r., ofiarowując swoje cierpienie Bogu. Cierpliwie znosiła udrękę, modląc się do Miłosiernego Pana (Krupińska A.M., 2025, s. 215–228).

Siostra Gunhilda Dorothea Steffen urodziła się 2 września 1918 r. w Woli Wilknickiej, niedaleko Pieniężna, w rodzinie średniozamożnych rolników. Ukończyła szkołę podstawową i liceum w Pieniężnie. W wieku dziewiętnastu lat wstąpiła do zgromadzenia katarzynek. Odwiedzający ją w klasztorze zapamiętali, że promieniowała szczęściem i pragnęła, aby każdy człowiek odnalazł swoje powołanie zgodnie z wolą Bożą. Po złożeniu ślubów zakonnych pozostała w Braniewie i została posłana do pracy wychowawczej z dziećmi w przedszkolu i w szkole. Sumiennie i z wielką radością wypełniała swoje obowiązki. W 1941 r. została przeniesiona do Olsztyna, do pracy biurowej w Szpitalu Mariackim. Tam zaraziła się gruźlicą. Leczyła się w Lidzbarku Warmińskim, Gietrzwałdzie i w Ornecie. Mimo zaawansowanej choroby, pomagała innym pacjentom przebywającym w orneckim kompleksie leczniczym na Wzgórzu św. Andrzeja. Kiedy 15 lutego 1945 r. Armia Czerwona wkraczała do Ornety, siostra Gunhilda przechodziła ostrą fazę gruźlicy i nie mogła wstawać z łóżka. Wraz z dwiema innymi siostrami, o czy już wspomniano, została ukryta w piwnicy. Niestety i tam dopadła je zgraja czerwonoarmistów. Została zgwałcona, dotkliwie pobita i postrzelona w klatkę piersiową, obojczyk i przedramię. Pomimo utraty znacznej ilości krwi, żyła jeszcze piętnaście tygodni, znosząc

straszliwy ból. Zmarła 30 maja. Do końca ufała Bogu i z serca przebaczyła swoim oprawcom (Krupińska A.M., 2025, s. 229–243).

Siostra Rolanda Maria Abraham urodziła się w Tolkmicku, nad Zalewem Wiślanym, 17 czerwca 1914 r. w rodzinie ubogiego marynarza. Jej dzieciństwo i młodość była związana z Sodalicją Mariańską. Tam otrzymała solidną formację duchową. W 1933 r. wstąpiła do katarzynek i od razu została skierowana do szkoły pielęgniarskiej w Berlinie. Po powrocie do Braniewa w 1936 r. rozpoczęła nowicjat. 2 maja 1938 r. złożyła śluby zakonne. Jej pierwszą placówką był Frombork. Podjęła pracę w tamtejszym szpitalu i zakładzie ortopedycznym jako rehabilitantka. Odznaczała się profesjonalizmem w działaniu i głęboką empatią w stosunku do chorych. W 1940 r. szpital został odebrany Caritas i przejęty przez nazistów. Wkrótce stał się także szpitalem polowym. W 1943 lub 1944 r. siostra Rolanda zachorowała na gruźlicę. Leczyła się w specjalistycznym szpitalu w Ornecie. Kiedy czuła się lepiej, wracała do Fromborka. Jak już wspomniano, 15 lutego 1945 r. przebywała na Wzgórzu św. Andrzeja, ukryta z dwiema siostrami w pomieszczeniu piwnicznym. Tam rozegrał się jej dramat. Torturowano ją i wielokrotnie zgwałcono. Umierała w strasznych męczarniach przez dziewiętnaście tygodni. Zmarła 25 czerwca 1945 r. ufając Bogu i w pokoju serca. Przebaczyła swoim katom (Krupińska A.M., 2025, s. 245–261).

Siostra Caritina Jadwiga Fahl urodziła się 10 marca 1897 r. w Miejskiej Woli, niedaleko Ornety, w rodzinie nauczyciela religii. Była utalentowana artystycznie i miała zamiłowanie do nauki. Jako postulantka ukończyła seminarium nauczycielskie w Braniewie. W 1910 r. rozpoczęła nowicjat. Śluby zakonne złożyła w 1912 r. i rozpoczęła pracę wychowawczą w braniewskim pensjonacie dla dziewcząt. Uczyła również gry na fortepianie. W czasie I wojny światowej z konieczności pracowała jako pielęgniarka w wojskowym lazarecie. W 1917 r. została ponownie posłana do pracy nauczycielskiej, tym razem w Kętrzynie. Uczyła w mieście i okolicznych wioskach religii, przemieszczając się głównie pieszo. Prowadziła także edukację muzyczną, a także praktyczną, dotyczącą codziennych prac kobiecych. Jako przewodnicząca Sodalicji Mariańskiej przygotowywała z dziewczętami przedstawienia teatralne. Pomagała w pracy duszpasterskiej w miejscowej parafii. W 1931 r. została wezwana do Braniewa, aby objąć funkcję sekretarki generalnej zgromadzenia. W 1933 r. była jedną z odpowiedzialnych za przygotowanie uroczystości jubileuszowych 350-lecia prawnego zatwierdzenia działalności katarzynek. W tym też roku, ogłoszonym przez papieża Piusa XI Rokiem Świętym, pielgrzymowała z grupą chorych do Rzymu. Dwa lata później towarzyszyła matce generalnej w wizytacji domów zakonnych w Brazylii. Było to dla niej niezwykłe przeżycie, tym bardziej że mogła nawiedzić grób swojej rodzonej sio-

stry, również katarzynki, która wyjechała tam na misje. W 1940 r. siostra Caritina została wybrana wikarią generalną, czyli zastępczynią najwyższej przełożonej zgromadzenia. Siostry zapamiętały ją jako osobę zasadniczą i obowiązkową, prowadzącą głębokie życie duchowe i niezwykle mądrą. Troszczyła się o wszystkie zakonnice, szczególnie te starsze i chore, a także młode. Na pierwszym miejscu stawiała miłość do Boga i bliźniego oraz wierność powołaniu. Uwidoczniło się to pod koniec II wojny światowej, gdy braniewski klasztor został przemianowany na szpital wojenny i potem, kiedy oddała życie stając w obronie młodych sióstr. 24 lutego 1945 r., zgodnie z zarządzeniem władz o całkowitej ewakuacji, osiemdziesiąt sióstr opuściło Braniewo. Po wielu perypetiach siostra Caritina z grupą sióstr dotarła do Gdańska. Siostry rozlokowały się w mieszkaniach prywatnych, a następnie schroniły w bunkrze. Nie ustawały w modlitwie, pokładając ufność w Bogu. 28 marca do miasta wkroczyła Armia Czerwona. Zakonnice zostały najpierw obrabowane, a potem rozdzielone i wywiezione w nieznane miejsce. Doznały wielu krzywd i upokorzeń. Wróciły po kilku dniach pobite i wykorzystane seksualnie. Nie pomogła także kryjówka na peryferiach Gdańska. Na początku czerwca zostały napadnięte przez żołnierzy radzieckich, którzy usiłowali zniewolić młode siostry. Siostra Caritina odważnie stanęła w ich obronie, za co dotkliwie ją pobito. Zmarła 6 czerwca 1945 r., broniąc godności kobiety i cnoty czystości (Krupińska A.M., 2025, s. 277–300).

Siostra Xaveria Maria Rohwedder urodziła się 25 maja 1882 r. w Płoskini niedaleko Braniewa, w zamożnej rodzinie ziemiańskiej. Po ukończeniu szkoły podstawowej rozpoczęła naukę w liceum w Braniewie, a następnie wstąpiła do seminarium nauczycielskiego. Po maturze rozpoczęła pracę nauczycielki w Pieniężnie. Po kilku latach pracy w szkole podstawowej wyjechała na Śląsk, gdzie została guwernantką w jednym z majątków. W 1904 r. wstąpiła do zgromadzenia katarzynek, a trzy lata później złożyła śluby zakonne. Pracowała w pensjonacie dla dziewcząt w Braniewie. Dzięki zdolnościom pedagogicznym cieszyła się szacunkiem i zaufaniem podopiecznych. Była bardzo lubiana. W 1921 r. powierzono jej funkcję mistrzyni postulatu. Siostra Xaveria była odpowiedzialna za formację wstępną sióstr. Postulat trwał zazwyczaj pół roku. Była wychowawczynią, m.in. wcześniej opisywanych sióstr męczenniczek: Krzysztofy Klomfass, Liberii Domnick, Maurycji Margenfeld, Adgelard Bönigk i Bony Pestki. Potrafiła doskonale przygotować dziewczęta do życia zakonnego. Prowadziła wykłady o regule Zgromadzenia św. Katarzyny, o znaczeniu ślubów zakonnych i realizacji ich w codziennym życiu. W 1925 r. siostra Xaveria została wybrana do Zarządu Generalnego zgromadzenia. W 1935 r. została przełożoną starego klasztoru w Braniewie, a sześć lat później przełożoną sióstr pracujących w kompleksie szpitalnym na

Wzgórzu św. Andrzeja w Ornecie. Na własnej skórze doświadczyła nazistowskiej polityki inwigilacji i marginalizowania kościelnych instytucji wychowawczych i opiekuńczych oraz „czystości rasy", zmierzającej do eksterminacji „nieproduktywnych" obywateli Rzeszy. Sprzeciwiała się wywiezieniu pacjentów chorych psychicznie ze szpitala w Ornecie. Zagrożona aresztowaniem musiała się ukrywać i ostatecznie wyjechała do Braniewa. Następnie została skierowana do pracy w Dobrym Mieście. Jako przełożona opiekowała się wspólnotą sióstr i pomagała w codziennej organizacji pracy szpitala i domu opieki dla starców. Zapamiętano ją jako osobę inteligentną, prostoduszną i skromną. Promieniowała dobrem na zakonnice i świeckich. Gdy front zbliżał się do Dobrego Miasta, zarządzono ewakuację szpitala. Nie było jednak miejsca na samochodach dla starców z domu opieki, gdzie pracowały katarzynki. Siostry postanowiły, że wszystkie pozostaną na miejscu, przy swoich podopiecznych. Po zbombardowaniu budynków, siostry ukryły się w krypcie małego kościoła św. Mikołaja. Stamtąd wyciągnęli je radzieccy żołnierze. Po upokarzających przesłuchaniach, ogołoceniu z wartościowych przedmiotów, takich jak obrączki i zegarki, nakazano im udać się do Olsztyna. W małych grupach znalazły się w różnych częściach grodu nad Łyną. W Olsztynie poddano je wielogodzinnym przesłuchaniom. Niektóre zgwałcono. Chcąc ratować życie, siostry podjęły się opieki nad końmi w koszarach zajętych przez Armię Czerwoną. W marcu 1945 r. siostrze Xaverii udało się znaleźć opuszczony dom w pobliżu klasztoru franciszkanów. Siostry znające język polski zostały zatrudnione w organizowanym naprędce szpitalu, aby zahamować epidemię tyfusu. Latem odezwał się do katarzynek nowy burmistrz Dobrego Miasta i zaprosił je do organizowania podstawowej opieki zdrowotnej w mieście. Z radością zgodziły się na powrót. Siostra Xaveria dotarła tam 2 września i zamieszkała w zniszczonym klasztorze. Jednak polskie władze administracyjne nie zaakceptowały jej jako przełożonej i zarządzającej szpitalem. Przeszkodą był przede wszystkim brak znajomości języka polskiego. Nie chcąc narazić inne siostry na niebezpieczeństwo, siostra Xaveria postanowiła wyjechać do Berlina do tamtejszej wspólnoty sióstr. Pod koniec listopada znalazła się w pełnym gnoju bydlęcym wagonie, który wyjechał z Olsztyna na zachód. W Iławie do wagonu weszli radzieccy żołnierze. Jeden z nich usiłował ją zgwałcić na oczach wszystkich. Broniąc się została pobita do nieprzytomności. Siostra broniła się, a napastnik zaczął się nad nią znęcać, tak, że straciła przytomność. Około 25 listopada pociąg dotarł do Piły. Stał na bocznicy pięć dni. Skatowana siostra Xaveria umierała odmawiając różaniec. Świadkowie słyszeli, jak modliła się także za swego oprawcę i przebaczyła mu. Odeszła do Pana cicho i spokojnie. Nie mogąc pochować ciała, wyniesiono je

z wagonu i położono niedaleko torów w ogrodzie warzywnym. Nigdy go nie odnaleziono (Krupińska A.M., 2025, s. 301–322).

* * *

Po zapoznaniu się z krótkimi biogramami błogosławionych męczennic ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny można postawić pytanie, jak to się stało, że te bezbronne kobiety zdobyły się na tak heroiczną postawę wobec niewyobrażalnego okrucieństwa żołnierzy Armii Czerwonej, depczących godność kobiety i szacunek dla życia konsekrowanego? Skąd brały siłę i odwagę, aby zachować wierność swemu chrześcijańskiemu i zakonnemu powołaniu? Odpowiedź może być tylko jedna. Udzielił jej publicznie podczas Mszy św. beatyfikacyjnej kard. Someraro. Źródłem ich mocy był Jezus Chrystus – archetyp każdego męczennika. Wspomniane siostry katarzynki niejako przygotowywały się do męczeńskiej śmierci w ciągu całego swego życia, a szczególnie życia konsekrowanego, kiedy codziennie karmiły się słowem Bożym i Eucharystią, ubogacały wspólnotowym przeżywaniem swego powołania, aby lepiej służyć bliźniemu. Nie przeczuwając wcześniej, kiedy ani w jaki sposób odejdą z tego świata, „żyły prawdziwą »pedagogią męczeństwa«, która przygotowała je do całkowitego ofiarowania się Chrystusowi i Kościołowi. Z dnia na dzień wzrastały w miłości Chrystusa [...]" (Someraro M., 2025, nr 2).

Na czym polega istota ich świadectwa? Błogosławione męczenniczki odczytały swoje życiowe powołanie jako konsekwentne głoszenie Jezusa Chrystusa słowem, czynem, a nawet ofiarą ze swego życia. Czyniły to z wielką pokorą i zaufaniem Bogu. Wychowując dziewczęta i opiekując się potrzebującymi pomocy, trwając przy chorych nawet w sytuacji zagrożenia własnego życia, dały najpiękniejsze świadectwo chrześcijańskiej wiary i promocji autentycznego człowieczeństwa. Wskazały na stałą i życzliwą obecność Boga w dziejach i historii życia każdego człowieka, Jego bezinteresowną i ofiarną miłość do ludzi, która skonkretyzowała się w osobie Zbawiciela (Someraro M., 2025, nr 4). W Chrystusowej męce i śmierci odczytały sens własnej egzystencji. Znosząc cierpliwie trudy codzienności, prześladowania, tortury i gwałty, przebaczając swoim oprawcom, zaświadczyły o wartości ewangelicznego przesłania miłości, którego źródłem jest Bóg, a przekazicielem wspólnota eklezjalna. Stały się wobec świata czytelnym i przekonującym znakiem wiarygodności zbawczego misterium Chrystusa i Jego Kościoła.

Zakończenie

Chrześcijańskie świadectwo życia wiarą na co dzień ma duży walor motywacyjny. Bezpośrednio wpływa na wiarygodność Kościoła – wspólnoty zgromadzonej w jedności z Chrystusem. Szczytem tego świadectwa i jego

najdoskonalszą formą jest męczeństwo. W historii życia piętnastu Sióstr ze Zgromadzenia św. Katarzyny, które poniosły śmierć w wyniku zbrodni żołnierzy Armii Czerwonej wkraczającej w 1945 r. do Prus Wschodnich, można dostrzec wyraźny znak wiarygodności Kościoła. Siostry poniosły śmierć za wiarę w Chrystusa. Broniły godności osoby ludzkiej i zakonnej konsekracji. Zdobyły się nawet na akty przebaczenia swoim oprawcom, co doskonale współbrzmi z Jezusowym wołaniem na krzyżu: *Ojcze przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34). W zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa odnalazły klucz hermeneutyczny do zrozumienia swojego powołania i sensu życia. Służąc bliźnim stały się wiarygodnymi naśladowczyniami Zbawiciela. W akcie męczeńskiej śmierci osiągnęły cel swojej egzystencji, do którego wytrwale dążyły – zjednoczenie ze swym Oblubieńcem. Zrealizowały drogę powołania, którą prowadziło je zgromadzenie zakonne i jego charyzmaty. Osiągnęły pełnię człowieczeństwa ukazaną przez Chrystusa w Jego Kościele. Tym samym potwierdziły boską genezę i nadprzyrodzoną misję Eklezji, która jest znakiem i narzędziem zbawienia ofiarowanego przez Boga człowiekowi.

BIBLIOGRAFIA

Allard Paul, 1916, *Martyre*, w: Adhémar d'Alès (red.), *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 3, G. Beauchesne, Paris, s. 172–252.

Bellarmino Roberto, 1601, *Disputationes de controversiis Christianae fidei*, t. II, Typographia Adami Sartorii, Ingolstadt.

Benedykt XVI, 2002, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, W drodze, Kraków.

Benedykt XVI, 2009, *Rozważanie przez modlitwą Anioł Pański* (Rzym, 26.12.2009), L'Osservatore Romano (wydanie polskie), nr 2, s. 37–38.

Braniewo: Siostry Katarzynki wyniesione na ołtarze, 2025, www.ekai.pl/braniewo-siostry-katarzynki-wyniesione-na-oltarze (2.06.2025).

Brox Norbert, 1961, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Kösel-Verlag, München.

Congar Yves, 1970, *L'Église. Une, sainte, catholique et apostolique*, Cerf, Paris.

Delehaye Hippolyte, 1927, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Société des bollandistes, Bruxelles.

Dziewulski Grzegorz, 2002a, *Martyrologiczny argument*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 774–779.

Dziewulski Grzegorz, 2002b, *Świadectwo chrześcijańskie*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 1189––1191.

Dziewulski Grzegorz, 2010, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Feuillet André, 1990, *Uczeń*, w: Xavier Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań, s. 1002–1004.

Fisichella Rino, 1992, *Martyre*, w: René Latourelle, Rino Fisichella (red.), *Dictionaire de théologie fondamentale*. Cerf/Bellarmin, Montréal-Paris, s. 757–770.

Grochowski Zbigniew, 2015, *Jezus jako świadek w Ewangelii wg św. Jana*, Verbum Vitae, t. 27, s. 169–186.

Heim François, 2003, *Les honneurs rendus aux martyrs pendant et après les persécutions*, Connaissance des Pères de l'Église, nr 89, s. 4–9.

Kaucha Krzysztof, 2002a, *Znak martyrologiczny*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 1387–1389.

Kaucha Krzysztof, 2002b, *Znamiona Kościoła*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 1393–1396.

Kaucha Krzysztof, 2011, *Znaki wiarygodności Kościoła*, Wrocławski Przegląd Teologiczny, t. 19, nr 1, s. 71–89.

Kaucha Krzysztof, Rusecki Marian, Pietrzak Andrzej, 2002, *Znaki wiarygodności Kościoła*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 1381–1393.

Konecki Krzysztof, 2000, *Paschalny wymiar liturgicznego kultu męczenników*, Ateneum Kapłańskie, t. 135, z. 2–3, s. 227–239.

Krasiński Jósef, 1997, *Znamiona Kościoła*, w: Tadeusz Dola (red.), *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 49–65.

Krebs Magdalena Ł., 2004, *Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, w: Jan Guzowski (red.), *Męczennicy Kościoła Warmińskiego XX wieku*, Olsztyn, s. 55–69.

Krupińska Angela M., 2025, *Pod prąd, pod wiatr i pod fale. Droga sióstr katarzynek, warmińskich męczennic*, Serafin, Kraków.

Kubiś Adam, 1968, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma.

Kubiś Adam, 1976, *Tytuł „męczennik"*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, t. 29, nr 5–6, s. 294–299.

Kubiś Adam, 2002, *Główne etapy kształtowania się doktryny eklezjalnej*, Folia Historica Cracoviensia, t. 8, s. 73–96.

Ledwoń Ireneusz S., 2006, *„...i nie ma w żadnym innym zbawienia". Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Wydawnictwo KUL, Lublin.

Lohfink Gerhard, 2005, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, W drodze, Poznań.

Longosz Stanisław, 1979, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, Tarnowskie Studia Teologiczne, t. 7, s. 49–73.

Łomnicki Edward, 1979, *Męczeństwo jako znak prawdziwości religii chrześcijańskiej w ujęciu apologetów starochrześcijańskich*, Tarnowskie Studia Teologiczne, t. 7, s. 74–81.

Łydka Władysław, 1966, *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologią katolicką*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, t. 13, z. 2, s. 57–75.

Łydka Władysław, 1976, *Zagadnienie ustanowienia Kościoła przez Chrystusa*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 14, nr 2, s. 143–162.

Małecki Roman, 2000, *Istotne elementy teologii męczeństwa*, Ateneum Kapłańskie, t. 135, z. 2–3, s. 205–207.

Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty, 1991, w: *Męczennicy*, wybór, wstępy i opracowanie Ewa Wipszycka, Marek Starowieyski, Znak, Kraków, s. 247–268.

Misztal Henryk, 2003, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego. Zarys historii. Procedura*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Müller Gerhard L., 2015, *Dogmatyka katolicka*, WAM, Kraków.

Myśków Józef, 1986, *Zagadnienia apologetyczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.

Nagy Stanisław, 1964, *Katolicki traktat apologetyczny o Kościele*, w: Marian Fink (red.), *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, s. 331–350.

Nagy Stanisław, 1965, *Próba nowego spojrzenia na zagadnienie ustanowienia Kościoła*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, t. 12, z. 2, s. 19–36.

Nagy Stanisław, 1968, *Via notarum we współczesnej eklezjologii apologetycznej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, t. 15, z. 2, s. 93–116.

Orygenes, 1991a, *Zachęta do męczeństwa (fragmenty)*, w: *Męczennicy*, wybór, wstępy i opracowanie Ewa Wipszycka, Marek Starowieyski, Znak, Kraków, s. 312––324.

Orygenes, 1991b, *Zuchwałe i nierozważne podejmowanie męczeństwa*, w: *Męczennicy*, wybór, wstępy i opracowanie Ewa Wipszycka, Marek Starowieyski, Znak, Kraków, s. 324–325.

Piacentini Ernesto, 1979, *Il martirio nelle causa dei santi*. Libreria editrice vaticana, Roma.

Pietras Henryk, 2007, *Początki teologii Kościoła*, WAM, Kraków.

Pottmeyer Hermann J., 1986, *Die Frage nach der wahren Kirche*, w: Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 3, *Traktat Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau, s. 212–241.

Rabczyński Paweł, 2009, *Męczeństwo szczytem chrześcijańskiego świadectwa*, w: Andrzej Kopiczko (red.), *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Olsztyn, s. 95–106.

Rahner Karl, 1987, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Ratzinger Joseph (Benedykt XVI), 2009, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, W Drodze, Poznań.

Rusecki Marian, 1994, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

Rusecki Marian, 2006, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Rusecki Marian, 2007, *Traktat o Objawieniu*, Wydawnictwo Księży Sercanów DEHON, Kraków.

Rusecki Marian, 2014, *Traktat o Kościele*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Schelkle Karol H., 1984, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, *Etos*. WAM, Kraków.

Schelkle Karol H., 1985, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, *Bóg był w Chrystusie*. WAM, Kraków.

Seweryniak Henryk, 1996, *Święty Kościół powszedni*, Biblioteka Więzi, Warszawa.

Seweryniak Henryk, 2001a, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock.

Seweryniak Henryk, 2001b, *Tajemnica Jezusa*. Biblioteka Więzi, Warszawa.

Seweryniak Henryk, 2010, *Teologia fundamentalna*, t. 2, *Eklezjologia fundamentalna*, Biblioteka Więzi, Warszawa.

Sobór Konstantynopolitański I (381), 2021, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I, *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325––787)*, układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, WAM, Kraków, s. 68–69.

Sobór Watykański II, 1986, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 105–166.

Semeraro Marcello, 2025, *Homilia podczas beatyfikacji sióstr katarzynek w Braniewie* (31.05.2025), www.ekai.pl/dokumenty/homilia-kard-marcello-semeraro-beatyfikacja-siostr-katarzynek-w-braniewie-31-maja-2025/ (2.06.2025).

Starowieyski Marek, 1991, *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, wybór, wstępy i opracowanie Ewa Wipszycka, Marek Starowieyski, Znak, Kraków, s. 111–120.

Sullivan Francisco A., 1963, *De Ecclesia*, t. 1, *Quaestiones theologiae fundamentalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma.

Sullivan Francisco A., 1992, *Les notes de l'Église*, w: René Latourelle, Rino Fisichella (red.), *Dictionaire de théologie fondamentale*, Cerf/Bellarmin, Montréal–Paris, s. 352–356.

Tertulian, 1991, *Do męczenników*, w: *Męczennicy*, wybór, wstępy i oprac. Ewa Wipszycka, Marek Starowieyski, Znak, Kraków, s. 271–280.

Tils Gustave, 1937, *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*, J. Duculot, Gembloux.

Waldenfels Hans, 1993, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice.

Wysocki Marcin, 2008, *Męczeństwo Polikarpa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, kol. 704–705.

Zawadzki Wojciech, 2025, *Historyczny i ideologiczny kontekst męczeństwa sióstr św. Katarzyny na Warmii w 1945 roku*, Apostolicum, Ząbki.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11256

Sylwia Mikołajczak [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Semejologiczny wymiar cudu według kryteriów komunikacji interpersonalnej

[Semeological Dimension of the Miracle according to the Criteria of Interpersonal Communication]

Streszczenie: Współczesna koncepcja objawienia ukazuje je w dwóch wymiarach: noetycznym i wydarzeniowym, czyli uwzględniającym Boże słowo i Jego nadprzyrodzone działanie. Implikacją takiego rozumienia było włączenie w obszar rewelatywny cudu jako nośnika wyjątkowej obecności Boga w dziejach. Cud jako znak stał się nośnikiem zbawczej treści, czyli zaproszenia człowieka do odpowiedzi, a także uczestnictwa w nadprzyrodzonej wspólnocie miłości. W związku z tym postawić można problem analogii między semejologiczną koncepcją cudu i teorią komunikacji interpersonalnej, obecnej w przestrzeni nauk społecznych. Autorka starała się przedstawić i ująć wieloaspektową egzemplifikację tej analogii w następujących elementach: wymiar personalistyczny, kontekst, komunikat, kanał i kod komunikacyjny, sprzężenie zwrotne, aktywne słuchanie, przeszkody komunikacyjne oraz cel.

Summary: The modern conception of revelation shows it in two dimensions: noetic and eventual, that is, taking into account God's word and His supernatural action. The implication of such an understanding was the inclusion in the revelatory area of the miracle as a vehicle for God's unique presence in history. The miracle as a sign became a carrier of salvific content, that is, an invitation to man to respond and participate in the supernatural community of love. In this connection, one can pose the problem of analogy between the semeological concept of miracle and the theory of interpersonal communication present in the space of social sciences. The purpose of the article is to show a multifaceted exemplification of this analogy in the following elements: personalistic dimension, context, message, communication channel and code, feedback, active listening, communication obstacles and purpose.

Słowa kluczowe: znak, komunikacja interpersonalna, wiara, cud, objawienie, hermeneutyka.

Keywords: sign, interpersonal communication, faith, miracle, revelation, hermeneutics.

[1] Sylwia Mikołajczak, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, sylwia.mikolajczak@uwm.edu.pl, https://orcid.org/0000-0003-3566-9153.

Wstęp

Rozwój teologii w okresie posoborowym ewoluował w kierunku badań o charakterze chrystocentrycznym, personalistycznym oraz historiozbawczym. W tym duchu powstała nowa koncepcja Objawienia Bożego, oparta na biblijnej interpretacji pojęcia *dabar*, ukazującej zarówno wydarzeniowy, jak i noetyczny jego wymiar. Implikowało to również nowe ujęcie cudu, który został włączony w obszar rewelatywny. W nurcie tym powstała semejologiczna koncepcja cudu, wykorzystująca teorię znaku jako formę komunikacji. Rozwijające się poza teologią nauki o języku, przede wszystkim filozofia analityczna, dostarczyły wiedzy o naturze i funkcjach znaku. W ten sposób cud mógł być przedstawiany jako Boży znak dany człowiekowi, zawierający zarówno element zjawiskowy, jak też określoną treść.

Semejologiczna koncepcja cudu koresponduje w pewnym stopniu ze współczesnymi modelami komunikacji interpersonalnej. Międzyosobowe porozumiewanie się w kontekście nauk społecznych uwzględnia zarówno formę werbalną, jak i niewerbalną. Określa też kryteria i konieczne elementy tej komunikacji, którymi są: wymiar personalistyczny, kontekst, kanał i kod komunikacyjny, komunikat, sprzężenie zwrotne, aktywne słuchanie, przeszkody komunikacyjne oraz cel. Wymienione pojęcia są przedmiotem poniższych rozważań, co prowadzi do ukazania analogii między kryteriami komunikacji interpersonalnej i cudu jako znaku, czyli formy komunikacji między Bogiem i człowiekiem.

Wymiar personalistyczny

Pojęcie komunikacji interpersonalnej zawiera w samej nazwie istotę osobowych relacji. Człowiek, jako istota społeczna, ma wpisane w swoją naturę porozumiewanie się z innymi. Należy pamiętać, że w najprostszej konstelacji proces ten zachodzi z udziałem co najmniej dwóch osób związanych ze sobą określonych relacjami, z których jedna jest nadawcą, a druga – odbiorcą (Frączek A., 2012, s. 120).

Ten wymiar egzystencji ciągle towarzyszy ludzkości w całej historii, każdemu człowiekowi od urodzenia do śmierci. Codzienność jest swoistym katalizatorem, który prowokuje do inicjowania dialogu, wywołując interakcje, nadając sens życiu we wszystkich wymiarach zbiorowości (Bednarska M., 2015, s. 122–123).

W literaturze dotyczącej komunikacji funkcjonuje pojęcie personalizmu egzystencjalno-dialogicznego, które wskazuje na fundamentalne znaczenie ludzkiego „ja", które wyróżnia go spośród świata i wyznacza pole osobowych możliwości człowieka. W dialogu z drugim człowiekiem odkry-

wamy skończoność swego bytu, a także otwieramy się na istnienie z innymi (Andrzejuk A., 2010, s. 21).

Z powyższym aspektem komunikacji interpersonalnej koresponduje personalistyczne rozumienie cudu jako znaku, czyli formy komunikatu zainicjowanego przez Boga, a skierowanego do człowieka. W takim aspekcie współczesna teologia ujmuje Boga w perspektywie trynitarnej, ukazując Go jako wspólnotę Osób boskich, realizujących plan zbawienia poprzez jedność słowa i czynu. Celem tego działania jest osobowa wspólnota Boskо-ludzka, co wyraźnie podkreślił Sobór Watykański II: „Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15, 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11, J 15,14–15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej" (KO 2). To soborowe ujęcie było wynikiem odnowy teologicznej i ma widoczne podstawy biblijne i patrystyczne (Mastej J., 2021, s. 266).

Cud w wymiarze personalistycznym jest więc znakiem „Kogoś dla kogoś", który należy rozumieć jako intencjonalny akt osoby skierowany do drugiej osoby. Taki akt międzyosobowy daje możliwość kontaktu Boga z człowiekiem, by ukazać mu zbawcze zamiary. Należy podkreślić, że fizykalność cudu jest tylko zewnętrznym przejawem religijnego wydarzenia o charakterze objawieniowym, czyli osobowej komunikacji Boga i człowieka (Panasiuk K., 2008, s. 72).

Trzeba tu dodać, że cud w tym wymiarze nie jest tylko ogólną ideą ukazującą Boże działanie, ale zbawczym wydarzeniem skierowanym do konkretnego człowieka. Bóg kieruje do niego swoje zaproszenie w formie słowa i czynu i oczekuje odpowiedzi, której owocem jest zbawczy dialog (Rusecki M., 1988, s. 40). Cud ma więc konkretny wymiar i gdy doświadczany jest nawet przez wspólnotę, nigdy nie jest anonimowy i należy go rozpatrywać z punktu widzenia konkretnych osób (Guardini R., 1959, s. 41–42).

Kontekst

Komunikacja interpersonalna nie pomija faktu, że każde wydarzenie budujące relacje osobowe osadzone jest w określonym kontekście. Są to warunki, w jakich odbywa się proces porozumiewania, czyli niejako ramy określające zachodzącą interakcję. Komunikacja bowiem nigdy nie ma miejsca w odosobnieniu. W tym sensie można wyróżnić kilka aspektów komunikowania: fizyczny, który kształtowany jest w głównej mierze przez otoczenie; historyczny, biorący pod uwagę sytuację komunikacyjną, mającą miejsce w przeszłości; psychologiczny, odnoszący się do procesu wzajemnego postrzegania się uczestników; kulturowy, wynikający z odmiennych zasad i zachowań obowiązujących w różnych kulturach (Frączek A., 2012, s. 119).

W procesie rozpoznania cudu koniecznym warunkiem jest stwierdzenie religijnego kontekstu danego wydarzenia. Współczesna teologia wyraźnie stwierdza, że cud ma walor epifanijny czy też teofanijny (Rusecki M., 1987 s. 43). Prowadzi to do stwierdzenia, że w konkretnym cudownym wydarzeniu jest rzeczywiście obecny Bóg – „tu i teraz". Świadomość tej obecności nie jest wynikiem dedukcji czy przyjęcia autorytatywnej nauki, lecz efektem egzystencjalnego doświadczenia. Jest ono trudno do uchwycenia dla racjonalnej refleksji i ma charakter wyraźnego przeświadczenia i wręcz pewności o Bożej obecności w danym wydarzeniu (Rusecki M., 1987, s. 44).

W ten sposób cud staje się wyjątkowym uobecnieniem Boga w historii, różniącym się od Jego obecności jako Stwórcy rzeczywistości (Rusecki M., 1997, s. 50–57). Akt stwórczy implikuje Bożą obecność w pewnym sensie w każdym elemencie bytu i w każdym momencie dziejów. Natomiast działanie „tu i teraz" w fakcie cudownym ujawnia Jego obecność w całkowicie nowy sposób. Cud, jako znak, odczytywany jest jako boskie *Ty* wobec ludzkiego *ja* i ujawnia bezpośrednią relację Boga i człowieka (Rusecki M., 1987, s. 45). Kontekst religijny oznacza więc, że cud jest znakiem Boga przemawiającym do człowieka, znakiem, który wzywa i zawiera obietnicę (Plata Ł., 2022, s. 119).

Komunikat

Konstytutywnym elementem komunikacji interpersonalnej jest przekaz – definiowany jako zbiór znaków utworzonych przez nadawcę w celu przekazania informacji odbiorcy. Na komunikat składa się aspekt treściowy oraz forma, czyli środki wyrazu, które zostały użyte podczas przekazania wiadomości (Pisarek W., 2008, s. 27).

Analogicznie do powyższego stwierdzenia, również w wydarzeniu cudownym, istnieje forma komunikatu. Oprócz strony empirycznej, zjawiskowej, która początkowo jest głównym punktem zainteresowania, należy mówić o przesłaniu, czyli treści. Należy podkreślić, że ten drugi element stanowi o istocie cudu i jego sensie. Bóg, poprzez zewnętrzną niezwykłość, przekazuje człowiekowi nadprzyrodzoną treść, która powinna być przez niego rozpoznana i przyjęta w wierze. Z tego też powodu cud należy do rzeczywistości religijnej i tylko w tej perspektywie może być właściwie zrozumiany (Rusecki M., 2006, s. 267–268).

Analiza cudu z punktu widzenia treści, czyli komunikatu, daje najpełniejsze jego zrozumienie. W cudzie objawia się Bóg, który manifestuje swoje osobowe istnienie i obecność, przekazuje wolę nawiązania dialogu. Nie wolno też zapominać, że ostatecznie istota cudu oraz zawartego w nim komunikatu nie ma waloru poznawczego, lecz zbawczy (Rusecki M., 1987, s. 45).

Kanał i kod

W komunikacji interpersonalnej, w rozmowie, biorą udział nadawca i odbiorca. Komunikaty są przesyłane odpowiednim kanałem i odczytywane dzięki istniejącym kodom, zrozumiałym dla obu stron. Walery Pisarek definiuje kod jako „zbiór (system) zmysłowo postrzegalnych elementów znaczących oraz ewentualnie także reguł tworzenia z nich większych konstrukcji znaczących [...] umożliwiający osobom, które go znają [...] odczytanie informacji przekazywanych za jego pomocą" (Pisarek W., 2008, s. 33). Kodowanie jest więc czynnością tworzenia informacji, która następnie przekształcana jest w system znaków, czy to kodów słownych (werbalnych), czy też kodów pozawerbalnych (Sypniewska B. A., 2015, s. 66). Kanał natomiast jest środkiem, drogą przekazu informacji. Możemy wyróżnić kanały słowne – przy bezpośrednim kontakcie nadawcy i odbiorcy – ale także pośrednim, przy wykorzystaniu mediów oraz niewerbalne, np. wymiana spojrzeń (Morreale S.P., Spitzberg B.H., Barge J.K., 2007, s. 34).

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia, należy podkreślić, że w semejologicznej koncepcji cudu aspekt hermeneutyczny jest kluczowy, daje bowiem możliwość odczytania właściwego sensu i znaczenia. Kod, jako kolejne kryterium komunikacji interpersonalnej, w teologicznym opisie cudu przybiera postać Objawienia Bożego. Współczesne koncepcje umiejscawiają cud w przestrzeni rewelatywnej, można zatem stwierdzić, że jego pełne odczytanie może się dokonać wyłącznie przy użyciu powyższego kodu hermeneutycznego. W związku z tym, że żaden znak nie może być odczytany bez kodu, dlatego również cud wyizolowany z kontekstu objawienia stałby się nieczytelny czy niezrozumiały, pozbawiony głębszej treści i sensu (Rusecki M., 1980, s. 64). Wyklucza to więc interpretację cudu, która jest wynikiem jedynie ludzkiej aktywności oraz kodu jako umownego klucza (Rusecki M., 1981, s. 80).

Funkcjonujące w teologii pojęcie „chrystocentryzm objawienia" wskazuje, że jego pełnia dokonała się w Jezusie Chrystusie, dlatego On jest personalistycznym „kodem" niezbędnym do właściwego odczytania znaczenia wydarzeń o charakterze cudownym. Bez odniesienia konkretnego cudu do osoby Jezusa oraz Jego dzieła nie można w pełni pojąć jego znaczenia i zbawczego sensu (Rusecki M., 1996, s. 370–371).

Dokonując porównania kodów naturalnych w komunikacji interpersonalnej oraz kodu, którym jest Boże Objawienie, należy podkreślić, że ten drugi nie powstał na mocy ludzkiej konwencji, ale postrzegany jest jako Boży dar, powstały dzięki Jego suwerennej decyzji. Implikuje to jego niezmienność w zmieniającym się kontekście historycznym, co jednocześnie jest gwarancją niezmienności sensu i znaczenia tych znaków (Panasiuk K., 2008, s. 73).

Należy również dodać, że warunkiem koniecznym do odczytania znaczenia cudu jest Boża łaska, gdyż jedynie perspektywa wiary pozwala przyjąć właściwe znaczenie Bożego znaku. Bez wiary cudowne działanie Boga pozostaje jedynie wydarzeniem, które odbiega od znanych praw natury. Należy jednocześnie zauważyć, iż kod, którym jest Objawienie, pełni tę rolę jedynie wówczas, gdy człowiek przyjmie go w akcie wiary.

Sprzężenie zwrotne

Ważnym elementem w komunikacji interpersonalnej jest sprzężenie zwrotne, czyli tzw. feedback, informacja zwrotna. Jest to reakcja odbiorcy na wysłany komunikat, umożliwiająca nadawcy stwierdzenie, że jego treść została właściwie zrozumiana. Wyróżnia się sprzężenie bezpośrednie, następujące zaraz po odebraniu komunikatu, oraz pośrednie, pojawiające się po upływie czasu. Informacja zwrotna może być słowna bądź niewerbalna, np. skinienie głową, opuszczenie wzroku czy uśmiech (Skinder M., s. 254).

Z powyższym kryterium koresponduje fakt, że cud w koncepcji semejologicznej ma w pewnym sensie charakter resposponsoryjny. Jest on, podobnie jak Słowo Boże, dedykowany człowiekowi i jest wezwaniem do nawiązania dialogu z Bogiem. Apel oraz obietnica, zawarte w wydarzeniu cudownym powodują w osobie mirakulowanej aktywność, mającą charakter religijny. Można ją nazwać inspiracją dodecy nawiązania osobowej relacji z Bogiem na płaszczyźnie wiary (Mastej J., s. 266–267) i jak pisze Marian Rusecki: „polega na tym, że człowiek w zetknięciu ze znakiem odczytuje sens w nim zawarty, który przekazuje mu wytwórca danego znaku" (Rusecki M., 1980, s. 64).

Związek cudu z wiarą można ukazać w dwóch aspektach, które obustronnie się implikują. Po pierwsze, cud może stanowić źródło wiary oraz jej uzasadnienie. Po drugie, do rozpoznania cudu konieczna jest wiara, która jest odpowiedzią człowieka wobec rozpoznanego komunikatu. Poprzez wiarę w dialogu z Bogiem uczestniczy cały człowiek jako osoba ludzka, zatem jako podmiot egzystencji oraz działalności. Wynika to bowiem z natury wiary pojętej personalistycznie, gdzie struktura jej jawi się w kategoriach dialogu, spotkania, odpowiedzi człowieka na Boży apel. Akt wiary jest więc od strony odbiorcy – człowieka – przyjęciem całościowym, jednoczącym w sobie wszelkie sfery życia osobowego (Rusecki M., 1996, s. 489–490).

Akt wiary, będący aktem osobowym, implikuje w sobie wiele elementów. Decydują one o nastawieniu człowieka na działanie Boga, czyli warunkują przyjęcie Jego świadectwa oraz znaków, w których się manifestuje. Od nich więc też zależy, czy człowiek zawierzy Stwórcy, a także czy

cud, będący znakiem wiarygodności oraz motywów wiary, będzie skuteczny czy też nie. Bóg nie przymusza człowieka do wiary ani nie działa wbrew niemu. Znaki, które mu daje, mają wyłącznie naprowadzić go, ułatwiając decyzję wiary, a także stać się podstawą, aby była ona aktem w pełni osobowym oraz ludzkim, dlatego też decyzja wiary musi być świadoma i wolna. Wymaga to odpowiednich kwalifikacji natury intelektualnej i wolitywnej człowieka, które umożliwiają prawidłowe odczytanie Bożych znaków i dzięki czemu mogą one spełniać wobec niego funkcję motywacyjną (Rusecki M., 2006, s. 462).

Aktywne słuchanie

Umiejętność aktywnego słuchania to kolejny element sprawnej komunikacji. Istnieje jednak zasadnicza różnica między słuchaniem a słyszeniem. Słyszenie jest procesem biernym, które zależy od stanu narządu słuchu. Słuchanie natomiast jest procesem aktywnym, wymagającym świadomego przetwarzania dźwięków. Jest umiejętnością umyślnego odbierania bodźców dźwiękowych, a także czerpania z nich informacji (Gołębiowska M., 2014, s. 249). Chcąc prawdziwie słuchać i zrozumieć rozmówcę, potrzebne są trzy elementy – milczenie, reakcje potwierdzające oraz wypowiedzi zwrotne (parafraza i klaryfikacja). W komunikacji interpersonalnej ważne są również predyspozycje interpersonalne – zdolności do efektywnego nawiązywania, budowania i podtrzymywania pozytywnych relacji z innymi ludźmi. Należą do nich m.in.: empatia, autentyczność, zaufanie, akceptacja, cierpliwość.

Człowiek ma naturalne predyspozycje do „poznania" oraz „otwarcia się na Boga", które można określić jako *capax Dei* (Wójtowicz A., 2017, s. 257). W kontekście rozpoznania cudu istotna jest jego rozumna natura oraz dobra wola. Wolne działanie Boga oraz wolne współuczestniczenie człowieka w cudownym działaniu Boga tworzą dialog zbawczy. Bóg w cudzie nie działa bowiem arbitralnie, a więc niezależnie od woli człowieka czy też wbrew niej, ale jest poniekąd „uzależniony" od jego postawy, czy prośby o pomoc, otwartości na przyjęcie zbawienia, oczekiwania lub dobrej woli (Rusecki M., 1981, s. 90).

Druga kwalifikacja podmiotowa związana jest z wolą człowieka – chodzi o tzw. dobrą wolę i otwartość. Taka dyspozycja w człowieku otwiera go na dobro oraz prawdę pochodzącą od Stwórcy. Rozum nie może osiągnąć oczywistości w poznaniu rzeczywistości cudu, na mocy której afirmowałby zbawczą prawdę Bożą, dlatego też wola pełni tu kluczową funkcję. Spontaniczne poznanie ujawnia w cudownych znakach dobro zbawcze oraz Bożą miłość, a w konsekwencji otwiera człowieka na ów wymiar bytu, skłaniając go do szukaniu owych dóbr. Wyczula zatem człowieka na znaki Obja-

wienia, stające się dla niej motywami, aby podjąć ostateczną decyzję wiary (Rusecki M., 2006, s. 467–468).

Cud, będąc empirycznym znakiem o charakterze transcendentalnym, narzuca się spontanicznemu poznaniu. Według nauczania Soboru Watykańskiego I, jest dostosowany do inteligencji każdego człowieka i łatwo dostrzegalny dla ogółu. Należy jednak pamiętać, że fakt, opisany powyżej, dotyczy przede wszystkim sfery empirycznej wydarzenia cudownego. Sfera zjawiskowa nie wyczerpuje pełnego znaczenia cudu ani nie stanowi jego istoty. Człowiek, będąc świadkiem faktu niezwykłego, powinien wykazać się aktywnością, szukając jego wyjaśnienia, co jest konieczne w sensie hermeneutycznym, by cud można było zinterpretować jako znak Boży. Implikuje to czynną funkcję rozumu krytycznego, charakteryzującego się minimalnym przynajmniej poziomem analityczności. W zależności od sytuacji, czy to będąc osobą mirakulowaną, czy też świadkiem, a nawet jedynie słysząc o cudzie, człowiek winien próbować tłumaczyć ten fakt w pierwszej kolejności w świetle praw przyrody. Funkcją rozumu krytycznego jest poszukiwanie dostatecznej racji, tłumaczącej dane zjawisko (Rusecki M., 2006, s. 463–464).

Bariery komunikacyjne

Celem nadawcy w komunikacji interpersonalnej jest przekazanie komunikatu w taki sposób, aby był wystarczająco zrozumiany przez odbiorcę. Zdarza się jednak, że podczas tego procesu człowiek może napotkać na pewne bariery zakłócające prawidłowy przebieg interakcji. W literaturze spotyka się wiele przykładów owych przeszkód. Mogą one dotyczyć cech charakteru jednostki, barier językowych, kulturowych, religijnych czy też warunków zewnętrznych, niezależnych od nadawcy i odbiorcy, np. warunki pogodowe, hałas, aranżacja pomieszczenia (Chodkowski Z., 2017, s. 289–290).

Powyżej opisano warunki konieczne do właściwego odczytania cudu jako znaku oraz przyjęcia kierowanej do człowieka treści. Ich brak powoduje negację wymiaru nadprzyrodzonego danego wydarzenia. Brak dobrej woli oznacza istnienie różnego rodzaju uprzedzeń, apriorycznych negatywnych nastawień wobec rzeczywistości transcendentnej i życia ludzkiego. Sceptycyzm czy też metodyczna niewiara determinują postawę, która nie tylko nie umożliwia afirmacji działania w cudzie Boga, ale wyklucza jego istnienie (Rusecki M., 2006, s. 467).

Cel

Celem komunikacji interpersonalnej jest bez wątpienia przekaz informacji, jednak nie można sprowadzić jej jedynie do tego wymiaru. Emocje

pojawiające się w procesie komunikacji tworzą między rozmówcami również relacje, które są ważne w rozumieniu drugiego człowieka i byciu przez niego zrozumianym (Kozyra B., 2019, s. 43).

Analogicznie w wydarzeniu cudownym możemy mówić o jego celowości, którą jest człowiek i jego decyzja wiary, wprowadzająca w obszar Bożej miłości i ostatecznie prowadząca go do zbawienia. Personalistyczny charakter cudu ukazuje jego wymiar dialogiczny, bowiem Bóg poprzez cudowne wydarzenie zaprasza człowieka, aby wszedł z Nim w dialog. Jest niejako inspiracją do wejścia w osobową relację, realizującą się na płaszczyźnie wiary. W cudzie nie chodzi bowiem tylko o zaskoczenie, zdziwienie, ale przede wszystkim o osobowe spotkanie Boga z człowiekiem, któremu towarzyszy Boża łaska. Dzięki temu cud staje się wydarzeniem międzyosobowym, gdzie dochodzi do spotkania Boga z człowiekiem, ale także obdarowania go zbawczymi dobrami (Mastej J., 2021, s. 266–277). Należy ponadto podkreślić, że wymiar epifanijny w cudzie ma na pierwszym miejscu charakter zbawczy. Wymiar epistemiczny jest oczywiście również obecny w wydarzeniu cudownym, jednak Bóg nie manifestuje się w cudzie dla celów poznawczych, lecz przede wszystkim zbawczych. Jak pisze Rusecki: „Bóg w fakcie cudownym nie tyle przychodzi człowiekowi z określoną pomocą i darem, np. uzdrowieniem fizycznym i duchowym, ile przychodzi sam jako Dawca i otwiera się przed obdarowywanym w tym darze i oferuje mu się „tu i teraz" w konkretnym czynie cudownym" (Rusecki M., 1987, s. 45). Celem cudu jest więc *communio* Boga z człowiekiem, będące owocem komunikacji osobowej. Cud odczytany przez człowieka jako zaproszenie do dialogu, a także osobowe świadectwo Boga o sobie, pozwoli mu doświadczyć miłości, dobroci Boga, a przede wszystkim Jego zbawienia (Kopeć E., 1976, s. 43).

Zakończenie

Komunikacja interpersonalna jest procesem społecznym, na który wpływ mają określone kryteria i elementy. Dzięki nim możliwe jest ukazanie formalnego aspektu wymiany myśli oraz porozumiewania się między ludźmi. W analogii do tej formy komunikacji w niniejszym opracowaniu zaprezentowano semejologiczną koncepcję cudu jako formy komunikacji między Bogiem a człowiekiem. W teologicznym wymiarze ukazano, że:

- relacja Boga z człowiekiem ma charakter personalistyczny;
- kontekst cudu ma charakter religijny;
- kanałem komunikacyjnym jest zjawisko niezwykłe;
- kodem jest Boże słowo;
- komunikatem jest zaproszenie do zbawczego dialogu;
- sprzężeniem zwrotnym jest wiara;

– aktywnym słuchaniem jest postawa *capax Dei*;
– przeszkody komunikacyjne to brak dobrej woli, sceptycyzm;
– celem jest ludzkie zbawienie.

Ukazane w artykule teologiczne aspekty komunikacji interpersonalnej, określające relację Boga z człowiekiem, są odzwierciedleniem posoborowych tendencji opartych na biblijnej koncepcji wiary. Jednocześnie artykuł ma wymiar interdyscyplinarny, ponieważ wskazano w nim na analogie między teologią i naukami społecznymi w opisie relacji międzyosobowych. Konkluzje są więc zgodne z kryteriami odnowy teologii postulowanej przez papieża Franciszka w konstytucji *Veritatis gaudium* i mogą stać się przyczynkiem do dalszych badań nad problemem komunikacji interpersonalnej w pastoralnym wymiarze Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

Andrzejuk Artur, 2010, *Personalizmus a súčasnosť*, w: Dancak Pavol, Rembierz Marek i in. (red.), *Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckiej konferencie*, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, s. 19–25.

Bednarska Maja, 2015, *Personalistyczne uzasadnienie skutecznej komunikacji*, Studia Socialia Cracoviensia, nr 1(12), s. 121–130.

Chodkowski Zbigniew, 2017, *Zarys charakterystyki komunikacji interpersonalnej, możliwe zakłócenia i bariery*, Kultura Przemiany Edukacja, nr 5, s. 282–294.

Frączek Adriana, 2012, *Komunikacja interpersonalna*, Studia Gdańskie. Wizje i Rzeczywistość, nr 9, s. 118–131.

Gołębiowska Małgorzata, 2014, *Sposoby skutecznej komunikacji nauczyciela z uczniem*, Forum Pedagogiczne, nr 1, s. 143–253.

Guardini Romano, 1959, *Wunder und Zeichen*, Werkbund Verlag, Würzburg.

Kopeć Edward, 1976, *Teologia fundamentalna*, KUL, Lublin.

Kozyra Beata, 2019, *Komunikacja bez barier. Jak rozumieć i być rozumianym*, MT Biznes, Warszawa.

Mastej Jacenty, 2021, *Patrystyczne podstawy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu Mariana Ruseckiego*, Vox Patrum, nr 79, s. 259–276.

Morreale Sherwyn P., Spitzberg Brian H., Barge J. Kevin, 2007, *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Panasiuk Krzysztof, 2008, *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, Studia Bydgoskie, nr 2, s. 53–78.

Pisarek Walery, 2008, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, WAIP, Warszawa.

Plata Łukasz, 2022, *Rola cudu w teologii fundamentalnej po soborze watykańskim. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich*, Tarnowskie Studia Teologiczne, nr 1(41), s. 111–128.

Rusecki Marian, 1981, *Cud jako znak i symbol*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, nr 28, s. 79–95.

Rusecki Marian, 1996, *Cud w chrześcijaństwie*, TN KUL, Lublin.

Rusecki Marian, 1997, *Funkcje cudu*, Exlibris, Sandomierz–Lublin.

Rusecki Marian, 1980, *Funkcje cudu jako znaku*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, nr 2/27, s. 51–70.

Rusecki Marian, 1987, *Teofanijny charakter cudu*, Collectanea Theologica, t. 57(4), s. 39–54.

Rusecki Marian, 1988, *Wierzcie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Wydawnictwo św. Jacka, Katowice.

Rusecki Marian, 2006, *Traktat o cudzie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Skinder Marcin, 2013, *Teoretyczne uwarunkowania i zastosowanie komunikowania w społeczeństwie informacyjnym*, Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania, t. 3, s. 243–266.

Sobór Watykański II, 1968, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei Verbum"(KO)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.

Sypniewska Barbara A., 2015, *Istota, błędy i bariery w komunikowaniu się w organizacji*, Zeszyty Naukowe PWSZ w Płocku, Nauki Ekonomiczne, nr 21, s. 65–77.

Wójtowicz Artur, 2017, *Człowiek jako capax Dei w ujęciu Z.J. Zdybickiej*, Studia Gilsoniana, nr 6(2), s. 249–267.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11088

Adam Bielinowicz[1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Piotr Bojarski[2]
Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie

Religijność osadników z Kresów Wschodnich na Warmii i Mazurach. Zarys problematyki

[Religiosity of Settlers from the Eastern Borderlands in Warmia and Mazury. Outline of the Issue]

Streszczenie: W niniejszym opracowaniu autorzy podjęli rozważania dotyczące religijności przybyszów z Kresów Wschodnich, którzy osiedlili się na terenach Warmii i Mazury w okresie powojennym. Kościół katolicki był wówczas istotnym elementem spajającym osadników, a wspólnie wyznawana wiara ułatwiała ich integrację. Przywiązanie do wiary katolickiej, szacunek dla księży oraz hołdowanie uniwersalnym wartościom, takim jak: patriotyzm, poszanowanie bliźniego i empatia to cechy wyróżniające osadników z Kresów Wschodnich na tle innych społeczności. Rozważania dotyczące znaczenia religii w życiu ekspatriantów z Kresów Wschodnich z perspektywy socjologicznej zostały poprzedzone analizą poglądów na temat wiary i praktyk religijnych zachowanych we wspomnieniach Kresowiaków.

Summary: This text focuses on the issues of religiosity of the immigrants from the Eastern Borderlands who settled in the Warmia and Mazury regions in the post-war period. The Catholic Church was an important element that united the settlers at that time, and their shared faith undoubtedly facilitated their integration. Attachment to the Catholic faith, respect for priests, and adherence to universal values such as patriotism, respect for one's neighbor, and empathy are the features that distinguish the settlers from the Eastern Borderlands from other communities. This is where the idea came from to prepare a text dealing with these issues. The presentation of the importance of religion in the lives of expatriates from the Eastern Borderlands from a sociological perspective was preceded by an analysis of views on faith and religious practices preserved in the memories of the Kresowiacy.

[1] Adam Bielinowicz, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl, https://orcid.org/0000-0002-4704-7864.

[2] Piotr Bojarski, Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, ul. Partyzantów 87, 10-402 Olsztyn, Polska, piotr.bojarski@ip.olsztyn.pl, https://orcid.org/0000-0002-3166-0752.

Słowa kluczowe: religijność, Kresowiacy, ekspatrianci, Warmia i Mazury.

Keywords: religiosity, Kresowiacy, expatriates, Warmia and Mazury.

Wstęp

Rok 1945 dla historii obszaru nazywanego przed II wojną światową Prusami Wschodnimi był czasem przełomu. Klęska III Rzeszy i pochód Armii Czerwonej na zachód oraz idąca za tym implementacja komunizmu do państw Europy Środkowej przyczyniły się do przesunięcia granicy wschodniej II Rzeczypospolitej na linię Curzona. Konsekwencją tych wydarzeń było wysiedlenie ludności polskiej z Kresów Wschodnich na tereny uzyskane przez Polskę na mocy ustaleń alianckich z Teheranu, Jałty i Poczdamu. Od tej pory nowym domem dla mieszkańców Wilna, Lwowa, Grodna czy Brześcia stały się m.in. Wrocław, Szczecin, Olsztyn (Wrzesiński W., 1995, s. 432). Na tereny dzisiejszego województwa warmińsko-mazurskiego przybyli ekspatrianci z Wileńszczyzny, Grodzieńszczyzny, Nowogródczyzny, Polesia i Wołynia. Według szacunków Stanisława Żyromskiego i Radosława Grossa w miastach i wsiach województwa olsztyńskiego w latach 1945–1948 ostatecznie osiedliło się ponad 400 tys. Kresowian (Żyromski S., 1971, s. 64, 83). Podkreślić jednak należy, że to „wilniucy" dominowali w tej grupie ludnościowej. Jak wyliczył Jan Czerniakiewicz, z samej Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej na tereny powojennej Polski w latach 1945–1947 „repatriowano" 197 tys. osób, z czego ponad połowę stanowili przedwojenni mieszkańcy Wilna (Czerniakiewicz J., 1987, s. 54).

W niniejszym tekście autorzy skoncentrowali się na kwestiach religijności przybyszów z Kresów Wschodnich. W związku z tym nie prezentują procesu tworzenia się struktur administracji państwowej[3] i samorządowej[4] na terenie dzisiejszego województwa warmińsko-mazurskiego, ponieważ problematyka ta jest przedmiotem eksploracji wielu innych badaczy.

W okresie powojennej zawieruchy Kościół katolicki był istotnym elementem spajającym, m.in. w takich regionach jak Warmia i Mazury z pozostałymi ziemiami państwa polskiego. Ta sama wiara ułatwiała integrację poszczególnych grup osadników w regionie[5]. Przywiązanie do wiary ka-

[3] Szerzej na ten temat pisał Tomasz Majer (Majer T., 2012, 2018).

[4] Wskazać tu należy monografię Ryszarda Tomkiewicza (Tomkiewicz R., 2016).

[5] O integrującej lokalne społeczności funkcji Kościoła świadczy np. osoba ks. Maksymiliana Tarnowskiego, proboszcza barczewskiej parafii. Udało mu się zorganizować odbudowę zniszczonego kościoła poklasztornego (św. Andrzeja) w Barczewie, gdzie odprawiał nabożeństwa. Pozytywnie o postaci księdza w swoich wspomnieniach pisali osadnicy z Wileńszczyzny zamieszkujący Barczewo, m.in. Scholastyka Subocz (Korybut-Marciniak M., 2019, s. 103). Funkcję Kościoła jako jednego z elementów budowy stabilizacji i kształtowania się nowych więzi społecznych na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej podkreślał także znawca byłych Prus Wschodnich Andrzej Sakson (Sakson A., 2017, s. 37; Sakson A., 2011).

tolickiej[6], szacunek do księży oraz hołdowanie uniwersalnym wartościom, patriotyzmowi, poszanowaniu bliźniego, empatii, wyróżniały osadników z Kresów Wschodnich spośród pozostałych społeczności. Te walory ludzkiej osobowości nierozerwalnie wiążą się z nauką Kościoła[7]. Stąd narodziła się idea, aby przygotować tekst o tych kwestiach, oparty zarówno na wspomnieniach ekspatriantów, źródłach archiwalnych, jak i na badaniach socjologicznych prowadzonych przez Kościół.

Po zakończeniu działań wojennych diecezja warmińska liczyła 24 344 km^2, a w jej skład weszło całe województwo olsztyńskie, z wyjątkiem powiatów działdowskiego i nowolubawskiego, trzy powiaty województwa białostockiego (ełcki, gołdapski i olecki) oraz cztery powiaty województwa gdańskiego (elbląski, kwidzyński, malborski i sztumski). Zgodnie z wyliczeniami Głównego Urzędu Statystycznego, obszar ten już w 1946 r. zamieszkiwało niespełna pół miliona osób. 15 sierpnia 1945 r. kard. August Hlond wydał dekret, mianując administratorów apostolskich na terenach przyłączonych do Polski po II wojnie światowej, które wcześniej należały do Niemiec. Powołał wówczas ks. Teodora Benscha na administratora apostolskiego diecezji warmińskiej z siedzibą w Olsztynie, który sprawował swój urząd do 26 stycznia 1951 r.[8] (Kierski K., 2024, s. 195). Diecezja dzieliła się na 17 dekanatów i 169 parafii. Biorąc pod uwagę zasięg terytorialny diecezji, można zauważyć, że obszar podlegający jurysdykcji biskupa warmińskiego zamieszkiwała ludność zróżnicowana pod względem kulturowym i wyznaniowym. Oprócz katolików mieszkańcami tych ziem byli ewangelicy, grekokatolicy, prawosławni i przedstawiciele innych wyznań[9].

*

Tadeusz Rynkiewicz (1947–2002) – pedagog, poeta i działacz kulturalny w Barczewie – wspominał swoich rodziców przybyłych do przedwo-

[6] W swoich badaniach dotyczących przesiedleńców z Kresów Północno-Wschodnich Halina Murawska określała ich stosunek do religii następująco: „Polacy na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego mieli poczucie, że tkwią na wysuniętych posterunkach [...]. Broniono więc tam narodowości i związanej z nią religii, to przecież w dobie zaborów nastąpiło daleko idące utożsamienie przejawiające się w zbitce pojęciowej Polak-katolik. Religia stała się więc instytucją, dzięki której przechowała się odrębność narodowa i etniczna" (Murawska H., 1998, s. 133).

[7] Eadem, *Przesiedleńcy z Kresów Północno-Wschodnich II Rzeczypospolitej w Olsztyńskiem*, Olsztyn 2000, s. 176.

[8] Teodor Bensch (1903–1958), profesor prawa kanonicznego, administrator apostolski diecezji warmińskiej w trudnych, powojennych latach 1945–1951. W obliczu peryferyjnego położenia Fromborka oraz ogromnych zniszczeń wojennych Braniewa, Bensch przeniósł stolicę diecezji do Olsztyna Udało mu się także otworzyć w Olsztynie seminarium duchowne oraz sprowadzić z ruin braniewskiego seminarium część archiwaliów i księgozbioru (Kierski K., 2024, s. 77–204; Socha P., 1998, s. 351).

[9] Istotnym problemem w pierwszych latach powojennych było przejmowanie kościołów ewangelickich przez ludność wyznania rzymskokatolickiego, napływającą do byłych Prus Wschodnich. Aktów tych dokonywano samowolnie, ale także za wiedzą duchownych. Problem ten w większym stopniu dotyczył Mazur i Powiśla aniżeli Warmii (Wojtkowski J.M., 2002; Bielawny K., 2007, s. 111–120; Prusiński T., 2002, s. 11–112, 129).

jennego Wartemborka następująco: „Z chwilą, gdy ich [rodziców] zabrakło, sąsiedzi opowiadali, że byli dobrymi, religijnymi i uczynnymi ludźmi, tak jak wszyscy z Wileńszczyzny. Byli prostymi ludźmi i niczym szczególnym nie wyróżniali się pośród innych. Chodzili tak samo ubrani w dni powszednie i odświętne, w niedziele tak samo uczęszczali do kościoła. Jednak było w nich coś szczególnego i wyjątkowego" (Korybut-Marciniak M., 2019, s. 102).

Podejście do praktyk religijnych często wynoszone było z domu rodzinnego. Na potwierdzenie tej tezy warto przywołać przykład rodziny Niechwiedowiczów, przybyłych do Lamkowa w gminie Barczewo w ramach tzw. drugiej repatriacji[10]. Istotnym elementem ich życia w okresie przedwojennym było uczęszczanie na niedzielne msze do katolickiego kościoła św. Piotra i Pawła w Iwiach[11] – oddalonego około 12 km od domu w Koziń-cach[12]. Drogę najczęściej przemierzano boso, a dopiero przed kościołem zakładano buty. Jedynie zimą jeżdżono saniami.

Podobne wartości rodzice zaszczepili jednemu z najwybitniejszych olsztyńskich księży drugiej połowy XX w. ks. infułatowi Julianowi Żołnierkiewiczowi. Ten pochodzący ze Stołpców na Nowogródczyźnie kapłan, absolwent Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum"[13] w Olsztynie, wspominał, że już w czasie wojny służył do mszy jako ministrant. Zaowocowało to uczestnictwem w tworzeniu struktur konspiracyjnego harcerstwa i pomimo młodego wieku zaangażowaniem się w działalność niepodległościową.

Kultywowanie wiary i wewnętrzna potrzeba udziału w coniedzielnych mszach świętych była w rodzinie Żołnierkiewiczów tak silna, że dojeżdżanie do oddalonej aż o 65 km świątyni w Baranowiczach traktowali jako rzecz całkowicie naturalną. Nie ulega wątpliwości, że fakt ten przyczynił się do wyboru kapłaństwa jako drogi życiowej przez dwóch braci – wspomnianego Juliana oraz Jana (Pilarek B., 2011, s. 148–149).

Poszanowanie religii i podporządkowanie jej kanonom osadnicy z Kresów Wschodnich „przywieźli" ze sobą na tzw. Ziemie Odzyskane[14]. Ode-

[10] Druga repatriacja to termin określający masowe wyjazdy ludności z terenów ZSRR do Polski w latach 1956–1959. Akcja ta była kontynuacją „repatriacji" z lat 1944–1948. W jej wyniku do Polski wróciło prawie 250 tys. osób (Korejwo M., 2016, s. 7).

[11] Iwie – w II Rzeczypospolitej siedziba gminy wiejskiej, leżąca na terenie powiatu wołożyńskiego (lata 1920–1926), następnie przyłączona do powiatu lidzkiego. Po wojnie znalazła się w Białoruskiej SRR. Do jej zabytków należy kościół parafialny pw. św. Piotra i Pawła. Iwie słynęły również z osadnictwa Tatarów (Sulimierski F., Chlebowski B., Walewski W., 1893, s. 324).

[12] Kozińce – wieś w powiecie lidzkim województwa nowogródzkiego, położona w sąsiednich gminach – Żołudek do 1927 r. i Lebioda, po 1927 r.; Dziennik Ustaw RP, 1927, nr 19, poz. 145, www.isap.sejm.gov.pl (31.10.2024).

[13] Julian Żołnierkiewicz ukończył Hosianum w 1956 r. (Kopiczko A., 2007, s. 341–342; Bielinowicz P., 2012, s. 49).

[14] Często ze względu na kwestie religijne mieszkańcy Kresów Wschodnich odwlekali wyjazd. W społeczności zamieszkującej tereny Wileńszczyzny czy Nowogródczyzny widoczna była silna wiara, np. w opiekę Matki Boskiej Ostrobramskiej, która miała pomóc przetrwać czas do-

rwani od małych ojczyzn, przytłoczeni zachodzącymi wydarzeniami, żyjący w przeświadczeniu o tymczasowości zaistniałej sytuacji, Kresowiacy często poszukiwali oparcia w wierze. Wniosek taki można wysnuć m.in. z rozmowy, jaką autor niniejszego artykułu przeprowadził z Józefem Daszczyńskim, urodzonym w 1931 r. w powiecie postawskim na Wileńszczyźnie. Stosunek społeczności, z której się wywodził, do Kościoła i wiary charakteryzował następująco: „Społeczeństwo przybyłe z Wileńszczyzny chętnie uczestniczyło w nabożeństwach majowych, niedzielnych Mszach świętych, a księża niejednokrotnie stanowili dla tej grupy ludności autorytet, do którego odnoszono się z należnym szacunkiem" (Bojarski P., Janowska E., 2017, s. 27).

W tym kontekście warto również przytoczyć opinię Warmiaka – Edwarda Cyfusa. W swoich wypowiedziach podkreślał on dystans, z jakim autochtoni podchodzili do osadników z Kurpiowszczyzny czy północnego Mazowsza, kojarząc ich przede wszystkim ze zjawiskiem szabrownictwa. W odniesieniu do „zabugowców" Cyfus akcentował podejście bardziej przyjazne, w wielu wypadkach polegające na obdarzaniu Kresowiaków przez rdzenną ludność tych ziem zaufaniem. Początkowa niechęć do osób przybyłych z terenów Związku Sowieckiego z czasem ustępowała, a jednym z istotnych czynników spajających ludność napływową z Warmiakami stała się konfesja. Edward Cyfus wspominał, że w kościele podczas pasterki, gdy organista zaintonował kolędę „Stille Nacht, heilige Nacht", Warmiacy śpiewali ją po niemiecku, a grupa ekspatriantów w języku polskim.

Ludność kresowa dodawała swoistego kolorytu lokalnej obyczajowości, zwłaszcza świątecznej. Przed wojną Warmiacy nie znali np. zwyczaju dzielenia się opłatkiem w czasie Wigilii. Obce było im także święcenie jajek i potraw w okresie Wielkiej Nocy. Te obrzędy dotarły na Warmię wraz z ekspatriantami z Kresów (Korybut-Marciniak M., 2019, s. 111).

Znaczącą rolę w kształtowaniu życia religijnego Warmii i Mazur po wojnie oraz postaw moralnych i społecznych osadników, przybyłych z przedwojennych ziem wschodnich Rzeczypospolitej, odegrali księża z tamtych terenów. Najistotniejsze fakty z życiorysów poszczególnych duchownych autorzy niniejszego opracowania zaczerpnęli z raportów olsztyńskiego Urzędu Wojewódzkiego. Przywołane dokumenty zawierają nie tylko podstawowe informacje dotyczące danego kapłana, ale także krótką charakterystykę jego osobowości, szczególnie jeśli prezentował wyraźną postawę opozycyjną wobec ówczesnej władzy.

Spośród księży pochodzących z Wileńszczyzny warto poświęcić kilka słów osobie Stanisława Lachowicza (Kopiczko A., 1996, s. 88–92;

minacji sowieckiej (Paczoska A., 2003, s. 216). Na temat kultu Matki Boskiej Ostrobramskiej w diecezji warmińskiej powstała praca magisterska, która jest dostępna w bibliotece „Hosianum" w Olsztynie (Omiotek M., 1999).

Kopiczko A., 2007, s. 162–163), urodzonego w Nowej Wilejce w 1904 r. Kapłan ten – absolwent renomowanego gimnazjum im. Zygmunta Augusta i seminarium duchownego w Wilnie – przyjął święcenia z rąk arcybiskupa wileńskiego Romualda Jałbrzykowskiego w 1932 r. Przez kilka lat pełnił posługę duszpasterską w miejscowości Turmonty w powiecie brasławskim[15]. Po zakończeniu działań wojennych zdecydował się na wyjazd do „nowej" Polski wraz z wieloma swoimi parafianami. Ostatecznie 28 grudnia 1945 r. grupa osadników z Turmont dotarła do Korsz (Archiwum Państwowe w Olsztynie (APO), 1949). W praktyce o ich osiedleniu się w tej okolicy zdecydował właśnie ks. Lachowicz, autorytatywnie stwierdzając, że mieszkańcy Turmont powinni trzymać się razem. O tym, jaki miał on autorytet wśród tamtejszej społeczności, dowiadujemy się z audycji radiowej „Małe Ojczyzny". Dziennikarka Polskiego Radia Olsztyn Anna Minkiewicz-Zaremba zebrała wypowiedzi niektórych ekspatriantów z tej miejscowości, m.in. Łucji Krzyżanowskiej, która wspominała, że „Wigilię 1945 roku spędziliśmy na dworcu w Olsztynie. Pomimo panującej śnieżycy ksiądz Stanisław Lachowicz podchodził do każdego wagonu z Naszego składu i z każdym dzielił się opłatkiem. Po przyjeździe do Korsz nasze wagony umieszczono na bocznicy. Ksiądz Lachowicz wysiadł z nich i udał się do miasta, ponieważ zobaczył kościół, który jak się okazało był pusty i nie posługiwał w nim żaden ksiądz. Po obejrzeniu kościoła w zasadzie od razu ksiądz Lachowicz zdecydował się na pozostanie w mieście. Wielu parafian uczyniło to samo [...]. „Dodać należy, że ks. Lachowicz nie ograniczał się jedynie do opieki nad osobami z transportu, którym sam przybył z Wileńszczyzny. Jak wspomina Honorata Terejko, kapłan przywitał także ekspatriantów z drugiego transportu, oczekując ich na dworcu w Korszach. Honorata Terejko twierdziła, że „Obecność księdza sprawiała, że czuliśmy się jak w domu. Nawet rodziny, które szukały innego miejsca do osiedlenia się, widząc, że ksiądz Lachowicz i inni sąsiedzi zostają w Korszach, porzucali zamiar dalszej podróży. Tym sposobem praktycznie wszyscy katolicy z Turmont osiedlili się w Korszach i okolicach"[16].

Po przybyciu do Korsz parafianie ks. Lachowicza odpłacili mu za troskę, opiekę i podtrzymywanie na duchu w czasie trudnej drogi w nieznane pomocą w uprzątnięciu i odbudowie zniszczonej i zaniedbanej świątyni. Bolesław Kobus, autor kroniki parafialnej, w następujący sposób opisywał wygląd kościoła: „wewnątrz w kościele pełno końskiego nawozu. Nie było żadnych ołtarzy, obrazów. Za wyjątkiem kilku ławek i zdemolowanej fisharmonii absolutnie nic więcej nie było. Szyby w oknach powy-

[15] Przed wojną w Turmontach znajdowała się stacja kolejowa na granicy polsko-łotewskiej, a także polska szkoła, sąd i synagoga. Miasteczko liczyło około 2 tys. mieszkańców.

[16] Wspomnienia Łucji Krzyżanowskiej wyemitowano w audycji Anny Minkiewicz-Zaremby „Małe Ojczyzny" na antenie Polskiego Radia Olsztyn 1 grudnia 2015 r.

bijane. Dachówki z dachu kościoła postrącane. Kościół bez drzwi, okien i pieców. W niektórych pomieszczeniach pełno ludzkich ekskrementów". Dzięki optymizmowi i poczuciu wspólnoty parafian, wnętrze budowli udało się szybko doprowadzić do stanu używalności. Pierwsza msza odbyła się 1 stycznia 1946 r. przy prowizorycznym ołtarzu, nakrytym białym obrusem i przed przyniesionym przez kogoś krucyfiksem. Rok 1946 był dla ks. Lachowicza i jego parafian rokiem ciężkiej pracy przy remoncie kościoła i organizacji parafii. Kapłan, oprócz uczestnictwa w pracach porządkowych, uczył religii w szkołach i odprawiał msze w innych, niezagospodarowanych jeszcze kościołach (Kobus B., 2024). Władze wojewódzkie odnotowały, że ks. Lachowicz mocno angażował się w pomoc najbiedniejszym i chorym. Był członkiem lokalnego Caritasu i Polskiego Czerwonego Krzyża. Z jednej strony uważano go za osobę wrogo nastawioną do nowego ustroju, z drugiej zaś upatrywano w nim inteligentnego przeciwnika, który w swoich kazaniach sprytnie przemycał negatywne spostrzeżenia na temat ówczesnej rzeczywistości (APO, sygn. 391, t. 305, k. 101).

Kolejnym kapłanem z Wileńszczyzny, który zwrócił uwagę władz komunistycznych, był ks. Adam Szabunia. Pochodził z Chocieńczyc[17], a maturę zdał w Wilejce. Zanim zdecydował się na drogę kapłaństwa, w 1933 r. ukończył Szkołę Podchorążych Kawalerii w Grudziądzu. Praktykę odbył w 23 Pułku Ułanów Grodzieńskich, stacjonującym wówczas w Podbrodziu. Po uzyskaniu awansu na stopień podporucznika podjął studia teologiczne w Wilnie i przyjął święcenia kapłańskie w 1940 r. W czasie wojny pracował m.in. w Wilnie oraz w Widzach[18]. W 1946 r. trafił na Mazury i prowadził pracę duszpasterską m.in. w Sterławkach Wielkich, w Kętrzynie i w Pasymiu. Po przejściu na emeryturę, w 1978 r., do końca swoich dni posługiwał w kościele św. Józefa w Olsztynie (Bielinowicz P., 2012, s. 48). W zasobie APO zachowała się krótka charakterystyka z okresu posługi ks. Szabuni w kętrzyńskiej parafii św. Jerzego. Władze wojewódzkie pisały o księdzu w następujący sposób: „Stosunek jego do miejscowej Rady Narodowej obojętny, natomiast ustosunkowanie się Rady do niego negatywne, ze względu na to, że do obecnej rzeczywistości jest wrogo nastawiony, czego jawnie nie okazuje, jest skryty i sprytny" (APO, sygn. 391, t. 305, k. 100). Paweł Bielinowicz, w tekście wspomnieniowym o księżach z Wileńszczyzny, określił ks. Szabunię mianem „ułańskiej duszy". Trudno nie zgodzić się z tym stwierdzeniem, mając na uwadze fakt, że ks. Szabunia w trakcie swojej późniejszej pracy duszpasterskiej był trzykrotnie

[17] Chocieńczyce – miejscowość gminna w powiecie wilejskim przedwojennego województwa wileńskiego. Obecnie na Białorusi.

[18] W okresie II Rzeczypospolitej siedziba gminy wiejskiej była oddalona 25 km od stacji kolejowej w Duksztach i 35 km od Brasławia. W Widzach funkcjonowała parafia rzymskokatolicka Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Obecnie w obwodzie witebskim na Białorusi (Sulimierski F., Chlebowski B., Walewski W., 1893, s. 294).

karany grzywnami przez kolegia karno-administracyjne (Bielinowicz P., 2012, s. 48).

Do grona niepokornych księży, podtrzymujących przywiązanie do wiary oraz systemu wartości przeciwnemu ideologii komunistycznej zaliczyć należy ks. Józefa Czajkę. Ten absolwent seminarium duchownego w Pińsku przed wojną posługę pełnił na Polesiu – w Drohiczynie Poleskim i Dawidgródku. Po zakończeniu działań wojennych trafił na Warmię, gdzie pracował m.in. w Lidzbarku Warmińskim oraz w Bisztynku. Ks. Józef Czajka odbierany był przez władze negatywnie, ponieważ na kazaniach chętnie poruszał tematy polityczne. W jednym z raportów odnotowano, że podburzał ludność do bojkotu państwowego święta 22 lipca, akcentując wrogie nastawienie państwa polskiego do Kościoła katolickiego (APO, sygn. 391, t. 305, k. 118).

Na cenzurowanym u ówczesnej władzy znalazł się również pochodzący ze Święcian ks. Jerzy Zamiejść. Przed wojną sprawował posługę m.in. w Lidzie, Szczuczynie, Oszmianie i Wołkowysku. W 1947 r. objął administrację parafii Sątopy i Unikowo w powiecie reszelskim. Ówczesne władze powiatowe nie darzyły kapłana szacunkiem, twierdząc, że jako członek Samopomocy Chłopskiej „przeszkadza w pracy organizacyjnej gromady". Przykładem jego „destrukcyjnej" działalności miało być inspirowanie przedstawicieli Rady Kościelnej do blokowania wejścia do zarządu spółdzielni Samopomocy Chłopskiej niezamożnych należących do partii. Księdza Zamiejścia charakteryzowano jako „przesiąkniętego dogmatami sanacyjnymi", popierającego w trakcie kazań politykę Gomółki. Odnotowano także, że podczas mszy świętych ks. Zamiejść apelował do członków Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej o nieprzychodzenie do kościoła, ponieważ nie udzieli im sakramentu pokuty. Zdaniem starosty powiatowego Wacława Lipskiego, ksiądz uprawiał politykę „rozbijacką" względem członków partii i struktur państwowych (APO, sygn. 391, t. 305, k. 118).

O kontakty z bogatymi chłopami i podburzanie ich przeciwko gospodarce kolektywnej oskarżano także ks. Antoniego Jaskiela z powiatu suskiego, obecnie iławskiego. Ksiądz Jaskiel pochodził spod Lidy, a w 1948 r. objął parafię w Ząbrowie, dużej mazurskiej wsi w wyżej wymienionym powiecie. W odróżnieniu od ks. Zamiejścia nie występował otwarcie przeciwko władzy, niemniej jednak podejrzewano go o „stałe kontakty z bogaczami wiejskimi". Według dokumentów miał „w dyskretny sposób agitować ludność przeciwko spółdzielczości produkcyjnej". W związku z tym uznawano go za element wrogi wobec władzy ludowej (APO, sygn. 391, t. 305, k. 95).

Jedną z najpiękniejszych kart w konspiracji niepodległościowej w trakcie II wojny światowej zapisał ks. Giedymin Pilecki, od sierpnia do grudnia 1949 r. wikariusz parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie.

Jako duszpasterz ks. Pilecki pracował od 1929 r. W czasie wojny czynnie włączył się w działalność Armii Krajowej na Nowogródczyźnie. W porozumieniu z tamtejszym Biurem Informacji i Propagandy AK wydawał pisma o tematyce patriotycznej i religijnej, m.in. „Sursum Corda", skierowane do kapelanów wojskowych. Poza tym udzielał schronienia Żydom i organizował tajne nauczanie dla dzieci i młodzieży. W latach 1943–1944 był dziekanem Okręgu Nowogródzkiego AK. Służbę wojskową zakończył w stopniu podpułkownika. W latach 1945–1948 był więziony przez władze radzieckie, a po zwolnieniu, przez Kętrzyn, trafił do Olsztyna (Józefczyk M., 1998, s. 162–169, 358; Bielinowicz P., 2012, s. 45).

Z okresu posługi ks. Pileckiego w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie zachowała się krótka opinia władz wojewódzkich. Jego stosunek do nowej rzeczywistości politycznej określano jako jednoznacznie negatywny, ponieważ na kazaniach ciągle nawoływał do posłuszeństwa władzom kościelnym (APO, sygn. 391, t. 305, k. 115). 12 grudnia 1949 r. ks. Pilecki został aresztowany przez olsztyński Urząd Bezpieczeństwa pod zarzutem działalności antypaństwowej. Z więzienia wyszedł dopiero po dwóch latach i podjął pracę duszpasterską w Bartoszycach i Elblągu, gdzie przyczynił się do odbudowy kościoła św. Mikołaja (Bielinowicz P., 2012, s. 46).

Po przeanalizowaniu życiorysów kilku duchownych nasuwa się wniosek, że byli nieprzychylnie ustosunkowani do nowej rzeczywistości politycznej. W swojej działalności skupiali się na dyskretnym podtrzymywaniu nastrojów antykomunistycznych, mając świadomość, że są opiekunami duchowymi lokalnych społeczności i stanowią oparcie dla zagubionych w nowej rzeczywistości ekspatriantów (Kozakiewicz S., 1992, s. 141–150)[19].

Religijność ekspatriantów z Kresów Wschodnich w ujęciu socjologicznym

Po II wojnie światowej z racji przeszkód natury politycznej oraz stale zmieniającej się struktury społecznej województwa Kościół nie miał możliwości prowadzenia badań dotyczących religijności[20] mieszkańców ówczesnego województwa olsztyńskiego. W ograniczonej skali[21] tego typu

[19] Do księży związanych z Wileńszczyzną, znajdujących się pod baczną obserwacją władz komunistycznych, należeli także m.in. ks. Wacław Radziwon – parafia św. Katarzyny w Kętrzynie i ks. Józef Cyrankiewicz – parafia w Drogoszach (APO, sygn. 391, t. 305, k. 100–101).

[20] Religijność ks. Piwowarski rozumiał jako: „skonkretyzowany stosunek człowieka do Boga wyrażający się w przeżyciach i zachowaniach religijnych wierzącego", w skrócie nazywał ją: „zjawiskową stroną religii" (Piwowarski W., 1964, s. 115).

[21] Badania ograniczyły się do południowej Warmii. Ks. Władysław Piwowarski położył nacisk przede wszystkim na grupę autochtonów. Dane dotyczące innych grup społecznych przedstawiał raczej w tym celu, aby porównać stosunek Warmiaków np. do określonej praktyki religijnej, stąd tak mocno okrojony zasięg badań. Podobne badanie socjologiczne autor przeprowadził w powiecie puławskim województwa lubelskiego (Piwowarski W., 1972, s. 350).

pracę wykonał ks. Władysław Piwowarski. Rezultaty swoich eksploracji opublikował w czasopiśmie „Studia Warmińskie". Motywacją do podjęcia tematu stały się dla niego zachodzące na początku lat sześćdziesiątych XX w. procesy społeczne, takie jak: industrializacja, duży przepływ ludności ze wsi do miast, a także przemiany kulturalno-obyczajowe, dokonujące się niejednokrotnie pod wpływem nowego ustroju. Badaniom poddano przede wszystkim grupę autochtonów, ale także ludność napływową – „repatriantów" ze Wschodu oraz osadników z tzw. ziem dawnych (Piwowarski W., 1964, s. 124). Podstawowym narzędziem badawczym były ankiety dotyczące życia społeczno-religijnego, wysłane w 1961 r. do wszystkich proboszczów na południowej Warmii. Uzupełniono je ich notatkami oraz wiedzą z ksiąg parafialnych (Piwowarski W., 1964, s. 125–127).

Badania ks. Piwowarskiego potwierdzają przytoczoną wcześniej pozytywną opinię Edwarda Cyfusa, odnośnie do osób przybyłych z Kresów na tle innych osadników. Wśród cech charakterystycznych dla ekspatriantów, zwłaszcza z Wileńszczyzny, ks. Piwowarski wymienia niski poziom wykształcenia oraz wysoki stopień zintegrowania z innymi społecznościami mieszkającymi na południowej Warmii (Piwowarski W., 1964, s. 132–134).

W zakresie wypełniania praktyk religijnych o charakterze publicznym, tj. uczęszczania na msze św. i inne nabożeństwa oraz przystępowania do komunii, ludność z Kresów była dobrze oceniania przez lokalnych księży. Na potwierdzenie można zacytować jedną z anonimowych opinii zebranych przez ks. W. Piwowarskiego: „Ludność napływowa w 2/3 religijna i praktykująca. Najlepsi są z Wileńszczyzny, Polesia i Wołynia. Reszta idzie do kościoła w misje, rekolekcje, zapusty i inne większe święta" (Piwowarski W., 1964, s. 168). Warto przy okazji dodać, że ekspatrianci wyróżniali się w tym względzie szczególnie na tle osadników z województwa warszawskiego.

Odnotować należy, że w ankietach wielu respondentów zaznaczało, iż wiara i spełnianie praktyk religijnych są konsekwencją nakazów Kościoła i silnego poczucia przynależności do grona wyznawców katolicyzmu. O ile „repatrianci" i Warmiacy regularnie uczęszczali na niedzielne msze święte, o tyle w liturgiach w dni powszednie zdecydowanie chętniej uczestniczyła ludność przybyła z Kresów. Jeśli chodzi o uczęszczanie na nabożeństwa majowe i październikowe, to Kresowianie na tle pozostałych społeczności chętniej w nich brali udział (Piwowarski W., 1964, s. 168–170).

W swoich badaniach do osobistych praktyk religijnych ks. Piwowarski zaliczał odmawianie pacierza, indywidualnie i z rodziną oraz wykonywanie znaku krzyża przed i po posiłku. W tej sferze szczególnie wyróżniali się przybysze z Kresów. W opinii Piwowarskiego Kresowiacy to, obok Warmiaków, grupa społeczna najlepiej wypełniająca praktyki religijne

oraz najbardziej identyfikująca się z Kościołem, określana przez autora badań mianem katolików gorliwych[22]. Zawarte w materiałach badawczych liczby bezwzględne odnoszące się do innych aspektów wiary i religijności, wskazują na dominację ludności autochtonicznej. W konsekwencji, w zbiorczym zestawieniu odnoszącym się do analizowanego zagadnienia, ekspatrianci zajmują drugą pozycję, uzyskując wyraźną przewagę nad osadnikami z centralnej Polski (Piwowarski W., 1964, s. 171–172).

Kolejne interesujące spostrzeżenia ks. Piwowarski poczynił odnośnie do wiedzy na temat wiary katolików zamieszkujących południową Warmię. Opracowane przez niego ankiety zawierały m.in. pytania dotyczące znajomości imion papieża, Prymasa Polski, osób tworzących Trójcę Świętą czy prośby o podanie różnicy między czyśćcem a piekłem. Analiza otrzymanych odpowiedzi ponownie doprowadziła duchownego do wniosku, że najwyższy poziom wiedzy religijnej prezentują Kresowiacy. Teza ta wydaje się o tyle ciekawa i znamienna, że z jednej strony wśród osadników z ziem wschodnich znaczny odsetek mieszkańców stanowili analfabeci bądź półanalfabeci, z drugiej zaś legitymowali się oni dobrą wiedzą w sprawach wiary i nauki Kościoła. Osoby mające problem z odczytaniem prostych zdań wyczerpująco odpowiadały na pytania wymagające znajomości katechizmu. Władysław Piwowarski tłumaczy ten fakt wysokim poziomem intelektualnym duchowieństwa na Wileńszczyźnie przed wojną. Podkreśla również, że w ówczesnym okresie w domach kultywowano tradycję uczenia dzieci podstawowych modlitw oraz czytania na podstawie katechizmu (Piwowarski W., 1965, s. 113–120). Socjolog religii w swoich rozważaniach akcentował także wysoki poziom akceptacji prawd wiary przez ludność kresową (Piwowarski W., 1965, s. 149), uwypuklając szczególną rolę kobiet w tym procesie.

Na kanwie rozważań ks. Władysława Piwowarskiego warto również poświęcić nieco uwagi kwestii moralności poszczególnych grup społecznych, zamieszkujących obszar południowej Warmii. Znaczący wpływ na wierność zasadom moralnym w życiu codziennym miało niewątpliwie czytelnictwo ksiąg religijnych. W tym aspekcie, według badań Piwowarskiego, „repatrianci" ze Wschodu wyróżniali się spośród innych społeczności, deklarując posiadanie i czytanie Pisma Świętego i katechizmu. Świadczy o tym następujący cytat: „Napływowi z centralnej Polski, religijnie zaniedbani jeszcze sprzed wojny niechętnie biorą do ręki katechizm. Najwięcej zainteresowania tymi sprawami wykazują repatrianci ze Wschodu, głównie z Wileńskiego" (Piwowarski W., 1966, s. 120, 126).

[22] Według ks. W. Piwowarskiego katolicy gorliwi to grupa, która uczestniczy we mszy św. w niedziele i dni powszednie, przynajmniej w niedzielę przyjmuje komunię św., bierze udział w niedzielnych nieszporach i innych nabożeństwach sezonowych. Grupa ta poczuwa się do ścisłego związku z Kościołem, a religia jest centralną wartością w jej życiu (Piwowarski W., 1964, s. 164–165).

Znajomość norm etycznych głoszonych przez Kościół kapłan starał się prześledzić, zadając pytania odnośnie do znajomości przykazań Bożych i kościelnych. W tej materii również widoczna była przewaga ekspatriantów nad innymi środowiskami. Charakteryzowali się oni kompleksową wiedzą, jeśli idzie o przykazania, podczas gdy np. Warmiacy deklarowali jedynie ich fragmentaryczną, wycinkową znajomość[23].

Socjolog religii w swoim materiale badawczym odnotował także mocne przywiązanie ekspatriantów do niedzielnej modlitwy, niekoniecznie wiążącej się z uczęszczaniem do Kościoła. Wynikało to z przedwojennych przyzwyczajeń i obiektywnych trudności w dotarciu do kościoła. Świątynie na Kresach znajdowały się bowiem często w dużych odległościach od miejsc zamieszkania. Stąd też opuszczanie mszy św. było w ówczesnej rzeczywistości naturalne i w powszechnym mniemaniu niestanowiące grzechu. W tej sytuacji niepomodlenie się w domu w niedzielę stawało się równoznaczne ze złamaniem obowiązujących każdego katolika przykazań (Piwowarski W., 1966, s. 129).

Jednym z aspektów poddanych badaniom była kwestia motywacji, którą kierowali się ekspatrianci, biorący udział w liturgiach kościelnych. Jako główny powód podawali wewnętrzną potrzebę, w dalszej kolejności wymieniali wypełnienie obowiązku wobec religii i Kościoła, a dopiero na trzecim miejscu posłuszeństwo wobec rodziców i kultywowanie tradycji przodków (Piwowarski W., 1966, s. 139). Oznacza to, że motywacja ta miała zabarwienie emocjonalne, a nie wynikające z panującej koniunktury czy z chęci zaimponowania sąsiadom poprzez pojawianie się w kościele i zbudowania na tej bazie większego autorytetu w lokalnej społeczności.

Spośród 732 przebadanych przez ks. Władysława Piwowarskiego osób prawie wszyscy z grupy „repatriantów" stwierdzili, że bez wahania pomogliby nieprzyjacielowi, jeśli spotkałoby go nieszczęście (Piwowarski 1966, s. 143–144). W porównaniu do autochtonów i przybyszów z ziem dawnych najwięcej Kresowiaków pozytywnie odniosło się także do kwestii pomocy sąsiedzkiej, uznając ją za rzecz całkowicie naturalną, np. w odniesieniu do prac polowych, pożyczania maszyn rolniczych, ale także wsparcia drobną pożyczką pieniężną bądź opieką nad dziećmi i starszymi. Na podstawie uzyskanych źródeł ks. Piwowarski konkludował, że „Repatrianci są życzliwi jednakowo dla wszystkich" (Piwowarski W., 1966, s. 166–167). Niewątpliwie postawa ta wynikała nie tylko z systemu wartości wyniesionego z domu rodzinnego, ale też z dobrodusznej, prostolinijnej mentalności nakierowanej na drugiego człowieka[24]. Nie ulega wątpliwości, że za-

[23] Warmiacy często tłumaczyli, że podczas wojny poginęły im niemieckie katechizmy i swoją wiedzę opierali na wiadomościach uzyskanych w szkole podstawowej.

[24] W sprawozdaniach Wydziału społeczno-politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie zachowały się zapisy o „kolonialnym" podejściu do „repatriantów" ze strony przesiedleńców z centralnej Polski. „Centralacy" mieli z pogardą wyrażać się o „zabugowcach", chętnie wyko-

letą tej społeczności w relacjach z drugim człowiekiem stanowiła bezinteresowność. W niesieniu pomocy bliźniemu Kresowianie nie doszukiwali się możliwości uzyskania osobistych korzyści, co wyraźnie kontrastowało z postawą „centralaków". Cieniem na moralnym wizerunku ekspatriantów z przedwojennych ziem wschodnich kładzie się niestety fakt nadmiernego spożywania alkoholu. Ten stan rzeczy można tłumaczyć m.in. ciężkimi przeżyciami okresu wojny oraz polityką rozpijania ludności przez zaborców i okupantów. Poza tym nieodosobnionym, zwłaszcza wśród ludności wiejskiej, było przekonanie, że alkohol ułatwiał załatwianie wielu spraw. Otwarcie mówiono, że: „żadnej sprawy nie załatwisz bez ćwiartki" (Piwowarski W., 1966, s. 178).

Zakończenie

Reasumując, w niniejszym tekście autorzy starali się ukazać najważniejsze aspekty religijności ekspatriantów z Kresów Wschodnich, sięgając do różnych źródeł. Nie można nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że wspomnienia, dokumenty archiwalne oraz badania socjologiczne wspierają utarty w świadomości społecznej stereotyp Kresowiaka-katolika[25].

W kontekście rozważań ks. Piwowarskiego warto podkreślić jeszcze jeden istotny fakt. Przybysze zza linii Curzona, zwłaszcza dzięki klimatowi społecznemu i strukturze kościelnej katolickiej Warmii, łatwiej zasymilowali się z rdzenną ludnością w swoich nowych małych ojczyznach, mając dostęp do świątyń czy możliwość uczestnictwa w nabożeństwach majowych lub czerwcowych przy wiejskich kapliczkach. Niewątpliwie pomogli im w tym księża, towarzyszący osadnikom zarówno w przesiedleńczych transportach, jak i kształtujący ich duchowość w nowych miejscach zamieszkania. Duchowni ci, zahartowani trudami i okropnościami wojny, często pamiętający okres zawieruchy na Kresach z lat 1917–1920, wspierali swoich parafian autorytetem, doświadczeniem i siłą charakteru, o czym świadczą przywołane tu przykłady.

Problematyka badań nad religijnością poszczególnych grup zasiedlających Ziemie Zachodnie i Północne „nowej" Polski, pomimo upływu lat, jest zagadnieniem wciąż otwartym. Wydaje się, że istnieje potrzeba kontynuacji badań w tym zakresie, zwłaszcza o charakterze socjologicznym.

---

rzystując ich chociażby do prac w zajętych gospodarstwach w charakterze robotników rolnych (APO, *Sprawozdanie wydziału społeczno-politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie za maj 1948 roku*, sygn. 391, t. 87, k. 131–132).

[25] Potwierdzają to nie tylko badania ks. Władysława Piwowarskiego, ale także cytowanej już Haliny Murawskiej. Badaczka poprosiła respondentów pochodzących z Kresów, aby ułożyli katalog najważniejszych, ich zdaniem, cech przesiedleńca z ziem wschodnich II Rzeczypospolitej. Religijność respondenci wymienili na drugim miejscu po patriotyzmie (Murawska H., 2000, s. 187).

Poddana analizie tematyka ma złożony charakter i nadal jest interesującym materiałem dla historyków świeckich i kościelnych, dla socjologów, kulturoznawców i etnografów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwum Państwowe w Olsztynie, Urząd Wojewódzki w Olsztynie, sygn. 391, t. 87 i 305.

Opracowania

Bielawny Krzysztof, 2007, *Przejmowanie Kościołów ewangelickich przez ludność katolicką na terenie diecezji warmińskiej w latach 1945–1946*, Forum Teologiczne, nr 8, s. 111–120.

Bielawny Krzysztof, 2008, *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.

Bielinowicz Paweł, 2012, *Księża wileńscy w Olsztynie*, w: Zygfryd Gładkowski, Bolesław Pilarek (red.), *Wileńskie korzenie*, Wydawnictwo Edytor Wers, Olsztyn, s. 34–54.

Bojarski Piotr, Janowska Emilia, 2017, *Bagaż doświadczeń i wspomnień. Relacje osadników polskich na Warmii i Mazurach po 1945 r.*, Ośrodek Badań Naukowych, Olsztyn.

Czerniakiewicz Jan, 1987, *Repatriacja ludności polskiej z ZSRR 1944–1948*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Gieszczyński Witold, 2016, *Kilka uwag na temat przesiedleń Polaków z Wileńszczyzny na Warmię i Mazury w latach 1945–1947*, w: Piotr Bojarski, Andrzej Szmyt (red.), *Między Wilnem a Olsztynem. W 70. rocznicę przybycia Polaków z Wileńszczyzny na Warmię i Mazury*, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM, Olsztyn, s. 27–34.

Józefczyk Mieczysław, 1998, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Wydawnictwo Diecezjalne w Pelplinie, Elbląg.

Kierski Krzysztof, 2024, *Relacje rządców diecezji warmińskiej z władzami komunistycznymi Polski w latach 1945–1989*, Instytut Pamięci Narodowej, Olsztyn–Warszawa.

Kobus Bolesław, *Kronika parafii Podwyższenia św. Krzyża w Korszach*, www.korsze.com/historiakorsz (31.10.2024).

Kopiczko Andrzej, 1996, *Wierność kapłaństwu: ks. prał. Stanisław Lachowicz,* Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne, nr 26, s. 88–92.

Kopiczko Andrzej, 1998, *Panorama wyznaniowa województwa olsztyńskiego po II wojnie światowej*, w: Bożena Domagała, Andrzej Sakson (red.), *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn, s. 34–68.

Kopiczko Andrzej, 2003, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 2, *Słownik,* Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.

Kopiczko Andrzej, 2007, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992,* cz. 2, *Słownik,* Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.

Korejwo Mariusz (wstęp i wybór), 2016, *Druga repatriacja ludności polskiej z ZSRS na Warmii i Mazurach. Wybór dokumentów z zasobu Archiwum Państwowego w Olsztynie z lat 1955–1962*, Archiwum Państwowe w Olsztynie, Olsztyn.

Korybut-Marciniak Maria, 2019, *Z Wileńszczyzny do Barczewa. Znani i nieznani ekspatrianci z Kresów*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 1, s. 94–114.

Kozakiewicz Stanisław, 1992, *Kapłani ziemi wileńskiej na Warmii i Mazurach po 1945 roku,* w: Janusz Jasiński (red.), *Wilno–Olsztyn. Kontynuacje tradycji kulturalnej*, Studia i Materiały Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, nr 38, Olsztyn, s. 141–150.

Majer Tomasz, 2012, *Pełnomocnik Rządu RP na Okręg Mazurski – budowa aparatu państwowego*, Studia Prawnoustrojowe, nr 18, s. 103–119.

Majer Tomasz, 2018, *Kształtowanie się modelu zarządu Ziem Odzyskanych w latach 1944–1945*, Studia Prawnoustrojowe, nr 42, s. 389–402.

Murawska Halina, 1998, *Udział ludności przesiedlonej z Kresów Północno-Wschodnich II Rzeczypospolitej w kulturze Warmii i Mazur*, w: Bożena Domagała, Andrzej Sakson (red.), *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn, s. 132–138.

Murawska Halina, 2000, *Przesiedleńcy z Kresów Północno-Wschodnich II Rzeczypospolitej w olsztyńskiem,* Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.

Omiotek Magdalena, 1999, *Kult Matki Boskiej Ostrobramskiej w diecezji warmińskiej,* praca magisterska dostępna w Bibliotece *Hosianum* w Olsztynie.

Paczoska Alicja, 2003, *Dzieci Jałty. Exodus ludności polskiej z Wileńszczyzny*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Pilarek Bolesław, 2011*, Kapłan z kresową duszą*, w: Zygfryd Gładkowski, Bolesław Pilarek (red.), *Z Wileńszczyzny rodem*, Wydawnictwo Edytor Wers, Olsztyn, s. 146–161.

Piwowarski Władysław, 1964*, Typologia religijna katolików południowej Warmii*, Studia Warmińskie, t. 1, s. 115–197.

Piwowarski Władysław, 1965, *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii*, Studia Warmińskie, t. 2, s. 113–169.

Piwowarski Władysław, 1966, *Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej*, Studia Warmińskie, t. 3, s. 95–183.

Piwowarski Władysław, 1971, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Biblioteka Więzi, Warszawa.

Prusiński Tadeusz, 2002, *A dąb rośnie. Warmia i Mazury w reportażu po 1945 roku*, Wydawnictwo Retman, Dąbrówno.

Sakson Andrzej, 2017, *Dziedzictwo Prus Wschodnich*, Wydawnictwo Retman, Dąbrówno.

Sakson Andrzej, *Dziedzictwo Prus Wschodnich. Socjologiczne i historyczne studia o regionie*, Oficyna Retman; Olsztyn.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, 1882, Filip Sulimierski, Bronisław Chlebowski, Władysław Walewski (red.), t. III, Warszawa.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, 1893, Filip Sulimierski, Bronisław Chlebowski, Władysław Walewski (red.), t. XIII, Warszawa.

Socha Paweł, 1998, *Sylwetki administratorów apostolskich i biskupów diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny, nr 5, s. 333–365.

Śleszyński Wojciech, 2014, *Województwo poleskie*, Wydawnictwo Avalon, Kraków.

Tomkiewicz Ryszard, 2016, *Ułomna samorządność Polski Ludowej. Warmia i Mazury 1945–1989*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn.

Wojtkowski Jacek Maciej, 2002, *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972–1992*, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.

Wrzesiński Wojciech, 1994, *Prusy Wschodnie w polskiej myśli politycznej 1864–1945*, Wydawnictwo TNiOBN, Olsztyn.

Żyromski Stanisław, 1971, *Procesy migracyjne w województwie olsztyńskim w latach 1945–1949*, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Pojezierze, Olsztyn.

Akty prawne

Dziennik Ustaw RP, 1927, nr 19, poz. 145, www.isap.sejm.gov.pl (31.10.2024).

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11344

Piotr Towarek [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Janowi Nepomucenowi

[Great Musical Forms Dedicated to St. John of Nepomuk]

Streszczenie: Autor przybliża w zarysie wielkie formy muzyczne dedykowane św. Janowi Nepomucenowi (zm. 1393). Rozwój tego typu twórczości nastąpił w związku z beatyfikacją (1721) i kanonizacją (1729) tego męczennika z Pragi. Wiązało się to z powstawaniem dużej liczby oratoriów (Porsile, Balbi, Reutter starszy, Reutter młodszy, Monza, Caldara, Porpora, Stehlík), których treść oparta była na legendach oraz żywocie męczennika (Balbin, Pfeffel). Oprócz nich, ważną grupę kompozycji stanowią litanie ku czci św. Jana Nepomucena (Manschinger, Š. Brixi, F.X. Brixi, Koutník, Schenkirž, Gsur, Vocet), kantata *Chvalozpěv k sv. Janu Nepomuckému* (Ryba), a nade wszystko msze związane z jego imieniem (Caldara, Vogl, Leo, Haydn) oraz propria mszalne (Dittersdorf, Predieri, Ziegler, Fischer, Zach, Kratochvíl, Línek, Vogt, Jacob, Ebner). Ich przeznaczeniem były obrzędy liturgiczne i nabożeństwa dedykowane świętemu, jednak niektóre ze wskazanych dzieł (litanie, motety, arie) służyły też potrzebom organizowanemu od 1715 r. na wodach Wełtawy w Pradze projektowi pt. *Musica navalis* (Muzyka na łodziach, Zakon Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą). Pamięć o praskim męczenniku na gruncie muzyki XX i XXI w. potwierdzają cykle mszalne (Říhovský, Piskáček) oraz muzyka kantatowa i oratoryjna (Thuri, Ille, Bernátek, Marek). Świadczą też o tej pamięci kompozycje, które powstały poza granicami Czech, m.in. w Austrii (Spitzner), Polsce (Derlf), Chorwacji (Ebner), a nawet w USA (Karczyński) i Wenezueli (Montero). Przywołane w artykule dzieła muzyczne uzupełniają znany nam obraz św. Jana Nepomucena, wskazując (hagiologia aspektowa), że jest on: mężnym wyznawcą Chrystusa, przeciwnikiem wszelkiej tyranii, patronem spowiedzi i spowiadających się, opiekunem pracujących na wodzie, a także patronem narodu czeskiego i jego tożsamości (zob. kantata Ryby, związek z ideą cyrylo-metodjańską).

Summary: The author provides an overview of the great musical forms dedicated to St. John of Nepomuk (d. 1393). The development of this type of work was linked to the beatification (1721) and canonisation (1729) of this martyr from Prague. This led to the creation of a large number of oratorios (Porsile, Balbi, Reutter the Elder, Reutter

[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.

the Younger, Monza, Caldara, Porpora, Stehlík), which content was based on legends and the life of the martyr (Balbin, Pfeffel). In addition to these, an important group of compositions are the litanies in honour of St. John of Nepomuk (Manschinger, Š. Brixi, F.X. Brixi, Koutník, Schenkirž, Gsur, Vocet), the cantata *Chvalozpěv k sv. Janu Nepomuckému* (Ryba), and above all masses associated with his name (Caldara, Vogl, Leo, Haydn) and mass propriums (Dittersdorf, Predieri, Ziegler, Fischer, Zach, Kratochvíl, Línek, Vogt, Jacob, Ebner). They were intended for liturgical rites and services dedicated to the saint, but some of the mentioned works (litany, motets, arias) also served the needs of the musica navalis project (music on boats, Order of the Knights of the Cross with the Red Star), organised since 1715 on the waters of the Vltava River in Prague. The memory of the Prague martyr in 20th- and 21st-century music is confirmed by mass cycles (Říhovský, Piskáček) and cantata and oratorio music (Thuri, Ille, Bernátek, Marek). This memory is also evidenced by compositions created outside the Czech Republic, including in Austria (Spitzner), Poland (Derlf), Croatia (Ebner), and even in the USA (Karczyński) and Venezuela (Montero). The musical works mentioned in the article complement our image of St. John of Nepomuk, indicating (aspectual hagiography) that he is a courageous follower of Christ, an opponent of all tyranny, the patron saint of confession and confessors, the protector of those who work on the water, and also the patron saint of the Czech nation and its identity (see the cantata Ryby, connection with the Cyril and Methodius idea).

Słowa kluczowe: św. Jan Nepomucen, muzyka, oratorium, litania, msza, musica navalis, hagiologia aspektowa.

Keywords: St. John of Nepomuk, music, oratorio, litany, mass, musica navalis, aspect hagiology.

Jan Nepomucen to jeden z najbardziej rozpoznawalnych i popularnych dziś świętych Kościoła, przynajmniej w Europie. Urodził się ok. 1350 r. w miejscowości Nepomuk lub Pomuk w południowo-zachodnich Czechach (Kuźmiak K., 1997; Vlček E., 1993[2]; Babuchowski A., 2007; Marek A., 2023). Studiował prawo na uniwersytetach w Pradze i Padwie. Około 1380 r. przyjął święcenia kapłańskie, został kanonikiem kapituły katedry św. Wita w Pradze oraz proboszczem praskiej parafii św. Galla. Od 1389 r. pełnił urząd wikariusza generalnego arcybiskupa praskiego Jana z Jenštejna i jako jego prawny doradca uczestniczył w poważnym sporze z królem czeskim Wacławem IV Luksemburskim (Babuchowski A. 2007, s. 67). Z rozkazu króla został aresztowany, torturowany, a następnie utopiony w rzece Wełtawie. Stało się to prawdopodobnie 21 marca 1393 r. Późniejsza tradycja mówi o próbie wymuszenia na Janie zdrady tajemnicy spowiedzi królowej Joanny, żony Wacława (Hochleitner J., 1996). Zwłoki księdza Jana wydobyte z Wełtawy pochowano najpierw w kościele

[2] Autorem książki jest prof. Emanuel Vlćek. Zawiera ona dokumentację badań antropologicznych relikwii św. Jana Nepomucena, jakim poddano je w 1972 r. W trakcie tych badań potwierdzono autentyczność szczątków z grobu przy ołtarzu św. Jana Nepomucena w katedrze św. Wita w Pradze. Należały one do św. Jana Nepomucena. Jego ciało wrzucono do rzeki Wełtawy już martwe, po zadanych uprzednio torturach, które spowodowały zgon. Tzw. relikwia języka składa się z dobrze zachowanych do dziś tkanek miękkich.

Świętego Krzyża, a potem w katedrze praskiej. Wydarzeniom tym towarzyszyło już wówczas przekonanie o jego świętości i męczeństwie, co potwierdza list abp. Jana z Jenštejna do papieża Bonifacego IX. Autor listu informuje o tragicznych wydarzeniach, używając jednocześnie w stosunku do zamordowanego księdza określenia „Sanctus Martyr". Rozwijający się od średniowiecza kult męczennika Stolica Apostolska zaaprobowała i potwierdziła poprzez beatyfikację (1721, Innocenty XIII), a w kilka lat później jego kanonizację (1729, Benedykt XIII) (Kuźmiak K., 1997, k. 812). Obchód liturgiczny ku czci nowego świętego wyznaczono na dzień 16 maja (w Polsce 21 maja), a jego doczesne szczątki złożono w specjalnie wybudowanym w praskiej katedrze mauzoleum (1736). Tym kanonicznym procesom towarzyszyło tworzenie formularzy mszalnych i tekstów oficjum brewiarzowego (Hochleitner J., 2009, s. 127–128)[3], budowa kościołów i kaplic dedykowanych świętemu, a także powstanie dzieł sztuki (Knapiński R., 2002), obrazów, rzeźb, figur oraz pomników, które najczęściej lokowano na mostach nad rzekami (Hochleitner J., Scheer I., 1998; Marek A., 2023, s. 405–407). Do rozkwitu kultu nowego męczennika przyczynili się w sposób szczególny jezuici oraz opublikowany w 1725 r. żywot świętego *Vita Beati Ioannis Nepomuceni*, (zob. Balbin B., Pfeffel J.A., 1725). Wpłynął on z całą pewnością na ukształtowanie się wizerunku św. Jana Nepomucena na gruncie liturgii, pobożności ludowej, czy też pieśni kościelnej[4], zwłaszcza jako patrona tajemnicy spowiedzi i spowiadających się, a także patrona tonących, czy też opiekuna pracujących na wodzie. Żywot oddziaływał też na kształt uroczystości nepomuceńskich, które w latach pomiędzy beatyfikacją i kanonizacją męczennika odbywały się w niemal każdej większej miejscowości państwa Habsburgów. Były one okazją do zaprezentowania tzw. pobożności barokowej, ale też stanowiły impuls do przygotowania godnej oprawy muzycznej, przeznaczonej na potrzeby liturgii, jak również kompozycji nieliturgicznych.

Prezentowany artykuł jest wstępną próbą zebrania w jednym katalogu i przybliżenia czytelnikowi choćby w zarysie wielkich form muzycznych, które związane są z imieniem św. Jana Nepomucena. Chodzi tu o kompozycje wokalne lub wokalno-instrumentalne (oratoria, litanie, kantaty, msze, propria mszalne, ofertoria, motety, arie), które powstały ku czci męczennika z Pragi w okresie baroku, a potem klasycyzmu, jak również współcześnie, w XX-XXI w. W kompozycjach tych ogniskują się przejawy kultu św. Jana Nepomucena, wyraża się w nich także wiara twórców oraz odbior-

[3] Teksty liturgiczne mszalne i brewiarzowe zostały zatwierdzone w 1721 r. dla Czech, Austrii, Niemiec, a dwa lata później dla Polski i Litwy.

[4] Pieśni dedykowane św. Janowi Nepomucenowi stanową największą grupę w całym zbiorze hymnografii czeskiej (Ivánek J., 2023). Aż 15 pieśni nepomuceńskich zawartych zostało w *Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, wydanym w 1871 r. w Pelplinie (Kaczorowski R., 2021).

ców muzyki, którzy dzięki tym dziełom na nowo odkrywają wizerunek praskiego męczennika naszkicowany za pomocą słowa i muzyki, jej dźwięków, melodyki, harmonii czy też figur retorycznych. Wydaje się, że tego typu opracowań brakuje wciąż na gruncie literatury przedmiotu. Podjęta w niniejszym studium próba prezentacji i analizy dzieł muzycznych mieści się w obszarze badań określanych dziś jako hagiologia aspektowa (Parzych-Blakiewicz K., 2009; Towarek P., 2024).

Oratoria epoki baroku: Porsile, Balbi, Reutter starszy, Reutter młodszy, Monza, Caldara, Porpora, Stehlík

W latach dwudziestych i trzydziestych I poł. XVIII w. na terenie Czech, Austrii a także Włoch powstała dość pokaźna liczba oratoriów opowiadających o osobie i życiu Jana Nepomucena (m.in. G. Porsile, I. Balbi, G. Reutter st., G. Reutter mł., C.I. Monza). Owa intensyfikacja twórczości oratoryjnej wiązała się bezpośrednio z beatyfikacją i kanonizacją męczennika z Pragi. Dzieła te przybliża w swoim opracowaniu Jana Spáčilová (Spáčilová J., 2009)[5], dlatego ograniczamy się tutaj do omówienia tylko wybranych przykładów.

Naszą uwagę kierujemy najpierw ku kompozycji autorstwa wielkiego Antonio Caldary (zm. 1736), kompozytora włoskiego, działającego w Mantui, Barcelonie, Rzymie, a od 1716 r. na dworze cesarskim w Wiedniu. Oratorium o Janie Nepomucenie napisał on za namową arcybiskupa Salzburga, Franza Antona von Harracha (zm. 1727), pochodzącego z czeskiej arystokracji i mającego duży wkład w proces wyniesienia na ołtarze męczennika z Pragi. Jak wskazuje Spáčilová, utwór został skomponowany na inaugurację kaplicy Jana Nepomucena w pałacu Mirabell w Salzburgu (12 maja 1726 r.). Autograf partytury, który obecnie znajduje się w archiwum Gesellschaft der Musikfreunde w Wiedniu, nosi tytuł *Oratorio di San Giovanni Nepomoceno* i zawiera datę ukończenia dzieła: „17 marca 1726", bez wskazania jego celu (Spáčilová J., 2009, s. 152). Dzieło to składa się z instrumentalnego wstępu, piętnastu arii i recytatywów, duetu i krótkiego finałowego chóru (Caldara A., 2024,)[6]. Kompozytor przeznaczył je dla pięciu solistów, którym towarzyszy zespół instrumentów smyczkowych (skrzypce, altówka, wiolonczela), *basso continuo*

[5] Autorka wskazuje, że w omawianym okresie powstało 16 tego typu dzieł, w tym: cztery autorstwa G. Reuttera starszego, dwa G. Reutter młodszego, jedno G. Porsile, jedno I. Balbiego, sześć o niezidentyfikowanym autorstwie. Zob. zestawienie w formie tabeli (Spáčilová J., 2009, s. 159). Do zestawienia warto dołączyć jeszcze oratorium *La fedeltà costante di S Giovanni Nepomuceno* (1736), które skomponował w roku przyjęcia święceń kapłańskich Carlo Ignazio Monza (zm. 1739) (Garavaglia A., 2012).

[6] Zob. współczesna krytyczna edycja dzieła opatrzona stosownymi komentarzami (Caldara A., 2024).

(organy lub klawesyn), a także trąbka, obecna w jednej tylko arii dzieła (Nigito A., 2024, s. XII).

Oratorium Caldary charakteryzuje się dramatycznym wydźwiękiem i teatralnością w porównaniu z wieloma tego typu barokowymi dziełami o tematyce hagiograficznej, choć jak wskazuje Alexandra Nigito, jest ono niemal identyczne z oratorium *Il segreto incontaminato* (1710, Mediolan) autorstwa Antonio Negriego (Nigito A., 2024, s. X). Legenda o Janie Nepomucenie została w *libretto* kompozycji przedstawiona w sposób niezwykle żywy i plastyczny. Widać tu wyraźne nawiązania do przekazów i legend, utrwalonych we wspomnianym już *Vita Beati Ioannis Nepomuceni* (1726). Osią fabuły jest tutaj konflikt pomiędzy królem Wacławem IV (*Venceslao*, bas) a jego żoną Joanną (*Regina*, sopran), którą władca podejrzewa o niewierność. Pełen zazdrości mąż bezskutecznie próbuje zmusić księdza Jana (*S. Giovanni*, alt), spowiednika królowej, by łamiąc tajemnicę spowiedzi wyjawił mu wszystko, co od niej usłyszał. Wacław każe go torturować, a potem zabić poprzez zrzucenie z mostu do rzeki. Pośrednikiem między skonfliktowanymi stronami jest królewski minister (*Ministro*, tenor), który odgrywa również ważną rolę pod koniec oratorium, gdy pojawia się wzburzony tłum domagający się śmierci tyrana. Pozaziemską postacią, która przypomina o duchowym wymiarze dzieła, jest anioł (*Angelo*, sopran). Przemawia on do Jana, zwłaszcza podczas tortur zleconych katom przez króla. Partie, które wyśpiewuje, zapowiadają pojawienie się jednego z najbardziej znanych symboli świętego, czyli pięciu gwiazd, które objawią się potem nad głową męczennika (Spáčilová J., 2009, s. 155). Umuzycznienie tekstu libretta połączył Caldara, zgodnie z zasadami muzyki baroku, z zastosowaniem figur retorycznych, czy też pełnej symboli stylistyki. Na przykład w arii Jana Nepomucena *E'la vita de' mortali*, porównującej życie człowieka ze statkiem płynącym po morzu, wzburzone fale malowane są w naszej wyobraźni za pomocą partii skrzypiec. Natomiast w arii *T'offro, o Dio, le pene mie*, w której przyszły męczennik powierza z westchnieniem swoją duszę Bogu, wykorzystane zostały przez kompozytora figury: *catabasis* (symbol zstępowania, złożenia życia w ręce Stwórcy) oraz *passus duriusculus* (podkreślenie emocji o negatywnym wydźwięku) (por. Bartel D., 1997, s. 214, 357).

Drugim ważnym nepomuceńskim oratorium tego okresu jest dzieło autorstwa neapolitańskiego kompozytora i pedagoga Nicola Porpory (zm. 1768) pt. *Il martirio di S. Giovanni Nepomuceno* (1732)[7]. Zacho-

[7] *Il martirio di S. Giovanni Nepomuceno*, *azione sacra, per musica a quatro voci da cantarsi in Bruna nella quaresima dell'anno 1732. Per comando di ... Wolffango Annibale di Schrattenbach ... La poesia e del sig. Marchese di S. Christina. La musica a del sig. Nicola Porpora, maestro del Ospitale degl'Incurabili di Venezia*, za: Spáčilová J., 2006, s. 163; Trwa dyskusją nad datą powstania tego dzieła. Np. Arnold Schering twierdzi, że Porpora skomponował ten utwór dopiero w 1747 r. dla Pragi. Spáčilová natomiast, powołując się na najnowsze wydanie *New Grove Mu-*

wały się do dziś aż trzy kopie muzyczne tego utworu: dwie w Wiedniu (Österreichische Nationalbibliothek) i jedna w Berlinie (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz) (Spáčilová J., 2009, s. 149). Wiadomo, że kompozycja Porpory była jedną z wielu produkcji oratoryjnych, które wystawiano w Brnie w latach dwudziestych i trzydziestych XVIII w. pod patronatem biskupa ołomunieckiego kard. Wolfganga Hannibala von Schrattenbacha (zm. 1738) (Spáčilová J., 2013, Spáčilová J., 2018)[8]. Jak wskazuje Spáčilová, brneńska prasa wymienia jako autora libretta niejakiego „Marchese di S. Christina", podczas gdy strona tytułowa wiedeńskiej kopii partytury podaje zapis: „Marchese d'Este S.ta Cristina". Być może chodzi tu o włoskiego poetę Annibale Marchese, działającego w tym okresie w Neapolu (Spáčilová J., 2006, s. 163). Tekst libretta z wykonania oratorium w Brnie w 1732 r. zachował się w dwóch egzemplarzach, z których jeden znajduje się w Ołomuńcu (Vědecké knihovně v Olomouci), a drugi w Mediolanie (Biblioteca Nazionale Braidense Milano) (Porpora N., 2025a; Porpora N., 2025b). Okazuje się, że śpiewacy na dworze kard. Schrattenbacha nie byli tak dobrze wyszkoleni jak uczniowie Porpory. W związku z tym partytura włoskiego mistrza została dostosowana do możliwości brneńskiego ansamblu wokalnego poprzez wprowadzenie korekt i uproszczeń (Strakerlová I., 2017, s. 49–50).

W libretto oratoryjnym pojawia się czterech bohaterów (solistów): *San Giovanni* (św. Jan Nepomucen, sopran), *Angelo* (Anioł, sopran), *Venceslao Re di Boemia* (Wacław, król Czech, bas) oraz *Consigliere* (Doradca królewski, tenor), a w zakończeniu dzieła wprowadzony został chór męczenników (*Coro di Martiri*). Wokalistom towarzyszy dość duży zespół instrumentalny: 2 trąbki, 2 rogi, 2 oboje, smyczki i *basso continuo* (Spáčilová J., 2006, s. 163). Należy przypomnieć, że Porpora to przede wszystkim kompozytor operowy, dlatego też taki styl muzyczny odnajdziemy również w jego oratoriach, w tym także w opisywanym tu *Il martirio di S. Giovanni Nepomuceno*. Można nawet powiedzieć, że poza tematyką religijną dzieło to ma niewiele wspólnego z typową przecież dla barokowego oratorium duchowością. Potwierdzeniem tego jest m.in. uwertura oratorium, niemal identyczna z uwerturą opery Porpory pt. *Siface* (Spáčilová J., 2014, s. 148), a także wirtuozowskie arie pełne skomplikowanych koloratur (Strakerlová I., 2017, s. 48, 62)[9], co oczywiście nie zmienia

sic Encyclopedia, twierdzi, że oratorium zostało napisane przez Porporę ok. 1730 r. w Wenecji (Spáčilová J., 2006, s. 164; Spáčilová J., 2014, s. 148).

[8] Do grupy tych oratorów należy także dzieło Leonardo Leo dedykowane św. Mikołajowi z Mirry (Towarek P., 2025).

[9] Potwierdza to dodatkowo fakt, że dwie arie z tego oratorium zostały wykorzystane w operze *Nitocri*, wystawionej na dworze kard. Schrattenbacha trzy lata później. Według Spáčilovej jest to jak dotąd jedyny odnotowany przykład zapożyczenia arii z przebadanego przez nią zbioru oratoriów do opery (Spáčilová J., 2021, s. 117).

faktu, że kompozycja ta zajmuje ważne miejsce wśród muzycznych dzieł dedykowanych św. Janowi Nepomucenowi. W wielu miejscach oratorium kompozytor wykorzystał typowe dla retoryki muzycznej baroku figury. Na przykład w duecie *Della fragile mia vita* (Jan Nepomucen i Anioł), wieńczącym pierwszą część oratorium, przy słowach *sino agl'ultimi momenti* (do ostatnich chwil) zastosowana została figura *anabasis*, polegająca na wprowadzeniu w obydwu partiach wokalnych (Jan Nepomucen i Anioł) wznoszącego się pasażu, który trafnie ilustruje determinację Jana, by powierzyć się niebiosom i zdążać ku nim, by zaufać i być wiernym Bogu aż do śmierci (Badárová Z., 2024, s. 47–48). Natomiast w arii Anioła *Guarda il Ciel, che s'apre*, wieńczącej oratorium, napisanej w tonacji A-dur (symbol wiary i nadziei w muzyce), doświadczamy otwierającego się nad męczennikiem z Pragi nieba, z którego schodzące zastępy (*Guarda*) przeciwstawiały się już wiele razy w dziejach świata tyranom i śmierci (przy wybrzmiewającym tutaj wielokrotnie słowie *tiranni* pojawiają się chromatyczne pochody, skoki i tryle symbolizujące zło) (Strakerlová I., 2017, s. 48).

Ciekawym oratorium nepomuceńskim, a jednak nieuwzględnionym w katalogu Spáčilovej, jest dzieło Václava Prokopa Stehlíka[10] pt. *Rozmlouvání o nevynucené mlčenlivosti v zpovědi svaté Jana Nepomuckého*. Kompozycja ta pochodzi najprawdopodobniej z pierwszej połowy XVIII w. i znajduje się w zbiorze muzykaliów kościoła pw. Najświętszej Trójcy w czeskim miasteczku Smečno (kraj środkowoczeski). Nie doczekała się ona dotychczas adaptacji i przedstawienia, a zasługuje na uwagę, choćby z tego względu, że jej libretto zapisane jest w języku czeskim. W oratorium tym, podobnie jak we wcześniej opisanych kompozycjach, odkrywamy raz jeszcze ukształtowany w przekazach ustnych, legendach i żywocie autorstwa Balbina wizerunek św. Jana Nepomucena jako: człowieka godnego zaufania, męża sprawiedliwego, strażnika milczenia i tajemnicy spowiedzi (por. Procházka K., 2010, s. 58–65).

Litaniae Sancti Ioannis Nepomuceni i muzyka na wodach Wełtawy w Pradze: Manschinger, Š. Brixi, F.X. Brixi, Koutník, Schenkirž, Gsur, Vocet

Przykładem muzycznego upamiętnienia męczennika z Pragi jest duży zbiór litanii związanych z jego imieniem. Chodzi tu zwłaszcza o zupełnie nieznaną na gruncie polskim kompozycję, odnalezioną niedawno w zbiorach muzycznych kościoła pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w miejscowości Klatovy (Czechy). Przez długi czas za autora tego dzieła uznawano Františka Xavera Brixiego (zm. 1771), gdyż to jego nazwisko

[10] Nie znamy daty urodzin i śmierci kompozytora (Procházka K., 2010, s. 40).

było zapisane i przekreślone na okładkach partytury. Okazało się jednak, że twórcą umuzycznienia litanii jest Vojtěch Manschinger (zm. 1786)[11]. Do odkrycia nepomuceńskiej litanii w Klatovych, a także do jej upowszechnienia w ramach koncertów, przyczynił się czeski badacz prof. Vit Aschenbrennen oraz prowadzone przez niego zespoły muzyczne: Kolegium pro duchovní hudbu Klatovy (zob. Pocta svatému Janu, 2015) i Consortium Musicum (zob. Manschinger V., 2025), Oryginalny tytuł odnalezionego dzieła brzmi: *Lytaniae Lauretanae, simul de S: Joanne Nep: / in D*, bowiem tekst litanii do św. Jana Nepomucena podany jest w rękopisach równolegle ze słowami litanii loretańskiej[12]. Oznacza to więc, że w praktyce kompozycja Manschingera służyć mogła oprawie muzycznej nabożeństw ku czci Najświętszej Maryi Panny, jak również męczennika z Pragi. Autor przeznaczył ją dla czterech solistów (cantus, alt, tenor, bas), którym towarzyszy zespół instrumentów (dwoje skrzypiec, dwie trąbki, organy). Nie odnajdziemy tu bogatej ornamentyki muzycznej, zaledwie w kilku miejscach partia smyczków charakteryzuje się akcentami lub *staccato*. Litania podzielona została przez Manschingera na sześć części: *Kyrie*, *Mater*, *Virgo*, *Salus*, *Regina* i *Agnus*, którym równolegle odpowiadają nepomuceńskie wezwania (Rendlová E., 2013, s. 27). Podział na partie solowe, duety, czy też większe ansamble i chóry pozwala lokować tę kompozycję wśród dzieł o charakterze kantatowym.

Przywołaną tu formę kompozycji można było wykonać podczas nabożeństwa w kościele (np. przy ołtarzu św. Jana Nepomucena), albo w kaplicy domowej biskupa, księcia lub zamożnego arystokraty. Jak wskazują jednak Novák i Mašlanová, litania nepomuceńska była wpisana jako stały punkt w program tzw. praskiej *musica navalis* (muzyki okrętowej, muzyki na łodzi), prezentowanej co roku 15 maja na Wełtawie, w ramach obchodów upamiętniających Jana Nepomucena (Novák V., Mašlanová L., 1993; zob. też: Pokorný V., 2022). Oprócz litanii w ramach *navalis* miały swoje stałe miejsce jeszcze dwie kompozycje muzyczne: *concertus* (forma *da Capo*, potem przekształcona w *motetto*) oraz wielkanocna antyfona maryjna *Regina coeli* (ze względu na liturgiczny okres Wielkanocy). Zrodzone w XVII w. dzieło *musica navalis* przejął i zaczął moderować od 1715 r. praski Zakon Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą (*Ordo Militaris*

[11] W źródłach pojawia się również jako Manšinger lub Marschinger. Pochodził prawdopodobnie z rodziny kantorów z okolic miejscowości Louny (kraj ustecki, północno-zachodnie Czechy). Jego kompozycje kościelne można znaleźć w archiwach chórów kościelnych w całych Czechach (na Strahovie, u elżbietanek i franciszkanów w Pradze, w Žamberku, w Želivie). Te liczne dzieła pochodzą z końca XVIII i początku XIX w. (Rendlová E., 2013, s. 25).

[12] Oprócz litanii autorstwa Manschingera w zbiorze muzykaliów z Klatovych znajdują się jeszcze dwie tego typu kompozycje, w których teksty litanii loretańskiej i nepomuceńskiej umieszczono paralelnie. Poza tym klatovskie archiwum zawiera jeszcze siedem litanii dedykowanych wyłącznie Janowi Nepomucenowi (Rendlová E., 2013, s. 8).

Crucigerorum cum Rubea Stella)[13], w tym także muzycy działający przy klasztornym kościele tej wspólnoty. Trzeba przypomnieć, że nieopodal tej właśnie świątyni znaleziono w 1393 r. wyrzucone przez Wełtawę ciało Jana Nepomucena. W klasztornym kościele zostało też ono pochowane, a później przeniesione do katedry św. Wita. Na tym gruncie, a zwłaszcza w oczekiwaniu na beatyfikację i kanonizację męczennika z Pragi (jak również po tych wydarzeniach), ukształtowała się tradycja upamiętniania jego osoby na łodziach zanurzonych wodach rzeki. Dlatego też przykłady kompozycji litanii nepomuceńskich (pisanych zwłaszcza na potrzeby *musica navalis*) odnajdziemy w twórczości bardzo wielu kompozytorów tego okresu. Potwierdzają to m.in. dzieła autorstwa Šimona Brixiego (zm. 1735)[14] oraz jego syna, kapelmistrza katedry praskiej, Františka Xavera Brixiego (Trolda E., 1929, s. 130)[15], czy też mniej znanych twórców: Tomáša Norberta Koutníka (zm. 1775)[16], benedyktyna Augustina Schenkirža (zm. 1797) (Mikuláš J., 2024, s. 91, 99, 104)[17], Tobiasa Gsura (zm. 1796) oraz Jana Nepomucena Voceta (zm. 1843) (zob. Hochmanová J., 2023).

Kantata „Chvalozpěv k sv. Janu Nepomuckému”: Jakub Jan Ryba

Ważnym i oryginalnym przykładem muzycznej dedykacji nepomuceńskiej, powiązanej z pobożnością ludową, jest dzieło czeskiego kompozytora

[13] Początki istnienia i działalności Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą w Pradze w latach 1233–1235 łączą się z fundacją szpitalną księżnej czeskiej Agnieszki, którą potwierdził bullą papież Grzegorz IX (Jerzak N., 2007, s. 51).

[14] Pochodził z Vlkavy koło Nymburka. Po przerwaniu studiów prawniczych związał się jako muzyk i chórmistrz z kościołem zakonu serwitów pw. św. Michała w Pradze, a przez ostatnie osiem lat życia był kantorem kościoła św. Marcina. Oprócz *Litaniae de S. Joanne Nepomuceno Foro, et Choro commodae* skomponował też *Concertus Festivus ac Solennis de Sancto Joanne Nepomuceno*. Jest to rodzaj kościelnego koncertu wokalno-instrumentalnego, przeznaczony na głosy solowe oraz ansambl instrumentalny (dwoje skrzypiec, dwie trąbki, kotły i organy) (Štefan J., 1983, nr 177; Novák V., Mašlanová L., 1993, s. 100–107).

[15] Trolda wskazuje tu na trzy litanie skomponowane na potrzeby praskich krzyżowców, datowane: 1758, 1760 oraz 1765.

[16] Urodził się i zmarł w Choceniu (kraj pardubicki), tu działał jako kantor, organista i kompozytor. Jego twórczość w pewnym sensie poprzedza muzyczne dzieło Jana Jakuba Ryby (nawiązania do muzyki ludowej). W dużym zbiorze jego kompozycji religijnych znajduje się aż pięć litanii nepomuceńskich: *Litaniae boemicae de Sancto Joanne Nepomuceno ex G* (1748), *Litaniae de Sancto Joanne Nepomuceno ex C* (1755), *Litaniae boemicae de Sancto Joanne Nepomuceno ex Dis* (1760), *Litaniae boemicae de Sancto Joanne Nepomuceno ex B* (1767), *Litaniae de Sancto Joanne Nepomuceno ex D* (zob. zbiór dzieł w *Appendix* pracy: Nováková K., 2008, s. 71–72).

[17] Są to: zaginiona dziś *Lytaniae* [sic!] *de S. Joanne Nepomuceno* in D-dur (sopran, alt, tenor, bas; I–II skrzypce, altówka, I–II trąbka, kotły, organy); *Lytaniae Lauretanae et de Sancto Joan[n]e Nepomuceno* in d-moll (sopran, alt, tenor, bas; I–II skrzypce, altówka, organy); *Lytaniae de B. V. M:|& De S. Joanne Nepomuceno* in F-dur (sopran, alt, tenor, bas; I–II skrzypce, I–II trąbka in C, organy).

i pedagoga Jakuba Jana Ryby (zm. 1815)[18]. Myślimy tu o skomponowanej w 1803 r. kantacie pt. *Chvalozpěv k sv. Janu Nepomuckému* (Berkovec J., 1995, s. 115–116). Jej powstanie wiąże się z Rożmitálem pod Třemšínem (Kraj środkowoczeski), gdzie kompozytor osiadł na stałe w 1788 r. Tu pracował jako nauczyciel, dyrygent chóru i organista w kościele parafialnym pw. Podwyższenia Krzyża Świętego, a także w kaplicy filialnej pw. św. Jana Nepomucena przy szkole na rynku w Rożmitálu (Berkovec, J., 1990). Niewykluczone, że to właśnie z tym miejscem kultu świętego związane było powstanie wskazanego dzieła muzycznego. Odkryty całkiem niedawno *Chvalozpěv k sv. Janu Nepomuckému* to czteroczęściowa kompozycja hymniczna, nosząca znamiona stylu od klasycznego do lekko romantycznego (Ryba J.J. Dílo, 2023). Przeznaczona została na głosy solowe (sopran, alt, tenor, bas), chór mieszany i orkiestrę. Jej czeski tekst jest zbliżony formą i treścią do bardziej znanego patetycznego utworu autorstwa Ryby pt. *Oktáv neb osmidenní Pobožnost k Svatému Jana Nepomuckému*, który pochodzi z tego samego roku. Struktura muzyczna kantaty to typowy przykład produkcji z czasu klasycyzmu, z uroczyście pomyślanym wstępem, zaczerpniętym z Symfonii nr 35 W.A. Mozarta, znanej jako „Haffnerowska". W czterech częściach dzieła (I. *Velebáž Boha* / Uwielbienie Boga; II. *Jenom ctnost* / Tylko cnota; III. *Vypros milost* / Proś o łaskę; IV. *Patrone náš* / Patronie nasz) elementy chóralne przeplatają partie głosów solowych, a orkiestra (zwłaszcza smyczki) skłania się ku kwiecistej sonorystyce. Potężny finał kantaty mówi wiele o rozumieniu przez Rybę roli muzyki, objawiającej tu chrześcijańską radość oraz doświadczenie pokoju serca (por. Ryba J.J. Dílo, 2023)[19]. Naszkicowany przez kompozytora w *Chvalozpěve* wizerunek św. Jana Nepomucena (wyznawca Chrystusa, mąż zaufania i cnoty, patron spowiedzi, a zwłaszcza patron narodu czeskiego i jego tożsamości) wiąże się w pewnej mierze z wizerunkiem Braci Sołuńskich nakreślonym w kantacie *Svatý Cyril a Metoděj* (pierwotny tytuł *Chvalozpěv*), którą napisze w 1861 r. inny czeski kompozytor, ks. Pavel Křížkovsky (zob. Towarek P., 2023, s. 147). Wizerunek ten utrwalają też kolejne dzieła kantora z Rożmitála, w tym przede wszystkim litanie z 1802 r., zatytułowana: *Tres Litaniae de Sancto Joanne Nepomuceno* (por. Dědečková V., 2009, s. 18).

[18] Podstaw muzycznych uczył się u swego ojca Jakuba Ryby, kantora i organisty. W latach 1781–1784 był uczniem gimnazjum w Pradze. W tym czasie kontynuował naukę muzyki jako autodydakta. Od 1788 r. związany z Rożmitálem, gdzie zmarł popełniając samobójstwo. Spośród licznych kompozycji kościelnych (napisał ponad 30 mszy) szczególnie ważne i cenne są te, w których wprowadzał elementy czeskiej muzyki ludowej. Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje *Czeska Msza Bożonarodzeniowa* (*Hej, mistře, vstaň bystre* – 1796), posiadająca wprawdzie strukturę mszy, ale z dodanymi do niej elementami dramatu (historii) o narodzinach Jezusa Chrystusa (Dziura W., 2004, s. 529–530).

[19] Utwór został nagrany na płytę CD (Pocta českým světcům, 1995).

Msze okresu baroku i klasycyzmu: Caldara, Vogl, Leo, Haydn

Spoglądając na zbiór barokowych mszy dedykowanych św. Janowi Nepomucenowi[20], skupiamy uwagę na *Missa Sanctificationis Sancti Joannis Nepomuceni*, autorstwa wspomnianego już wyżej Antonio Caldary (zm. 1736)[21]. Dzieło to zostało napisane i wykonane w 1729 r. w katedrze św. Wita w Pradze dla uczczenia kanonizacji czeskiego męczennika. Być może o zamówieniu tej kompozycji u włoskiego mistrza zdecydował fakt, że odegrał on znaczącą rolę podczas koronacji cesarza Karola VI oraz jego żony Elżbiety Krystyny na króla i królową Czech w Pradze w 1723 r. (Veselá I., 2007, s. 57)[22]. Dyrygował on bowiem wówczas w zastępstwie chorego cesarskiego kapelmistrza Johanna Josefa Fuxa jego operą *Costanza e Fortezza*, a także wykonał kilka własnych utworów, w tym serenadę *La Concordia de'Pianeti*, którą usłyszała w Znojmie powracająca do Wiednia para cesarska (Veselá I., 2007, s. 66, 236). Związana z kanonizacją Jana Nepomucena msza Caldary składa się z siedmiu części: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus*, *Agnus Dei* oraz *Dona nobis*. Należy ona do typu mszy kantatowych, co oznacza, że poszczególne części jej ordinarium mszalnego zostały przez kompozytora podzielone na mniejsze odcinki i partie przeznaczone dla solistów (arie, recytatywy), ansambli oraz chórów, którym towarzyszą grupy instrumentów. Caldara wprowadził do partytury mszy pełną orkiestrę z niezwykle silną reprezentacją instrumentów dętych (3 oboje, 2 trąbki, 2 puzony), czterech solistów oraz duży chór (por. *Missa Sanctificationis*, 2024; por. Spáčilová J., 2006). Podczas uroczystości z okazji kanonizacji wraz z przywołanymi tu częściami stałymi mszy wykonane zostało najprawdopodobniej także *Graduale [...] proprio di S. Giovanni Nepomuceno*, które Caldara skomponował w 1724 r. (Spáčilová J., 2009, s. 153–154; Kostílková M., 1983, s. 27). Poza tym w praskiej

[20] Na podstawie tylko zapisów inwentarzowych Emil Trolda wskazuje tu na takich kompozytorów, jak: Fiebig, Červenka, Dukát, Jakob, a także słynny Zelenka (nazywany katolickim Bachem), którego msza niestety zaginęła (Trolda E., 1929, s. 127–128).

[21] Zdaniem Spáčilovej, autorstwo Caldary jest niepodważalne, choć jedyne źródło jakim była zachowana w katedrze św. Wita w Pradze partytura tej mszy, będąca własnością chórmistrza Kryštofa Gayera, przekazana została po jego śmierci w 1734 r. wspomnianemu już wyżej praskiemu Zakonowi Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą. W latach 30. XX w. partytura ta znajdowała się jeszcze w zbiorach zakonnych. Na podstawie zachowanych części tego źródła praski organista Ladislav Vachulka (zm. 1986) podjął się współczesnej edycji utworu, dzięki czemu msza została nagrana w 1963 r. przez Praską Orkiestrę Symfoniczną pod dyrekcją Václava Smetáčka. Dzieło to zostało też dwukrotne wykonane na festiwalu Sagra Musicale Umbra w Perugii (1963, 1970) (Spáčilová J., 2012, s. 56–57). W 2024 r. w ramach obchodów 680. rocznicy utworzenia arcybiskupstwa w Pradze odbyło się premierowe wykonanie tego dzieła z udziałem historycznych instrumentów (Czech Ensemble Baroque, dyr. Roman Válek), według ponownie zrekonstruowanej partytury (Vojčáková V., 2024).

[22] Karol VI oraz jego żona Elżbieta Krystyna byli wielkimi propagatorami kultu Jana Nepomucena, zabiegającymi o jego beatyfikację i kanonizację. Kult świętego na dworze cesarskim zdecydowanie podniósł jego rangę oraz sprawił, że stał się on modny na dworach europejskich.

katedrze wraz z kompozycjami Caldary zabrzmiało napisane specjalnie na tę okazję i przeznaczone na dwa chóry *Te Deum*, którego autorem jest pochodzący z Opola i działający w Pradze kompozytor, a jednocześnie zakonnik krzyżowiec Franz Ludwig Poppe (zm. 1730) (Walter R., 1989; Pośpiech R., 2012).

Z okazji 50. rocznicy wspomnianej wyżej kanonizacji, w 1779 r., napisana została i wykonana w katedrze św. Wita uroczysta *Missa Solemnis Sancti Ioannis Nepomuceni* (sygn. KLm-80–02). Autorem tego dzieła, potwierdzającego kult św. Jana Nepomucena, jest skrzypek, chórmistrz i zakonnik serwita Kajetana Vogel (zm. 1794), którego twórczość odznacza się wyraźnym nawiązaniem do epoki klasycyzmu, połączonym w wielu miejscach z elementami muzyki ludowej (Kramářová H., 2013, s. 38)[23]. W mszy dedykowanej św. Janowi Nepomucenowi kompozytor wykorzystał dość awangardowe środki harmoniczne i instrumentalne, które z łatwością można porównać z późnymi dziełami Wolfganga Amadeusa Mozarta. Vogel udowodnił tu, że jest mistrzem formy, a jako wirtuoz skrzypiec potwierdził też doskonałość w sposobie instrumentacji partii smyczkowych, które brzmią w mszy błyskotliwie. Dzieło to, składające się z trzech części (*Kyrie*, *Gloria*, *Agnus Dei*), zostało przypomniane współczesnym odbiorcom muzyki sakralnej przez Kolegium pro duchovní hudbu pod dyrekcją wspominanego już wyżej Vita Aschenbrennena (Koncert barokní, 2024).

Na pewno przed 1744 r. musiała powstać *Missa Sancti Joannis Nepomuceni*, której autorem jest, jak wskazują źródła, słynny kompozytor włoski, twórca oper i przedstawiciel tzw. szkoły neapolitańskiej Leonardo Leo (zm. 1744). Została ona skopiowana dla chóru katedry św. Wita w Pradze (syg. CZ-Pak 841; Leo L., 2022), ale kopia ta nie jest datowana, nie zawiera też jakichkolwiek szczegółów dotyczących jej powstania. Wiemy, że kompozycja przeznaczona jest na czterech solistów, chór oraz zespół instrumentów (dwoje skrzypiec, dwie trąbki, kotły, organy). Na podstawie identyfikacji sposobu zapisu kopisty, którym był Josef Antonín Sehling (zm. 1756)[24], można założyć, że kopia została wykonana w okresie jego działalności (Štefan J., 1983, nr 886). Jest więc prawdopodobne, że Sehling i jego środowisko zareagowali na niedawną kanonizację św. Jana Nepomucena, a wykonanie mszy stało się częścią tradycyjnych majowych obchodów ku czci męczennika w praskiej katedrze. Autorstwo Leonardo Leo jest sporne. *Répertoire International des Sources Musicales*

[23] Kompozycja ta powstała w okresie, w którym Vogel pracował jako dyrygent chóru u św. Michała w Pradze (1774–1778).

[24] Urodzony w 1710 r. w miejscowości Toužirn k. Karlovych Varów. Odbył studia muzyczne w Pradze i Wiedniu, następnie został chórmistrzem kościoła benedyktynów i kościoła kawalerów maltańskich w Pradze oraz nadwornym muzykiem księcia V. Morzina. Od 1737 r. był skrzypkiem w katedrze św. Wita oraz asystentem chórmistrza J.F. Nováka.

rejestruje tę mszę jako jego dzieło tylko we wskazanym wyżej przypadku, podczas gdy dwa inne źródła: pierwsze z praskiej kolekcji St. Vitus (syg. CZ-Pak 328; Štefan J., 1983, nr 344), drugie z kolekcji muzycznej klasztoru benedyktynów w Kremmsmünster w Austrii (syg. A-KR B 30/491)[25], wymieniają jako autora Johanna Franza Ehrenhardta (zm. 1749; zob. Ehrenhardt J.F., 2022a; Ehrenhardt J.F., 2022b). Choć owa rozbieżność pozostaje do dziś nierozstrzygnięta, to jednak z całą pewnością kompozycja ta potwierdza rozwój kultu liturgicznego oraz pamięć na gruncie muzyki o męczenniku z Pragi.

Ślady tej pamięci odnajdujemy także w twórczości Michaela Haydna (zm. 1806), młodszego brata bardziej rozpoznawalnego i słynnego Josepha. Myślimy tu o jego *Missa sancti Joannis Nepomuceni in C-dur* (MH 182) z 1772 r. (Haydn M., 1999)[26]. Jej autograf znajdował się wcześniej w Preussichen Staatsbibliothek Berlin, a dziś przechowywany jest w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie (Mus. ms. autogr. Haydn, J.M. 2; zob. Haydn M., 1772). Dzieło to składa się z sześciu części (*Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus*, *Agnus Dei*), w których kompozytor obsadził chór mieszany i orkiestrę (dwa oboje, dwie trąbki, dwoje skrzypiec, dwa puzony, kotły, organy). Okoliczności powstania tej kompozycji łączą się ze zmianą personalną na urzędzie arcybiskupim w Salzburgu. W grudniu 1771 r. zmarł książę abp Sigismund Christoph von Schrattenbach, a jego następcą został Hieronymus Colloredo (Blazin D., 2004, s. 26). Mieszkańcy Salzburga zdecydowanie sprzeciwiali się jego kandydaturze i przyjęli nowego arcybiskupa z otwartą wrogością, co pozostawiło trwały uraz w jego pamięci. Natomiast Haydn, jako nadworny kompozytor, zaczął zabiegać o przychylność abp. Colloredo i w ciągu kilku miesięcy od jego przybycia do Salzburga podarował mu szereg utworów instrumentalnych i wokalnych, w tym dwie duże litanie, kantatę gratulacyjną *Der gute Hirt* (*Dobry Pasterz*) oraz wspomnianą już *Missa Sancti Joannis Nepomuceni*, datowaną na 21 maja 1772 r. (dzień wspomnienia liturgicznego męczennika z Pragi) (por. Walterskirchen G., 1987, s. 65–68). Pomimo dodania w partyturze do grupy smyczkowej instrumentów dętych drewnianych i blaszanych, msza odznacza się stosunkowo zwartą i przejrzystą formą. Jak zauważa Sherman, kompozytor dostosował ją do potrzeb obowiązującego na gruncie muzyki kościelnej prawa, którego celem była większa prostota i zwięzłość kompozycji mszalnych, o co także zabiegał abp Colloredo. Zgodnie z tymi ideałami, Haydn pozostawił tekst mszy wręcz nienaruszo-

[25] W tym przypadku tytuł kompozycji brzmi: *Missa exsurge Domini* (Ehrenhardt J.F., 2022b).

[26] Autorem pierwszego współczesnego krytycznego wydania dzieła jest Charles H. Sherman.

ny, wprowadzając w zaledwie kilku miejscach powtórzenia słów i stosując w jego umuzycznieniu styl homofoniczno-sylabiczny (Sherman Ch.H., 1999, s. II). Z tego powodu np. w końcowych taktach *Gloria* i *Credo* nie odnajdziemy typowej dla tego okresu wirtuozerii wokalnej, czy też różnego rodzaju polifonicznych zabiegów (np. formy fugi), które tradycyjnie charakteryzują te właśnie fragmenty. Nie wiadomo, kiedy msza Haydna została wykonana po raz pierwszy, choć wiele wskazuje, że mógł być to właśnie dzień liturgicznego wspomnienia Świętego. Zachowane kopie dowodzą jednak, że była to jedna z mszy tego autora, które były wykonywane regularnie, aż do połowy XIX w. (Sherman Ch.H., 1999, s. II). Zaświadczają one wraz z innymi tego typu mszalnymi dedykacjami muzycznymi (np. Leopold Václav Dukát, Jan František Novák, Leopold Hofmann) o niezwykłej wręcz żywotność czci okazywanej św. Janowi Nepomucenowi w rozległym cesarstwie Habsburgów (Fadrná T., 2007, s. 22; Polášek V., 2012, s. 41–42).

Propria mszalne (ofertoria, motety, arie): Dittersdorf, Predieri, Ziegler, Fischer, Zach, Kratochvíl, Línek, Vogt, Jacob, Ebner, Montero

Potwierdzeniem czci okazywanej na gruncie muzyki św. Janowi Nepomucenowi jest też znaczny zbiór propriów mszalnych: ofertoriów, motetów, arii. Przykładem tego może być *Aria in C: Nepomuc invicte heros*, która pochodzi ze zbioru rękopisów muzycznych kościoła farnego pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kłodzku (niem. Glatz). Chodzi tu o unikatową kolekcję proweniencji jezuickiej. Zbiór ten wiąże się głownie z tradycjami muzycznymi jezuitów czeskiej prowincji Towarzystwa Jezusowego (Tarliński P. 2008; Pielech M., Januszkiewicz-Rębowska I., 2019). Wśród ulokowanych tu kompozycji dedykowanych świętym, honorowanym we wszystkich ośrodkach jezuickich, nie zabrakło też utworów ku czci św. Archanioła Michała, św. Józefa Kalasantego, czy też św. Jana Nepomucena, jako pomocniczych patronów kłodzkiego konwentu (Jeż T., 2019, s. 11). Autorem wskazanej arii jest związany z dworem biskupa wrocławskiego niemiecki kompozytor Karl Ditters von Dittersdorf (zm. 1799). Dzieło to przeznaczone zostało na głos altowy solo, dwoje skrzypiec, altówkę, flet poprzeczny oraz *basso continuo* (Pielech M., Januszkiewicz-Rębowska I., 2019, s. 122, nr 94). Jako *ofertorium* kompozycja Dittersdorfa przynależy do grupy propriów mszalnych, które powstawały w warsztatach wielu kompozytorów tego okresu, nie tylko dla potrzeb celebrowanej przy ołtarzu liturgii ku czci św. Jana Nepomucena, ale także wspominanej już *musica navalis* (muzyka na łodziach). Przykłady tego typu kompozycji (motety, arie) odnajdujemy w twórczości takich autorów, jak np. Luca

Antonio Predieri[27], Joseph Paul Ziegler[28], František Maternus Fischer, Jan Zach, František Kratochvíl, Jiří Ignác Línek, cysters Mauritius Vogt, benedyktyn Günther Jacob, mający chorwackie korzenie Leopold Ignatius Ebner, czy też wenezuelski kompozytor Ramón Montero, co wskazuje też na pozaeuropejski zasięg czci św. Jana Nepomucena i muzycznej pamięci o nim (Trolda E., 1929, s. 130–133; Fadrná T., 2007, s. 21). Warto dodać, że wskazane tu kompozycje związane były zawsze z tekstem łacińskim. Tymczasem w przywoływanym już wyżej zbiorze muzykaliów ze Smečna odnajdujemy *Motetto de s. Joanne Nepomuceno* Karela Loosa (zm. 1772), z tekstem w języku czeskim, co jest unikatem we wskazanej kolekcji (Procházka K., 2010, s. 48), a jednocześnie zapowiedzią procesów odradzania się tożsamości narodu czeskiego (por. Towarek, 2023, s. 147–148).

Kompozycje XX i XXI wieku: Říhovský, Piskáček, Karczyński, Thuri, Ille, Marek, Spitzner, Derfl

O męczenniku z Pragi pamiętają też twórcy muzyki XX w., czego przykładem są m.in. cykle mszalne związane z jego imieniem. Myślimy tu np. o *Missa in honorem scti. Joannis Nepomuceni* z 1930 r., autorstwa Vojtěcha Říhovský'ego (zm. 1950), którą kompozytor zadedykował prof. R.E. Stanovský'emu oraz chórowi kościoła św. Jana Nepomucena w amerykańskim Saint Louis (Říhovský V., 1930)[29]. Podobnym świadectwem jest także *Mše k poctě sv. Jana Nepomuckého* Rudolfa Piskáčka z 1937 r. (Valíková M., 2023, s. 94). Na większą uwagę zasługuje natomiast *Missa „Jubilate Deo" in honorem Sancti Nepomuceni Martyris* z 1949 r. (Dąbek S., 1996, s. 393), gdyż jej autorem jest polski kompozytor Aleksander Karczyński (zm. 1973)[30]. Ukończywszy w 1907 r. Królewską Akademię Muzyczną

[27] Chodzi tu o motet *In omnem terram*, który z całą pewnością został napisany w okresie zatrudnienia kompozytora na stanowisku cesarskiego kapelmistrza w Wiedniu (1737–1751). Kopia dzieła (syg. AL.-A 532) przechowywana jest dziś w archiwum austriackiego opactwa benedyktynów w Lambach (Predieri L.A., 2023, *In omnem terram*, w: *Répertoire International des Sources Musicales*, https://opac.rism.info/id/rismid/rism603002088?sid=34250572 (2.03.2025).

[28] Związany od urodzenia aż do śmierci (zm. 1767) z Wiedniem, gdzie pracował jako nauczyciel gry na skrzypcach w seminarium jezuickim oraz muzyk katedry pw. św. Szczepana i kaplicy dworskiej. Jest autorem motetu, który przeznaczony był na liturgię ku czci Najświętszej Maryi Panny oraz św. Jana Nepomucena. Kopia dzieła znajduje się w archiwum muzycznym klasztoru premonstratensów w austriackim Schlägl (Ziegler J.P., 2022, *Motetto de B:V:M: o Sancto Joanne Nepomuceno*, w: *Répertoire International des Sources Musicales*, https://opac.rism.info/id/rismid/rism600503195?sid=34250572 (2.03.2025).

[29] Msza przeznaczona została na chór mieszany, organy oraz orkiestrę (I–II skrzypce, altówka, wiolonczela, kontrabas, flet, I–II klarnet, I–II róg, I–II trąbka, I–II puzon i kotły).

[30] Urodził się w 1882 r. w Pelplinie, jego ojciec Ignacy był organistą w pobliskiej Nowej Cerkwi. Aleksander był absolwentem pelplińskiego Collegium Marianum, a trzej jego bracia byli księżmi (jeden z nich to ks. Cyryl Karczyński, więzień obozu Stutthof i Sachsenhausen, gdzie został zakatowany w 1940 r.). Po niemal sześćdziesięciu latach przebywania na emigracji w USA powrócił w 1966 r. do Pelplina, gdzie zmarł (1973) i został pochowany.

w Monachium wyjechał do Stanów Zjednoczonych (Chicago), gdzie zamieszkał i pracował zawodowo do 1966 r. (Szumiński P., 1987). To właśnie w tym okresie, gdy był m.in. organistą kościołów pw. św. Apostołów Piotra i Pawła oraz Świętych Młodzianków, a także wykładowcą kolegiów w Chicago, powstała jego msza zadedykowana św. Janowi Nepomucenowi. Kompozytor oparł ją na melodyce z pieśni *Witaj Janie z Bolesława*, która stała się materiałem integrującym całość kompozycji. Stanisław Dąbek wskazuje na ciekawe powiązania pomiędzy strukturami formalnymi poszczególnych części mszy, np. *Et in terra* (z *Gloria*) Karczyński wiąże materiałowo z *Et in unam* (*Credo*), pierwsze *Agnus Dei* z pierwszym *Kyrie eleison*, a *Dona nobis* (z *Agnus*) z *Christe eleison* (Dąbek S., 1996, s. 52). Dzieło to, podobnie jak inne msze kompozytora, ma charakter wyważony, pozbawiony większych kontrastów, wpisujący się jednocześnie w szerszą ideę twórczą, czyli charakterystyczne dla Karczyńskiego próby nawiązania do stylu renesansowego. Brak tutaj wpływów, czy też śladów impresjonizmu muzycznego (por. Szumiński P., 1987, s. 22). Co istotne, jest ono też ważnym pozaeuropejskim świadectwem kultu św. Jana Nepomucena.

Ciekawym przykładem współczesnej nepomuceńskiej dedykacji muzycznej jest *Kantáta ke svatému Janu Nepomuckému*, którą skomponował w 1959 r. František Xaver Thuri (zm. 2019). Ten znakomity oboista, organista i muzykolog nazywany jest do dziś „ostatnim czeskim kompozytorem barokowym", gdyż większość jego utworów nawiązuje do tej właśnie epoki (Thuri F.X., 2008). Muzyczna warstwa jego kantaty związana została z tekstem zapisanym w języku czeskim, podzielona na partie solowe, arie, recytatywy, chóry, którym towarzyszy orkiestra kameralna wraz z organami. To przepiękne dzieło opowiada na nowo historię Jana Nepomucena, nawiązując z jednej strony do znanego nam tekstu żywota, a z drugiej, pod względem barokowej melodyki i harmonii, do czasu beatyfikacji i kanonizacji praskiego męczennika (Thuri F.X., 2023; Ulrychová M., 2021, s. 14). Choć utwór ten powstał ponad sześćdziesiąt lat temu, to jest także chętnie przypominany również dziś, w XXI w. Chodzi tu m.in. o nagrania tej kompozycji[31], a także jej prezentacje „na żywo", wobec zgromadzonej publiczności. Przykładem może być koncert z udziałem solistów, Chóru Uniwersytetu Karola w Pradze oraz Orkiestry Filharmonii Pilzneńskiej, który odbył się 16 kwietnia 2021 r. w ramach obchodów 300. rocznicy beatyfikacji św. Jana Nepomucena w jego rodzinnym mieście Nepomuku, w kościele pw. św. Jakuba, gdzie przyszły święty został ochrzczony (Ulrychová M., 2021, s. 14). Wydarzenie to zatytułowane w programie jako *Modlitba k sv. Janu Nepomuckému s Plzeňskou filharmonii* miało prawdziwie duchowy

[31] Cała kantata została w 1993 r. uwieczniona na płycie CD (Homage to St. John of Nepomuk, 1993), natomiast wybrane arie kantatowe znalazły się na dwupłytowym albumie CD, wydanym w 2014 r. przez wytwórnię Černošická investiční s.r.o. (Thuri F.X., 2014).

i ewangelizacyjny wymiar, wpisując się w ważny dziś proces odradzania się kultu św. Jana Nepomucena w Czechach (Němec M., 2021).

O procesie tym świadczyć może również specjalny koncert multimedialny pt. *Jazyk svatého Jana*, który w tym samym 2021 r. pilzneńscy filharmonicy przygotowali dla dzieci oraz widowni rodzinnej. Jego celem było przypomnienie postaci i życia męczennika z Pragi za pomocą muzyki, słowa i obrazu. Scenariusz koncertu napisał Martin Pášma, a muzykę skomponował znany współczesny aranżer Tomáš Ille (ur. 1971). Towarzyszyły jej: wizualizacja świetlna, obrazy z komiksu przygotowanego przez artystę Richarda Broschardta, a także znakomita gra aktora Svatopluka Schullera, który wcielił się w postać św. Jana Nepomucena. Z projektem tym zespół odwiedził Nepomuk i inne miasta regionu pilzneńskiego. Koncert, będący formą spektaklu, był też odtwarzany w Studio S1 Czeskiego Radia Pilzno, a także prezentowany w szkołach (Ulrychová M., 2021, s. 17), co wydaje się niezmiernie ważne w kontekście ateizacji i wciąż zachodzących procesów erozji wiary chrześcijańskiej w społeczeństwie czeskim.

Nie tylko w Nepomuku, ale także w Pradze, w miejscu męczeńskiej śmierci św. Jana Nepomucena, uczczono 300. rocznicę jego beatyfikacji. W katedrze pw. św. Wita na rozpoczęcie Mszy św., której przewodniczył kard. Dominik Duka, zabrzmiały fragmenty opisanej już wyżej kantaty Thuriego. Dzieło to znajduje się wciąż w archiwum chóru katedralnego i było wykonywane w tym samym miejscu również w mrocznych czasach komunizmu (Stejskal Z., 2008, s. 128). Fragmenty kantaty zaprezentowane zostały również podczas jednego z dziewięciu koncertów, które zorganizowano w ramach obchodów jubileuszowych 2021 r. w praskim kościele pw. św. Jana Nepomucena na Skałce. Cykl tych przedstawień, które swą muzyką nawiązywały do osoby i życia męczennika, przygotował znakomity zespół Bach-Collegium Praha (zob. Cyklus koncertu, 2021). Celem projektu było zwrócenie uwagi na ogromny wkład św. Jana Nepomucena w sferę kultury, duchowości, a także tożsamości narodu czeskiego. W ramach wspomnianego cyklu odbyła się też światowa premiera *Magnificat*, skomponowanego ku czci praskiego męczennika przez kompozytora i pianistę Jana Bernátka (ur. 1950) (Cyklus koncertu, 2021).

W obchody jubileuszu 300-lecia beatyfikacji wpisał się też reaktywowany w 2009 r. w Pradze projekt *musica navalis*, który powiązano z organizacją barokowego koncertu ku czci św. Jana Nepomucena na wodach Wełtawy oraz innymi elementami (Msza w katedrze św. Wita, procesja na most Karola, zdobienie koni i bryczek, regaty). Obecnie jest to największe wydarzenie kulturalne, religijne i duchowe organizowane w stolicy Czech w skali całego roku. Podobnie jak w XVIII w., tak również dziś, wybrany przez organizatorów kompozytor pisze utwór muzyczny na po-

trzeby wieczornego koncertu na wodzie. W ostatnich latach jest to znany dyrygent, autor tekstów, aranżer i pianista jazzowy Kryštof Marek (ur. 1967). Dotychczas przedstawił on w ramach *musica navalis* następujące kompozycje: *Mysterium sv. Jana Nepomuckého* (2016), *T.A.C.V.I. Mlčel jsem…* (2017), *Venezia di San Giovanni Nepomuceno* (2018), *Oratio Sancti Ioannis Pomuceni pro salute mundi* (2020), *Svatojánské zvony* (2021), oratorium *Pět Hvězd* (2023). Uwagę zwracają już same tylko tytuły tych kompozycji, które wskazują na głęboko religijne, chrześcijańskie i duchowe przesłanie (zob. Publikace, 2025). Podobne ślady muzycznej pamięci o św. Janie Nepomucenie odnajdujemy w wielu miejscach poza granicami Czech. Nie sposób wymienić wszystkie z nich, dlatego wspominamy w tym miejscu tylko o dwóch kompozycjach. Chodzi tu o mszę *Johannes Nepomuk-Messe in G-Dur* napisaną w 2006 r. przez Geralda Spitznera (Austria) (Spitzner G., 2006) oraz *Małe Oratorium d-moll Nepomuk Nadświdrzański* z 2009 r., autorstwa Jerzego Derfla (Polska) (Rombel M., 2009)[32].

Zakończenie

Celem powyższych refleksji było przybliżenie w zarysie wielkich form muzycznych dedykowanych św. Janowi Nepomucenowi. Ich powstanie wiąże się nierozerwalnie z beatyfikacją (1721) i kanonizacją (1729) męczennika z Pragi. To właśnie w tym okresie odnotowujemy ogromny wzrost liczby komponowanych oratoriów związanych z jego imieniem i historią życia (Porsile, Balbi, Reutter st., Reutter mł., Monza, Caldara, Porpora, Stehlík). Są to dzieła powstałe pod wpływem przekazów i legend oraz funkcjonującego w obiegu od 1725 r. żywota męczennika *Vita Beati Ioannis Nepomuceni* (Balbin, Pfeffel), a ich powstawanie powiązane było z mecenatem cesarskim oraz biskupim (np. Salzburg, Ołomuniec). W kompozycjach tych św. Jan Nepomucen ukazany został za pomocą słowa i dźwięku (figury retoryczne, symbolika muzyczna) jako: wyznawca Chrystusa, człowiek sprawiedliwy i prawy, kapłan wierny swemu powołaniu, więzień cierpliwie znoszący tortury, skazaniec z wiarą i ufnością przyjmujący wyrok śmierci, przede wszystkim zaś jako spowiednik dochowujący tajemnicy spowiedzi, patron spowiadających się, a także opiekun pracujących na wodzie (marynarzy, żeglarzy, rybaków). Ważną grupę zaprezentowanych w niniejszym studium dzieł muzycznych stanowią litanie ku czci św. Jana Nepomucena (Manschinger, Š. Brixi, F.X. Brixi, Koutník, Schenkirž, Gsur, Vocet), które muzycy (soliści, chór, orkiestra) mogli wykonywać

[32] Utwór oparty został o teksty: Małgorzaty Kupiszewskiej, Ireny Sarneckiej-Derkacz, Aleksandra Smolińskiego oraz twórców anonimowych. Za scenariusz, reżyserię i produkcję odpowiadał prof. Stanisław Górka.

w kościołach i kaplicach albo też w ramach tzw. *musica navalis* (muzyki okrętowej, muzyki na łodzi), prezentowanej dla upamiętnienia męczeństwa św. Jana Nepomucena w dzień 15 maja na wodach Wełtawy, u stóp mostu Karola w Pradze. Przeprowadzone badania potwierdzają, że szczególną rolę w przygotowaniu tych widowiskowych produkcji muzycznych oraz w propagowaniu kultu świętojańskiego odgrywał od 1715 r. Zakon Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą. Do ważnych muzycznych dzieł nepomuceńskich należy też kantata *Chvalozpěv k sv. Janu Nepomuckému*, którą skomponował do czeskiego tekstu Jan Jakub Ryba - nauczyciel, dyrygent i organista z Rožmitála. Dzieło to utrwala istniejący w świadomości wierzących wizerunek świętego z Pragi jako wyznawcy Chrystusa, męża zaufania i cnoty, patrona spowiedzi, przeciwnika tyranii, podkreślając jednocześnie jego rolę jako patrona narodu czeskiego i jego tożsamości, co można łączyć z ideą cyrylo-metodjańską i wizerunkiem Braci Sołuńskich, ukazanym w kantacie „Svatý Cyril a Metoděj" z 1861 r., której autorem jest ks. Pavel Křížkovsky.

W okresie baroku i klasycyzmu z imieniem św. Jana Nepomucena związano też kompozycję łacińskich mszy (np. Caldara, Vogl, Leo, Haydn) oraz propriów mszalnych (Dittersdorf, Predieri, Ziegler, Fischer, Zach, Kratochvíl, Línek, Vogt, Jacob, Ebner), przy czym druga ze wskazanych form służyła nie tylko potrzebom celebracji liturgicznej (np. jako *ofertorium*), ale także jako element wspomnianej już *musica navalis* (concertus, aria, motet, wykonywane po litanii ku czci św. Jana Nepomucena). Ślady muzycznej pamięci o praskim męczenniku odnajdujemy też w muzyce XX i XXI w. Są to cykle mszalne ku czci św. Jana Nepomucena (Říhovský, Piskáček) oraz muzyka kantatowa i oratoryjna (Thuri, Ille, Bernátek, Marek), która od 2009 r. powróciła na wody Wełtawy w ramach wskrzeszenia do życia projektu *musica navalis* (np. *Oratio Sancti Ioannis Pomuceni pro salute mundi* 2020; *Svatojánské zvony* 2021; *Pět Hvězd* 2023). Te przygotowane z wielkim rozmachem produkcje chóralno-symfoniczne, powiązane z widowiskiem świetlnym, ściągają dziś do Pragi rzesze turystów i melomanów, potwierdzając tym samym, że obecność wiary w kulturze jest dziś niezmiernie ważnym narzędziem ewangelizacji. Przykłady muzycznych odniesień do osoby św. Jana Nepomucena odnajdziemy też poza granicami Czech. Świadczą o tym kompozycje, które powstały m.in. w Austrii (Spitzner), Polsce (Derlf), Chorwacji (Ebner), a nawet w USA (Karczyński) i Wenezueli (Montero). Wszystkie te dzieła ubogacają znany nam dotychczas wizerunek świętego z Pragi, dopełniając to, co ofiarowały nam historia, legenda, literatura, malarstwo oraz rzeźba.

BIBLIOGRAFIA

Babuchowski Andrzej, 2007, *Jan Nepomucen*, WAM, Kraków.

Badárová Zuzana, 2024, *Duet „Della fragile mia vita": z oratoria „Martirio di S. Giovanni Nepomuceno" od N. Porpory*, Diplomová práce, Janáčkova akademie múzických umění, Brno, https://is.jamu.cz/th/qyq33/DP_Badarova_Porpora_FINAL.pdf (27.02.2025).

Balbin Bohuslao, Pfeffel Johann Andreas, 1725, *Vita B. Ioannis Nepomuceni*, w: *Śląska Biblioteka Cyfrowa*, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/162466/edition/152734?language=en (24.02.2025).

Bartel Dietrich, 1997, *Musica Poetica: Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*, University of Nebraska Press, Lincoln–London.

Berkovec Jiří, 1995, *Jakub Jan Ryba*, H & H, Praha.

Berkovec Jiří, 1990, *Rožmitálský kantor*, Hudební rozhledy, t. 43, s. 280–283.

Blazin Dwight, 2004, *Michael Haydn and „The Haydn Tradition". A Study of Attribution, Chronology, and Source Transmission*, Dissertation, New York University, New York, https://www.academia.edu/7388366/Michael_Haydn_and_The_Haydn_Tradition_A_Study_of_Attribution_Chronology_and_Source_Transmission (2.03.2025).

Caldara Antonio, 2024, *San Giovanni Nepomuceno. Oratorio Melodrammatico Sacro, Salzburg 1726*, ed. Alexandra Nigito, Adolf Hahnl, Ernst Hintermaier, Hollitzer Verlag, Wien.

Cyklus koncertů k výročí 300 let blahořečení sv. Jana Nepomuckého v kostele sv. Jana Nepomuckého na Skalce, w: *Bach Collegium Praha*, https://bachcollegium.cz/svatojansky-varhanni-cyklus-2023/cyklus-koncertu-k-vyroci-300-let-blahoreceni-sv-jana-nepomuckeho-v-kostele-sv-jana-nepomuckeho-na-skalce-v-praze-2 (4.02.2025).

Dąbek Stanisław, 1996, *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Dědečková Viktorie, 2009, *Jakub Jan Ryba a jeho skladby na české texty*, Bakalářská práce Univerzita Karlova v Praze, Praha, https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/28964 (28.02.2025).

Dziura Witold, 2004, *Ryba Jakub Jan*, w: Elżbieta Dziębowska (red.), *Encyklopedia muzyczna PWM*, t. 8 (pe-r), s. 529–530.

Ehrenhardt Johann Franz, 2022a, *Missa exsurge Domini*, w: *Répertoire International des Sources Musicales*, https://opac.rism.info/id/rismid/rism600172159?sid=34225733 (1.03.2025).

Ehrenhardt Johann Franz, 2022b, *Missa in 4 Voci*, w: *Répertoire International des Sources Musicales*, https://opac.rism.info/id/rismid/rism600172159?sid=34225733 (1.03.2025).

Fadrná Terezie, 2007, *Fragment rukopisného kancionálu ze sbírky rukopisů Moravské zemské knihovny v Brně (sign. 823.103)*, Bakalářská diplomová práce, Masary-

kova univerzita, Brno, https://is.muni.cz/th/qdkmf/Fragment__sign._823.103_.pdf (2.03.2025).

Garavaglia Andrea, 2012, *Monza Carlo Ignazio*, w: *Treccani. Dizionario Biografico degli Italiani*, https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-ignazio-monza_(Dizionario-Biografico)/ (2.03.2025).

Haydn Michael, 1999, *Missa sancti Joannis Nepomuceni MH 182*, ed. Ch.H. Sherman, Carus Verlag, Stuttgart.

Haydn Michael, 1772, *Missa S.ti Joannis Nepomuceni a 4 Voci in pieno con Stromenti*, w: *Jagiellońska Biblioteka Cyfrowa*, https://www.jbc.bj.uj.edu.pl/Content/923604/NDIGMUZ003937.pdf (1.03.2025).

Hochleitner Janusz, Scheer Iwona, 1998, *Obrońca przed wylewami rzek. Niezwykłe dzieje życia i kultu św. Jana Nepomucena*, Wydawnictwo JH, Elbląg–Świdnica.

Hochleitner Janusz, 1996, *Powiernik tajemnic królowej. Kult świętego Jana Nepomucena na Warmii*, Elbląg 1996.

Hochleitner Janusz, 2009, *Św. Jan Nepomucen jako katolicki bohater kulturowy*, Studia Ełckie, t. 11, s. 123–136.

Homage to St. John of Nepomuk, 1993, płyta CD, wyk. Czech Chamber Chorus, Czech Madrigal Singers, Virtuosi di Praga, dyr. F.X. Thuri, wytwórnia: Lupulus, w: *Čeští madrigalisté*, https://www.cesti-madrigaliste.cz/index.php?id=discography&lang=en (3.03.2025).

Iványek Jakub, 2023, *Songs about St. John of Nepomuk from the 17th to the 19th century (especially broadside ballads)*, Bohemica litteraria, t. 26.1, s. 67–88.

Jerzak Norbert, 2007, *Początki działalności szpitalniczej Krzyżaków z Czerwoną Gwiazdą na Śląsku*, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, t. 2(11), s. 48–56.

Jeż Tomasz, 2019, *Historia zbioru*, w: Marta Pielech, Iwona Januszkiewicz-Rębowska, *Musicalia Collegii Glacensis Societatis Jesu*, Fontes Musicæ in Polonia A/III, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa, s. 5–11.

Kaczorowski Robert, 2021, *"Confession Seals the Mouth" The cult of St. John of Nepomuk – a Martyr of the Sacramental Mystery – on the Example of 15 Songs from the Collection of Catholic Devotional Hymns for Church and Home Use, Published in Pelplin in 1871 Selected Theological and Musical Issues*, Poznańskie Studia Teologiczne, t. 39, s. 245–256.

Knapiński Ryszard, 2002, *Przedstawienie św. Jana Nepomucena w sztukach plastycznych jako przykład ikonografii hagiograficznej*, w: Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski (red.), *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 111–135.

Koncert barokní hudby v rámci svatojánské Barokní noci v Klatovech, 2024, w: *Kolegium pro duchovní hudbu Klatovy*, http://www.kolegium-klatovy.eu/koncert-barokni-hudby-v-ramci-svatojanske-barokni-noci-v-klatovech-494 (26.02.2025).

Kostílková Marie, 1983, *Nástin dějin svatovítského hudebního kůr*, w: *Ecclesia metropolitana Pragensis. Catalogus collectionis operum artis musicae*, Vol. 1, ed. Jiří Štefan, Editio Supraphon, Praha, s. 14–33.

Kramářová Helena, 2013, *Chrámové inventáře hudebnin 2 přelomu 18. a 19. století Hrabyňské inventáře*, Bakalářská prace, Masarykova univerzita, Brno, https://is.muni.cz/th/l2yl2/BP_-_Kramarova.pdf (24.02.2025).

Kuźmiak Katarzyna, 1997, *Jan Nepomucen*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, k. 812––813.

Leo Leonardo, 2022, *Missa Sancti Joannis Nepomuceni*, w: *Répertoire International des Sources Musicales*, https://opac.rism.info/id/rismid/rism55026 8027?sid=34222489 (1.03.2025).

Manschinger Vojtěch, 2025, *Litaniae Lauretanae, simul de S: Joanne Nepom. In D*, w: *Consortium Musicum. Repertoár*, https://www.consortiumusicum.eu/repertoar/ (18.02.2025).

Marek Aneta, 2023, *Przejawy kultu św. Jana Nepomucena na przykładzie Czech i Polski*, w: Tomasz Lesiów (red.), *Doskonalenie jakości usług przewodnickich w dobie pandemii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, Wrocław, s. 393–411.

Mikuláš Jiří, 2024, *P. Augustin Schenkirž OSB (1736–1797) Benediktinský mnich a skladatel*. Národní knihovna České republiky, Praha.

Missa Sanctificationis Sancti Joannis Nepomuceni, 2024, w: *Czech Ensemble Baroque*, https://www.ebcz.eu/novinky/caldara-handel/ (28.02.2025).

Němec Miroslav, 2021, *Svatojánské oslavy k 300. výročí blahořečení sv. Jana Nepomuckého*, w: *Matice Svatého Jana Nepomuckého*, https://www.msjn.cz/cs/novinky/svatojanske-oslavy-k-300-vyroci-blahoreceni-sv-jana-nepomuckeho_969 (3.03.2025).

Nigito Alexandra, *Vorwort*, w: Caldara A., 2024, *San Giovanni Nepomuceno. Oratorio Melodrammatico Sacro*, Salzburg 1726, ed. Alexandra Nigito, Adolf Hahnl, Ernst Hintermaier, Holitzer Verlag, Wien, s. VII–XI.

Nováková Klára, 2008, *Tomáš Norbert Koutník "Regina coeli"*, Bakalářská diplomová práce, Masarykova univerzita, Brno, https://is.muni.cz/th/ri92a/Tomas_Norbert_Koutnik_-_Regina_Coeli.pdf (2.03.2025).

Novák Vladimír, Mašlanová Ludmila, 1993, *Musicae Navales Pragensis: Pražské lodní hudby 18. Století*, Národní knihovna České republiky, Praha.

Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019, *Hagiologia 'aspektowa' jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, Studia Warmińskie, t. 56, s. 249–264.

Pielech Marta, Januszkiewicz-Rębowska Iwona, 2019, *Musicalia Collegii Glacensis Societatis Jesu*, Fontes Musicæ in Polonia A/III, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa.

Pocta českým světcům, 1995, płyta CD, wyk. Český filharmonický sbor Brno, Čeští komorní sólisté, dyr. Petr Fiala, wytwórnia: Panton.

Pocta svatému Janu Nepomuckému, 2015, w: *Kolegium pro duchovní hudbu Klatovy*, http://www.kolegium-klatovy.eu/in-honorem-sancti-ioannis-nepomuceni (18.02.2025).

Pokorný Vojtěch, Mikulec Jiří, Blažek Petr, 2022, *Musica Navalis: Dějiny slavností a kultu sv. Jana Nepomuckého*, Svatojánský spolek, Praha.

Polášek Vojtěch, 2012, *Missa Sancti Joannis Nepomuceni od Jana Františka Nováka*, Bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze. Praha, https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/42083 (2.03.2025).

Porpora Nicola, 2025a, *Il Martirio di S. Giovanni Nepomuceno, azione sacra : per Musica a Quattro Voci da Cantarsi in Bruna nella Quaresima dell Anno 1732*, w: *Digitální knihovna dokumentů digitalizovaných na objednávku (EOD). Vědecké knihovny v Olomouci*, https://eod.vkol.cz/35478/35478.pdf (15.02.2025).

Porpora Nicola, 2025b, *Il Martirio di S. Giovanni Nepomuceno, azione sacra : per Musica a Quattro Voci da Cantarsi in Bruna nella Quaresima dell Anno 1732*, w: *Biblioteca Nazionale Braidense. Ufficio Ricerca Fondi Musicali*, http://www.urfm.braidense.it/rd/05599.pdf (15.02.2025).

Pośpiech Remigiusz, 2012, *Franz Ludwig Poppe (1671–1730) – opolanin w Pradze*, w: Franciszek Wolnik (red.), *Kościół na Śląsku. Z dziejów kultury i życia religijnego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi*, Wydawnictwo Wydziału Teologii Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 177–186.

Predieri Luca Antonio, 2023, *In omnem terram*, w: *Répertoire International des Sources Musicales*, https://opac.rism.info/id/rismid/rism603002088?sid=34250572 (1.03.2025).

Procházka Karel, 2010, *Skladby na české a latinské neliturgické texty 18. století z chrámové sbírky ve Smečně*, Diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, Praha, https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/25034/DPTX_2009_2_11210_0_254689_0_86926.pdf?sequence=1&isAllowed=y (21.02.2025).

Publikace, 2025, w: *Navalis. Festum Sancti Ioannis Nepomuceni*, https://www.navalis.cz/publikace (5.03.2025).

Rendlová Eliška, 2013, *Kompozice litanií v klatovské hudební sbírce*, Diplomová prace, Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň, https://otik.zcu.cz/bitstream/11025/9220/1/DP_Rendlova.pdf (18.02.2025).

Říhovský Vojtěch, 1930, *Missa in honorem scti. Joannis Nepomuceni ad quatuor voces inaequales et organo obl., violino I, II, viola, Violoncello, basso, flauto, clarinetto I, II, corno I, II, tromba I, II, trombone I, II & timpani ad lib., Op. 92*, Wydawnictwo Mojmír Urbánek, Praha.

Rombel Mariusz, 2009, *Nepomuk Nadświdrzański*, w: *Echo Katolickie*, https://echokatolickie.pl/nepomuk-nadswidrzanski/ (4.03.2025).

Ryba Jakub Jan. Dílo, 2023, w: *Společnost Jakuba Jana Ryby*, https://www.jakubjanryba.cz/jakub-jan-ryba/dilo (28.02.2025).

Sherman Charles H., 1999, *Vorwort*, w: Haydn M., 1999, *Missa sancti Joannis Nepomuceni MH 182*, ed. Ch.H. Sherman, Carus Verlag, Stutgart, s. II–III.

Spačilova Jana, 2006, *Hudba na dvoře olomouckého biskupa Schrattenbacha (1711––1738). Příspěvek k libretistice barokní opery a oratoria*, Disertační práce, Masa-

rykova univerzita, Brno, https://is.muni.cz/th/82417/ff_d/text_disertace.pdf (15.02.2025).

Spáčilová Jana, 2006, *Vztah hudby a slova v chrámové hudbě vídeňského baroka na příkladu kompozice Creda Antonia Caldary*, w: *Slovo a hudba ako štrukturálno-architektonický celok hudobného myslenia 17.-18. storočia. Zborník príspevkov z muzikologickej konferencie, Prešov (SK), 23.-25.11.2005*, Súzvuk, Prešov, s. 57–73.

Spáčilová Jana, 2009, *Das „Oratorio di S. Giovanni Nepomoceno" von Antonio Caldara im Kontext der Nepomuk-Oratorien in den 20er Jahren des 18. Jahrhunderts*, Musicologica Austriaca, t. 28, s. 145–160.

Spačilova Jana, 2012, *Moravské prameny mešní tvorby Antonia Caldary: problém autenticity*, Hudební věda, t. 49/1–2, s. 45–80.

Spáčilová Jana, 2013, *K provozování oratorií v Brně v 1. polovině 18. století*, Opus musicum, t. 45/6, s. 6–16.

Spáčilová Jana, 2014, *Unbekannte Brünner Oratorien Neapolitanischer Komponisten vor 1740*, Musicologica Brunensia, t. 49/1, s. 137–161.

Spáčilová Jana, 2018, *Hudba na dvoře olomouckého biskupa Schrattenbacha*, Konvikt, Olomouc.

Spáčilová Jana, 2021, *Between Opera and Oratorio. The Pasticcio Oratorios in Prague and Brno ca 1720–1760*, Musicology Today, t. 18, s. 114–126.

Spitzner Gerald, 2006, *Johannes Nepomuk-Messe in G-Dur*, w: *Gerald Spitzner. Komponist und Schriftsteller*, https://geraldspitzner.wordpress.com/johannes-nepomuk-messe-in-g-dur/ (4.03.2025).

Stejskal Zdeněk, 2008, *Duchovní hudba na pražských katolických kůrech v době kulturní nesvobody 1948 -1989*, Rigorózní práce, Univerzita Karlova, Praha.

Strakerlová Iva, 2017, *Nicola Porpora a jeho oratorium „Il Martirio di S. Giovanni Nepomuceno" (Brno 1732)*, Bakalářská prace, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc, https://theses.cz/id/zcfwzh/Bakal_sk_prce_-_Strakerlov.pdf?lang=en (17.02.2025).

Szumiński Piotr, 1987, *Aleksander Karpiński kompozytor polski czy polonijny?*, Ruch Muzyczny, t. 31/15, s. 20–22.

Šedivá Eliška i in. (red.), 2023, *Uchovat, prozkoumat, oživit. České sbírky hudebních pramenů a jejich zpracování*, Národní knihovna ČR, Praha.

Štefan Jiří, 1983, *Ecclesia Metropolitana Pragensis Catalogus Collectionis Operum Artis Musicae*, Vol. 2, Catalogus Artis Musicae in Bohemia et Moravia Cultae: Artis Musicae Antiquioris Catalogorum Series 4, Editio Supraphon, Praha.

Tarlinski Piotr, 2008, *Die Pflege der Kirchenmusik bei den Jesuiten in Glatz (Kłodzko) im 18. Jahrhundert*, w: Ladislav Kačic, Svorad Zavarský (ed.), 2008, *Aurora Musas nutrit. Die Jesuiten und die Kultur Mitteleuropas im 16.–18. Jahrhundert*, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava, s. 261–274.

Thuri František Xaver, 2008, w: *Český hudební slovník osob a institucí*, https://slovnik.ceskyhudebnislovnik.cz/component/mdictionary/?task=record.record_detail&id=1002548 (3.03.2025).

Thuri František Xaver, 2023, *Kantáta ke sv. Janu Nepomuckému*, w: *You Tube*, https://www.youtube.com/watch?v=a63buFu0WfA (3.03.2025).

Thuri František Xaver: Liturgický rok, 2014, w: *Virgo Art*, https://www.virgoart.cz/produkt/frantisek-xaver-thuri-liturgicky-rok/ (3.03.2025).

Towarek Piotr, 2023, *Great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius*, Forum Teologiczne, t. 24, s. 143–158.

Towarek Piotr, 2025, *Św. Mikołaj z Myry w wielkich formach muzycznych okresu średniowiecza, renesansu i baroku. Zarys problematyki*, Vox Patrum, t. 94, s. 723–750.

Towarek Piotr, 2024, *Wielkie formy muzyczne jako miejsce teologicznej pamięci o Świętych*, Studia Elbląskie, t. 25, s. 389–410.

Trolda Emil, 1929, *Hudba svatojanská*, w: Vilém Bítnar, Karel Procházka (red.), *Pragensia svatojanská. Sborník stati o kultuře českého baroka*, Výbor Svatojanský, Praha, s. 123–133.

Ulrychová Marta, 2021, *K oslavám se připojujeme s obrovskou radostí. Rozhovor s ředitelkou Plzeňské filharmonie Lenkou Kavalovou*, w: *Programové noviny 1721––2021*, s. 14–17, https://www.nepomuk.cz/data/catalog/nn2021-special-sjn-f6346.pdf (3.03.2025).

Valíková Markéta, 2023, *Schwarzenberská hudební sbírka v Českém Krumlově*, w: Eliška Šedivá i in. (red.), *Uchovat, prozkoumat, oživit. České sbírky hudebních pramenů a jejich zpracování*, Národní knihovna ČR, Praha, s. 85–99.

Vlček Emanuel, 1993, *Jan z Pomuku /Sv. Jan Nepomucký/: jeho život, umučení a slavné působení ve světle současné historie a antropologie*, Postavy českých dějin očima antropologa 1, Vesmír, Praha.

Walterskirchen Gerhard, 1987, *Johann Michael Haydn in seiner Funktion als Hof- und Domorganist und Lehrer am Kapellhaus*, Mozart Jahrbuch, t. 88, s. 65–68.

Walter Rudolf, 1989, *Das doppelchörige „Te Deum" von Franz Ludwig Poppe*, Oberschlesisches Jahrbuch, t. 5, s. 127–138.

Veselá Irena, 2007, *Císařský styl v hudebně-dramatických dílech provedených za pobytu císaře Karla VI. v českých zemích roku 1723*, Disertační prace, Masarykova univerzita v Brně, Brno, https://is.muni.cz/th/pbyza/Dizertace.pdf (28.02.2025).

Vojčáková Veronika, 2024, *Za zvuků barokních fanfár: Gala koncert pro Arcibiskupství*, w: *Opera Plus*, https://operaplus.cz/za-zvuku-baroknich-fanfar-gala-koncert-pro-arcibiskupstvi/ (28.02.2025).

Ziegler Joseph Paul, 2022, *Motetto de B:V:M: o Sancto Joanne Nepomuceno*, w: *Répertoire International des Sources Musicales*, https://opac.rism.info/id/rismid/rism600503195?sid=34250572 (2.03.2025).

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11222

Antoni Jucewicz SVD [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Oblicza współczesnych zjawisk kulturowo-społecznych a wychowanie do miłości w rodzinie

[Faces of Contemporary Cultural and Social Phenomena and the Education for Love in the Family]

Streszczenie: W niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o wychowanie do miłości w rodzinie w obliczu współczesnych zjawisk kulturowo-społecznych. W świetle podjętych analiz wykazano, że w wychowaniu do dojrzałej miłości istotną i niezastąpioną rolę odgrywa rodzina, trwała i silna więź małżonków oraz atmosfera miłości, sprzyjająca kształtowaniu zrównoważonej emocjonalności dzieci, począwszy od okresu prenatalnego i niemowlęctwa. Dziecko rodzi się jako „wielka potrzeba miłości" i jest owocem miłości rodziców, a następnie jej świadkiem. Zaspokojona potrzeba miłości, akceptacji, obecności, w miarę rozwoju dziecka, przeradza się spontanicznie w potrzebę okazywania miłości. W ten sposób dziecko przechodzi najważniejszy proces interioryzacji miłości – od jej przyjmowania (miłość potrzebą) do jej dawania (miłość jako dar). Pogłębiona wiara rodziców, dawany przykład życia chrześcijańskiego, uczestnictwo w życiu Kościoła lokalnego i wspólnot formacyjnych, życie słowem Bożym i korzystanie z sakramentów tworzą religijny fundament formacji do miłości. Ważnym czynnikiem umacniającym rodziny jest uczestnictwo we wspólnotach formacyjnych i ewangelizacyjnych. Udział w tych wspólnotach, oprócz głównego celu, jakim jest formacja do wiary dojrzałej, jest także cennym doświadczeniem w kontekście wychowawczym dzieci i młodzieży, poszerza krąg pozytywnej identyfikacji osobowościowej i chrześcijańskiej, stanowi oparcie w czasie kryzysów wiary, jest miejscem nawiązywania głębokich przyjaźni.

Summary: The purpose of this article was an attempt to answer the question of upbringing for love in the family in the face of modern cultural and social phenomena. In the light of the analysis undertaken, it was shown that in the upbringing to mature love, an important and irreplaceable role is played by the family, the permanent and strong bond of spouses and the atmosphere of love, which is conducive to the formation of a balanced emotionality of children, starting from the prenatal period and infancy.

[1] Antoni Jucewicz SVD, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, antoni.jucewicz@uwm.edu.pl, https://orcid.org/0000-0002-7047-0855.

The child is born as a "great need for love" and is the fruit of the parents' love, and then witnesses it. The satisfied need for love, acceptance, presence as the child develops, spontaneously transforms into the need to show love. In this way, the child undergoes the most important process of internalizing love - from receiving it (love as a need) to giving it (love as a gift). The deepened faith of the parents, the example set by the Christian life, participation in the life of the local Church and formation communities, living the word of God and the use of the sacraments provide a religious foundation for the formation of love. A very important factor in strengthening families is participation in formation and evangelization communities. Participation in these communities, in addition to the main goal of mature faith formation, also provides a valuable educational environment for children and adolescents, widens the circle of positive personal and Christian identification, provides support during crises of faith, is a place to establish deep friendships.

Słowa kluczowe: wychowanie, miłość, rodzina, małżeństwo, pornografia, współczesne ideologie.

Keywords: upbringing, love, family, marriage, pornography, modern ideologies.

Wstęp

Kryzys duchowo-moralny, jakiego doświadcza współczesne społeczeństwo Zachodu, jest niezaprzeczalnym faktem. Jego przejawem jest odejście od respektowania zasad moralnych, zakwestionowanie pojęcia prawdy i natury osoby, permisywny i hedonistyczny styl życia, rozwody czy negowanie bezwzględnej wartości życia ludzkiego. Zjawiska te nie tylko w jaskrawy sposób odzwierciedlają zapaść zachodniej kultury moralnej, ale także nasuwają pytanie o przyszłość rodziny i społeczeństwa. Przyczyną owego kryzysu jest wypieranie z przestrzeni społecznej wartości chrześcijańskich i norm zdroworozsądkowych, a nade wszystko ateizm, który spowodował duchowe zagubienie człowieka i społeczeństwa.

Kryzys świadomości moralnej dotyczy szczególnie rozumienia istoty miłości. Sfera seksualna przestała być pojmowana jako miejsce realizacji miłości oblubieńczej w bezinteresownym darze z siebie. Postrzega się ją jako pole użycia, wykorzystania i praktykowania egoizmu. Obserwowanym zjawiskom towarzyszy w środowisku chrześcijańskim pytanie natury wychowawczej: Jak młodemu człowiekowi przekazać prawdę o ludzkiej miłości i jak poprowadzić proces wychowawczy ku realizacji miłości czystej, oblubieńczej i dojrzałej? Na ten problem zwracał uwagę papież Franciszek, stwierdzając: „jednym z podstawowych wyzwań, stojących przed dzisiejszymi rodzinami, jest z pewnością sprawa wychowania, która stała się jeszcze trudniejszą i złożoną z powodu obecnej rzeczywistości kulturowej i na którą wielki wpływ mają środki przekazu" (AL 84).

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie o wychowanie do miłości w rodzinie w obliczu współczesnych zjawisk kul-

turowo-społecznych w perspektywie katolickiej. Na wstępie omówimy zagadnienie sensu ludzkiej płciowości i seksualności. Przedstawiony też będzie zarys katolickiej nauki o oblubieńczym wymiarze osoby, a następnie kwestie wpływu redukcjonistycznych ideologii i fałszywego wzorca społecznego na świadomość i postawy ludzkie w sferze płciowości i seksualności. Zajmiemy się też problemem negatywnego oddziaływania pornografii na młode pokolenie i na relacje międzyludzkie. Na końcu przedstawimy misję rodziny wobec opisywanych zjawisk.

1. Sens ludzkiej płciowości i seksualności

Na wstępie refleksji na temat wychowania do miłości trzeba stwierdzić, że ludzka płciowość i seksualność jest faktem antropologicznym, jest właściwością każdego człowieka oraz szczególnym obszarem realizacji miłości. Człowiek jest istotą stworzoną przez Boga z miłości. Ciało człowieka, będąc darem stwórczej Miłości, ma sens oblubieńczy. Na tej podstawie każdy człowiek, będąc jednością duszy i ciała (*corpore et anima unus*), powołany jest do miłości (FC 11, 21; LdR 9, 20; LP 3). Prawda o ludzkim istnieniu wyznacza kierunek działania – miłość jawi się jako najwyższy wymiar samospełnienia człowieka. Na mocy aktu stworzenia istnieje równość natury i godności osobowej mężczyzny i kobiety oraz ich podobieństwo w człowieczeństwie (Rdz 2,23; WW 25; KDK 49). Natomiast ich dyferencja płciowa ma charakter komplementarny i oznacza ukierunkowanie bytu ludzkiego na wzajemną ubogacającą relację (WW 24; CzJCz 150, 153, 155–157). Należy zaznaczyć, że płciowość człowieka nie jest jakimś atrybutem dodanym do osoby, jakimś jej sektorem, ale wyraża wewnętrzną istotę osoby (FC 11). Osoba ludzka „jest tak dogłębnie przeniknięta płciowością, że należy ją uznać za jeden z głównych czynników kształtujących życie człowieka" (FC 37). Męskość i kobiecość stanowi zatem sposób istnienia osoby, poprzez płciowość człowiek realizuje najistotniejszą wartość swego bytu – miłość (Goleń J., 2022, s. 9).

Pierwszym i podstawowym polem realizacji powołania do miłości jest małżeństwo i rodzina. Oblubieńcza miłość małżeńska jest znakiem miłości Boga i należy uważać ją za uniwersalny wzorzec miłości. W małżeństwie osoba składa siebie w darze drugiej osobie. To ofiarowanie wyraża się „językiem ciała" w postaci aktu małżeńskiego. Akt ten winien być znakiem przyjęcia drugiego wraz z darem jego rodzicielstwa, a zarazem wyrażać złożenie siebie samego w całoosobowym darze w sposób nieodwołany, pełny i wolny. W tej perspektywie tylko małżeństwo uzasadnia podjęcie pożycia seksualnego.

Aktowi miłości oblubieńczej towarzyszy doznanie i przeżycie o charakterze seksualnym. Sfera seksualna, choć nieodłączna od miłości ero-

tycznej, winna być naznaczona wymiarem relacji miłosnej „ja–ty". Akt seksualny winien zachować wymiar prokreacyjny. W ten sposób urzeczywistnia się prawda stworzenia, która ma swe źródło w Bogu. Miłość prowadzi do życia, bo Bóg jest najdoskonalszą „syntezą" Miłości i Życia. Stąd oddzielanie sfery seksualnej od miłości jest zaprzeczeniem podstawowej prawdy antropologicznej.

Małżeństwo sakramentalne tworzy wspólnotę miłości i życia uświęconą przez Boga. Jego celem jest dążenie do dobra drugiego oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tak realizowane powołanie do miłości pozwala osiągnąć wzajemną szczęśliwość i pełnię życia. Autentyczna miłość jest owocem dobrze przeżywanej płciowości i seksualności. Dojrzałość w sferze płciowej i seksualnej jest warunkiem trwałej i pełnej wspólnoty osób. Jej wyrazem jest: wzajemna i pełna akceptacja, prawidłowa i głęboka komunikacja, podejmowanie odpowiedzialności za trudy wspólnego życia, ofiarność, samokontrola, wstrzemięźliwość, zdolność wyrażania uczuć i okazywania czułości, zdolność do empatii oraz akceptacja i realizacja celu aktu małżeńskiego (Grochowska I., 2014, s. 69).

2. Redukcjonistyczne ideologie i fałszywy wzorzec społeczny

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci we współczesnej kulturze zmieniła się wizja miłości, a co za tym idzie także istoty i sensu ludzkiej seksualności, podejścia do płodności oraz małżeństwa. Oddzielono sferę życia seksualnego od miłości i przekazywania życia, nadając priorytetową rangę popędowi seksualnemu. Uczyniono z płciowości i seksualności obszar wyłączony z zasad moralnych, czyniąc zeń pole egoistycznego doświadczania przyjemności zmysłowych. Skutkiem tego jest podważenie zasady trwałości małżeństwa, a nawet jego potrzeby. Utorowało to drogę do upowszechniania się mentalności antynatalistycznej i aborcyjnej. To z kolei zainicjowało proces osłabiania roli rodziny w procesie jednostkowego oraz społecznego „stawania się" człowieka (Adamski F., 2006, s. 213).

Dzisiejsza kultura, naznaczona hedonizmem, relatywizmem i indywidualizmem, prowokuje do tworzenia nowych form relacji, całkowicie pomijając dotychczasowe, klasyczne, chrześcijańskie i personalistyczne aksjomaty i wzorce. Tym samym tworzy się w świadomości społecznej błędne przekonania na temat ludzkiej miłości i seksualności. Towarzyszy temu głębokie niezrozumienie porządku natury człowieka oraz wzajemnej relacji mężczyzny i kobiety. Problem ten dostrzegł Joseph Ratzinger w *Raporcie o stanie wiary*, pisząc: „Jeżeli wszystko jest rolą, uwarunkowaną tylko kulturowo i historycznie, a nie właściwością człowieka, wpisaną raz na zawsze w jego strukturę, to dochodzimy do zagubienia „języka natury", do

zbanalizowania męskości i kobiecości, na których osadza się cała budowla społecznego świata" (Ratzinger J., 1986, s. 81).

Obecnie szerzy się, negująca porządek natury, ideologia gender. Wyrasta ona z feminizmu, marksizmu i postmodernizmu, stanowiąc jednocześnie ich ideową kontynuację. Jej przesłaniem jest radykalna dekonstrukcja osoby i relacji społecznych. Zwolennicy tej utopii głoszą hasła nawołujące do tego, aby jednostka w sposób autonomiczny i dowolny definiowała własną płeć. Wychodzą oni z błędnego założenia, że płciowość człowieka jest określona tylko fragmentarycznie przez płeć biologiczną (*sex*), jednak w swej istotnej warstwie jest definiowana przez samego człowieka, społeczeństwo i kulturę. Tą rzekomo „prawdziwą" płcią jest – ich zdaniem – „płeć kulturowa" (*gender*). Oznacza to, że człowiek, jego płeć i seksualność nie ma żadnej obiektywnej struktury i celu. Jak zauważa kard. Willem Jacobus Eijk, ideologia gender wywiera także wpływ na zakwestionowanie prawa do życia. W ramach głoszonej idei praw reprodukcyjnych zgłasza się prawo kobiety do aborcji jako powszechnie uznane i gwarantowane przez prawo państwowe (Eijk W.J., 2023, s. 129).

Wpływ idei marksistowskich i feministycznych na ideologię gender każe jej formułować dyrektywy konfrontacji płci. Zdaniem genderystów relacja mężczyzny do kobiety naznaczona jest głębokim antagonizmem. Zatem domagają się tworzenia nowej jakości płciowości tak, aby utworzyć równość kobiety i mężczyzny, ponieważ – jak argumentują – mężczyzna, przez swą biologiczną strukturę i zakres aktywności, zajmuje nienależne uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie. Proponują zatem model „androginiczności", w którym zacierają się różnice między kobietą a mężczyzną (De Beauvoir S., 1972, s. 77; Buczkowski A., 2005, s. 4). Według Dietricha von Hildebranda prowadzi to do tworzenia fałszywej świadomości, która nie pozwala poznać sensu płciowości powiązanej z celem człowieka i doświadczyć głębi przeżycia miłości oblubieńczej (Von Hildebrand D., 1982, s. 42–58; Grochowska I., 2014, s. 59). Problem ów potęguje praktykowana współcześnie w społeczeństwach Zachodu niewłaściwa edukacja seksualna. Od wielu lat europejskie wychowanie seksualne wyraża się w traktowaniu seksualności ludzkiej w sposób instrumentalny i techniczny. Nadmiernie skupia się uwagę na anatomii i fizjologii człowieka oraz na szczegółach związanych ze stosunkiem płciowym, uniknięciem niepożądanego zapłodnienia czy na technikach pożycia seksualnego, a nie na rozwoju postawy miłości (Grochowska I., 2014, s. 58). Akcentuje się subiektywne przeżycia, a nie wartości osobowe i obiektywne. Nie uwzględnia się przy tym etapów rozwoju dziecka. Jednym słowem, to swoista seksualizacja młodego pokolenia, silnie nasączona treściami hedonistycznymi. Stąd w relacjach międzyludzkich dominuje egocentryzm i infantylna seksualność (Gubała W., 1996, s. 243).

Opisywany wpływ szkodliwych ideologii prowadzi do osłabienia i wypaczenia roli mężczyzny i kobiety. Szczególnie zaznacza się kryzys męskości. Jest on także skutkiem ataku na heteroseksualność, wpływu feminizmu i upowszechnianego, genderowego, postulatu „androginiczności". Heteroseksualizm jest krytykowany przez feminizm jako źródło patriarchalnej dominacji, a co za tym idzie „patriarchalnej normatywności". Przedstawiany jest on w kulturze jako orientacja ze swej natury nacechowana agresywnym seksizmem. Dlatego przez ostatnie dekady postępuje proces zacierania się różnic pomiędzy seksualnością hetero i homoseksualną. Heteroseksualizm w zachodniej kulturze traci systematycznie charakter normy seksualnej. Towarzyszy temu zamiana porządku symbolicznego (Skoczylas Ł., 2025).

Utrata przez heteroseksualizm jego dawnej pozycji spowodowała ostateczne oddzielenie seksu od jego funkcji prokreacyjnej. Rewolucja seksualna i upowszechnienie środków antykoncepcyjnych zwiększyły częstotliwość epizodycznych kontaktów seksualnych, a nawet spowodowały oderwanie sfery seksualnej od uczuciowej. Nie sposób nie dostrzec, że prowadzi to do osłabienia trwałości związków małżeńskich, a co za tym idzie wzrostu liczby rozwodów. Papież Franciszek opisuje współczesną sytuację mentalno-moralną mianem „kultury tymczasowości". Jej cechą jest efemeryczność relacji oraz lęk, jaki budzi perspektywa stałego zaangażowania (AL 39). Ten swoisty narcyzm – zdaniem papieża – uniemożliwia ludziom wykroczenie poza własne potrzeby i pragnienia (AL 39). Skutkiem tego jest niezdolność do założenia rodziny. Powyższe tendencje wzmacnia wpływ wspomnianej już ideologii gender, która pomniejsza znaczenie małżeństwa i rodziny. Towarzyszy temu doświadczenie niepowodzenia innych małżeństw, ułatwienia socjalne i korzyści ekonomiczne dla osób żyjących w konkubinacie, a także infantylna, niedojrzała wizja miłości oraz obawa przed utratą wolności i niezależności w małżeństwie. Po zawarciu małżeństwa, stwierdza papież, wielu małżonków jest niepewnych i niezdecydowanych odnośnie do wybranej drogi życia i pozostaje na wczesnym etapie życia emocjonalnego i seksualnego. To z kolei powoduje permanentny kryzys pary małżeńskiej, a po podjęciu decyzji o separacji czy rozwodzie prowadzi do poważnych konsekwencji dla małżonków, dzieci, społeczeństwa, osłabiając jednostkę i więzy społeczne (AL 41).

W omawianym kontekście należy również zwrócić uwagę na problem sztucznej prokreacji. Dotychczasowa niezastępowalność aktu seksualnego w procesie prokreacji-została zastąpiona działaniami biotechnologicznymi. Tym samym zakwestionowano postrzeganie początku istnienia osoby jako owocu miłości mężczyzny i kobiety. Wszystko to odcisnęło brzemienne piętno na godności człowieka, antropologii małżeństwa oraz istotnych, aksjonormatywnych, wymiarów relacji małżeńskiej.

3. Pornografia

Poważnym niebezpieczeństwem dla integracji seksualnej człowieka, zwłaszcza młodego, stanowi zjawisko pornografii. Dziś obserwuje się proces jej upowszechniania oraz komercjalizacji ciała ludzkiego (AL 41). Pornografia w sposób fałszywy przedstawia człowieka i jego płciowość. Jest to wizja prymitywna, redukująca osobę do jej seksualności. W pornograficznych obrazach ciało ludzkie zostaje sprowadzone do roli swoistego „towaru", będącego źródłem podniecenia seksualnego i zysku. W pornografii człowiek występuje jedynie w jednej roli: jako obiekt seksualny, odbiorca lub nadawca sygnałów mających rozbudzić, a następnie rozładować napięcie seksualne. W konsekwencji pornografia buduje fałszywą świadomość w dziedzinie ludzkiej seksualności, osłabia wrażliwość na wartość osoby (Pulikowski J., 2009, s. 43).

Pornografia, wypaczając sens relacji między mężczyzną i kobietą, deprecjonuje kobiecość i męskość, tworzy błędne pojęcia i postawy w kwestiach miłości, małżeństwa i rodziny. Umieszcza cały wymiar płciowości poza kontekstem miłości, a nawet poza kontekstem człowieczeństwa. Korzystanie z pornografii zawęża uwagę człowieka, prowadząc do jej koncentracji na sprawach dotyczących seksu, osłabia sprawność woli i obszary odpowiedzialne za sferę motywacji.

Negatywny wpływ pornografii potwierdzają liczne badania naukowe, praktyka kliniczna oraz konieczność terapii osób uzależnionych od pornografii (Kornas-Biela D., 2000, s. 4). Według tych badań, osoby korzystające z pornografii są nadmiernie liberalne w ocenie wczesnej inicjacji seksualnej, relacji przed- i pozamałżeńskich, rozwodów, związków jednopłciowych i różnych form patologii życia małżeńskiego. Oglądanie obrazów pornograficznych może generować postawy antymałżeńskie i antyprokreacyjne – niesprzyjające małżeństwu i jego trwałości.

W stosunku do dzieci pornografia jest formą przemocy seksualnej, wywierając na nie negatywny wpływ, wykorzystując ich niewiedzę i niedojrzałość emocjonalną oraz konfrontuje je z bodźcami przerastającymi ich zdolności adaptacyjne (Kornas-Biela D., 2000, s. 5–6). Oglądanie obrazów o dużym ładunku emocjonalności i pobudzeń erotycznych wpływa negatywnie i w sposób trwały na świadomość, a przy tym niekorzystnie na integrację seksualną, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Korzystanie z pornografii rodzi tendencje do reakcji i zachowań zgodnych z wzorcami pornograficznymi, a w przypadkach nieukształtowanej samokontroli, może prowadzić do aktów przemocy seksualnej. Badania wykazują, że kontakt z pornografią znacząco zwiększa tendencje do zachowań kryminalnych, zwłaszcza na tle seksualnym (Scott A.D., 1995, s. 38–40).

4. Misja rodziny

Jeśli w jakimś obszarze życia ludzkiego jest konieczne wychowanie, to przede wszystkim w dziedzinie płci i seksualności. Wychowanie do dojrzałej miłości jest integralną częścią całego wychowania i zaczyna się z chwilą poczęcia dziecka w łonie matki (Gubała W., 1996, s. 253). Rodzina jako wspólnota życia i miłości, a zarazem najważniejsza wspólnota wychowawcza, najlepiej i w sposób pełny formuje dzieci. Rodzina jest pierwszym, najważniejszym i niezastępowalnym środowiskiem wychowania osoby, jest „podstawową szkołą uspołecznienia; w niej, jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost" (FC 37). W tym doniosłym, osobotwórczym procesie wychowawczym przykładem – wzorem dla dziecka na pierwszym miejscu są rodzice, bo tylko oni, poprzez bogaty wachlarz interakcji osobowych, mogą przekazać prawdę o ludzkiej płciowości w całym bogactwie ludzkiej osoby, tj. ciała, uczuć i duszy. „Seksualność człowieka nie jest bowiem wartością autonomiczną i wyizolowaną, ale wiąże się z całą strukturą osobowości; z systemem wartości, strukturą potrzeb i normami moralnymi oraz relacjami interpersonalnymi. Pozarodzinne wychowanie w tym zakresie z zasady będzie miało charakter cząstkowy, jeśli nie jednostronny" – zauważa Franciszek Adamski (Adamski F., 2015, s. 133).

Oczywiście podstawowym warunkiem dobrze funkcjonującego małżeństwa i rodziny jest pełna, wzajemna miłość małżonków. Chodzi o to, by małżonkowie czuli się wzajemnie obdarowani swoim człowieczeństwem, darem męskości i kobiecości. Doskonale ten warunek ujął Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, gdy stwierdził: „Dla *cywilizacji miłości* jest sprawą zasadniczą, ażeby mężczyzna czuł się obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony. I to ma z kolei ogromny wpływ na cały proces wychowawczy. Ogromnie wiele zależy od tego, czy i w jaki sposób uczestniczy on w tej pierwszej fazie obdarzania człowieczeństwem, czy i jak angażuje swą męskość i swoje ojcostwo w macierzyństwo własnej żony. Wychowanie jest więc przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świętością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat" (LdR 16).

Wychowanie dokonuje się w sposób werbalny i pozawerbalny. Ten drugi poziom jest ważny w procesie rozwoju dziecka. W tym kontekście należy zauważyć, że nawet jeśli rodzice nie rozmawiają z dziećmi, poprzez swoje czyny: pełną miłości obecność i wzajemną akceptację, sposób komunikowania się – wychowują dzieci (Papis W.E., 1997, s. 86). Aktywna postawa wychowawcza oznacza przede wszystkim poświęcenie dziecku uwagi i budowanie z nim więzi, respektując jego sposób postrzegania rzeczywistości,

wrażliwość i umysłowość. Dziecko oczekuje od rodziców, że będzie mogło swobodnie wyrazić swoje uczucia, poglądy, opowiedzieć o kontaktach z rówieśnikami. Czasu poświęconego dziecku nie da się niczym zastąpić, a tym bardziej zrekompensować. Brak relacji z dzieckiem, zwłaszcza we wczesnym dzieciństwie, rzutuje negatywnie na jego rozwój emocjonalny, intelektualny, a nieraz także fizyczny (Kornas-Biela D., 2001, s. 171).

W kontekście opisanych współczesnych zagrożeń odnośnie do prawidłowego rozwoju seksualnego i wychowania do miłości młodego pokolenia warto przytoczyć cenną uwagę zawartą w dokumencie *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*. Stwierdza się w nim, że w minionych dziesięcioleciach nie praktykowano w rodzinach „edukacji seksualnej" w sensie rzeczowego i klarownego wyjaśniania dzieciom prawd dotyczących ludzkiej seksualności. Istniała jednak wrażliwość etyczna i panowała kultura przeniknięta szacunkiem dla wartości miłości i przekazywania życia (LP 1). Dzieci zazwyczaj wzrastały w rodzinie w atmosferze szacunku dla ciała, rodzicielstwa i miłości. Stanowiło to naturalne środowisko, czyste moralnie. Obecnie płciowość jest często banalizowana albo wulgaryzowana. Szerokim strumieniem, zwłaszcza poprzez media i niewłaściwe programy „edukacji seksualnej", płyną ku dzieciom informacje odarte z wymiaru moralnego i oderwane od kontekstu miłości (Gubała W., 1996, s. 243).

Innym problemem, na który zwracał uwagę papież Franciszek, jest brak współpracy szkoły z rodziną na polu wychowawczym: „Szkoła nie zastępuje rodziców, lecz jest wobec nich komplementarna. [...] Tymczasem doszło do rozdziału między rodziną i społeczeństwem, między rodziną i szkołą, pakt wychowawczy jest dziś zerwany; tym samym przymierze wychowawcze społeczeństwa i rodziny znalazło się w stanie kryzysu" (AL 84). Tym bardziej konieczna jest dojrzała świadomość rodziców odnośnie do celów i metod wychowawczych oraz procesów rozwojowych dziecka. Rodzicom towarzyszyć winno głębokie przekonanie, że wychowania własnego potomstwa nie można zaniedbać. Nie wolno im także przyjąć biernej postawy wychowawczej, ograniczającej się do obserwowania wpływu rozmaitych czynników środowiskowych, medialnych i kulturowych na proces dorastania ich dzieci. Rodzice winni także nieustannie podnosić swoje kompetencje wychowawcze poprzez poznawanie i wdrażanie praktyk personalistycznego i chrześcijańskiego wychowania. Grupy formacyjne, rekolekcje, warsztaty, poradnie rodzinne – wszystkie to strukturalne formy służą pomocą rodzicom i wychowawcom dzieci.

Istotną i niezastąpioną rolą rodziców w wychowaniu do dojrzałej miłości jest identyfikacja z rolą płciową i społeczną. Nie ulega wątpliwości, jak już stwierdzono, że najważniejszym czynnikiem wychowawczym w rodzinie jest trwała i silna więź małżonków oraz atmosfera miłości, sprzyjająca kształtowaniu zrównoważonej emocjonalności dzieci. Rodzice w życiu dziecka są naj-

ważniejszym punktem odniesienia i wzorem postępowania w każdej sprawie, także w sprawie płciowości. Pierwsza, najważniejsza, identyfikacja płciowa zależy w dużym stopniu od tego, w jaki sposób rodzice odnoszą się do płciowości własnego dziecka (Gubała W., 1996, s. 258). Dla chłopca pierwszym wzorem mężczyzny jest jego własny ojciec, dla dziewczynki jej matka. Dzieci, poprzez wzajemne relacje rodziców, przyjmują matrycę relacji nie tylko w odniesieniu do osób płci przeciwnej, ale w ogóle – relacji społecznych. Istotna jest tutaj pozytywna obecność ojca i matki, wzajemna akceptacja i niekonfliktowe stosunki (LP 50; Kukołowicz T., 2001, s. 62; Wolicki M.,1995, s. 180–188). W ten sposób dokonuje się w dzieciach integracja seksualna, ale także kształtuje się w nich dojrzałość moralna i emocjonalna, postępuje ich integralny rozwój osobowy: intelektualny, duchowy i moralny. Należy zatem uznać decydującą rolę wychowawczą rodziców w integracji osobowości oraz przyjęciu ról płciowych i społecznych (Goleń J., 2013, s. 723).

Kwestia integracji osobowości oraz kształtowania ról płciowych wydaje się być obecnie szczególnie aktualna, gdy swoistą modą stała się tranzycja płciowa. W Europie zachodniej dzieci uczone są bowiem, że tożsamość płciowa jest kwestią wyboru. Sugeruje się im, że mają one swobodne prawo do zmiany płci (Van Hoek E., 2015; Eijk W.J., 2023, s. 126). W związku z tymi i podobnymi zagrożeniami rodzice winni brać aktywny udział w układaniu i egzekwowaniu programów szkolnej edukacji seksualnej oraz domagać się od zarządu szkoły respektowania ich światopoglądu. Wskazane jest, aby rodzice angażowali się w inicjatywy społeczne i polityczne na rzecz rodziny i obrony życia, prawa do wychowania dzieci przez rodziców, walki z pornografią i deprawującymi programami, przeciwdziałaniu uzależnieniom itp.

W prawidłowym procesie rozwoju dziecka potrzebne jest poczucie bycia kochanym i bezpieczeństwa. Dziecko rodzi się jako „wielka potrzeba miłości" i jest owocem miłości rodziców, a następnie jej świadkiem. Zaspokojona potrzeba miłości i obecności, w miarę rozwoju dziecka, przeradza się spontanicznie w potrzebę okazywania miłości. W ten sposób dziecko przechodzi najważniejszy proces interioryzacji miłości – od jej przyjmowania (miłość potrzebą) do jej dawania (miłość darem) (Gubała W., 1996, s. 259). Poczucie bezpieczeństwa kształtuje się w obszarze spełniania wszystkich potrzeb uznanych za podstawowe, a więc bytowych, rozwoju intelektualnego i emocjonalnych. Ich zaspokojenie w obszarze wspólnoty rodzinnej wytwarza między bliskimi sobie osobami specyficzne związki wzajemnych zależności i poczucie przynależności. Poczucie przynależności kształtuje natomiast określoną świadomość. Jest to świadomość uznawania tych samych, najważniejszych wartości, pozwalających członkom rodziny na wzajemne rozumienie się i tworzenie płaszczyzn integracji[2] (Ferenz K., 2011, s. 15–16).

[2] Należy dodać, że współcześnie odnotowuje się brak zaspokojenia trzech podstawowych potrzeb psychicznych: potrzeby więzi społecznej, bycia w strukturze społecznej i poczucia sensu.

Wskazane wyżej potrzeby swoje fundamentalne zaspokojenie znajdują w dojrzałej rodzinie. Andrzej Łuczyński, analizując rodzicielstwo pod kątem wpływu na kształtowanie się osobowości dzieci, stwierdza: „Panujący w rodzinie układ międzyosobowych więzi kształtowanych przez twórczą aktywność wychowawczą rodziców wywiera znaczący wpływ na rozwój osobowy wszystkich członków rodziny. [Powoduje to] stopniowe i systematyczne budowanie rodzinnej wspólnoty osób pozwalającej wszystkim i każdemu z osobna doświadczać, a zarazem uczestniczyć w okazywaniu sobie wzajemnej pomocy i wsparcia przy jednoczesnym współdziałaniu ojca obok matki, rodziców obok dzieci na rzecz dobra wspólnego" (Łuczyński A., 2011, s. 43).

Zgodnie ze wskazaniami Papieskiej Rady ds. Rodziny wychowanie do miłości winno być pozytywne, roztropne, dostosowane do wieku dziecka i stopniowe. W dokumencie zaznacza się ważny aspekt indywidualności dziecka. Ze względu na jedyność i niepowtarzalność dziecka wychowanie oraz kierowany komunikat powinien mieć charakter indywidualny, a przekazywane treści – wymiar moralny i być ukazywane w kontekście wychowania do miłości (LP 68, 70). W dojrzałej rodzinie dziecko uczy się patrzeć na seksualność w sposób pozytywny i pozbawiony lęku. Rodzina taka tworzy przestrzeń wolną od postrzegania dziedziny seksualnej jako sfery „nieczystej", jako czegoś „zakazanego" (Gubała W., 1996, s. 255). W dojrzałej rodzinie dziecko systematycznie uczy się szacunku dla drugiego człowieka – traktuje go jako wartość samą w sobie, „dla niego samego", a nie instrumentalnie jako przedmiot użycia czy wykorzystania szczególnie w dziedzinie ludzkiej płciowości.

W tym kontekście należy także poruszyć kwestię dostępu dzieci do środków audiowizualnych i Internetu. Wiele zachowań w odniesieniu do korzystania z mediów elektronicznych dzieci kopiują od własnych rodziców. Ważnym zadaniem rodziców jest zatem, aby określić, niezbyt wcześnie, pierwszy kontakt dzieci ze światem wirtualnym, a potem nauczyć je korzystania z mediów racjonalnie, tzn. użytkowo i z umiarem. Należy podejmować takie środki wychowawcze, aby w dziecku nie zrodziło się fałszywe przekonanie, że świat wirtualny jest atrakcyjniejszy od realnego. Nie oznacza to jednak, aby dziecko było całkowicie oddzielone od świata mediów. Dlatego należy nie tylko limitować, kontrolować i ukierunkowywać aktywność dziecka w sieci, ale także przyjąć aktywną rolę „przewodnika" w świecie medialnym. Istotne jest także, aby angażować dziecko do innego rodzaju aktywności, np. do uprawiania sportu, korzystania z gier i zabaw czy wspólnej pracy.

W procesie wychowania w katolickiej rodzinie nie sposób pominąć nadprzyrodzonych czynników wychowawczych. Pogłębiona wiara rodzi-

Stąd nie dziwi fakt, że obecnie w społeczeństwie narasta tendencja do tworzenia małych wspólnot nie tylko w obrębie wspólnoty eklezjalnej, ale także wspólnot terapeutycznych i samopomocowych.

ców, codzienny przykład życia chrześcijańskiego, uczestnictwo w życiu Kościoła lokalnego, życie słowem Bożym i korzystanie z sakramentów stanowią religijny fundament formacji w duchu wiary. Rod Dreher twierdzi, że rodzina winna stać się „domowym klasztorem" (Dreher R., 2018, s. 166––168). W tym kontekście należy docenić, że w wielu rodzinach praktykuje się wspólną modlitwę, niedzielne laudesy i katechezę rodzinną, dzielenie się słowem Bożym, dialog małżeński, rodzinne rekolekcje w ośrodkach rekolekcyjnych. Czynnikiem umacniających rodziny na drodze wiary jest uczestnictwo we wspólnotach formacyjnych i ewangelizacyjnych (Skrzypczak R., s. 342). Udział w tych wspólnotach, oprócz głównego celu, jakim jest formacja do wiary dojrzałej, jest także dla dzieci i młodzieży cennym doświadczeniem obecności w środowisku wychowawczym, poszerza krąg pozytywnej identyfikacji osobowościowej i chrześcijańskiej, stanowi oparcie w czasie kryzysów, jest miejscem nawiązywania głębokich i trwałych przyjaźni.

Doświadczenie żywej wiary to niezawodna droga praktykowania miłości, ofiarności, cnoty czystości i wielkodusznego oddania się innym. Osiągnięcie tych celów możliwe jest tylko wówczas, gdy rodzina jest domem wiary i modlitwy.

Zakończenie

Owocem integralnie przeżywanego dzieciństwa jest poczucie szczęścia. W dojrzałej rodzinie dziecko nie izoluje się od świata osób i rzeczy, postrzega świat realistycznie, a nie życzeniowo. Nadto buduje, chroni i rozwija pozytywne relacje z innymi oparte na prawdzie i dobru (przyjaźń, miłość). Uczy się bezinteresowności, jest zdolne do troski o drugich, do udzielania pomocy innym, współdziałania i współpracy. Owocem takiego wychowania jest dojrzałość osobowa.

Wychowawczą rolę rodziny próbują dziś modyfikować uzurpatorzy, promujący utopijne wizje ideologiczne, których programem jest „stworzenie nowego człowieka i społeczeństwa" oraz wprowadzanie tzw. alternatywnych form życia rodzinnego. Przedstawiają oni fałszywą wizję antropologiczną, na podstawie której człowiek i rodzina ma swe korzenie w kulturze i społeczeństwie, a nie w planie Boga, odczytywanym w ludzkiej naturze – obiektywnej, niezmiennej, racjonalnej.

Owe tezy i przedsięwzięcia ideologiczne oraz fałszywe wzorce społeczne winny spotkać się ze zdecydowaną odpowiedzią chrześcijaństwa nie tylko dlatego, by chronić cywilizację łacińską przed nowymi formami utopii i zniekształcaniem fundamentalnych pojęć, ale także – i przede wszystkim – by obronić człowieka, rodzinę i wartość miłości. Należy odważnie przypominać i promować prawdę o ludzkiej miłości, o oblubieńczym sensie ciała oraz o wartości i godności rodziny. Istotną rolę spełnia tu rodzina

jako „szkoła bogatszego człowieczeństwa" (KDK 52; FC 21). W rodzinie bowiem człowiek przyswaja podstawowe wartości moralne, uczy się miłości, odpowiedzialności i wzajemnego szacunku – fundamentów pełnego, dojrzałego człowieczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

Adamski Franciszek, 2015, *Czy rodzina jest niezbędna w procesie integralnego rozwoju człowieka? Niespełnione teorie i wyzwania natury*, Roczniki Pedagogiczne, nr 1, s. 121–136.

Adamski Franciszek, 2006, *Zagrożenie wartości rodziny zagrożeniem cywilizacji*. Przegląd Humanistyczny, nr 5–6, s. 213–219.

Buczkowski Adam, 2005, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Universitas, Kraków.

De Beauvoir Simone, 1972, *Druga płeć*, tłum. Maria Leśniewska, Gabriela Mycielska, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Dreher Rod, 2018, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. Małgorzata Samborska, Wydawnictwo AA, Kraków.

Eijk Willem Jacobus, 2023, *Więź miłości. Katolicka moralność małżeńska i etyka seksualna, tł. Iwona Ostrowska*, Wydawnictwo Esprit, Kraków.

Ferenz Krystyna, 2011, *Komunikacja niewerbalna jako wyraz więzi w rodzinie,* Wychowanie w Rodzinie, nr 3, s. 15–24.

Franciszek, 2016, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*.

Goleń Jacek, 2022, *Ludzka seksualność w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Verbum Vitae, t. 40, nr 1, s. 1–19.

Goleń Jacek, 2013, *Rodzina środowiskiem wychowania do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, Bonus Liber, Lublin, s. 717–734.

Grochowska Irena, 2014, *Antropologiczny fakt ludzkiej płciowości i seksualności*, Fides et Ratio, t. 20, nr 4, s. 58–72.

Gubała Wacław, 1996, *Wychowanie seksualne w rodzinie*, Analecta Cracoviensia, t. 18, s. 243–264.

Hildebrand von Dietrich, 1982, *Wobec wartości*, tłum. Eugenia Serdyńska, W drodze, Poznań.

Jan Paweł II, 1981, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*.

Jan Paweł II, 1994, *List „Gratissimam sane" do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*.

Kongregacja Wychowania Katolickiego, 1983, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego*.

Kornas-Biela Dorota, 2000, *Pornografia krzywdą wyrządzaną rodzinie*, Zeszyty Problemowe, nr 1–2, s. 4–10.

Kornas-Biela Dorota, 2001, *Współczesny kryzys ojcostwa*, w: Dorota Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, KUL, Lublin, s. 171–191.

Kukołowicz Teresa, 2001, *Sytuacja wychowawcza w nowych kategoriach rodzin w okresie transformacji ustrojowej*, w: Maria Ziemska (red.), *Rodzina współczesna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 58–64.

Łuczyński Andrzej, 2011, *Rodzicielstwo źródłem międzyosobowych więzi rodzinnych*, w: Helena Marzec (red.), *Z rodziną i dla rodziny w dobie globalizacji*, t. 2, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski, s. 43–54.

Papieska Komisja Biblijna, 2019, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, Lublin 2020.

Papieska Rada ds. Rodziny, 1995, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996.

Papis Wanda Elżbieta, 1997, *Wychowanie dzieci i młodzieży do dojrzałego życia i miłości*, Studia nad Rodziną, t. 1, nr 1, s. 85–88.

Pulikowski Jacek, 2009, *Małżeństwo i rodzina 50 pytań. Mały poradnik rodziny chrześcijańskiej*, Instytut Edukacji Społecznej i Religijnej im. Ks. Piotra Skargi, Kraków.

Ratzinger Joseph, 1986, *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Zofia Oryszyn, Jan Chrapek, Michalineum, Kraków.

Skoczylas Łukasz, *Kryzys męskości. Ujęcia teoretyczne*, w: http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/pl/archives/4250 (5.02.2025).

Scott Alexander Dawid, 1995, *Pornografia. Jej wpływ na rodzinę, społeczeństwo, kulturę*, Human Life International – Europa, Gdańsk.

Skrzypczak Robert, 2015, *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, Wydawnictwo AA, Kraków.

Sobór Watykański II, 1965, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Van Hoek Elise, *Ideologia gender szkodliwa dla osób transpłciowych i całego społeczeństwa*, https://opoka.org.pl/News/Swiat/2022/elise-van-hoek-ideologia-gender-szkodliwa-dla-osob (6.02.2025).

Wolicki Marian, 1995, *Dysfunkcjonalność rodziny a nieprzystosowanie dzieci*, Katecheta, nr 3, s. 180–188.

WYKAZ SKRÓTÓW

AL – Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19.03.2016).

CzJCz – Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, Lublin 2020.

FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981).

KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965).

LdR – Jan Paweł II, *List „Gratissimam sane" do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994* (2.02.1994).

LP – Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996.

WW – Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego,* Poznań 1984.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11226

Renata Pomarańska [1]
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Godność dziecka w rodzinie zastępczej (*Evangelium vitae* – źródłem inspiracji do wychowania w miłości i poszanowaniu)

[Dignity of the Child in a Foster Family (Inspired by *Evangelium Vitae*)]

Streszczenie: W 2025 r. obchodziliśmy 30. rocznicę opublikowania encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*. W dokumencie tym papież apeluje o poszanowanie życia ludzkiego w każdej fazie jego istnienia. Choć encyklika koncentruje się głównie na bioetyce i moralności związanej z życiem poczętym, chorymi i umierającymi, zawiera również przesłania, które mogą stać się inspiracją dla osób zajmujących się dziećmi pozbawionymi opieki rodzicielskiej. W artykule starano się wykazać, w jaki sposób zasady zawarte w *Evangelium vitae*, takie jak np. szacunek dla godności osoby ludzkiej, mogą być drogowskazem dla rodziny zastępczej, w której dzieci winny doświadczać miłości i ochrony. Opracowanie składa się z trzech części: w pierwszej zostały omówione różne formy miłości w rodzinie zastępczej, druga dotyczy ochrony godności i życia fizycznego dziecka, a w trzeciej skupiono się na trosce o emocjonalny, psychiczny i duchowy rozwój dziecka.

Summary: The year 2025 marks the 30th anniversary of the publication of the encyclical *Evangelium vitae* by John Paul II. A document that is an appeal for respect for human life in every phase of its existence. Although the encyclical focuses mainly on bioethics and morality related to unborn life, the sick and the dying, it also contains messages that can be an inspiration for people caring for children deprived of parental care. The aim of the article is to analyze how the principles contained in *Evangelium vitae*, such as respect for the dignity of the human person, can serve as an inspiration for a foster family in which children should experience respect, love and safety. The article consists of three parts: the first discusses the forms of love in the foster family, the second concerns the protection of the dignity and physical life of the child, and the third focuses on caring for the child's emotional, mental and spiritual development.

[1] Renata Pomarańska, Katedra Nauk o Rodzinie, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Polska, rpomaranska@kul.pl, https://orcid.org./0000-0003-3632-8086.

Słowa kluczowe: *Evangelium vitae*, Jan Paweł II, rodzina zastępcza, dobro dziecka, opieka nad dziećmi osieroconymi, godność osoby ludzkiej.

Keywords: *Evangelium vitae*, John Paul II, foster family, child's welfare, care for orphaned children, human dignity.

Wstęp

25 marca 2025 r. minęło 30 lat od opublikowania encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*. Warto sięgnąć do tego dokumentu, by odczytać go na nowo i szukać w nim inspiracji.

Encyklika jest głębokim apelem o poszanowanie życia ludzkiego w każdej fazie jego istnienia. Porusza kwestie dotyczące godności osoby ludzkiej, ochrony życia oraz odpowiedzialności za dobro człowieka. Choć głównie odnosi się do bioetyki i moralności w kontekście zagadnień związanych z życiem poczętym, chorymi i umierającymi, zawiera również ważne przesłania, które mogą być inspiracją i wskazówkami dla osób, instytucji czy organizacji zaangażowanych w pomoc dzieciom pozbawionym opieki rodzicielskiej i w związku z tym przebywającym w pieczy zastępczej.

Ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej z 9 czerwca 2011 r. (Dz.U. nr 149, poz. 887) w art. 2 definiuje system pieczy zastępczej jako „zespół osób, instytucji i działań mających na celu zapewnienie czasowej opieki i wychowania dzieciom w przypadkach niemożności sprawowania opieki i wychowania przez rodziców". Ta kompleksowa regulacja prawna zmierza przede wszystkim do zapewnienia dzieciom egzystencji w stabilnym środowisku wychowawczym oraz poszanowania ich praw i godności. W tym kontekście zasadnicze przesłanie encykliki *Evangelium vitae*, dotyczące ochrony życia i godności osoby ludzkiej, może być inspiracją dla działań podejmowanych w ramach pieczy zastępczej. Dokument ten skłania do głębszej refleksji nad społeczną odpowiedzialnością za rozwój młodych ludzi, z uwzględnieniem ich potrzeb emocjonalnych, psychicznych i duchowych. Ukazuje, że troska o dziecko to nie tylko zapewnienie mu opieki fizycznej, lecz również wspieranie jego integralnego rozwoju w atmosferze szacunku i miłości.

*

Rodzina zastępcza, będąca specyficznym środowiskiem opiekuńczo-wychowawczym zbliżonym do środowiska rodzinnego, jest istotnym elementem systemu wsparcia dzieci i młodzieży, które z różnych powodów zostały pozbawione opieki swoich biologicznych rodziców. Jej głównym celem jest ochrona życia i zdrowia dzieci, zapewnienie im miłości oraz stabilności emocjonalnej w sytuacji, gdy naturalna rodzina nie jest w stanie wypełnić swoich podstawowych funkcji wychowawczych. W tej roli rodzi-

ny zastępcze często stają przed licznymi wyzwaniami, zarówno w zakresie wychowania, jak i budowania więzi emocjonalnych z dziećmi, mającymi często traumatyczne doświadczenia. Bagaż przykrych doświadczeń życiowych skutkuje wieloma zaburzeniami i postawami aspołecznymi, które niewątpliwie wymagają interwencji, ale przede wszystkim odpowiednich postaw ze strony rodziców zastępczych. Sprostanie tym trudnym wyzwaniom nie jest łatwe, toteż rodziny zastępcze, oprócz fachowej wiedzy pedagogicznej czy psychologicznej, poszukują odniesień etycznych i teologiczno-moralnych.

W niniejszym artykule podjęto analizę dotyczącą tego, w jaki sposób zasady zawarte w *Evangelium vitae*, takie jak np. szacunek dla godności osoby ludzkiej, mogą być inspiracją dla rodziny zastępczej, w której dzieci winny doświadczać szacunku, miłości i opieki. Analiza dokumentu w kontekście codziennego życia tych rodzin pozwoli na ukazanie, jak jego przesłanie (o ochronie życia, godności człowieka i odpowiedzialności za innych) może prowadzić do działań umożliwiających roztoczenie troski nad dobrem dziecka i wspierania go w rozwoju w atmosferze pełnej szacunku do jego człowieczeństwa. Podjętą analizę przedstawionego problemu ujęto w trzech punktach. W pierwszym ukazano różne formy miłości względem dzieci, w drugim pochylono się nad zagadnieniem ochrony ich godności i życia fizycznego. Trzeci jest poświęcony trosce o sferę emocjonalną, psychiczną i duchową dziecka.

Formy miłości względem dzieci

Papież przypomina, że w łonie „ludu życia i dla życia" kluczową odpowiedzialność ponosi rodzina, której misja wynika z jej natury jako wspólnoty życia i miłości, opartej na małżeństwie. Rodzice, współpracując z Bogiem, przekazują życie i wychowują je zgodnie z Jego planem. Miłość ta jest bezinteresownym darem, przyjęciem i ofiarowaniem. W rodzinie każdy spotyka się z akceptacją i szacunkiem, a osoby potrzebujące pomocy otrzymują szczególną, troskliwą opiekę (por. EV 92).

Miłość bezinteresowna dotyczy również rodziny zastępczej, pod opieką której są dzieci doświadczone traumatycznymi przeżyciami. Trudne sytuacje życiowe wywarły wpływ na ich brak poczucia bezpieczeństwa i miłości. Zgodnie z nauką *Evangelium vitae*, miłość powinna być bezinteresowna, pełna poświęcenia i gotowości do ofiarności, szczególnie wobec tych, którzy najbardziej jej potrzebują, jak np. dzieci w rodzinach zastępczych.

Czym jest ta forma miłości, pomaga zrozumieć książka Alfiego Kohna *Wychowanie bez nagród i kar. Rodzicielstwo bezwarunkowe*. Autor wyjaśnia, że kochając bezwarunkowo dziecko, rodzice muszą je regularnie zapewniać, jak wiele dla nich znaczy. Jeśli nawet nie zachowuje się ono

zgodnie z oczekiwaniami rodziców, to nie oznacza, iż jest to jego prawdziwe, dobrze znane rodzicom oblicze. To jedynie coś chwilowego i nietypowego, być może mającego na celu sprawdzenie rodziców, czy będą dziecko akceptować mimo wszystko (Kohn A., 2013, s. 181). Forma miłości bezinteresownej odpowiada następnej odmianie miłości, jaką można nazwać miłością szanującą godność osoby. Wpisuje się ona w „personalistyczną pedagogikę wychowawczą Jana Pawła II" (Czekalski R., 2008, s. 183–190).

Każde dziecko zasługuje na szacunek i troskę, ponieważ ma nieocenioną wartość jako osoba stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Miłość w rodzinie zastępczej powinna opierać się na szacunku dla indywidualności dziecka i traktowaniu go z godnością, niezależnie od jego historii. Jako osobie należna jest mu afirmacja od zastępczej matki jako osoby i zastępczego ojca jako osoby (Bednarski F.W., 1981, s. 112–118). W tym znaczeniu miłość nierozerwalnie związana jest z odpowiedzialnością.

Akt wyrażania miłości przez jedną osobę w stosunku do drugiej, będący relacją między podmiotem a przedmiotem tej miłości, prowadzi do dwojakich efektów. Po pierwsze, zmienia się przedmiot tej relacji, którym jest osoba obdarzona miłością – staje się ona zauważoną, docenioną oraz chcianą przez drugą osobę. Po drugie, zachodzi transformacja w podmiocie miłości, który konstytuuje się jako bardziej doskonały w aspekcie moralnym (Pala A., 2019, s. 20). Miłość odpowiedzialna jawi się przede wszystkim jako akt odpowiedzialności za życie, zwłaszcza w kontekście troski o innych. „Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości" (Wojtyła K., 2021, s. 117). Rodziny zastępcze, biorąc na siebie odpowiedzialność za dzieci, pełnią funkcję opiekunów, którzy, dbając o ich teraźniejszość i przyszłość, wychowują je w poczuciu odpowiedzialności za własne życie i życie innych. Dlatego miłość ma też charakter wychowawczy.

W *Evangelium vitae* papież podkreśla rolę rodziny w wychowywaniu dzieci w miłości i odpowiedzialności za życie (EV 92). W rodzinach zastępczych miłość wychowująca jest szczególnie ważna, ponieważ często trzeba pomóc dziecku odnaleźć poczucie przynależności, tożsamości oraz pozytywnie wpływać na jego rozwój emocjonalny i społeczny (Matejek J., 2019, s. 2–7). Rodzi to konieczność miłości pełnej wytrwałości, stanowczości, ale i akceptacji.

Zgodnie z papieską nauką miłość powinna przejawiać się w cierpliwości i wyrozumiałości (EV 82, 88). Jest to szczególnie istotne wobec dzieci, które mogą mieć trudności w budowaniu zaufania lub nosić w sobie traumy z przeszłości. Miłość w rodzinie zastępczej wymaga zrozumienia i wspierania dziecka w procesie leczenia jego ran emocjonalnych. Można zatem powiedzieć, że miłość w rodzinie zastępczej w świetle *Evangelium vitae* jest miłością pełną poświęcenia, cierpliwości, szacunku i odpowiedzialności, która pomaga dzieciom zbudować nową, stabilną przyszłość, opar-

tą na wartościach godności i szacunku dla życia. W ten sposób, poprzez wypływającą z miłości odpowiedzialność i troskę, rodziny zastępcze stają się miejscem, które chroni godność i życie fizyczne dziecka – wartości tak silnie podkreślane zarówno w nauczaniu Kościoła, jak i w obowiązującym porządku prawnym.

Ochrona godności i życia fizycznego

Życie ludzkie jest wartością pierwszoplanową i najwyższą, stanowiącą rdzeń wszystkich innych praw i wolności. Jest to aksjomat uniwersalny, uznawany przez wszystkie systemy etyczne, ponieważ jest podstawą, na której opierają się wszelkie inne prawa i wolności. Każde życie ludzkie ma tę samą ważność (Jończyk A., 2018, s. 201). Daje się poznać jako dar Boga, owoc i znak jego miłości (EV 81). Dziecko, niezależnie od etapu swojego rozwoju, jest pełnoprawną osobą i – podobnie jak każdego innego człowieka – jego życie to niezaprzeczalna wartość. W myśl tego, zarówno godność dziecka, jak i jego życie fizyczne, zasługują na szczególną uwagę, ponieważ ono, będąc istotą zależną od innych, nie jest w stanie ochronić swego życia ani samodzielnie zadbać o swoją przyrodzoną i niezbywalną godność czy jej bronić. Godność nie jest elementem abstrakcyjnej koncepcji, lecz pełni rolę fundamentalnego punktu odniesienia w określaniu wartości osoby, lokując człowieka najwyżej w hierarchii ontologicznej. Zrozumienie zatem pełnej wartości ludzkiego życia zaczyna się od głębokiego przekonania, że życie ludzkie ma wymiar osobowy, co sprawia, że jest ono zasadniczo różne od życia innych istot na Ziemi (Nagórny J., 1998, s. 21). Reprezentuje prymat podmiotu względem przedmiotów, wyznaczając nienaruszalną granicę między osobą a rzeczami.

Godność dziecka, jako wrodzona i niezbywalna wartość, chroni je przed wszelkimi formami dehumanizacji i destrukcji, pozostając integralnym elementem jego osobowego uposażenia, którego nadrzędność i nietykalność nie podlegają żadnej modyfikacji. Godność ta wyróżnia się odmienną od innych norm prawnych jakością, ponieważ jest zasadniczo zakorzeniona w immanentnym akcie osoby, a zatem nie podlega wymianie na inne wartości, pozostając filarem podmiotowości i integralności człowieka (Proniewski A., 2021, s. 120).

W *Evangelium vitae* szczególnie uwypuklona jest wartość i godność każdego człowieka, akcentowana jest troska o życie oraz szacunek i odpowiedzialność za drugą osobę. Papież zachęca do przyjęcia pozytywnej postawy pełnej szacunku dla życia, również w jego fizycznym wymiarze. W odniesieniu do rodziny zastępczej ochrona życia fizycznego dziecka obejmuje zapewnienie mu adekwatnej opieki medycznej oraz stworzenie warunków sprzyjających jego prawidłowemu rozwojowi i dorastaniu.

Dzieci umieszczone w rodzinach zastępczych często pochodzą z trudnych, dysfunkcyjnych środowisk, w których ich życie fizyczne mogło być zagrożone przez zaniedbanie, przemoc, alkoholizm czy inne patologie. W takim kontekście rola rodziny zastępczej staje się kluczowa w zapewnieniu ochrony życia fizycznego dziecka poprzez odpowiednią opiekę zdrowotną, zabezpieczenie przed niebezpieczeństwami i stworzenie stabilnego środowiska rozwojowego i wychowawczego.

Jan Paweł II przypomina, że każdemu życiu przysługuje prawo do ochrony, które dotyczy nie tylko momentu narodzin, ale i całego okresu rozwoju (EV 44, 48, 55, 90). Ochrona życia fizycznego dziecka w rodzinie zastępczej oznacza także dbanie o to, by dziecko miało zapewniony dostęp do niezbędnych świadczeń zdrowotnych, odpowiednią dietę, higienę oraz miejsce do odpoczynku i snu (Sitarz M., 2019, s. 242–245). Dzięki temu dziecko może przejść przez proces leczenia ran – zarówno tych fizycznych, jak i psychicznych – doświadczając stabilności i ochrony. Na tej drodze konieczna jest stała uwaga rodziców zastępczych, aby dbać o rozwój emocjonalny, psychiczny i duchowy dziecka.

Troska o sferę emocjonalną, psychiczną i duchową dziecka

Nieodłącznym elementem godności dziecka jest jego prawo do wszechstronnego rozwoju. Stworzenie zatem odpowiednich warunków sprzyjających rozwojowi kompetencji emocjonalnych, psychicznych i duchowych jest jednym z kluczowych wyzwań dla rodzin zastępczych. Zaspokojenie tych potrzeb ma zasadniczy wpływ na rozwój, stan psychicznej równowagi, wynikający z braku poczucia zagrożenia i integrację społeczną dziecka.

Zjawisko deprywacji emocjonalnej i uczuciowej występuje głównie w sytuacji, gdy dziecko traci bezpośredni kontakt z rodzicami (Żabczyńska E., 1999, s. 103–104). Tego rodzaju brak więzi ma niekorzystny wpływ na rozwój dziecka, prowadząc do zachowań, które w wielu przypadkach odbiegają od normy. Szczególnie dzieci, które doświadczyły wczesnej utraty rodziców, w okresie adolescencji oraz w dorosłym życiu często wykazują różnorodne zaburzenia o charakterze neurotycznym i psychotycznym. Dlatego rodzina zastępcza pełni w tym przypadku istotną rolę, a jej działanie wymaga odpowiedzialności, empatii i odpowiednich umiejętności wychowawczych.

Sfera emocjonalna dziecka wyznacza jeden z kluczowych obszarów rozwoju, który wymaga szczególnej uwagi, zwłaszcza w przypadku dzieci trafiających do rodzin zastępczych. Dzieci te często doświadczyły traumatycznych przeżyć, takich jak zaniedbanie, przemoc, utrata rodziców biologicznych czy brak poczucia stabilności, co ma istotny wpływ na ich funkcjonowanie emocjonalne i społeczne. W związku z powyższym, ich potrze-

ba zapewnienia poczucia bezpieczeństwa oraz więzi emocjonalnej jest zasadnicza dla ich adaptacji w nowym środowisku i dalszego rozwoju.

Rodzina tworzy podstawowy i kluczowy kontekst, w którym dziecko zdobywa pierwsze doświadczenia związane z emocjami. Już na wczesnym etapie rozwoju uczy się ono rozpoznawania i wyrażania emocji poprzez interakcje z rodzicami, którzy pełnią funkcję głównych modeli w zakresie reagowania emocjonalnego i nawiązywania więzi (Schaffer H.R., 2007, s. 167). Środowisko rodzinne jest przestrzenią, w której młody człowiek może zaspokoić podstawową potrzebę miłości, doświadczając emocjonalnej bliskości i intymności. Zaspokojenie tej potrzeby jest kluczowe dla prawidłowego rozwoju dziecka, ponieważ wpływa na kształtowanie się jego cech psychofizycznych, w tym zdolności do nawiązywania zdrowych relacji interpersonalnych oraz umiejętności regulacji emocjonalnej. W rodzinach dysfunkcyjnych do zaspokojenia tych potrzeb najczęściej nie dochodzi. Wprost przeciwnie, niestabilność emocjonalna i inne patologiczne uwarunkowania mogą mieć destruktywny wpływ na rozwój tej sfery u dziecka. Tym większe w tym względzie będzie zadanie rodziców zastępczych, by zbudować prawidłową więź z dzieckiem.

Zgodnie z teorią przywiązania opracowaną przez Johna Bowlby'ego, bezpieczna i ufna więź przyczynia się do rozwoju autonomii jednostki, jednocześnie umożliwiając jej pełniejsze angażowanie się w zdrowe zależności w późniejszych relacjach interpersonalnych. Teoria ta podkreśla wyjątkowość więzi przywiązania, jakie dziecko nawiązuje z opiekunem w okresie dzieciństwa, identyfikuje różne style przywiązania oraz wskazuje, jak wczesne różnice w tych stylach mogą prowadzić do odmiennych trajektorii rozwoju emocjonalnego i społecznego dziecka (Tryjarska B., 2010, s. 11).

Rodzina zastępcza powinna być miejscem, w którym dziecko czuje się akceptowane, kochane i szanowane. Zasadniczym elementem jest budowanie zaufania i nawiązywanie więzi emocjonalnej z opiekunami. To pozwala dziecku na wyrażanie swoich emocji i potrzeb, a także na stopniowe radzenie sobie z traumami.

Z kolei stabilność rodzinna i codzienna rutyna w rodzinie zastępczej pomagają w redukcji lęku, który może towarzyszyć dzieciom z doświadczeniem porzucenia lub przemocy. Stały rozkład dnia, konsekwencja w wychowaniu, a także dbałość o obecność osób, które wnoszą do życia dziecka poczucie stabilności, mają ogromny wpływ na jego emocjonalność.

Dzieci w rodzinie zastępczej często przeżywają również silne emocje związane z przeszłymi doświadczeniami. Opiekunowie powinni być gotowi do wspierania dziecka w radzeniu sobie z napięciami emocjonalnymi, takimi jak lęk, smutek, złość czy poczucie odrzucenia. W tym przypadku pomocne mogą okazać się interwencje terapeutyczne. Celem takich terapii jest poprawa stanu psychicznego dziecka, które może borykać się z proble-

mami, takimi jak depresja, lęki czy poczucie braku tożsamości (Ruszkowska M., 2013, s. 27–28).

Rozwój emocjonalny dziecka łączy się z jego rozwojem psychicznym. Sfera psychiczna dziecka obejmuje jego zdolności poznawcze, intelektualne oraz procesy myślenia i rozumienia otaczającego go świata.

Środowisko rodzinne wpływa na rozwój psychiczny młodej osoby poprzez utrzymywanie z nim interakcji, które odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu jego psychicznych i społecznych kompetencji. Jak zauważa Ewa Jackowska (1980, s. 30), w tym kontekście rodzice pełnią kilka istotnych funkcji:

- są pierwszymi partnerami dziecka w interakcjach społecznych, co stanowi podstawę nauki relacji z innymi ludźmi;
- kontakty dziecka z rodziną zaspokajają jego podstawowe potrzeby psychiczne, takie jak doświadczanie i odwzajemnianie miłości, współdziałanie społeczne, uznanie społeczne oraz poczucie bezpieczeństwa, co jest niezbędne do prawidłowego rozwoju emocjonalnego i społecznego;
- dzięki oddziaływaniom wychowawczym dziecko kształtuje swoje zachowanie, ucząc się odpowiednich norm i strategii reagowania na bodźce zewnętrzne;
- rodzice są najbliższym wzorcem osobowym, który dziecko przyswaja w procesie naśladownictwa i identyfikacji, dzięki czemu przyswaja formy społecznego zachowania, które będą istotą jego późniejszego funkcjonowania w społeczeństwie.

Z założenia rodzina zastępcza ma charakter opieki czasowej, jednak jej rola jest równie istotna, jak rodziny generacyjnej, spełnia kluczową funkcję zarówno w pierwszych latach życia dziecka, kiedy pozostaje ono często pod wyłączną opieką rodziców, jak i w późniejszych etapach rozwoju, w tym w wieku szkolnym oraz w okresie dorastania. W tych różnych fazach życia rodzina pełni również funkcję stabilizującą, oferując dziecku wsparcie emocjonalne, społeczne oraz wychowawcze, które jest niezbędne do prawidłowego kształtowania się tożsamości, wartości i umiejętności niezbędnych do funkcjonowania w społeczeństwie (Skibska J., 2012, s. 109–116).

Rodzina zastępcza powinna wspierać psychiczne adaptowanie się dziecka do nowych warunków życia, a także stwarzać warunki sprzyjające rozwojowi intelektualnemu. Zapewnienie dostępu do edukacji, pomoc w nauce oraz stwarzanie możliwości rozwoju intelektualnego jest niezbędne. W rodzinach zastępczych dzieci często są narażone na opóźnienia w nauce lub problemy związane z przystosowaniem się do nowego systemu edukacyjnego. W tym przypadku bardzo ważne jest, aby opiekunowie angażowali się w edukację dziecka, zapewniając mu pomoc w zadaniach domowych i dostęp do odpowiednich zasobów edukacyjnych.

Dla pełnego rozwoju dziecka potrzebna jest także troska o rozwój duchowy. Skupienie się na wymiarze duchowym rozwoju wpływa na kształtowanie postaw wobec życia, zdrowia, odporności oraz siły woli u dziecka. Duchowość jest często niewykorzystywanym potencjałem, a brak adekwatnego wsparcia w tym zakresie przyczynia się do niepokojących wskaźników cierpienia emocjonalnego oraz zachowań, które narażają je na ryzyko wystąpienia depresji, uzależnienia od niebezpiecznych substancji, a także prowadzi do innych problemów zdrowotnych (Miller L., 2016).

Istota ludzka obdarzona jest nie tylko inteligencją intelektualną i emocjonalną, ale także duchową, na co zwracają uwagę Danah Zohar i Ian Marshall. Zgodnie z ich definicją, inteligencja duchowa (SQ – Spiritual Quotient) dopełnia obraz ludzkiej inteligencji. To właśnie dzięki inteligencji duchowej analizujemy i rozwiązujemy problemy związane z sensem życia i wartościami, postrzegając nasze działania w szerszym, bardziej kompleksowym kontekście, który nadaje sens naszym decyzjom i życiu. Inteligencja duchowa pozwala ocenić, czy wybrany kierunek działania lub droga życiowa ma szczególne znaczenie, a jej rola wykracza poza racjonalną i emocjonalną sferę, stanowiąc fundament tych dwóch rodzajów inteligencji. To właśnie ona jest uznawana za najistotniejszy rodzaj inteligencji, kształtujący zdolność do refleksji nad życiem i poszukiwaniem jego głębszego sensu (Zohar D., Marshall I., 2001, s. 13–14).

Rodzina zastępcza powinna z szacunkiem podchodzić do przekonań religijnych lub duchowych dziecka, niezależnie od tego, czy wyznaje ono konkretną religię, czy nie. W przypadku, gdy dziecko ma silne związki z określoną tradycją religijną, ważne jest, aby rodzina zastępcza wspierała je w praktykowaniu swojej wiary.

Dzieci w rodzinach zastępczych potrzebują także wychowania opartego na wartościach, takich jak szacunek do siebie i innych, uczciwość, odpowiedzialność i empatia. Te wartości pomagają w budowaniu poczucia tożsamości i w tworzeniu poczucia przynależności do wspólnoty. Troska o rozwój duchowy dziecka pomaga mu w odnalezieniu swojej roli w społeczeństwie i daje mu poczucie sensu.

Rodzice zastępczy powinni być duchową opoką, będącą źródłem więzi, bezwarunkowej miłości oraz akceptacji. Przyjazne i wspierające środowisko sprzyja duchowej wspólnocie, oferując jej zarówno doświadczenie, jak i inspirację do dalszego rozwoju.

Zakończenie

W rodzinach zastępczych miłość jest wartością niezbywalną, pomaga dzieciom, które doświadczyły traumy odnaleźć poczucie bezpieczeństwa, przynależności i tożsamości. Miłość bezinteresowna, pełna poświęcenia

i cierpliwości, jest kluczowa dla procesu wychowawczego, który ma na celu nie tylko fizyczną opiekę, ale także uzdrowienie emocjonalne dziecka.

Miłość, jako akt odpowiedzialności, prowadzi do moralnego doskonalenia obu stron –rodziców zastępczych i dziecka. W ten sposób miłość i odpowiedzialność są nierozerwalnie związane, tworząc elementy bazowe dla wychowania, które nie tylko chroni życie, ale także kształtuje przyszłość dziecka.

Opieka nad dziećmi w rodzinach zastępczych wymaga zwrócenia szczególnej uwagi na godność dziecka, która wspiera jego zdrowy rozwój emocjonalny, społeczny i psychiczny. Przesłanie zawarte w encyklice *Evangelium vitae*, choć skupiające się głównie na obronie życia, ma głęboki sens w kontekście troski o dzieci, które znalazły się w trudnej sytuacji życiowej. Poprzez uwzględnienie wartości takich, jak miłość, szacunek i bezpieczeństwo, możemy stworzyć środowisko, które wspiera dzieci w ich drodze ku zdrowemu i pełnemu rozwojowi, zapewniając im przestrzeń do budowania stabilnej przyszłości.

Ochrona godności dziecka w rodzinie zastępczej nie tylko służy zaspokajaniu jego podstawowych potrzeb, ale także pozwala na rozwój w atmosferze szacunku, zrozumienia i troski, co jest kluczowe dla jego dalszego życia. Opiekunowie muszą wykazywać się odpowiedzialnością, empatią i cierpliwością, aby stworzyć środowisko, które stanie się dla dzieci domem, w którym będą zawsze wspierani, kochani, a ich potrzeby fizyczne i intelektualne będą realizowane. Wspieranie dzieci w procesie przeżywania trudnych emocji, szanowanie ich duchowych potrzeb to także klucz do godnego wychowywaniu dzieci w rodzinach zastępczych.

BIBLIOGRAFIA

Bednarski Feliks Wojciech, 1981, *Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja*, Roczniki Filozoficzne, t. 29, nr 2, s. 112–117.

Czekalski Rafał, 2008, *Personalistyczna pedagogika wychowawcza Jana Pawła II*, Warszawskie Studia Teologiczne, t. XXI, s. 183–190.

Jackowska Ewa, 1980, *Środowisko rodzinne a przystosowanie społeczne dziecka w młodszym wieku szkolnym*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.

Jan Paweł II, 1999, *Evangelium vitae*, w: Kazimierz Lubowiecki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. II, Kraków.

Jończyk Agata, 2018, *Aksjologiczne podstawy prawnej ochrony życia dziecka poczętego*, Kościół i Prawo, 7(20), nr 1, s. 201–219.

Kohn Alfie, 2013, *Wychowanie bez nagród i kar. Rodzicielstwo bezwarunkowe*, Wydawnictwo MiND, Podkowa Leśna.

Matejek Józefa, 2019, *Rodzina zastępcza jako środowisko opiekuńczo-wychowawcze – wybrane aspekty społeczno-prawne*, Polityka Społeczna, nr 2, s. 2–7.

Miller Lisa, 2016, *The Spiritual Child*, Picador, USA.

Nagórny Janusz, 1998, *Wartość życia ludzkiego z perspektywy encykliki „Evangelium vitae"*, Roczniki Teologiczne, t. XLV, nr 3, s. 19–38.

Pala Amadeusz, 2019, *Godność–wolność–miłość: struktura dynamizmu życia osobowego człowieka w ujęciu Karola Wojtyły*, Logos i Ethos, t. 25, nr 2, s. 7–25.

Proniewski Andrzej, 2021, *Godność dziecka nieredukowalną wartością ontyczno-wychowawczą*, w: Elwira Kryńska, Łukasz Kalisz, Agnieszka Suplicka (red.), *Dziecko w historii – między godnością a zniewoleniem*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, t. 1, Białystok, s. 117–136.

Ruszkowska Marzena, 2013, *Rodzina zastępcza jako środowisko opiekuńczo-wychowawcze*, Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich, Warszawa.

Schaffer Rudolph H., 2007, *Psychologia dziecka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Sitarz Mirosław, 2019, *Obowiązki rodziny zastępczej a katolicka nauka społeczna*, Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie, t. XII, nr 1, s. 237–247, https://doi.org/10.32084/tekapr.2019.12.1–17.

Skibska Joanna, 2012, *Środowisko rodzinne jako czynnik warunkujący rozwój dziecka*, Przekraczanie Granic, nr 2, s. 109–116.

Tryjarska Barbara, 2010, *Bliskość w rodzinie. Więzi w dzieciństwie a zaburzenia w dorosłości*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

Ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej z 9 czerwca 2011 r., Dz.U. 2011, nr 149, poz. 887 ze zm.

Wojtyła Karol, 2001, *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin.

Zohar Danah and Marshall Ian, 2001, *Inteligencja duchowa. Najwyższa z inteligencji*, tłum. Piotr Turski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.

Żabczyńska Ewa, 1999, *Problemy rozwojowe sierot społecznych a oczekiwania rodzin adopcyjnych*, w: *Adopcja. Teoria i praktyka*, Krystyna Ostrowska, Ewa Milewska (red.), Wyd. Centrum Medyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN, Warszawa.

WYKAZ SKRÓTÓW

EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.10285

Adam Jaszcz [1]
Faculty of Law, Canon Law and Administration
The John Paul II Catholic University of Lublin

The New Penal Canon Law – Future Prospects in the Time of Crisis

[Nowe kanoniczne prawo karne – perspektywy na przyszłość w czasach kryzysu]

Streszczenie: Przestępstwa związane z nadużyciami wobec najsłabszych członków Kościoła stały się przyczyną jednego z najpoważniejszych kryzysów w jego historii. Wśród różnych działań podejmowanych w celu przezwyciężenia sytuacji kryzysowych istotne miejsce zajmuje nowelizacja księgi kodeksowej zawierającej przepisy kanonicznego prawa karnego. W artykule podjęto badania znowelizowanego prawa w świetle nadziei i oczekiwań wiernych. Reforma wyznaczyła kierunek, ku któremu będzie zmierzać wspólnota, stanowiąc i stosując prawo jako instrument eliminowania nadużyć i przywracania sprawiedliwości.

Summary: Crimes related to abuse of the weakest members of the Church have caused one of the most serious crises in the history of the Church. Among the various actions taken to overcome crisis situations, an important role is played by the amendment of the code book containing the provisions of penal canon law. The article examines the amended law in the light of the hopes and expectations of the faithful. The reform set the direction towards which the community would move, establishing and applying the law as an instrument for eliminating abuse and restoring justice.

Słowa kluczowe: nadużycia, kryzys, nowelizacja kanonicznego prawa karnego, nadzieje i oczekiwania wiernych.

Keywords: abuse, crises, amendment of the penal canon law, hopes and expectations of the faithful.

Introduction

The amendment of the penal canon law raised hopes among the faithful and gave grounds for expecting that the disciplinary crisis in the

[1] Adam Jaszcz, Institute of Canon Law, Faculty of Law, Canon Law and Administration, John Paul II Catholic University of Lublin, ul. Spokojna 1, 20-400 Lublin, Poland, e-mail: adjaszcz@kul.pl, https://orcid.org/0000-0003-2282-1523.

Church would be overcome, if not in the near future, then in the coming decades. The provisions of Book VI should already be considered an important point of reference and a signpost for superiors who impose penalties and for all those responsible for the prevention and protection of minors and vulnerable persons (Arrieta J.I., 2021, p. 245–267; Boni G., 2022, p. 75). For this reason, an academic reflection on the reformed law in the light of the hopes and expectations of the faithful would seem justified. The codifications determine the direction towards which the community of the Church, which makes and applies the law, is heading.

In order to fully grasp the research topic, one ought to examine the book titles of two codifications containing the provisions of penal canon law: Book V of 1917 (Codex 1917 – CIC/1917) – *De delictis et poenis* and Book VI of 1983 (Codex 1983 – CIC/1983) – *De sanctionibus in Ecclesia*, and the title of the amended Book VI of 2021 (Liber VI 2021) – *De sanctionibus poenalibus in Ecclesia*. How the titles are drafted shows that the legislator in 1983 had created a disciplinary system, but at the expense of the power to punish itself. The title of the book does not include the concept of "penalty", but only the word "sanction". In 2021, probably largely to overcome the anti-juridical mentality and evident criminal problems in many local Churches, the concept of "penalty" was included in the title of the book, thus encouraging canonists to deepen its meaning in contemporary contexts. It should be emphasized that the problem of penalty, its concept, its aims, the typology of penalties and their types find an important place in the centuries-old canonical doctrine (Rees W., 1993). So, does the future of the Church involve punishing the faithful, especially clerics who have committed a crime? How to reconcile such an approach with the leading pastoral dimension of the conciliar documents? Will punishment be understood by the Church in the same way as the CIC/1917, or differently? The article aims to examine whether the amended penal law gives hope that the crisis in the Church may be overcome.

1. The next decades: a time of accelerated legislation

Asking about the future of penal canon law, we should think about what its enactment will look like in the coming decades? Can the provisions contained in Book VI be considered definitive and resolve the crisis defined by abuse and crime, the overcoming of which will ensure the effective protection of minors and vulnerable persons? Such an approach would be contrary to the principle known in law as *Lex seguitur vitam*. Positive law owes its existence to the will of the legislator, but it develops its meaning thanks to the community for which it is granted (Kroczek P., 2014, p. 169–170). The provisions of 1917 were considered a modern code

and an epochal work (Salinas Araneda C., 2008, p. 352–354). Over time, however, deficiencies caused by the passage of time and the social changes associated with it were noticed. The development of theological thought and changes in the Church and the world have prompted the Holy See to analyze the existing legal status and its functionality. Pope John XXIII understood that many new problems cannot be solved by means of partial amendments to laws, but that the entire code needed to be revised. After the Second Vatican Council the need to revise the code was a common belief (Pawluk T., 2015, p. 103–104). However, the new codification did not take place until 18 years after the closure of the Council.

Nowadays, reflections on the dynamics of law-making must refer directly to the life of the community, marked by evil done to the weakest. Luis Recaséns Siches (1959, p. 108) believed that norms are nothing more than "objectified human life" and that law is created by interpreting human life in society. Carlos Cossío (1987), on the other hand, advocated an "ecological concept of law", i.e. an understanding of law as "lived human life". Both concepts were reconciled by Antonio Martínez Blanco (1976, p. 394). The author stated that one of the most important dimensions of law is the need to "justify norms", and legal acts affecting social coexistence, in order to be legal and fair, must prove themselves in justice at a given historical moment[2]. This postulate puts the structure of society in order, because, as Javier Hervada (2015, p. 53–54) stated, the law also has such a task, and not only to regulate the behavior of an individual. The recognized canonist reminded that the law is commonly defined as *lex*, as an indicator or measure of social life. The author opposed the vision of restricting law to regulate activities.

Penal canon law regulates actions, prescriptions and procedures serve this purpose, but it must also be sensitive, and thus not indifferent to the conduct of the faithful – clergy and laity, criminals and victims – so that under the influence of "lived human life" it can be updated according to what should be "objectified". A reality that is regulated is constantly changing and evolving under the influence of many heterogeneous determinants. The legislator's knowledge must be update with the help of determinants of legislation. Nowadays, they affect the shape of legislation in various legal systems. Piotr Kroczek (2014, p. 169) listed the following determinants of legislation for various legal systems: sociological, cultural, economic, geographical, demographic, philosophical, theological, religious, civil legal and political, technical. Among the above-mentioned factors, in terms of their impact on the change of penal law, the following should be distinguished: sociological, cultural and theological. Pope Francis noted that in the context of rapid social changes "we are experiencing

[2] The English translation is ours.

not simply an epoch of changes but an epochal change" (Francis, 2022). The analysis of social phenomena connected with the phenomenon of sexual abuse in the Church and other disturbing phenomena led his predecessor – Benedict XVI – to a similar reflection, which John XXIII had considered some years ago: many new problems cannot be solved by amending individual ecclesiastical laws (Freije, R.F., 2019). The entire Book VI was modified during the next pontificate. Although it was not an update of the entire code, the reform of the entire book was unprecedented and follows the logic of revising laws that no longer solve problems.

Future amendments, perhaps even new codification, will take place at a much faster pace due to the "epochal change" characterized by the speed of social and cultural shifts. While the two codifications are 66 years apart, CIC/83 and the 2021 amendment to Book VI are almost half as many. Between the idea of reforming the CIC/17 and the promulgation of CIC/83, three popes held their pontificate, while two popes held office between the idea of the reform of Book VI CIC/83 and its amendment in 2021. In the future, the universal legislator will update its knowledge about "human life" much faster determinants of legislation. The speed of change concerns not only the social dimension, but also the cultural one. The main direction of transformations in penal matters should be defined as overcoming the phenomenon of clericalism, which penetrated the structures of the Church as negligence in the exercise of the power of punishment, and sometimes also in terms of issuing laws (Arrieta J.I., 2010, p. 433). In the past, clerical culture has manifested itself in the elimination of punishment as an instrument for restoring justice and reparation. Clerical attitudes were conducive to granting "immunity" to clergy, who had to be justly punished for the crime they had committed. In the future, such "immunity" will not be possible.

The future should bring a decisive acceleration of theological reflection, so that it would give an even more effective impulse in creating a system of protection of minors and vulnerable persons. The document of the Pontifical Biblical Commission recalls the words of the prophet Isaiah: "Learn to do right; seek justice. Defend the oppressed. Take up the cause of the fatherless; plead the case of the widow" (Isaiah 1:17) (Pontifical Biblical Commission 2014, no. 72). The prophet mentions three groups of the weakest members of the community at that time. In all cases, the fate of the oppressed depended on those in power. Whereas, in the apostolic letter *Ad theologiam promovendam,* Francis stated that theology in the future should become "fundamentally contextual", that is, the point of crystallization of the identity of theology should be the living word of God read in faith here and now, each time in a particular situation of life, in a particular culture (Francis 2023, no. 4). In addition, theology should

be practiced by the "inductive method" (Francis 2023, no. 8). Thus, the Holy Father rejected deduction, that is, thinking beginning with doctrine, norm, abstraction. Penal canon law will in the future be created and used as an instrument sustained by a contextual theology based on the word of God and on the present situation of the Church, wounded by abuse against the weakest.

The first symptom of the expectation described above is the momentous change made in Book VI. Offences *contra sextum cum minore* have been moved from the title about offences against the exercise of duties to Part II, Title VI: *Offences against human life, dignity and liberty*. The legislator, under the influence of theological and philosophical reflection, definitively decided that the dignity of the wronged person is in the foreground, and not the failure to comply with the disciplinary duty. Future laws will strengthen the legal protection of the victim, because "closeness to victims of abuse is no abstract concept, but a very concrete reality". "Closeness" in the Pope's intention is comprised of listening, intervening, preventing and assisting (Francis 2024). Future amendments to the laws should depend on the normative effectiveness in achieving the above objectives.

2. From an anti-juridical to an integrated mentality

Overcoming the crisis caused by sexual abuse should be considered one of the most important goals to be achieved in the future by penal canon law. This corresponds to the hopes and expectations of the community of the faithful. Firstly, structures and institutions should be examined critically, and the reform of Book VI is an important step in this direction. Secondly, overcoming the crisis is not possible without a critical revision of the mentality, which is fundamental for the functioning of structures, especially for the application of the law.

As already mentioned, the title of Book VI before the amendment did not contain the concept of "penalty", and the provisions contained in it were intended to create a disciplinary system. After the Second Vatican Council, it was suggested that "the idea of penal law should be abandoned [...], so as not to condemn the individual, but rather to indicate what types of conduct are contrary to the nature and mission of the ecclesial community" (Huizing P., 1967, p. 306–307)[3]. In an article by Peter Huizing from 1967, the way of thinking about law in the post-conciliar years can be seen as if through a lens. The author opposed the creation of law by officials detached from reality, juridically and laboratory, as an ineffective

[3] The English translation is ours.

instrument in restoring discipline in local Churches. Instead, he proposed a reflection on general principles and guidelines, which instead of precise regulations were to help maintain proper discipline. He frankly admitted that such an experiment requires a relatively long trial period to structure the system and organize the rules. Time has shown that the experiment failed. Juan Ignacio Arrieta pointed out that the anti-juridical mentality stood in the way of reconciling the requirements of pastoral charity with the requirements of justice and good governance. The author noted that some canons of the CIC/83 were interpreted as an encouragement not to use penalties, although justice required it (Arrieta J.I., 2010, p. 432).

In criticizing the anti-juridical mentality, one cannot ignore the fact that it was born, without going into details, from the shortcomings of the juridical mentality. So, can the legislator or the subject of authority in the Church applying the law choose between just two attitudes: juridical and anti-juridical? Is the anti-juridical mentality identical with the pastoral mentality? According to the new Book VI, the Ordinary has the duty to use penal law – understood not as a last resort, but as an ordinary and obligatory instrument within the framework of *caritas pastoralis* (CIC/83, can. 1717). A completely new canon 1311 § 2 is addressed directly to pastors. The superior in the Church "must safeguard and promote the good of the community itself and of each of Christ's faithful, through pastoral charity, example of life, advice and exhortation and, if necessary, also through the imposition or declaration of penalties". It should be noted that this last duty applies to superiors who are Ordinaries. The reformed Book VI thus reconciles law and pastorality. In other words, penal law plays an eminently pastoral function today, as it has done since the earliest times, but it would be wrong to say that the future of penal law is to link it to a pastoral mentality.

The expectations of the faithful regarding penal law can be met by promoting an integrated mentality. Otherwise, there is a danger of balancing between juridism and pastorality, which, as the past has shown, does more harm than good. The integrated mentality assumes, first of all, high quality laws, i.e. a professional legislative process. Therefore, greater specialization in the creation of laws is desirable. This requires both high legislative technique and theological reflection on the Church's pastoral activity. In the future, both the legislator and the canonists should critically reflect on the provisions that create doctrinal and practical problems. For example, in a preliminary investigation, according to the current regulations, a suspect may not be interrogated (see Dicastery for the Doctrine of the Faith 2022, no. 52). This generates specific problems. For instance, how to reconcile the requirement of thoroughness in collecting data during an investigation and the possibility of not questioning the accused? How to

determine the accountability of the alleged perpetrator without interaction between him and the person conducting the investigation? How to reconcile the obligation to protect the suspect's good name internally with the simultaneous failure to listen to what he has to say? etc.

In jurisprudence, there is an assumed division between a dogmatic (formal) and sociological (factual) legislator (Kroczek P., 2013, p. 309). In the case of the former, it is an entity to which the norm is officially assigned, while in the latter, it is an entity or a group of entities actually involved in the process of preparing a legal text. They have a real influence on the normative content. In the future, the role and significance of the sociological legislator should be strengthened, so that the shape of the law would be influenced by experts from various fields of knowledge (apart from canon law and theology, secular law, sociology, sexology, forensic psychiatry, psychology) and entities creating systems of protection for minors in the Church. In addition, the synodal feature of Pope Francis' pontificate urges a greater universality of the synodal model in lawmaking (see more Kroczek P., 2013, p. 312–313). This model is based on the cooperation of the members of the legislative body: the synod of bishops (CIC/83, can. 342–348) and the diocesan synod (CIC/83, can. 460–468). It is also necessary to consider the possibility of accepting laws created exogenously, i.e. in other legal systems. Sexual abuse is a social and global problem, which is why many systems create laws to prevent this phenomenon. The Church has already had positive experiences in such a reception in the field of administrative canon law.

In the Synthesis Report of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (First Session, 4–29 October 2023), it was noted that many bishops face the difficulty of reconciling "the role of father with that of judge". It is suggested that the entrustment of the judicial task to another body should be considered as a matter for canonical clarification (XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops 2023, no. 12i). This type of postulate should not "shift" the obligation of punishment from the bishop to other subjects, because to pass judgment by bishops is "the sacred right and the duty before the Lord" (Second Vatican Council 1965, no. 27). The problem signaled concerns not so much the judicial process, but the extrajudicial process. The solution is the distinction already made when creating the law: the subject imposing punishment in the dogmatic sense and in the sociological sense. The Ordinary cannot be left to his own in administering penalty, although it is he who executes the juridical act assigned to him by virtue of law. The problem raised by the bishops arises from the burden of responsibility, which could be distributed among other subjects and thus not harm the father-son relationship between the bishop and the clergy.

3. A new hierarchy of penalty goals as a paradigm for the future

In the CIC/83 before the reform, the aims of penalty were defined by the legislator in only two canons: 1341 and 1347 § 2, and in the following order: to repair scandal, restore justice and reform the offender. After the amendment, the legislator expressed his opinion on this issue in as many as nine canons: 1311 § 2, 1335 §1; 1341; 1343; 1344; 1345; 1349; 1347 § 2; 1361 § 4. He did so for the first time in the first "programmatic" canon of Book VI. It is important to note the change in the hierarchy of goals: in all nine canons, the legislator placed the restoration of justice first, before reforming the offender and repairing scandal. Piotr Skonieczny (2021, 101) called this change "a program of renewed penal canon law", which will undoubtedly affect the future.

According to the statement of St. Thomas Aquinas, "bonum non indiget malo, sed e converso" (Thomas Aquinas 1961, lib. III, q. 146, n. 3). It is impossible to truly build the common good of the Church without reacting to the evil done to the victim of a canonical crime. In this way, its good is sacrificed by not delivering justice. Justice given to the victim is justice given to the whole community, even to those who are not directly affected by the situation of a specific crime. In this sense, it contributes to the building of the common good (Skonieczny P., 2021, p. 109). In the coming decades, canonists will reread and redefine – in the light of the classical doctrinal foundations – the assumptions adopted after the Second Vatican Council. This process has already begun and will continue for some years to come. Manuel J. Arroba Conde recalled a decade ago, in the spirit of the post-conciliar premises adopted in CIC/83 before the reform, that penal law is only one of the means of protecting the identity of the Church and realizing the common good. The meaning of its existence is explained by the salvific purpose proper to the canonical order. In the author's opinion, this is what caused the limitation of the number of penalties in the CIC/83, the frequent reference to indefinite penalties, the possibility of imposing penance in place of penalty, and the non-obligatory nature of the penal process (Arroba Conde M.J., 2013, p. 38–39). Interestingly, the eternal salvation of the offender, and consequently his conversion on this earth, as well as the protection of the common good, are referred to by Juan Arias and Juan Ignacio Arrieta in their commentary on the reformed Book VI, where the number of penalties is increased and the number of situations in which the penalty itself and the choice of its type are left to the discretion of the Ordinary is reduced. The authors emphasized that the penalty is to defend the fundamental legal interests of the Church (Arias J. and Arrieta J.I., 2022, p. 877).

The change in the hierarchy of goals will allow us to face the crisis in the Church more effectively. Geraldina Boni (2022, p. 30) noted that although the legislator prioritized the restoration of justice, this does not mean trivializing or diminishing the significance and harm caused by the scandal itself. The discovery of a crime has a negative impact on the People of God, weakens faith and breaks *communio*. The author added, as did Arias and Arrieta, that through the restoration of justice, the full protection of the fundamental legal interests of the Church is comprehensively fulfilled. This means that penal canon law is meant to protect the community. It is not an instrument that will effectively help the wronged person, but it is itself an instrument to restore order, credibility, trust and effectiveness in fulfilling the mission in the Church. We should beware of using the law as an instrument of revenge that the victim turns against the perpetrator, which unfortunately can be the case in the case of sexual crimes. In the whole penal law, the direction set by the reformers of CIC/1917 should be continued. They abandoned the term "vindicative penalties" in favor of "expiatory penalties" (Bernal 1998). This does not change the fact that the imposition of a just penalty in the legal order is an important element of reparation and therapy, and on these orders – spiritual and psychological – help for the victim should be based first and foremost. In the past, attempts were made at all costs to avert the scandal by instrumentally using prescriptions. Whereas overcoming the scandal is connected with the necessity of reparation as a meta-legal requirement, assuming the administration of penalty in the canonical order.

Conclusion

The revision of Book VI should be considered an important step towards overcoming the crisis of abuses in the Church. The legislator noticed that the community wounded by scandals is experiencing an "epochal change", which requires quick and effective actions taken now and in the future. Among them, based on the classical foundations of canon law, it is necessary to point out the exercise of the power of punishment by superiors. Penalty, however, cannot be understood in a formalistic and vindicative way, but must be placed within the framework of *caritas pastoralis*, using promulgated laws in order to solve problems quickly and efficiently.

The new hierarchy of the classic aims of penalty expresses the expectation that the "penalty of the future" will be an element of reparation, the restoration of justice, an instrument protecting the fundamental legal interests of the community. It will be imposed in accordance with laws promulgated on the basis of the legislator's constantly updated knowledge, affected by sociological, cultural and contextual theology factors.

Future amendments to laws should depend on normative effectiveness in overcoming crisis situations.

Penal canon law will fulfill a pastoral function in the future, but it should be independent of both pastoral and juridical mentality. The "law of the future" in its creation and application should be subject to an integrated mentality, which implies greater specialization in the creation of laws by strengthening the sociological legislator and appreciating the synodal model.

BIBLIOGRAPHY

Arias Juan, and Juan Ignacio Arrieta, 2022, *Liber VI. De sanctionibus poenalibus in Ecclesia*, In *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, Coletti a San Pietro, Roma.

Arrieta Juan Ignacio, 2010, *L'influsso del cardinale Ratzinger nella revisione del sistema penale canonico*, La Civiltà Cattolica 4, No. 3851, p. 430–440.

Arrieta Juan Ignacio, 2021, *A Presentation of the New Penal System of Canon Law*, The Jurist: Studies in Church Law and Ministry 77, No. 2, p. 245–267, https://doi.org/10.1353/jur.2021.0022.

Arroba Conde Manuel Jesús, 2014, *Justicia reparativa y derecho penal canónico. Aspectos procesales*, Anuario de Derecho Canónico 3, p. 31–52.

Bernal José, 1998, Sentido y régimen jurídico de las penas expiatorias, Ius Canonicum 38, No. 76, p. 598–608. https://doi.org/10.15581/016.38.15887.

Boni Geraldina, 2022, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica 11. Accessed June 6, 2024. www.statoechiese.it. https://doi.org/10.54103/1971–8543/18051.

Boni Geraldina, 2022, *Un itinerario travagliato: dal Codex Iuris Canonici del 1983 al nuovo Libro VI*, Il diritto ecclesiastico 133, No. 3–4, p. 655–698, https://doi.org/10.19272/202230804013.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, p. 1–317. Liber VI. *AAS* 113 (2021), p. 537–555.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1918.

Congregation for the Doctrine of the Faith, 2022, *Vademecum on Certain Points of Procedure in Treating Cases of Sexual Abuse of Minors Committed by Clerics. Ver. 2.0*, Accessed June 6, 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_en.html.

Cossio Carlos, 1987, *Radiografía de la teoría ecológica del derecho*, Depalma, Buenos Aires.

Francis, 2022, *Address to Participants in the Meeting promoted by the Coordination of Communication Associations (COPERCOM)*, Accessed June 4, 2024,

https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/october/documents/20221031-incontro-copercom.html.

Francis, 2023, *Apostolic Letter issued 'Motu Proprio Ad theologiam promovendam'*, Accessed June 5, 2024, https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html.

Francis, 2024, *Address To the Members of the Pontifical Commission for the Protection of Minors*, Accessed June 5, 2024, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/march/documents/20240307-pc-tutela-minori.html.

Freije Rafael Felipe, 2019, *La reforma legislativa de Benedicto XVI en relación con los abusos sexuales y algunas propuestas para la reflexión*, Estudios Eclesiásticos 94, No. 371, p. 705–741, https://doi.org/10.14422/ee.v94.i371.y2019.002.

Hervada Javier, 2011, *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico. Una introducción al derecho*, Eunsa, Pamplona.

Huizing Peter, 1967, *Crimen y castigo en la Iglesia*, Concilium 28, p. 304–317.

Kroczek Piotr, 2013, *Modele stanowienia prawa w Kościele i ich konsekwencje dla wykładni prawa*, w: Arkadiusz Zakręta, Andrzej Sosnowski (red.), *Servabo legem tuam in toto corde meo. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJPII z okazji 70. rocznicy urodzin*, p. 307–316, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków.

Kroczek Piotr, 2014, *Ius sequitur vitam, czyli o niektórych czynnikach zmian w prawie*, Studia Socialia Cracoviensia 6, No. 2, p. 163–176, https://doi.org/10.15633/ssc.782.

Martínez Blanco Antonio, 1976, *Concepto y método del Derecho Canónico*, Anales de la Universidad de Murcia (Derecho) 34, No. 3–4, p. 393–419.

Pawluk Tadeusz, 2016, *Prawo Kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. 1, *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.

Pontifical Biblical Commission, 2014, *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Recaséns Siches Luis, 1959, *Tratado general de filosofía del derecho*, Porrúa, Mexico.

Rees Wilhelm, 1993, *Die Strafgewalt der Kirche: das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin.

Salinas Araneda Carlos, 2008, *La codificación del derecho canónico de 1917*, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* 30, No. 1, p. 311–356, https://doi.org/10.4067/S0718–68512008000100009.

Second Vatican Council, 1964, *Constitutio dogmatica de Ecclesia "Lumen Gentium"*, AAS 57 (1965), p. 5–67.

Skonieczny Piotr, 2021, *Kanon 1311 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego jako program odnowionego prawa karnego kanonicznego. Pierwsze uwagi*, Annales Canonici 14, No. 2, p. 101–142, https://doi.org/10.15633/acan.4161.

Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, 3 vols, Marietti, Turin and Rome 1961––1967. [English translation: *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, 4 vols, Translated by Anton C. Pegis et al. Garden City, Image Books, New York 1955–1957].

XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, 2023, *Synthesis Report. A synodal Church in mission*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11089

Lucjan Świto [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wzruszenie prawomocnych orzeczeń w sprawach małżeńskich w prawie polskim i kanoniczym – zarys problematyki

[The Revocation of Final Judgments in Matrimonial Cases in Polish and Canon Law – An Outline of the Issue]

Streszczenie: W artykule poruszono kwestię trwałości małżeństwa i rodziny, analizując ją zarówno z perspektywy prawa państwowego, jak i kanonicznego. Autor skupił się na zagadnieniu wzruszalności prawomocnych orzeczeń w obu porządkach prawnych, wskazując na istotne różnice i ograniczenia. W prawie cywilnym możliwość wznowienia postępowania i kasacji jest wyraźnie ograniczona, zwłaszcza jeśli jedna ze stron zawarła nowe małżeństwo. Natomiast w prawie kanonicznym istnieje w tej kwestii większa elastyczność. Wprawdzie papież Franciszek ograniczył możliwość rekursu do Roty Rzymskiej o ponowne rozpatrzenie sprawy, jeśli doszło do nowego małżeństwa, ale dopuścił wyjątek w przypadku oczywistej niesprawiedliwości wyroku. Jednak brak jasnych kryteriów określających, kto i w jakich okolicznościach może uznać takie orzeczenie za niesprawiedliwe, może rodzić wątpliwości co do stabilności nowo zawartych małżeństw.

Summary: The article addresses the issue of the permanence of marriage and family, analysing it from the perspective of both state and canon law. The author focuses on the issue of the revocability of final judgments in both legal orders, pointing out important differences and limitations. In civil law, the possibility of resumption of proceedings and cassation is clearly limited, especially if one of the parties has entered into a new marriage. By contrast, in canon law there is more flexibility in this regard. Admittedly, Pope Francis has limited the possibility of recourse to the Roman Rota for a retrial if there has been a new marriage. However, he has allowed an exception in the case of manifest injustice of the judgment. However, the lack of clear criteria defining who can consider such a ruling unjust and under what circumstances may raise doubts about the stability of newly contracted marriages.

[1] Lucjan Świto, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, lucjan.swito@uwm.edu.pl, https://orcid.org/0000-0002-6392-4599.

Słowa kluczowe: małżeństwo, wzruszalność orzeczeń, skarga kasacyjna, apelacja, *nova causae propositio*.

Keywords: marriage, revocability of judgments, cassation complaint, appeal, *nova causae propositio*.

Wstęp

Ochrona zasady trwałości małżeństwa i rodziny jest przedmiotem troski zarówno Kościoła katolickiego, jak i państwa polskiego. Mimo jednak tego, że ochrona ta ma charakter wieloaspektowy i silnie zaakcentowana jest również na płaszczyźnie prawnej, rozpad małżeństw jest zjawiskiem, którego dynamika stale rośnie, a ilość spraw małżeńskich w sądach świeckich i trybunałach kościelnych wciąż jest znaczna. Jurysdykcja sądu kościelnego i państwowego w sprawach małżeńskich[2] jest zatem tematem ciągle aktualnym, co raczej nie powinno dziwić, jeśli zważy się, że orzeczenia tych sądów wywierają duży wpływ na życie tego, kto z racji przynależności do Kościoła katolickiego podlega prawu kanonicznemu, a z racji obywatelstwa musi podporządkować się prawu państwowemu.

O procesach cywilnych i kanonicznych w sprawach małżeńskich powiedziano już wiele. Jak dotychczas w literaturze przedmiotu nie dokonano prawnoporównawczej refleksji na temat wzruszalności prawomocnych orzeczeń, które w procesach tych zapadają, w tym zakresie można zatem postawić kilka istotnych pytań, np.: Czy taka możliwość istnieje w obu wymienionych porządkach prawnych, a jeśli tak, to czy pomiędzy nimi istnieją w tym względzie jakieś podobieństwa bądź różnice? Czy w sytuacji, gdy po prawomocnym uznaniu małżeństwa za nieważne w świetle prawa polskiego oraz po prawomocnym stwierdzeniu nieważności tego małżeństwa w procesie kanonicznym, jedna ze stron zawarła kolejne małżeństwo, „pierwszy współmałżonek" może nadal kwestionować zasadność zapadłych orzeczeń? Czy może on kwestionować zasadność orzeczeń, gdy w sądzie cywilnym orzeczono rozwód, natomiast po stwierdzeniu nieważności małżeństwa w procesie kanonicznym żadna ze stron nie zawarła kolejnego małżeństwa?

Całościowa i dogłębna analiza tytułowego zagadnienia wykraczałyby – z oczywistych względów – poza ramy niniejszej publikacji. Dokonując jednak syntetycznej analizy regulacji prawnych odnoszących się do wymienionej materii, artykuł ten zawiera próbę odpowiedzi na powyższe pytania i sygnalizuje dostrzeżone wątpliwości.

[2] Szerzej zob. G. Jędrejek, 2008, *Regulacja instytucji małżeństwa w prawie kanonicznym i świeckim*, Ruch Prawniczy Ekonomiczny i Socjologiczny, t. 70, z. 2, s. 47–63.

1. Pojęcie prawomocności orzeczeń

Cechą wspólną orzeczeń, które zapadają w sprawach małżeńskich, zarówno w sądach świeckich, jak i trybunałach kościelnych, jest m.in. to, że po wyczerpaniu określonego trybu procedowania orzeczenia te rozstrzygają definitywnie o żądaniu, które było przedmiotem sprawy. Prawomocność orzeczenia jest pojęciem występującym w obu wymienionych porządkach prawnych, choć w każdym z nich ma nieco inną specyfikę.

1.1. Prawomocność w polskim prawie cywilnym

Orzeczenie merytoryczne sądu staje się prawomocne, jeżeli nie przysługuje od niego środek odwoławczy lub inny środek zaskarżenia. Warunkiem prawomocności orzeczenia jest więc jego niezaskarżalność w drodze zwykłych środków przewidzianych w toku instancji. Brak możliwości zaskarżenia może być także wynikiem upływu terminu wyznaczonego do wniesienia środka zaskarżenia[3].

Zgodnie z art. 365 § 1 Kodeksu postępowania cywilnego[4], orzeczenie prawomocne wiąże nie tylko strony i sąd, który je wydał, lecz również inne sądy oraz inne organy państwowe i organy administracji publicznej, a w wypadkach w ustawie przewidzianych także inne osoby.

Z prawomocnością orzeczenia sądowego (zarówno w ujęciu materialnym, jak i formalnym) związana jest powaga rzeczy osądzonej (art. 366 k.p.c.). Wyrok prawomocny ma powagę rzeczy osądzonej tylko co do tego, co w związku z podstawą sporu stanowiło przedmiot rozstrzygnięcia, a ponadto tylko między tymi samymi stronami. Moc wiążąca orzeczenia (art. 365 § 1 k.p.c.) może być rozważana wtedy, gdy rozpoznawana jest zatem inna sprawa niż ta, w której wydano poprzednie orzeczenie oraz gdy kwestia rozstrzygnięta innym wyrokiem stanowi zagadnienie wstępne[5].

Kwestia zakresu mocy wiążącej prawomocnego orzeczenia sądowego jest materią wywołującą od lat liczne dyskusje w judykaturze i doktrynie. Nie wchodząc w całą głębię tego zagadnienia dla porządku zaznaczyć należy, że o istnieniu stanu powagi rzeczy osądzonej rozstrzyga nie tylko sama tożsamość stron występujących w poprzednim postępowaniu, choć-

[3] Wniesienie środka zaskarżenia już po upływie przypisanego terminu nie ma wpływu na datę uprawomocnienia się orzeczenia; nie jest nią data prawomocności postanowienia odrzucającego ten środek, lecz data pierwszego dnia po upływie terminu do jego wniesienia. Zob. orzeczenie SN z 10 III 1993 r., I CRN 19/93, OSNCP 1993/11, poz. 250; orzeczenie SN z 8 VIII 1995 r., VII CRN 83/995, OSNCP 1995/11, poz. 167. Nadmienić warto, że z powagi rzeczy osądzonej korzysta w pełni również wyrok wstępny, zob. postanowienie SN z 5 VII 2019 r., I CSK 71/19, LEX nr 269221.

[4] Ustawa z 17 listopada 1964 r. - Kodeks postępowania cywilnego (k.p.c.), Dz.U. 2022, poz. 480 ze zm.

[5] Zob. wyrok SN z 18 VI 2009 r., II CSK 12/09, LEX nr 515722.

by w odmiennych rolach procesowych, ale równocześnie tożsamość podstawy faktycznej i prawnej rozstrzygnięcia. Dopiero łączne wystąpienie tych przesłanek przesądza o istnieniu powagi rzeczy osądzonej.

Określenie zakresu związania sądu prawomocnym wyrokiem wydanym w innej sprawie jest kontrowersyjne i niejednolicie rozstrzygane w orzecznictwie Sądu Najwyższego oraz w literaturze. Andrzej Koziołkiewicz (2022, s. 106) wskazał trzy poglądy prawne określające zakres tego związania: 1) tzw. pogląd „wąski", zgodnie z którym moc wiążącą na podstawie art. 365 § 1 k.p.c. ma tylko sentencja wyroku (jej dosłowne brzmienie), nie zaś motywy rozstrzygnięcia, zawarte w uzasadnieniu orzeczenia, a sąd rozpoznający nową sprawę nie jest związany ani ustaleniami faktycznymi, ani poglądami prawnymi zawartymi w uzasadnieniu prawomocnego wyroku[6]; 2) tzw. pogląd „zrównoważony", w myśl którego zrozumienie zakresu związania wynikającego z sentencji wyroku niejednokrotnie wymaga uwzględnienia kontekstu sprawy, co możliwe jest jedynie poprzez zapoznanie się z uzasadnieniem orzeczenia, choć sama treść uzasadnienia orzeczenia nie jest bezpośrednio wiążąca; 3) tzw. pogląd „rozszerzony", zgodnie z którym związanie prawomocnym wyrokiem sądu cywilnego oznacza brak możliwości zignorowania zarówno ustaleń faktycznych, stanowiących bezpośrednio podstawę rozstrzygnięcia, jak i jego podstawy prawnej. W myśl tej ostatniej koncepcji nie jest dopuszczalne dokonanie odmiennego ustalenia zaistnienia, przebiegu i oceny istotnych dla danego stosunku prawnego zdarzeń faktycznych w kolejnych procesach sądowych między tymi samymi stronami, chociażby przedmiot tych spraw się różnił. Zakazane jest też prowadzenie postępowania dowodowego na okoliczności podważające ustalenia faktyczne zawarte w wiążącym orzeczeniu sądowym[7].

Analizując wskazane stanowiska, zgodzić się należy z tezą A. Koziołkiewicza, że najbardziej przekonującym jest pogląd „zrównoważony". W świetle art. 365 § 1 k.p.c. nie wystarczy bowiem odniesienie się tylko do samej sentencji wyroku, lecz zawsze niezbędne będzie zapoznanie się i z motywami rozstrzygnięcia. Niejednokrotnie bez poznania motywów uzasadnienia orzeczenia, a przy braku uzasadnienia, bez dokładnej analizy motywów, jakie spowodowały wydanie orzeczenia, nie da się ustalić jednoznacznie zakresu powagi rzeczy osądzonej i zakresu związania orzeczeniem. Tylko dokładna analiza motywów rozstrzygnięcia i dokładne rozważenie, czy i w jakim zakresie orzeczenie to dany stosunek rozstrzyga

[6] Na przykład postanowienie SN z 4 IV 2019 r., III CSK 269/18, LEX nr 2645268.

[7] Tak Sąd Apelacyjny w Katowicach w wyroku z 26 VIII 2016 r., I ACa 1030/15, LEX nr 2115437; wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku w wyroku z 31 X 2018 r., V AGa 82/18, LEX nr 2673405, w myśl którego okoliczności faktyczne sprawy tożsame z okolicznościami ustalonymi na podstawie tożsamych dowodów, prawomocnie ocenione na podstawie przepisów prawa materialnego w innej sprawie objęte pozostają powagą rzeczy osądzonej i nie mogą stanowić przedmiotu dowodzenia w kolejnej sprawie.

w sposób wiążący (prejudycjalny), pozwala na określenie zakresu związania. Nie zawsze jest to możliwe przy stosowaniu zasady wyłącznego związania rozstrzygnięciem zawartego w sentencji orzeczenia.

Niezależnie od uwag powyższych podkreślić należy, że wyroki w sprawach małżeńskich wyróżniają się cechą szczególną. Art. 435 § 1 k.p.c. statuuje bowiem tzw. regułę skuteczności rozszerzonej. Zgodnie z tym przepisem prawomocny wyrok w sprawach małżeńskich (w zakresie roszczenia niemajątkowego) ma skutek wobec osób trzecich. Pojęcie to obejmuje stany, w których orzeczenie merytoryczne korzysta z powagi rzeczy osądzonej w stosunku także do innych osób niż wyłącznie strony postępowania[8]. Innymi słowy, oznacza to związanie wydanym orzeczeniem nie tylko sądu, który to orzeczenie wydał, innych sądów i innych organów państwowych, lecz także wszystkich innych osób. W każdej kolejnej sprawie zarówno sąd, jak i strony muszą respektować stan prawny ukształtowany bądź stwierdzony w wyroku wydanym w sprawie małżeńskiej lub w sprawie ze stosunku między rodzicami, bez możliwości jego podważenia.

W judykaturze i doktrynie zwraca się jednak uwagę, że prawomocność wyroku oddalającego powództwo o rozwód i o separację nie wyłącza możności ponownego żądania rozwodu lub separacji przez każdego z małżonków (w tym tego, którego powództwo oddalono na podstawie faktów uzasadniających orzeczenie rozwodu lub separacji, które powstały po zamknięciu rozprawy poprzedzającej wydanie wyroku oddalającego powództwo). Uwzględnienie nowego powództwa nastąpić powinno w zasadzie jedynie wtedy, gdy zaistniała zmiana istotnych okoliczności faktycznych[9].

Powaga rzeczy osądzonej prawomocnego wyroku oddalającego powództwo o rozwód polega na tym, że w nowym procesie o rozwód, bez względu na to, czy proces wytoczy ten sam małżonek, czy drugi z małżonków (poprzednio pozwany), nie może być kwestionowane to, że w chwili zamknięcia rozprawy bezpośrednio poprzedzającej wydanie wyroku oddalającego powództwo w poprzedniej sprawie nie było podstaw do orzeczenia rozwodu. Zgodnie z tym stanowiskiem, uwzględnienie nowego powództwa o rozwód będzie miało miejsce jedynie wówczas, gdy nastąpiła zmiana polegająca na ziszczeniu się brakującej poprzednio przesłanki pozytywnej albo też na upadku zachodzącej poprzednio przesłanki negatywnej. W szczególności usuwa przesłankę negatywną braku zgody na rozwód małżonka niewinnego wytoczenie powództwa przez małżonka, którego negatywne stanowisko stało się przyczyną oddalenia powództwa[10].

W przypadku gdy strona po prawomocnym oddaleniu jej powództwa o rozwód wystąpi ponownie z tym powództwem, sąd powinien rozważyć,

[8] Wyrok SN z 3 II 2006 r., I CK 361/05, LEX nr 181271.

[9] Ibidem.

[10] Uchwała SN z 17 II 1954 r., C 1342/53, OSN 1956, nr 1, poz. 2; orzeczenie SN z 18 VI 1955 r., III CR 199/54, OSN 1956, nr 4, poz. 100.

czy upływ czasu nie zmienił stanu faktycznego istniejącego w chwili zamknięcia rozprawy w poprzednim procesie w ten sposób, że rozkład pożycia stał się już zupełny i trwały i że starszy wiek dziecka stron pozwala na orzeczenie rozwodu lub rozłąka stała się szczególnie długotrwała lub zaistniał interes społeczny[11].

Także powaga rzeczy osądzonej wyroku oddalającego powództwo o unieważnienie małżeństwa nie wyłącza możliwości ponownego wytoczenia tego powództwa na innej podstawie (Ereciński T., 2016, s. 535). Z kolei wyroki oddalające powództwo o ustalenie istnienia lub nieistnienia małżeństwa z powodu braku interesu prawnego korzystają z powagi rzeczy osądzonej, która jednak obejmuje tylko ustalenie braku interesu prawnego w wytoczeniu powództwa o ustalenie. Nie jest nią objęte ustalenie istnienia albo nieistnienia stosunku prawnego lub prawa, skoro ustalenia takiego sąd nie uczynił[12].

1.2. Prawomocność wyroku w prawie kanonicznym

Prośbę o ponowne rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa można wnieść wyłącznie w odniesieniu do wyroku, który uzyskał przymiot prawomocności, a więc stał się wykonalny. Przed reformą prawa małżeńskiego, którą wprowadził papież Franciszek[13], prawomocność takiego wyroku następowała po uzyskaniu dwóch zgodnych orzeczeń. Oznaczało to, że wyrok stawał się prawomocny na podstawie dekretu zatwierdzającego pozytywne orzeczenie lub po wydaniu dwóch pozytywnych albo negatywnych wyroków w kolejnych instancjach. Instrukcja *Dignitas connubii*[14] precyzowała, że zgodność sentencji oznacza orzeczenia wydane między tymi samymi stronami i dotyczące nieważności tego samego małżeństwa, oparte na tym samym tytule nieważności oraz na identycznych argumentach prawnych i faktycznych[15]. Za równoważne uznawano również decyzje wskazujące różne tytuły nieważności, o ile opierały się na tych samych faktach i dowodach, które prowadziły do stwierdzenia nieważności małżeństwa[16].

---

[11] Orzeczenie SN z 26 X 1954 r., II CR 371/54, OSNCK 1955, nr 2, poz. 45.

[12] Wyrok SN z 21 VI 2007 r., IV CSK 63/07.

[13] Franciszek, 2015, *Motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus" o reformie kanonicznego procesu orzekania o nieważności małżeństwa w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

[14] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2005, *Dignitas Connubii.* Instrukcja o normach, które należy zachować w trybunałach diecezjalnych i międzydiecezjalnych w sprawach o nieważność małżeństwa, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano (dalej DC).

[15] Art. 291 § 1 DC, kan. 1641 n. 1 KPK.

[16] Art. 291 § 2 DC. Szerzej na ten temat: Rozkrut T., 2008, *Zasada zgodności formalnej i substancjalnej dwóch wyroków w kanonicznym procesie małżeńskim według „Dignitas connubii"*, w: T. Rozkrut, *Proces małżeński w świetle „Dignitas connubii" – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa*

Reforma wprowadzona przez papieża Franciszka zniosła wymóg uzyskania dwóch zgodnych wyroków, aby orzeczenie stało się prawomocne. Obecnie każdy wyrok kończący postępowanie nabiera prawomocności formalnej i materialnej, jeśli nie zostanie od niego wniesiona apelacja. Zgodnie z nową normą kan. 1679 KPK[17], wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa – nawet wydany w pierwszej instancji – staje się wykonalny po upływie terminu na apelację[18]. Jednak prawomocność nadal uzyskują także wyroki, które – jak wcześniej – zostały wydane w dwóch zgodnych orzeczeniach pozytywnych lub negatywnych i dotyczących tego samego tytułu nieważności.

2. Środki prawne służące wzruszeniu prawomocnych orzeczeń sądu – regulacje prawa polskiego

W polskim postępowaniu cywilnym występują dwa zasadnicze środki prawne służące wzruszeniu prawomocnych orzeczeń sądu, są to: skarga o wznowienie postępowania i skarga kasacyjna. W sprawach małżeńskich każdy z tych środków zawiera istotne ograniczenia.

2.1. Skarga o wznowienie postępowania

Celem skargi o wznowienie postępowania jest ponowne rozpoznanie sprawy ze względu na ujawnione dopiero po uprawomocnieniu się orzeczenia kończącego sprawę szczególnie doniosłe wadliwości postępowania, które określa się mianem podstaw wznowienia. Jeśli podstawa wznowienia rzeczywiście wystąpiła, sprawa, na skutek skargi o wznowienie, zostanie rozpoznana ponowne, ale tylko w granicach, jakie zakreśla podstawa wznowienia (art. 412 § 1 k.p.c.). Proces podlegać może wznowieniu, jeśli zakończony został wyrokiem (art. 399 § 1 k.p.c.). Wyjątkowo, na podstawie określonej w art. 401^1 k.p.c., wznowiony może zostać także proces zakończony postanowieniem (art. 399 § 2 k.p.c.).

---

kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 czerwca 2007 roku. III Ogólnopolskie Forum Sądowe, Biblos, Tarnów, s. 87–102. Erlebach G., 2009, *Wybrane kwestie dotyczące rozumienia zgodności wyroków (art. 291 DC)*, w: J. Wroceński, J. Krajczyński, *„Finis legis Christus". Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 323–341.

[17] *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego. Promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski*, Pallotinum 1984 (dalej KPK).

[18] Czyli piętnastu użytecznych dni od otrzymania widomości o ogłoszeniu wyroku (kan. 1630 KPK).

Charakter skargi o wznowienie postepowania jest wysoce sporny. W tej kwestii dostrzec można trzy stanowiska doktryny: 1) skarga ta ma charakter nadzwyczajnego środka zaskarżenia (Broniewicz W. i in., 2023, s. 343); 2) jest to szczególna instytucja, o mieszanym charakterze, bardziej zbliżona do pozwu niż do środków zaskarżenia (Jodłowski J. i in., 2016, s. 387); 3) skarga o wznowienie postępowania jest od strony formalnej postacią powództwa zmodyfikowaną na potrzeby realizacji celów wznowienia postępowania, jednak funkcjonalnie odgrywa rolę środka zaskarżenia o charakterze nadzwyczajnym, zmierza bowiem do zmiany albo uchylenia zaskarżonego prawomocnego rozstrzygnięcia (Ereciński T., 2016, s. 399). Również Sąd Najwyższy nie postrzega skargi o wznowienie jednolicie[19].

W procesie cywilnym podstawy wznowienia określone zostały w art. 401–403 k.p.c. Wśród nich wyróżnia się podstawy związane z nieważnością postępowania (art. 401 k.p.c.), orzeczeniem Trybunału Konstytucyjnego (art. 401^1 k.p.c.) oraz tzw. właściwe przyczyny restytucyjne, znamienne dla tej instytucji. Zgodnie z art. 403 § 1 k.p.c., wznowienia postępowania można żądać na tej podstawie, jeżeli: wyrok został oparty na dokumencie podrobionym lub przerobionym albo na skazującym wyroku karnym, następnie uchylonym; wyrok został uzyskany za pomocą przestępstwa. Można również żądać wznowienia w razie późniejszego wykrycia prawomocnego wyroku, dotyczącego tego samego stosunku prawnego albo wykrycia takich faktów lub środków dowodowych, które mogły mieć wpływ na wynik sprawy, a z których strona nie mogła skorzystać w poprzednim postępowaniu (art. 403 § 2 k.p.c.).

Ustawodawca polski nie wykluczył – co do zasady – możliwości żądania wznowienia postępowania w sprawach małżeńskich. Zgodnie jednak z art. 400 k.p.c. niedopuszczalna jest skarga o wznowienie postępowania od wyroku orzekającego unieważnienie małżeństwa lub rozwód albo ustalającego nieistnienie małżeństwa, jeżeli choćby jedna ze stron zawarła po jego uprawomocnieniu się nowy związek małżeński.

Skarga o wznowienie postępowania w sprawie o rozwód niedopuszczalna jest także wówczas, gdy miałaby się ona toczyć pomiędzy innymi podmiotami niż małżonkowie, np. spadkobiercami jednej ze stron[20].

[19] W jednym ze swoich orzeczeń Sąd Najwyższy wskazał, że postępowanie wywołane wniesieniem skargi o wznowienie postępowania stanowi dalszy ciąg postępowania zapoczątkowanego wytoczeniem powództwa, zob. postanowienie SN z 6 XII 2017 r., sygn. II UZ 96/17, Legalis. W innym judykacie wyjaśnił, że skarga o wznowienie postępowania jest nadzwyczajnym środkiem pozwalającym na wzruszenie prawomocnych orzeczeń sądowych. Dlatego powinna podlegać szczególnym rygorom, zarówno w zakresie formy, jak i treści, zob. postanowienie SN z 6 XII 2017 r., sygn. II UZ 96/17, Legalis.

[20] W uchwale SN z 22 VII 2005 r., III CZP 52/05, OSNC 2006/6, poz. 101, sąd wyjaśnił, że skarga o wznowienie postępowania od wyroku orzekającego rozwiązanie małżeństwa przez rozwód jest – po śmierci małżonka, która nastąpiła po uprawomocnieniu się wyroku – niedopuszczalna. To samo należy odnieść do każdej sytuacji, w której sprawa dotyczyła praw gasnących wraz ze śmiercią strony.

2.2. Skarga kasacyjna

Zgodnie z art. 398^1 § 1 k.p.c. i art. 519^1 § 1 i 2 k.p.c. skarga kasacyjna przysługuje od wydanych przez sąd drugiej instancji prawomocnych wyroków (postanowień co do istoty sprawy), kończących postępowanie w sprawie oraz od postanowień w przedmiocie odrzucenia pozwu (wniosku) kończących postępowanie w sprawie. Skargę tę może złożyć strona, Prokurator Generalny, Rzecznik Praw Obywatelskich lub Rzecznik Praw Dziecka, jednak wniesienie skargi kasacyjnej przez stronę wyłącza – w zaskarżonym zakresie – wniesienie skargi kasacyjnej przez wymienione podmioty.

Skargę kasacyjną strona może oprzeć na następujących podstawach: 1) naruszeniu prawa materialnego przez błędną jego wykładnię lub niewłaściwe zastosowanie; 2) naruszeniu przepisów postepowania, jeżeli uchybienie to mogło mieć istotny wpływ na wynik sprawy (art. 398^3 § 1 k.p.c.). Podstawą skargi kasacyjnej nie mogą być natomiast zarzuty dotyczące ustalenia faktów lub oceny dowodów (art. 398^3 § 3 k.p.c.).

Skarga kasacyjna nie przysługuje od wyroku (postanowienia) sądu drugiej instancji uchylającego zaskarżony wyrok (postanowienie) i przekazującego sprawę sądowi pierwszej instancji do ponownego rozpoznania. Na orzeczenie oddalające apelację skarga kasacyjna nie przysługuje również stronie, która nie odwołała się od orzeczenia sądu pierwszej instancji[21].

Zgodnie z art. 398^2 § 2 pkt.1 k.p.c. skarga kasacyjna jest niedopuszczalna m.in. w sprawach o rozwód, separację i alimenty. Natomiast skarga kasacyjna od wyroku ustalającego nieistnienie małżeństwa lub orzekającego unieważnienie małżeństwa jest niedopuszczalna, jeżeli choćby jedna ze stron po uprawomocnieniu się wyroku zawarła związek małżeński (art. 398^2 § 3 k.p.c.). Rozwiązanie to eliminuje ryzyko powstania sytuacji, w której strona mogłaby pozostawać jednocześnie w dwóch związkach małżeńskich. Zauważyć należy, że regulacja ta koresponduje z ograniczeniem wynikającym z treści art. 170 k.p.c. Zgodnie z tym przepisem niedopuszczalne jest przywrócenie terminu do złożenia środka odwoławczego od wyroku orzekającego unieważnienie małżeństwa lub rozwód albo ustalającego nieistnienie małżeństwa, jeżeli choćby jedna ze stron zawarła po uprawomocnieniu się wyroku nowy związek małżeński.

Pojęcie spraw o rozwód jest ujmowane szeroko. W judykaturze rozstrzygnięto, że chodzi w tym wypadku nie tylko o samo rozstrzygniecie o rozwiązaniu małżeństwa, lecz odnosi się ono do wszystkich materii prawnych rozstrzyganych w wyroku rozwodowym (np. w zakresie winy czy w przedmiocie władzy rodzicielskiej)[22].

[21] Postanowienie SN z 9 XII 2011 r., III CZ 75/11, LEX nr 1147767.
[22] Zob. postanowienie SN z 8 VI 2006 r., II CZ 38/08.

Artykuł 398^2 § 2 k.p.c. odnosi się do spraw o rozwód oraz separację rozpoznawaną w postępowaniu procesowym. W doktrynie trafnie zauważono, że rozpoznawane w trybie nieprocesowym sprawy o separację na zgodny wniosek małżonków (art. 567^1 i n. k.p.c.) oraz sprawy o zniesienie separacji również mają niezaskarżalny charakter, co wynika z art. 519^1 § 2 k.p.c.

W literaturze przedmiotu słusznie podniesiono również, że w Kodeksie postępowania cywilnego brakuje przepisów, które uzależniałyby wniesienie skargi o wznowienie postępowania od wyczerpania przez stronę drogi skargi kasacyjnej (Manowska M., 2021, s. 398)[23]. Jeżeli zatem w danej sprawie na tej samej podstawie przysługują skarga kasacyjna i skarga o wznowienie postępowania, wybór danego środka zaskarżenia należy do strony. Przy jednoczesnym wniesieniu skargi kasacyjnej i skargi o wznowienie postępowania pierwszeństwo w rozpoznaniu należy przyznać skardze kasacyjnej, która jest środkiem o charakterze reparacyjnym i przysługującym w ramach jednolitego postępowania[24].

3. Rewizja prawomocnego wyroku – regulacje prawa kanonicznego

Nova causae propositio, czyli prośba o ponowne rozpoznanie sprawy lub ponowne przyjęcie sprawy do procesu, stanowi jeden ze środków rewizji wyroku w sprawach dotyczących stanu osób. Mogą z niej skorzystać małżonkowie, których sprawa o nieważność małżeństwa została zakończona prawomocnym orzeczeniem sądu, czyli decyzją kończącą zwyczajne postępowanie procesowe, od której nie przysługuje już apelacja (Świto L., 2025, s. 30).

Należy podkreślić, że ponowne rozpoznanie sprawy nie jest środkiem zaskarżenia wyroku w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak ma to miejsce w przypadku apelacji czy skargi przeciwko nieważności wyroku. Jego celem nie jest bezpośrednie podważenie decyzji sądu, lecz szeroko pojęte dążenie do sprawiedliwości poprzez ustalenie obiektywnej prawdy dotyczącej zaskarżonego małżeństwa (Bartoszek M., 2014, s. 150–151). Z tego względu prośba ta może być rozpatrywana jedynie w wyjątkowych przypadkach i podlega ścisłym wymogom określonym przez prawo. Podstawę prawną stanowią przede wszystkim kan. 1644 KPK, art. 290–294 *Dignitas connubii* oraz kan. 1681 KPK znowelizowanego 15 sierpnia 2015 r. pra-

[23] Zob. też postanowienie SN z 24 V 2012 r., II CZ 13/12, LEX nr 1243014.

[24] Postanowienie SN z 5 II 2010 r., III CZ 67/09, LEX nr 686069; postanowienie SN z 16 VI 2009 r., V CZ 24/09, OSNC-ZD 2010/2, poz. 46; postanowienie SN oraz z 25 IV 2007 r., IV CZ 15/07, LEX nr 611437.

wa małżeńskiego[25]. Warunkiem złożenia prośby o ponowne rozpoznanie sprawy jest przedstawienie nowych i poważnych dowodów lub argumentów w terminie trzydziestu dni od wniesienia rekursu. Trzeba tu zaznaczyć, że sprawy dotyczące stanu osób nigdy nie przechodzą w stan rzeczy osądzonej, taką prośbę można złożyć w dowolnym czasie[26].

3.1. Rekursy o *nova causae propositio* – zarys ewolucji

Przed reformą prawa małżeńskiego, wprowadzoną przez papieża Franciszka, właściwym trybunałem do wniesienia prośby o ponowne rozpoznanie sprawy był trybunał trzeciej lub kolejnej instancji. Warunkiem złożenia takiej prośby była prawomocność wyroku, którą uzyskiwano dopiero po dwóch zgodnych orzeczeniach w kolejnych instancjach.

Reforma Franciszka zmieniła ten stan rzeczy, umożliwiając uzyskanie prawomocności wyroku już w pierwszej instancji, o ile po orzeczeniu stwierdzającym nieważność małżeństwa nie wniesiono apelacji[27]. Wydawać by się mogło, że w związku z tym trybunałem właściwym do rozpatrzenia prośby o ponowne rozpoznanie sprawy mógłby być trybunał drugiej instancji. Jednakże norma kan. 1681 KPK jasno wskazuje, że taką prośbę należy kierować do sądu trzeciej instancji, którym w praktyce najczęściej jest Trybunał Roty Rzymskiej[28].

W tym kontekście warto dodać, że papież Franciszek podczas audiencji 7 lutego 2015 r. postanowił, aby nie dopuszczać rekursu do Roty Rzymskiej w celu uzyskania nowego wniesienia sprawy po tym, gdy jedna ze stron zawarła nowe małżeństwo, chyba że niesprawiedliwość orzeczenia została stwierdzona w sposób oczywisty[29]. Natomiast odnosząc się do praktyki działania Trybunału Roty Rzymskiej w sprawach o ponowne rozpoznanie sprawy, należy zauważyć, że ulegała ona pewnej ewolucji, w której istotną rolę odegrali dziekani Roty Rzymskiej.

Do 2002 r. praktyką było przekazywanie próśb o ponowne rozpatrzenie sprawy do kolegium sędziowskiego ustanowionego przez dziekana Roty. Rekurs trafiał do turnusu dopiero wtedy, gdy był sensownie umotywowany. W przypadku braku odpowiedniego uzasadnienia dziekani informowali petenta o wymogach uzyskania nova causae propositio. Po zapoznaniu się

[25] Franciszek, 2015, *Motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus"...*, *passim*.

[26] Kan. 1643 KPK.

[27] Kan. 1679 KPK.

[28] Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej może wyznaczyć jako trzecią instancję któryś z trybunałów diecezjalnych. Zwyczajnym sądem trzeciej instancji są również: trybunał Roty Nuncjatury Apostolskiej w Madrycie, sąd Prymasa Węgier, sąd we Fryburgu Bryzgowijskim, sądy litewskie w Wilnie i Kownie.

[29] Reskrypt *ex audientia SS.Mi* z 7 II 2015, n. II, 3, w: *Sussidio applicativo del Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus"*, Tribunale Apostolico della Rota Romana, Città del Vaticano 2016, s. 50.

z uwagami obrońcy węzła oraz adwokatów stron turnus wydawał dekret rozstrzygający o przyjęciu lub odrzuceniu rekursu.

Chcąc odciążyć turnusy zajmujące się rekursami o ponowne rozpatrzenie sprawy, którym często brakowało argumentów do zmian w orzeczeniach, dziekan Raffaello Funghini[30] zaproponował rozwiązanie, zgodnie z którym mógłby on sam, po wysłuchaniu promotora sprawiedliwości, odrzucać nieuzasadnione prośby. Propozycja ta została zaakceptowana przez kolegium rotalne i obowiązywała aż do objęcia funkcji dziekana Roty przez Antoniego Stankiewicza[31].

Dziekan Antoni Stankiewicz, jako skrupulatny procesualista, uznał, że praktyka wprowadzona przez jego poprzednika była praeter legem. W związku z tym przyjął inne rozwiązanie – zdecydował, że rekursy o ponowne rozpatrzenie sprawy będą od razu kierowane do turnusów. Jednocześnie umożliwił ponensom odrzucenie nieumotywowanej prośby już na początku postępowania (*a limine litis*), przy czym pozostawił możliwość wniesienia rekursu od dekretu *ponensa* do turnusu (De Angelis A., 2010, s. 1418–1420).

Jego następca, dziekan Vito Pinto[32], przywiązywał dużą wagę do sprawnego procedowania i powrócił do praktyki zapoczątkowanej przez dziekana Raffaella Funghiniego. Poszedł jednak o krok dalej – w pewnym momencie polecił, aby w przypadku ustanowienia turnusu do rozpatrzenia rekursu o ponowne przyjęcie sprawy do procesu ponens formułował dekretem nie tylko pytanie o zasadność rekursu, lecz także od razu pytanie o nieważność małżeństwa (*An concedenda sit nova causae propositio et, quatenus affirmative, an constet de matrimonii nullitate, in casu*)[33].

Obecny dziekan Trybunału Roty Rzymskiej, Alejandro Arellano Cedillo[34], kontynuuje linię Antoniego Stankiewicza, wprowadzając jednak pewne modyfikacje proceduralne, zwłaszcza w odniesieniu do spraw napływających z Polski, których liczba znacząco wzrosła w ostatnich latach. Statystyki wskazują, że obecnie już połowa wszystkich spraw wpływających do Trybunału Roty Rzymskiej pochodzi z Polski, co wiąże się z koniecznością ich tłumaczenia na język oficjalny Roty (Erlebach G., 1998, s. 25–48). W odpowiedzi na tę sytuację dziekan Arellano Cedillo powołał specjalny „turnus polski" do rozpatrywania rekursów o *nova causae propositio*, sporządzonych w języku polskim. W jego skład wchodzą audytorzy biegle posługujący się tym językiem: Robert Gołębiewski, odpowiedzialny za sprawy z sądów kościelnych w Opolu i Gliwicach, Grzegorz Erlebach,

[30] Dziekan Trybunału Roty Rzymskiej w latach 1999–2004.
[31] Dec. c. Funghini z dnia 27 III 2003, Quaderni dell Studio Rotale, 2004, 14, s. 131.
[32] Dziekan Trybunału Roty Rzymskiej w latach 2012–2016.
[33] Dec. c. Fischer z dnia 19 VI 2019, Bogoten., A. 116/2019, n. 2.
[34] Dziekan Trybunału Roty Rzymskiej od 2021 r.

rozpatrujący wszystkie pozostałe sprawy, oraz słowacki audytor Miroslav Adam.

Grzegorz Erlebach, pełniąc funkcję *ponensa*, zaadaptował rozwiązanie wprowadzone przez Stankiewicza, umożliwiające odrzucenie nieumotywowanej petycji już na początku postępowania (*a limine litis*), przy zachowaniu możliwości wniesienia rekursu do turnusu. Nowym elementem tej procedury jest natomiast dołączanie przez *ponensa* Erlebacha obszernej noty wyjaśniającej w języku polskim w przypadku odrzucenia rekursu. Dzięki temu petent zyskuje lepsze zrozumienie swojej sytuacji procesowej, co ułatwia mu podjęcie decyzji o rezygnacji z dalszego postępowania lub przeciwnie – wniesieniu umotywowanego rekursu, zwiększającego szansę na ponowne przyjęcie sprawy do procesu.

3.2. Nowe przyjęcie sprawy do procesu w praktyce orzeczniczej trybunałów. Uwagi *de lege ferenda*

Analiza rekursów o *nova causae propositio* wskazuje, że ich najczęstszym mankamentem jest brak umiejętności przedstawienia przez skarżącego nowych dowodów lub argumentów, które nie były dostępne bądź uwzględnione w pierwotnym procesie. W wielu przypadkach osoby występujące z prośbą o ponowne rozpoznanie sprawy – zarówno strony, jak i ich pełnomocnicy – ograniczają się do zakwestionowania trafności wcześniejszego orzeczenia, nie wnosząc do sprawy żadnych nowych elementów merytorycznych. Tymczasem – zgodnie z art. 291 *Dignitas Connubii* – istotą rekursu nie jest podważanie sentencji wyroku (co przysługuje w drodze apelacji lub skargi o nieważność), lecz wniesienie nowych okoliczności faktycznych lub dowodowych, które mogłyby uzasadniać ponowne procedowanie. Warto przy tym zaznaczyć, że – jak stanowi art. 292 *Dignitas Connubii* – nie jest konieczne, aby nowe fakty czy argumenty miały charakter przesądzający; wystarczy, by dawały realną możliwość wydania innego rozstrzygnięcia.

Analiza dekretów[35] i not wyjaśniających[36] w sprawach dotyczących *nova causae propositio* pozwala sformułować kilka uwag o charakte-

[35] Decreteum turni c. Adam, z 9 II 2023, Opolien, B. 19/2023; Decreteum turni c. Bartolacci, z 18 IV 2023, Zagrebien, B. 50/2023; Decreteum turni c. Savatori, z 3 V 2023, Torontina, B. 68/2023; Decreteum turni c. Arokiraj, z 11 V 2023, Varasdinen, B. 77/2023; Decreteum turni c. Erlebach, z 30 V 2023, Gedanen, B. 87/2023; Decreteum turni c. Erlebach, z 1 VI 2023, Varsavien, B. 91/2023; Decreteum turni c. Erlebach, z 1 VI 2023, Elbingen, B. 92/2023; Decreteum turni c. Erlebach, z 28 VI 2023, Sedinen. Caminen., B. 111/2023; Decreteum turni c. Erlebach, z 4 VII 2023, Tarnovien, B. 113/2023; Decreteum turni c. Erlebach, z 5 X 2023, Bialostocen, B. 142/2023; Decreteum turni c. Erlebach, z 1 II 2024, Posnanien, B. 15/2024; Decreteum turni c. Erlebach, z 21 III 2024, Torunien, B. 47/2024.

[36] Nota wyjaśniająca c. Erlebach z 11 VI 2023, Lodzien, Prot. N. 25.491; Nota wyjaśniająca c. Erlebach z 11 VI 2023, Cracovien, Prot. N. 25.442; Nota wyjaśniająca c. Erlebach z 15 III 2023, Varmien, Prot. N. 24.710; Nota wyjaśniająca c. Erlebach z 4 VI 2023, Elbingen, Prot. N. 25.414.

rze formalno-praktycznym. Przede wszystkim w wielu przypadkach składane wnioski nie spełniają podstawowego wymogu tej instytucji – brak im bowiem odniesienia do nowych i istotnych elementów, a przedstawiona argumentacja zatrzymuje się na poziomie polemiki z treścią wydanego wcześniej wyroku, nie wychodząc poza ramy właściwe zwyczajnym środkom odwoławczym. W efekcie ich polemika i argumentacja pozostają w ramach zwyczajnych środków odwoławczych, takich jak apelacja czy skarga o nieważność wyroku, nie spełniając wymogów przewidzianych dla *nova causae propositio*.

Wśród najczęstszych błędów pojawiających się w rekursach o ponowne przyjęcie sprawy można wyróżnić następujące: 1) nadmierny subiektywizm w ocenach i interpretacjach przedstawianych przez skarżących; 2) zarzucanie sędziom błędnej oceny materiału dowodowego bez przedstawienia nowych, istotnych argumentów; 3) krytyka sędziów za brak szerokiego rozwinięcia pewnych wątków w części faktycznej wyroku; 4) twierdzenie o niesprawiedliwości rozstrzygnięcia bez wskazania ewidentnego błędu w orzekaniu; 5) wskazywanie nowych świadków bez podania, jaką nową wiedzę lub informacje mogliby wnieść do sprawy (sama obecność nowego świadka nie oznacza jeszcze pojawienia się nowego dowodu); 6) powoływanie do złożenia zeznań drugiej strony, mimo że w poprzednich instancjach jednoznacznie zadeklarowała brak woli uczestnictwa w procesie i tej decyzji nie zmieniła; 7) przytaczanie fragmentów już złożonych zeznań, które były dostępne sędziom w poprzednich instancjach; 8) domaganie się sporządzenia kolejnej opinii psychologicznej, mimo że w poprzednich instancjach ekspertyzy zostały już wykonane; 9) wprowadzanie argumentów dotyczących nowego tytułu nieważności małżeństwa, który dotychczas nie był przedmiotem rozpatrywania; 10) wnoszenie o przyjęcie sprawy w Trybunale Roty Rzymskiej w pierwszym stopniu instancji z nowego tytułu; 11) mylenie prośby o ponowne przyjęcie sprawy do procesu ze skargą o nieważność wyroku. Błędy te wskazują na częste niezrozumienie istoty *nova causae propositio*, które wymaga przedstawienia nowych argumentów lub dowodów mogących wpłynąć na odmienne rozstrzygnięcie, a nie jedynie polemiki z wcześniejszymi orzeczeniami.

Niewątpliwie prośba o ponowne rozpoznanie sprawy jest nadzwyczajnym środkiem odwoławczym. Umożliwia bowiem rewizję wyroku, który wszedł już niejako (*quasi*) w stan rzeczy osądzonej[37]. Warunkiem bezwzględnym dopuszczenia tej procedury jest jednak przedstawienie nowych dowodów lub argumentów, które nie były dostępne bądź uwzględniane w pierwotnym procesie.

[37] Kan. 1643 KPK: „Nigdy nie przechodzą w stan rzeczy osądzonej sprawy dotyczące stanu osób, nie wykluczając spraw o separację małżonków".

Prawodawca, przewidując możliwość ponownego przyjęcia sprawy do procesu w świetle nowo odkrytych okoliczności lub dowodów, dąży do możliwie najpełniejszego dojścia do prawdy obiektywnej w procesie małżeńskim. Ponowne przyjęcie sprawy pozwala skorygować ewentualne błędy proceduralne lub merytoryczne, przyczyniając się tym samym do prawidłowego funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości, który powinien zawsze kierować się zasadą salus animarum suprema lex.

Rosnąca świadomość istnienia instytucji *nova causae propositio* wśród stron i ich pełnomocników znajduje potwierdzenie w statystykach Trybunału Roty Rzymskiej, które wskazują na wzrastającą liczbę składanych wniosków o ponowne przyjęcie sprawy do procesu.

Zasadne wydaje się również dokładniejsze zwrócenie uwagi na przesłanki materialnoprawne zawarte w analizowanej normie. Niewątpliwie wiąże się to z koniecznością wypracowania uniwersalnych kryteriów interpretacji terminów użytych w tym przepisie. Oprócz wskazanych powyżej aspektów formalnych, istotnym (i równie problematycznym) zagadnieniem pozostaje wykładnia pojęcia „nowych i poważnych dowodów lub argumentów", które nie pojawiły się w pierwotnym procesie. W doktrynie już podkreślono, że nie muszą one być „najważniejsze". Nie ulega jednak wątpliwości, że nie każdy dowód lub argument ujawniony po prawomocnym zakończeniu postępowania będzie miał charakter „ważny", podobnie jak nie każda okoliczność będzie „nowa" w przyjętym rozumieniu.

Analiza spraw rozpatrywanych w tym trybie przez Rotę Rzymską mogłaby dostarczyć cennych informacji praktycznych na temat tego, jak przesłanka ta była rozumiana przez strony i ich pełnomocników oraz w jakim stopniu interpretacja ta znalazła potwierdzenie w ocenie Trybunału. Próba pełnego odczytania tej normy prawnej w kontekście pojęcia „dowodów i argumentów nowych i poważnych" pozostaje zatem wyzwaniem, które zapewne będzie jeszcze przedmiotem pogłębionej refleksji zarówno teoretyków, jak i praktyków prawa kanonicznego.

Wnioski końcowe

Z analizy przedstawionej powyżej wynika, że zarówno prawodawca świecki, jak i kościelny nie wyklucza – co do zasady – możliwości ingerencji w prawomocne orzeczenia wydane w sprawach małżeńskich. W obu wymienionych porządkach, tj. zarówno w porządku prawa świeckiego, jak i w prawie kościelnym, ingerencja ta ma jednak charakter szczególny i jest wyraźnie limitowana, przy czym w prawie świeckim pewne odrębności zachodzą również pomiędzy instytucjami, które regulują kwestię korekty prawomocnych orzeczeń. W prawie cywilnym skarga kasacyjna jest defini-

tywnie niedopuszczalna w sprawie o rozwód i separację (bez względu na to, czy decyzja sądu jest w tym przedmiocie pozytywna czy negatywna), natomiast od wyroku ustalającego nieistnienie małżeństwa lub orzekającego unieważnienie małżeństwa kasacja jest niedopuszczalna, jeżeli choćby jedna ze stron po uprawomocnieniu się wyroku zawarła związek małżeński. Skarga o wznowienie postępowania jest natomiast niedopuszczalna od wyroku orzekającego unieważnienie małżeństwa lub rozwód, albo ustalającego nieistnienie małżeństwa, jeżeli choćby jedna ze stron zawarła po jego uprawomocnieniu się nowy związek małżeński.

W prawie kanonicznym prośba o ponowne przyjęcie sprawy do procesu może – co do istoty – zostać wniesiona od każdego orzeczenia, jednakże – zgodnie ze stanowiskiem papieża Franciszka – nie należy dopuszczać rekursu do Roty Rzymskiej, gdy jedna ze strona zawarła nowe małżeństwo. Od zasady powyższej istnieje jednak wyjątek, a mianowicie rekurs taki jest uzasadniony wówczas, gdy „niesprawiedliwość orzeczenia została stwierdzona w sposób oczywisty".

Oba wymienione porządki normatywne dostrzegają specyfikę sytuacji, gdy po prawomocnym cywilnym ustaniu małżeństwa oraz po kanonicznym stwierdzeniu jego nieważności, chociażby jedna ze stron zawarła nowe małżeństwo. W postępowaniu cywilnym okoliczność ta ostatecznie zamyka wszelką możliwość wzruszenia zapadłych orzeczeń. W postępowaniu kanonicznym natomiast taka możliwość – przynajmniej teoretycznie – wciąż istnieje.

Odnosząc się do tej ostatniej kwestii zauważyć należy, że wprowadzenie przez papieża Franciszka ograniczenia w zakresie możliwości wnoszenia *nova causa propositio*, gdy jedna ze stron zawarła już nowe małżeństwo, jest niewątpliwie słuszne. Pewną wątpliwość budzić może jednak uczynienie wyłomu w tej zasadzie i uchylenie swoistej furtki dopuszczającej możliwość wniesienia omawianego rekursu, gdy „niesprawiedliwość orzeczenia została stwierdzona w sposób oczywisty". Kto bowiem, w jakim terminie i w jakich okolicznościach ową oczywistą niesprawiedliwość orzeczenia miałby stwierdzać – trudno w zasadzie określić.

Podsumowując ten wątek analiz i wracając do pytania postawionego we wstępie stwierdzić należy, że jeśli po prawomocnym uznaniu małżeństwa za nieważne w świetle prawa polskiego oraz po prawomocnym stwierdzeniu nieważności tego małżeństwa w procesie kanonicznym, jedna ze stron zawarła nowe małżeństwo, „pierwszy współmałżonek" nie może już w żaden sposób kwestionować zasadności orzeczenia cywilnego, natomiast może wnieść prośbę o ponowne przyjęcie sprawy do procesu, jeśli wyrok kanoniczny był „oczywiście niesprawiedliwy". Nie popadając w nadmierne uogólnienia, na przykładzie tym zauważyć jedynie należy, że w świetle powyższej regulacji osoba, która zawiera sakrament małżeństwa z osobą,

wobec której sąd kościelny stwierdził nieważność małżeństwa, w zasadzie zawsze winna liczyć się z tym, że kanoniczny status pierwszego związku jej małżonka może zostać jeszcze zakwestionowany. Taki stan rzeczy trudno przyjąć bez zastrzeżeń.

BIBLIOGRAFIA

De Angelis Angelo, 2010, *Le delibere del Collegio Rotale in materia di prassi processuale*, w: Janusz Kowal, Joaquín Llobell, *Iustitia et Iudicium: Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, t. 3, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Bartoszek Magdalena, 2014, *„Nova causae propositio" w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i instrukcji procesowej „Dignitas connubii"*, Kościół i Prawo, t. 3(16), nr 2, s. 149–157.

Broniewicz Witold, Marciniak Andrzej, Kunicki Ireneusz, 2023, *Postępowanie cywilne w zarysie, LexisNexis*, Warszawa.

Ereciński Tadeusz, 2016, *Komentarz do Kodeksu postępowania cywilnego*, t. 3, Wolters Kluwer, Warszawa.

Erlebach Grzegorz, 1998, *Polskie sprawy o nieważność małżeństwa z kan. 1095 w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, t. 8, nr 11, s. 25–48.

Erlebach Grzegorz, 2009, *Wybrane kwestie dotyczące rozumienia zgodności wyroków (art. 291 DC)*, w: Józef Wroceński, Jan Krajczyński, *„Finis legis Christus". Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 323–341.

Franciszek, 2015, *Motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus" o reformie kanonicznego procesu orzekania o nieważności małżeństwa w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Jędrejek Grzegorz, 2008, *Regulacja instytucji małżeństwa w prawie kanonicznym i świeckim*, Ruch Prawniczy Ekonomiczny i Socjologiczny, t. 70, z. 2, s. 47–63.

Jodłowski Jerzy, Lapierre Jerzy, Misiuk-Jodłowska Teresa, Resich Zbigniew, Weitz Karol, 2016, *Postępowanie cywilne*, Wolters Kluwer, Warszawa.

Koziołkiewicz Andrzej, 2022, *Moc wiążąca prawomocnego orzeczenia sądowego – glosa do wyroku Sądu Najwyższego z 4 listopada 2016 r., I CSK 736/15*, Palestra, nr 4, s. 106–117.

Manowska Małgorzata, 2021, *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*, Wolters Kluwer, Warszawa.

Rozkrut Tomasz, 2008, *Zasada zgodności formalnej i substancjalnej dwóch wyroków w kanonicznym procesie małżeńskim według „Dignitas connubii"*, w: Tomasz Rozkrut (red.), *Proces małżeński w świetle „Dignitas connubii" – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownic-*

twa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 czerwca 2007 roku. III Ogólnopolskie Forum Sądowe, Biblos, Tarnów, s. 87–102.

Świto Lucjan, 2025, *„Nova causae propositio" w teorii i praktyce*, Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, t. 35, nr 38, s. 259–268.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11224

Maria Piechocka-Kłos [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Hypatia z Aleksandrii jako ofiara konfliktu między władzą kościelną (Cyryl) a świecką (Orestes) w świetle wybranych źródeł (V–VII w.)

[Hypatia of Alexandria as a Victim of the Conflict between Ecclesiastical (Cyril) and Secular (Orestes) Authority in the Light of Selected Sources (5th–7th Centuries)]

Streszczenie: W niniejszej pracy podjęto próbę odtworzenia okoliczności prowadzących do tragicznej śmierci Hypatii z Aleksandrii. Analiza koncentruje się na ustaleniu sprawców ataku, motywów ich działania oraz na rozważeniu, w jakim stopniu odpowiedzialność za to wydarzenie można przypisać Cyrylowi. Szczególną uwagę poświęcono przedstawieniu Hypatii jako ofiary napiętego sporu między władzą kościelną, reprezentowaną przez Cyryla, a administracją świecką, której liderem był Orestes. Opisywane wydarzenia rozgrywały się w Aleksandrii na początku V w. W pierwszej części przypomniano postać Hypatii w odniesieniu do jej życiorysu, a także działalności naukowej, dydaktycznej oraz społecznej i politycznej, w drugiej zrekonstruowano przyczyny, przebieg i skutki konfliktu Cyryla z Orestesem i jego wpływ na życie Hypatii, zaś w trzeciej części przedstawiono ostatni dzień życia filozofki zakończony jej tragiczną śmiercią. W niniejszym opracowaniu, aby przedstawić analizowane zagadnienie, przywołano wybranych autorów antycznych (V–VII w.) i fragmenty ich dzieł, głównie o charakterze historycznym, a wśród nich m.in. Sokratesa Scholastyka, Jana z Niku, Damascjusza, Filostorgiusza, Jana z Malalasa oraz Hezychiusza.

Summary: This paper attempts to reconstruct the circumstances leading to the tragic death of Hypatia of Alexandria. The analysis focuses on identifying the perpetrators of the attack, their motives, and considering the extent to which Cyril can be held responsible for this event. Particular attention is paid to presenting Hypatia as a victim of the tense dispute between the ecclesiastical authorities, represented by Cyril, and the secular administration, led by Orestes. The events described took place in Alexandria at the beginning of the 5th century. The first part recalls the figure of Hypatia in relation to her curriculum vitae, as well as her scientific, teaching, social and politi-

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.

cal activities; the second part reconstructs the causes, course and consequences of the conflict between Cyril and Orestes and its impact on Hypatia's life; and the third and final part presents the last day of the philosopher's life ending in her tragic death. In this study, in order to present the analysed issue, selected ancient authors (5th–7th centuries) and excerpts from their works, mainly of a historical nature, were cited, including Socrates Scholasticus, John of Nicaea, Damascius, Philostorgius, John of Malalas, and Hesychius.

Słowa kluczowe: Hypatia z Aleksandrii, filozofia, konflikt Cyryla z Orestesem, Aleksandria, chrześcijaństwo, historia starożytna.

Keywords: Hypatia of Alexandria, philosophy, Cyril's conflict with Orestes, Alexandria, Christianity, ancient history.

Wprowadzenie

Hypatia, po śmierci określana jako Αἰγυπτία σοφή, czyli „egipska mędrczyni", znajduje się w nielicznym gronie wybitnych i fascynujących kobiet, zajmujących się działalnością literacką i filozofią, jakie wydała starożytność. Jej imię jest wymieniane obok Sybilli, Safony i Teano (Dzielska M., 2006, s. 129). Na zawsze weszła do historii kultury europejskiej i choć historia śmierci filozofki z pewnością rzuciła cień okrucieństwa na aleksandryjskich chrześcijan, jej samej zapewniła nieśmiertelność (Zmorzanka A.Z., 2015, s. 36). Dziś można niemal bez wahania powiedzieć, że Hypatia była starożytną filozofką bezwzględnie rozszarpaną przez motłoch fanatycznych chrześcijan. Jednak, czy potrafimy wyjaśnić powody, które doprowadziły do jej śmierci oraz odpowiedzieć na pytanie: kto odpowiada za ów atak?

Hypatia żyła w pierwszej dekadzie V w. w burzliwych czasach i w wielokulturowej Aleksandrii nazywanej „koroną wszystkich miast" (Ammianus Marcelinus, *Dzieje Rzymskie*, XXII, 16, 7) i „miastem cudów" (Korzeń J., 2023)[2]. Musiała zdawać sobie sprawę, że jako uczona i osoba zaangażowana w życie miasta może wzbudzać kontrowersje i oprócz wpływowych przyjaciół ma również wysoko postawionych wrogów (Dzielska M., 2006, s. 129). Jednak z całą niemal pewnością możemy powiedzieć, że nie była świadoma, iż za swoją działalność, mądrość, zalety moralne spotka ją okrutna śmierć. Mimo popularności, jaką się cieszyła, źródła, które ją wspominają, należy uznać za dość skąpe, ogólnikowe i powściągliwe w ocenie sytuacji. Jednym z możliwych powodów takiego stanu rzeczy może być ezoteryczność jej nauczania, innym zaś – niechęć autorów, zwłaszcza chrześcijańskich, do rozpowszechniania obszernej relacji z tego okrutnego i tragicznego wydarzenia. Również autorzy pogańscy (nieliczni wówczas)

[2] Aleksandria wyróżnia się spośród innych ośrodków m.in. bogatą historią kulturą i dziedzictwem intelektualnym.

nie nazbyt często podejmowali wątki związane z Hypatią. Ponadto warto przypomnieć, że aleksandryjska filozofka od czasów oświecenia była wykorzystywana jako czołowa postać antychrześcijańskiej nagonki (Starowieyski M. i in., 2018, s. 469–470).

Losy Hypatii, z uwagi na tragiczne okoliczności i okrutny rodzaj zadanej jej śmierci, nie były dla chrześcijan szczególnym powodem do chwały. Być może uważano, że należy ten fakt przemilczeć. Ponadto śledzenie kwestii sprawcy lub sprawców tego czynu w materiałach źródłowych również nie jest łatwe. Dokonując analiz, można odnieść wrażenie, że rola inicjatorów tego tragicznego wydarzenia, zwłaszcza tych związanych blisko z Kościołem, została celowo wyciszona (Dzielska M., 2006, s. 172).

Badania nad Hypatią miały już miejsce w literaturze przedmiotu[3]. Śledząc stan badań nad kwestią jej życia i działalności, łatwo można zauważyć, że największą popularnością jej postać cieszyła się w XIX w. Wówczas na temat Hypatii powstały liczne monografie i opracowania, niejednokrotnie subiektywnie ukazujące ją poprzez pryzmat rozwijającej się w tamtym czasie w literaturze pięknej o niej legendy. Postać filozofki była i jest również popularna w czasach współczesnych. Ponownie stała się bohaterką monografii, artykułów i haseł encyklopedycznych. Zajmowali się nią m.in.: John Michael Rist[4], Christian Lacombrade[5], Étienne Évrard[6], Robert J. Penella[7], Danuta Shanzer[8], Denis Roques[9], Henri Dominique Saffrey[10] i Jean Rougé[11]. Część prac ma charakter popularnonaukowy. Istotne są jednak dwie monografie: Wolfganga Alexandra Meyera[12] i Marii Dzielskiej[13].

*

Celem niniejszego opracowania jest próba rekonstrukcji mechanizmu, który doprowadził do śmierci Hypatii z Aleksandrii oraz uzyskanie odpo-

[3] Autorów i ich dzieła przywołano za: Dzielska M., 2006, s. 12–13.

[4] J.M. Rist, 1965, *Hypatia*, Phoenix, Vol. 19, no 3, s. 214–225.

[5] Ch. Lacombrade, 1972, *Hypatie: le mythe et l'histoire*, Bulletin de la Societé Toulousaine d'Études. Classiques, Vol. 16, s. 5–20; idem, 1994, *Hypatia*, Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. XVI, kol. 956–967.

[6] É. Évrared, 1977, *Á quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?*, Revue des études grecques, Vol. 90, s. 69–74.

[7] R.J. Penella,1984, *When was Hypatia Born?*, Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, Vol. 33, s. 126–128.

[8] D. Shanzer, 1985, *Merely a Cynic Gesture?*, Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, Vol. 113, s. 61–66.

[9] D. Roques, 1995, *La famille d'Hypatie (Synésios, epp. 5 et 16 G.)*, Revue des études grecques, vol. 108, s. 128–149.

[10] H.D. Saffrey, 2000, *Hypatie d'Alexandrie*, w: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Vol. 3, CNRS Edition, Paris, H 175, s. 814–817.

[11] J. Rougé, 1990, *La politique de Cyrille et le meurtre d'Hypatie*, Cristianesimo nella storia: ricerche storiche, esegetiche, teologiche, Vol. 11, s. 485–504.

[12] W.A. Meyer, 1886, *Hypatia von Alexandria. Ein beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*, Publisher: G. Weiss, Heidelberg.

[13] M. Dzielska, 2006, *Hypatia z Aleksandrii*, TAiWPN Universitas, Kraków.

wiedzi na pytanie: kto odpowiada za atak na nią i z jakich powodów dopuścił się okrutnej zbrodni o tak tragicznych skutkach. Czy odpowiedzialnością za jej śmierć można obciążyć Cyryla? Szczególnej analizie zostały poddane kwestie pozwalające przedstawić Hypatię jako ofiarę konfliktu między władzą kościelną reprezentowaną przez Cyryla a świecką, której twarzą był Orestes. Wydarzenia te miały miejsce w Aleksandrii na początku V w. Przywołanie wybranych autorów antycznych (V–VII w.) i fragmentów ich dzieł, głównie o charakterze historycznym, pozwoliło na sformułowanie istotnych wniosków. Uzupełnieniem rozważań będzie przedstawienie postaci Hypatii z naciskiem na istotne momenty w jej życiorysie, a także przedstawienie zakresu jej działalności naukowej, dydaktycznej oraz społecznej i politycznej.

Analizie poddano przede wszystkim przekazy na temat Hypatii zawarte u Sokratesa Scholastyka, Jana z Nikiu, Damascjusza oraz Filostorgiusza, Jana Malalasa i Hezychiusza. Z uwagi na zwarte w ich dziełach treści należy uznać je za najbardziej wartościowe dla badanego zagadnienia.

Powszechnie uważa się, że najpoważniejszy przekaz o Hypatii odnajdujemy w *Historii Kościoła* Sokratesa Scholastyka[14]. Podkreślić należy, że historyk żył w czasach Hypatii. Istotnym źródłem dla podjętego tematu jest też *Kronika świata* Jana z Nikiu[15]. Choć żyjący w VII w. koptyjski kronikarz, pisząc swoje dzieło, korzystał z innych wcześniejszych źródeł, jest jednak cennym przekazem dziejów Egiptu z okresu bizantyjskiego, a więc i samej Aleksandrii. Za zaletę jego przekazu należy uznać fakt, iż jako miejscowy autor miał dostęp do przekazów Kościoła aleksandryjskiego. Dodajmy, że jest jedynym autorem, który opisuje Hypatię negatywnie jako pogankę całkowicie oddaną praktykom złej magii, w tym astrologii, czarom i wróżbom. Kluczową dla niniejszego opracowania jest również analiza żyjącego pokolenie później, tj. w V i VI w., Damascjusza i jego dzieła *Żywot Izydora*[16]. Ten grecki filozof neoplatoński napisał stosunkowo najdłuższy tekst na temat filozofki. Chwalił ją za cnotę, wiedzę, umiejętności polityczne i doradcze, a winą za jej śmierć obciążył Cyryla. Ponadto warto również przywołać współczesnego jej autora Filostorgiusza. Historyk z Kapadocji wspomniał filozofkę tylko w kilku zdaniach w swojej *Historii Kościoła*[17]. O aleksandryjskiej filozofce wspominał również w *Kro-*

[14] Sokrates Scholastyk, 1986, *Historia Kościoła* VII, 15, tłum. S.J. Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, s. 514–515.

[15] John of Nikiu, 1916, *The Chronicle of John* LXXXIV, 87–88, 100–103, ed. R.H. Charles, APA – Philo Press, Amsterdam, s. 100–102.

[16] Damaskios, 1967, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Frag. 102, ed. C. Zintzen, Gg Olms, Hildesheim. Por. Rekonstrukcja dzieła Damascjusza w: Damascius, 1999, *The Philosophical History*, ed. Polymnia Athanassiadi, Apamea, Athens – na temat Hypatii zob. frag. 43A i 106A, s. 128–130, 254.

[17] Philostorgius, 2007, *Church History* VIII, 9, ed. Ph. R. Amidon, Society of Biblical Literature, Atlanta.

nice powszechniej antiocheński historyk żyjący w V/VI w. Jan Malalas[18] oraz bizantyjski kronikarz z VI w. Hezychiusz z Miletu w swoim króciutkim biogramie w dziele *Onomatolog, czyli wykaz sławnych pisarzy*[19].

Taki przekrój źródeł pozwoli możliwie najpełniej przeanalizować będące przedmiotem badań zagadnienie. Podjęcie ponownych dociekań w zakresie wybranych źródeł nad Hypatią jako ofiarą konfliktu między władzą kościelną a świecką, który miał miejsce w Aleksandrii na początku V w., z pewnością będzie interesującym uzupełnieniem istniejących już na temat aleksandryjskiej filozofki opracowań.

Spokojne życie w Aleksandrii

Hypatia[20] urodziła się w drugiej połowie IV w. w Aleksandrii. Nie znamy dokładnej daty jej przyjścia na świat. Najczęściej podawaną datą jej urodzin jest rok 370 (Janeczek S., 1993, kol. 1371), jednak w kontekście narodzin Hypatii w opracowaniach poświęconych filozofce pojawia się również rok 350, 355 lub 360 (Penella R.J., 1984, s. 126–128)[21]. W źródłach nie znajdujemy zbyt wielu szczegółów z jej biografii. Mimo ogromnej popularności, jaką się cieszyła, niewiele wiemy o jej życiu. Poza informacjami z zakresu działalności naukowej, którą prowadziła w Aleksandrii, najwięcej wiemy o tragicznych okolicznościach jej śmierci. Hypatia bowiem przeszła do historii nie z powodu swoich osiągnięć, ale przede wszystkim kontekstu, kulis i przyczyn śmierci, ponieważ najwięcej materiałów dotyczy jej ostatnich chwil życia (Deakin M.A.B., 2007, s. 49). Zginęła tragicznie w 415 r. na ulicach Aleksandrii. Trudności w ustaleniu dokładnej daty urodzin wpływają również na ustalenie jej wieku w chwili śmierci. Choć popkultura przedstawia ją często jako młodą i piękną kobietę, gdy umierała, prawdopodobnie była starsza (zob. Jan Malalas, *Kronika powszechna* XIV). Uwzględniając najczęściej podawaną datę jej urodzin, tj. rok 370, można przyjąć, że zmarła, mając 45 lat, a może nawet 60 lub 65 lat.

Hypatia była córką sławnego matematyka, astronoma i filozofa Teona z Alelsandrii uważanego za ostatniego dyrektora Biblioteki Aleksandryjskiej, która została zamknięta z rozkazu cesarza Teodozjusza w 391 r. (por. Janeczek S., 1993, kol. 1371). Ponadto Teon interesował się gnozą

[18] Ioannis Malalae, 1831, *Chronographia* XIV, ed. L.A. Dindorf, Impensis Ed. Weberi, Bonnae, s. 359–360.

[19] Hesychius, 1882, *Hesychii Milesii Onomatologi quae supersunt* DCCCXIV, ed. J.L.M. Flach, In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, s. 219–220.

[20] Zapis źródłowy imienia Hypatia pojawia się w dwóch wersjach, tj. Ὑπατία lub Ὑπάτεια (Meyer W.A., 1886, s. 8). Imię to wśród imion helleńskich było dość powszechne. Nadawano je dziewczętom zarówno w kręgach pogańskich, jak i chrześcijańskich. Z czasem dopiero stało się synonimem kobiety mądrej i roztropnej (Dzielska M., 2006, s. 129).

[21] Na temat daty urodzin prowadzi rozważania również Maria Dzielska (Dzielska M., 2006, s.130–131).

hermetyczną i orfizmem. Choć żyła w czasach upowszechniania się wiary chrześcijańskiej, sama pozostała poganką. Źródła milczą na temat jej matki. Nie wiemy, kim była i jaki miała wpływ na życie i wykształcenie zdolnej córki. Hypatia należała do nielicznej grupy kobiet, która otrzymała wykształcenie w zakresie nauk ścisłych. Warto pamiętać, że w Grecji i Rzymie ceniono prawdziwą mądrość i talent bez względu na płeć. Choć nie zabraniano kobietom dostępu do szkół filozoficznych, pracowni alchemicznych oraz wystąpień publicznych (Zmorzanka A.Z, 2015, s. 13), to jednak, jeśli rodzice decydowali się na kształcenie dzieci, zapewniali je raczej synom niż córkom. Hypatia miała więc dużo szczęścia, ponieważ mogła nie tylko zdobyć wykształcenie, ale również realizować swoje pasje. W antyku podobnie jak dziś o wyborze zainteresowań dzieci decydowała często tradycja i atmosfera domu, w którym przychodziły na świat.

Hypatia nigdy nie wyszła za mąż[22] i nie miała dzieci, ponieważ prawdopodobnie wierzyła, że nie jest możliwe zajmowanie się filozofią i jednoczesne realizowanie się w zwyczajnych kobiecych rolach (Strzelczyk J., 2007, s. 28). Całe swoje życie spędziła w Aleksandrii, której prawdopodobnie nigdy nie opuściła nawet na krótko, nie wyjechała też na studia do Aten (Dzielska M., 2006, s. 129; zob. Bigoni G., 1886–1887, s. 502––503)[23]. Ojciec był jej pierwszym nauczycielem matematyki, astronomii i filozofii (Janeczek S., 1993, kol. 1371). Dorastała w cieniu Biblioteki Aleksandryjskiej, Musejonu i Serapejonu. Po ojcu odziedziczyła zainteresowania matematyczne. Wspierała go w jego pracach nad opracowaniami osiągnięć wybitnych aleksandryjskich matematyków i astronomów, m.in. wersji *Elementów* Euklidesa, pisaniu komentarza do 13 ksiąg *Almagestu*, dwóch komentarzy do *Tablic podręcznych* Klaudiusza Ptolemeusza[24]. Jej również przypisuje się ostateczną redakcję pism Ptolemeusza i Euklidesa. Teon zmarł na początku V w. i nie dożył tragicznego dnia śmierci swojej córki.

Mimo dużego wkładu w pracę z Teonem Hypatia nie żyła w cieniu sławnego ojca. Zgodnie z legendą przypisuje się jej wynalezienie m.in. astrolabium (Danjon A., 1960, s. 115) i pewnego rodzaju areometru. Według Filostorgiusza przewyższała Teona w zdolnościach nie tylko matematycznych, ale i astronomicznych. Historyk stwierdził, że wprowadzona w świat matematyki przez ojca, znacznie przerosła swojego nauczyciela zarówno

[22] Według Hezychiusza Hypatia wyszła za mąż za aleksandryjskiego filozofa – Izydora. Informację tę należy uznać za nieprawdziwą i traktować jako plotkę (Hezychiusz, *Onomatolog* DCCCXIV).

[23] Według Stanisława Janeczka Hypatia jednak studiowała w Atenach (Janeczek S., 1993, kol. 1371).

[24] Oprócz Hypatii do grona współpracowników Teona należeli Pappos, Eulaliusz, Orygenes oraz uczeń Epifaniusz. Jednak to Hypatia była najbliżej naukowo związana z ojcem (Dzielska M., 2006, s. 132–133).

w matematyce, jak i astronomii (Filostorgiusz, *Historia Kościoła* VIII, 9). Jednak zdaniem Damascjusza, choć charakteryzowała się wyższym stopniem poznania niż ojciec, „nie będąc usatysfakcjonowana naukami matematycznymi, które od niego odebrała, zajmowała się także w sposób wzniosły i inną filozofią" (Dzielska M., 2006, s. 134). Choć analiza wyżej wspomnianych źródeł wskazuje na wyjątkowe zdolności matematyczne Hypatii, mimo to na kartach dziejów matematyki zapisał się bardziej Teon (zob. Neugebauer O., 1975, s. 838). Zarówno Sokrates Scholastyk (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15), jak i Filostorgiusz (Filostorgiusz, *Historia Kościoła* VIII, 9) chwalili jej znaczne osiągniecia z zakresu humanistyki (Dzielska M., 2006, s. 135). Ponadto o sławie i popularności Hypatii wspominał także Jan Malalas (Jan Malalas, *Kronika powszechna* XIV).

Aleksandryjska uczona nie dążyła tylko do samorealizacji, starała się przekazywać innym swoje doświadczenie i mądrość. W szkole aleksandryjskiej, jak zauważa Jerzy Strzelczyk, pełniła funkcję „kierownika katedry neoplatonizmu" i odziana jak inni filozofowie prowadziła publicznie otwarte wykłady, na których omawiała i tłumaczyła m.in. Arystotelesa, Platona i innych filozofów. Wokół siebie zgromadziła wielu uczniów, którzy nie wstydzili się uczyć filozofii od kobiety (Strzelczyk J., 2007, s. 28). W swoim domu realizowała również studia w nurcie nauczania ezoterycznego w zakresie studiów prywatnych, których słuchaczami byli uczniowie z uformowanego przez nią kręgu intelektualnego (Zmorzanka A.Z., 2015, s. 36). Pochodzili oni nie tylko z Aleksandrii i innych ośrodków Egiptu, ale również bardziej odległych miast i krajów, m.in. z Cyrenajki, Konstantynopola i Syrii. Jednym z nich był pochodzący z pogańskiego arystokratycznego rodu nawrócony na chrześcijaństwo późniejszy biskup – Synezjusz z Cyreny (Strzelczyk J., 2007, s. 28).

Dzięki Synezjuszowi wiemy, że Hypatia oprócz wkładu w intelektualny rozwój swoich uczniów troszczyła się również o nich na innych życiowych płaszczyznach, pomagając im rozwiązywać różnego rodzaju problemy, przyjmując rolę nie tylko nauczycielki, ale także powierniczki, siostry, a nawet matki (Strzelczyk J., 2007, s. 28–29). Warto podkreślić, że grono jej uczniów tworzyli ludzie znakomicie urodzeni, bogaci i wpływowi, z najwyższych klas społecznych, którzy w przyszłości osiągali wysokie państwowe i kościelne stanowiska (Zmorzanka A.Z., 2015, s. 36). Wszystkich swoich uczniów otaczała opieką bez względu na ich światopogląd i wyznanie. Wśród nich byli nie tylko poganie, ale także zwolennicy chrześcijaństwa. Za swoją działalność była powszechnie znana i szanowana, a zdaniem Damascjusza - nawet uwielbiana (Damascjusz, *Żywot Izydora*, Frag. 102). Swobodnie poruszała się po ulicach. Interesowała się sprawami miasta, utrzymywała kontakty z wpływowymi mieszkańcami

Aleksandrii oraz często odwiedzała różne instytucje, nie tylko naukowe, ale i państwowe (Dzielska M., 2006, s. 129).

Pomimo prowadzonej tak różnorodnej działalności, oprócz tytułów prac matematycznych, niestety nie zachowało się żadne pismo, które można by przypisać autorstwu Hypatii (Janeczek S., 1993, kol. 1371)[25]. Z tego m.in. powodu trudno również bez cienia wątpliwości jednoznacznie stwierdzić, jakie treści z nauk wyzwolonych i tych nauczanych przez Hypatię były szczególnie jej bliskie. Według Strzelczyka pośrednio możemy się tego domyślać, biorąc pod uwagę późnoantyczny aleksandryjski neoplatonizm, który ostatecznie wywarł silny wpływ na myśl chrześcijańską, a mimo to nie uchroniło to jej przed okrutną i tragiczną śmiercią (Strzelczyk J., 2007, s. 29). Ponadto dodatkowy impuls w kontekście zainteresowań Hypatii i treści, które przekazywała swoim studentom, może stanowić analiza m.in. środowiska rodzinnego wraz z analizą pism samego Teona oraz źródeł odnoszących się do niego. Zdaniem Marii Dzielskiej Hypatia wychowywała się w otoczeniu, gdzie z pewnością były czytane „teksty zawierające objawienie Hermesa, teologiczne utwory orfików, pisma wprowadzające w starą mantykę grecką podręczniki astronomii" (Dzielska M., 2006, s. 143). Bez wątpienia Teon wraz z córką w kwestii pozanaukowych zainteresowań byli zafascynowani „helleniznem", wykazując jednocześnie zainteresowanie literaturą oraz ogólnie pojętym przywiązaniem do tradycji greckiej, również w religijnej odsłonie (Dzielska M., 2006, s. 139).

Tak więc po zniszczeniu Serapeum i zamknięciu Muzejonu Hypatia wraz z ojcem, biorąc pod uwagę ich zaangażowanie w przekazanie wielkowiekowych osiągnięć aleksandryjskich uczonych, uznali, że w obliczu wydarzeń, które miały miejsce w Aleksandrii, powinni swoją pracą ocalić naukowe i kulturowe dziedzictwo hellenizmu. Chcąc to osiągnąć, włożyli ogromny wysiłek naukowy w swoje zadanie. Zajęta swoją pracą aleksandryjska uczona, zaangażowana razem ze swoimi słuchaczami w tworzenie wspólnoty opartej o filozoficzne misteria, jak zwykle zajmowała się naukami matematycznymi, czytała wspólnie w swoim kręgu różnorodną literaturę religijną oraz przeprowadzała astronomiczne doświadczenia. Pogrążona w pracy nad swoimi zadaniami zdaje się przegapiła lub źle oceniła moment poważnych wydarzeń, które miały miejsce w Aleksandrii i były związane z m.in. z antypogańską działalnością patriarchy Teofila

[25] Wnikliwa, oparta na wynikach pracy, m.in. historyków nauk ścisłych, analiza kwestii zaginięcia dzieł Hypatii przywołana przez Marię Dzielską na podstawie m.in. analizy rękopisów Teona i innych matematyków z okresu późnego antyku, może sugerować, jakoby wszystkie jej prace bezpowrotnie zaginęły. Taki pogląd nie jest całkowicie uzasadniony. Hypatia, oprócz współpracy z ojcem, prawdopodobnie sama napisała komentarz m.in. do *Arithmetica* Diofantosa z Aleksandrii oraz *Conica* Apolloniusza z Perge, a także dzieło pt. *Kanon astronomiczny*. Więcej na temat tych rozważań, przywołanych źródeł i opracowań za: Dzielska M., 2006, s. 135–139.

(Dzielska M., 2006, s. 145). Nadchodziły zmiany, a wraz z nimi niespokojne czasy. Niedługo Hypatia miała się o tym przekonać.

Cyryl kontra Orestres

Chcąc poznać okoliczności śmierci Hypatii, należy odnieść się do sytuacji społecznej, religijnej i politycznej, jaka panowała w Aleksandrii na przełomie IV i V w. Nie bez znaczenia były również wcześniejsze relacje między poganami a chrześcijanami. Teofil, patriarcha Aleksandrii w latach 385–412, od początku swojego pontyfikatu, podobnie jak jego poprzednicy i następcy, prowadził działania wymierzone przeciwko istniejącym jeszcze w mieście pogańskim kultom religijnym (zob. Rougé J., 1990, s. 487). Niepokoje, które wzmogły się z powodu przejmowania przez chrześcijan pogańskich obiektów sakralnych, pozwoliły podjąć działania przeciw jednemu z głównych ośrodków poświęconych starym bogom w mieście, tj. Serapeum[26].

Bez wątpienia również interesującym wątkiem badawczym obecnym w źródłach i opracowaniach, mającym związek ze wspomnianymi wydarzeniami, a zarazem przedstawiający nastroje w mieście, jest poziom zaangażowania w obronę starej wiary elit intelektualnych Aleksandrii[27]. Żaden z intelektualistów, będący stronnikiem biorących udział w walce, nie był związany ani z Hypatią, ani z domem jej ojca. Czy w gronie broniących dawnej świętości miasta była Hypatia lub jej uczniowie? Pod koniec IV w., podczas gdy wielu mieszkańców Aleksandrii drżało „z przerażenia przed zniszczeniem świętego temenosu Serapisa i innych świątyń w przededniu tych wydarzeń" (Dzielska M., 2006, s. 147–148), Hypatia nie została dotknięta żadnymi restrykcjami za patriarchatu Teofila. Aż do śmierci biskupa w 412 r. jej działalność filozoficzna nie została w żaden sposób ograniczona, a jej uczniowie nie zostali zmuszeni do opuszcze-

[26] Akcja wymierzona w świątynię Serapisa była konsekwencją edyktu Teodozjusza z 391 r. zabraniającego składania poganom ofiar (*C. Th*. XVI, 7, 4). Konflikt między chrześcijanami i poganami doprowadził do ofiar śmiertelnych, co wykorzystał patriarcha i ostatecznie z pomocą tłumu i żołnierzy Serapeum zostało zniszczone, a statua majestatycznego boga Serapisa rozbita. Według Sozomena Olimpiusz przekonywał ludzi wątpiących w siłę pogańskiego boga, tłumacząc im, że w chwili zniszczenia jego wyobrażenia tkwiąca w nim dynamis uleciała do nieba, a zniszczona została tylko jego przypadkowa postać (Sozomen, *Historia Kościoła* VII, 15). Część pogan zaskoczona bezradnością pogańskiego bóstwa wobec ostatnich wydarzeń, dokonała konwersji na chrześcijaństwo.

[27] Serapeum i wiary przodków wraz z tłumem bronili m.in. Olimpiusz – filozof neoplatoński, będący publicznym nauczycielem mądrości, głoszącym prawdy „świętej filozofii" ludziom z niższych warstw społecznych, Ammoniusz i Helladiusz - nauczyciele języka i greckiej literatury, Palladas – poeta oraz Klaudian nazywany intelektualnym i religijnym stronnikiem biorących udział w walce. Większość z przywołanych obrońców dawnego kultu, którzy wywodzili się z kręgu elit intelektualnych, ostatecznie została zmuszona do wyjazdu z Aleksandrii wkrótce po ogłoszeniu edyktu Teodozjusza lub po zburzeniu Serapeum (zob. Dzielska M., 2006, s. 147–150).

nia miasta i poszukiwań nowego nauczyciela (Dzielska M., 2006, s. 151). Choć z pewnością znała przedstawicieli elit intelektualnych zamieszanych w obronę religii przodków, prawdopodobnie nie zaangażowała się w wydarzenia z roku 391 i 392. Nie była widziana w miejscu ani w okolicy toczących się walk między poganami a chrześcijanami. W wydarzenia w Serapeum nie był zamieszany również Teon ani nikt z grona ich przyjaciół (Dzielska M., 2006, s. 149–150). Być może Hypatia nie czuła związku z „kosmosem greckim czy synkretystycznych kultów lokalnch" (Dzielska M., 2006, s. 149–150), nie była praktykującą poganką, nie czuła politeizmu albo starała się skrupulatnie stosować do cesarskich ograniczeń w kwestii zakazu praktykowania starych obrzędów. Nie wykazała zainteresowania kultami rodzimymi nawet w chwili ostatniej walki o ich zachowanie (Dzielska M., 2006, s.150, 159).

Hypatia, choć była poganką, mogła korzystać z pełnej niezależności w przekazywaniu wiedzy swoim uczniom. Jej działalność cieszyła się tolerancją ze strony władz Kościoła aż do śmierci Teofila. Nowy patriarcha Cyryl, bliski krewny poprzednika, choć na kartach dziejów Kościoła należy do największych teologów i egzegetów Wschodu, nosząc przydomek „pieczęci wszystkich ojców", w V w. w Aleksandrii nie był tak dobrze postrzegany. Dzięki przekazom źródłowym i ich analizie poznajemy go jako człowieka co najmniej kontrowersyjnego, bezwzględnego i żądnego władzy. Jego postać i działania, które podejmował, dążąc do objęcia tytułu po wuju, były przyczyną licznych konfliktów, a nawet rozruchów w mieście, podobnie jak decyzje, które podejmował, pełniąc już urząd patriarchy (zob. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 13–15). Bojownik o czystość wiary zwrócił się najpierw przeciw grupom nieprzestrzegającym zasad ortodoksji, pozbył się nowacjan, a następnie walcząc z innowiercami, wystąpił przeciw Żydom (zob. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 13).

Na początku V w. w Aleksandrii między chrześcijanami a Żydami dochodziło do licznych nieporozumień i konfliktów. Cyryl rozgniewał się zachowaniem prefekta Orestesa[28] wobec swojego zaufanego człowieka, jakim był Hieraks. Po schwytaniu poddano go torturom z powodu podżegania Żydów w teatrze przeciw tzw. zaufanym ludziom patriarchy i jemu samemu. Po ostrzeżeniu przywódców gminy żydowskiej zagroził poważnymi konsekwencjami, o ile Żydzi dalej będą zaczepiać chrześcijan. Patriarcha Aleksandrii spełnił swoje groźby wobec Żydów, ponieważ ci nadal organizowali zasadzki na chrześcijan. Ostatecznie Cyryl podjął decyzję i razem z plebsem skonfiskował synagogi, dał zgodę na grabież żydowskich majątków, a w końcu wypędził ich z miasta (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 13). Według Dzielskiej konflikt chrześcijan i Żydów doprowadził do wydarzeń mających związek ze śmiercią Hypatii (Dzielska M.,

[28] Prefekt Egiptu w latach 412–416.

2006, s. 152–153)[29]. Te wydarzenia zaostrzyły konflikt między Orestesem a Cyrylem do tego stopnia, że obaj postanowili powiadomić cesarza o zajściach w mieście. Przywódca aleksandryjskiego Kościoła pod presją chrześcijańskiej ludności miasta zdecydował się wysłać do prefekta przedstawicieli z propozycją pojednania, aby doprowadzić do poprawy stosunków z przedstawicielem władzy świeckiej. Wysiłki okazały się bezskuteczne. Orestes odmówił, nie chciał ani mediacji, ani pojednania (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 13).

Bezradność Cyryla w tej kwestii była impulsem do poszukiwań w gronie zwolenników patriarchy innych form nacisku na Orestesa. Do miasta prawdopodobnie na prośbę Cyryla przybyli mnisi z pustyni w Nitrii, których już wcześniej jego poprzednik Teofil wykorzystywał nie tylko do walki z wyznawcami starej religii, ale także w konfliktach doktrynalnych (Scott-Mondrieff Ph.D., 1913, s. 198–219). Mnisi odważyli się zaatakować prefekta, gdy ten jechał przez miasto, obrzucili go wyzwiskami i pomimo że był chrześcijaninem, oskarżyli go o pogaństwo. Jeden z mnichów o imieniu Ammoniusz uderzył Orestesa kamieniem i poważnie zranił. W obronie prefekta stanął lud Aleksandrii, który schwytał winnego, a sam Orestes skazał go na tortury. Mnich ich nie przeżył. Zarówno Orestes, jak i Cyryl o wydarzeniach powiadomili cesarza, jednak ich relacje nie uległy poprawie (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 14)[30].

Jaki związek z tymi wydarzeniami miała Hypatia? Aleksandryjska mędrczyni, która jeszcze niedawno cieszyła się tolerancją władz kościelnych, wkrótce miała paść ofiarą konfliktu między Cyrylem a Orestesem. Przez niektórych zaczęła być postrzegana jako wróg i zagrożenie dla nowego chrześcijańskiego porządku pod władzą Cyryla. Prefekt jako nowy członek aleksandryjskiej społeczności pewnie sprawował swój urząd, m.in. dzięki poparciu, jakie osiągnął w mieście. Choć od początku swojego urzędowania był dość mocno atakowany przez Kościół i związane z nim kręgi, zyskał poważanie, szacunek i wsparcie zaprzyjaźnionej z nim Hypatii oraz ludzi z jej kręgu z Aleksandrii i spoza niej (Dzielska M., 2006, s. 155). Dzięki relacji Sokratesa Scholastyka dowiadujemy się, że w Aleksandrii niektórzy z ludu chrześcijańskiego rozpowszechniali nieprawdziwą plotkę, jakoby właśnie Hypatia była powodem braku prawdziwego pojednania między patriarchą i prefektem (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15). Niektórzy mogli uznać pogłoskę za prawdziwą, ponieważ uczona mogła być niezadowolona z działań Cyryla w mieście.

[29] Więcej na temat relacji chrześcijan i Żydów w Aleksandrii w późnym antyku: Wilken R.L., 1971, s. 54 i n.; Haas Ch.J., 1997, s. 121–127.

[30] Cyryl postanowił ogłosić zmarłego Ammoniusza męczennikiem i nadać wydarzeniom status walki religijnej (Dzielska M., 2006, s. 154–155). Z przekazu Sokratesa Scholastyka wiemy, że pod wpływem rozsądnych chrześcijan zrezygnował z głoszenia tych teorii (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 14).

Hypatia, hołdując tradycji oraz neoplatonizmowi, była zwolenniczką m.in. starych zasad działania państwa w oparciu o świecki fundament władzy urzędniczej. Wierzyła również w siłę słownej argumentacji w polityce. Była wpływowa i niezależna politycznie. Dzięki swojej mądrości i niezachwianej moralności chętnie i otwarcie udzielała rad, przyjmowanych z wdzięcznością. Podobnie jak Orestes uważała, że władza kościelna nie powinna ingerować w obszary zarządzane przez administrację cesarską i miejską. Zauważała autorytatywne działania Cyryla, coraz śmielej próbującego ograniczać autonomiczność władzy świeckiej (Dzielska M., 2006, s. 155–156). Kościół zdawał się zataczać coraz szersze kręgi oraz przejmować lub próbować naciskać na instytucje państwowe. Dotąd przedstawiciele Kościoła, pomimo żądzy władzy, starali się współpracować z władzą świecką, m.in. podejmując wspólną walkę z przejawami pogaństwa (zob. Haas Ch.J., 1997, s. 162; Dzielska M., 2006, s. 155). Hypatia była absolutnie przeciwna takim zmianom, wierzyła, że współpraca oparta na wzajemnym szacunku jest możliwa. Ponadto coraz częściej aktywnie uczestniczyła w sprawach miasta i udzielała się w polityce. Taka postawa, zwłaszcza dla zwolenników Cyryla i jego samego, zapewne musiała być trudna do zaakceptowania (Dzielska M., 2006, s. 156). Jej osobiste zaangażowanie, udzielenie poparcia i pomoc Orestesowi w tworzeniu stronnictwa politycznego z pewnością nie uszło uwadze Cyryla (Wilken R.L., 1971, s. 56). Według Sokratesa Scholastyka swoje poparcie prefektowi zaoferowali również przywódcy wspólnoty żydowskiej, od historyka bowiem dowiadujemy się, że właśnie prefekt podtrzymywał opór Żydów przeciwko Cyrylowi (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 13). Sama Hypatia zdawała sobie sprawę, jak ważni dla Aleksandrii są Żydzi w aspekcie ekonomii i kultury oraz do czego doprowadzi antyżydowska nagonka Cyryla.

Napięcia między władzą świecką i kościelną przyczyniły się ostatecznie do podziału politycznego. Aleksandryjska mędrczyni i patriarcha reprezentowali przeciwne stronnictwa. Sokrates Scholastyk (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15) relacjonuje, że Cyryl wręcz zazdrościł Hypatii sławy i popularności w kręgach inteligencji. Bez wątpienia zdawał sobie sprawę, jak ważnym była stronnikiem dla prefekta, a wraz z nią jej przyjaciele z wielu wpływowych elit i sektorów miasta (Dzielska M., 2006, s. 157). W większości byli oni chrześcijanami. Hypatia mogła również liczyć na wsparcie swoich dobrze urodzonych uczniów spoza miasta. Wielu z nich po skończeniu nauk w Aleksandrii osiągnęło sukces, służąc cesarstwu, a nawet Kościołowi, np. Cyrus – był znanym politykiem na dworze Teodozjusza II, Hezychiusz – pełnił urząd *dux et corrector* Libyarum, zaś Ewopcjusz – był już prawdopodobnie biskupem Ptolemais. Wpływy Hypatii docierały nawet do Konstantynopola i Syrii (Dzielska M., 2006, s. 158). Cyryl miał świadomość, że stronnicy Orestesa to nie tylko ludzie wpływo-

wi, ale przede wszystkim chrześcijanie. Niektórzy z nich reprezentowali chrześcijańskie państwo, inni struktury Kościoła, a jeszcze inni chrześcijańskie elity miasta lub chrześcijański lud. Wydaje się, że w tej tzw. opozycji do Cyryla gromadzili się głównie zwolennicy Tymoteusza, który podobnie jak Cyryl ubiegał się o patriarchat w Aleksandrii. Choć Cyryl cieszył się poparciem duchowieństwa, mnichów, niektórych przedstawicieli inteligencji i rady miejskiej oraz części ludu aleksandryjskiego, obawiał się jednak o swoją pozycję i ewentualną przegraną w walce z Orestesem (Dzielska M., 2006, s.158).

Hypatia, mimo że cieszyła się uznaniem i wpływami w mieście, nie była zbyt popularna i znana wśród ludu aleksandryjskiego, ponieważ sam lud nie był odbiorcą jej nauk. Nie mogła liczyć na sympatię demosu. Cyryl i jego zwolennicy postanowili ten fakt podstępnie wykorzystać i sięgnąć po wrogą propagandę szerzoną przede wszystkim wśród niższych warstw społecznych. Jak donosi Jan z Nikiu, rzucono na Hypatię oskarżenie o uprawianie czarów w najsurowiej karanej postaci, czyli czarnej magii (zob. Jan z Nikiu, *Kronika świata* LXXXIV, 87–88), zakazanej już w prawie dwunastu tablic i nadal zakazanej w cesarstwie (zob. Trombley F.R., 1993, s. 35–97). Niewykształcony i bojaźliwy lud takiej formy magii bał się najbardziej. Mógł więc zareagować niemal instynktownie i bezwzględnie wobec osób, na których takie oskarżenie lub nawet podejrzenie ciążyło (Dzielska M., 2006, s. 159–160). W ten sposób za sprawą agitatorów kościelnych „czarny pijar" wymierzony w znaną filozofkę szybko obejmował całe obszary miasta. Rozpuszczono plotki, że Hypatia jest emisariuszką piekieł, wprost czarownicą, która para się czarami, magią i posługuje się przyrządami astrologicznymi (astrolabom) lub muzycznymi. Głoszone przez nią nauki (zwłaszcza filozofia) bliskie są religijnej obrzędowości, a nasilający się ezoteryzm odciąga młodych chrześcijan od Kościoła (Jan z Nikiu, *Kronika świata* LXXXIV, 87–88; por. Zmorzanka A.Z., 2015, s. 36).

Bizantyjski kronikarz z VI w. Hezychiusz, znając zainteresowania badawcze uczonej, a także rozmiar słownej manipulacyjnej propagandy, skalę wzburzenia ludu przeciw Hypatii oraz skutki, jakie wywołała ona wśród ludu, wspomina m.in. o powodach je śmierci (Hezychiusz, *Onomatolog* DCCCXIV). Bez wątpienia przyczyną tej „nagonki" były zainteresowania badawcze filozofki, które zostały wykorzystane do wysnucia oskarżeń o magię. Aleksandryjczycy wierzyli, że Hypatia dzięki znajomości m.in. matematyki i astronomii, łączonej wówczas z astrologią, czarną magią i wróżbiarstwem (Haas Ch.J., 1988, s. 221–222), jest w stanie szkodzić i rzucać na ludzi zaklęcia, aby przejąć nad nimi kontrolę i być może osłabić w nich wiarę chrześcijańską. Część mieszkańców Aleksandrii widziało w niej zagrożenie nie tylko dla porządku miasta, spokoju społecznego, ale przede wszystkim dla nowej wiary. Wobec tak napiętej

sytuacji wystarczył tylko impuls, aby wściekły lud zwrócił się przeciwko filozofce.

W źródłach kościelnych można znaleźć również wątek obarczenia Hypatii odpowiedzialnością za wspomniany już konflikt chrześcijańsko-żydowski[31]. Lud chrześcijański Aleksandrii uwierzył w negatywne pogłoski krążące po mieście i ostatecznie uznał, że „była [ona] przyczyną wszystkich dramatów w mieście" (Dzielski M., 2006, s. 161).

Ostatni dzień życia

Okazja, aby wykorzystać rozgniewany lud przeciw Hypatii, pojawiła się szybko. Miało to miejsce po zakończeniu sporu z Żydami. Opis morderstwa filozofki znamy m.in. z relacji Jana z Nikiu oraz Sokratesa Scholastyka. Są bardzo podobne w treści, jednak różnią się kilkoma szczegółami. Analiza dzieła Sokratesa Scholastyka wydarzenie to datuje w odstępstwie czasu od rozruchów w dzielnicy żydowskiej (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15), zaś biskup z Nikiu, koptyjski kronikarz żyjący w drugiej połowie VII w., donosi, że atak na aleksandryjską mędrczynię miał miejsce zaraz po nich jako ich ciąg dalszy (Jan z Nikiu, *Kronika świata*, LXXXIV 87–88, 100–102). Rację należy przyznać historykowi Kościoła starożytnego z V w. Bez wątpienia między obydwoma incydentami upłynął przynajmniej rok, a może nawet więcej. Hypatia zginęła wiosną 415 r., podczas gdy wydarzenia z udziałem ludności żydowskiej miały miejsce w 414 r., a może nawet wcześniej. Upływu czasu wymagały także zabiegi propagandowe, którymi posłużyli się kościelni propagandziści. Chodzi tu zarówno o rozgłoszenie wśród ludu kłamliwych plotek, jak i wzbudzenie negatywnych emocji oraz gotowości do reakcji w obronie chrześcijańskich wartości (Dzielska M., 2006, s. 161–162).

Z pewnością ci, którzy targnęli się na życie Hypatii, pochodzili z grona tych, którzy podsycali nastroje tłumu kłamstwami (Dzielska M., 2006, s. 162). W źródłach są określani mianem ludzi odznaczającymi się „porywczym usposobieniem" (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15), „tłumem wierzącym w Boga" (Jan z Nikiu, *Kronika świata* LXXXIV, 100–101) lub „raczej bestiami niż ludźmi" (Damascjusz, *Żywot Izydora*, Frag. 102). Ponadto rozważania na temat sprawców mordu uzupełnia również Jan Malalas (Jan Malalas, *Kronika powszechna* XIV). Zatem to tłum chrześcijański zapewnił Cyrylowi przewagę nad Orestesem. Na czele tłumu, który zaatakował i zamordował Hypatię, stanął mężczyzna o imieniu Piotr. Sokrates Scholastyk przedstawia go jako lektora kościelnego (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15), mógł być duchownym,

[31] Relacja Jana z Nikiu różni się od tej Sokratesa Scholastyka.

który przyjął niższe święcenia, zaś biskup z Nikiu wspomina, że był on urzędnikiem (Jan z Nikiu, *Kronika świata*, LXXXIV, 100). Obie wersje należy uznać za prawdopodobne.

Według Sokratesa Scholastyka ów tragiczny dzień miał miejsce w okresie Wielkiego Postu w marcu na jednej z ulic Aleksandrii (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15). Ten sam czas wskazuje również Jan z Nikiu, nie wymienia jednak tego miesiąca (Jan z Nikiu, *Kronika świata* LXXXIV, 100). Tłum zaskoczył Hypatię, kiedy wracała lektyką do domu (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15). Z kolei z relacji Damascjusza wynika, że atak miał miejsce, kiedy filozofka „swoim zwyczajem przebywała poza domem" (Damascjusz, *Żywot Izydora,* Frag. 102). Hypatia została siłą wyciągnięta z lektyki i zaciągnięta pod Cezarejon (Sokraktes, *Historia Kościoła* VII, 15), dawny obiekt kultu cesarskiego w pobliżu Portu Wschodniego. Wściekły lud obnażył ją i poćwiartował rozbitymi glinianymi skorupami (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15)[32]. Filostoriusz donosi, że Hypatia została rozerwana na kawałki przez wyznawców credo nicejskiego (Filostorgiusz, *Historia Kościoła* VIII, 9). Jej szczątki zostały spalone za miastem w miejscu nazywanym Kinaron (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15). Według Damascjusza wściekły tłum miał ją również oślepić (Damascujusz, *Żywot Izydora,* Frag. 102). Nieco inaczej ostatnie chwile Hypatii przedstawił Jan z Nikiu. Wspominał, że w dniu śmierci filozofki wierni Kościoła pod przewodnictwem Piotra wędrowali po mieście i szukali Hypatii, a gdy ją znaleźli siedzącą „na wysokim krześle"[33], ściągnęli ją z niego i siłą zaciągnęli do Cezarejonu, a następnie odartą z szat ciągnęli po ulicach miasta do momentu aż zmarła (Jan z Nikiu, *Kronika świata* LXXXIV 100–102). Duchowny z Nikiu, podobnie jak Sokrates Scholastyk, wskazał, że po śmierci jej ciało zostało spalone w ogniu w miejscu zwanym Kinaron (Jan z Nikiu, *Kronika świata* LXXXIV 100–102).

Źródła milczą na temat reakcji cesarza na ten bestialski czyn, więc należy uznać, że nie podjął on żadnych konkretnych kroków. Czy winni zbrodni zostali ukarani? Nie, bowiem wypływy Cyryla pozwoliły uniknąć odpowiedzialności karnej bezpośrednim sprawcom. Sam Cyryl podtrzymywał, że wydarzenia związane ze śmiercią Hypatii miały związek z walką z pogaństwem (Dzielska M., 2006, s. 164). Informacja o walce z przejawami starych kultów, jak wiadomo, padła na podatny grunt.

Śmierć Hypatii i forma jej zadania z pewnością musiała przerazić mieszkańców Aleksandrii oraz jej przyjaciół. Mimo to na początku V w.

[32] W niektórych starszych opracowaniach na temat narzędzia, którym zamordowano Hypatię, zamiast reszek glinianych skorup, pojawia się wątek skorup muszli wykorzystanych do zbrodni (Hoche R., 1860, s. 462).

[33] Prawdopodobnie chodzi o audytorium w miejskiej sali wykładowej, gdzie Hypatia wykładała na temat m.in. Platona, Arystotelesa, siedząc na kamiennej profesorskiej katedrze.

nie było to jednak wydarzenie nietypowe czy niespotykane w Aleksandrii. W tym mieście w podobny sposób zginęło dwóch biskupów[34]. Mieszkańcy pozbywali się przestępców i osób zagrażających według nich stworzonemu porządkowi, sięgając do brutalnych aktów przemocy. Najważniejszy nie był sam moment samosądu, czy nawet śmierć, lecz wleczenie ciał nieszczęśników (lub powalonych pogańskich posągów bóstw) ulicami miasta i ostatecznie spalenie szczątków w rytuale ekspiacji. Uważano, że w ten jedyny sposób możliwe jest oczyszczenie *polis* ze szkodliwego elementu. Takie praktyki były stosowane w centrum Egiptu od wieków[35]. Dopuszczali się ich zarówno poganie, jak i chrześcijanie.

Według Marii Dzielskiej Orestes prawdopodobnie został odwołany z urzędu prefekta Aleksandrii. Mógł nawet opuścić miasto, ponieważ obawiał się, że może podzielić los przyjaciółki (Dzielska M., 2006, s. 164). W przerażonym mieście ustały w końcu rozruchy. Patriarcha osiągnął swój cel i mógł zarządzać prowincją z lepszej pozycji, wzbudzając większy respekt niż dotąd. Do końca jego pontyfikatu w Aleksandrii nie wybuchły żadne większe zamieszki. Na skutek długich apelacji aleksandryjskiej rady miejskiej do Konstantynopola ostatecznie rok po śmierci Hypatii udało się nałożyć na Cyryla pewne ograniczenia za wydarzenia w mieście. Nie były one jednak nazbyt dotkliwe. Patriarcha został ukarany tymczasowym pozbawieniem władzy nad parabalanami (*C.Th.* XVI, 2, 42)[36]. Mocą prawa cesarskiego zakazano im m.in. przebywania w miejscach publicznych, instytucjach politycznych oraz w teatrze. Po redukcji ich liczby zarząd nad nimi przejął prefekt. Po dwóch latach ich liczba ponownie została zwiększona, a nakaz nałożony na patriarchę odwołany, z wyjątkiem zakazu poruszania się po Aleksandrii (*C.Th.* XVI, 2, 43; zob. Rougé J., 1987, s. 346). Dlaczego akurat tę grupę ludzi dotknęły restrykcje? Zdaniem Dzielskiej to właśnie oni w głównej mierze byli odpowiedzialni za zbrodnię popełnioną na Hypatii. Młodzi, silni oraz wierni swoim kościelnym przełożonym, wywodzący się najczęściej z niższej warstwy społecznej byli bardziej podatni na manipulację i sugestie oskarżające filozofkę o czarną magię. Wierzyli w plotki rozsiewane m.in. przez kościelnych przedstawicieli lub wspomnianego wcześniej Piotra, którzy podnosili temperaturę coraz większej wrogości ludu Aleksandrii (Dzielska A., 2006, s. 167).

Warto wspomnieć, że według relacji Sokratesa Scholastyka w ataku na Hypatię nie wzięli udziały nitryjscy mnisi, którzy wcześniej zaanga-

[34] Wspomniani biskupi to Jerzy z Kapadocji - biskup Aleksandrii, który został zamordowany przez lud Aleksandrii w 361 r. oraz blisko sto lat później (457 r.) biskup Proteriusz.

[35] Podobne zbrodnie miały miejsce m.in. w czasie antyżydowskich ataków w 38 r. W taki sposób obchodzono się również m.in. z chrześcijanami w czasie prześladowań za cesarza Decjusza (Dzielska M., 2006, s. 170–172).

[36] Do ich głównych zadań należało zbieranie chorych, kalekich bądź bezdomnych ludzi żyjących w Aleksandrii (Rougé J., 1987, s. 346–348). Oprócz tego prawdopodobnie rozprawiali się z przeciwnikami Cyryla, będąc jego zbrojnym ramieniem (Dzielska M., 2006, s.166).

żowali się w napaść na prefekta Aleksandrii Orestesa (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 14). Zdaniem historyka byli to ludzie „ze sfer kościelnych" (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15), którzy w swojej porywczości podjęli tę tragiczną dla Hypatii decyzję. O udziale mnichów nie wspomina ani Jan z Nikiu (Jan z Nikiu, LXXXIV, 100–102), ani Filostoriusz (Filostorgiusz, *Historia Kościoła* VIII, 9) ani Damascjusz (Damascjusz, *Żywot Izydora,* Frag. 102). Według pierwszego z nich za przelaną krew filozofki odpowiadali wyróżniający się głęboką religijnością mieszkańcy Aleksandrii. Ostatni z nich wprost uważał, że zamieszani w mord byli „ludźmi zdziczałymi i zwyrodniałymi do tego stopnia, że ani zemsty bogów, ani kara ze strony ludzi nie budziły ich obaw". Taki opis pasuje bardziej do aleksandryjskich parabalanów niż nitryjskich mnichów (Dzielska M., 2006, s. 168). Trudno się z tym nie zgodzić, ponieważ jeśli byłoby inaczej, z całą pewnością Sokrates Scholastyk wspomniałby o tym i szczegółowo zrelacjonował ów fakt. Jednak w wielu opracowaniach często można spotkać się z opinią, że mnisi mieli w tym wydarzeniu swój udział. Zdaniem Jeana Rougé nie można tego wykluczyć, ponieważ Cyryl mógł część mnichów zrekrutować do grupy swoich parabalanów (Rougé J., 1990, s. 494).

Ostatnim wątkiem, który należy poruszyć, jest kwestia osobistej winy samego Cyryla, którą można by mu przypisać w tym zdarzeniu. Choć źródła jednoznacznie nie wypowiadają się na ten temat[37], to w niektórych opracowaniach pojawiają się koncepcje, według których patriarcha nie może być prawomocnie i bez cienia wątpliwości oskarżony o przygotowanie morderstwa Hypatii (Rougé J., 1990, s. 500)[38]. Należy się z tym zgodzić. Jednak rację należy przyznać również tym, którzy sądzą, że nie może być też mowy o bezwarunkowym uwolnieniu go od winy, a co za tym idzie uwolnieniu go od odpowiedzialności za ten okrutny czyn popełniony w Aleksandrii. Nawet jeśli osobiście „nie zlecił" zabójstwa filozofki i nic o nim nie wiedział i tak ciąży na nim odpowiedzialność za eskalowanie kłamstw i propagandy oraz wzbudzanie wobec niej wrogości wśród ludu aleksandryjskiego (Dzielska M., 2006, s. 168).

Źródeł tak dużej niechęci Cyryla do Hypatii należy doszukiwać się w zwykłej ludzkiej słabości, jaką jest zawiść. Patriarcha żywił ją do filozofki, łamiąc zasady chrześcijańskiej moralności. Zazdrościł jej prestiżu, pozycji i popularności. Prawdopodobnie również obawiał się, że dzięki wsparciu Hypatii to Orestes zamiast niego zyska większą przewagę w mieście (Dzielska M., 2006, s. 168–170). Zawiść Cyryla jako powód śmierci uczonej jest przywołana m.in. przez Sokratesa Scholastyka (Sokrates

[37] Jak zauważa Maria Dzielska, filozof nie był przyjazny chrześcijaństwu, dlatego należy ostrożnie traktować przekazywane przez niego treści (Dzielska M., 2006, s. 169–170).

[38] Francis Schaefer proponuje całkowite rozgrzeszenie Cyryla za śmierć Hypatii i jednocześnie winę przerzuca na prefekta Orestesa (Schaefer F., 1902, s. 441–453).

Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15), Damascjusza (Damascjusz, *Żywot Izydora,* Frag. 102), Hezychiusza (Hezychiusz, *Onomatolog* DCCCXIV) oraz Jana Malalasa (Jan Malalas, *Kronika powszechna* XIV). Sokrates Scholastyk nie ukrywał oburzenia[39]. Atak na Hypatię nazwał zbrodnią, która nie tylko na Cyryla, ale i na cały aleksandryjski Kościół ściągnęła haniebne zarzuty (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 15; Strzelczyk J., 2007, s. 30).

Zakończenie

Analiza zebranych materiałów źródłowych pozwoliła nie tylko przeprowadzić rekonstrukcję wydarzeń, jakie miały miejsce w Aleksandrii w drugiej dekadzie V w., ale także przybliżyć samą postać Hypatii, która stała się ofiarą konfliktu między Cyrylem a Orestesem. O tych wydarzeniach wiemy przede wszystkim dzięki przekazowi Sokratesa Scholastyka. Opisał on sytuację, która doprowadziła do ataku na nią i jej śmierć w szerokim kontekście spraw, jakie miały miejsce w Aleksandrii w latach 412––415. Wymienił sprawców, ale jednoznacznie nie obwinił Cyryla, starając się nie rzucać oskarżeń i nie wygłaszać sądów, choć sam raczej pozostawał mu niechętny, na co wskazują inne fragmenty analizowanego dzieła. Przytoczone przez niego fakty poważnie obciążyły Kościół w Aleksandrii, któremu wówczas przewodniczył patriarcha.

Według niektórych przedstawicieli Kościoła Hypatia, pozostając w bliskiej i przyjaznej relacji z Orestesem, stała na przeszkodzie pojednania z Cyrylem. Jedynym autorem, który wprost obwinia patriarchę za śmierć Hypatii, jest Damascjusz. Uważał on, że morderstwo filozofki obmyślił Cyryl, a dokonali go jego ludzie. Tak więc Hypatia bez wątpienia padła ofiarą morderstwa na tle politycznym, a nie religijnym, choć nie można zapominać o wątku ludzkiej zazdrości (Starowieyski M. i in., 2018, s. 469–470).

Z całą pewnością można uznać, że jej śmierć nie miała związku z antypogańską działalnością patriarchy. Należy pamiętać, że Cyryl jeszcze za życia Hypatii nie walczył otwarcie z pogańskimi wierzeniami w mieście ani nie prześladował pogańskiej inteligencji. Zrobił to dopiero pięć lat po jej śmierci, tj. w latach 420–430. W tym właśnie czasie zaatakował m.in. re-

[39] Według historyka lud z Aleksandrii wyróżnia się m.in. afektywnością spośród innych mieszkańców Imperium Romanum. Jest bardziej podatny na wszelkiego rodzaju naruszenia i niegodziwości, anarchię oraz rozruchy (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII, 13). Ta opinia historyka nie jest odosobniona, ponieważ powtarzają ją również inni autorzy, m.in. Ammianus Marcellinus, który uważa, że upodobanie aleksandryjczyków do gwałtów i zbrodni jest trudne do zrozumienia i wytłumaczenia (Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie* XXI, 11, 4).

ligijność pogańską w traktacie *Contra Julianum* napisanym w odpowiedzi na pismo Juliana Apostaty *Contra Galilaeos*.

Można zatem powiedzieć, że bezpośredni zabójcy, pochodzący z ludu chrześcijańskiego, w większości nie znali jej prawdziwej działalności i nauczania, tylko ślepo wierzyli, że zajmuje się *ars magica*. Zupełnie nie rozumieli zasad, w które wierzyła i którym hołdowała. W opisach źródłowych raczej przeważa opinia, że Hypatia zginęła, ponieważ „przypadkowo wpadła w ręce" krzewicieli i obrońców młodej jeszcze chrześcijańskiej religii. Nic bardziej mylnego. Jej morderstwo zostało dobrze przemyślane i starannie zaplanowane, zaś akcja propagandowa wymierzona w filozofkę była długotrwała. Morderstwo nie było więc dziełem żadnego przypadku lub wyładowania chwilowych emocji.

Bez wątpienia Cyryl miał powody, by pozbyć się Hypatii, wiedział też jak wykorzystać do tego zadania lud Aleksandrii, a zwłaszcza te grupy, które były z nim związane. Hypatia nie praktykowała pogaństwa, respektowała antypogańskie rozporządzenia cesarskie, nie odwiedzała pogańskich świątyń ani nie walczyła o ich ocalenie i mimo to została fałszywie oskarżona o czarną magię. I choć sympatyzowała z chrześcijanami, to jednak to tłum chrześcijański podniósł na nią rękę i pozbawił życia.

Śmierć Hypatii nie stała się symbolicznym kresem cywilizacji antyku, do którego mieliby przyczynić się chrześcijanie. Nie zginęła też wiara w dawnych bogów w Aleksandrii. Po jej śmierci w ośrodku aleksandryjskim dalej rozwijała się matematyka i filozofia, zaś wartości, którym hołdowała Hypatia, zostały poniesione w kolejne stulecia przez następne pokolenia przedstawicieli rodzinnego neoplatonizmu.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ammianus Marcellinus, 2001, *Dzieje Rzymskie*, tłum. Ignacy Lewandowski, Vol. I, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Code Thédosien XVI, 2002, ed. Theodor. Mommsen, Paul Meyer, Paul Krüger, trad. Jean Rougé, Roland Delmaire, Vol. 1, SCh 497, Les Éditions du Cerf, Paris.

Damaskios, 1967, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. Clemens Zintzen, Gg Olms, Hildesheim.

Damascius, 1999, *The Philosophical History*, ed. Polymnia Athanassiadi, Apamea, Athens.

Hesychius,1882, *Hesychii Milesii Onomatologi quae supersunt*, ed. Johannes Louis Moritz Flach, In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae.

Ioannis Malalae, 1831, *Chronographia*, ed. Ludwig August Dindorf, Impensis Ed. Weberi, Bonnae.

John of Nikiu, 1916, *The Chronicle of John. Coptic Bishop of Nikiu*, ed. Robert Henry Charles, APA – Philo Press, Amsterdam.

Philostorgius, 2007, *Church History*, ed. Philip R. Amidon, Society of Biblical Literature, Atlanta.

Philostorgius, 1981, *Kirchengeschichte*, ed. Joseph Bidez, Friedhelm Winkelmann, De Gruyter GmbH, Walter, Berlin.

Sokrates Scholastyk, 1986, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Sozomen Hermiasz, 1980, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Opracowania

Bigoni Guido, 1886–1887, *Ipazia Alessandrina*, Atti del R. Instituto Veneto di Scienze, Let tere ed Arti, serie 6, Vol. 5, s. 397–437, 495–526, 681–710.

Danjon Andre, 1960, *The Impersonal Astrolabe, Telescopes: Stars and Stellar System*, University of Chicago Press, Chicago.

Deakin Michael Andrew Bernard, 2007, *Hypatia of Alexandria. Mathematician and Martyr*, Prometheus Books, Amherst, New York.

Dzielska Maria, 2006, *Hypatia z Aleksandrii*, TAiWPN Universitas, Kraków.

Évrared Étienne, 1977, *Á quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?*, Revue des études grecques, Vol. 90, s. 69–74.

Haas Christopher John, 1988, *Late Roman Alexandria: Social structure and intercommunal conflict in the entrepot of the East*, Diss, Michigan.

Haas Christopher John, 1997, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London.

Hoche Richard, 1860, *Hypatia die Tochter Theons*, „Philologus", Vol. 15, s. 435–474.

Janeczek Stanisław, 1993, *Hypatia*, w: Jan Walkusz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, kol 1371.

Korzeń Justyna, 2023, *Z czego słynęła starożytna Aleksandria? Jakie były dzieje miasta założonego przez Aleksandra Wielkiego?*, https://www.national-geographic.pl/historia/aleksandria-z-czego-slynela-i-jakie-byly-dzieje-zalozonego-przez-aleksandra-wielkiego-miasta/html (23.02.2025).

Lacombrade Christian, 1972, *Hypatie: le mythe et l'histoire*, Bulletin de la Societé Toulousaine d'Études. Classiques, Vol. 16, s. 5–20.

Lacombrade Christian, 1994, *Hypatia*, Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. XVI, kol. 956–967.

Meyer Wolfgang Alexander, 1886, *Hypatia von Alexandria. Ein beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*, Publisher: G. Weiss, Heidelberg.

Neugebauer Otto, 1975, A History of Ancient Mathematical Astronomy, I–III, Springer-Verlag, Berlin.

Penella Robert J.,1984, *When was Hypatia Born?*, Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, Vol. 33, s. 126–128.

Rist John Michael, 1965, *Hypatia*, Phoenix, Vol. 19, No. 3, s. 214–225.

Roques Denis, 1995, *La famille d'Hypatie (Synésios, epp. 5 et 16 G.)*, Revue des études grecques, Vol. 108, s. 128–149.

Rougé Jean, 1987, *Les début de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le Code Théodosien*, w: *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Éd. du Cerf, Paris, s. 339–349.

Rougé Jean, 1990, *La politique de Cyrille et le meurtre d'Hypatie*, Cristianesimo nella storia: ricerche storiche, esegetiche, teologiche, Vol. 11, s. 485–504.

Saffrey Henri Dominique, 2000, *Hypatie d'Alexandrie*, w: Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Vol. 3, CNRS Edition, Paris, H 175, s. 814––817.

Schaefer Francis, 1902, *St. Cyril of Alexandria and the Murder of Hypatia*, The Catholic University Bulletin, Vol. VIII, 4, s. 441–453.

Scott-Mondrieff Phhilip David, 1913, *Paganism and Christianity in Egypt*, The University press, Cambridge.

Shanzer Danuta, 1985, *Merely a Cynic Gesture?*, Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, Vol. 113, s. 61–66.

Starowieyski Marek, Stawiszyński Wojciech, Szymusiak Jan Maria (red.), 2018, *Hypatia z Aleksandrii*, w: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań, s. 469–470.

Strzelczyk Jerzy, 2007, *Pióro w wątłych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.

Trombley Frank R., 1993, *Hellenic Religion and Christianization C. 370–529*, Vol. I, E.J. Brill, Leiden–New York–Köln.

Wilken Robert Louis, 1971, *Judaism and the early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, Yale Univerisity Press, New Haven––London.

Zmorzanka Anna Z., 2015, *Uczone kobiety w dobie przedchrześcijańskiej (Poetki, filozofki, lekarki, alchemiczki),* Lubelski Rocznik Pedagogiczny, Vol. XXXIV, z. 1, s. 11–46.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.10890

Marek Jodkowski [1]
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kulisy wyboru Leona Rednera na biskupa chełmińskiego w 1886 roku

[Background to the Election of Leon Redner as Bishop of Chelmno Diocese in 1886]

Streszczenie: W 1886 r. po śmierci biskupa chełmińskiego Jana Nepomucena Marwicza, Chełmińska Kapituła Katedralna początkowo wstrzymała się z wyborem administratora diecezji z uwagi na konieczność składania przez niego przysięgi dotyczącej lojalności i posłuszeństwa wobec króla pruskiego oraz prawa państwowego, co było pokłosiem kulturkampfu. Po złagodzeniu ustawodawstwa państwowego obrano administratorem kanonika Leona Rednera. Władze państwowe od początku odrzucały kandydatury na stolicę biskupią w Pelplinie związane ze środowiskiem polskim, przede wszystkim kanoników kapituły, którzy reprezentowali tzw. frakcję polską. Z przygotowanego początkowo przez kapitułę zestawienia kandydatów, jedyną osobą możliwą do zaakceptowania przez władze państwowe okazał się prepozyt Gustav Wanjura. Wybór nie mógł jednak dokonać się w oparciu o jedną kandydaturę. Ponadto faworyta władz państwowych odrzuciła Stolica Apostolska. Żeby nie przeciągać wakatu na stolicy biskupiej, Leon XIII wymógł na kapitule zawieszenie jej prawa wyboru. Pertraktacje prowadzone bezpośrednio między Stolicą Apostolską a rządem pruskim doprowadziły do nominowania kanonika Leona Rednera na biskupa chełmińskiego. Brewe papieskie ogłoszono 16 listopada 1886 r. Święceń biskupich udzielił Rednerowi 9 stycznia 1887 r. w katedrze pelplińskiej arcybiskup gnieźnieński i poznański Juliusz Dinder.

Summary: In 1886, after the death of Bishop Jan Nepomucen Marwicz of Chełmno Diocese, the Chełmno Cathedral Chapter initially refrained from electing a diocesan administrator because of the need for him to take an oath of loyalty and obedience to the Prussian king and state law, which was the aftermath of the kulturkampf. After the relaxation of state legislation, Canon Leon Redner was elected administrator. From the outset, the state authorities rejected candidates for the episcopal see in Pelplin associated with the Polish community, above all the canons of the chapter who represented the so-called Polish faction. From the list of candidates initially prepared by the chapter, the only person acceptable to the state authorities turned out to be the

[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.

provost Gustav Wanjura. However, the selection by the chapter could not be made on the basis of a single candidate. In addition, the favourite of the state authorities was rejected by the Holy See. In order not to prolong the vacancy on the episcopal capital, Leo XIII forced the chapter to suspend its right to elect a bishop. Direct negotiations between the Holy See and the Prussian government led to the nomination of Canon Leon Redner as Bishop of Chełmno Diocese. The papal breve was promulgated on 16 November 1886. He was ordained bishop on 9 January 1887 in Pelplin Cathedral by the Archbishop of Gniezno and Poznań, Juliusz Dinder.

Słowa kluczowe: biskup Leon Redner, diecezja chełmińska, kulturkampf, Leon XIII, Prusy w XIX wieku.

Keywords: Bishop Leon Redner, Chelmno diocese, kulturkampf, Pope Leo XIII, Prussia in the 19th century.

Wstęp

W XIX w. w znajdującej się pod zaborami Polsce, a zwłaszcza w zaborze pruskim, ustanowienie biskupa diecezjalnego wiązało się zwykle z dość zawiłym procesem wyboru kandydata oraz jego lustracji. Przewidziane prawem procedury przeprowadzano nie tylko na szczeblu diecezjalnym, ale także w Kurii Rzymskiej. Przyszły biskup musiał uzyskać aprobatę władz państwowych, a czasami to one wywierały presję na decydentach kościelnych, lansując wybraną przez siebie osobę. Elekcje ordynariuszy w okresie niewoli narodowej nabierały dodatkowego znaczenia. W polskich środowiskach oczekiwano, że pasterz lokalnego Kościoła, poza religijnym autorytetem, będzie obrońcą i krzewicielem wartości patriotycznych.

W diecezji chełmińskiej, po śmierci bp. Jana Nepomucena Marwicza (†1886 r.), wybór nowego ordynariusza przypadł nie tylko na czas zmagania się ze skutkami kulturkampfu, ale także pielęgnowania zwalczanej przez zaborców polskiej świadomości narodowej. Była to zresztą jedna z diecezji, w której władze państwowe nie mogły ignorować silnego „żywiołu polskiego". Nominacja popieranego przez państwo pruskie Leona Rednera zapowiadała niechybną jego uległość wobec decyzji Berlina oraz brak zrozumienia polskich aspiracji narodowych (Szulist W., 2006, s. 82; Walkusz J., 2012, kol. 1287). Niestety, dotychczas nie ukazała się monografia na temat tego biskupa, zwłaszcza taka, w której zawarta by była wieloaspektowa ocena jego nominacji na stolicę diecezji w Pelplinie. Kwestia wyboru biskupów chełmińskich została szczegółowo przebadana jeszcze przez ks. Alfonsa Mańkowskiego, który wyniki swoich eksploracji zamieścił w artykule (a następnie odbitce) pt. *Kanoniczne elekcje biskupów chełmińskich po emanacji bulli „De salute animarum"*. Wprawdzie w tekście tym autor potraktował nominację Rednera dość lapidarnie (Mańkowski A., 1932, s. 9), jednak w komunikacie wydanym na łamach „Zapisek Towarzystwa Naukowego w Toruniu" uzupełnił historiografię o niepubliko-

waną wcześniej relację ks. Franciszka Lissa. Tenże duchowny uwypuklił swój własny udział w lobbowaniu kandydatury Rednera (Mańkowski A., 1936, s. 196–198). Nieocenionym materiałem pozostaje również poszyt zdeponowany w Bibliotece Uniwersytetu Gdańskiego, a należący niegdyś do ks. Mańkowskiego, pt. *Prussica. XIV. Dyecezya chełmińska*, który zawiera m.in. wycinki z prasy traktujące o bp. Rednerze[2]. Na szczególną uwagę zasługują wreszcie wyniki badań bp. Juliana Wojtkowskiego, który udostępnił drukiem opis prowadzonego we Fromborku procesu informacyjnego wskazanego wyżej kandydata (Wojtkowski J., 1997, s. 279–301). Wymienione publikacje nie wyczerpują jednak złożonej problematyki dotyczącej nominacji ks. Rednera na biskupa chełmińskiego, aby je uzupełnić, warto przeprowadzić analizę archiwaliów zdeponowanych w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w Berlinie oraz artykułów prasowych z XIX w.

Praktyka wyboru biskupów chełmińskich

W czasie przynależności diecezji chełmińskiej do Rzeczypospolitej prawo wyboru biskupa przez kapitułę katedralną sprowadzało się najczęściej do akceptacji kandydata wskazanego przez króla polskiego. Kapituła posłusznie wypełniała wolę władcy, dopełniając jedynie formalności. Na konsystorzu papież prekonizował nominata i wystawiał stosowną bullę. W 1795 r., a zatem już po rozbiorach Polski, podobną procedurę zastosowano w przypadku mianowania biskupem chełmińskim sufragana poznańskiego Franciszka Ksawerego Rydzyńskiego. Tym razem spełniono wolę władcy pruskiego, wychodząc z założenia, że jest on spadkobiercą praw zwierzchnich po królach polskich w dziedzinie polityczno-kościelnej (Mańkowski A., 1932, s. 3)[3].

Bulla Piusa VII *De salute animarum* z 16 lipca 1821 r. regulowała elekcję biskupów na obszarze Prus. Miały one odbywać się według kanonicznych zasad w terminie trzymiesięcznym. Papież zalecał dążenie do zgody między Ołtarzem i Tronem, co wiązało się z wyłączeniem spośród kandydatów do biskupstwa duchownych „niemiłych królowi". Jeszcze podczas negocjacji dotyczących zapisów bulli, Prusy odrzuciły propozycję Stolicy Apostolskiej, żeby król skreślał z listy kandydatów przygotowanych przez kapitułę *personae non gratae*. Ostatecznie Berlin przeforsował rozwiązanie polegające na wyborze przez kapitułę kandydata w oparciu o listę

[2] Biblioteka Uniwersytetu Gdańskiego, Prussica. 14, Dyecezya chełmińska, https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/121295/edition/112972 (24.11.2024).

[3] Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (dalej: GStA PK), I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Notizen über das Verfahren bei der Besetzung des Bischofsstuhl von Culm, b.d., k. 64v.

osób zatwierdzonych wcześniej przez króla. Elekt musiał następnie uzyskać od papieża instytucję kanoniczną (Barańska A., 2024, s. 381–382). Interpretacja zapisów bulli przez władze pruskie okazała się jednak dość osobliwa. Widziały one w niej oficjalne potwierdzenie prawa monarchy do wskazywania kapitułom konkretnych kandydatów. Jeśli chodzi o diecezję chełmińską, król pruski nadal uzurpował sobie tytuł sukcesora uprawnień dawnych monarchów polskich. Jak stwierdziła Anna Barańska, elekcja sprowadzała się do czystej formalności (Barańska A., 2024, s. 383).

Dość ważne pozostaje w sprawie obsadzania stolic biskupich stanowisko pruskiego ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Gustava von Gosslera. Konstatował on 6 lipca 1885 r., że zarówno Warmińska Kapituła Katedralna, jak i Chełmińska nigdy nie miały rzeczywistego prawa wyborczego. Elekcja była w rzeczywistości aprobatą wskazanego przez władcę kandydata. W ten sposób postępowali królowie polscy, a potem pruscy. Nawet wybór bp. Anastazego Sedlaga (1834 r.) przybrał podobną formę. Kanonikom zagrożono karą 50 talarów, gdyby nie zaakceptowali tego kandydata. W przypadku bp. Jana Nepomucena Marwicza wybór dokonany przez kapitułę (1857 r.), jak podkreślił von Gossler, zaskoczył starszych kanoników, w tym samego Marwicza. Ustępstwem wobec Kościoła było bez wątpienia rozporządzenie Fryderyka Wilhelma IV z 1841 r., w którym władca potwierdzał prawo kapituł do wyboru biskupa diecezjalnego. Zostało ono jednak parafowane w szczególnych okolicznościach, a mianowicie po burzliwym sporze o małżeństwa mieszane, co zdaniem ministra, dyspensowało władze państwowe od jego implementacji[4].

Wakat na stolicy biskupiej w Pelplinie w 1886 r.

Jeszcze w 1886 r., mimo łagodzenia skutków kulturkampfu, nie zdołano przywrócić wszystkich wcześniej obowiązujących prerogatyw Kościoła katolickiego. Redaktor „Germanii" określił warunki jego funkcjonowania na obszarze Prus jako prowizoryczne, nieuporządkowane i niespokojne. Wakat na urzędzie biskupa diecezjalnego obnażał nieszczere intencje, którymi kierowały się władze państwowe. Zgodnie bowiem z przepisami prawa kościelnego jurysdykcja biskupa diecezjalnego przechodziła wówczas na kapitułę katedralną, która w ciągu ośmiu dni wybierała wikariusza kapitulnego. Nowo desygnowany wikariusz kapitulny, trzymając się ściśle określonych praw, kierował administracją diecezjalną do czasu ustanowienia nowego biskupa diecezjalnego[5].

[4] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Gossler, Bischof Ermland resp. Culm, (odpis), 6.07.1885.

[5] *Durch den Tod* [...], Germania, 1886, nr 73, z 31.03.

Niestety, obowiązujące w Prusach tzw. ustawy majowe godziły w porządek kościelny przewidziany na wypadek wakatu na stolicy biskupiej. Zgodnie bowiem z paragrafami 2 i 3 ustawy z 20 maja 1874 r., kara od sześciu miesięcy do dwóch lat pozbawienia wolności, a także sankcja nieważności w przypadku podjęcia działań, obowiązywały w odniesieniu do osoby, która korzystając z praw i obowiązków biskupich, nie zgłosiłaby powierzenia mandatu kościelnego nadprezydentowi prowincji. Prawodawca zobowiązywał ją także do dostarczenia dokumentów (dosłownie: dowodów) określonych w warunkach wstępnych ustawy, a także złożenia przysięgi dotyczącej lojalności i posłuszeństwa względem króla pruskiego oraz prawa państwowego. Ze strony kościelnej niemal nigdzie na obszarze państwa niemieckiego nie doszło do ustanowienia wikariusza kapitulnego, wobec tego w 1880 r. wprowadzono ustawę, która łagodziła wcześniejsze antykościelne prawodawstwo. W jej paragrafie 2 odnotowano, że w katolickiej diecezji, w której urząd biskupi wakował, Ministerstwo Stanu, zgodnie z paragrafem 1 ustawy z 20 maja 1874 r., mogło powierzyć wykonywanie praw i obowiązków biskupich osobie obdarzonej mandatem kościelnym, nawet bez przysięgi określonej w paragrafie 2 tej ustawy. Dopuszczano też możliwość odstąpienia od wymogu dostarczenia dokumentów (dowodów) określonych w warunkach wstępnych ustawy, z wyjątkiem potwierdzenia obywatelstwa niemieckiego[6].

Powyższe przepisy regulujące ustanawianie wikariuszy kapitulnych obowiązywały do 1 stycznia 1882 r. W kolejnej ustawie, łagodzącej obciążenia kulturkampfu, z 1882 r., przedłużono je do 1 kwietnia 1884 r. Po tym dniu straciły one swoją ważność, w związku z czym ponownie weszły w życie wcześniejsze regulacje. Z tego powodu bp Filip Krementz, ustanowiony w 1885 r. arcybiskupem kolońskim, kontynuował w określonych obszarach administrowanie diecezją warmińską, aż do ponownego jej obsadzenia. W przeciwnym wypadku nastąpiłoby przerwanie zarządzania diecezją, a ze względu na konieczność nadzoru nad majątkiem kościelnym, powołano by państwowego komisarza[7]. Już jednak „Pielgrzym" z 8 kwietnia 1886 r. informował, że prawdopodobnie rząd pruski nie ustanowi żadnego komisarza do zarządzania majątkiem biskupim, podobnie zresztą jak miało to miejsce w diecezji limburskiej, osnabrückiej czy też trewirskiej[8].

Na początku kwietnia 1886 r. nadprezydent prowincji zachodniopruskiej Ernst von Ernsthausen udał się do Pelplina. W kanonii prepozyta przeprowadził rozmowę z Chełmińską Kapitułą Katedralną. Chociaż niektórzy członkowie tego gremium rozważali wcześniej wybór zarządcy

[6] *Durch den Tod* [...], Germania, 1886, nr 73, z 31.03; zob. również Przepisy pruskich ustaw państwowych dotyczące kapitulnych wikaryuszów czyli administratorów dyecezyi, Pielgrzym, 1886, nr 67, z 5.06.

[7] *Durch den Tod* [...], Germania, 1886, nr 73, z 31.03.

[8] *Chełmińska dyecezya*, Pielgrzym, 1886, nr 43, z 8.04.

diecezji, czyli wikariusza kapitulnego, jednak ostatecznie wstrzymano się przed tym krokiem z uwagi na obawy przed działaniem niezgodnym z prawem państwowym. Kanonik Herman von Bielicki wyjaśnił, że zarządca nie mógłby sprawować swojej funkcji, jeśli nie zostałyby usunięte przeszkody natury prawnej, czyli ciążące pozostałości po ustawodawstwie kulturkampfu. Wtórował mu nadprezydent, twierdząc, że nie należy zatem wybierać dygnitarza, którego funkcje do bliżej nieokreślonego czasu pozostałyby utajone[9]. Prepozyt Gustav Wanjura zadeklarował pisemnie, że Chełmińska Kapituła Katedralna zdecydowała się odstąpić od wyboru administratora, prosząc jednocześnie Stolicę Apostolską o stosowną dyspensę[10]. Gremium to przeprowadziło jednak innego rodzaju wybór, a mianowicie wskazało spośród siebie ekonoma, którym został kanonik von Bielicki. Nadprezydent zaaprobował to rozwiązanie, ponieważ na wspomnianego kanonika scedowano wyłącznie administrowanie dobrami biskupimi (*rerum ecclesiasticarum et proventuum*). Nie wykonywał on zatem czynności, które wynikałyby z biskupiej jurysdykcji. Tę kandydaturę miał zaproponować sam prepozyt z uwagi na zażyłe relacje von Bielickiego z rodziną zmarłego biskupa. Warto wspomnieć, że siostrzeniec bądź bratanek bp. Marwicza zarządzał jego dobrami stołowymi[11].

W połowie maja 1886 r., mimo dyspensy Stolicy Apostolskiej, Chełmińska Kapituła Katedralna nosiła się z zamiarem wyłonienia administratora diecezji. Spodziewano się, że wikariuszem kapitulnym zostanie jej prepozyt Gustav Wanjura[12]. Najprawdopodobniej impulsem do tego rodzaju postępowania stała się deklaracja rządu niemieckiego, która dotyczyła weryfikacji przepisów państwowych w sferze kościelnej[13]. W tym czasie procedowano bowiem akt prawny, który dotyczył zwolnienia księży z obowiązku składania przysięgi w przypadku obejmowania przez nich funkcji wikariusza kapitulnego[14]. Wprawdzie ustawa ta miała wejść w życie 6 czerwca tego roku[15], jednakże zebranie kapituły w celu wyłonienia wikariusza kapitulnego zaplanowano już na 4 czerwca[16]. Bezpośrednio po obradach nie ogłoszono jednak jego nazwiska, czekając zarówno na apro-

[9] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 6.04.1886, k. 120–120v.

[10] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Wanjura do Ernsthausena, 5.04.1886, k. 122.

[11] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 6.04.1886, k. 119–119v.

[12] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 19.05.1886, k. 175.

[13] Zob. *Przegląd polityczny*, Słowo, 1886, nr 100, z 5.05.

[14] *Z Prus zachodnich*, Słowo, 1886, nr 98, z 3.05; Projekt kościelno-polityczny uchwalony już w Izbie panów, Pielgrzym, 1886, nr 53, z 4.05.

[15] *Chełmińska dyecezya*, Pielgrzym, 1886, nr 65, z 1.06.

[16] *Chełmińska dyecezya*, Pielgrzym, 1886, nr 66, z 3.06.

batę ze strony rządu, jak i zwolnienie od wcześniej wspomnianej przysięgi[17]. Stosowne potwierdzenie uzyskano 18 czerwca tego roku. Tego dnia podano jego personalia. Został nim kanonik Leon Redner, który cieszył się szczególnym zaufaniem zmarłego bp. Marwicza. Redner reprezentował bowiem ordynariusza w czasie posiedzeń fuldyjskiej konferencji biskupów. Poza tym zasiadał najdłużej w radzie konsystorskiej. Warto nadmienić, że przyjęcia tego urzędu odmówił były oficjał i wikariusz generalny infułat Anton Klingenberg (por. Hirschfeld M., 2007, s. 155)[18].

Kryteria wyboru kandydata na biskupa chełmińskiego

W kwietniu 1886 r. minister von Gossler zlecił nadprezydentowi von Ernsthausenowi zbadanie nastrojów panujących w Chełmińskiej Kapitule Katedralnej z uwagi na wybory ordynariusza. Nadprezydent nie był w stanie rzetelnie wywiązać się z tego zadania. Ubolewał, że nie znalazł osoby, która zyskałaby zaufanie tego gremium i właściwie oceniłaby sytuację. Konstatował jednak, że dzieli się ono na dwie opcje, które nie mają ze sobą zbyt wiele wspólnego, a mianowicie Niemców i Polaków. Stronnictwa te nie znały swoich wzajemnych zamierzeń i planów. Von Ernsthausen dodał ponadto, że nawet wśród samych niemieckich kanoników brakowało pełnego zaufania, oczywiście nie w odniesieniu do pryncypiów, ale do spraw osobowych[19].

Do niemieckiego stronnictwa Kapituły Katedralnej w Pelplinie należeli: prepozyt Gustav Wanjura (Górnoślązak władający językiem polskim), a także kanonicy Julius Zucht, Leon Redner, Franz Wollschläger oraz Eduard Klawitter. Zaliczano do niego również kanoników honorowych: Otto von Diebitscha i Juliusa Steinigkego. Polską frakcję tego gremium tworzyli z kolei: dziekan kapituły Julius von Prądzyński oraz kanonicy Anton Klingenberg, Anton Neubauer, Jan Trepnau i Herman von Bielicki. Wśród kanoników honorowych opcję tę reprezentowali: Johannes Bartoszkiewicz i Michael Sieg. Oba stronnictwa wydawały się jednakowo silne. Infułat Klingenberg jawił się nadprezydentowi jako najbardziej skłonny do podjęcia roli mediatora. Nie był on, jak zaznaczył ten urzędnik, fanatycznym Polakiem. W radzie biskupiej często zajmował umiarkowane stanowisko. Ustępował jednak w wielu kwestiach z powodu swojego niezbyt mocnego charakteru. Zresztą wiele spraw mogło być przeprowadzanych za jego plecami[20].

[17] *Chełmińska dyecezya*, Pielgrzym, 1886, nr 68, z 8.06.

[18] *Chełmińska dyecezya*, Pielgrzym, 1886, nr 72, z 19.06.

[19] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 7.04.1886, k. 113.

[20] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 7.04.1886, k. 113v–114.

Polskie stronnictwo w kapitule katedralnej miało świadomość, że tylko Niemiec może zostać biskupem diecezjalnym, co podkreślał von Ernsthausen. Polacy wyrażali jednak życzenie, żeby nie pominąć ich kandydatury. Ponieważ frakcje te były jednakowo silne, prepozyt domniemywał, że dojdzie między nimi do porozumienia, dzięki któremu zostanie wyłonionych trzech Niemców i dwóch Polaków. Ci ostatni będą wykreśleni z listy kandydatów na biskupa chełmińskiego jako *personae minus gratae*, a wybór rozegra się między trzema Niemcami. Nadprezydent sugerował, żeby nie ignorować życzenia polskiej frakcji, które dotyczyło prezentacji kandydatów. Głos Polaków wydawał się bowiem decydujący, biorąc pod uwagę kanonika Zuchta, którego decyzje uchodziły za nieprzewidywalne. Von Ernsthausen domniemywał jednak, że biskupem zostanie wybrany prepozyt Wanjura[21].

Minister von Gossler na komisarza monitorującego z ramienia państwa pruskiego przebieg wyboru biskupa diecezjalnego wśród Chełmińskiej Kapituły Katedralnej zaproponował nadprezydenta von Ernsthausena[22]. „National-Zeitung" w wieczornym wydaniu z 7 kwietnia 1886 r. informowała, że nadprezydent gościł w tym czasie w Pelplinie dwukrotnie, najprawdopodobniej w sprawie wyborów biskupa diecezjalnego. Redaktor gazety podkreślał, że pośpiech wydawał się jedynym środkiem w celu uniknięcia niechcianego dla państwa, zaś niekorzystnego dla lokalnego Kościoła, zastosowania ustawy o administrowaniu wakującymi diecezjami[23]. Nominację von Ernsthausena na komisarza ogłoszono 14 kwietnia tego roku[24].

Minister wyznań religijnych, oświaty i zdrowia sugerował naprezydentowi zachodniopruskiemu, żeby w porozumieniu z prepozytem Wanjurą ustalił z kapitułą kandydata na stolicę diecezji chełmińskiej. Ministrowi zależało bowiem na przyspieszeniu tej sprawy. Żądał także, żeby wspomniane gremium unikało powoływania się na „listę" kandydatów. W starych prowincjach pruskich owa „lista", odzwierciedlająca irlandzką metodę wyborczą, nie stanowiła prawnie przyjętego sposobu wykluczania kandydatów. Jeśli nawet w praktyce dopuszczano ją jako formę badania pretendentów na stolicę biskupią z nakazu króla, to w nowo nabytych prowincjach wybór biskupa nie mógł opierać się na tego rodzaju procedurze[25]. Zupełnie inaczej tę sprawę postrzegał Leon XIII, który nakazał poinformować Kurda von Schlözera, posła pruskiego akredytowanego przy Sto-

[21] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 7.04.1886, k. 114–114v.

[22] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Gossler do Wilhelma I, 14.04.1886, k. 126–126v.

[23] *Aus der Diözese Culm* [...], National-Zeitung, 1886, nr 233, z 7.06.

[24] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Wilhelm I do Gosslera, 14.04.1886, k. 137.

[25] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Gosslera do Ernsthausena, 16.04.1886, k. 134–134v.

licy Apostolskiej, o swoim zaniepokojeniu, że kapitule, która dotychczas przygotowywała listę kandydatów, odbiera się prawo wyboru[26]. Prepozyt Wanjura zwołał zebranie kanoników rzeczywistych i honorowych Chełmińskiej Kapituły Katedralnej na 29 kwietnia 1886 r. Zapowiedział, że zostanie wyłonionych sześciu kandydatów, po trzech z frakcji niemieckiej i polskiej (Mańkowski A., 1936, s. 198)[27].

Przebieg wyłaniania kandydatur

„Germania" z 14 kwietnia 1886 r. odnotowała, że na łamach „Thorner Zeitung" pojawiły się spekulacje jakoby Chełmińska Kapituła Katedralna wskazała ks. Johannesa Assmanna, proboszcza parafii św. Jadwigi z Berlina, na biskupa chełmińskiego. Zaprzeczał temu „Pielgrzym", tłumacząc, że gremium to nie przygotowało dotychczas żadnej listy kandydatów[28]. Jednocześnie, na kanwie wyboru niemieckiego duchownego Juliusza Dindera na arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego, wyrażano obawy, że nominację „na Pelplin" może otrzymać osoba nieznająca języka polskiego[29]. Ostatecznie 29 kwietnia tego roku kapituła wyłoniła następujące kandydatury: prepozyta Wanjurę, kanonika von Bielickiego, infułata Klingenberga, bp. Franza Adolfa Namszanowskiego, dziekana von Prądzyńskiego i kanonika Trepnaua. Wanjurę i bp. Namszanowskiego uważano za stronnictwo niemieckie, von Bielickiego, von Prądzyńskiego i Trepnaua za polskie, zaś Klingenberga sytuowano pomiędzy tymi frakcjami (por. Wajda K., 1985, s. 112)[30]. Warto nadmienić, że z powodu choroby w zebraniu nie uczestniczyli dwaj kanonicy honorowi: Diebitsch i Steinigke, którzy jednak oddali głosy za pośrednictwem dwóch zaprzyjaźnionych kanoników[31].

Nadprezydent prowincji zachodniopruskiej lansował wobec władz ministerialnych w Berlinie kandydaturę prepozyta Wanjury. Von Bielicki, jego zdaniem, był zdecydowanym stronnikiem spraw polskich. Infułat Klingenberg, niemal siedemdziesięciodwulatek, wyróżniał się niezdecydowanym charakterem. Poza tym jako długoletni wikariusz generalny za bardzo przesiąkł sprawami diecezjalnymi. Biskupa Namszanowskiego znano w Berlinie bardzo dobrze. W czasach pełnienia przez niego urzędu proboszcza w Królewcu wyróżniał się postawą patriotyczną. Od kilku lat

[26] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, (odpis), k. 182–182v.

[27] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, ks. Wanjura do Ernsthausena, 20.04.1886, k. 142.

[28] *Die „Thorner Zeitung"* [...], Germania, 1886, nr 85, z 14.04.

[29] *Z Prus Zachodnich*, Gazeta Olsztyńska, 1886, nr 1, z 16.04.

[30] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 30.04.1886, k. 147–147v.

[31] *Aus Pelplin* [...], Germania, 1886, nr 99, z 2.05.

żył jednak w odosobnieniu, w Oliwie, mieszkając w posiadłości należącej do księżnej Marii von Hohenzollern. Nadprezydent, powołując się na nieoficjalne informacje, twierdził, że hierarsze temu brakuje energii, a po długim okresie niesprawowania urzędu, zapewne także zapału do administrowania jedną z trudniejszych diecezji. Ciężko byłoby mu zdystansować się również wobec polskich wpływów, konkludował urzędnik[32]. Kandydatura kanonika von Prądzyńskiego (67 lat) pojawiła się już w poprzednich wyborach. Został on wówczas odrzucony jako niemiły królowi. Wyróżniał się uporządkowaniem, ale był zadeklarowanym Polakiem. Nie miał także kwalifikacji do zarządzania diecezją. Z kolei Trepnaua nadprezydent określał jako przeciętnie zdolnego, jednakże zdecydowanie zbyt polskiego, by jego kandydatura mogła być wzięta pod uwagę[33].

Spośród wskazanych powyżej kandydatów jedynie prepozyt Wanjura wydawał się nadprezydentowi potencjalnym pretendentem na stolicę biskupią w Pelplinie. Pojedyncza kandydatura uniemożliwiała jednak przeprowadzenie właściwych wyborów, urzędnik sugerował zatem, żeby biskupa chełmińskiego wyłonić w inny sposób. Odradzał też, aby innych kanoników uznać za miłych królowi, ponieważ dzięki temu decyzja o nominacji znalazłaby się w polskich rękach. Prepozyt Wanjura nie mógł wszakże oddać głosu na samego siebie, gdyby jednak otrzymał tę nominację wskutek bezpośredniej decyzji Rzymu, nie spowodowałoby to niezadowolenia ani pośród kanoników, ani duchowieństwa diecezjalnego. W czasie trwającej trzy i pół roku prepozytury dał się poznać jako człowiek mądry i pilny, pracując w kurii oraz w sądzie biskupim[34].

Na zebraniu Ministerstwa Stanu 8 maja 1886 r. von Gossler oznajmił, że na sześciu kandydatów na stolicę biskupią w Pelplinie, pięciu było nie do zaakceptowania z powodu ich propolskich poglądów. Rząd w Berlinie zaaprobował zatem prepozyta Wanjurę jako „w pełni pożądanego" pretendenta. Tę kandydaturę przedłożono Wilhelmowi I[35]. Król zapowiedział pertraktacje ze Stolicą Apostolską w sprawie nominacji wspomnianego prepozyta, określając pozostałych kandydatów jako „sobie niemiłych"[36].

Warto nadmienić, że już na początku maja 1886 r. nieco inne zestawienie kandydatów na biskupstwo chełmińskie podało warszawskie

[32] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 4.05.1886, k. 150–150v, 151v–152; *Z Prus zachodnich*, Słowo, 1886, nr 98, z 3.05.

[33] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 4.05.1886, k. 152.

[34] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 4.05.1886, k. 152v.

[35] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Sitzung des Königlichen Staatsministeriums, 8.05.1886, (odpis), k. 170.

[36] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Wilhelm I do Gosslera, 15.05.1886, k. 172.

„Słowo". Na jego łamach wymieniono bp. Namszanowskiego, prepozyta Wanjurę, kanonika Rednera i ks. Assmanna[37]. Jeśli chodzi o Wanjurę, gazeta zdecydowanie odrzuciła jego kandydaturę. Rzekomo niestosownie zachował się podczas pobytu w Rzymie, nie starając się o audiencję papieską, a składając wizytę posłowi pruskiemu von Schlözerowi[38]. Z kolei kanonik Redner odznaczał się nieprzychylnością względem polskich spraw. Określano go jako „duszę" niemieckiego stronnictwa pośród duchowieństwa diecezji chełmińskiej, które traktowało germanizację jako jedno ze swoich priorytetów. Wypowiadał się przeciwko Polakom na łamach pism katolickich, które ukazywały się w Gdańsku. Jego znajomość języka polskiego była widoczna jedynie w czasie szafowania sakramentem spowiedzi św. – konkludowała gazeta[39].

Pertraktacje rządu pruskiego ze Stolicą Apostolską przybrały niespodziewany obrót. Poseł von Schlözer referował po spotkaniu z kardynałem sekretarzem stanu Lodovico Jacobinim i prałałatem Luigim Galimbertim stanowisko Leona XIII wobec prepozyta Wanjury, który miał kojarzyć się papieżowi z rozczarowaniem oraz nieprzyjemnościami (Widerwärtigkeiten). Chodziło o wcześniejszą kandydaturę tego prepozyta na arcybiskupstwo gnieźnieńskie i poznańskie oraz o intrygi związane z toczącym się wówczas procesem kanonicznym[40]. Przedstawiciele Watykanu dyplomatycznie oznajmili posłowi niemieckiemu, że nie zdołali przekonać papieża do podjęcia działań związanych z ustanowieniem biskupa w Pelplinie, które pomijałyby Chełmińską Kapitułę Katedralną. Prałat Galimberti sugerował von Schlözerowi, żeby władze państwowe zaprezentowały dwóch nowych kandydatów. Zostaliby oni w odpowiedni sposób zarekomendowani kapitule, która umieściłaby te nazwiska, a także prepozyta Wanjury i ewentualnie innych pretendentów, na nowej liście przedłożonej następnie w Berlinie. W ten sposób utorowano by drogę jednemu z dwóch kandydatów popieranych przez władze państwowe, który nie zostałby odrzucony przez papieża[41].

W piśmie skierowanym przez ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia do kanclerza Otto von Bismarcka z 29 maja 1886 r. pojawiły się nazwiska dwóch nowych kandydatów na stolicę biskupią w Pelplinie, a mianowicie – kanonika Rednera i dziekana nowomiejskiego Ludwiga Lücka ze Szwarcenowa, który rok wcześniej znalazł się na liście kandy-

[37] *Z Prus zachodnich*, Słowo, 1886, nr 98, z 3.05; *Kandydaci na biskupstwo chełmińskie*, Gazeta Toruńska, 1886, nr 104, z 7.05; Toruń, Pielgrzym, 1886, nr 45, z 13.04.

[38] *Z Prus zachodnich*, Słowo, 1886, nr 98, z 3.05; *Kandydaci na biskupstwo chełmińskie*, Gazeta Toruńska, 1886, nr 104, z 7.05.

[39] *Z Prus zachodnich*, Słowo, 1886, nr 98, z 3.05; *Kandydaci na biskupstwo chełmińskie*, Gazeta Toruńska, 1886, nr 104, z 7.05.

[40] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 20.05.1886, (odpis), k. 182v–183.

[41] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 20.05.1886, (odpis), k. 183–183v.

datów na arcybiskupstwo gnieźnieńskie i poznańskie. Minister podkreślał, że obaj wyróżniali się postawą proniemiecką (zob. również Mross H., 1995, s. 179; Hirschfeld M., 2012, s. 474)[42]. Po ponad dwóch tygodniach na łamach „Germanii" opublikowano notatkę, że biskupem chełmińskim zostanie prawdopodobnie kanonik Redner, obecny administrator diecezji[43]. Wprawdzie przypuszczenia te były przedwczesne, jednak badanie kanoniczne przeprowadzone przez Stolicę Apostolską wypadło na korzyść zarówno kanonika Rednera, jak i dziekana Lücka. Warto nadmienić, że ks. Redner pochodził z rodziny mieszanej wyznaniowo (jego matka była do śmierci luteranką). Zastanawiano się jednak w Watykanie, w jaki sposób zobligować Chełmińską Kapitułę Katedralną do sporządzenia nowej listy i umieszczenia na niej dwóch wyżej wymienionych nazwisk? Początkowo papież zamierzał skierować w tej sprawie pisemną prośbę do kapituły. Z tego zamiaru jednak zrezygnował, ponieważ nadzwyczajne środki stosowano w wyjątkowych okolicznościach, a nie w całkowicie prawidłowym postępowaniu realizowanym przez powyższe gremium. Pojawił się także pomysł, żeby wysłać jednego z oficjeli papieskich do Pelplina w celu uregulowania tej sprawy. Zastanawiano się jednak, komu można byłoby powierzyć tego rodzaju misję, ze względu na jej delikatną materię[44].

Pod koniec czerwca 1886 r. sprawa nominacji na biskupstwo chełmińskie przybrała zaskakujący obrót. Doszło wówczas do Watykanu powiadomienie o wyborze kanonika Rednera na wikariusza kapitulnego. Papież, odpowiadając własnoręcznie na otrzymanym od kapituły piśmie, wychwalał tę decyzję i podkreślał, że zasługi tego kanonika były mu dobrze znane. Leon XIII miał nadzieję, że przez tę dyskretną wskazówkę gremium to włączy na nową listę zarówno kanonika Rednera, jak i dziekana Lücka[45]. Ostatecznie jednak zwierzchnik Kościoła poinformował kapitułę, że zamierza sam nominować biskupa, bez zachowania procedury wyboru przez kanoników[46]. Jak twierdził prepozyt Wanjura, w piśmie otrzymanym od papieża i kardynała sekretarza stanu pojawiło się żądanie, żeby kapituła w procesie desygnowania na stolicę biskupią zrezygnowała ze swojego pra-

[42] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Gossler do Bismarcka, 29.05.1886, k. 184–184v.

[43] *Bischof von Culm* [...], Germania, 1886, nr 135, z 17.06.

[44] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 22.06.1886, (odpis), k. 196–196v.; zob. GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Die „Vossische Zeitung" erinnert daran [...], 1.08.1886, k. 236.

[45] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 1.06.1886, (odpis), k. 200–200v.

[46] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Telegramm vom 5. Juli, k. 201.

wa wyboru, ponieważ Leon XIII zadecydował o bezpośrednich pertraktacjach z władzami pruskimi w tej sprawie[47].

Nominacja kanonika Leona Rednera na biskupa chełmińskiego

Na łamach „Vossische Zeitung" z 10 lipca 1886 r. podano informację, że rząd pruski odrzucił pięć kandydatur na stolicę biskupią w Pelplinie. Pod uwagę brano zaś kanonika Rednera. Powoływano się również na wiadomości z diecezji chełmińskiej, z których wynikało, że prepozyt Wanjura odbył wielokrotne podróże do Berlina, co łączono z jego domniemaną desygnacją na opisywane biskupstwo[48]. Z kolei dzień później „Germania" zamieściła notkę o porozumieniu zawartym między rządem pruskim a Stolicą Apostolską w sprawie obsadzenia biskupa w Pelpline. Czekano jedynie na odstąpienie kapituły od przysługującego jej prawa wyboru ordynariusza[49].

Wzburzenie wśród ludności polskiej, wywołane nominacją ks. Juliusza Dindera na arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego, wskazywało na uległość Leona XIII wobec żądań władz pruskich. Papież, będąc świadomy narastającej polaryzacji narodowościowej, stanowiącej pokłosie nacisków politycznych przy obsadzaniu urzędów kościelnych, z niepokojem traktował determinację, z jaką polska frakcja w Chełmińskiej Kapitule Katedralnej starała się wywalczyć korzystne dla siebie rozwiązania. Obawiał się, że doprowadzi ona do gwałtownych dyskusji oraz sporów (Kämpfe) między Niemcami i Polakami, co w konsekwencji przeciągnie procedurę wyboru biskupa. W tej sytuacji poseł niemiecki von Schlözer dosadnie uświadomił prałatowi Galimbertiemu, że Prusy w żadnym wypadku nie zaakceptują ani polskiego, ani sprzyjającego Polakom biskupa w Pelplinie. Dopuszczalnym rozwiązaniem, zdaniem posła, byłby ewentualnie nieograniczony czasowo wakat na stolicy biskupiej, czego jednak papież chciał uniknąć[50].

Wprawdzie Leon XIII nosił się początkowo z zamiarem nakłonienia kapituły do przygotowania nowej listy kandydatów na biskupstwo chełmińskie, wraz z nazwiskami kanonika Rednera i dziekana Lücka, jednak z czasem nabrał przekonania, że procedura ta trwałaby zbyt długo. Z tego względu podjął decyzję o samodzielnym wyborze biskupa bez udziału

[47] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, [minister wyznań religijnych, oświaty i zdrowia] do Bismarcka, 5.07.1886, k. 202–202v.

[48] *Während bisher bezüglich der Wiederbesetzung* [...], Vossische Zeitung, 1886, nr 315, z 10.07.

[49] *Wie von der „Germania"* [...], Germania, 1886, nr 154, z 11.07.

[50] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 6.07.1886, (odpis), k. 207v–208.

wspomnianego gremium. Było to rozwiązanie, do którego papież uciekał się jedynie w nadzwyczajnych przypadkach, popartych obawą, że przedłużanie wyboru przyniesie szkodę Kościołowi. Papieżowi zależało, żeby władze pruskie zaoszczędziły kapitule oficjalnego powiadomienia o odrzuceniu pięciu kandydatów przez króla. Stanowiłoby to bowiem upokorzenie dla tego gremium oraz pretekst do artykułowania przez kanoników skarg na rząd[51].

Chełmińska Kapituła Katedralna ustosunkowała się do pisma Leona XIII 21 lipca 1886 r. Zaaprobowano „propozycję" dotyczącą dokonania przez niego wyboru biskupa. O opinii tego gremium papież dowiedział się już pięć dni później. Tego samego dnia, czyli 26 lipca, przybył do Rzymu kanonik chełmiński Anton Neubauer. Niezwłocznie udał się do kard. Jacobiniego, który dla poratowania zdrowia przebywał w Genzano. Kanonikowi zależało, żeby dzięki pośrednictwu kardynała uzyskać audiencję papieską. Miał zamiar poinformować papieża, że jeśli kanonik Redner zostanie wybrany biskupem chełmińskim, wywoła to, ze względu na jego brak znajomości języka polskiego, niepokój w całej diecezji. O przyjeździe kanonika Neubauera powiadomił Leona XIII prałat Galimberti. Zwierzchnik Kościoła zażądał informacji czy kanonik ten został oddelegowany przez kapitułę, czy też podjął podróż do Watykanu z własnej inicjatywy. Galimberti zapewnił papieża, że kanonik ten nie reprezentuje wspomnianego gremium. Przy okazji nadmienił, że Redner rozumie i mówi po polsku[52].

Neubauer nie znalazł posłuchu u chorowitego kard. Jacobiniego, zwrócił się wobec tego do kard. Włodzimierza Czackiego, żeby dzięki niemu wystarać się o audiencję u papieża. Chciał mu wręczyć pismo, w którym było dosadnie wykazane, że Redner zupełnie nie włada językiem polskim. Kanonik Neubauer wydatnie podkreślał, że opisywany kandydat nie nadaje się na pasterza diecezji z powodu „nieufności, jaką polski element diecezji chełmińskiej darzy tego Antysłowianina"[53]. Kardynał Czacki przekazał papieżowi pismo Neubauera, wskazując przy okazji na antypolską czy wręcz „zabijającą polskość" politykę kurii rzymskiej. Jej urzędnicy postanowili zweryfikować informację o nieznajomości języka polskiego u Rednera. Pośredniczył w tym prałat Giovanni Battista de Montel, który otrzymał telegram prosto z Prus, że choć kandydat ten nie mówi biegle po polsku, jednak operuje tym językiem w wystarczającym stopniu (Hirschfeld M., 2007, s. 156; Hirschfeld M., 2012, s. 475)[54].

[51] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 6.07.1886, (odpis), k. 208v–209v.

[52] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 28.07.1886, (odpis), k. 219–220.

[53] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 30.07.1886, (odpis), k. 223–223v.

[54] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 30.07.1886, (odpis), k. 224–226.

Ostatecznie Leonowi XIII przedłożono wspomniany telegram wraz z poręczeniem otrzymanym zarówno od abp. Filipa Krementza (biskupa warmińskiego do 1885 r., a następnie metropolity kolońskiego), jak i od biskupa warmińskiego Andrzeja Thiela, którzy określali kanonika Rednera jako „szczególnie odpowiedniego" kandydata na biskupa chełmińskiego[55]. 1 sierpnia 1886 r. papież za pośrednictwem prałata Galimbertiego poinformował posła niemieckiego von Schlözera, że zamierza nominować Rednera biskupem w Pelplinie[56]. Tamtejszą kapitułę powiadomiono o tym 6 sierpnia tego roku[57]. „Kurier Warszawski" konstatował, że katedra zajmowana dotychczas przez polskich książąt Kościoła, przeszła w ręce niemieckie. Powoływano się też na słowa samego Rednera, że rzekomo w czasie nabożeństwa odpustowego wyspowiadał zaledwie jednego polskiego penitenta, ponieważ nie mógł poradzić sobie z językiem polskim[58].

30 sierpnia 1886 r. kanonik Redner przybył do Fromborka, żeby przed biskupem warmińskim Thielem złożyć wyznanie wiary, co zwykle poprzedzało właściwą nominację. Zostało ono przesłane, wraz z zeznaniami świadków (kanoników Jana Trepnaua i Eduarda Klawittera), których przesłuchano z polecenia papieża w sprawie tej kandydatury, do nuncjusza apostolskiego w Monachium (Wojtkowski J., 1997, s. 282)[59]. Brewe dotyczące nominacji kanonika Rednera na biskupa chełmińskiego ogłoszono dopiero 16 listopada tego roku (*Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofsitze in Pelplin 1904*, 1904, s. 11; *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, 1928, s. 51; Mańkowski A., 1932, s. 9)[60]. Święceń biskupich w katedrze pelplińskiej udzielił Leonowi Rednerowi 9 stycznia 1887 r. arcybiskup gnieźnieński i poznański Juliusz Dinder, któremu asystowali biskup warmiński Thiel i infułat Klingenberg. Celebracja liturgiczna, w której uczestniczyło około 5 tys. wiernych, trwała od godz. 9.00 do około 13.00. Na zakończenie nowo konsekrowany biskup wygłosił z ambony mowę o zadaniach biskupa, najpierw przez 10 minut po polsku, a następnie przez 24 minuty po niemiecku[61].

---

[55] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 1.08.1886, (odpis), k. 226.

[56] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 2.08.1886, (odpis), k. 226.

[57] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Wolff's Telegraphisches Büreau, 6.08.1886, k. 230; *Mamy Biskupa!*, Pielgrzym, 1886, nr 97, z 7.08.

[58] *Przegląd polityczny*, Kurier Warszawski, 1886, nr 221b, z 12.08.

[59] Zob. także *Frombork*, Gazeta Olsztyńska, 1886, nr 21, z 3.09.

[60] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Gossler do Wilhelma I, 27.11.1886, k. 258.

[61] GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1, Ernsthausen do Gosslera, 10.01.1887, k. 280–280v.; *Die Consecration und Inthronisation* [...], Germania, 1887, nr 7, z 11.01; *Die Consecration und Inthronisation des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Kulm Dr. Leo Redner*, Germania, 1887, nr 8, z 12.01.

Zakończenie

Wybór biskupa chełmińskiego w dobie kończącego się kulturkampfu i umacniającego się polskiego ruchu narodowościowego nabrał charakteru politycznego. Władze pruskie przeciwstawiały się obsadzaniu stolic biskupich Polakami, zaś koncyliacyjny Leon XIII, licząc na rozwój przychylnych relacji z rządem pruskim, wykazywał się uległością wobec żądań Berlina. Poszukiwanie kompromisowego kandydata na stolicę biskupią w Pelplinie odbyło się kosztem Chełmińskiej Kapituły Katedralnej, która na czas wyboru zrezygnowała ze swoich prerogatyw na rzecz papieża. Wyłoniona ostatecznie kandydatura Leona Rednera, duchownego o zdecydowanie proniemieckich przekonaniach, znalazła poparcie władz państwowych. Jego niedostateczna znajomość języka polskiego, jak pisał ks. Alfons Mańkowski (1928, s. 168, przyp. 1), nie odwiodła papieża od nominowania tego kanonika na pasterza historycznie polskiej diecezji.

BIBLIOGRAFIA

Źródła rękopiśmienne

Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II Culm, Nr. 1, Bd. 1.

Źródła drukowane

Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny, 1928, Kuria biskupia w Pelplinie, Pelplin.

Mańkowski Alfons, 1928, *Prałaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.

Mross Henryk, 1995, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Bernardinum, Pelplin.

Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofsitze in Pelplin 1904, 1904, Selbstverlag des Bischöfl. General-Vikariat-Amts von Culm, Pelplin.

Walkusz Jan, 2012, *Redner Leon bp*, w: Edward Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, kol. 1287.

Literatura

Barańska Anna, 2024, *Kongregacja Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych wobec kontrowersyjnych elekcji biskupów przez kapituły w państwach niemieckich (1821–1871)*, Teka Komisji Historycznej TN KUL, tom specjalny 6, s. 379–410.

Hirschfeld Michael, 2012, *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914*, Aschendorff Verlag, Münster.

Hirschfeld Michael, 2007, *Bischofswahlen und Nationalitätenfrage vom Kulturkampf bis zum Ersten Weltkrieg*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, t. 52, s. 143–171.

Mańkowski Alfons, 1932, *Kanoniczne elekcje biskupów chełmińskich po emanacji bulli De salute animarum*, Kuria Biskupia w Pelplinie, Pelplin.

Mańkowski Alfons, 1936, *O nominację ks. Leona Rednera na biskupstwo chełmińskie 1886 roku*, Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu, t. 10, nr 5/6, s. 196–198.

Szulist Władysław, 2006, *Przeszłość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej*, t. 2, 1772–1920, Bernardinum, Pelplin.

Wajda Kazimierz, *1985, Społeczeństwo polskie i Kościół katolicki na Pomorzu a państwo pruskie w latach 1860–1914*, Studia Pelplińskie, t. 16, s. 99–123.

Wojtkowski Julian, 1997, *Procesy informacyjne biskupów chełmińskich Leona Rednera (1886–1898) i Augustyna Rosentretera (1899–1926)*, Studia Warmińskie, t. 34, s. 279–301.

Artykuły i notatki prasowe

Aus der Diözese Culm [...], National-Zeitung, 1886, nr 233, z 7.04.

Aus Pelplin [...], Germania, 1886, nr 99, z 2.05.

Bischof von Culm [...], Germania, 1886, nr 135, z 17.06.

Chełmińska dyecezya, Pielgrzym, 1886, nr 43, z 8.04.

Chełmińska dyecezya, Pielgrzym, 1886, nr 65, z 1.06.

Chełmińska dyecezya, Pielgrzym, 1886, nr 66, z 3.06.

Chełmińska dyecezya, Pielgrzym, 1886, nr 68, z 8.06.

Chełmińska dyecezya, Pielgrzym, 1886, nr 72, z 19.06.

Die Consecration und Inthronisation [...], Germania, 1887, nr 7, z 11.01.

Die Consecration und Inthronisation des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Kulm Dr. Leo Redner, Germania, 1887, nr 8, z 12.01.

Die „Thorner Zeitung" [...], Germania, 1886, nr 85, z 14.04.

Durch den Tod [...], Germania, 1886, nr 73, z 31.03.

Frombork, Gazeta Olsztyńska, 1886, nr 21, z 3.09.

Kandydaci na biskupstwo chełmińskie, Gazeta Toruńska, 1886, nr 104, z 7.05.

Mamy Biskupa!, Pielgrzym, 1886, nr 97, z 7.08.

Projekt kościelno-polityczny uchwalony już w Izbie panów, Pielgrzym, 1886, nr 53, z 4.05.

Przegląd polityczny, Kurier Warszawski, 1886, nr 221b, z 12.08.

Przegląd polityczny, Słowo, 1886, nr 100, z 5.05.

Przepisy pruskich ustaw państwowych dotyczące kapitulnych wikaryuszów czyli administratorów dyecezyi, Pielgrzym, 1886, nr 67, z 5.06.

Toruń, Pielgrzym, 1886, nr 45, z 13.04.

Während bisher bezüglich der Wiederbesetzung [...], Vossische Zeitung, 1886, nr 315, z 10.07.

Wie von der „Germania" [...], Germania, 1886, nr 154, z 11.07.

Z Prus Zachodnich, Gazeta Olsztyńska, 1886, nr 1, z 16.06.

Z Prus zachodnich, Słowo, 1886, nr 98, z 3.05.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.10407

Katarzyna Kozak [1]
Wydział Nauk Humanistycznych
Uniwersytet w Siedlcach

From Pulpit Logic to Passionate Appeal: The Shift from Reason to Passion in Selected post-1688 Whig-Aligned Clerical Texts

[Od retoryki rozumu do retoryki emocji: transformacja strategii retorycznych w wybranych prowigowskich pismach dyskursu religijnego w porewolucyjnej Anglii]

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest analizie wybranych tekstów dyskursu religijnego autorów związanych z kręgami wigowskimi w porewolucyjnej Anglii, z naciskiem na zastosowane w nich strategie retoryczne – w szczególności retorykę emocji. Analizie poddane zostały wybrane kazania Johna Tillotsona, pisma Gilberta Burneta oraz dzieła Johna Dennisa, w których zastosowanie tego narzędzia odzwierciedlało wysiłki zmierzające do zaangażowania większego audytorium przy jednoczesnym dystansowaniu się od ideologii Kościoła Wysokiego (High Church) i torysów. John Tillotson, dążąc do przedstawienia religii Kościoła Niskiego (Low Church) jako „rozsądnej", podkreślał konieczność podporządkowania emocji rozumowi, jednocześnie jednak dostrzegając ich znaczenie. Gilbert Burnet natomiast, świadomy kierowania przekazu do coraz szerszego odbiorcy o często niewygórowanych możliwościach i potrzebach intelektualnych, doradzał dostosowanie kazań, zalecając bardziej świadome wykorzystanie retoryki emocji jako uzasadnionego narzędzia perswazji. John Dennis, ukazując emocje jako element destrukcyjny w swojej krytyce „kapłańskich sztuczek" (priestcraft) Kościoła Wysokiego, jednocześnie wykorzystał język emocji, aby wzmocnić swą polemikę, realizując niejako w praktyce rady Burneta odnośnie do perswazyjnej siły emocji. Przykłady te sugerują wyraźną zmianę w kulturze religijnej i politycznej tego okresu, ukierunkowaną na zintensyfikowanie retoryki emocji w celu dotarcia do szerszego grona odbiorców. Śledząc tę ewolucję, niniejsze rozważania służą ukazaniu emocji jako istotnego elementu strategii komunikacyjnych pisarzy związanych z wigami na przełomie XVII i XVIII w.

Summary: This article examines a selection of clerical texts associated with Whig-aligned churchmen in post-Revolution England, focusing on how their rhetorical strategies – particularly their treatment of the passions-reflect an effort to engage

[1] Katarzyna Kozak, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Uniwersytet w Siedlcach, ul. Żytnia 39, 08–110 Siedlce, Polska, katarzyna.kozak@uws.edu.pl, https://orcid.org/0000–0001–9864–1663.

broader audiences while distancing themselves from High Church and Tory ideologies. The analysis is based on three case studies: John Tillotson's sermons, Gilbert Burnet's writings, and John Dennis's works. Tillotson, seeking to present Low Church religion as 'reasonable,' though emphasised the need to subordinate passions to reason, at the same time acknowledging their significance. Burnet, by contrast, emphasized the need to adapt sermons to the unlearned, recommending a more deliberate and expansive use of passions as a legitimate tool of persuasion. John Dennis, while portraying passions as destructive in his attack on High Church' 'priestcraft,' simultaneously embraced impassioned and affective language to strengthen his polemic, aligning with Burnet's recognition of the persuasive power of passions. These examples suggest a marked shift in the period's religious and political culture – from reasoned moral instruction toward more emotionally charged appeals aimed at increasingly diverse audiences. By tracing this evolution, the study highlights how rhetoric of passions became an essential element in the communication strategies of Whig-affiliated writers at the turn of the eighteenth century.

Słowa kluczowe: retoryka emocji, latitudinarianie, wigowie, Kościół Wysoki.

Keywords: rhetoric of passions, Latitudinarians, Whig, High Church.

Church and politics in post-Republic England: From Puritan into Whig

The fall of the Republic in 1658 largely brought to an end the Puritan influence on English political life. This was followed by the Restoration and the return of the Stuart dynasty, developments that were inextricably linked with the re-establishment the grounding position of the Anglican Church. The English parliament's decision to put Charles I on trial for treason, which lead to his eventual execution, while a mere decade later reversing the process by restoring the monarchy in the form of Charles II, only served to question evermore vigorously the very notion of the Divine Rights of Kings. As a consequence, this doctrine, along with the principle of passive obedience, emerged as one of the most vigorously debated topics in the writings of contemporary churchmen. The treatises of Thomas Hobbes and Robert Filmer reflect significant shifts in the interpretation of royal authority as either a panacea against the evil nature of men or faith in blind obedience even to a tyrant. However, within the struggle between the King and parliament, the Anglican Church, with its ongoing reference to divine rights, formed a serious obstacle in diminishing the role of the monarch. Thus, in the newly post-Restoration political scene the opposition began to consolidate its forces both in the fields of politics and religion and, as a consequence, the 1670s witnessed the emergence of Whigs supported by more liberal, tolerant religious circles called the Latitudinarians. Their further activity in court, parliament and more explicitly its visibility to the public through the publishing market reveals both

their links with the Puritan regime of the Commonwealth as well as the changing nature of these links. The reactions of churchmen to the 1662 Act of Uniformity clarified the division on Conformist and Non-conformist and, on the grounds of the subsequent religious debate, a shift from Puritan to Whig. Mark Goldie characterising the process and tracing the roots of anticlericalism remarked that:

> Puritans believed that the English Church was 'but halfly reformed' and that elements of popery remained insidiously intermixed. Their first answer to Laudian prelacy was Presbyterian power [...] But the Covenant [...] who damned the all rival sects, did not endear themselves [...] The religious polemics of 1640s also generated the voguish phrases by which the wits would bruise the clerics in Restoration coffee-houses [...] A substantial segment of Protestancy came to believe that priestly usurpation took not one but three forms: prelatical and presbyterial as well as popish. As Protestant shed the rule of the saints, this triad came to haunt their search for a civic religion, and in this awakening the Puritan became the Whig (1993, p. 215–216).

This article examines selected clerical texts associated with Whig-aligned churchmen in post-revolution England, with the aim of exploring how their rhetorical strategies – particularly the approach to passions – suggest a shared orientation toward engaging broader audiences and distancing themselves from High Church and Tory ideologies. Selection of John Tillotson's sermons, Gilbert Burnet's, and John Dennis' works treated as case studies rather than as examples of the whole range of early eighteenth-century religious writing, serve to illustrate an observable evolution in preaching strategies and a transition from the restrained moral instruction characteristic of earlier Latitudinarian preaching to a more emotionally charged and affective mode of appeal. Read comparatively, they indicate how changing political, theological, and social situation shaped the tone and style adopted by preachers seeking to address audiences no longer confined to the educated elite. Thus, the study aims to trace tendencies and emerging patterns that speak to a changing conception of religious persuasion and its role in political culture.

Rhetoric of passions: addressing the audience, an image of the rival and that of a self-portrait

A traditionally sceptical approach toward passions and an emphasis on the dominance of reason as the faculty of control over the wilder, passionate sides of human nature found its full confirmation in seventeenth century philosophical thought reinforced by the developing sciences.

The seventeenth-century philosophical inheritance regarded passions as "an overbearing and inescapable element of human nature, liable to disrupt any civilised order [...] unless they were tamed" (James S., 1997, p. 1). As a result, and in the context of an advancing optimistic rationalism, the Puritan revolution with its insistence on "a polity governed by a godly ministry schooled in Genevan discipline" (Goldie M., p. 213) was seen as an enthusiastic irrationalism. This purely negative perception of the passions was a dominant trend in philosophical thinking in the first half of the eighteenth-century, where passions were perceived as public, easily transmittable and as a source of anxiety that needed to be controlled. Therefore, the rhetoric developed within the political conflict in early eighteenth- century England aimed at producing a self-portrait which reflected social responsibility and rationality while simultaneously depicting rivals to be both irresponsible and irrational. According to Brian Cowan this "critical appeal to reason was used and invoked by contemporaries as legitimisation strategy for their arguments" (2016, p. 62). Yet this rhetorical strategy, especially in the context of a steadily expanding print culture and increasing levels of literacy, also required means by which to appeal beyond the educated elite. Consequently, emotionally charged language – far from being an incidental feature – became a deliberate instrument in addressing and persuading the broader, less educated segments of society. Such impassioned expression formed a crucial element of the rhetoric of passions: a discursive mode which sought to engage the affections and which enabled political and religious actors to influence public opinion by appealing to emotions.

The growing reliance on the rhetoric of passions in clerical and political discourse coincided with a broader re-evaluation of the role of passions in moral and civic life, a shift significantly shaped by the writings of Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, founder of the Whigs, who played a major role in spreading a far more positive view of passions: "Since it is therefore by Affection merely that a Creature is esteem'd good or ill, natural or unnatural; our business will be, to examine which are the good and natural, and which the ill and unnatural Affections" (1999, p. 170). Shaftesbury's thoughts were a logical continuation of Descartes' dualistic view of human nature and its impact on the traditional understanding of the passions by treating them as one of the major human faculties rather than as part of the will (Dixon T., 2003, p. 76–79; James S.,1997, p. 85–108). Thus, with this new approach he offered a philosophical foundation for viewing the passions not as inherently dangerous or disruptive, but as integral to virtue, sociability, and public engagement.

Along with the Puritan-into-Whig transformation, the rhetoric of reason and of passions began their successful career. Explaining the trans-

formation and identification of the religious origins of Whigs, Goldie precedes his argument by quoting a Whig MP, Thomas Papillon, who at the end of the 17th century described the difference between the newly emerged political groups. The juxtaposition was based on the image of Whigs as "sober and religious persons" who did not care about ceremonial trappings and were "willing that there might be a reformation to take away offence" while in contrast Tories focused only on ritual formalism and not moral reformation: "who rail against the endeavour to discountenance all those that are otherwise minded" (Goldie M., p. 213). This comparison, though from the Whig perspective, foreshadowed a characteristic rhetoric of passions and reason developed in the future paper war between Whigs and Tories and their supporters[2]. The study of the techniques used, enables us to observe a complex and multi-layered employment of the passion-reason bias (Kozak K., 2017; 2020), with the twin pillars this rhetoric was founded on: an image of the rival and that of a self-portrait. This strategy in clerical text was aptly summarised by Mary Morrisey who referring to the struggle between the Conformists and Nonconformists indicated that the writings of the former reintroduced the rhetoric of passions and reason with the intention "to convince the readers that Nonconformist preaching is an error-laden and destructive force in the English Church" and that "Nonconformist preachers are fraudulent sophists, persuading their hearers by their emotional language and extravagant expressions" (2002, p. 703). It is this rhetorical dichotomy that will be further advanced and developed, also in political writings, during the early eighteenth century.

John Tillotson: "plain and edifying way of Preaching"[3]

The broad perception of the rhetoric of passions and reason exceeding the basic distinction into an appeal to both elements is exemplified in the writings of archbishop John Tillotson (1630–1694), an influential seventeenth century preacher who established the line of argument for Whig-aligned religious writers. Tillotson's strong appeal to reason exceeded its immediate association with a rhetorical tool. This method in itself constituted a means to convince the audience of the importance of reason over the passions in order to present the Low Church as a religion that is reasonable:

[2] The contemporary scene represented a rich variety of political and religious groupings (Tories, Whigs, Jacobites, High Churchmen, Dissenters, Latitudinarians). A two-party system that emerged, though not yet fully visible on an ideological level, which either absorbed other political-religious groups or made them seem radical. However, for the purposes of clarity, a more simplified binary opposition of Whig and Tory will be presented in this present study.

[3] A phrase used by Gilbert Burnet in his funeral sermon for John Tillotson to describe Tillotson's preaching (p.12).

> To say we have no reason for our religion, is to say it is unreasonable. Indeed, it is reason enough for any article of our faith, that God hath revealed it; because this is one of the strongest and most cogent reasons for the belief of any thing. But when we say God hath revealed any thing, we must be ready to prove it, or else we say nothing. If we turn off reason here, we level the best religion in the world with the wildest and most absurd enthusiasms (*The Excellency Of Abraham's Faith And Obedience*, p. 45).

In his radical loathing of passions and insistence on understanding, Tillotson preached strictly in line with the Whigs' desire to, on one hand, transform the defeated Puritan doctrine into a Protestant civic religion that was to be based purely on Reason, and to demonstrate the benefits of true religion against High Church and Catholic insincerity, on the other. For achieving this, he analyses definition, effects and rhetorical exploitation of passions. Dal Santo (47–48) analysing the treatment of passions in his sermons highlights their image of a destructive force, "a tyrant at home, and always ready to at hand to domineer" ("Objections against the true religion answered", p. 285) and an element hindering the rational part of human constitution:

> The operations of the passions are often associated with blindness and physical impairment. Bodily reactions are immediately visible: Man becomes "very hot and impatient" and feels he is in "a very unnatural and uneasy state" (Vol. 3, 91–2, Sermon 38). Man's "degeneracy and weakness" (Vol. 2, 277–8, Sermon 28) become an incurable disease when the "inferior faculties, our sensitive appetite and passions are broke loose and have got head of our reason" (Vol. 2, 274, Sermon 28). Once conquered by its lusts, the mind of Man is "almost as hard to be rectified as it is to recover a body bowed down with age to it's first streightness" (Vol. 1, 243, Sermon 10). Tillotson claims that "fleshly lusts […] pollute and defile, […] quench and extinguish" (vol. 5, 1069, Sermon 69) Man's divine part and he compares the "clouds and mists" which impede sight to "the lusts and corruptions of men [are] to the understanding", as they "hinder it to a clear perception of heavenly things" (Vol. 6, 1391, Sermon 87).

Tillotson's approach to the status of passions reflects their traditional treatment as subordinated to reason. In particular, he focuses on zeal, which he describes as "one of the most ungovernable passions of human nature", explaining that it "requires great knowledge and judgment to manage it, and keep it within bounds. It is like fire, a good servant, but a bad master; if it once get head, it consumes and devours all before it" ("The Danger Of Zeal Without Knowledge", p. 513). It is

zeal that was exposed in his sermons serving as the foundation for his critique of the High Church position. Contrasted with the essence of true religion – whose spirit is "still and calm, charitable and peaceable" ("Of Sincerity Towards God and Man", p. 14) – High Church practice is cast as a distortion, marked by ostentation and theatrical displays that undermine religious sincerity. In this context, Tillotson implies that the actual aim of false religion (as opposite to the true one) lies in agitating the passions without their control, for "a misguided zeal; [...] is an *ignis fatuus*, a false fire, which often leads men into bogs and precipices" ("The Danger Of Zeal Without Knowledge", p. 513). The real danger, as Tillotson sees it, is that such fervour particularly appeals to weakly educated or unlearned "it appears in the night, in dark and ignorant and weak minds, and offers itself a guide to those who have lost their way" ("The Danger Of Zeal Without Knowledge", p. 513). In consequence, he concludes, "A blind and misguided zeal in religion is enough to spoil the best nature and disposition in the world" ("The Best Men Liable To The Worst Treatment From Mistaken Zealots", p. 528).

Tillotson's strong emphasis on understanding was supported by scientific development and the authority of the Royal Society with Thomas Sprat's invectives on 'swellings of style'. Being a strong advocate of a plain style of preaching, Tillotson perfected John Wilkins' tripartite sermon, a model that combined appeals both to reason and the passions. Paradoxically, though often distrustful of the passions, Tillotson remained aware of how easily they reached "dark and ignorant and weak minds". Thus, alongside his characteristic plainness, calmness, and sobriety of tone, he made strategic use of what he described as the two "most powerful arguments, that GOD ever used, to persuade Men to any thing [...] the promise of eternal happiness, and the terror of everlasting torments" ("Of Self-Denial and Suffering for Christ's Sake" pp. 1022–23). In doing so, he deliberately appealed to fear and self-love – two of the most potent passions – in order to engage his listeners both intellectually and emotionally[4].

Gilbert Burnet: approaching "weak unthinking multitude"

In his funeral sermon for Tillotson, bishop Gilbert Burnet (1643–1715), a prominent cleric and preacher closely associated with the Whig Party and a trusted friend of William III, praised Tillotson's style of preaching, which aimed at "the reforming of Mens Natures, and governing

[4] A detailed analysis of Tillotson's rhetoric, centred on these two passions, is provided by Regina Maria Dal Santo (2017).

their Actions, the restraining of their Appetites, and Passions" (1694, pp. 30–32). In his writings, however, Burnet recommended a stronger appeal to the passions and placed particular emphasis on the physical aspects of sermon delivery. In his "Discourse of the pastoral Care" Burnet describes his spiritual formation by a bishop who while preaching had "whole assemblies often melt in tears" (1692, p. 123) and advises his fellow preachers to follow this example. The overall rejection of the appeal to reason while preaching does not seem to result from his admiration for the rhetoric of passions but is rather the effect of his cold-hearted calculation about the intellectual capacities of the audience sermonised. Although, as he states, "great Regard is to be had to the nature of Auditory" he rather pessimistically adds that "too close a Thread of reason, too Great an Abstraction of Thought, too sublime and too metaphysical a Strain are suitable to very few Auditories, if to any at All" (1692, p. 169). On revealing the reasons for Corruption in religion, Burnet identifies certain traits in people that lead them "under the Power of Deception" calling them "weak and unthinking multitude" (1746, p. 2). The appraisal and call for *pathos* perfectly reflected the long tradition of philosophical warnings against appealing to the "Vulgar" which due to its ignorance was particularly susceptible to demagogy, especially in regard to *pathos*. On discussing the effectiveness of a sermon Burnet places a heavy emphasis on its physical aspects. In his opinion preachers should take the example of actors who with their moving speeches and gestures have a great power over their audience. Proper use of pronunciation and body language would strengthen the effectiveness of the sermon. The author compares good preaching to a theatrical performance which "melt the Company, that Tears cannot be stop'd" (p. 114). In accordance with the early modern view in regard to the contagiousness of passions, Burnet states that "the preacher must have a Life and Flame in his Thoughts [...], observe narrowly the Motions of his own Mind, and the Affections he feels within him [...] so he may have a lively Heat in himself" (p. 118) to engage the audience. In his in-depth analysis of an accurate performance during the particular parts of a sound sermon, a special focus is laid on the actual application which has to be "free of every Thing that looks like Affectations of Wit and Eloquence. Here the Preacher must be all Heart and Soul" (p. 170). The effectiveness of a sermon is to be observed from the behaviour of listeners: "Eloquence" which make the hearers "look lively, and as it were smile upon one another, may be pretty, but it only tickles the Imagination, and pleases the Ear", while an eloquence that "goes to the Heart, and wounds it [...] makes the Hearer rather look down, and turns his Thoughts inward" (p. 112).

John Dennis: "Empire of Reason and Law" against "Empire of Passions and Will"

Deistic ideas promoting a pure and natural religion which had not been corrupted or manipulated by priests logically resulted from criticism against the clergy. Thus, what developed in the search for a pure religion and in the devising of a civil theology was a fierce anticlericalism, a strain taken up and developed by the early Whigs who demonstrated it as a long and historically justified tradition (Goldie M., 1993, p. 216–230). The heritage of spats and arguments from the period of The Civil Wars offered a rich body of wording against the Restoration clergy, the "black-coats" and "canting tribe" that produced an "air of nauseous priestcraft" (p. 216––219). The term *priestcraft*, the appearance of which can be traced back to the 1640s, began its career after the 1690s and constituted a keyword used against the High Church. The various definitions offered amounted to associating the priestcraft with the art of cunning preaching in order to deceive people's minds. Straightforward attacks on priestcraft containing explicit associations of a given rival or adversary with the overwhelming and destructive force of the passions characterised the work of John Dennis (1657–1734), a critic, dramatist and a writer enthusiastically supporting both the Whigs and the new monarchs enthroned after the so-called Glorious Revolution. Priestcraft in his words was defined as "an Art by which Designing Men, in order to their own Advantage, make that pass for Religion upon the unthinking part of the world" (p. 6) and armed with the purpose of putting a king on the throne, of making him Absolute and able to enjoy great power in the realm; all pursued in Dennis' opinion in the High Church's preaching on passive obedience, non-resistance, and *ius divinum*. In his treatise "Priestcraft distinguished from Christianity" he juxtaposes the establishing "Empire of Passions and Will" and "of Tyranny of the Devil, and of Antichrist his Son" where people are enslaved "by their Passions" to the "Empire of Reason and Law and by consequence, an Empire of Liberty" (p. 5). Both empires are associated with the rule of Christ and Antichrist and denote the reign of the Hanoverian dynasty and the expelled Stuart kings. Drawing on politics thus became the main division line in Dennis' narration, and the parallel made with the betrayal in Eden seems to be a plain message to the enemies of the new monarchs. The passage reminding of Adam and Eve's fate "when by Pride and Hatred, and the rest of their Diabolical Passions, they broke that Divine Union, their Pride and the rest of their tormenting Passions, became at once their Transgression and their Hell" represents a notable example illustrating the deliberate choice of wording. The very term *passions* is employed only in reference to Hell, and it is the Devil who "inflames" (p. 8) and "kindles

in Men's Hearts" (p. 19). This approach is immediately noticeable in the description of Heaven where love is repeatedly identified as the factor that unites. Love, though classified in eighteenth century dictionaries as a passion, was never recognised or explicitly acknowledged as such by Dennis. The clear distinction between passions and reason bolstered by close adherence to the employed wording, aimed at guiding the reader as to whom the forces of either good or evil should be allocated.

The dichotomy depicted by Dennis constitutes a starting point to further distinguishing the members of the clergy into "the priest of God and the priest of Baal" (1715[5]). The latter teaching passive obedience, non-resistance, and *ius divinum* with their unwavering support for the Stuart monarchs embodying the tools of the Devil who delegates "his spiritual Tyranny to some Christian Priests […] to divide and weaken and ruine the Church" (p. 20) in his diabolic design of "kindling in Mens Hearts a spiritual Pride, more fierce and more fiery than ever appear'd before: a Pride attended with a more implacable Anger, a more inveterate Malice, and a more irreconcilable Hatred" (p. 19–20). The language Dennis used to demonstrate the hellish character of Anglican clergy aimed at eliciting an emotional response from readers; and we are left with no doubts as to what part of the clergy the accusations are made against since Satan aims "to teach his Will for the Will of the Most High" (p. 20). Explicit reference to the Devil's malicious activity of ruining the Church reveals the parallel between *witchcraft* and *priestcraft*, both inspired by hellish forces. Dennis' definition of priestcraft, as the High Church clergy's art of influencing the audience, embraced both division and the passions, the two main elements leading to the disintegration of society. The business of priestcraft is "to preach Division and Dissention, a Spirit of Party and of Faction, and to incite and inflame those Passions that create or nourish Division; as Anger, Envy, Hatred, Malice, evil Speaking, evil Surmising […] to inflame their Disciples not against Infidels […] but true and sincere Believers […] who are under sacred Power of Conscience" (p. 21–22). Priests mastering priestcraft "exasperate and inflame their Disciples, exhorting them both by Voice and Example, sometimes to rail with unmanner'd Frontless Invectives" (p. 22). As such, High Church preachers are straightforwardly denoted as clergymen manipulated by the Devil in his cunning plan of establishing the empire of passions and will. Pointing to a very physical aspect of sermonising Dennis accused Anglican priests of impassioned behaviour which, reinforced with the deliberate modulation of voice, aimed directly at appealing to its audience's emotions. This way, the Latitudinarian ideas were indirectly linked with reason, sobriety, and calmness.

[5] No pagination given.

Unification of the Whig platform

The attempt to take and in-different attitude noticeable in laymen writings[6], seemed to find little parallel in the religious output of the time. Manuals for clergy or young clergymen consisted of various pieces of advice with the clear intention to teach the would-be preacher how best to convince his audience. Published sermons, for the most part, addressed the higher and more educated orders of society, however, lower priests sermonising in parishes all over the country were often addressing if not entirely illiterate then not very highly educated rustics or poor towns folk. Obviously, given the target audience, the performed church sermon required the priest to employ a different set of rhetorical tools. In something of a similar approach and also quite remarkably, within the emerging public sphere, the early eighteenth century Whig journalists like Joseph Addison and Richard Steele began the wide-scale project of shifting the target audience of their writings and addressing the lower middle. Addison's declaration of abandoning a sophisticated language of poetry: "Of greater Truths I'll now prepare to tell / And so at once, Dear Friend and Muse, Farewell" (1859) and his plan of bringing philosophy to coffee houses present a straight-forward, calculated and deliberate decision to change the form and the content of his writings to reach a new target audience, educated but less scholarly and less intellectually demanding. This apt recognition by both Low Church and Whig writers of a chance to reach parts of society that had been so far disregarded in the publishing world, forms one of many elements that eventually may have led to unification of a Whig platform. Therefore, both lay writing, like essay periodicals, and clerical texts shared rhetorical features in their approach towards changing audience, imagining the rival and creating self-portrait with the ever-growing use of the rhetoric of passions. The cited Dennis' works, for example, use the rhetoric pattern employed by Richard Steele – who stressed the destructive Tory policy of divisions as opposed to the Whigs' constructive efforts of uniting the nation[7], and represents essayistic and preaching style unanimously consolidating political and religious circles on their path to win the newly emerging audience.

[6] Steele and Addison's call for calming the country down through stopping partisan conflicts and their open declaration not to deal with politics, simultaneously however admitting that they will instruct "gentlemen...of strong zeal and weak intelects...what to think" (no. 1 *The Tatler*), eventually would be abandoned through a declaration of the need "throw away our Care in providing the Palate" when the country is in danger (no. 1 *The Englishman*).

[7] Steele's charges against acts of division embraced various aspects such as the primary split between Whig and Tory supporters, separating the nation from the Queen or evoking quarrels between the Church and the people. In contrast, the Whigs were to represent the policy of unification and supra-party impartiality (Kozak K., 2020).

An interesting Whig-aligned lay contribution to the discussion on preaching style can be found in The Spectator where the acknowledged Tory emphasis on Common Sense, understanding, and the appeal to reason were subtly mocked through the character of Sir Roger de Coverley. Though portrayed as a friend and a good man, Sir Roger is constructed in such a way as to provoke gentle ridicule. His sermons are depicted as dull, to the extent that he himself is shown dozing off while delivering them (No. 112, p. 305). The association between tedium and the preacher's attempt to be overly argumentative becomes central to the humour. What is more, Sir Roger reads sermons written by others, and it is precisely his chosen authors – Tillotson, Barrow, Calamy, and Sanderson (No. 106, p. 291), all Latitudinarian figures – that render him a parody. Ironically, the preachers he selects are those ideologically opposed to his own High Church Tory stance. Although the portrayal of Sir Roger may seem benign, the satirical intent is unmistakable and illustrates linking church and lay circles in ridiculing the political rival.

Conclusions

The rhetoric exemplified in the writings of Tillotson, Burnet and Dennis enables one to identify various ways of approaching the passions and show a clear change in preaching methods, moving from the restrained moral teaching typical of earlier Latitudinarian sermons to a style that relied more on emotion and feeling to reach the audience. Tillotson in his efforts to make religion reasonable in line with Whig policy to establish civic religion, revealed a restrained engagement with the passions subordinating them to reason and employing emotional appeal in a limited way. Another aspect of the rhetoric of passions prevails in Gilbert Burnet's advice to provide proper pastoral care for parishioners. He considered it essential to adapt the delivery of sermons to the needs of the audience, placing particular emphasis on the unlearned and recommended a more deliberate and expansive use of passions as a legitimate means of persuasion in religious preaching. John Dennis demonstrated passions as a highly destructive element in his immediate intention to discredit political and religious rivals. Accordingly, in his opinion the High Church preachers, through *priestcraft,* namely their activity of deceiving people, embodied the tools of Satan's atrocious project of establishing "the Empire of Passions and Will". Though projecting Latitudinarian circles as building "Empire of Reason and Law", he embraced impassioned and affective language as a central rhetorical strategy, reflecting Burnet's recommendations.

From this perspective an overall shift characterised the politically inclined lay writings of the period, especially essay periodicals with their

evident simplification of both the topics and language. Elaborate verse productions with greater or lesser metaphorical treatment of the political issues were addressed to more profoundly educated people and often failed in reaching the middle classes, in the times when the political propaganda began to flourish. These were the "greater Truths" to tell according to Addison, when he officially decided to end up with an elaborate style. Correspondingly, the Whig-aligned preachers began to recognize the importance of a proper oral performance in the new post-Puritan reality. Thus, a multitude of instructions and guidance with a great emphasis on pathos appeared in print. What Steele and Addison defined as instructing "gentlemen...of strong zeal and weak intelects... what to think" (*The Tatler,* No. 1) Burnet bluntly called addressing the "weak and unthinking multitude".

BIBLIOGRAPHY

Addison Joseph, 1859, *An Account of the Greatest English Poets*, in: George Gilfillan (ed.), *The Poetical Works of Joseph Addison, Gay's Fables, and Somerville's Chase*, Edinburgh: James Nichol, p. 27–32.

Burnet Gilbert, 1694, *A Sermon Preached at the Funeral of the Most Reverend Father in GOD John By the Divine Providence, Lord Archbishop Canterbury,* Printed for Richard Chiswell, London.

Burnet Gilbert, 1746, *A Sermon Concerning Popery*, printed for R. Fleming, Edinburgh.

Burnet Gilbert, 1692, *A Discourse of the Pastoral Care,* printed for Chiswell Richard, London.

Cooper Anthony A. Third Earl of Shaftesbury, 1999, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge.

Cowan Brian, 2016, *Making publics and making novels. A post-Habermasian perspectives,* in: Alan J. Downie (ed.) *The Oxford Handbook of the Eighteenth-Century Novel*, Oxford University Press, Oxford, p. 55–70.

Dal Santo Regina Maria, 2017, *The Rhetoric of Passions in John Tillotson's* Sermons, English Literature, No. 4, p. 43–53, doi:10.14277/2420-823X/EL-4-17-3.

Dennis John, 1702, *The Danger of Priestcraft to Religion and Government*, London.

Dennis John, 1715, *Priestcraft distinguished from Christianity*, printed for J. Roberts, London.

Dixon Thomas, 2003, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category,* Cambridge University Press, Cambridge.

Goldie Mark, 1993, *Priestcraft and the birth of Whiggism*, in: Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (ed.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 209–231.

James Susan, 1997, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford University Press, New York.

Kozak Katarzyna, 2017, The Hurry and Uproar of their Passions: Images of the early 18th-century Whig, English Literature, No. 4, p. 73–89, doi: 10.14277/2420-823X/EL-4-17-5.

Kozak Katarzyna, 2020, *Depicting a Political Rival: Evolution of Richard Steele's Essay Periodical Writing*, Brno Studies in English, No. 46(2), p. 195–209, doi 10.5817/BSE2020–2-11.

Morrissey Mary, 2002, *Scripture, Style and Persuasion in Seventeenth-Century English Theories of Preaching*, The Journal of Ecclesiastical History, No. 53(4), p. 686–706.

Steele Richard, 1714, *The Englishman,* The second edition, printed for Ferd. Burleigh, London.

*The Spectator,*1877, Vol. 1, J.B. Lippincott, Philadelphia.

The Tatler, 1709, Vol. 1, printed for C. Bathurst, London.

Tillotson John, 1820, "The Excellency Of Abraham's Faith And Obedience", Sermon LVI, *The Works of Dr John Tillotson*, Vol. IV, High Holborn, London, p. 26–51.

Tillotson John, 1742, "Objections against the true religion answered", sermon XXVIII, *Sermons on several Subjects and Occasions*, Vol. 2, London, p. 269–293.

Tillotson John, 1820, "The Danger Of Zeal Without Knowledge", Sermon LXXXI, *The Works of Dr John Tillotson*, vol. IV, High Holborn, London, p. 498–514.

Tillotson John, 1820, "Of Sincerity Towards God and Man", Sermon LV, *The Works of Dr John Tillotson*, Vol. IV, High Holborn, London, p. 1–25.

Tillotson John, 1820, "The Best Men Liable To The Worst Treatment From Mistaken Zealots", Sermon LXXXII, *The Works of Dr John Tillotson*, Vol. IV, High Holborn, London, p. 515–531.

Tillotson John, 1743, "Of Self-Denial and Suffering for Christ's Sake", Sermon LXVI, *Sermons on several Subjects and Occasions*, Vol. 5, London, p. 1015–1031.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.10940

Andrzej Derdziuk OFMCap[1]
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Powołanie pracowni badań hozjańskich na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II

[Establishment of Hozjan Research Laboratory at the John Paul II Catholic University of Lublin]

Streszczenie: Autor omawia powstanie pracowni hozjańskiej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Zanim doszło do jej powołania na KUL, działała już ona w Olsztynie, gdzie pracowano na rzecz komisji historycznej w ramach procesu beatyfikacyjnego kard. Stanisława Hozjusza. W artykule przedstawiono postać kardynała z Warmii i proces prowadzący do stwierdzenia heroiczności jego cnót i chwały świętości. Zaznaczono wkład ks. Alojzego Szorca, który przewodniczył pracom opisywanej jednostki badawczej w Olsztynie oraz wskazano na postać o. Rolanda Prejsa, który został mianowany kierownikiem pracowni w Lublinie. W opracowaniu zagadnienia korzystano w materiałów archiwalnych KUL oraz opracowań dotyczących postaci Hozjusza i pracowni jego imienia w Olsztynie. Zastosowano metodę analizy i syntezy oraz metodę historyczną.

Summary: The text discusses the history of the Hosiusian Studies Laboratory at the John Paul II Catholic University of Lublin in Lublin. Before its establishment at the Catholic University of Lublin, it already had its stage of activity in Olsztyn, where it worked for the historical commission in the beatification process of Cardinal Stanislaw Hosius. The article first presents the figure of the cardinal from Warmia and the history of the investigation of the heroicity of his virtues and fame of sanctity. The contribution of Fr. Alojzy Szorc, who presided over the work of the described research unit in Olsztyn, was marked, and the figure of Fr. Roland Prejs, who was appointed head of the laboratory in Lublin, was pointed out. The study of the issue made use of archival materials at the Catholic University of Lublin, as well as studies on the figure of Hosius and the history of the laboratory named after him in Olsztyn. The method of analysis and synthesis and the historical method were used.

Słowa kluczowe: Hozjusz, pracownia hozjańska, Alojzy Szorc, Roland Prejs.

Keywords: Hosius, Hosian research laboratory, Alojzy Szorc, Roland Prejs.

[1] Andrzej Derdziuk OFMCap, Katedra Bioetyki Teologicznej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Polska, andrzej.derdziuk@kul.pl, https://orcid.org/0000-0003-4678-726X.

Postać kard. Hozjusza jest ważna w dziejach Kościoła powszechnego i istotna dla lepszego poznania Polski w XVI w. Jako kardynał Kościoła Rzymskiego wywierał on znaczący wpływ na losy wspólnoty uczniów Chrystusa oraz oddziaływał na kontakty Rzymu z władzami Królestwa Polskiego. Jednocześnie Hozjusz jako Sługa Boży, którego proces beatyfikacyjny toczy się ze zmiennym powodzeniem, jest inspiracją do podjęcia refleksji nad aktualnością jego przesłania płynącego z życia duchowego. Jedną z form upamiętniania jego duchowego dziedzictwa jest pracownia hozjańska, która powstała na Warmii, ale miała swój etap działalności w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Osobą, która była istotnie związana z funkcjonowaniem pracowni hozjańskiej w Lublinie był o. prof. Roland Prejs OFMCap. Wśród licznych publikacji i inicjatyw naukowych tego kapucyńskiego historyka znalazło się też miejsce na zaangażowanie w powstanie na KUL pracowni podejmującej działania na rzecz zbadania i utrwalenia duchowej i kulturowej spuścizny kard. Hozjusza. Powierzenie o. Rolandowi tego zadania było związane z jego kompetencjami, do których należały wnikliwość pracowitego badacza przeszłości i rozpowszechniona w środowisku historyków opinia bardzo dobrego archiwisty, który umiał skutecznie docierać do zasobów archiwalnych. Ponadto był dyspozycyjny w pracy i chętnie oraz odważnie podejmował nowe zadania badawcze. Postać zmarłego w 2023 r. profesora zasługuje na głębsze badania, gdyż ma on wiele zasług w utrwalaniu przeszłości (Derdziuk A., 2024, *passim*).

Roland Wojciech Prejs urodził się 1 lutego 1956 r. w Sierakowie, wychował się w Gorzowie Wielkopolskim. Mając 21 lat wstąpił do kapucynów i rozpoczął formację w Zakroczymiu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1981 r. w Lublinie. Po uzyskaniu stopnia doktora z zakresu historii Kościoła w 1989 r. posługiwał w licznych dziełach Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Dopiero od 2004 r. został zatrudniony na KUL, najpierw w Stalowej Woli, a potem na Wydziale Teologii w Lublinie. Był kierownikiem Katedry Dziejów Teologii. Wypromował pięciu doktorów i ponad stu magistrów. Wygłosił ponad 80 referatów na sympozjach i opublikował 697 pozycji naukowych i popularyzatorskich. Uczestniczył w wielu przedsięwzięciach naukowych, był też autorem haseł do encyklopedii, leksykonów i słowników biograficznych. Ceniono go jako wnikliwego badacza, odważnego w wypowiadaniu opinii i wiernie korygującego błędne poglądy funkcjonujące w historiografii. Wsławił się opracowywaniem kilkunastu tomów bibliografii franciszkańskiej, która wymagała benedyktyńskiej cierpliwości i pracowitości (Hamryszczak A., 2023, s. 599–604). Wprawdzie nie opublikował żadnego tekstu poświęconego wprost Hozjuszowi, ale był gotów podjąć działania w zakresie pracowni hozjańskiej.

W niniejszym artykule omówiono drogę do powstania pracowni badań hozjańskich na KUL. Najpierw zatem przybliżymy postać Stanisław Hozjusza i dzieje jego procesu beatyfikacyjnego oraz dokonania naukowego środowiska historyków z Olsztyna, którzy prowadzili prace badawcze nad spuścizną hozjańską. Następnie zostaną wskazane inicjatywy i omówione działania zmierzające do powołania pracowni hozjańskiej w Lublinie na KUL. Wprawdzie inicjatywa ta nie miała długiego żywota, ale warta jest wspomnienia w panoramie dziejów Kościoła w Polsce. Tekst powstał na podstawie źródeł archiwalnych dostępnych w Archiwum Uniwersyteckim KUL oraz opracowań postaci kard. Hozjusza i dziejów pracowni w Olsztynie. W pracy zastosowano metodę analizy i syntezy. Ponieważ w roku 2025 mija sto lat od rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego polskiego purpurata, warto wskazać na jedno z narzędzi podtrzymywania pamięci o tym Słudze Bożym.

Postać Stanisława kardynała Hozjusza i dzieje jego procesu beatyfikacyjnego

Kardynał Stanisław Hozjusz zapisał się złotymi zgłoskami w historii Kościoła w Polsce i Europie. Jako wybitny duszpasterz i dyplomata gorliwie prowadził pracę duszpasterską nad podniesieniem poziomu życia religijnego diecezjan oraz dbał o nawracanie osób skłaniających się ku protestantyzmowi. Był ceniony zarówno przez wiernych i władców Polski, jak też przez kolejnych papieży oraz samych teologów protestanckich, którzy dostrzegali w nim walory ducha i pozytywne cechy charakteru, pozwalające na skuteczne realizowanie postawionych mu zadań. Potrafił też zebrać wokół siebie znakomite grono współpracowników, którzy wspomagali jego dzieła (Kopiczko A., 2024, s. 25–33). Wbrew rozpowszechnianym opiniom, jakoby był on potężnym ramieniem kontrreformacji, zwalczającym innowierców, zachowały się liczne świadectwa o jego tolerancyjnej postawie, szacunku dla inaczej wierzących i próbach podejmowania wspólnych inicjatyw ze zwolennikami reformacji.

Stanisław Hozjusz urodził się w 5 maja w 1504 r. w Krakowie w mieszczańskiej rodzinie Ulryka i Anny Hose. Otrzymał wykształcenie średnie w Wilnie, a następnie studiował sztuki wyzwolone w Akademii Krakowskiej. Przyjąwszy niższe święcenia, posługiwał na dworze biskupów krakowskich jako wychowawca młodzieży. Otrzymywał kolejne awanse na stanowiska kościelne związane z beneficjami. Podczas pobytu we Włoszech studiował w Bolonii i Padwie, gdzie obronił pracę doktorską z zakresu obojga praw. Od roku 1536 objął posadę sekretarza biskupa płockiego, a potem krakowskiego i odpowiadał za organizację synodów diecezjalnych. Pełnił też funkcję sekretarza królewskiego odpowiedzialnego za sprawy

pruskie. Był też kanonikiem warmińskim, krakowskim, sandomierskim i scholastykiem skalbmierskim. Zanim przyjął w roku 1543 święcenia kapłańskie, dwa lata wcześniej został mianowany proboszczem w Gołębiu, a po kilku latach w Radłowie (Oleksik G., 2017, s. 163–164).

W 1549 r. mianowano go biskupem chełmińskim. Po dwóch latach został biskupem warmińskim. Jako biskup gorliwie oddawał się posłudze pasterskiej, głosząc kazania skierowane do innowierców, wspierał także szkolnictwo katolickie, wydał katechizm i pisma polemiczne oraz brał udział w misjach dyplomatycznych. W 1559 r. został wezwany przez papieża do Rzymu, gdzie powierzono mu pracę nad reformą Kościoła. Przez dwa lata był nuncjuszem apostolskim w Wiedniu. Mianowany kardynałem i legatem papieskim przewodniczył ostatniej sesji soboru trydenckiego. Po powrocie do Polski czuwał nad wprowadzaniem uchwał soborowych i ufundował seminarium duchowne oraz kolegium jezuickie. Od 1572 r. pełnił urząd penitencjarza wielkiego w Rzymie. Ufundował kościół i hospicjum dla pielgrzymów polskich w Wiecznym Mieście. Zmarł 5 sierpnia 1579 r. w Rzymie i został pochowany w bazylice NMP na Zatybrzu, gdzie ufundowano specjalne epitafium nagrobne w prezbiterium świątyni (Szorc A., 2011a, *passim*).

Po wydaniu drukiem *Opera omnia* Hozjusza jego pisma zyskiwały szerszy odbiór. Opublikowano też kilka życiorysów sławiących jego cnoty. Badania nad spuścizną polskiego purpurata podejmowano w kolejnych wiekach, wydając jego biografię i opracowując zbiór pisanych przez niego listów. Propozycję rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego zgłosił w 1923 r. biskup podlaski Henryk Przeździecki. Episkopat Polski podczas sesji w 1925 r. zlecił prowadzenie procesu diecezji płockiej, w której biskupem był Antoni Julian Nowowiejski (Święcka D.A., 2015, s. 95). Wybitny historyk ks. Józef Umiński opracował biografię Hozjusza oraz sporządził opinię o jego cnotach i świątobliwości (Umiński J., 1932). Ksiądz Umiński został kierownikiem katedry historii Kościoła na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, zrezygnował więc z pracy w komisji do spraw beatyfikacji i wówczas ordynariusz płocki zrezygnował też z prowadzenia procesu (Święcka D.A., 2015, s. 95).

W roku 1937 proces powierzono diecezji chełmińskiej. Biskup Stanisław Okoniewski mianował postulatorem sprawy beatyfikacji o. Wojciecha Topolińskiego OFMConv, zaś wicepostulatorem został ks. Józef Smoczyński. W ramach procesu przeprowadzono kwerendę w Rzymie i Paryżu oraz powołano komisję historyczną do zbadania pism i zebrania dokumentów. Wydrukowano obrazki z modlitwą za wstawiennictwem świątobliwego purpurata. Podjęto też działania w kierunku wszczęcia procesu beatyfikacyjnego Hozjusza na terenie diecezji krakowskiej oraz w Rzymie. Po ukazaniu się nowych publikacji o Słudze Bożym powołano komisję historycz-

ną do zbadania pism Hozjusza. Jej członkami zostali ks. Tadeusz Glemma, ks. Paweł Czaplewski i ks. Antoni Liedtke (Święcka D.A., 2015, s. 96). Wybuch II wojny światowej spowodował zatrzymanie prac, a obaj postulatorzy zostali zamordowani przez Niemców.

W 1968 r. na mocy dekretu Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego diecezja warmińska przejęła od Kościoła chełmińskiego prowadzenie procesu beatyfikacyjnego kard. S. Hozjusza. Postulatorem został o. Michał Machejek OCD. Zgodnie z obowiązującym prawem administrator apostolski bp Józef Drzazga, dekretem z 4 stycznia 1969 r., powołał Diecezjalną Komisję Historyczną w składzie: bp dr Jan Obłąk – przewodniczący, członkowie – ks. dr Alojzy Szorc i o. dr Damian Henryk Wojtyska CP (Kopiczko A., 2019, s. 376). Chociaż bp J. Obłąk wysoko cenił kwestie związane z beatyfikacją Hozjusza, to jednak z powodu licznych zajęć urzędowych nie mógł poświęcić czasu badaniom naukowym, dlatego prace podzielił między członków tej komisji. Jednym z formalnych wymogów procesu było uzyskanie ze strony Kongregacji ds. Świętych pozwolenia na przeniesienie procesu z diecezji Nepi-Sutri, na terenie której zmarł kard. Hozjusz, do Olsztyna.

Oficjalne powołanie trybunału do prowadzenia badania pism i przesłuchania świadków o kulcie i znakach świętości nastąpiło w 1977 r. W jego skład weszli: delegat biskupa ks. Tadeusz Pawluk, promotor wiary ks. Władysław Turek oraz ks. Jerzy Podolecki, o. Konrad Sarwa CM, ks. Jan Usiądek i s. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB. Przeprowadzono też proces rogatoryjny w diecezji kolońskiej. Chodziło o przesłuchanie świadków w sprawie kultu i sławy świętości na terenie tej diecezji. Istotnym impulsem w procesie był rok hozjański obchodzony w Olsztynie i w Rzymie w latach 1978–1980. Zorganizowano rocznicowe obchody, w tym sympozjum naukowe. Wydano kilka publikacji, zwłaszcza trzy tomy korespondencji Hozjusza. Po uzyskaniu opinii teologów w sprawie zawartości teologicznej pism kardynała powołano postulatora w osobie ks. Jerzego Mrówczyńskiego, zmartwychwstańca z Rzymu (Kopiczko A., 2011, s. 81–86).

Istotny wkład w sprawę procesu wniósł ks. abp Wojciech Ziemba, który w roku 2006 wznowił postępowanie w ramach procesu beatyfikacyjnego. Powołano na nowo postulatora w osobie ks. Jana Jerzego Górnego. Wicepostulatorami zostali ks. Władysław Nowak, ks. Stanisław Kozakiewicz i ks. Andrzej Lesiński. Członkami trybunału zostali mianowani: delegat biskupa ks. Lucjan Świto, promotor sprawiedliwości bp Julian Wojtkowski. W składzie trybunału znaleźli się ponadto: ks. Roman Bodański, ks. Piotr Ilwicki, ks. Jacek Wojtkowski, ks. Artur Oględzki, s. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB i Justyna Krzywkowska. Od 2009 r. do tego grona dołączyła s. Irena Łucja Jaworska CSC. Powołano też na nowo komi-

się historyczną, w której skład weszli: ks. Alojzy Szorc, o. Henryk Damian Wojtyska CP i ks. Andrzej Kopiczko. W roku 2007 miała miejsce uroczysta sesja zamknięcia procesu na etapie diecezjalnym i wówczas przekazano akta sprawy do Rzymu. W następstwie procedur przewidzianych w procesach beatyfikacyjnych Kongregacja ds. Kanonizacji wydała w 2010 r. dekret o uznaniu ważności procesu na szczeblu diecezjalnym.

Dalsze dzieje procesu obejmują powołanie postulatora rzymskiego w osobie ks. Krzysztofa Nitkiewicza oraz relatora Kongregacji ds. Kanonizacji, którym został o. Vincenzo Criscuolo OFMCap. W roku 2014 rozpoczęto przygotowanie *positio* dotyczące heroiczności cnót i sławy świętości kandydata na ołtarze. Zadanie to powierzono ks. Pawłowi Romańskiemu.

Dzieje pracowni w Olsztynie

Materiały zebrane podczas żmudnych badań archiwalnych nad spuścizną kard. Hozjusza, prowadzone przez członków Komisji Historycznej, wymagały, aby znalazły się one w pomieszczeniach umożliwiających sprawną nad nimi pracę, bo jak podkreślił zaangażowany w to dzieło ks. Alojzy Szorc: ,,przetrzymywanie zebranych kodeksów, szpul mikrofilmów i innych dokumentów w prywatnych mieszkaniach członków Komisji stało się niemożliwe" (Szorc A., 1987, s. 98). 26 kwietnia 1974 r. odbyło się spotkanie postulatora procesu beatyfikacyjnego o. Michała Machejka OCD z Komisją Historyczną w Olsztynie. Podjęto wówczas decyzję o utworzeniu specjalnej pracowni naukowej do kontynuowania prac. I tak pracownia hozjańska stała się badawczym narzędziem Komisji Historycznej procesu beatyfikacyjnego. W tym zakresie powstał projekt dekretu Biskupa Warmińskiego, ks. bp. Józefa Drzazgi, który jednak nie wszedł w życie. Mimo braku formalnej decyzji Biskupa Warmińskiego, pracownia hozjańska rozpoczęła swoją działalność 7 stycznia 1976 r. Pierwszym pomieszczeniem przeznaczonym do pracy był pokój w Bibliotece i Archiwum Diecezjalnym w Olsztynie przy ul. Kopernika 47. Używane meble pozyskano z Wyższego Seminarium Duchownego. Koszty utrzymania pracowni miały być pokrywane przez kurię diecezjalną (Szorc A., 1974, s. 277–278).

Warto podkreślić, że brak dekretu biskupiego regulującego status prawny pracowni nie spowodował spowolnienia jej prac, a wręcz mu sprzyjał. Jak napisała s. Ambrozja J. Kalinowska OSB, ks. Alojzy Szorc „obawiał się zapewne, by w wyniku legalizacji dodatkowo nie narzucono pracownikom zbyt wąskiego programu pracy, ograniczonego do celów kultowych. Mawiał bowiem, że tylko realna praca naukowa na źródłowych dokumentach hozjańskich i jej wyniki stanowią o racji bytu pracowni" (Kalinowska J.A., 2010, s. 560). W pracowni hozjańskiej zatrudniono najpierw trzy osoby. Byli to: ks. dr A. Szorc, s. Jadwiga Ambrozja

Kalinowska OSB oraz s. Kamila Janina Wiśniewska OSB. Po pewnym czasie dołączyło jeszcze trzech księży: Marian Ejsmont, Roman Bodański oraz Stanisław Kozakiewicz (Święcka D.A., 2015, s. 104).

W zakresie prac przewidziano działania związane z prowadzeniem procesu beatyfikacyjnego kard. Hozjusza. Oprócz badania dokumentów historycznych w postaci rękopisów i dzieł drukowanych podjęto zadanie zbierania opinii o heroiczności cnót oraz dowody rozpowszechniania się kultu prywatnego (Kalinowska J.A., 2011, s. 190). Przepisano wiele rękopisów łacińskich i niemieckich oraz przygotowano do druku kilka tomów korespondencji Hozjusza, które zostały wydane w ramach czasopisma „Studia Warmińskie". Prowadząc badania kontekstowe, gromadzono literaturę dotyczącą okresu życia kardynała. Istotnym zadaniem było dostarczenie zebranych dzieł Sługi Bożego cenzorom pism teologicznych. W tym celu wydrukowano z mikrofilmów kodeksy Hozjusza z Biblioteki Czartoryskich i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zgromadzone materiały przekazano w listopadzie 1985 r. do Rzymu do Kongregacji do spraw Świętych (Święcka D.A., 2015, s. 105).

Według relacji pracowników omawianej jednostki badawczej była ona niedofinansowana. Część wydatków kancelaryjnych pokrywał z własnych funduszy ks. Szorc. Brakowało też swobodnego dostępu do zasobów biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Olsztynie. Mimo tego pracownia podejmowała także działalność popularyzatorską. W roku 1979 zorganizowano sympozjum hozjańskie, podczas którego prezentowano referaty na temat kardynała. Podobne sympozjum odbyło się w roku 1983. Zorganizowano także sympozjum dotyczące Marcina Kromera, humanisty, dyplomaty i biskupa warmińskiego. Miało ono miejsce w Olsztynie 23–24 maja 1989 r. z okazji 400-lecia jego śmierci. Specjalistą w zakresie problematyki kromeriańskiej był dyrektor pracowni ks. Szorc (Makarczyk I., 2012, s. 618).

Działalność pracowni została przyhamowana po zajęciu się przez ks. Szorca przygotowywaniem rozprawy habilitacyjnej poświęconej Marcinowi Kromerowi (Makarczyk I., 2010, s. 565). Uzyskał on w Komitecie Badań Naukowych grant badawczy na temat „Marcin Kromer (1512––1589) pisarz, dyplomata i polityk złotego wieku, biskup warmiński", więc poświęcił swój czas na badanie zagadnień kromeriańskich. W 1999 r., po powstaniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, arcybiskup warmiński Edmund Piszcz zlikwidował pracownię. Osoby zatrudnione wcześniej w zlikwidowanej jednostce nadal prowadziły prace badawcze i edytorskie w ramach działającej Komisji Historycznej procesu beatyfikacyjnego kard. Stanisława Hozjusza. Owocem badań naukowych podejmowanych w pracowni hozjańskiej było wydanie kilku monografii oraz wielu artykułów i haseł w słownikach biograficznych i encyklopediach.

W ramach wznowienia procesu beatyfikacyjnego w Olsztynie w roku 2007 powołano do życia Centrum Badań Hozjańskich w Olsztynie, które miało za zadanie doprowadzenie do sfinalizowania diecezjalnego etapu procesu beatyfikacyjnego kard. Hozjusza. Po sesji zamknięcia procesu w fazie diecezjalnej działalność Centrum ustała.

Projekt powstania pracowni hozjańskiej na KUL

Inicjatywa powstania pracowni jest owocem porozumienia przedstawicieli archidiecezji warmińskiej i środowiska KUL. 21 października 2008 r. Metropolita Warmiński Wojciech Ziemba wysłał w delegacji do KUL grupę specjalistów biegłych w kwestiach hozjańskich. Do Lublina przybyli ks. bp prof. Julian Wojtkowski, ks. prof. Alojzy Szorc i ks. dr Paweł Rabczyński oraz s. dr hab. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, prof. UWM. Spotkali się oni z dziekanem Wydziału Teologii KUL, ks. prof. Mirosławem Kalinowskim i Radą Wydziału Teologii KUL (Kalinowska J.A., 2010, s. 563). Motywem przewodnim powołania pracowni było dążenie do wsparcia toczącego się procesu beatyfikacyjnego kard. Hozjusza.

W ramach przygotowania do uruchomienia pracowni hozjańskiej na KUL, 21 października 2009 r., odbyło się seminarium hozjańskie, w którym wzięli udział przedstawiciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II: ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk, rektor KUL, ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, dziekan Wydziału Teologii, o. dr hab. Ireneusz S. Ledwoń OFM, prof. KUL, prodziekan Wydziału Teologii, ks. prof. dr hab. Jan Walkusz, ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek, ks. prof. dr hab. Anzelm Weiss, o. dr hab. Roland Prejs OFMCap, prof. KUL, ks. dr Marcin Wysocki, dr Marcin Szewczak, dr Adam Zadroga oraz mgr Robert Sawa. Z archidiecezji warmińskiej w sympozjum uczestniczyli: ks. bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski, ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc, s. dr hab. Ambrozja Kalinowska, prof. UWM i ks. dr Paweł Rabczyński. Podczas seminarium zaprezentowano referaty i komunikaty. Materiały z tego spotkania naukowego wydrukowano w trzecim tomie „Roczników Historii Kościoła", wydawanym przez Instytut Historii Kościoła Wydziału Teologii KUL. Seminarium przewodniczył o. Roland, który poprosił gości przybyłych z Olsztyna o przedstawienie problematyki hozjańskiej (Prejs R., 2011, s. 171).

Biskup Julian Wojtkowski przedstawił zagadnienie *Dzieła Hozjusza, tłumaczenia, opracowania*. Tekst został opublikowany pod tytułem *Dzieła Stanisława Hozjusza oryginały i przekłady*. Biskup wyliczył tytuły i daty wydania dzieł Hozjusza oraz wskazał na współczesne przekłady polskie. Zwrócił uwagę na pozycje Sługi Bożego widniejące w bibliografii Karola

Estreichera. Całość została dopełniona obszernym aneksem obejmującym opis wydanych dzieł kardynała z Warmii (Wojtkowski J., 2011, s. 171–179).

Ksiądz prof. Alojzy Szorc zaprezentował *Przegląd kwerendy i badań nad Hozjuszem*. Tekst został wydrukowany pod tytułem: *Poszukiwanie pism kardynała Stanisława Hozjusza przez komisję historyczną w jego procesie beatyfikacyjnym*. Autor przedstawił skład komisji historycznej oraz omówił dzieła drukowane oraz listy autorstwa kardynała i te adresowane do niego. Epistolarium liczy około 12 tysięcy pozycji. W prezentacji działań Komisji Historycznej znalazło się omówienie kwerend na terenie Polski oraz Włoch, Austrii, Niemiec, Szwecji i Francji. Autor artykułu podał miejsce poszukiwań oraz omówił wyniki kwerendy (Szorc A., 2011, s. 180–189.

Siostra dr hab. Ambrozja Kalinowska w krótkim komunikacie omówiła przebieg swojej dotychczasowej pracy nad spuścizną literacką i duchową kard. Hozjusza. Uczestnicząc w pracach historycznej pracowni hozjańskiej w Olsztynie, przedstawiła przebieg i zakres podejmowanych badań naukowych oraz wyliczyła najważniejsze dokonania tej jednostki badawczej. Wskazała też na nieopracowane tematy czekające na dalsze badania. Należą do nich kwestie związane ze środowiskiem kardynała z Warmii oraz potrzeba przygotowania współczesnej biografii Hozjusza i jego sekretarzy (Kalinowska J.A., 2011, s. 190–191).

Ksiądz prof. Mirosław Kalinowski „zapewnił uczestników spotkania, że środowisko naukowe KUL bardzo wysoko ocenia pracę wykonaną przez warmińskie środowisko naukowe. Wyraził przekonanie, że praca ta nie zostanie zapomniana, ale doczeka się nowej konkretyzacji w postaci wspólnego przedsięwzięcia" (Rabczyński P., 2009, s. 3). W dyskusji podczas seminarium podniesiono kwestię aktualnego stanu procesu beatyfikacyjnego Hozjusza, którego dokumenty po ukończeniu etapu diecezjalnego zostały w 2007 r. przekazane do Rzymu. Zaprezentowano pozycje wydane na temat Sługi Bożego oraz rozważano kwestię umiejscowienia pracowni hozjańskiej w strukturach UWM. Zwrócono uwagę na potrzebę dalszego wydawania listów Hozjusza oraz pozyskiwania funduszy na druk jego dzieł (Rabczyński P., 2009, s. 4–7).

Kolejnymi etapami w powołaniu pracowni było pismo p.o. dyrektora Instytutu Historii Kościoła, ks. dr. hab. Piotra Szczura, który zwrócił się do Senatu KUL o powołanie w ramach struktur Instytutu Historii Kościoła na Wydziale Teologii KUL jednostki badawczej pod nazwą Pracownia Badań Hozjańskich i wyznaczenie na jej kierownika o. dr. hab. Rolanda Prejsa. Dyrektor powołał się na ustalenia podjęte podczas sympozjum z 21 października 2009 r. i wskazał na potrzebę prowadzenia badań nad myślą teologiczną i dokonaniami kard. Hozjusza (Szczur P., 2009, s. 1).

Rada Wydziału Teologii KUL na posiedzeniu 24 listopada 2009 r. jednogłośnie poparła wniosek p.o. dyrektora Instytutu Historii Kościoła w sprawie powierzenia o. Rolandowi kierownictwa pracowni. Rektor KUL, ks. prof. Stanisław Wilk, 28 listopada 2009 r. zadekretował na tym piśmie, że objęcie stanowiska przez o. Rolanda będzie miało miejsce z dniem 1 stycznia 2010 r. (Kalinowski M., 2009, s. 1).

Pracownia Badań Hozjańskich została formalnie powołana na KUL uchwałą Senatu z 17 grudnia 2009 r. Jednostka była usytuowana w Instytucie Historii Kościoła na Wydziale Teologii KUL i miała być finansowana z budżetu uczelni. Na jej kierownika powołano o. dr hab. Rolanda Prejsa OFMCap. Zadaniem pracowni miało być prowadzenie badań nad misją teologiczną i dokonaniami kard. Hozjusza (Senat KUL, 2009, s. 1). W zamierzeniu miała to być kontynuacja działań realizowanych wcześniej przez środowisko olsztyńskie pod kierunkiem ks. Szorca.

Działania pracowni badań hozjańskich nie były zbyt intensywne, a owoce niezbyt imponujące. Zaplanowano konferencję naukową poświęconą beatyfikacji Stanisława Hozjusza na drodze historycznej. Z powodu śmierci ks. Szorca oraz zmian w strukturach KUL pracownia nie rozwijała się tak, jak było to przewidziane w zamierzeniu jej twórców. W pierwotnych planach była bowiem propozycja zatrudnienia na etacie badawczym adiunkta dokumentalisty, ale nie udało się zrealizować tego postulatu (Prejs R., 2010, s. 1). Wyrazem pewnej aktywności o. Rolanda w zakresie działań pracowni jest notatka dotycząca postępowania w sprawie beatyfikacji kard. Hozjusza. Powołując się na swoje doświadczenie, jako uczestnik procesów beatyfikacyjnych w roli biegłego historyka, o. Prejs postulował powołanie komisji historycznej złożonej z trzech historyków, którzy mieli przeprowadzić kwerendy archiwalne w Polsce i we Włoszech. Kolejnymi krokami miało być dokończenie zebrania pism Sługi Bożego oraz opracowanie sposobu realizacji cnót w jego życiu. Istotnym wyzwaniem jest pisanie *positio*, czyli publikacji omawiającej życiorys kandydata na ołtarze, wskazanie na heroiczny stopień życia cnotami chrześcijańskimi oraz opis kultu i sławy świętości. Kierownik pracowni formułował swoje uwagi dotyczące pracy autora *positio* oraz jego współpracy z relatorem na rzymskim etapie procesu (Prejs R., 2013, s. 1). Prace te jednak nie były kontynuowane. Istotną część działań w zakresie prowadzenia procesu beatyfikacyjnego przejęła archidiecezja warmińska.

* * *

Dzieje pracowni hozjańskiej na KUL miały charakter formalny i przyniosły niewielkie owoce w postaci badań naukowych. Okazały się raczej próbą włączenia nowego środowiska akademickiego w badanie dokonań, stopnia realizacji cnót chrześcijańskich i sławy świętości Hozjusza.

Na kanwie wcześniejszych zabiegów Kocioła w Polsce świadczą jednak o trudnościach, z jakimi toczy się proces beatyfikacyjny kardynała. Zabiegi o jego wyniesienie na ołtarze trwają od dawna i napotykają na rozmaite przeszkody. Ciągle jednak znajdują się ludzie, którzy angażują się w wydobywanie duchowej spuścizny wielkiego Polaka i wybitnego hierarchy Kościoła, który nie szczędził sił w służbie Bogu i człowiekowi. Można ufać, że to dziedzictwo nadal będzie rozwijane i zaowocuje beatyfikacją kardynała z Warmii.

BIBLIOGRAFIA

Derdziuk Andrzej, 2024, *Zakonnik i uczony Roland Prejs 1956–2023*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin.

Hamryszczak Artur, 2023, *O. Roland Wojciech Prejs OFMCap (1956–2023)*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, nr 120, s. 599–604.

Kalinowska Jadwiga Ambrozja, 2010, *In memoriam księdza profesora dr. hab. Alojzego Szorca z lat 1975-2008*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 4, s. 558–564.

Kalinowska Jadwiga Ambrozja, 2011, *Otoczenie Kardynała Stanisława Hozjusza. Dokonania Pracowni Hozjańskiej w Olsztynie*, Roczniki Historii Kościoła, t. 3(58), s. 190–191.

Kalinowski Mirosław, 2009, *Pismo Dziekana Wydziału Teologii do Rektora KUL z dn. 27 listopada 2009 r.*, Archiwum Uniwersyteckie KUL Lublin.

Kopiczko Andrzej, 2011, *Zarys historii procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza*, Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne, nr 112, s. 81–86.

Kopiczko Andrzej, 2019, *Biskup Józef Drzazga - charakterystyka posługi biskupiej*, Echa Przeszłości, nr 1, s. 371–386.

Kopiczko Andrzej, 2024, *Warmiński krąg współpracowników kardynała Stanisława Hozjusza*, Studia Elbląskie, t. 25, s. 25–33.

Makarczyk Irena, 2010, *Wspomnienie księdza profesora Alojzego Szorca*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 4(277), s. 565–567.

Makarczyk Irena, 2012, *Kromeriana w spuściźnie księdza profesora Alojzego Szorca (1935–2010)*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 3(277), s. 615–626.

Oleksik Ggrzegorz, 2017, *Osoba i dzieło Sługi Bożego Stanisława kardynała Hozjusza. Zarys problematyki*, Studia Elbląskie, t. 18, s. 157–178.

Prejs Roland, 2010, *Podanie o ośrodek badań hozjańskich – propozycja*, Archiwum Uniwersyteckie KUL Lublin.

Prejs Roland, 2011, *Seminarium hozjańskie*, Roczniki Historii Kościoła, t. 3(58), s. 171.

Prejs Roland, 2013, *Uwagi co do postępowania w sprawie beatyfikacji kard. Stanisława Hozjusza. Stan na dzień 18 XI 2013*, Archiwum Uniwersyteckie KUL Lublin.

Rabczyński Paweł, 2009, *Protokół z seminarium hozjańskiego. Lublin 21.10.2009*, Archiwum Uniwersyteckie KUL Lublin.

Senat KUL, 2009, *Uchwała z dnia 17 grudnia 2009 r. w sprawie otworzenia Pracowni Badań Hozjańskich w Instytucie Historii Kościoła (692/II/5)*, Archiwum Uniwersyteckie KUL Lublin.

Szczur Piotr, 2009, *Pismo do Senatu Akademickiego KUL przez Radę Wydziału Teologii z 19 października 2009 r.*, Archiwum Uniwersyteckie KUL Lublin.

Szorc Alojzy, 1974, *Posiedzenie Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym kardynała Stanisława Hozjusza*, Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, nr 6, s. 277–278.

Szorc Alojzy, 1987, *Dziesięć lat Pracowni Hozjańskiej (1976–1986)*, w: *Posłaniec Warmiński, czyli Kalendarz Maryjny na rok 1988*, Olsztyn, s. 98–101.

Szorc Alojzy, 2011, *Poszukiwanie pism kardynała Stanisława Hozjusza przez komisję historyczną w jego procesie beatyfikacyjnym*, Roczniki Historii Kościoła, t. 3(58), s. 180–189.

Szorc Alojzy, 2011a, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie*, Olsztyn.

Święcka Danuta Agnieszka, 2015, *Ksiądz prof. dr hab. Alojzy Szorc jako badacz spuścizny piśmienniczej kardynała Stanisława Hozjusza*, Studia Elbląskie, t. 16, s. 93–107.

Umiński Józef, 1932, *Opinie o cnotach, świątobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza*, Lwów.

Wojtkowski Julian, 2011, *Dzieła Stanisława Hozjusza oryginały i przekłady*, Roczniki Historii Kościoła, t. 3(58), s. 171–179.

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11969

Tetiana Meleshchenko [1]
Faculty of History
Ukrainian State Dragomanov University

Andrii Karabardin [2]
Faculty of History
Ukrainian State Dragomanov University

Support of Ukraine by Western European Partners: A Historical Retrospective of Assistance for the Ukrainian People's Republic in Exile During the 1920s–1930s – Based on Materials from the Periodical "Tryzub"

[Wsparcie dla Ukrainy ze strony partnerów zachodnioeuropejskich: historyczna retrospekcja pomocy dla Ukraińskiej Republiki Ludowej na uchodźstwie w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku – na podstawie materiałów periodyku „Tryzub"]

Streszczenie: Autorzy analizują wsparcie udzielone Ukraińskiej Republice Ludowej (URL) na uchodźstwie przez partnerów zachodnioeuropejskich w latach dwudziestych i trzydziestych XX w. Na podstawie materiałów periodyku „Tryzub" omówiono kluczowe obszary działalności rządu URL na uchodźstwie po klęsce walk narodowowyzwoleńczych w latach 1917–1921. Autorzy skoncentrowali się na dyplomatycznych, informacyjnych i organizacyjnych działaniach ukraińskiej emigracji politycznej, zmierzających do uzyskania poparcia państw europejskich w celu przywrócenia państwowości ukraińskiej. W artykule ukazano, jak „Tryzub" przedstawiał kontakty z Europą, w tym historię Ukrainy, przeciwdziałanie propagandzie bolszewickiej oraz integrację ze strukturami międzynarodowymi. Zwrócono uwagę na trudności wynikające z rozdrobnienia politycznego i wpływu sił zewnętrznych, a także ukazano sukcesy w utrzymaniu sprawy ukraińskiej na arenie międzynarodowej. Wykazano także podobieństwa między historycznymi doświadczeniami URL a obecnymi potrzebami Ukrainy w zakresie wszechstronnego wsparcia w kontekście wojny rosyjsko-ukraińskiej,

[1] Tetiana Meleshchenko, Faculty of History, Ukrainian State Dragomanov University, Osvity 6, 03037, Kyiv, Ukraine, tetmel@ukr.net, https://orcid.org/0000-0002-1562-2932.

[2] Andrii Karabardin, Faculty of History, Ukrainian State Dragomanov University, Osvity 6, 03037, Kyiv, Ukraine, a.v.karabardin@npu.edu.ua, https://orcid.org/0009-0008-9545-5900.

podkreślając znaczenie lekcji płynących z przeszłości w celu wzmocnienia dzisiejszej pozycji państwa.

Summary: The article examines the support provided to the Ukrainian People's Republic (UPR) in exile by Western European partners during the 1920s and 1930s. Drawing on an analysis of materials from the periodical Tryzub, the article explores the key activities of the UPR government in exile following its defeat in the national liberation struggles of 1917–1921. The author examines the diplomatic, informational, and organizational efforts of the Ukrainian political émigrés aimed at securing the support of European states to restore Ukrainian statehood. The article illustrates how "Tryzub" portrayed engagement with European countries, including its coverage of Ukrainian history, efforts to counter bolshevik propaganda, and steps toward integration into international structures. It also addresses the challenges posed by political fragmentation and external influences, alongside the achievements in maintaining the Ukrainian cause on the international stage. The article draws parallels between the historical experience of the UPR and Ukraine's present need for comprehensive support amid the Russo-Ukrainian War, underscoring the relevance of past lessons for bolstering the state's position today.

Słowa kluczowe: URL na uchodźstwie, „Tryzub", wsparcie zachodnioeuropejskie, emigracja ukraińska, dyplomacja.

Keywords: UPR in exile, "Tryzub", Western European support, Ukrainian emigration, diplomacy.

Introduction

Nowadays, in the context of the active phase of the Russian-Ukrainian war, which began in 2014, and the ongoing processes of globalization and integration, the importance of support for Ukraine from our allies in European countries is gaining considerable attention.

This support manifests itself in various areas. The most prominent is military or defense assistance, through which Western European states supply Ukraine with weapons and military equipment to protect against aggression, while also providing active training and professional development for our military personnel. An equally important component is financial support, delivered in the form of loans and grants, which enables the functioning of critical sectors of life. Western countries are also actively engaged in imposing economic sanctions, restricting the enemy's access to financial markets, technologies, and other resources, thereby weakening its combat capabilities. Political support remains significant, aimed at facilitating our country's integration into the European Union and NATO, as well as advocating for Ukraine in various international organizations where our enemy also exerts influence.

Additionally, humanitarian aid deserves mention, encompassing not only assistance to Ukrainians remaining in their homeland but also support for internally displaced persons, who receive care thanks to the so-

cial policies implemented by European countries. Europe also supports us culturally by actively promoting Ukrainian culture within its territories.

It should be noted that, as long as the war continues, European support remains a key factor in sustaining our combat capability, and there is always potential for further development in this regard. After all, the sooner the war in the Old World ends in Ukraine's favor and a just peace is established, the sooner security concerns for our Western partners will be resolved.

In this context, to build friendly and effective partnerships with European countries, we, as historians, must analyze how Ukraine was previously supported by our European allies. This analysis helps identify recurring trends and lessons that can inform future actions.

One of such periods is the 1920s and 1930s, when the government of the Ukrainian People's Republic (UPR) was in exile but did not abandon its struggle for independence. The defeat in the national liberation struggles of 1917–1921 forced Ukrainian leaders to shift tactics: armed resistance within Ukraine was effectively suppressed, but diplomatic, informational, and organizational channels remained active. The UPR government in exile sought to enlist the support of European states, taking into account post-war international changes that, in the view of government officials, could create favorable conditions for restoring Ukrainian statehood.

Despite challenging conditions and limited resources, Ukrainian émigrés established and maintained contacts with political figures in Europe, actively highlighting the issue of Ukrainian independence in the press and at various events. However, the absence of a unified leadership, political fragmentation, and the dominance of an external enemy prevented Ukraine from achieving independence during this period. Nevertheless, the idea of resistance persisted, and it was through the persistent efforts of the émigré community that the question of Ukrainian statehood remained alive in the international arena.

A key source of information about those events is the official publication of the UPR in exile – the periodical Tryzub. Founded in 1925 by Symon Petliura, then head of the UPR, it operated until 1940. The periodical covered the activities of the government, as well as the lives of Ukrainians both in the Ukrainian SSR and in emigration. One recurring theme in its publications was interaction with Western European states, as this cooperation influenced both the recognition of independence and the potential for the nation's existence within the new political paradigm of Europe at that time. This thematic focus allows us to explore not only the political and diplomatic dimensions of support but also the cultural, educational, and economic aspects of assistance from our European partners.

Such a historical retrospective enables us to draw parallels between the past and the present, when Ukraine once again requires international support and can leverage historical experience to strengthen its position. Studying this historical experience offers valuable lessons and demonstrates how the international community can contribute to preserving national identity and supporting the struggle for independence.

Ukrainian Statehood in Exile: From the First Emigration Governments to the Activities of the UPR in the 1920s and 1930s

From the outset, it is important to understand what the Ukrainian People's Republic (UPR) in exile represented during that period and why its support mattered. History provides examples of legitimate governments forced to leave their country's territory, finding themselves, along with some of their citizens, in political exile on foreign soil. As historian Vasyl Yablonskyi notes, the functionality of such a government lies in continuing to perform some of its duties, albeit under unfavorable and often unpredictable conditions in exile. These duties primarily involve representative and mobilization functions. In various historical periods, governments in exile existed in Belarus, Bulgaria, Georgia, Estonia, Latvia, Lithuania, Poland, Romania, France, and other countries. Ukraine, too, has such historical experience.

Ukraine first encountered this experience in the 18th century, following the defeat of the Ukrainian-Swedish coalition on July 7, 1709, in the Battle of Poltava. At that time, Ukrainian Hetman Ivan Mazepa crossed the Turkish border with the remnants of his army and settled near the Moldavian town of Bendery. Organized and systematic efforts by a government in exile began only in the spring of the following year, under the leadership of Hetman Pylyp Orlyk, who was elected on April 5, 1710, after resolving a series of inter-estate and property disputes following Ivan Mazepa's death on September 22, 1709. In Ukrainian history, this marked the first instance of electing a high-ranking official outside the state's borders. Soon after, the hetman gained recognition from the Swedish king and the Turkish sultan. With Pylyp Orlyk's death in 1742, this initial experience of a Ukrainian government in exile came to an end.

Another instance of a Ukrainian government in exile emerged after the defeat of the national liberation struggle of 1917–1921. Perhaps the most challenging period within this timeframe was during the Directory, which restored the Ukrainian People's Republic in 1918. Amid highly unfavorable foreign policy circumstances, existing internal problems escalated into insurmountable conflicts (Yablonskyi V., 2021, p. 61–62).

Following the defeat of the Ukrainian People's Republic (UPR) in its struggle for independence during the national liberation efforts of 1917––1921, parts of the Ukrainian government and military were forced to emigrate to Western Europe. Political emigrants, who constituted the majority of Ukrainian émigrés at the time, quickly adapted to new conditions and actively engaged in public and political life. From this milieu emerged numerous leaders of political, civic, educational, and cultural organizations within the Ukrainian diaspora (Rohozha M., 2011, p. 31).

The UPR government in exile officially continued its activities abroad, particularly in Poland, France, and Czechoslovakia. We align with historian Vasyl Yablonsky's view that the government's tasks at the time included establishing a mobilization system to rebuild the army; maintaining stable ties with the insurgent movement; studying the real situation in Ukraine across national, social, and economic dimensions; training civilian specialists to support the operations of the State Center of the UPR in exile; and preparing for the restoration of state life in a future independent Ukraine. Additionally, key areas of the government's work involved fostering a positive global perception of Ukrainian independence and statehood, as well as building connections with Ukrainian populations under Polish, Romanian, and Czechoslovak rule (Yablonskyi V., 2021, p. 129–130).

The primary printed organ of the UPR in exile during this period was Tryzub, published in Paris from 1925 to 1940. The magazine was founded by Symon Petliura, the first head of the UPR in exile (Yablonskyi V., 2023). Tryzub served as the official information center of the UPR in exile, striving to provide objective and comprehensive coverage of Ukrainian life across different parts of the world.

Above all, the periodical should be regarded as the official gazette of the UPR in exile, with one of its primary focuses being political information about Ukrainians' aspirations for state independence. This is evident in the editorial of the first issue, which explains why the Ukrainian symbol – the tryzub – was chosen as the publication's title and what it signified for its founders: "In launching our publication, we consciously operate under the sign of the Tryzub, a symbol of Ukrainian statehood. This symbol will always guide our work, serving as its criterion and the goal we strive toward, as we articulate the content of Ukrainian state ideology and clarify the methods and approaches to national construction... Ukraine, as an independent state, will become a reality both in the life of our people and in the eyes of the wider world..." (Karabardin A., 2020, p. 587–589).

"Tryzub" sought to convey to its readers the ideology of achieving independence and building a Ukrainian state. The periodical addressed the stance of the Ukrainian state center abroad on various events and phe-

nomena related to Ukrainian issues. This is precisely why we selected this source for our analysis of the support provided by Western European partners during that period.

UPR in Exile in the Context of European Realities: From Geopolitical Challenges to Gradual Integration

The magazine Tryzub, while forming the ideological basis of the struggle for Ukrainian statehood, simultaneously reflected the position of the Ukrainian political center on the key events and challenges of that era. In this context, the periodical also served as a platform for addressing pan-European issues. The question of stability on the European continent as a whole, and in Eastern Europe in particular, concerned everyone at the time. The continent had gradually moved beyond the horrors of the "Great War" and was finalizing the construction of a new geopolitical system, which, as history would later show, proved short-lived. One of the culminating moments of this process was the Locarno Conference in Switzerland in October 1925, which coincided closely with the initial issues of the periodical we have described. The introductory article in the second issue, dated October 25, 1925, provided an immediate analysis of its consequences, while a separate article in the same issue, written by a special correspondent "from the conference venue", detailed the proceedings. In the introductory article, the author (or authors) noted that the „understanding reached on such painful and contentious Western issues" would pave the way for addressing "the problem of the East, and thus the issue of Ukrainian statehood, because without us there can be no peace in Europe". Naturally, the "problem of the East" was tied to the emergence of the Soviet Union, described by the Swiss Journal de Genève as "the only great unknown in our continent's future". The authors of Tryzub and the leaders of the UPR government in exile at the time firmly believed that security was directly linked to the existence of Ukraine and its statehood – a sentiment echoed today by modern Ukrainian political leaders and European officials (Br. de M., 1925, p. 9–11).

Europeans themselves expressed similar views on security in Eastern Europe during this period. A month later, Tryzub published commentary on an article by Constantin Bacalbașa, a former colonel in the Romanian General Staff and journalist, which appeared in the Romanian newspaper Dimineața. The article focused on the active Ukrainization process unfolding in the Ukrainian SSR during those years. According to Bacalbașa, this Ukrainization, orchestrated by Moscow, aimed to foster revanchist sentiments among the local population and lay claim to neighboring territories. To support his argument, he cited a so-called "call of Ukrainians from

Vienna" published in the Soviet newspaper Izvestia, which served as a manifesto demanding the return of Ukrainian territories ceded to European countries after the First World War. This appeal claimed that Ukraine had been fragmented by the Entente, with its population and culture now oppressed in these new states, and thus called for the reunification of these lands – strikingly, with Soviet Ukraine. Bacalbașa argued that this "call of Ukrainians from Vienna" was, in fact, a Bolshevik fabrication rather than an initiative of the Ukrainian émigré community. He viewed the newly formed USSR as a security threat, asserting that the union "stubbornly proclaims its intent to impose its dictates on everyone". While Western Europeans were increasingly convinced of an inevitable disarmament process, Bacalbașa warned that Romanians and other neighbors of the USSR must remain vigilant and prepared to defend their countries (Herodotus, 1925, p. 9–11).

Recognition of the UPR in exile faced immense difficulties – Europe had no intention of acknowledging Ukrainian territories as independent or recognizing the Ukrainian nation as a distinct entity among European nations. For the European political elite, stability took precedence. The Ukrainian émigré community eventually recognized this reality and sought to pursue its struggle for independence strategically, particularly by integrating into European and international organizations.

In October 1926, an issue of "Tryzub" reported on the cooperation between the Ukrainian émigré community and the Committee on Intellectual Cooperation at the League of Nations. This committee, a specialized body within the newly established international organization, aimed to foster integration and establish ties between countries in the scientific, literary, and artistic spheres. The League's leadership believed such collaboration would bring nations closer together and promote peace. At various times, the committee included luminaries such as Dutch physicist Hendrik Lorentz, Polish chemist Marie Skłodowska-Curie, German physicist Albert Einstein, and French mathematician Paul Painlevé. In January 1926, the committee established the International Institute of Intellectual Cooperation in Paris.

The Ukrainian Academic Committee in Prague, an association of Ukrainian schools and scientific institutions in exile, began collaborating with this body. At one point, the committee's chairman, Oleksandr Kolessa, and its secretary-general, Oleksandr Shulhyn, participated in an international congress on intellectual cooperation, though relations between the two entities remained informal.

Even before the institute's creation, the committee had called on nations to establish "national committees of intellectual cooperation" for collaboration. This initiative proved successful, with over 40 such national committees formed by October 1926. Initially, Ukraine in exile lacked

a centralized scientific body, but the Ukrainian Academic Committee later emerged and raised the issue of its recognition as the representative of a Ukrainian national committee for intellectual cooperation at a committee session. Secretary-General Oleksandr Shulhyn prepared and delivered a special report on the history and current state of Ukrainian science at the committee's July session in Geneva.

During the session, the committee displayed no hostility toward Ukraine, though some members suggested that Ukrainian and Russian committees could be established within the USSR. Shulhyn, however, argued that such a decision would isolate Ukrainian science from the world, given the antagonistic relationship between the League of Nations and the Soviet Union at the time. A former UPR diplomat, Shulhyn insisted that the Ukrainian Academic Committee in exile was uniquely positioned to fulfill its mission of representing Ukrainian science globally, pending changes in political and cultural circumstances. His report garnered enthusiastic support from Swiss writer Gonzague de Reynold, leading the majority of the committee to officially recognize the Ukrainian Academic Committee as the Ukrainian national committee within the Committee on Intellectual Cooperation at the League of Nations. This recognition by prominent scientists within such a significant international body suggests that, despite limited awareness of the Ukrainian situation, the intelligentsia of the time acknowledged the objective circumstances and the importance of preserving the national intellectual heritage of our ancestors (O.S., 1926, p. 2–4).

As for Shulhyn, "Tryzub" also reveals that, as Ukraine's permanent delegate to the League of Nations from 1928 to 1930, he defended Ukrainian rights in refugee matters. For 20 years, he led the Ukrainian Society of the League of Nations' Supporters, leveraging international platforms to protect Ukrainian national rights (Stadnyuk T., 2000, p. 43–44). For instance, in 1930, at the assembly of the Union of League of Nations Societies in Geneva, a resolution against terror and religious persecution in the Ukrainian SSR was adopted – albeit with some difficulty. In his speech before the vote, Shulhyn underscored its significance: "...you will provide moral satisfaction to those victims of terror who, facing their executioners, can say: you have power and weapons, you can torture and kill us, but it is not we who are condemned – it is you, judged by the court of the entire civilized world, on which you still depend". The resolution gained support from various delegations and passed unanimously. The assembly also approved a proposal to establish study groups under the Union to examine the history of Eastern European countries beyond the League's influence, particularly Ukraine, the Caucasus, Central Asian republics, Belarus, Karelia, and others (Zhenevets, 1930, p. 9–15).

During the Holodomor of 1932–1933, Shulhyn was notable not only for political manifestos and appeals but also for his interview with the Parisian newspaper Le Figaro about the famine in Ukraine. In it, he explained the political leadership's motives for implementing punitive measures, clarified why French radical Édouard Herriot portrayed a different reality during his visit to the USSR, and outlined why the Soviet government refrained from seeking international aid to address the famine. As evidence, Shulhyn brought a folder of eyewitness letters to the interview, translating them for the journalist, Madame Le Lasserre. She remarked that, from this information, she could "hear the hopeless cry of poor people who, risking what little remained of their lives before death, describe the regime of terror strangling them and plead with Ukrainian émigrés for help" (Interview with Prof. O. Shulhyn in "Le Figaro", 1933, p. 9).

Reflection of the Ukrainian Problem in the European Press: Views and Positions Through the Prism of "Tryzub"

In the context of this study, we note that European journalism showed interest in Ukrainian issues, and we concur with researcher Alina Tymoshik-Sudarykova that such coverage was tendentious rather than isolated incidents (Tymoshyk-Sudarykova A., 2012, p. 110–111). For instance, the press responded when Oleksandr Shulhyn submitted a note to Arthur Henderson, head of the International Disarmament Conference, in February 1932. In this note, the diplomat urged attention to the fact that the Soviet Union, a state that understood only force while projecting a pacifist image, had been invited to a conference aimed at strengthening peace. He supported his argument by pointing to the occupation of Ukraine, Georgia, Azerbaijan, and other countries. Shulhyn advocated for sanctions against the USSR, which he believed would significantly curb its potential (Shulhyn O., 1932, p. 23–26). The press took notice – the Geneva-based Journal des Nations, in covering this political event, highlighted the contrast between the occupied nations and Bolshevik claims of peace-lovingness, reprinting Shulhyn's note to expose myths propagated by Soviet propaganda (From the Press, 1932, p. 13–15). We cannot help but draw parallels with contemporary Western media, for whom the Ukrainian issue remains as significant and relevant to the political world as it was 80 years ago.

In this context, it is worth mentioning the series of articles titled "German Press on Ukraine", published in "Tryzub". The first set of three articles appeared between late August and early September 1927, followed by a second set in February-March 1929. All five articles were authored by someone identified only as "G. Ch." In our view, this could like-

ly be Hanna Chykalenko-Keller – a journalist, translator, diplomat, and daughter of Yevhen Chykalenko. Chykalenko-Keller was fluent in foreign languages, well-versed in local affairs, and actively involved in efforts to secure Ukraine's independence (Matiash Iryna, Starovoitenko I., 2021, p. 79–80). This makes it plausible that she gathered such insights and wrote about the German press's interest in Ukraine, noting, for example, "a great interest in Ukrainian affairs has been observed in the German press over the last month" in August 1927, and later, in February 1929, "several major articles about Ukraine have appeared alongside smaller notes, with the Ukrainian question occupying a central place in every political review of Eastern Europe" (G. Ch., 1927a, p. 16–17; G. Ch., 1929a, p. 4; G. Ch., 1929b, p. 9).

The titles of these publications were telling: "The Ukrainian Question – A European Problem", "Free Ukraine", "The Kremlin is Tottering! Ukraine's Struggle for Independence", "A 50-Million People in Europe Without a State", and "Eastern European Rebellion: Ukraine as a Central Point". However, for the sake of objectivity, it should be acknowledged that not all supported Ukrainian independence, and some publications were, to put it mildly, less than anti-Bolshevik. For instance, an author in Ostpreußische Zeitung argued that advocating for Ukrainian independence was undesirable and risky for Germans, stating, "the friendship of Russia is more important to us than Ukrainian sympathies". Similarly, an author identified as "B. v F." in Pommersche Tagespost claimed a historical bond existed between Ukraine and Russia, suggesting that separatist ideas in Ukrainian society would eventually give way to autonomy once "Great Russia is revived" (G. Ch., 1927b, p. 18).

Nevertheless, German commentary generally emphasized support for Ukrainian independence, grounded in historical and pragmatic considerations. For example, an article titled "The Kremlin is Tottering! Ukraine's Struggle for Independence" in Basler Anzeiger argued that, following the 1917 revolution, Ukrainians sought complete separation from Russia due to their proximity to the West: "The Ukrainian population, with its strong sense of private property, is fundamentally different from and consistently hostile to Moscow Bolshevism...". The author asserted that even Bolshevik occupation could not extinguish the Ukrainian people's struggle for independence (G. Ch., 1927c, p. 19). Meanwhile, in "The Ukrainian Question – A European Problem", published in Politische Wochenschrift by E.C. Schepky, the author highlighted Ukraine's critical economic role within the Soviet Union, noting that its secession would spell collapse for the Bolsheviks. This, in turn, could prevent conflicts in Europe and stabilize its eastern region (G. Ch., 1927b, p. 15–17). German publications also covered news of separatist sentiments among Ukrainians in the

Ukrainian SSR, criticized the Entente's policies for the short-lived Ukrainian state, underscored the role of Ukrainian émigrés in promoting independence, and emphasized that the Ukrainian issue transcended a single nation, holding significance for both Germany and Europe as a whole.

Ukrainian History and Reality in European Discourse: The Struggle for Truth and Support for the UPR in Exile

An essential component of support for the UPR in exile was the objective coverage of Ukrainian history. Both then and now, Bolshevik and russian propaganda has sought to present Europe and the world with a distorted vision of history concerning Ukrainian lands. In this context, while acknowledging the contributions of foreign scholars, political figures, public and cultural activists, and other Western allies who are currently striving to convey an accurate picture of the past to their compatriots, we believe it is equally important to preserve the memory of similar figures from history. For instance, one issue of "Tryzub" includes a translation of an article from the Swiss daily Journal de Genève by an unnamed but prominent publicist, titled "The Great Crime (Ukraine and the USSR)". Describing the contemporary situation in the USSR – which, according to the communists, aimed to "cover the whole world with Soviet republics federated with Russia and governed from Moscow" – the author portrays Ukrainians as one of the enslaved nations. "A Ukrainian is a Slav, but he is closer to the West than a Russian. In love with freedom, an individualist, and infinitely hostile to the mindset of Muscovy", the author writes. He emphasizes that the Muscovite-Ukrainian conflict has persisted for three centuries, intensifying during the liberation struggle, which Moscow ultimately won. The article also outlines preceding events – the establishment of the Ukrainian SSR, the famine of 1921–1922, the NEP policy, and "Ukrainization". It further details the ongoing suppression of all things Ukrainian, manifesting in three spheres: political, economic, and cultural. Politically, dependence on Moscow has grown stronger, with few Ukrainians remaining in government; culturally, the intelligentsia, the Ukrainian Autocephalous Church, school education, and the Ukrainian language face destruction amid pervasive propaganda; economically, collectivization has led to the repression of approximately 200,000 "wealthy landlords", culminating in famine, with Ukraine as its primary victim.

The article concludes poignantly: "Ukraine, a great nation of forty million souls, is fighting for its independence. Moscow, having acknowledged this right, seeks to strangle and destroy the Ukrainian nation. It employs every means, while an indifferent Europe prepares to welcome the Soviets into the League of Nations!". This piece reveals the true con-

ditions of Ukrainian existence during that period and demonstrates that some Europeans endeavored to share this reality with the world, urging their compatriots to take action (P.-E. B., 1934, p. 2–4).

Historians also played a role in illuminating Ukrainian history and disseminating their works among their peers. For example, an article in "Tryzub" titled "Foreigners About Ukraine" mentions two such historians who published books on Ukraine: the Finn Herman Humerus and the Romanian Ion Nistor.

Herman Humerus, a professor primarily interested in the history of the Roman Empire, developed an interest in the Ukrainian question even before the national liberation struggles of 1917–1921. As early as 1917, he published a book in Ukrainian about the Finnish struggle for independence. Humerus supported Ukrainians during the UPR's exile period, visiting Ukrainian scientific institutions in Prague and Berlin in 1930 and delivering public lectures there. During the liberation struggle, he served as head of the Finnish diplomatic mission in Kyiv from August 1918 to January 1919. His 1931 book, Turbulent Times of Ukraine: My Memories of My Activities as Chief of Mission in Kyiv, reflects these experiences. Written as memoirs, it recounts the historical events, meetings with Ukrainian political figures, and his firsthand observations. Published in Swedish and Finnish, the book aimed to inform readers across Scandinavia – not just Finland – about Ukraine and its liberation struggles. According to the article's author (under the apt pseudonym "Knyholyub" –"Book Lover"), Humerus was a staunch friend of Ukraine, deeply sympathetic to its cause, and his goal was less about sharing personal recollections and more about raising awareness of Ukraine's plight.

In contrast, the Romanian Ion Nistor offered a different perspective. His 1934 book, The Ukrainian Problem in the Light of History, where he served as Romania's Minister for National Minorities, explored Ukrainian-Romanian relations and analyzed the potential for a Ukrainian state beyond the Dniester. Nistor supported the idea of such a state as a buffer against Bolshevism. However, regarding Ukrainians within Romania, he argued they had no rights to these lands, asserting that they were part of the Romanian people and that a distinct Ukrainian nation did not exist in Romania. His book, though politicized, attempts to prove that Ukrainians lack a historical claim to independence within Romania. It is valuable for its use of Ukrainian sources and literature – carrying weight with Romanian readers – while also incorporating lesser-known Romanian sources, which are of interest to Ukrainian researchers. Yet, when addressing modern history, Nistor shifts from scholar to "ordinary political publicist", presenting events chaotically and with distortion, including key moments of the national liberation struggles. This illustrates how historical manip-

ulation served political ends then, much as it does today, with narratives shaped to support specific agendas (Knyholyub, 1934, p. 4–6).

Another notable figure in this context is the Italian Enrico Insabato. In the 1920s and 1930s, this journalist, publicist, and diplomat significantly influenced Italian perceptions – particularly among politicians – of Ukraine and Ukrainians. Insabato maintained ties with Ukrainian political forces, including the OUN, while undertaking assignments for the Italian leadership, giving him insight into the principles, needs, and goals of Ukrainian émigrés (Kovalchuk V., 2008, p. 114). In 1938, "Tryzub" published an article titled "Italy and Ukraine", discussing Insabato's short work "L'Ucraina – popolazione ed economia". Having already authored several pieces on Ukraine, Insabato pragmatically outlined its potential as a future national state, framing it through geographical, ethnographic, historical, and economic lenses. Highlighting Ukraine's natural resources, he argued that, upon gaining independence, it "would be able to export numerous raw materials and agricultural products, wielding significant influence on the international market". He further suggested that Italy and Ukraine should pursue economic agreements, as "the two economies – Italian and Ukrainian – are complementary". Insabato concluded that such a unique partnership deserved thorough study by experts who would examine it "in all its technical details" (Italy and Ukraine, 1938, p. 6–7).

Conclusions

Thus, the historical experience of support for the Ukrainian People's Republic (UPR) in exile by Western European partners, particularly in the 1920s and 1930s, offers valuable lessons for modern Ukraine and our Western European allies. By analyzing the materials of the periodical "Tryzub", we can identify the specific challenges that hindered unified support, as well as highlight the significant efforts that bolstered it. Based on this analysis, several key conclusions can be drawn.

First, despite challenging political and economic conditions, the UPR in exile strove to maintain international support and communicate its stance to European countries. This support on the international stage was not merely a diplomatic tool but a critical factor in the struggle for independence and the preservation of the nation's identity.

Second, both then and now, engagement with European states has been vital for Ukrainian independence. The UPR actively sought allies in Western Europe, which helped keep the issue of Ukrainian statehood alive within the political discourse of the time.

Third, "Tryzub" addressed not only the political dimensions of support but also cultural and educational assistance. This underscores the im-

portance of multidimensional support, where culture and education serve as instruments for safeguarding national identity.

Fourth, the experience of supporting the UPR in exile serves as a guide for contemporary Ukraine. It demonstrates that international support must be comprehensive – encompassing political aid, cultural diplomacy, and more. The lessons of the past can help avoid pitfalls and shape an effective strategy for collaboration with international partners under modern circumstances.

In conclusion, a retrospective analysis of the UPR's experience in exile highlights the necessity of an active and multifaceted foreign policy that leverages international support to achieve Ukraine's goals of independence and security.

BIBLIOGRAPHY

Matiash Iryna, Starovoitenko Inna, 2021, *Chykalenko-Keller Hanna: The First Ukrainian Woman-Diplomat – Participant of the International Forum*, Foreign Affairs, No. 31(5), pp. 74–81 [in Ukrainian].

Br. De M., 1925, *Locarno (from our correspondent)*, Tryzub, No. 2(2), pp. 9–11 [in Ukrainian].

G. Ch., 1927a, *German press about Ukraine*, Tryzub, No. 35(93), pp. 16–19 [in Ukrainian].

G. Ch., 1927b, *German press about Ukraine*, Tryzub, No. 37(95), pp. 16–18 [in Ukrainian].

G. Ch., 1927c, *German press about Ukraine*, Tryzub, No. 38(96), pp. 17–20 [in Ukrainian].

G. Ch., 1929a, *German press about Ukraine*, Tryzub, No. 9 (165), pp. 4–7 [in Ukrainian].

G. Ch., 1929b, *German press about Ukraine*, Tryzub, No. 11(167), pp. 9–11 [in Ukrainian].

Herodot Dmytro, 1925, *Strength lies not in conferences*, Tryzub, No. 6(6), pp. 15–18 [in Ukrainian].

Zhenevets, 1930, *Ukrainian appearances on the international stag*e, Tryzub, No. 26(234), pp. 9–15 [in Ukrainian].

From the Press, 1932, Tryzub, No. 10 (316), pp. 13–15 [in Ukrainian].

Interview with professor Oleksandr Shulhyn in Figaro, 1933, Tryzub, No. 42 (400), p. 9 [in Ukrainian].

Italy and Ukraine, 1938, Tryzub, No. 17–18 (617–618), pp. 6–7 [in Ukrainian].

Karabardin Andrii, 2020, *Analysis of the coverage of the UPR's political activities in the emigre publication "Tryzub"*, International Scientific Integration, No. 04–01, pp. 587–590, doi: 10.30888/2709–2267.2020 [in Ukrainian].

Knyholyub, 1934, *Foreigners about Ukraine*, Tryzub, No. 16 (422), pp. 4–6 [in Ukrainian].

Kovalchuk Volodymyr, 2008, *Enrique Insabato's mission in establishing contacts between Ukrainian political emigration and the italian political sphere (1930s–1950s),* Scientific Notes of the National University "Ostroh Academy", Issue 11, pp. 113–118 [in Ukrainian].

O.S., 1926, *The League of Nations intellectual cooperation commission and Ukraine*, Tryzub, No. 37(48), pp. 2–4 [in Ukrainian].

P.-E. B., 1934, *The great crime: Ukraine and the USSR (reprint of an article from "Journal de Genève"),* Tryzub, No. 16(422), pp. 2–4 [in Ukrainian].

Rohozha Mariia, 2011, *History of the Ukrainian diaspora*: PP Zhovtyy O.O., Uman, 150 p. [in Ukrainian].

Stadnyuk Tetiana, 2000, *Oleksandr Yakovych Shulhyn and Ukrainian State-Building*, Ethnic History of European Peoples, Issue 7, pp. 40–45 [in Ukrainian].

Tymoshyk-Sudarykova Alina, 2012, *Editorial policy of the paris journal "Tryzub" (1925–1940)*, dissertation for the degree of candidate of science in social communications: 27.00.04, Kyiv National Shevchenko University, Kyiv [in Ukrainian].

Shulhyn Oleksandr, 1932, *On the activities of the government of the Ukrainian People's Republic*, Tryzub, No. 8(316), pp. 23–26 [in Ukrainian].

Yablonskyi Vasyl, 2023, *The state center of the UPR in Exile: three quarters of a century for return*, https://localhistory.org.ua/texts/statti/derzhavnii-tsentr-unr-v-ekzili-tri-chverti-stolittia-na-povernennia/ (20.02.2025) [in Ukrainian].

Yablonskyi Vasyl, 2021, *Activities of the State Center of the UPR in Exile (1920––1992)*, dissertation for the degree of Doctor of Historical Sciences: 07.00.01, Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv [in Ukrainian].

STUDIA WARMIŃSKIE 62 (2025)
ISSN 0137-6624
DOI: 10.31648/sw.11004

Józef Bremer (red.), *Kognitywistyka*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2024, s. 404

W dziejach szeroko pojętej refleksji naukowej mieliśmy do czynienia z różnymi rodzajami „zwrotów", m.in. podmiotowym, przedmiotowym, pragmatycznym, antropologicznym, dialogicznym, performatywnym, deliberatywnym, czy też postsekularnym. Jednym z nich jest również tzw. zwrot kognitywny (*cognitive turn*), który dokonał się na początku lat pięćdziesiątych XX w. Jego rezultatem jest pojawienie się kognitywistyki jako pewnego typu badań interdyscyplinarnych, które łączą w sobie elementy psychologii, filozofii, informatyki, lingwistyki, antropologii kulturowej, neuronauki i innych dyscyplin. Ich przedmiotem jest nie tylko ludzkie poznanie dokonujące się za pomocą naturalnych władz człowieka, lecz również relacje zachodzące między procesami świadomości a motoryką i sensorycznością. Momentem przełomowym w powstaniu kognitywistyki była konferencja na temat teorii informacji w Massachusetts Institute of Technology w 1956 r., w której brali udział m.in.: Allen Newell, Herbert Simon, Marvin Minsky i Noam Chomsky. Badania kognitywistyczne miały zatem swój początek w Stanach Zjednoczonych, a następnie rozwinęły się również w Europie Zachodniej (Edynburg, Manchaster, Tybinga, Osnabrück) i Polsce (Poznań, Toruń, Kraków, Lublin, Warszawa).

Przykładem prowadzonych badań jest również monografia zbiorowa pt. *Kognitywistyka*, opublikowana w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie pod redakcją znanego filozofa, specjalizującego się zwłaszcza w logice i filozofii umysłu, prof. dr. hab. Józefa Bremera SJ. Był on wcześniej redaktorem innego ważnego opracowania pt. *Przewodnik po kognitywistyce*, który ukazał się w roku 2016 w Wydawnictwie WAM w Krakowie. Monografia jest trzynastą publikacją w serii „Słowniki Społeczne", wydawanej pod redakcją dr. Wita Pasierbka SJ i prof. Bogdana Szlachty. Prezentowany tom zawiera, oprócz *Słowa wstępu*, *Wprowadzenia* i *Wykazu autorów*, 20 artykułów podsumowujących aktualny stan badań z zakresu kognitywistyki, napisanych przez czołowych polskich badaczy tego interdyscyplinarnego obszaru nauki (filozofów, psychologów, pedagogów, logopedów, językoznawców, informatyków i lekarzy), którzy wywodzą się z ośrodków akademickich Krakowa, Lublina, Gliwic, Torunia, Poznania, Warszawy i Windesheim Zwolle. Łączą oni teoretyczną refleksję nad interesującym zagadnieniem z praktycznym nad nim namysłem.

Omawiana publikacja ma kilka niewątpliwych atutów. Po pierwsze, jest ona połączeniem analitycznych metod badań obecnych w naukach humanistyczno-społecznych i formalnych z podejściem przyrodniczo-eksperymentalnym znanym z biologii, psychologii i neuronauk (s. 10–11). Po drugie, odznacza się dobrym i przemyślanym uporządkowaniem materiału, co jest zauważalne w jednorodnej strukturze poszczególnych rozdziałów (każdy z nich zawiera pięć zasadniczych części: definicję pojęcia, jego dzieje, główne elementy problematyki, wnioski praktyczne i rekomendacje, wykaz bibliografii). Po trzecie, stanowi interdyscyplinarną platformę wymiany myśli, czego wyrazem są zebrane w niej artykuły z zakresu filozofii, nauk społecznych, lingwistyki, logiki i matematyki, cybernetyki i sztucznej inteligencji, neuronauki i nowoczesnych technologii (s. 11–12).

W ramach rozważań filozoficznych skupiono się przede wszystkim nad zagadnieniem intencjonalności, które było obecne już w filozofii starożytnej (m.in. Parmenides, Platon, Arystoteles), scholastycznej (m.in. Tomasz z Akwinu, Piotr Olivi, Jan Duns Szkot, Piotr Auriola, Wilhelm Ockham), nowożytnej i dzięki Franzowi Brentano, również we współczesnej (s. 13–36). Wskazano następnie różne sposoby rozumienia duszy (potoczne, religijne i filozoficzne), a także wspomniano o procesie stopniowego eliminowania pojęcia „duszy" z języka naukowego, religijnego i potocznego na rzecz innych pojęć (np. psychiki, umysłu, jaźni, osobowości) (s. 36–56). Zwrócono też uwagę na problem oddziaływania psychofizycznego, prezentując najważniejsze stanowiska (np. dualizm substancjalny, różne typy redukcyjnego fizykalizmu), wskazując na niepowodzenie projektów o charakterze redukcyjnym (s. 57–76). Podjęto ponadto kwestię dokonującej się od lat dziewięćdziesiątych XX w. naturalizacji fenomenologii, prezentując najważniejsze stanowiska teoretyczne i analizując dwie propozycje fenomenologii znaturalizowanej (neurofenomenologię i fenomenologię fazy wstępnej) (s. 77–96).

Z punktu widzenia nauk społecznych skoncentrowano się najpierw na zagadnieniu ucieleśnionego poznania, czyli roli ciała jako konstytutywnego elementu systemu poznawczego (s. 97–116). Podjęto następnie refleksję nad kognitywistyką społeczną, kreśląc tło powstawania kognitywistyki i socjologii oraz przedstawiając ją na przykładzie teorii emergencji i neuronauk (s. 117–135). Zaprezentowano też różne sposoby rozumienia zaburzeń mowy i języka (medyczne, behawioralne, objawowe, kognitywistyczne), dokonując rozróżnienia kategorii języka, mowy i mówienia oraz podkreślając trudności związane z precyzyjnym rozgraniczeniem rodzajów zaburzeń mowy i języka (s. 137–156). W dalszej kolejności zwrócono uwagę na religioznawstwo kognitywne, w którym traktuje się religię jako rezultat działania naturalnych mechanizmów poznawczych, ukształtowanych w wyniku procesu ewolucji (s. 157–174). W rozważaniach na temat

substytucji sensorycznej, pozwalającej osobie pozbawionej dostępu do informacji dzięki użyciu określonego zmysłu (np. wzroku) dostarczyć ją za pośrednictwem innego zmysłu (np. słuchu lub dotyku), zwrócono uwagę na rozwój urządzeń substytucji, badania neurobiologiczne dotyczące neuroplastyczności jako efektu wykorzystywania tych urządzeń oraz doświadczenie subiektywne substytucji (s. 175–190).

Artykuły z dziedziny lingwistyki dotyczą dwóch zasadniczych zagadnień. Po pierwsze, przedmiotem zainteresowania jest semiotyka kognitywna, czyli transdyscyplinarne badania nad strukturami znaczeń i procesami tworzenia znaczeń, będące efektem współpracy semiotyków, językoznawców, kognitywistów i filozofów (s. 191–206). Po drugie, poddano analizie językoznawstwo kognitywne, w ramach którego podejmuje się problemy dotyczące uzgadniania teorii języka z aktualną wiedzą na temat funkcjonowania ludzkiego umysłu, prymatu znaczenia w dociekaniach językoznawczych, rozszerzenia przedmiotu badań na wszelkie rodzaje użycia języka oraz roli ucieleśnienia (s. 207–228).

Rozważania z zakresu logiki i matematyki dotyczą przede wszystkim kwestii poznania matematycznego, które opiera się na systemach wiedzy rdzennej, wykształcających się wcześnie w toku rozwoju osobniczego i umożliwiających już we wczesnym wieku precyzyjną ocenę liczebności zbiorów, przetwarzanie kształtów oraz nawigację przestrzenną (s. 229–248). Zwrócono uwagę na rolę i znaczenie logiki w naukach ścisłych (klasyczny rachunek logiczny i logiki nieklasyczne) oraz w naukach humanistycznych (definiowanie pojęć, interpretację humanistyczną, logiki nieklasyczne, ontologie formalne) (s. 249–270). Podjęto też analizy dotyczące logik niemonotonicznych, które odbiegają od klasycznych zasad wnioskowania oraz mogą być wykorzystane do modelowania na poziomie przetwarzania informacji neuronalnej i formowania postaw propozycjonalnych (s. 271–287).

W części dotyczącej cybernetyki i sztucznej inteligencji omówiono nie tylko pojęcie i dzieje cybernetyki, lecz również jej zastosowanie w analizach systemów z różnych dziedzin (np. ekonomii, techniki, biologii, polityki, kultury) (s. 289–306). Zwrócono uwagę na sztuczne sieci neuronowe, będące systemami o strukturze i działaniu wzorowanym na układzie nerwowym i mające zastosowanie w oprogramowaniu i układach elektronicznych (s. 307–322). Dokonano też analizy pojęcia sztucznej inteligencji oraz scharakteryzowano jej najważniejsze metody (przeszukiwania przestrzeni stanów, syntaktycznej analizy wzorców, rozpoznawania obrazów, algorytmów genetycznych, programowania genetycznego) i modele (logiki matematycznej, oparte na wiedzy regułowej, reprezentacji wiedzy) (s. 323–340).

W artykułach dotyczących neuronauki podjęto zagadnienie reakcji emocjonalnych jako formy złożonych i skoordynowanych zjawisk moto-

rycznych oraz wspomagających je zmian czynnościowych w organizmie (zwłaszcza układu nerwowego), które są konieczne dla uniknięcia istotnych zagrożeń lub realizacji ważnych dla człowieka celów życiowych (s. 341–361). Omówiono ponadto neurobiologiczne podstawy odpowiedzialności moralnej, która jest podstawową cechą człowieka jako istoty moralnej, związaną z reguły z pojęciem wolnej woli (s. 363–383).

Zwrócono też uwagę na nowoczesne technologie. Zalicza się do nich wzorowane na ludzkich procesach myślowych, oparte na algorytmach sztucznej inteligencji, maszynowym uczeniu i sztucznych sieciach neuronowych technologie kognitywne (s. 385–402).

Uwzględniając powyższy przegląd tematów podjętych w monografii, należy dojść do wniosku, że jej redaktorzy podjęli ważne i aktualne zagadnienie. Autorzy poszczególnych artykułów konfrontują czytelnika z problemami, które były już wielokrotnie podejmowane w literaturze przedmiotu, lecz nie doczekały się zadowalającego rozwiązania. Za kwestiami wymienionymi w tytułach poszczególnych rozdziałów kryje się często jeszcze bardziej zróżnicowana materia i mnogość potencjalnych pytań. Jak widać z wymienionych powyżej zagadnień, przy wyborze i przygotowaniu publikacji odwołano się do szerokiego spektrum zjawisk, mających niewątpliwy związek z obszarem kognitywistyki. Domagają się one pogłębionej refleksji i krytycznej analizy, tym bardziej że zakres badań interdyscyplinarnych w tej dziedzinie i osiągane w ich konsekwencji wyniki są imponujące.

Mając na uwadze główny tytuł monografii i naturę samej kognitywistyki, może się jednak pojawić pytanie: dlaczego publikacja ta została wydana w serii „Słowniki Społeczne"? Wydaje się, że są ku temu pewne racje. Po pierwsze, w badaniach kognitywistycznych korzystano najpierw głównie z osiągnięć informatyki, następnie akcentowano znaczenie neurokognitywistyki, a ostatnio dowartościowano właśnie rolę czynników społeczno-kulturowych. Po drugie, procesy poznawcze bada się obecnie z wykorzystaniem narzędzi nie tylko nauk humanistycznych (np. językoznawstwa, teorii poznania), ścisłych (np. logika, informatyka), przyrodniczych (np. neurokognitywistyka, teoria ewolucji, psychofizyka), lecz również społecznych (np. socjologia obliczeniowa, antropologia kulturowa, komunikacja społeczna, psychologia poznawcza). Po trzecie, nie można przeoczyć faktu, że od pewnego czasu prężenie rozwija się program badawczy zwany „kognitywistyką społeczną", na który składają się badania z pogranicza kognitywistyki i nauk społecznych (zwłaszcza socjologii i ekonomii). Przedmiotem zainteresowania jego przedstawicieli są m.in. formalne modelowanie w socjologii, poznawcze uwarunkowania interakcji społecznych, funkcjonowanie grup, mechanizmy kontroli społecznej, instytucje, wpływ uwarunkowań społecznych na procesy poznawcze, racjonalność

decyzji, więzi i sieci społeczne, patologie społeczne i solidarność międzyludzka. Po czwarte, należy mieć na uwadze społeczno-moralne implikacje rozwoju sztucznej inteligencji (SI), która jest integralną częścią badań kognitywistycznych. Po piąte, zadaniem kognitywistyki jest nie tylko zdobycie specjalistycznej wiedzy dotyczącej najnowszych technologii informatycznych oraz umiejętności posługiwania się nimi, lecz również wyrobienie określonych kompetencji społecznych (komunikacyjnych, językowych medialnych). Są one bowiem niezbędne do właściwego funkcjonowania we współczesnym społeczeństwie informacyjnym. Wyniki prowadzonych w ramach kognitywistyki badań interdyscyplinarnych mają więc duże znaczenie społeczne i realny wpływ na funkcjonowanie różnych zbiorowości.

Można zatem stwierdzić, że czytelnicy mają do dyspozycji interesujący tom artykułów dotyczących kognitywistyki. Wydaje się, że są one wyrazem przekonania wielu naukowców, iż nie można badać zachodzących w ludzkim umyśle procesów wyłącznie z punktu widzenia jednej dyscypliny. W związku z tym podjęto współpracę w celu ich opisu i wyjaśnienia na różnych poziomach: począwszy od sfery neuronów, przez zabiegi poznawcze i religię, aż po komunikację społeczną. Prezentowana monografia jest dobrym przykładem takiej współpracy i prowadzonych poszukiwań. Zawarte w niej teksty są wnikliwą analizą poszczególnych problemów i dają impuls do wyznaczenia dalszych perspektyw badawczych. W związku z tym redaktorzy i autorzy sprostali wyzwaniu całościowego i erudycyjnego opracowania zasadniczych zagadnień z zakresu kognitywistyki, dostarczając nie tylko obszernego materiału do uważnej lektury, lecz również impulsu do dalszych dociekań.

Karol Jasiński
Olsztyn