

STUDIA EŁCKIE

27 (2025) nr 1

Relacyjność powołania

The Relationality of Vocation



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Ełckie” 27(2025), nr 1

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Ełk 2025

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/27-2025-nr-1>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Delfo C. **Canceran** OP – De La Salle University, Manila, Filipiny
- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- Ana Thea **Filipović** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Curtis L. **Hancock** – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Tadeusz **Lewicki** SDB – Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Pontifex University Graduate Faculty, USA
- Tibor **Reimer** – Comenius University Bratislava, Słowacja
- Carl-Mario **Sultana** – Uniwersytet Maltański, Msida, Malta
- Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Danilo **Zardin** – Università Cattolica del Sacro Cuore, Mediolan, Włochy
- Beata **Zarzycka** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny

- Marcin **Sieńkowski** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego

- Tomasz **Kopiczko** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Sekretarz redakcji

- Ryszard **Sawicki** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Redaktorzy tematyczni

- Filozofia** ▪ Antoni **Skowroński** – Państwowa Uczelnia Zawodowa, Suwałki
- Historia Kościoła** ▪ Stanisław **Adamiak** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
- Nauki biblijne** ▪ Andrzej **Toczyski** SDB – Papieski Uniwersytet Salesjański, Salesjańskie Studium Teologiczne, Jerozolima, Izrael
- Nauki o komunikacji społecznej i mediach** ▪ Jerzy **Sikora** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki o kulturze i religii** ▪ Sławomir **Cimochowski** – Boliwijski Uniwersytet Katolicki, Santa Cruz de la Sierra, Boliwia
- Nauki o rodzinie** ▪ Olga Anna **Kotowska-Wójcik** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki teologiczne** ▪ Ružica **Razum** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Pedagogika** ▪ Arleta **Suwalska** – Uniwersytet Łódzki
- Prawo kanoniczne** ▪ Roman **Szewczyk** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Redaktorzy językowi

- Język angielski** ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA
- Język hiszpański** ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España
- Język włoski** ▪ Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale, Firenze, Italia
- Język niemiecki** ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University of Steubenville, Gaming, Austria
- Język polski** ▪ Ryszard **Skawiński** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Redaktor statystyczny

- Dariusz **Konopko** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Spis treści

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	7-8
--------------------------------------	-----

Philosophy

Peter A. Redpath , <i>Prudence as a Calling (Vocation) to Live a Life of Perfect Virtue (Complete Happiness) in the Teachings of St. Thomas Aquinas</i>	9-16
Tomasz Duma , <i>Gratia supponit naturam: Rola natury ludzkiej w realizowaniu powołania / Gratia supponit naturam: The Role of Human Nature in Fulfilling One's Calling</i>	17-34

Family Studies

Pascal Habimana , <i>The Role of the Family in Today's Priestly Vocation Crisis</i>	35-44
--	-------

History

Kęstutis Žemaitis , <i>Sisters of Saint Elizabeth in Lithuania: The First Twenty Years (1924-1944)</i>	45-52
Józef Lupiński , <i>Kameduli Eremitae Vigrensis w latach 1668-1800 / Camaldolese Eremitae Vigrensis in 1668-1800</i>	53-73

Communication and Media Studies

Monika Marta Przybysz , <i>Media i powołanie w Kościele / Media and Vocation in the Church</i>	75-90
A. William McVey , <i>Vocational Productive Narcissistic Organizational Psychology of Motivation</i>	91-105

Historical Resources

Wojciech Guzewicz , <i>Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 23) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 23)</i>	107-124
---	---------

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: Grzegorz Braun, *Iskry Boże, czyli polskie drogi do świętości*,
Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2017, ss. 191.125-127
- Marcin **Sieńkowski**: Brian Clayton, Douglas Kries, *Dwa skrzydła. O relacji
wiary z rozumem*, przeł. M. Dobrzeniecki, Fundacja Prodoteo, Warszawa
2023, ss. 277.129-132

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Z początkiem roku 2025 profil czasopisma (cel i zakres) został doprecyzowany. Obecnie „Studia Elckie” koncentrują się na człowieku, który jest bytem relacyjnym. Podstawową relacją właściwą człowiekowi jest stosunek do samego siebie. Wyraża się ona w świadomym przeżywaniu własnych myśli, pragnień i uczuć. Transcendując siebie, człowiek wchodzi w relacje z innymi ludźmi (jednostkowymi osobami lub różnymi społecznościami). Wreszcie przekraczając zarówno siebie, jak i społeczność człowiek nawiązuje relacje z Absolutem.

Publikowanie teoretycznych i empirycznych tekstów na temat osobistych, społecznych i religijnych relacji przyczynia się do głębszego rozumienia człowieka zarówno w jego istocie, jak i w wymiarze społecznym. Interdyscyplinarny charakter czasopisma umożliwia publikowanie treści, które są przedmiotem studiów podejmowanych na gruncie nauk humanistycznych, społecznych, o rodzinie i nauk teologicznych.

Wraz z pierwszym numerem 2025 r. został poszerzony skład rady naukowej. Dołączyło do niej sześciu specjalistów z różnych dziedzin i ośrodków naukowych: ▪ Delfo C. **Canceran** OP – De La Salle University, Manila, Filipiny, ▪ Ana Thea **Filipović** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja, ▪ Tadeusz **Lewicki** SDB – Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy, ▪ Carl-Mario **Sultana** – Uniwersytet Maltański, Msida, Malta, ▪ Danilo **Zardin** – Università Cattolica del Sacro Cuore, Mediolan, Włochy, ▪ Beata **Zarzycka** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska. Obecnie rada naukowa liczy dwudziestu dwóch członków i została bardziej zróżnicowana, a przede wszystkim umiędzynarodwiona.

Stosownie do przyjętego profilu i celu czasopisma zmodyfikowano również skład zespołu redakcyjnego. Redaktorem tematycznym w dyscyplinie historii Kościoła został Stanisław **Adamiak** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, w dyscyplinie nauk biblijnych – Andrzej **Toczyński** SDB – Papieski Uniwersytet Salezjański, Salezjańskie Studium Teologiczne, Jerozolima, Izrael, a nauk teologicznych Rużica **Razum** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja. W tym miejscu należą się podziękowania osobom, które dotychczas współpracowały z redakcją: Tadeuszowi Białousowi oraz Andrzejowi Jaśko.

Artykuły w pierwszym numerze czasopisma z 2025 r. podejmują jeden temat. Tym razem jest to relacyjność powołania. Siedem artykułów koncentruje się na

problematyce powołania ujmowanej z odmiennych perspektyw i różnych dyscyplin naukowych (filozofii, nauk o rodzinie, historii i nauki o komunikacji społecznej i mediach). Cztery z nich zostały napisane w języku angielskim, a ich autorzy pochodzą z zagranicy (USA, Demokratyczna Republika Konga, Litwa). Oprócz artykułów naukowych publikujemy materiały historyczne i recenzje dwóch książek.

Warto w tym miejscu dodać, że 2 stycznia 2025 r. czasopismo zostało aplikowane do bazy Scopus. Mamy nadzieję, że jeszcze w tym roku poznamy decyzję o włączeniu „Studiów Łeckich” do tej bazy czasopism.

Pełne treści artykułów i pozostałych materiałów publikujemy na stronie internetowej czasopisma, którą na bieżąco aktualizujemy i stale ulepszamy: <https://www.studielckie.pl>

Naszym Czytelnikom życzymy dobrej lektury i zapraszamy do publikowania własnych artykułów w czasopiśmie, które zdobywa coraz większe zainteresowanie i popularność.

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

PETER A. REDPATH*

Prudence as a Calling (Vocation) to Live a Life of Perfect Virtue (Complete Happiness) in the Teachings of St. Thomas Aquinas

Abstract: This article attempts to restore uncommon common sense in the form of moral, intellectual, practical, and productive prudence and philosophical realism to the contemporary world. It refers to the position of St. Thomas Aquinas, according to which proper for someone wise is to “meditate and the divine truth, which is the origin of all truth” and include in refuting “the opposing falsehood”, refuting false claims made against religion. In the spirit and tradition of Socrates, Plato, and Aquinas, today the duty, of someone wise is to become an ‘Uncommon Commonsense Philosophical Realist’, what should also be understood as his vocation.

Keywords: Aquinas, Gilson, Socrates, Plato, Anaxagoras, Thrasymachos, Philosophical Realist, Prudence, Uncommon Common Sense.

Unlike I suspect most contemporary professional philosophers and scientists, I did not come to my understanding of the psychological habits of philosophy and science in academia. A proper understanding of these psychological dispositions has been largely absent from there for centuries.

I came to it first on the streets of my Dyker Heights, Bay Ridge, Brooklyn neighborhood. Over many following years, I added to this through different forms of practical and productive life and work experience in many different locations.

My friend and former colleague from St. Francis College on Montague Street in Brooklyn, Nino Langiulli (r.i.p) used to refer to himself philosophical-ly as a “Brooklyn Existentialist”. Decades ago, he penned a wonderful book he had entitled, *Brooklyn Existentialism: Voices from the Stoop Explaining How Philosophical Realism Can Bring about the Restoration of Intelligence, Char-*

* Peter A. Redpath – Pontifex University Graduate Faculty, USA
ORCID: no data; e-mail: redpathp@gmail.com



acter, and Taste (Fidelity Press, 2008)¹. I think that label fits my psychological disposition equally well.

In that book, Nino attempted to do pretty much the same thing many colleagues of ours and I have been trying to do for decades. He attempted to restore uncommon common sense in the form of moral, intellectual, practical, and productive prudence and philosophical realism to the contemporary world.

In my opinion, the single best introduction to St. Thomas Aquinas's understanding of the nature of philosophy and science coming from his writings (not from a secondary source) is his discussion of the nature of prudence as he presents this in questions 47 through 56 of the second part of the second part of his magisterial *Summa theologiae* (2a2ae, qq. 47-56)².

Therein, he states that all forms of prudence—observational as well as operational—are generated in the human soul through a psychologically innate (not acquired) habit (*habitus*, in Latin) to which in Latin he refers as *solertia*.

He adds that, to some extent, this quality is generated in all somewhat psychologically healthy human beings by possessing from birth some conflated disposition toward being 'shrewd' (*solers*) and 'quickwitted' (*citus*).

He asserts, further, that possessing these psychological dispositions causes a person—even an infant—to possess the quality of *synesis*: a psychological disposition that is the contrary opposite of a person in the state of *asynesis*. According to Aquinas, such a person is 'asinine'—lacks common sense³ (*Summa theologiae*, 2a2ae, q. 51, a. 3).

As St. Thomas sees it, practical and productive (concretely operational) prudence—and, subsequent to them, abstractly observational prudence—first develop within an individual and individual culture when, to some extent within that culture, the knowing activity of 'conscience' connects human activity to the natural law principle and prescription of 'Do good and avoid evil!' (often referred to in Latin as the natural law principle of *synderesis*).

According to Thomas, conscience is simply the moral virtue of prudence—to whatever extent it has developed as a natural and acquired *habitus* (possession, having) existing within an individual or culture—to impel us human beings habitually to do real good and avoid real evil in the individual situation.

In a way, conscience does this chiefly by psychologically sitting as a 'moral memory' in the form of a combined judge, jury, witness, prosecution, and dispenser of rewards and punishments essentially related to: (1) the excellence and beauty or ugliness and deformity of the soul of a human being and (2) some moral choice a person has made, is making, or might be considering to make.

¹ N. Langiulli, *Brooklyn Existentialism: Voices from the Stoop Explaining How Philosophical Realism Can Bring about the Restoration of Intelligence, Character, and Taste* (South Bend, IN, Fidelity Press, 2008).

² St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2ae, qq. 47-56, online at: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.II-II>.

³ Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 51, a. 3; online at: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.II-II>.

For St. Thomas, prudence is the form of all virtue—moral, practical, productive, and intellectual. ‘Strictly speaking’, he maintains that, without it, no human being, culture, or civilization can be habitually virtuous, talented, artistic, scientific, wise, or sane. Wherever and whenever it exists in any individual, culture, or civilization, the psychological habit of prudence is the chief, proximate cause of all philosophy/science.

Hence, ‘strictly speaking’: (1) an imprudently philosophical or scientific person can never be really philosophical or scientific; (2) an imprudently just person can never be really just; and (3) an imprudently courageous person is actually cowardly or rash—is not, and can never be, actually courageous at all.

An imprudent philosopher, or scientist, is asinine—a fool—the contrary opposite of someone wise. For the simple reason that he or she is a fool, is short on common sense, such a person can never habitually or non-habitually wonder about how to escape from ignorance so as to escape from the potential and actual damage ignorance can cause to an individual person being able to live a happy human life. He or she is *not enough in touch with reality* to do so.

Prudence is simply a species of uncommon common sense in the sense that, in whatever individual and culture it first comes to exist, it does so by meditating on the behavior of people with practical and productive understanding (people with ‘know-how’ like farmers, sailors, businessmen, craftsmen) related to what causes different organizational wholes with which they are experientially familiar to behave the way they do in reality, in the individual situation.

St. Thomas tells us that, etymologically, the word ‘prudence’ is simply a contraction of the Latin term *providentia* (‘providence’—being able to ‘see ahead’, anticipate the implications of our actions). This is something fools can never do.

In addition, in what is often referred to as his famous ‘Treatise on Law’ (*Summa theologiae*, 1a2ae, qq. 90-97), Thomas maintains that the natural law is simply God’s divine providence (prudence) as this applies to moral choices we human beings make⁴.

By following prudence in our moral choices, we human beings do nothing other than measure our behavior to conform to God’s prudence as contained within natural law as this applies generically, specifically, and individually to us living our daily lives as rational animals—not as beasts!

When we intentionally behave in conformity with properly understood principles of natural law, we do more than follow brute, animal instinct. Through a healthy conscience, we conform our behavior to the rule of eternal, divine and human law as principles of human action that exist within reality—the providential order—as real measures of divine prudence given to members of the human species by a providential God!

⁴ Aquinas, *Summa theologiae*, 1a2ae, qq. 90-97; online at: <https://aquinas.cc/1a/en/~ST.I-II>.

In its healthy form, conscience connects human beings to natural law, divine prudence, and sense reality in the individual situation. In so doing it: (1) stands as an obstacle to us becoming madmen and (2) essentially enables us to possess beautiful human souls through which we might achieve fully human perfection and live a beautiful human life in all respects in this life and the next.

Hence, ignoring the voice of such a conscience is just plain damn dumb—defies common sense! Beyond being able to see the implications of our behavior in the future, by putting us in touch with sense reality, the virtue of prudence enables us to distinguish between: (1) two different meanings of ‘possible’ and ‘impossible’; (2) two different meanings of ‘truth’ and ‘doable deeds’.

As Étienne Gilson had recognized in his beautiful, metaphysical, aesthetic book, *Painting and Reality* (New York, Pantheon Books, 1957), two species of possibility exist. One is abstract and conceptual. The other is concrete and really doable. Because they are out of touch with sense reality, imprudent people are unable to make this distinction.

Gilson states that abstract and conceptual possibility consists in being able intellectually to conceive of something the way logicians tend to conceive of it—as being abstractly non-contradictory according to a universal definition, no matter what the situation or circumstance might be. For example, for the logician, a human being is equally a human being with every other human being—no matter what the individual circumstance or situation.

Abstractly considered, all human beings are ‘equally’ human. Adolf Hitler and Mother Teresa are equally human. Neither is more or less perfectly human than the other⁵.

Concretely considered, however, having common sense, the prudent individual recognizes (evidently ‘sees’, ‘induces’) that Mother Teresa was much more human, qualitatively more perfect in being human, than was ‘the *Führer*’—who was more like a beast than a human being.

In the individual situation, the prudent individual immediately induces: (1) the causes that make an action doable in the individual situation, circumstance; (2) and the real means that can be used by this or that individual in this situation to effect a really doable deed.

According to St. Thomas, because he or she possesses the precise kind of prudence his or her job situation demands, the prudent individual, scientist, philosopher, sees the real means to a realizable end in the individual situation.

Through a qualitative ‘Eureka! moment’, he or she is able to extract from a reasoning process some cause that connects the premises of a logical reasoning process to its conclusion—the middle term of a practical syllogism.

For this reason, ‘strictly speaking’, the specific type of prudence (evident understanding/common sense) that a job demands is the essential quality that,

⁵ Étienne Gilson had recognized in his beautiful, metaphysical, aesthetic book, *Painting and Reality* (New York, Bollingen Foundation, Series number 35, distributed by Pantheon Books, a division of Random House, 1957), 158.

more than anything else, causes someone to be an organizational leader in this or that discipline. Most of us, most of the time, have little-to-no common sense about most things. ‘Common sense’ is simply a synonym for ‘common understanding’ of ‘causes that get the job done’ that are evidently known by practitioners of some applied knowledge.

Hence, for example, by sizing up (measuring) the situation, the skilled pool player immediately induces just the right amount of ‘English’ to put on a ball to cause it to move into this or that pocket of a pool table—the means to the end in this situation. Analogously, a skilled golfer plays (measures the situational means to the end: the middle term of the practical syllogism) chiefly against the golf course (knows it like the back of his or her hand).

Any and every skilled artist knows the nature and qualities of his or her subject matter and the different ways it can resist or be receptive to taking his or her direction in the here and now. For this reason, when they communicate with other professionals in their field of expertise, they tend to communicate by means of what logicians called an ‘enthymeme’—a logical reasoning process that does not spell out every step involved in it. Instead, it assumes common sense, common understanding.

Because spelling out every step of an organizational reasoning process wastes valuable time and costs money or other resources, organizational leaders tend to assume understanding of the principles, causes, of an activity on the part of team members of the organization. They tend to consider team members who want every step of their reasoning process precisely spelled out to them to be annoying, and to lack organizational common sense.

I call such individuals ‘encyclopedias open to the wrong page!’ Organizational first principles of common sense are principles that need not be articulated to properly qualified team members.

They are not logical abstractions. They are concrete causes of action—essential means to an end—that that need to be executed in some individual situation, circumstance. No need exists to explain why they should be done in this or that situation. That they should be done here and now is organizationally evident—goes without the need to say why for anyone with organizational common sense.

According to Aquinas, the intellectual virtue of ‘docility’ or ‘teachability’ (*docilitas*, in Latin) is a necessary condition for becoming educated. St. Thomas maintained, further, that the moral virtue of prudence (which is a species of common sense!) causes docility.

He tells us that, before being taught outside the home, children generally learn some docility from their parents and their individual conscience—which should be shaped in a healthy way at home by their parents. In learning docility, he claims we all acquire some common sense⁶.

⁶ Aquinas, *Summa theologiae*, 1, q. 13; online at: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>.

Since, ‘strictly speaking’, common sense is the habit of rightly applying principles as measures of truth in immediate and mediated judgment, choice, and reasoning, it is the measure of all right, sound, reasoning, no matter where this might exist. For this reason, the prudent individual is always the measure of all truth, including that of science, in the individual situation!

Well known to anyone who has done extensive reading of Plato is that, in his discussion with the sophist Thrasymachos toward the end of Book 1 of his dialogue the *Republic*, he makes the startling claim that the power of injustice comes from the existence within it of justice as a species of prudence—a conflation of “wisdom and virtue”⁷.

In justifying this claim, Socrates maintains that, because injustice causes psychological disagreements and hatred among human beings no matter where it is found, no multitude of people that attempted to execute a common action (no human organization) could ever succeed in so doing if the members of this group were totally unjust toward each other. The love and justice that arises from their prudent treatment of each other as they go about treating other people hatefully and unjustly accounts for their short-term organizational success.

Beyond this, in his dialogue the *Phaedo* in which Socrates had recounted his early philosophical study of physics, or natural philosophy, he said he had to abandon this study because none of the teachers available to him at the time were able to make intelligible to him the common, or universal, cause for everything in the physical universe changing—coming into and going out of being.

As he started to muddle along on his own way of wondering how to resolve this problem, he stated that one day he was pleased to hear someone reading from a book by the philosopher Anaxagoras that a mind which architectonically orders everything according to what is best for it (a providential mind) causes all change in the universe.

Socrates added that, while he had had wonderful hope Anaxagoras could make intelligible to him how this universal mind caused order in the world, he soon discovered that this man never actually discussed this topic. He never got beyond the teachings of the ancient physicists that Socrates had found intellectually unsatisfying.

This being the case, Socrates worked out his own theory that mind orders everything in the universe in relation to an idea of absolute beauty, or perfect good, that arranges all the parts of an organizational whole to be in perfect harmony to each other.

Based upon (1) what Plato had already said about justice, wisdom, and virtue in his *Republic* and (2) how, in the *Phaedo*, he had maintained that mind harmoniously unifies multitudes into parts of a whole in relation to some or-

⁷ Plato, *Republic*, trans. P. Shorey, in: *The Collected Dialogues of Plato*, eds. (with an introduction and prefatory notes) Edith Hamilton, Huntington Cairns (New York: Bollingen Foundation, Series number 71, distributed by Pantheon Books, a division of Random House), Bk. 1, 351A.

ganizationally beautiful, or perfect, end, evident is that Socrates was thinking about this universal mind as a providential, or prudent, governor⁸.

No wonder should exist, then, why centuries later, conceiving himself to be teaching in the tradition of Socrates' great student, Plato, and Plato's great student Aristotle, St. Thomas Aquinas would begin his masterful *Summa contra gentiles* by asserting that the "office", job responsibility, or duty (*officium*, in Latin) of the wise man is to "order" (that is, 'arrange') "things rightly and govern them well. Hence, among other things that men have conceived about the wise man, the Philosopher includes the notion that 'it belongs to the wise man to order'"⁹. Nor should any surprise exist why, following in the tradition of Socrates, Plato, and Aristotle, Aquinas immediately continues:

Now, the rule of government and order for all things directed to an end must be taken from the end. For, since the end of each thing is its good, a thing is then best (that is, beautifully or perfectly [my addition]) disposed when it is fittingly ordered to its end. And so we see among the arts that one functions as the governor and the ruler of another because it controls its end. Thus, the art of medicine rules and orders the art of the chemist because health, with which medicine is concerned, is the end of all the medications prepared by the art of the chemist. A similar situation obtains in the art of ship navigation in relation to shipbuilding, and in the military art with respect to the equestrian art and the equipment of war. The arts that rule other arts are called architectonic, as being the ruling arts. That is why the artisans devoted to these arts, who are called master artisans, appropriate to themselves the name of wise men. But, since these artisans are concerned, in each case, with the ends of particular things, they do not reach to the universal end of all things¹⁰.

According to St. Thomas, metaphysics ('first philosophy') and revealed theology are the sciences that extend to the highest and universal causes of everything. Since these causes exist in the mind of the author and mover of the universe (in an intellect), the ultimate end of the universe must be truth—the good of an intellect. Consequently, the focus of attention of a wise human being, especially that of a scientist, must aim at achieving truth.

In relation to particular sciences, Aquinas adds: "It belongs to one and the same science, however, both to pursue one of two contraries and to oppose the other. Medicine, for example, seeks to effect health and to eliminate illness. Hence, just as it belongs to the wise man to meditate especially on the truth belonging to the first principle, and to teach it to others, so it belongs to him to refute the opposing falsehood".

⁸ Plato, *Phaedo*, trans. H. Treddenick, in: *The Collected Dialogues of Plato*, 96A, 97C-D.

⁹ St. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, trans. with an introduction and notes A.C. Pegis, (Notre Dame IN., USA, and London, UK: University of Notre Dame Press), Bk. 1, Ch. 1. n. 1.

¹⁰ Ibidem.

Beyond this, according to St. Thomas, from what he has said above in his *Summa contra gentiles*, proper for someone wise is to: (1) “meditate and speak forth of the divine truth, which is the origin of all truth” and (2) include in refuting “the opposing falsehood”, refuting false claims made against religion—engaging in ‘impiety’¹¹.

In short, in the spirit and tradition of Socrates, Plato, and Aquinas, today the office, duty, of someone wise is to become an ‘Uncommon Commonsense Philosophical Realist’. Hence, no wonder should exist about why, at least with implicit understanding, all human beings, including me, try to become one.

* * *

Bibliography

- Gilson É., *Painting and Reality*, New York, Pantheon Books. Bollingen Foundation, Series number 35, distributed by Pantheon Books, a division of Random House, 1957.
- Plato, *Phaedo*, trans. H. Treddenick, in: *The Collected Dialogues of Plato*, Ed with an introduction and prefatory notes, E. Hamilton, Huntington Cairns, New York: Bollingen Foundation, Series number 71, distributed by Pantheon Books, a division of Random House, 1961.
- Plato, *Republic*, trans. P. Shorey, in: *The Collected Dialogues of Plato*, Ed with an introduction and prefatory notes, E. Hamilton, Huntington Cairns. New York: Bollingen Foundation, Series number 71, distributed by Pantheon Books, a division of Random House, 1961.
- St. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, trans. with an introduction and notes, A.C. Pegis (Notre Dame Ind., USA, and London, UK: University of Notre Dame Press), Bk. 1, Ch. 1.
- St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, online at: <https://aquinas.cc/la/en/~ST>.

¹¹ Ibidem.

TOMASZ DUMA*

Gratia supponit naturam: Rola natury ludzkiej w realizowaniu powołania

Streszczenie: W artykule autor podejmuje problem relacji natury ludzkiej do łaski Bożej z perspektywy filozoficznej. W pierwszym punkcie przedstawia najważniejsze i najbardziej reprezentatywne ujęcia relacji między naturą a łaską, uwydatniając dwa stanowiska. Pierwsze teologiczne – podkreślające zepsucie natury wskutek grzechu pierworodnego, w wyniku czego natura ludzka o „własnych siłach” nie jest w stanie otworzyć się na działanie Boga. Drugie typowo filozoficzne – podkreślające autonomię natury, w myśl której człowiek ze swej natury może za pomocą „środków” naturalnych osiągać cele nadprzyrodzone. W drugim punkcie zajmuje się interpretacją natury ludzkiej, która musi spełniać określone wymogi, aby jednocześnie zachować swoją autonomię, a z drugiej strony być zdolną do współpracy z łaską Bożą. W ostatnim punkcie przedstawia główne obszary realizacji i doskonalenia się natury ludzkiej, do których zalicza poznanie intelektualne, wolność, miłość i moralność. Tego rodzaju dyspozycje naturalne człowieka są właściwym polem, na którym „buduje się” łaska.

Słowa kluczowe: człowiek, łaska, natura, poznanie, rozum.

Gratia supponit naturam: The Role of Human Nature in Fulfilling One's Calling

Abstract: In the article, the author deals with the problem of the relationship between human nature and divine grace from a philosophical perspective. In the first section, he presents the most important and currently most representative approaches to the relationship between nature and grace, emphasizing two statements. The first is theological, it emphasizes the corruption of human nature as a consequence of original sin, as a result of which human nature, by its “own strength”, is unable to open itself to God’s action. The second is typically philosophical, it emphasizes the autonomy of nature, according to which man, by his nature, can achieve supernatural goals by means of natural “means”. In the second section, the author deals with the interpretation of human nature, which must meet certain requirements in order to simultaneously

* ks. Tomasz Duma – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6313-0588>; e-mail: tomasz.duma@kul.pl

maintain its autonomy and, on the other hand, be able to cooperate with divine grace. In the last section, he presents the main areas of realization and perfection of human nature, which include intellectual knowledge, freedom, love, and morality. Such natural dispositions of man are the proper field on which grace is “built”.

Keywords: man, grace, nature, knowledge, reason.

Tytułowa formuła *gratia supponit naturam* zazwyczaj jest uzupełniona dopowiedzeniem *et perficit eam*, co na język polski tłumaczy się „łaska zakłada naturę i ją doskonali”. Najczęściej myśl ta wiązana jest ze św. Tomaszem z Akwinu i tradycją tomistyczną, choć posługiwali się nią i inni autorzy, zarówno średniowieczni, jak też nowożytni i współcześni¹. Wyrażona w niej zasada wskazuje na konieczność współpracy między naturą i łaską w spełnianiu się bytu ludzkiego. Chodzi właściwie o wszystkie wymiary życia i działania człowieka, jakkolwiek z pewnością inaczej realizuje się wspomniana współpraca na płaszczyźnie religijnej, moralnej czy twórczej, jak też inaczej na różnych obszarach życia społecznego – w małżeństwie, rodzinie, wspólnocie religijnej, kręgu przyjaciół, wspólnocie narodowej czy innej grupie odniesienia.

Trudność właściwego ujęcia relacji między naturą i łaską ujawniła się już w starożytności w postaci herezji pelagianizmu, która także i dzisiaj – jak zauważa papież Franciszek – kształtuje mentalność niektórych chrześcijan, mówiących o Bożej łasce w „przesłodzonych wystąpieniach”, ale w ostateczności liczących tylko na własne siły², przy czym owo ograniczone zaufanie do Bożej łaski nierzadko sprzęga się z przecenianiem własnych możliwości. Tymczasem, zdaniem papieża Franciszka, „brak szczerego, bolesnego i modlitewnego uznania naszych ograniczeń, [...] uniemożliwia łasce lepsze działanie w nas, nie pozostawiając jej miejsca na wzbudzenie tego możliwego dobra, włączającego się w proces rzeczywistego rozwoju”³. Podobnie realistyczne musi być także otwarcie na działanie łaski, gdyż, jak stwierdza papież, „[ł]aska, właśnie dlatego, że bierze pod uwagę naszą naturę, nie czyni nas od razu nadludźmi”⁴.

¹ O genezie tytułowego *adagium* zob. J. Beumer, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, „Gregorianum” 20(1939), s. 381-406. Na temat współczesnych dyskusji dotyczących relacji między łaską a naturą zob. *Gratia non tollit naturam sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia. Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, red. C.A. Casanova, I. Serrano del Pozo, Santiago de Chile 2016; S. Goertz, *Gratia supponit naturam. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms*, w: „... und nichts Menschliches ist mir fremd”: *theologische Grenzgänge*, red. J. Ottmar, Regensburg 2010, s. 221-243; W.W. Müller, „*Gratia non tollit naturam*”. *Was trägt ein scholastisches Axiom zur Kontingenzbewältigung*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 118(1996), s. 361-370.

² „*Gaudete et exsultate*”. *Adhortacja papieża Franciszka na temat świętości w życiu chrześcijanina*, Watykan 19 marca 2018, nr 49.

³ Tamże, nr 50.

⁴ Tamże.

Nie sposób w krótkim artykule omówić zagadnienia współpracy natury i łaski w procesie rzeczywistego rozwoju ludzkiej osoby. Próby takie były podejmowane zarówno z perspektywy teologicznej, jak i filozoficznej, a także w ramach innych dziedzin⁵. W podjętych analizach skupię się głównie na problemie natury w aspekcie filozoficznym, natomiast kwestię doskonalenia natury przez łaskę – jako typowo teologiczną – pozostawiam odrębnym studiom⁶. Kluczowe pytanie badawcze dotyczy tego, jakie pojęcie natury koresponduje z realistycznym ujęciem rozwoju człowieka otwartego na sferę nadprzyrodzoną oraz w jakich wymiarach ludzkiej natury może dokonywać się ów rozwój otwarty na działanie Boga? Podjęte rozważania są oczywiście jedynie przyczynkiem do szerszych badań nad rozwojem człowieka w kontekście transcendencji, które w dobie transhumanizmu i sztucznej inteligencji muszą być podejmowane, m.in. po to, żeby człowiek doskonalił się „inaczej i wyżej”⁷. W pierwszym punkcie zarysuję dwa główne ujęcia relacji między naturą a łaską, w drugim zajmę się filozoficznym rozumieniem natury ludzkiej, w trzecim zaś kluczowymi dziedzinami doskonalenia się człowieka w ramach swojej natury.

1. Natura a łaska

Problem relacji między naturą a łaską dotyczy odniesienia między zdeteminowanym przez stworzenie bytem ludzkim a Bożą, nadprzyrodzoną rzeczywistością. Odniesienie to z jednej strony może być interpretowane jako przyporządkowanie natury łasce, w którym łaska obejmuje od wewnątrz człowieka, nie tracąc swojego nadprzyrodzonego charakteru. Z drugiej strony, działanie łaski może być pojęte w ten sposób, że wymaga ono dla swojej skuteczności określonych predyspozycji tkwiących w naturze ludzkiej⁸. W obu aspektach odniesienia mamy do czynienia z pewnym przeciwstawieniem pojęć natury i łaski. W zestawianiu tych pojęć, pojęcie „natury” odnosi się w ścisłym sensie przede wszystkim do natury ludzkiej, obejmującej to wszystko, co konstytuuje człowieka w jego bytowaniu. W szerszym sensie pojęcie natury odróżnia się nie tylko od rzeczywistości nadprzyrodzonej (nadenaturalnej), będącej celem bytu ludzkiego, ale także od całej sfery kultury, którą człowiek tworzy. Pojęcie łaski natomiast wyraża obdarowanie człowieka przez Boga zbawieniem i umożliwienie mu uczestnictwa w rzeczywistości samego Boga, całkowicie wykraczającej poza porządek natury, czyli *de facto* poza porządek stworzenia, co nie wynika z natury, lecz jest zupełnie niezasłużonym darem Boga⁹.

⁵ Zob. *Czy dzisiaj można formować bez psychologii?*, red. M. Kożuch, J. Poznański, Kraków 2002.

⁶ Zob. A. Perzyński, *Z historii problemu łaski*, Warszawa 2010; S.J. Duffy, *The Grace Horizon. Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Minnesota 1992.

⁷ Zob. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: tenże, *Świadek prawdy. O świętym Janie Pawle II – uczeń*, red. A. Szostek, Lublin 2015, s. 24.

⁸ E.M. Faber, *Natur und Gnade*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 7, Freiburg-Basel-Wien 2009, k. 667.

⁹ Tamże, k. 668.

Patrząc na dzieje teologii, można powiedzieć, że dwa dominujące ujęcia relacji między naturą a łaską – nie licząc herezji pelagianizmu – ukształtowały się w średniowieczu i do czasów obecnych pozostają najbardziej reprezentatywne. Pierwsze ujęcie nawiązywało do św. Augustyna, który w polemice z pelagianizmem, uznającym przyrodzoną zdolność natury ludzkiej do przezwyciężenia grzechu i osiągnięcia świętości, opowiadał się za całkowitą zależnością natury od łaski, gdyż na skutek grzechu pierworodnego natura ludzka uległa korupcji, w wyniku czego nie była zdolna, aby sama z siebie mogła wejść w relację z Bogiem. W średniowieczu tradycję augustyńską kontynuowała szkoła franciszkańska (m.in. św. Bonawentura), podkreślając konieczność ścisłej, harmonijnej współpracy natury z łaską. Z tego względu uważano, że to Bóg wychodzi człowiekowi naprzeciw i swoją łaską predysponuje go do otwarcia się na Objawienie. W epoce nowożytnej stanowisko to radykalizowała teologia protestancka, uwydatniająca zupełną niezdolność człowieka do czysto rozumowego (naturalnego) poznania Boga, jak też całkowitą słabość woli w uznaniu autorytetu Bożego Objawienia i w realizowaniu Bożego prawa. Działanie Bożej łaski jawiło się jako jedyny czynnik pobudzający człowieka do wiary w Boże Objawienie, do afirmacji przekazywanej w nim prawdy i do życia według jego wskazań.

Eliminacja problemu natury z refleksji teologicznej i utożsamienie natury z działaniem świata przyrody w filozofii sukcesywnie doprowadziły do tego, że sferę nadprzyrodzoną zaczęto rozpatrywać w zupełnym oderwaniu od sfery naturalnej, jako w sobie zamkniętą, całkowicie odrębną rzeczywistość¹⁰. Współcześnie na gruncie teologii protestanckiej nie poświęca się zbyt wiele miejsca naturze człowieka, gdyż główny akcent kładzie się na Bożą miłość i Boże działanie. W teologii katolickiej natomiast swoich zwolenników ma Augustyńska wykładnia relacji między naturą a łaską, którzy, jak np. Joseph Ratzinger – w odróżnieniu od tradycji protestanckiej – nie dostrzegają rozdarcia między naturą a łaską, lecz w ich współpracy upatrują „centrum chrześcijańskiego życia”¹¹. Jednak obecnie najczęściej relację między naturą i łaską rozumie się jako odniesienie stworzenia do Przymierza, gdzie natura oznacza konkretność (faktyczność) człowieka stworzonego przez Boga¹².

Drugie ujęcie zostało sformułowane przez św. Tomasza z Akwinu, który opowiadał się za względną autonomią natury, a przez to za możliwością naturalnego poznania Boga i niektórych prawd objawionych, co dzięki uwiarygodnieniu Objawienia staje się nieodzownym wsparciem dla wiary (*praeambula fidei*), jakkolwiek jej nie zastępuje. Stanowisko Akwinaty zwykle kojarzone jest z dwoma wypowiedziami z „Sumy teologicznej”¹³. W kwestii I, artykuł 8

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Ratzinger, *Gratia supponit naturam*, w: *Einsicht und Glaube. Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag*, red. J. Ratzinger, H. Fries, Freiburg 1962, s. 168.

¹² Faber, *Natur und Gnade*, dz. cyt., k. 668.

¹³ L. Soukup, *Gratia supponit naturam. Eine Paraphrase zu zwei Thomasstellen*, „Divus Thomas” 15(1937), s. 25-32.

św. Tomasz stwierdza: „Wiedza święta posługuje się także rozumem ludzkim, ale nie dla udowodnienia wiary, ponieważ mogłoby to znieść zasługę wiary, lecz dla ujawnienia pewnych innych treści, które przekazuje ta wiedza. Skoro zaś łaska nie burzy [*non tollat*] natury, tylko ją doskonali, to rozum przyrodzony powinien służyć wierze, tak jak przyrodzona skłonność woli jest posłuszna miłości. [...] Dlatego właśnie wiedza święta posługuje się autorytetem filozofów tam, gdzie zdołali poznać prawdę rozumem przyrodzonym”¹⁴. Druga wypowiedź, zamieszczona w kwestii 2, artykuł 2, jest jeszcze bardziej znacząca. Zdaniem św. Tomasza, „istnienie Boga i inne prawdy tego rodzaju, które można poznać o Bogu rozumem przyrodzonym, jak powiada się w *Liście do Rzymian* (1, 19), nie są prawdami wiary, lecz przedśmionkami [*praeambula*] wiary. Wiara zakłada [*praesupponit*] bowiem poznanie naturalne tak jak łaska naturę, a doskonałość – to, co jest zdolne do doskonalenia się”¹⁵.

Zwięzły i trafny komentarz do poglądu św. Tomasza na temat relacji między naturą a łaską przedstawił o. J. Salij. Warto w tym miejscu go przytoczyć: „Nawet gdyby człowiek nie zgrzeszył, łaska i życie wieczne absolutnie przekraczałyby jego naturalne możliwości; nie dlatego, że tak arbitralnie zdecydował Bóg, ale dlatego, że powołał On nas do aż tak wielkich celów. Natura jest podstawą, na której bazuje łaska, jest niejako tworzywem, które łaska sobą przenika, uświęca i wywyższa. Stąd również w perspektywie łaski jest czymś niezmiernie ważnym, żeby sfera naturalna w człowieku nie uległa wypaczeniu, żeby postępowanie człowieka było zgodne z ludzką naturą, tzn. rozumne i skierowane ku rzeczywistemu dobru”¹⁶. Dla św. Tomasza ostateczny cel człowieka ma charakter nadnaturalny, a jest nim *visio beatifica*. Człowieka nie determinuje zatem wyłącznie zamknięta wewnętrzna struktura bytowa, lecz jest on przyporządkowany do celu, który całkowicie go przekracza. Cel ten jest darem Boga i może być on osiągnięty jedynie dzięki Bożej łasce. Jednak w ujęciu Akwinaty cel ten jest nie tylko *supra naturam*, ale także *secundum naturam*, ponieważ człowiek, będąc bytem stworzonym na obraz Boży, zdolny jest do oglądania Boga, które tym samym należy do naturalnych pragnień człowieka (*desiderium naturale*)¹⁷.

¹⁴ „Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: tenże, *Opera Omnia*, Editio Leonina, Rome 1888-1906, p. I, q. 1, a. 8, ad. 2; tłum. za wyd. pol. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999).

¹⁵ „Ad primum ergo dicendum quod deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile” (*Summa Theologiae*, dz. cyt., p. I, q. 2, a. 2, ad. 1; tłum. za wyd. pol. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, dz. cyt.).

¹⁶ J. Salij, *Łaska*, w: *Katolicyzm*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994, s. 233.

¹⁷ Faber, *Natur und Gnade*, dz. cyt., k. 669.

Uznanie, jakim cieszyło się ujęcie św. Tomasza, nie zmienia faktu, że w XX wieku także w teologii katolickiej przestano dostrzegać w autonomii natury ludzkiej istotne instrumentarium w wyjaśnianiu otwarcia człowieka na działanie Boga, jakkolwiek nie rezygnowano z niezależnych od łaski predyspozycji człowieka do przyjęcia Objawienia (m.in. M. Blondel, H. de Lubac, H.U. von Balthasar)¹⁸. Wraz z rozwojem personalizmu predyspozycje te zaczęto wiązać nie tyle z naturą ludzką, ile bardziej z osobą. W ten sposób zaproponowano, aby klasyczną formułę *gratia supponit naturam* zastąpić nowym adagium – *gratia supponit personam* (łaska zakłada osobę) (J. Alfaro)¹⁹, podkreślając przy tym historyczny aspekt sposobu istnienia osoby (*gratia supponit personam in natura historica existente*) (B. Stöckle)²⁰. Podejście to rzuca nowe światło na pojęcie niezasłużonej łaski, którą ostatecznie możemy poznać jedynie poprzez osobową miłość (K. Rahner).

Z pewnością trudno nie uznać poglądu, że człowiek jako osoba otwarty jest na Bożą łaskę. Powstaje jednak pytanie, czy bez odniesienia do pojęcia natury ludzkiej można sformułować takie pojęcie osoby, które uwzględniłoby specyficzny sposób istnienia człowieka, jego duchowo-cielesną strukturę bytową, substancjalną podmiotowość, różnorodność władz oraz sposób ich zapodmiotowania, nie mówiąc o ponadnaturalnym celu życia ludzkiego? Ponadto, czy bez oparcia pojęcia osoby na pojęciu natury ludzkiej można w sposób obiektywny i realny uzasadnić godność osoby ludzkiej, prawo moralne czy prawa człowieka? Jak wreszcie – bez odniesienia do natury ludzkiej – tłumaczyć działanie łaski Bożej? A w związku z tym, jak uzgodnić Objawienie ze stworzeniem, Boga zbawiającego z Bogiem stwórcą? Jak tłumaczyć współistnienie i współpracę Kościoła i świata? Wydaje się, że główne źródło współczesnego kryzysu na wymienionych polach tkwi przede wszystkim w wypaczeniu rozumienia albo w zupełnym zanegowaniu natury ludzkiej, będących jednym z najbardziej brzemiennej następstw odejścia od metafizyki. Tylko na gruncie metafizyki można mówić o naturze ludzkiej, nie poddając jej jakiejś formie spirytualizacji, jak to nierzadko czyniono w dawnych wiekach, czy też nie dokonując jej całkowitej „naturalizacji”, czyli de facto sprowadzenia do świata przyrody, co najczęściej ma miejsce w myśli współczesnej.

2. Problem natury ludzkiej

O naturze pisano wiele już w starożytnej Grecji. Pierwsi filozofowie postrzegali świat jako jedną całość, zbudowaną z tych samych elementów, nazy-

¹⁸ Zob. A. Pidel, *Erich Przywara on Nature-grace Extrinsicism: A parallax View*, „Modern Theology” 34(2021), nr 4, s. 865-887.

¹⁹ J. Alfaro, *Persona y Gracia*, „Gregorianum” 41(1960), nr 1, s. 5-29; zob. Ph.G. Renczes, «Wie kann man eine Wasserscheide verschieben?» „Gregorianum” und die Bedeutung der Eigenwirklichkeit menschlicher Natur im «natürlichen Verlangen nach dem Übernatürlichen», „Gregorianum” 100(2019), nr 4, s. 817-821.

²⁰ B. Stöckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1962, s. 265.

wając go naturą (*physis*), którą traktowali na sposób swego bóstwa. Niemniej pierwszą spójną i jak się później okazało najbardziej wpływową koncepcję natury opracował Arystoteles, który odrzucił wcześniejsze ujęcia oparte zarówno na naiwnym empiryzmie, jak i poznaniu czysto spekulatywnym. Jego zdaniem: „[n]atura jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie”²¹. Chodzi zatem o wewnętrzną zasadę zawartą w każdym bycie, ściśle powiązaną z istotą bytu i determinującą właściwe mu działania. Skoro zaś każde działanie jest przechodzeniem z możliwości (*dynamis*) do aktu (*entelecheia*), to naturę bytu musi cechować potencjalność, która jest ukierunkowana na zaktualizowanie, a zatem na określony akt. Splecenie potencjalności i aktualności w naturze bytu, ugruntowane ontycznie w jego hylemorficznej strukturze, powoduje, że natura i płynące z niej działania odznaczają się koniecznością i celowością. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie bytów ożywionych, gdzie natura warunkuje zaistnienie (zrodzenie) bytu oraz proces jego rozwoju, aż po stan finalny, którym jest optymalne zaktualizowanie tkwiących w naturze potencjalności. Dlatego ów stan finalny rozwoju danego bytu Arystoteles nazywa jego najwyższym dobrem, pełnią doskonałości czy też szczęściem.

Zarysowana koncepcja natury dotyczy także bytu ludzkiego. Tym, co go wyróżnia od innych bytów, są właściwe mu potencjalności oraz *entelecheia*. Do najważniejszych potencjalności natury ludzkiej Arystoteles zalicza dyspozycje wrodzone (*physei*), nabyte (*ethei*) i wyuczone (*logo*)²². Innym wyróżnikiem bytu ludzkiego jest właściwa tylko człowiekowi hylemorficzna struktura bytowa, konstytuowana przez materię oraz duszę, będącą zasadą życia, odbierania wrażeń zmysłowych oraz rozumności²³. Potencjalności cechują zarówno nierozumną sferę natury ludzkiej (*alogoi dynameis*), jak i rozumną (*logon dynameis*)²⁴. Niemniej w aktualizowaniu się natury ludzkiej kluczową rolę odgrywają dyspozycje warunkowane rozumną „częścią” duszy, realizujące się w trzech typach poznania – teoretycznym, praktycznym i poietycznym²⁵. Dyspozycje te rozstrzygają tym samym o poznaniu intelektualnym, poczuciu moralnym oraz twórczości człowieka. Arystotelesowska koncepcja natury ludzkiej powstała na podstawie szeroko pojętego doświadczenia, uwzględniającego zarówno ściśle związki człowieka ze światem przyrody, jak też jego wyjątkową pozycję wobec

²¹ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 192 a. W innym miejscu Arystoteles pisze: „Naturą [...] nazywam rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta [...]. W innym znaczeniu natura jest pierwszym składnikiem, z którego coś rośnie. Jeszcze w innym znaczeniu natura jest źródłem pierwszego ruchu w każdym bycie naturalnym, jako takim. [...] Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że naturą w pierwszym i naczelnym znaczeniu jest substancja, która jako taka posiada w sobie źródło ruchu” (tenże, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996, 1014 b 16 – 1015 a 15).

²² Tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., 1047 b 31 nn.

²³ Tenże, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, 414 a.

²⁴ Tenże, *Metafizyka*, 10 46 b 2.

²⁵ Tamże, 1025 b 25.

pozostałych bytów, ujawniającą się przede wszystkim dzięki posiadaniu rozumu (*zoon logikon*) oraz zdolności tworzenia specyficznie ludzkiej formy życia społecznego (*zoon politikon*).

Arystotelesowska koncepcja natury ludzkiej w średniowieczu została wykorzystana do zbudowania antropologii chrześcijańskiej, co w głównej mierze było dziełem św. Tomasza z Akwinu, który jednak dokonał istotnej modyfikacji ujęcia Stagiryty, uzgadniając to ujęcie z biblijnym i teologicznym obrazem człowieka. Modyfikacja polegała m.in. na reinterpretacji potencjalności tkwiących w naturze ludzkiej oraz hylemorficznej struktury bytowej warunkującej ten rodzaj natury. Podobnie jak Arystoteles, św. Tomasz wychodził z szeroko pojętego doświadczenia, obejmującego także doświadczenie wewnętrzne. Doświadczenie ujawnia, że istnienie każdego bytu przyporządkowane jest jego działaniu (*omnis res sit propter suam propriam operationem*)²⁶. A zatem poznanie natury ludzkiej może się dokonać wyłącznie na drodze analizy charakterystycznego dla człowieka działania (*agere sequitur esse rei*), będącego *de facto* pewną eksterioryzacją tego, co dzieje się w jego wnętrzu. Jako źródło działania natura ludzka odznacza się określoną potencjalnością, którą w głównej mierze determinuje naczelny akt-forma bytowa, zwana przez św. Tomasza formą substancjalną lub duszą²⁷. To dzięki naczelnej formie bytowej natura ludzka przyporządkowaną jest do konkretnego celu (*omne agens agit propter finem*), którym jest optymalne zaktualizowanie tkwiących w naturze potencjalności. Forma ta determinuje wszelkie działania człowieka. Nie może ona być materialna, gdyż płynące z natury ludzkiej działania umysłowe nie tłumaczą się potencjalnościami organicznymi. Muszą zatem istnieć w człowieku potencjalności niematerialne, które wymagają proporcjonalnego względem nich podmiotu. Skoro nie może nim być materia, to nie pozostaje nic innego, jak przyjąć niematerialność formy substancjalnej, a w dalszej konsekwencji także jej niematerialnego pochodzenia, co można racjonalnie wyjaśnić wyłącznie poprzez odwołanie się do aktu stworzenia *ex nihilo*²⁸.

Zarysowane ujęcie natury ludzkiej oraz struktury bytowej człowieka wykraczało całkowicie poza arystotelizm. Niematerialna zasada (dusza) konstytuująca byt ludzki uzasadniała transcendencję świadomego i wolnego działania człowieka, jak i ostatecznego celu ludzkiego życia. Św. Tomasz znacznie pogłębił rozumienie potencjalności natury ludzkiej. Szeroko opracował problematykę władz, tych najbardziej specyficznie ludzkich – intelektu i woli, które ze względu na czynności niematerialne wymagały bezpośredniego zapodmiotowania w duszy, jak i władz sensorywnych, zapodmiotowanych w *compositum* duchowo-cielonym, a przez to przyporządkowanych działaniu władz wyższych, umysłowych. Rozwinął ponadto bardzo bogatą teorię uczuć, czyli bezpośrednio

²⁶ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, dz. cyt., p. I, q. 105, a. 5.

²⁷ Tenże, *Summa contra gentiles*, w: tenże, *Opera Omnia*, Editio Leonina, Rome 1934 (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1-3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003-2009), p. III, c. 2.

²⁸ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek, jako osoba*, Lublin 2005, s. 18.

związanej z działaniem zmysłów reaktywności człowieka na rozmaite bodźce, która nie ma w przypadku człowieka charakteru wyłącznie organiczno-zmysłowego. Uczucia ludzkie podlegają bowiem tzw. sublimacji, czyli podniesieniu na poziom życia umysłowego, co uwarunkowane jest „mocą” władz umysłowych, które dzięki zapodmiotowaniu w duszy, będącej zasadą aktualizującą całe *compositum* duchowo-cieleśne bytu ludzkiego, mogą podporządkowywać sobie działania władz niższych.

Przede wszystkim jednak to władze umysłowe ujawniają, że potencjalności natury ludzkiej nie można sprowadzić wyłącznie do porządku czysto naturalnego. *Desiderium naturale* człowieka nie ogranicza się do zachowania życia i gatunku. Żadne dobro materialne i doczesne nie jest w stanie zaspokoić ludzkich pragnień, nie może być uznane za dobro najwyższe i ostateczne, bo nawet jeśli tak się dzieje, to po jego osiągnięciu szybko okazuje się, że człowiek pragnie nadal i pragnie czegoś więcej. Tak więc jak nieskończone jest pragnienie człowieka, tak też nieskończone musi być dobro, które owo pragnienie może zaspokoić. Tego rodzaju dobroć ostatecznie można przypisać jedynie Bogu, z którego człowiek wyszedł i w którym może odnaleźć swoje ostateczne spełnienie. Potencjalności umysłowe wskazują tym samym, że natura ludzka transcenduje porządek naturalny. Nie znaczy to jednak, że człowiek nie jest bytem przygodnym i że jego istnienie nie jest kruche, zwłaszcza w wymiarze doczesnym. Niemniej już sama refleksja nad własną przygodnością połączona z uprzytomnieniem sobie bycia jej świadomym podmiotem może prowadzić do odkrycia przynależności także do porządku nadnaturalnego i otwarcia się na nieskończone i wieczne trwanie, które może zagwarantować jedynie Bóg (*homo capax Dei*)²⁹. Tego rodzaju poznanie na drodze czysto rozumowej jest wprawdzie bardzo ograniczone, ale może ono zostać dopełnione przez Objawienie, które znacznie szerzej ukazuje prawdę o nadnaturalnym wymiarze oraz o celu ludzkiego życia.

Tak sformułowane rozumienie natury ludzkiej pozwoliło św. Tomaszowi opisywać człowieka w kategoriach osoby, stosowanych od wczesnego średniowiecza do wyjaśniania Boga. Osoba ludzka jawiła się jako najdoskonalsza formacja bytowa w porządku naturalnym³⁰. Antropologia św. Tomasza rzucała nowe światło na definicję osoby Boecjusza (*individua substantia rationalis naturae*). Indywidualność wiązała się z właściwym jedynie dla człowieka sposobem istnienia opartym na akcie niepowtarzalnej duchowej duszy, która całościowo determinuje także podmiotowość człowieka, zarówno na poziomie istnieniowo-substancjalnym (*suppositum*), jak też na poziomie jaźni, tkwiącej u podstaw świadomego i wolnego działania. Duchowa dusza jest również zasadą kluczowego wyznacznika ludzkiej natury – rozumności, przenikającej wszystkie obszary świadomego działania człowieka, urzeczywistniającej się przede wszystkim w aktach intelektualnego poznania oraz wolnej woli. Właściwe

²⁹ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, red. P. Mandonnet, M.F. Moos, t. 1-4, Paris 1929-1947, II, dist. 16, q. 1, a. 3.

³⁰ Tenże, *Summa contra gentiles*, dz. cyt., p. IV, c. 44.

realizowanie się potencjalności tkwiących w ludzkiej naturze zabezpiecza sama natura, a ściślej mówiąc wpisane w nią prawo naturalne, które św. Tomasz definiuje jako „partycypację prawa wiecznego”³¹. W ten sposób sama natura ludzka stanowi swoistą „normę” pozwalającą określić dobro lub zło świadomego działania człowieka, dając tym samym podstawy ludzkiej moralności.

Powyższe, dość szczegółowe zarysowanie Tomaszowej koncepcji natury ludzkiej wydaje się w tym miejscu nieodzowne, jeśli chce się mówić o potrzebie współpracy natury z łaską oraz harmonijnym ujęciu owych dwóch czynników determinujących ludzkie działanie. Opisana koncepcja komplementarnie ujmując poszczególne aspekty bytu ludzkiego – cielesny i duchowy, potencjalny i aktualny, organiczny i umysłowy, zmysłowy i intelektualny, deterministyczny i indeterministyczny, transcendentny i immanentny, naturalny i nadprzyrodzony, konieczny i przygodny, celowościowy i przypadkowy itd. Na przestrzeni późniejszych wieków, aż po współczesność, podejmowano analizy pogłębiające rozumienie poszczególnych aspektów natury ludzkiej uwydatnione przez św. Tomasza, jak też włączano nowe, których Akwinata nie uwzględniał bądź traktował marginalnie, jak choćby historyczność, seksualność czy wymiar społeczny. Nie zmienia to jednak faktu, że opisane przez św. Tomasza zręby antropologii filozoficznej ufundowane w koncepcji natury ludzkiej są komplementarne z chrześcijańską wizją człowieka. Komplementarność ta jeszcze dobitniej ujawnia się, kiedy weźmie się pod uwagę kwestię rozwoju i doskonalenia się człowieka, aż po jego ostateczne spełnienie³².

3. Natura ludzka a doskonalenie się człowieka

Rozwój człowieka wynikający z natury ludzkiej ściśle wiąże się z dynamicznym charakterem tej ostatniej i dotyczy właściwie wszystkich jej aspektów. Niemniej dla spełniania się człowieka, zaspokajania jego pragnień, uzyskiwania różnych typów dóbr – przyjemnych, użytecznych i godziwych, realizowania osobistej wolności, nawiązywania trwałych przyjaznych więzi społecznych, wreszcie osiągania względnie trwałego szczęścia, jako najważniejsze jawią się te obszary ludzkiej aktywności, które wyróżniają człowieka z pozostałego świata przyrody i są najbardziej charakterystyczne dla jego natury. Niewątpliwie obszarów tych jest wiele, bo chodzi przecież o każdą formę aktywności właściwej dla człowieka, niemniej nie podlega dyskusji, że naczelne miejsce zajmuje działanie rozumu. Wszystkie bowiem pozostałe aktywności specyficznie ludzkie, które można nazwać osobowymi, zależą i nie mogą realizować się poza rozumem. Dotyczy to m.in. miłości, wolności, moralności, religijności czy twórczości. Na temat działań osobowych człowieka istnieje ogromna literatura filozoficzna, teologiczna i ściśle naukowa, stąd prezentowanie tej problematyki nawet od strony filozoficznej nie byłoby możliwe w ramach krótkiego studium. Warto jednak

³¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009, s. 244.

³² Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 135-139.

pokrótkie odnieść się do najważniejszych dziedzin aktywności osobowej człowieka, żeby dostrzec zarówno niemożność ich pominięcia przy omawianiu doskonalenia i spełniania się człowieka jako bytu osobowego, jak też fakt i potrzebę otwarcia się człowieka w swoim doskonaleniu i spełnianiu się na działanie Boga. One bowiem będą stanowiły „pole”, na którym „buduje się” łaska. Jak już wspomniano, naczelne miejsce zajmuje działanie rozumu, którego główną domeną jest poznanie.

3.1. Poznanie intelektualne

Zdolność do poznania intelektualnego jest bodaj najważniejszym wyróżnikiem człowieka w całym świecie przyrody. Wszelkie odnajdywane najstarsze wytwory rąk ludzkich wskazują na rozum i po tym właściwie są rozpoznawane jako ludzkie. Znaczenie rozumu podkreślali dobitnie już starożytni Grecy, określając człowieka mianem „istoty rozumnej”. Pięknie pisał o tym dramaturg Sofokles: „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga dziwy człowieka potęga. Bo on prze śmiało poza sine morze, gdy toń się wzdyma i kłębi, i z roku na rok swym lemieszem porze matkę ziemicę do głębi. Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta, i dzieci fali usidła on w pęta, wszystko rozumem zwycięży. Dzikiego zwierza z gór ściągnie na błonie, krnąbrny kark tura i grzywiaste konie ujarzmi w swojej uprzęży. Wynałazł mowę i myśli dał skrzydła, i życie ujął w porządku prawidła, od mroźnych wichrów na deszcze i gromy zbudował sobie schroniska i domy, na wszystko z radą on gotów”³³. W teocentrycznie zorientowanym średniowieczu św. Tomasz z Akwinu pisał: *Homo enim, est illud quod est per rationem* (człowiek jest tym, czym jest, dzięki rozumowi)³⁴. Sprawczość ludzkiego rozumu jeszcze bardziej pokazała nowożytna nauka, której osiągnięciami były kolejne rewolucje w technice, aż po współczesną związaną z informatyzacją i sztuczną inteligencją. Bogactwo ludzkiej rozumności i jej wytworów może jednak mieć i takie konsekwencje, że w tej różnorodności zatraci się sama istota ludzkiego rozumu. W takim kontekście również doskonalenie rozumności może przyjąć zawężoną, redukcjonistyczną formę, wskutek czego zamiast służyć doskonaleniu się człowieka, może tegoż człowieka degradować. Już ćwierć wieku temu Ray Kurzweil przewidywał, że ludzki mózg w niedalekiej przyszłości będzie mógł być sztucznie wzbogacany, tak że de facto sztuczna inteligencja nie będzie różniła się od naturalnej. Obie formy inteligencji będą mogły być w rozmaity sposób integrowane, wskutek czego zaniknie wyraźny podział na ludzi i maszyny³⁵. Świadomość zostanie udoskonalona do tego stopnia, że będzie mogła przenosić się z nośnika na nośnik, co otworzy drogę do nieśmiertelnienia człowieka.

Mimo niebywałych osiągnięć technicznych nie sposób podważyć faktu, iż sprzyjają one rozwojowi jedynie czysto funkcjonalnego, względnie instrumen-

³³ Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, Kraków 2009, s. 21-22.

³⁴ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros sententiarum*, dz. cyt., II, d. 35, a. 5.

³⁵ Zob. R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, London 2000.

talnego aspektu ludzkiej racjonalności. O takich formach racjonalności pisał w XX w. m.in. Jan Paweł II: „Zamiast do kontemplacji prawdy oraz do poszukiwania ostatecznego celu i sensu życia, te formy racjonalności służą – a w każdym razie mogą być wykorzystane – jako ‘rozum instrumentalny’, który pozwala osiągać doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę”³⁶. Rozum instrumentalny, niezdolny do stawiania pytań o sens i cel ludzkiego życia, z racji zorientowania na korzyści i władzę niekoniecznie musi stawiać sobie pytania o prawdę, dobro moralne, realne podstawy godności człowieka czy stanowionego prawa. W minionym wieku Martin Heidegger zwrócił uwagę, że tego typu rozum nie będzie zdolny dostrzegać sensu nie tylko bytu czy człowieka, ale i samej techniki, co w konsekwencji nieuchronnie doprowadzi do zagłady ludzkości³⁷.

Trudno nie przyznać, że dzisiejszy rozwój nauki i techniki, który intensywnie przyspiesza dzięki informatyzacji i sztucznej inteligencji, nie skupia się na doskonaleniu rozumu instrumentalnego. Niebawem postęp techniczny potwierdza, że ten aspekt rozumu rzeczywiście może być wymiennie doskonalony. Należy jednak zapytać, czy jest to jedyna droga doskonalenia się człowieka? Czy rozum ludzki wszystko zawdzięcza własnej kreatywności? Czy jedynym źródłem tej kreatywności jest ludzka wyobraźnia inspirowana zaspokajaniem doraźnych potrzeb człowieka? Czy w kontekście takiego podejścia do ludzkiej rozumności jest miejsce na inne niż instrumentalne traktowanie Boga i religii? Czy rozum instrumentalny może otworzyć się na realne działanie Boga?

Patrząc na dzieje ludzkości, niepodobna nie dostrzec, że rozumność człowieka najwyraźniej ujawniała się i nadal ujawnia nie tylko w technice i nauce, ale także religii, sztuce, moralności, prawie, literaturze czy filozofii. Wszystkie te dziedziny są wyrazem doskonalenia się człowieka w sferze rozumu. Co więcej, dziedziny te ujawniają specyfikę ludzkiej natury, w której ugruntowany jest rozum. Z tego względu pomijanie ugruntowania rozumu w naturze ludzkiej prowadzi zwykle do utraty postrzegania go we właściwych „proporcjach”. W konsekwencji albo degraduje się rozum ludzki, widząc w nim wyłącznie nieco doskonalszą formę inteligencji zwierzęcej, albo dokonuje się jego swoistej absolutyzacji, stawiając przed trybunał rozumu całą rzeczywistość, by strawestować słynne stwierdzenie Immanuela Kanta, nie dostrzegając żadnych granic jego sprawczości. Paradoksalnie w obu przypadkach ma miejsce instrumentalizacja rozumu. Wydaje się, że nie da się jej uniknąć, jeśli oddzieli się rozum od natury ludzkiej, co zazwyczaj związane jest z kwestionowaniem tej ostatniej.

Ujęcie rozumu jako konstytutywnego elementu natury ludzkiej oznacza, że rozum – tak jak cała natura – ma charakter przygodny i spotencjalizowany, zdeteminowany strukturą bytową człowieka. W ramach tej ostatniej rozum jawi się jako władza, której czynnikiem aktualizującym jest poznawany byt. W relacji do

³⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 47.

³⁷ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, „Der Spiegel” 30 Mai 1976, s. 193-219.

rozumu ujawnia się powszechna i istotna właściwość bytu, jaką jest prawda³⁸. To dzięki prawdzie bytu rozum urzeczywistnia się jako władza. Przyporządkowanie rozumu do prawdy bytu rozstrzyga o rozumieniu samego rozumu, jak i całego ludzkiego poznania. Najkrócej mówiąc, rozum jest kształtowany przez prawdę bytu. Od interioryzacji tej ostatniej zależy pojmowany przez rozum sens bytu, jak i poszczególne elementy procesu ludzkiego poznania (pojęcia, sądy, język itp.). Prawda bytu rozstrzyga także o poznaniu przez człowieka samego siebie, jawiącego się przecież samemu sobie także jako byt. W ten sposób człowiek poznaje własną podmiotowość, intencjonalność swojego poznania, własną świadomość. Poznaje także prawdę o relacjach do innych ludzi, swoje miejsce w świecie, nie pomijając także aspektów historycznych, dziejowych. Poznaje wreszcie prawdę o kulturze, którą odróżnia od świata przyrody, dostrzegając, że jest jej zarówno twórcą, jak i adresatem. Szczególny rodzaj prawdy dostępny przede wszystkim na drodze Objawienia stanowi Bóg i świat nadprzyrodzony, dla której uznania nie wystarczy sam rozum, lecz konieczny jest także akt woli fundujący wiarę. W ten sposób autorytet Objawienia, jak i doniosłość przekazywanych przez nie prawd skłania człowieka, jakkolwiek nie zawsze, do ich afirmacji.

Dostrzegając znaczenie prawdy bytu dla rozumu ludzkiego, nie sposób twierdzić, że rozum może karmić się wyłącznie swoją siłą twórczą. Prawda bytu jest tym, co doskonalili rozum i ludzkie poznanie. Św. Jan Paweł II pisał: „Człowiek to jedyna istota w całym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega. Nikomu nie może być naprawdę obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa. Jeśli człowiek odkryje, że jest fałszywa, odrzuca ją; jeśli natomiast może się upewnić o jej prawdziwości, doznaje satysfakcji”³⁹. Bóg i porządek nadprzyrodzony także przynależą do prawdy bytu, stąd nie stoją w sprzeczności z naturalnym światłem rozumu i nie podważają jego autonomii. Ograniczoność rozumu i pragnienie poznania prawdy otwierają człowieka na przyjęcie Objawienia, które wspomaga rozum w docieraniu do prawdy. Trudno chyba nie zgodzić się ze św. Janem Pawłem II, że czysto hipotetyczna wiedza zwłaszcza o sobie samym nie wystarcza: „Hipotezy mogą fascynować, ale nie przynoszą zaspokojenia. W życiu każdego człowieka przychodzi chwila, kiedy – bez względu na to, czy się do tego przyznaje czy też nie – odczuwa on potrzebę zakorzenienia swojej egzystencji w prawdzie uznanej za ostateczną, która dałaby mu pewność nie podlegającą już żadnym wątpliwościom”⁴⁰.

Znaczenie poznania prawdy jest na tyle doniosłe, że rzutuje ono właściwie na wszystkie dziedziny doskonalenia się człowieka. Okazuje się, że nawet rozum instrumentalny także liczy się z prawdą, mimo że ogranicza się do poznania

³⁸ A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48(2000), z. 1, s. 91; P. Sulenta, *Problem prawdy ujęć zmysłowych w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, „Scripta Philosophica” 1(2012), s. 13-14.

³⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, dz. cyt., nr 25.

⁴⁰ Tamże.

opartego na teoriach i hipotezach. Potrzeba prawdy w tym wypadku bardziej ujawnia się w działaniu, które jeśli ma być skuteczne, musi opierać się na odpowiedniej teorii czy hipotezie. Tak więc nauka i technika nie są pozbawione odniesienia do prawdy bytu. Odniesienie to jeszcze wyraźniej uwidacznia się w innych obszarach działania ludzkiego, a właściwie w dyspozycjach tkwiących w naturze ludzkiej, które determinują sprawczość człowieka, a tym samym jego doskonalenie się. Nie sposób szerzej omówić tego rodzaju dyspozycji w doskonaleniu się człowieka, a tym bardziej ich roli w otwieraniu się osoby ludzkiej na działanie Boga. Ograniczymy się jedynie do wolności, miłości i moralności, i to wyłącznie pod kątem ich ugruntowania w naturze ludzkiej oraz ścisłego związku z rozumem.

3.2. Wolność

Jeśli – jak wyżej powiedziano – byt ludzki stanowi jedno *compositum* duchowo-cieleśne, którego naczelnym aktem i formą jest dusza, to z tego wynika, że dusza jest gwarantem „więzi łączącej rozum i wolną wolę z wszystkimi władzami cielesnymi i zmysłowymi”⁴¹. Ostatecznie zatem to cała osoba ludzka stanowi podmiot własnego świadomego i wolnego działania. Oznacza to, że wolność ludzka nie może być suwerenna wobec naturalnych uwarunkowań bytu ludzkiego – wobec ludzkiej natury. U podstaw ludzkiej wolności – jak zauważa M.A. Krąpiec – znajduje się dyspozycja wpisana w ludzką naturę do dokonywania aktów decyzyjnych⁴². Akty te są domeną władzy woli, niemniej w procesie ich formowania zachodzi cały szereg skorelowanych ze sobą aktów intelektu i woli, sukcesywnie zmierzających do podjęcia decyzji i zrealizowania postanowionego działania. Podjęcie decyzji polega na wyborze odpowiedniego środka do osiągnięcia konkretnego, obiektywnego i ostatecznego dobra-celu, którym jest, najkrócej mówiąc, spełnienie się osoby. Z tego względu władza woli z natury przyporządkowana jest do tego rodzaju dobra w sposób konieczny, to znaczy nie może go nie chcieć, gdyż jako ostateczny cel człowieka jest ono jej właściwym przedmiotem⁴³. Natomiast zrealizowanie wspomnianego celu dokonuje się zawsze poprzez cały, wręcz nieskończony łańcuch dóbr, spełniających rolę środka do osiągnięcia dobra ostatecznego. W decyzji człowiek konstituuje zatem sam siebie jako realne źródło swojego działania, „staje się – jak stwierdzi M.A. Krąpiec – autorem, twórcą zarówno własnej osobowości, jak i przedmiotu swego działania”⁴⁴. W ten sposób kształtuje się wolność człowieka, kiedy w aktach decyzyjnych będzie on zdolny wybierać takie środki, które umożliwiają realizowanie swojego ostatecznego dobra. Jest to wolność w sensie pozytywnym, czyli „do”, a nie negatywnym – „od”. Wolność ta jest proporcjonalna do natury człowieka. „Jest to prawdziwa wolność – odnotuje Jan Paweł II – ale ograniczona: nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których znajduje się i które zarazem

⁴¹ Tenże, *Veritatis splendor*, Poznań 1993, nr 79.

⁴² M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 291.

⁴³ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, dz. cyt., p. I-II, q. 10, a. 1, resp.

⁴⁴ Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 301.

stanowią jej ograniczenie i szansę. Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kielkującą dopiero roślinę i troszczyć się odpowiedzialnie o jej wzrost⁴⁵. Ten krótki opis podstaw „mechanizmu” ludzkiego wolnego działania wskazuje, jak kluczowa jest wolność i akty decyzyjne w doskonaleniu się człowieka. Nade wszystko człowiek musi chcieć, żeby się doskonalić, jednakże nie bez znaczenia jest także dobór środków do tego celu. Na pewno ważną rolę odgrywa w tym zakresie poznanie prawdy o swoim dobru oraz środkach doń wiodących (*recta ratio*), jak też dobrze usposobiona wola (*recta voluntas*), nie wyłączając zaangażowania uczuć, jak i nabytych cnót, szczególnie roztropności, a także cnót wlnych – wiary, nadziei i miłości.

3.3. Miłość

Przyporządkowanie woli do dobra wyraża się w dążeniu do tegoż dobra, czyli miłości. Chodzi oczywiście o miłość naturalną, wynikającą z natury człowieka, a nie o miłość nadprzyrodzoną, która jest cnotą udzielaną darem łaski. W przypadku człowieka miłość jest nieodłącznym przejawem jego przygodnej natury, która w swoim dynamizmie dąży do rozwoju, względnie do zaspokojenia różnych braków. Zarówno rozwój, jak i wspomniane braki odnoszą się do dobra natury, którym jest jej pełna realizacja. Z tego względu przedmiotem miłości jest zawsze dobro, nigdy zaś zło. Miłość naturalna jako pragnienie dobra nie zamyka się w sferze zmysłów i uczuć, lecz jest ściśle powiązana z rozumem i wolą. Najpierw człowiek poznaje dobro, które budzi w nim pragnienie posiadania go, czyli skłonienie się woli ku temu dobru, prowadzące do jego wyboru i podjęcia działania w celu osiągnięcia tegoż dobra.

Miłość ze względu na charakter dobra przyjmuje różne formy. Inna miłość dotyczy dóbr użytecznych (*utile*), inna dóbr przyjemnych (*delectabile*), a inna dóbr godziwych (*honestum*). Człowiek z natury wyjątkowo przeżywa miłość tych ostatnich, godnych wyboru ze względu na nie same, którymi są byty osobowe. Miłość ta obejmuje samego siebie, inne osoby, jak również Boga. Pozornie wydaje się, że wybór pomiędzy sobą, a innymi osobami czy Bogiem prowadzi do konfliktu, w którym z reguły zwycięża miłość siebie, czyli egoizm, kosztem miłości bezinteresownej wobec innych osób. Jednak *de facto* mamy tutaj do czynienia z tzw. paradoksem miłości, polegającym na tym, że poprzez bezinteresowne pragnienie dobra dla drugiej osoby jednocześnie realizujemy nasze własne dobro osobowe. Dobro osoby (*honestum*) bowiem kochane jest ze względu na nie samo, taka jest jego specyfika. Tego rodzaju dobro „zaspokaja” wolę, a takim dobrem jest druga osoba. Oznacza to, że bezinteresowna miłość do drugiej osoby jest zarazem spełnianiem miłości siebie osoby kochającej⁴⁶. Szczególne miejsce zajmuje zaś miłość do Boga, od którego człowiek otrzymuje wszelkie dary swojej natury, jak też i łaski. Dlatego, jak twierdzi św. Tomasz, „człowiek powinien miłować Boga, który jest dobrem wspólnym wszystkich,

⁴⁵ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 86.

⁴⁶ Zob. A. Gudaniec, *Paradoks bezinteresownej miłości*, Lublin 2015, s. 183-185.

więcej niż siebie samego, jako że szczęśliwość jest w Bogu, jako we wspólnym i źródłowym początku wszystkich tych, którzy w tej szczęśliwości mogą brać udział⁴⁷. Miłość do Boga jako do swojego najwyższego dobra nie stoi w sprzeczności z miłością wobec siebie czy innych osób, ponieważ udział w dobroci Boga jest spełnieniem dobra poszczególnych osób.

Z pobieżnie zarysowanej koncepcji miłości opartej na naturze ludzkiej wynika, że miłość spełnia kluczową rolę w dynamizowaniu człowieka, gdyż to pożądane dobro pobudza go do działania. Stąd zdaniem J. Piepera miłość jest „praktem chcenia przenikającym z gruntu wszelką wolę działania”. Skierowana wobec dobra, jakim jest osoba, chce przy jej dobru trwać, jak też to dobro pomnażać poprzez obdarowywanie. W ten sposób miłość doskonali zarówno kochającego, jak i kochanego. Z kolei miłość siebie i drugiego otwiera człowieka na miłość do Boga, będącego źródłem dobra poszczególnych osób, predysponując człowieka do doskonalenia swojej miłości poprzez płynącą z łaski miłość wlaną, uzdalniającą go nie tylko do daru z siebie, ale i ofiary. Dostrzegając fundamentalną rolę miłości w spełnianiu się człowieka, trudno nie przyznać racji J. Pieperowi, który twierdzi, że miłość „decyduje o tym, jakim kto jest człowiekiem”⁴⁸.

3.4. Moralność

W rozumną naturę ludzką, obok zdolności do poznania intelektualnego, podejmowania wolnych decyzji i miłości, wpisane jest także poczucie moralne. Ujawnia się ono we „władzy” sumienia, dokonującej osądu konkretnej decyzji, względnie czynu ludzkiego na podstawie prawa naturalnego wpisanego w naturę człowieka, wyrażanego zwykle w formule „dobro należy czynić, a zła unikać”⁴⁹. Trafnie pisał na ten temat św. Jan Paweł II, stąd warto przywołać kilka jego uwag. Otóż papież podkreśla, że dzięki odniesieniu do normy prawa naturalnego osąd sumienia stanowi ostateczną instancję oceny moralnej czynów ludzkich, ponieważ w takim ujęciu to nie sumienie ustanawia prawo moralne, lecz jedynie stoi na jego straży. Problem sumienia nie może być zatem oderwany od prawa moralnego, zwłaszcza w jego fundamentalnym wymiarze. Oparcie sumienia na prawie naturalnym oznacza bowiem, że sumienie nie może zostać sprowadzone do aktu decyzyjnego, gdyż dokonywany w nim osąd uzależniony jest od prawdy o obiektywnym dobru⁵⁰. Relacja do prawdy o dobru kształtuje tym samym tożsamość sumienia, które jest prawe wtedy, kiedy opiera się na prawdzie obiektywnej, natomiast błędne, kiedy mylnie, najczęściej subiektywnie bierze coś za prawdę⁵¹.

Oprócz odniesienia do rozumu i prawdy, nie bez znaczenia dla sumienia jest także relacja do woli, gdyż to wolny wybór rozstrzyga o moralnej wartości czynów ludzkich. Jan Paweł II podkreśla, że „moralność ludzkiego czynu zależy

⁴⁷ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, dz. cyt., p. II-II, q. 26, a. 3 (cyt. za wyd. pol. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. S. Belch, t. 16, przeł. A. Głazewski, Londyn 1967).

⁴⁸ J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1993, s. 30.

⁴⁹ Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 237.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 61.

⁵¹ Tamże, nr 63.

przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę⁵². Dobroć czynu zależy od tego, czy jest on przyporządkowany dobru osoby, „jakim jest ona sama i jej doskonałość”⁵³. Moralność polega zatem na wolnym dążeniu do dobra poznawanego przez rozum. Z tego względu w formacji sumienia istotną rolę odgrywa swego rodzaju „współmierność (connaturalitas) człowieka z prawdziwym dobrem”⁵⁴. Na straży tego dobra stoi prawo naturalne. Z tego podstawowego prawa moralnego wyrasta szacunek dla osoby ludzkiej. Ono kładzie podwaliny pod fundamentalne prawa i obowiązki człowieka. U jego podstaw leży ludzka natura, obejmująca prawdę o bycie ludzkim, o jego strukturalnych elementach. Moralność oparta na prawie naturalnym otwarta jest na udoskonalenie przez prawo Ewangelii (Nowe Prawo), które dzięki działaniu Bożej łaski może człowieka przemienić i uleczyć, jak też uzdolnić do wypełniania Bożych nakazów⁵⁵. Niewykluczone, że w dziedzinie moralności zasada *gratia supponit naturam* uwidacznia się najmocniej. Trudno bowiem sądzić, że niemoralny człowiek – pomijając wyjątkowe sytuacje egzystencjalne – będzie poszukiwał wsparcia u Boga.

Podsumowanie

Celem przedstawionych analiz było ukazanie swoistej „bazy” dla działania Boga w życiu człowieka, jaką jest ludzka natura. Dwa najbardziej reprezentatywne stanowiska w dziejach chrześcijaństwa zupełnie inaczej ujmują ten problem, a w konsekwencji również kwestię łaski. Pierwsze jest zasadniczo teologiczne, podkreśla zepsucie natury wskutek grzechu pierworodnego, drugie natomiast odwołuje się do filozofii, uwydatniając względną autonomię natury. W pierwszym rozumieniu natura ludzka o „własnych siłach” nie jest w stanie otworzyć się na działanie Boga, podczas gdy w drugim może ona za pomocą „środków” naturalnych w jakiejś mierze osiągać cele nadprzyrodzone. Tym samym w obu przypadkach inaczej wygląda kwestia doskonalenia natury ze strony łaski Bożej. W pierwszym przypadku natura nie stanowi żadnej podstawy dla łaski, co wynika nie tylko z korupcji, jaką jest dotknięta, ale także z faktu, że łaska takiej podstawy nie potrzebuje. W drugim ujęciu zaś łaska zakłada naturę, która obejmuje m.in. cały szereg istotnych dyspozycji bytu ludzkiego, będących podstawą jego realizacji. Chodzi przede wszystkim o władze zapodmiotowane w duchowo-cieleśnym podmiocie, pośród których kluczową rolę spełniają intelekt i wola. To te władze stanowią główne pole działania łaski Bożej, co oczywiście nie znaczy, że działanie tej ostatniej nie obejmuje uczuć, bez których zapewne miłość do Boga nie byłaby możliwa. Dzięki wymienionym władzom dokonuje się doskonalenie człowieka właściwie we wszystkich aspektach życia

⁵² Tamże, nr 78.

⁵³ Tamże, nr 79.

⁵⁴ Tamże, nr 64.

⁵⁵ S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 333.

osobowego, predysponujące go do otwarcia się na łaskę Bożą wydatnie wspierającą ten proces. Łaska Boża nie działa zatem „w próżni”. Nawet jeśli uwzględnimy realność tzw. *potentia oboedientialis*, czyli wrodzonej człowiekowi uległości i posłuszeństwa wobec Boga, to jednak wyjaśnienie tego rodzaju dyspozycji będzie wymagało odwołania się do współdziałania natury i łaski. Natura ludzka bowiem – w świetle ostatecznego uzasadnienia – także pochodzi od Boga, tak więc jej autonomia nie tylko nie musi sprzeciwiać się działaniu Boga, lecz co więcej, człowiek działając zgodnie z „prawami” swojej natury pełniej może otworzyć się na łaskę Boga.

* * *

Bibliografia

- Alfaro J., *Persona y Gracia*, „Gregorianum” 41(1960), nr 1, s. 5-29.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.
- Gudaniec A., *Paradoks bezinteresownej miłości*, Lublin 2015.
- Heidegger M., *Nur noch ein Gott kann uns retten*, „Der Spiegel” 30 Mai 1976, s. 193-219.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Poznań 1993.
- Krapiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009.
- Krapiec M.A., *Człowiek, jako osoba*, Lublin 2005.
- Krapiec M.A., *Ja-człowiek*, Lublin 1991.
- Kurzweil R., *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, London 2000.
- Maryniarczyk A., *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48(2000), z. 1, s. 79-102.
- Pidel A., *Erich Przywara on Nature-grace Extrinsicism: A parallax View*, „Modern Theology” 34(2021), nr 4, s. 865-887.
- Pieper J., *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1993.
- Pinckaers S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.
- Renczes Ph.G., *«Wie kann man eine Wasserscheide verschieben?» „Gregorianum” und die Bedeutung der Eigenwirklichkeit menschlicher Natur im «natürlichen Verlangen nach dem Übernatürlichen»*, „Gregorianum” 100(2019), nr 4, s. 809-830.
- S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, red. P. Mandonnet, M.F. Moos, t. 1-4, Paris 1929-1947.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, w: tenże, *Opera Omnia*, Editio Leonina, Rome 1934 (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1-3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003-2009).
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: tenże, *Opera Omnia*, Editio Leonina, Rome 1888-1906 (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. S. Belch, t. 16, przeł. A. Głazewski, Londyn 1967).
- Salij J., *Łaska, w: Katolicyzm*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994, s. 232-234.
- Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, Kraków 2009.
- Stöckle B., *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1962.
- Sulenta P., *Problem prawdy ujęć zmysłowych w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, „Scripta Philosophica” 1(2012), s. 11-29.

PASCAL HABIMANA*

The Role of the Family in Today's Priestly Vocation Crisis

Abstract: The purpose of this article is to demonstrate that the current crisis in priestly vocations has deep roots in the crisis facing the family. Therefore, the author claims that the solution to the current priesthood crisis is possible by first resolving the family crisis. The first part of the article indicates the main challenges facing the family. The second part discusses the family as the source of every vocation (including priestly vocation). The third part addresses the problem of pastoral involvement in the process of awakening priestly vocations.

Keywords: Family, Vocation, Priesthood, Crisis.

These days, voices proclaiming the crisis in priestly vocations resonate widely, especially in the Western world. The statistics provided by the Vatican each year serve as ample evidence of how the priestly vocation crisis is breaking records in the West. Statistics published last year, in 2024, indicate that the number of priests in Europe and North America continues to decline significantly, with diocesan priests facing a greater reduction than religious priests.

This decline in the number of priests is accompanied by a crisis of faith among many Christians, predominantly tied to a crisis in family values. According to Cardinal Robert Sarah, the priesthood crisis is preceded by a spiritual crisis, observable not only among the ordinary faithful but also within the consecrated. This situation leads to a crisis of faith, a loss of meaning in Christian life, and a dilution of Judeo-Christian values. This moment of crisis compels us, as Christians and priests, to reflect on how we can give our lives a happy and Christian meaning.

We must remember that spiritual life is fundamentally a life in the Spirit, a relationship with God that encompasses all dimensions of the person. A spiritual crisis arises when our relationship with God lacks depth, leaving us unable to draw

* Pascal Habimana CRSP – Mazenod Catholic University in Kinshasa, Democratic Republic of the Congo
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6945-1737>; e-mail: pascahab@yahoo.fr

from it for our lives. Such a crisis signifies that connection with God has diminished or even vanished. Pope Francis has consistently identified what he terms “the technocratic paradigm” as the root cause of this crisis. We live in a society characterized by consumerism and utilitarian individualism, where the question of God has been marginalized. Religion is often confined to the private sphere.

In the face of this spiritual crisis, young people and families are influenced by various currents. As the Pope points out in *Fratelli Tutti*¹, we are all in the same boat, navigating a consumerist and materialistic society together. The violence we observe is indicative of the difficulty modern individuals face in finding a Christian meaning in life. The fundamental question this raises is: What role can the family play in this context of spiritual and vocational crisis to help young people respond positively to God’s persistent call? This article endeavors to answer this crucial question. To overcome this crisis, we first need to acknowledge its seriousness and then maintain clarity of thought to implement measures that can help us transcend the crisis and rebuild on solid foundations.

This article will address three key points: the major challenges facing families today, the family as the source of every vocation, and a pastoral commitment to reawakening priestly vocations.

1. The Major Challenges Facing the Family

The modern crisis of the family manifests in various life domains. Certain values—such as fraternity, solidarity, sharing, and reconciliation—have diminished in strength. The involvement of grandparents, uncles, aunts, and other relatives in children’s upbringing seems a relic of the past in some areas. Alarmingly, even in Africa, once characterized by strong familial solidarity, such values are nearly absent. Individualism is on the rise; previously, marriage signified an alliance between two families, but today it is often reduced to a union of two individuals. In the past, a child’s education was not confined to the nuclear family but extended to the entire village.

Thus, the challenges are numerous and complex. This article will not enumerate all contemporary family challenges but will limit the discussion to a few that hinder effective education for today’s youth, including destructive ideologies and media influences.

Destructive ideologies and anti-values, emanating from both external and internal sources, threaten families today. Methods are employed to dismantle the family, the bedrock of society. New family models are proposed, including single-parent families, blended families, adoptive families, traditional families, and extended families. The conflict between the sexes has supplanted class struggle;

¹ Pope Francis, *Exhortation postsynodal Amoris laetitia*, 2016, no. 32. (True, a worldwide tragedy like the Covid-19 pandemic momentarily revived the sense that we are a global community, all in the same boat, where one person’s problems are the problems of all. Once more we realized that no one is saved alone; we can only be saved together).

nevertheless, the objective remains the same: to foster division and undermine communion and complementarity. In this climate, how can families reclaim their place and fulfill their mission? In response to this situation, Pope John Paul II urged Christians to adopt an analytical and nuanced approach to these phenomena.

Sociologists note that the socio-cultural changes we are experiencing encourage new forms of marital and family life. They argue that we inhabit a radically altered world, one unrecognizable to our ancestors. Consequently, family models that held relevance in the 1800s, 1900s, or even the 1950s are often disconnected from current lifestyles. For instance, today's cohabitation of men and women without commitment has become commonplace, establishing a norm imposed on almost everyone. Practices once deemed unacceptable, like homosexuality, which was previously viewed as a punishable perversion, have now been legislated and popularized worldwide.

Under the weight of these destructive ideologies, the world is disoriented, devoid of reference points. Educating children in an environment marked by pernicious ideologies is an arduous task. Families in this context are progressively stripped of power over their children. Faith is publicly challenged, and in certain countries, any reference to it is condemned. A stark example is the removal of crucifixes from classrooms and public spaces—the cross, once a symbol of life for Christians, has become stigmatized and cast aside. Can one imagine a child raised in such an environment becoming a priest?

In addition to the many destructive ideologies wreaking havoc, work itself increasingly poses a major challenge for families today. In many countries, labor laws disregard employees' personal and family lives, reducing individuals to mere numbers. Personal, intimate, and spiritual values are sidelined. Couples, often due to work commitments, lack opportunities to spend quality time together. Even those religiously married may lead lives analogous to those of singles. Parents are frequently too preoccupied with work, travel, business, studies, and meetings, leaving little time for communication or for raising their children together. In many cases, overwhelming work hours necessitate working on Sundays and public holidays. Parents frequently lack the time to consider family issues or to experience the joy of shared living.

Lastly, the influence of media and social networks (e.g., Facebook, YouTube, Instagram, Twitter, WhatsApp) shapes our world view. Unfortunately, the articles, comments, photos, videos, and images shared on these platforms often misrepresent reality. Many individuals struggle to navigate digital communication, which, instead of fostering community, instead isolates people. The issue lies not with the internet and social media but rather with how we engage with and navigate the internet age. Online, one can find resources to support personal growth as well as those that contribute to the dissolution of individuality and social engagement.

What actions can we take in light of the myriad challenges confronting families, knowing their essential, original, and irreplaceable role in the transmission

of life and children's education? In this context of profound change, the future of families, the Church, and society hinges on the education of the new generation. The Church must enhance its pastoral care for families and remind individuals of the family's integral role in humanization. Despite the dire circumstances presented, the family remains and will continue to be the primary setting in which human and priestly vocations are nurtured and flourish.

2. The Christian Family – The Origin of Every Vocation

The family is an institution created and willed by God, serving as the environment where every human being is born, nurtured, and ultimately passes away. It plays a central role in human society, regarded as the sanctuary of life and the nucleus of every community. "The family, made up of a woman and a man, is the masterpiece of society", as stated by Pope Francis during a public audience². Pope Pius XII emphasized that "the family is sacred; it is the cradle not only of children but also of the nation and its strength"³. John Paul II contended that the future of humanity lies in the family⁴.

The family is pivotal in the integral formation of individuals. It is within the family that every vocation takes root, develops, and reaches fulfillment. Regarding the significance of the Holy Family, Pope Francis remarked, "I like to imagine the seminary as the family of Nazareth, in which Jesus was welcomed, protected, and prepared for the mission entrusted to him by the Father"⁵. The family plays a critical role in forming children for Christian and priestly life. In fact, the "Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis" indicates that priestly formation is an evolving process that commences in the family, continues in the parish, is consolidated in the seminary, and lasts a lifetime⁶.

Given its importance and the role it plays in educating and socializing children, the protection and well-being of families must be a concern for every person, the State, and the Church. The institution of the family faces unprecedented threats today; the challenges it encounters raise profound questions about its future and, most importantly, its mission within human society and the Church.

2.1. Biblical and Theological Foundations of the Family

From its first page to its last, Sacred Scripture prominently features the family. The Scriptures offer three distinct terms for referring to the family: one in Hebrew (bayith) and two in Greek (oikos and oikia). The Old Testament primarily utilizes the Hebrew term, while the New Testament employs the Greek origins.

² François, *Audience générale à la place saint Pierre de Rome, le 29 avril 2015*, cité par A. Carriere, *Il vocabolario di papa Francesco. Firmati da 50 giornalisti e scrittori*, Torino 2015, p. 130.

³ Ibidem, p. 129.

⁴ Jean Paul II, *Exhortation apostolique postsynodale Familiaris Consortio*, 1985, no. 86.

⁵ François, *Discours du Pape François prononcé au séminaire pontifical régional des Marches «Pio XI»*, le 10 juin 2021.

⁶ Cfr. Congrégation pour le clergé, *Le don de la vocation sacerdotale. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Vatican 8 décembre 2016.

The Hebrew term “bayith”, which designates the family in the Old Testament, is polysemous, signifying both the household and extending to the house of God⁷, the temple, and the royal palace. “Bayith” evokes stability, security, and refuge, constituting an indivisible social unit⁸.

The New Testament utilizes “oikos” and “oikia” to refer to the family or home. While both terms point toward the household, they do so with nuance: “oikos” refers to the physical building and household, while “oikia” pertains to the dwelling space⁹. For example, Jesus tells Zacchaeus that he wants to stay in his “oikos” (his household), and Lydia welcomes Paul and Silas into her “oikos” (Acts 16:15). The differentiation between the two terms reflects a semantic overlap that encompasses both material (building) and sociological (family) dimensions.

Essential for human development and fulfillment, the family embodies the Second Vatican Council’s assertion that it serves as a school of human enrichment and a community of salvation, presenting the conjugal community as foundational to society¹⁰.

Central to the Church’s teachings, the family is described in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World as the fundamental cell of human society¹¹, while the Decree on the Apostolate of the Laity refers to it as the “sanctuary of the Church in the home”¹², and the Dogmatic Constitution on the Church characterizes it as the “domestic church”¹³. Such descriptors carry significant meaning and explicitly reflect the Church’s Christian vision of the family.

The Church assigns a unique and vital function to family, asserting that it guarantees the existence and growth of the Church. It affirms, as articulated by the Second Vatican Council, that “new members of the city of man are born, from whom the grace of the Holy Spirit, through baptism, will make sons of God, so that the people of God may be perpetuated throughout the centuries”¹⁴. Additionally, the Church views the love between spouses as a duty and responsibility, inviting them to safeguard this love, which forms the foundation of all matrimonial bonds. This love, instilled by the Creator within their hearts and blessed by Him, constitutes the essential element that allows the family to fulfill its vocation and mission.

The family is the birthplace of every vocation and, furthermore, serves as the primary context in which each person responds to God’s call (Is 6:8; Jer 1:4-8).

⁷ J.M. Fenasse, M.F. Lacan, *Maison dans Léon-Dufour* (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1997, col. 694.

⁸ H.A. Hoffner, *Bayith*, dans H. Ringgren Botterweck (dir.), *Grande lessico dell’Antico Testamento*, I, Brescia 1988, p. 1275-1294.

⁹ D. Margérat, *L’aube du christianisme. Labor et fides*, Genève 2008, p. 446.

¹⁰ Concile Vatican II, *Constitution pastorale sur l’Eglise de ce temps Gaudium et Spes*, 1965, no. 52.

¹¹ Ibidem.

¹² Concile Vatican II, *Décret sur l’apostolat des laïcs Apostolicam Actuositatem*, 1965, no. 11.

¹³ Idem, *Constitution dogmatique sur l’Eglise, Lumen Gentium*, 1964, no. 11.

¹⁴ Ibidem.

The Christian family, as the domestic church, provides a privileged space for vocation birth and nurturing. The family acts as the first seminary and house of formation. This formative stage is so crucial that if a young person misses out on familial education, it becomes challenging to recover what parents should have instilled, despite access to excellent formators. Pope Francis emphasizes that “family ties are fundamental in strengthening healthy self-esteem in seminarians”¹⁵. He also underscores the vital role families play in supporting their children throughout their seminary experience and beyond. According to the Holy Father, this familial support realistically enhances and strengthens seminarians. The family significantly contributes to nurturing children’s vocations during formation and throughout their ministry. In their maternal and paternal roles, families help mold young hearts to prepare them to serve others generously and lovingly.

In a time when the priesthood faces a profound crisis, the role of parents assumes even greater significance. Families ensure that their children remain steadfast on their paths toward perfection and service to the Lord. In an increasingly hostile and unkind world, where attitudes toward the Church and its ministers grow increasingly negative, the only secure environment for support remains the family. Yet, for the family to serve as this refuge, it requires certain Christian and human values. The family can only fulfill its mission of nurturing vocations if it is imbued with Gospel values.

2.2. The Function of the Family and Priestly Formation

The Catholic family carries a significant responsibility to educate its children spiritually, intellectually, and morally¹⁶. The Second Vatican Council asserts that “children should be educated so that when they are adults, with full responsibility, they can follow their vocation, including a religious vocation, and choose their state in life. If they marry, they should be able to found their own family in favorable moral, social, and economic conditions”¹⁷. This noble mission is not confined to the family unit but extends to society and the Church as a whole. Proper execution of these functions is foundational to the flourishing of individuals within the human community.

The functions of the family within society hold considerable importance. Family specialists identify several functions, but this discussion will focus on three key ones that relate to our analysis: the procreative function, the educational function, and the economic function. Notably, we will emphasize the educational function, as it is particularly relevant to our discussion. These functions fall within the family’s inherent mission. Before delving into these three functions, it is necessary to define what we mean by the function of a family. In this context, the function encompasses the specialized, permanent activities, and interactions among family members, resulting from tasks they undertake—and for

¹⁵ François, *Amoris laetitia*, no. 203.

¹⁶ Concile Vatican II, *Constitution pastorale sur l'Eglise de ce temps*, no. 52.

¹⁷ Idem, *Declaration Gravissimum educationis*, 1965, no. 3.

which they may have varying levels of awareness—within the frameworks set by prevailing norms and models, leading to specific primary and secondary effects¹⁸.

Having established a definition of family function, we now explore the role of each within the family. Each function involves numerous essential tasks, highlighting the family's significance for its members and society.

a) *The Procreative Function*: Satisfying the sexual and parental needs of spouses ensures both the biological continuity of the family and society. The family's mission is to serve life, participating in divine creative and sustaining forces. By giving birth to offspring, the family transmits the image of God from one person to another. Serving life involves not only the physical act of birth but also, more importantly, passing on the mystery of supernatural life and moral and spiritual principles. As the domestic church, the family is tasked with proclaiming and serving the Gospel of life. The Second Vatican Council defines the family as the primary and life-giving cell of society, playing a vital role in both group and individual development. Personality traits formed within families carry over into society, where altruistic attitudes cultivated in the family transform into societal skills and interpersonal solidarity. Consequently, the family is integral to humanizing and empowering society.

b) *The Educational Function*: This function enables families to create optimal conditions for effective child socialization. The Second Vatican Council teaches that “the role of parents is, in fact, to create a family atmosphere animated by love and piety towards God and man, which favors integral education”¹⁹. The task of education encompasses introducing children to society and nurturing them for a successful life. The family holds an irreplaceable role in children's education (*educationem prolis ordinatum*)²⁰. Parents are fundamentally their children's primary educators, a right and duty rooted in natural law. The connection between giving life and the responsibility of education is a necessary continuum. John Paul II articulated three characteristics of parents' rights and responsibilities in education: they are essential (due to life transmission), original and primary (in relation to other educational agents), and irreplaceable and inalienable (neither usurpable nor entirely delegable)²¹. As such, the Church teaches that parents significantly influence their children's education because the bond of love connecting parents and children is unique; if parents fail, recovery can be challenging. Since God created humanity out of love and called individuals to love as He loves, parents' educational mission cannot stray from teaching love²². Love defines the family and its responsibilities. Each specific duty within the family becomes an expression of the fulfillment of this fundamental mission.

¹⁸ P. Mazur, *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, Krakow 2011, p. 312.

¹⁹ Cfr. Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*.

²⁰ Idem, *Gravissimum educationis*, no. 3.

²¹ Cfr. ICC, c. 1055, & 1.

²² Concile Vatican II, *Gravissimum educationis*, no. 3.

Thus, love is the essence and objective of family education. The upbringing of children is the continuation of marital love. José Maria often urged married couples: “Love one another deeply, for the Lord is very pleased when you love one another”²³. Thus, education must naturally extend from both fatherhood and motherhood, requiring the commitment of both spouses²⁴. Families must recognize that other agents are partners, but can never replace them: schools, parishes, clubs, and various groups. For them, raising children is a natural duty inherent to their state in life.

c) *The Economic Function*: While this function satisfies the family’s economic needs, it also ensures that individual aspirations of family members are met. This function is concerned with members’ lives, behaviors, culture, and the difficulties they encounter.

Additionally, other family professionals highlight the affective life as central to individual existence, particularly concerning educational activities. Emotional bonds permeate family dynamics and relationships. Severing a child from its mother can lead to profound physical and psychological developmental issues.

The phenomenon of “street children” prevalent in our cities represents a societal scourge bearing significant consequences. These children, deprived of parental affection, exist in unstable environments fraught with insecurity, leading them to develop self-defense mechanisms that manifest as hostility and aggression. This regression is similarly observed in individuals raised outside a parental environment or from dysfunctionality. These mechanisms connect to a lack of internal comfort and trust issues stemming from parental detachment.

From both educational and pastoral standpoints, the religious function is crucial for the spiritual and moral growth of children. Nearly all Magisterial documents affirm that the family represents the environment for a child’s initial religious initiation. The *Optatam Totius* decree identifies the family as the first seminary²⁵. Parents bear the primary duty of evangelizing their children. Within the family, parents carry an obligation to instill religious values in their offspring, significantly shaping their religious attitudes. The family is tasked with various functions and missions, though its central mission remains religious.

It is crucial to distinguish between the functions and missions of the family. A mission entails a collective action aimed at achieving a defined goal for a larger group. The *Familiaris Consortio*²⁶ exhortation outlines four fundamental missions for the Christian family²⁷: the formation of a community of persons, the service of life, participation in societal development, and engagement in the life and mission of the Church.

²³ Jean Paul II, *Familiaris consortio*, no. 36.

²⁴ Cfr. Jean Paul II, *A l’image de Dieu, homme et femme*, Paris 1998.

²⁵ Concile Vatican II, *Décret sur la formation des prêtres optatam totus Ecclesiae renovationem*, 1965, no. 2.

²⁶ Idem.

²⁷ Jean Paul II, *Familiaris consortio*, no. 17.

3. Pastoral Commitment to Awakening Vocations to the Priesthood

The family crisis profoundly impacts the priestly vocation. As emphasized, priestly vocations arise, grow, and are nourished within families through Gospel values. It is illogical to discuss awakening priestly vocations while overlooking the family's involvement. A pastoral commitment to healthy families underpins the effective awakening of priestly vocations. Pastoral care prioritizing family in evangelizing efforts will return us to the core of the Gospel. Now more than ever, families require renewed spiritual guidance that brings Christ and His Gospel to the forefront of their lives. Reaffirming our commitment to Jesus Christ is essential for renewing Christian fervor in contemporary families. Only a healthy family, living the Gospel daily, can fulfill its mission and vocation.

The Church reminds us that parents are the first missionaries to their children, the primary catechists²⁸. Within the family, children learn the name of God and the love of neighbor. Parents bear the primary responsibility for instructing their children in the sign of the cross, prayer, and living out Gospel values. However, for families to transmit these values effectively, they themselves must embody and live them. By modeling good behavior, parents teach their children to become good Christians. Grounded in this faith, children can respond to the Lord's call, equipped to discern His voice amid a chorus of distractions.

The contemporary crisis in priestly vocations can be framed through the lens of the crisis the family faces today. Families are undergoing an unprecedented crisis, and children are its primary victims. How can we expect a child raised in a separated, divorced, single-parent, or blended family to emulate the behavior of someone from a healthy family environment? How can a child whose parents neglect prayer or attending Mass cultivate their vocation? In what context can desire for a vocation arise without family or parental examples to guide them? It is crucial for every pastor to recognize that the future of the priesthood is inherently linked to the future of the family. The fate of families is intertwined with the fate of society, the Church, and the priesthood. Generally speaking, healthy vocations emanate from strong families, albeit with some exceptions. Thus, awakening priestly vocations necessitates a renewed commitment to pastoral care for the family. The *Optatam Totius* and *Perfectae Caritatis* decrees underscore that the promotion of vocations involves not only parish priests but predominantly parents²⁹. An effective family ministry today emphasizes personalization, welcoming each family as it presents itself, and accompanying them according to their circumstances and levels of Christian life. By personalizing family ministry, we can better understand and address the challenges families face. If seminaries are currently vacated or filled with wounded individuals, the roots of these issues lie genuinely within familial contexts. Although families play a pivotal role in this crisis, they cannot shoulder the responsibility alone; they

²⁸ CEC, no. 2223.

²⁹ Concile Vatican II, *Optatam totius*, no. 2; *Perfectae caritatis*, no. 24.

require the support and guidance of national policies and the Church. Without external assistance, families may struggle to fulfill their mission.

Conclusion

This article aims to demonstrate that the ongoing crisis in priestly vocations has deep roots in the crisis confronting families. It is impossible to engage with the current situation without considering the family crisis. Families play a critical role in awakening priestly vocations. The Church, in her maternal wisdom, must cultivate personalized family ministry that accounts for the unique situations of each family. Recognizing that each family is unique and possesses its distinct issues, a blanket approach to family pastoral care will not enhance the current vocational crisis. Furthermore, solution efforts necessitate genuine collaboration among all stakeholders invested in family matters, each operating within their capacity.

* * *

Bibliography

- Carriere A., *Il vocabulario di papa Francesco. Firmati da 50 giornalisti e scrittori*, Torino 2015.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique*, 1992.
- Code de droit canonique*, 1983.
- Concile Vatican II, *Declaration Gravissimum educationis*, 1965.
- Concile Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Eglise Lumen gentium*, 1964.
- Concile Vatican II, *Constitution pastorale sur l'Eglise de ce temps Gaudium et spes*, 1965.
- Concile Vatican II, *Décret sur l'apostolat des laïcs Apostolicam actuositatem*, 1965.
- Concile Vatican II, *Décret sur la formation des pretres Optatam totus ecclesiae renovationem*, 1965.
- Congrégation pour le clergé, *Le don de la vocation sacerdotale. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Vatican 8 décembre 2016.
- Fenasse J.M.-Lacan M.F., Maison dans Léon-Dufour (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1997.
- François, *Audience générale à la place saint Pierre de Rome*, le 29 avril 2015.
- François, *Discours du Pape François prononcé au séminaire pontifical régional des Marches «Pio XI»*, le 10 juin 2021.
- François, *Exhortation post synodale Amoris laetitia*, 2016.
- Hoffner H.A., Bayith, dans H. Ringgren Botterweck (dir.), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1988.
- Jean Paul II, *A l'image de Dieu, homme et femme*, Paris 1998.
- Jean Paul II, *Exhortation apostolique post synodale Familiaris consortio*, 1985.
- Margérat D., *L'aube du christianisme. Labor et fides*, Genève 2008.
- Mazur P., *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, Krakow 2011.

KĘSTUTIS ŽEMAITIS*

Sisters of Saint Elizabeth in Lithuania: The First Twenty Years (1924-1944)

Abstract: The Sisters of Saint Elizabeth arrived in Lithuania in 1924. It was not easy for the sisters coming from Karaliaučius to settle in Lithuania. They received help from Jesuit monks with ties to Germany, as well as from individual Lithuanian intellectuals and patrons. The sisters worked sincerely, and during the Nazi occupation, they risked their lives to save Jews. The Soviet occupation, the Nazi regime, and the later return of the Red Army with its inhumane atheistic ideology destroyed the established order. Some of the Elizabethan Sisters retreated to the West, while others remained underground, never abandoning their vocation. During the occupations, the sisters were persecuted, their activities restricted, and, as a new wave of Soviet occupation approached, their work went underground.

Keywords: Saint Elizabeth, monastery, Lithuania, Elizabethan Sisters.

In Lithuania, monasteries significantly influenced Catholic society with their charitable church policy. The Sisters of Saint Elizabeth were unafraid to undertake the most challenging tasks, such as nursing the seriously ill and caring for orphans. However, invaluable contributions during this period are difficult to fully capture. Hence, this study aims to gather surviving sources, analyze them, and reconstruct as accurately as possible the first two decades of the Elizabethan Sisters' activities in Lithuania (1924-1944), a time marked by the country's period of independence and subsequent Soviet and Nazi occupations. This work seeks to explore how the Elizabethan Sisters fulfilled their mission during these years, surviving and persevering through challenging times. The subject of monasteries is not a very common one in the modern multicultural space of the 21st century. In general, the subject can sometimes seem as archaic as the institution of monasticism itself. However, the question can be asked –

* Kęstutis Žemaitis – Mykolas Romeris University, Vilnius, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-3243>; e-mail: kestutis.zemaitis@gmail.com



is it really so? Could it be that these are just medieval hotbeds of science and culture? What did they give to Lithuania, which accepted Christianity? Have their ideas become stale and their way of life still appealing today? In the nineteenth century, epidemics raged in Silesia, claiming many lives. Four women decided to help the sick, and their gathering became St. The Congregation of the Sisters of St. Elisabeth was the starting point. The Congregation itself was founded on 27th September, 1842 in Neisse (Silesia). The first Elizabethans arrived in Lithuania in 1924. They made a significant contribution to education, culture and the alleviation of human misery in Lithuania. Sisters of St. Elizabeth did not have time to achieve all their goals as the occupation disrupted the life and public order of the country.

In Independent Lithuania

When discussing religious freedom, it is essential to emphasize not only the very unpleasant relations between the Republican government (under Christian Democrats, nationalists, and especially during the rule of the leftists) and the Holy See, but also the guaranteed freedom of religion. Freedom of belief, including the activities of monastic orders, was already guaranteed by the Provisional Constitution of the State of Lithuania in 1922¹. The same is affirmed in the 1928 Constitution². Moreover, the 1927 Concordat between the Republic of Lithuania and the Holy See reinforced the guarantee of freedom of belief. Thus, Lithuania provided favourable conditions for the establishment of monastic communities.

The Sisters of Saint Elizabeth, commonly known as the Grey Sisters (Graue Schwestern)³, arrived in Lithuania during this period. They expanded their mission to other Baltic republics: in 1935 and 1936 they were already in Latvia and Estonia. They arrived from Germany, Kaliningrad. There was a provincial centre and “naujokynas”⁴.

Dr. Regina Laukaitytė writes: “In 1924, the Sisters of Saint Elizabeth, known as “the Grey Sisters”, came to Lithuania. They came from Karaliaučius (Kaliningrad) where the provincial centre of the congregation with the novitiate was located. These monasteries, established in 1842 (approved by the Holy See in 1887⁵), provided care for the sick in homes and hospitals, operated shelters, and taught handicrafts in schools”⁶.

It was not easy for the sisters who came from Karaliaučius to settle down and establish themselves in Lithuanian society. Assistance came from Jesuit priests connected with Germany and from Lithuanian intellectuals who recog-

¹ Laikinoji Lietuvos valstybės konstitucija, 1922 metai, & 83.

² Lietuvos valstybės konstitucija, 1928 metai, & 84-88.

³ *Elenchus omnium ecclesiarum et universi Cleri provinciae ecclesiasticae Lituaniae pro anno Domini 1936*, p. 240.

⁴ R. Laukaitytė, *Lietuvos vienuolijos. XX a. istorijos bruožai*, Vilnius 1997, p. 82.

⁵ Confirmed by Pope Leo XIII.

⁶ R. Laukaitytė, *Lietuvos vienuolijos*, op. cit., p. 82.

nized the importance of Catholic Action⁷ in revitalizing a society weary from the Tsarist occupation and World War I. However, the sisters were faced with resistance (...). People who were sceptical about the arrival of the new congregation probably motivated their beliefs by the German origin of the sisters, at that time the issue of the Klaipėda Region was quite sensitive, and the German society of that region was hostile to Lithuania. So, according to Dr. Laukaitytė, in the beginning the Elizabethan sisters stayed with the Benedictines, assisted the Jesuits, and worked as private individuals. However, in 1929, they officially started working in hospitals, initially in Kaunas. In the same year, they settled in Švėkšna⁸ where their courageous actions during World War II included aiding persecuted Jews. Information about Antanina Žemgulytė⁹ (sister Antanina Bonita), another Elizabethan woman who saved Jews, can be found in the Hugo Šojaus Museum located in Šilutė.

The sisters settled down in Švėkšna. We can see their arrival and brief history through the activities of one of them, Bonita Žemgulytė: “In 1928 in July Bonita was sent to Kaunas to live with the Elizabethan sisters. Here she worked at St. Luke’s hospital, later she was assigned to take care of the sick in private homes, took care of the poor. In 1932 she worked at Dr. Gylis hospital and in 1935 September 1st she was assigned to Švėkšna. Here she was responsible for the parish shelter for the elderly and the student dormitory of Švėkšna high school. After the departure of pastor Julius Maciejauskas, Bonita was left without a job. Then Petronėlė Daukšaitė, a nun from Švėkšna, offered Sister Bonita two plots of land with buildings on the outskirts of the town (7 acres in total) to build a monastery in exchange for keeping her in this shelter until her death. Sister Bonita decided to build a dispensary on one plot of land, but later the idea changed, it was decided to build a monastery and a hospital where the sisters of the monastery would work”¹⁰. After the establishment of the Lithuanian Ecclesiastical Province, the sisters lived in the territories of Kaunas Archdiocese, Telšiai and Vilkaviškis dioceses¹¹.

⁷ A. Šablinskas, *Kūrybinis katalikų veikimas*, Kaunas 1939.

⁸ R. Laukaitytė, *Lietuvos vienuolijos*, op. cit., p. 83.

⁹ “Antanina Žemgulytė (1903-1993) was born in the village of Žalakiskė, in the county of Endriejavo, in the family of farmers Justin Žemgulis and Barbora Srėbaliūtė. Father managed a farm of over 35 ha. Of the ten children born, seven grew up: Joseph, Paulina, Barbora, Antanina, Justinas, Stanislava and Julia. St. Antanina entered the novitiate of the Elzbieta Congregation in Kraliaučius in 1925. April 10 The drawer ceremony took place in 1927. on May 9, the girl chose the name of Sister Maria Bonita, and took her first vows in 1928. in June”. See: Hugo Šojaus Muziejus, <https://ve.lt/gyvenimas/zydu-gelbetojos-vienuoles-is-sveksnos> (access: Dec 2, 2024).

¹⁰ Ibidem.

¹¹ April 4, 1926 Pope Pius XI announced in the apostolic constitution “Lituanorum gente” that the ecclesiastical province of Lithuania was formed with new dioceses: the Archbishopric of Kaunas, the dioceses of Telšiai, Vilkaviškis, Panevėžys and Kaišiadoryų. From an ecclesiastical point of view, Lithuania no longer depended on dioceses in other countries and even gained independence – it became directly subordinate to the Holy See.

Just before the Second World War, the Elizabethan sisters in Lithuania developed their activities even more. “Around 1937 in Kaunas Prel. Marcelė Mačiulitė, the sister of Jonas Mačiulis-Maironis, donated the plot of land where the sisters built a house to the congregation. During the years of Soviet rule, the house was nationalized and returned only 50 years later. After major repairs, the sisters lived there with their grandmothers under their care”¹². Other sources clarify: “Marcelė Mačiulytė, the sister of Prelate Jonas Mačiulis-Maironis, donated her plot of land, about 0.5 acres with a wooden house, to the Vilkaviškis Curia for church purposes. Ms. Marcela’s condition was that the Curia would build a church with St. Ann’s altar. If this is not possible, the donated property must be used for Catholic educational and charitable purposes. The Curia leased the property given to her to St. Vincent Paulietis Society, which founded a children’s shelter here – a kindergarten. In 1939 August 25 Vilkaviškis Curia gifted that plot to the Congregation of the Sisters of St. Elizabeth. Then the sisters began to prepare for the construction of the monastery”¹³.

Sisters of the Congregation of Saint Elizabeth in Kaunas in 1936¹⁴:

	Last Name, First Name	Date of Birth	Date of Eternal Vows
1.	Červinskaitė Julijona	1897 05 01	1930 07 31
2.	Sembijonal Teresia	1906 07 14	1931 06 29
3.	Mačiulytė Sabina	1901 05 09	1933 07 02
4.	Stepulevičiūtė Digna	1907 02 02	1928 05 10
5.	Žemgulytė Bonita	1903 05 11	1928 05 10
6.	Augaitytė Veronika	1908 08 28	1931 05 17
7.	Tumosaitė Stanislava	1908 04 25	1932 05 21
8.	Šimonelytė Baltramieja	1907 03 16	1932 05 21
9.	Raubaitė Antanina	1911 11 28	1935 05 29
10.	Petkevičiūtė Kazimiera	1909 08 07	No Data

According to the data of 1935, Benedictine, Catherine, Casimirian, St. Handmaids of the Heart of Jesus, St. Poor Sisters of the Immaculate Conception of the Virgin Mary, Franciscan and Elizabethan Convents were active in Lithuania¹⁵.

The Elizabethan sisters also lived in other monasteries or houses¹⁶:

¹² *Dievui ir Bažnyčiai*, ed. L. Rimkevičiūtė, Marijampolė 1997, p. 33.

¹³ *Šv. Elzbietos seserų kongregacija. Istorija*, <http://www.elzbietietes.lt/index.php?id=18> (access: Dec 2, 2024).

¹⁴ *Elenchus omnium ecclesiarum et universi Cleri provinciae ecclesiasticae Lituanae pro anno Domini 1935*, p. 240.

¹⁵ *Ibidem*, p. 240.

¹⁶ *Ibidem*, p. 241.

	Last Name, First Name	Date of Birth	Date of Eternal Vows, where They Lived
1.	Glomm Massalina	1869 10 12	1893 10 08 Švėkšna
2.	Valaitytė Kristina	1904 06 07	1928 05 10 Švėkšna
3.	Grabauskaitė Luka	1905 10 07	1930 05 17 Švėkšna
4.	Augaitytė Petronėlė	1900 08 10	1927 05 10 Jurbarkas
5.	Jugielaitė Dorotėja	1909 07 ?	1931 05 17 Jurbarkas
6.	Kilaitė Barbora	1908 01 16	1931 05 21 Jurbarkas
7.	Lingenau Velburga	1898 01 06	1922 04 26 Worked in the Apostolic Nunci- ature in Kaunas as an economist

A group of Lithuanians entered the Elizabethan monastery, worked in the nunciature in Kaunas, St. Lukas hospital, Jurbarkas orphanage, Švėkšna elderly shelter. About St. Luke's Hospital, it was written: "It is carefully served by the Elizabethan Sisters"¹⁷. The monastery in Švėkšna operated from 1929 to 1944.

The Years of Occupation

As World War II approached and began, the population experienced both voluntary and forced displacement from their homes. On January 10, 1941, the Soviet Union and Nazi Germany "(...) signed an agreement regarding the relocation of German citizens and persons of German nationality from the Lithuanian SSR to Germany, as well as the relocation of Lithuanian citizens and persons of Lithuanian, Russian, and Belarusian nationality from Germany (Klaipėda region and Suvalki areas) to the Lithuanian Soviet Socialist Republic"¹⁸.

In October 1939, Germany began urging people of German nationality to "return home to the Reich". This marked the beginning of the repatriation of persons of German descent from the Baltic States (and later from other regions). Whether this process also affected the Elizabethan Sisters, who had come from Karaliaučius (Kaliningrad), is difficult to determine due to the lack

¹⁷ Support a charitable institution (L. Krikšč, *Meilės Drojas valdyba*) / *Mūsų rytojus* (non-partisan farmers' newspaper, November 20, 1931, No. 46(232), <https://www.epaveldas.lt/static/lnb-bucket/C1B0003760930/C1B0003760930-1931-Lapkr.20/doc/0001-880DA2DBA7C9999CD937AFD573656A16.pdf> (access: Dec 2, 2024).

¹⁸ N. Kairiūkštė, *Lietuvių bei kitataučių apgyvendinimas Lietuvos SSR, vykdam 1941.01.10 SSSR ir Vokietijos susitarimą. Molotovo Ribentropo pakto pasekmės*, Vilnius 1998, p. 47.

of surviving historical sources. All that is known is that the number of sisters decreased by six between 1935 and 1939¹⁹.

Whether this reduction was due to repatriation or withdrawal to the West with the German army as Soviet forces approached remains unclear. However, it is confirmed that some sisters left with the 1944 wave of refugees, as revealed in a piece of information from the Hugo Šojus Museum in Šilutė: “On October 10, 1944, as the Bolsheviks approached Švėkšna, Bonita and her sisters withdrew to Germany”.

The nuns withdrew from Kaliningrad using horse-drawn transport and later continued their journey by train. Accompanying them to Germany were Sister Bonita’s sibling Julija and a fostered Jewish girl called Onutė. Onutė later settled in the United States, where she married. For some time, she kept in touch with her rescuer through letters, even sending a photograph to Julija Žemgulytė-Mickienė²⁰. Sister Žemgulytė lived in Germany, reached an advanced age, and celebrated her golden jubilee of monastic life with dignity. This was reported by the Lithuanian émigré press²¹.

Is such a withdrawal justifiable? The years of the first Soviet occupation, particularly its final days, may offer an answer. “It is not surprising that, in the summer of 1941, people not only talked about war but even awaited it. However, it is unacceptable to anticipate war—one should fear it. Yet for most Lithuanian residents, war seemed less terrifying than the oppressive Soviet regime and its destructive system: hiding, interrogations, imprisonment, deportations”²².

However, the first group to withdraw likely left Lithuania even before the war began, during the repatriation of German nationals. Dr. R. Laukaitytė writes: “At the end of 1940 and the beginning of 1941, during the repatriation of citizens of other countries from Lithuania, Jesuits, Capuchins, Elizabethan Sisters, and Dominicans departed along with their compatriots. They managed to take some of their archives with them”²³. Thus, the number of sisters in Lithuania decreased due to war and occupation. In 1939, there were 16 Elizabethan Sisters²⁴ in Lithuania, but just before World War II, only 11 remained.²⁵

¹⁹ *Elenchus omnium ecclesiarum et universi Cleri provinciae ecclesiasticae Lituanæ pro anno Domini 1935*, p. 240-241.

²⁰ Jewish saviors – nuns from Švėkšna. Šilutė Hugo Šojaus Museum inf., <https://ve.lt/gyvenimas/zydu-gelbetojos-vienuoles-is-sveksnos> (access: Dec 2, 2024).

²¹ *Vienuolystėsa jubiliejus Reinbeke, Vokietijoje, gyvenanti tsesuo Bonita Žemgulytė atšventė auksinį savo kaip vienuolės jubiliejų*, “Europos Lietuvis” No. 31(1421), Londonas, 1978 m. rugpiūčio 8, https://www.spauda2.org/britanijos_europos_lietuvis/archive/1978/1978-08-08-EUROPOS-LIETUVIS.pdf, (access: Dec 2, 2024).

²² K. Žemaitis, *Žingsniai be stabelėjimų. Vilkaviškio vyskupijos istorijos bruožai*, Punskas 2016, p. 20.

²³ R. Laukaitytė, *Lietuvos vienuolijos*, op. cit., p. 127.

²⁴ L. Jagminas, *Vienuolijų veikla Lietuvoje nepriklausomybės ir pokario metais (1918-1940 m.)*. Lietuvos katalikų mokslo akademija, Suvažiavimo darbai, XV, Vilnius 1995, p. 105.

²⁵ *Elenchus omnium ecclesiarum et universi Cleri provinciae ecclesiasticae Lituanæ pro anno Domini 1940*, p. 287.

Kaunas	6
Švėkšna	1
Apaštalinė nunciatūra, Kaunas	1
Jurbarkas	3

The Soviet occupation, the Nazi regime, and the later return of the Red Army with its inhumane atheistic ideology destroyed the established order. During the German occupation of Lithuania, monasteries, like the Catholic Church as a whole, had a brief respite, but they did not return to the pre-war situation. Following this, a prolonged period of Soviet reoccupation ensued, marked by relentless persecution of the Church. There is insufficient information about how the Elizabethan Sisters fared in emigration²⁶. By 1970, it was unknown how many remained in the West.

The Elizabethan Sisters also operated under underground conditions in Soviet-occupied Lithuania. During the years of independent Lithuania, they successfully continued their apostolic work, both those originating from Lithuania and those arriving from Poland (Lithuanian Elizabethan Sisters belong to the Wrocław Province).

Conclusions

The Sisters of Saint Elizabeth arrived in Lithuania in 1924 from Karaliaučius (Kaliningrad). They were welcomed at the invitation of Lithuanian intellectuals and public figures, although there was some initial suspicion due to their German origin. Over time, as more Lithuanian women joined the congregation, the sisters became well-regarded and beloved for their social work, caring for the elderly, children, and the most vulnerable members of society. This charitable charisma was inherited from the movement originating in Poland, which gave rise to the congregation. Although few documents about the Sisters of Saint Elizabeth in Lithuania have survived, it can be concluded that the nuns not only accomplished significant work but also inspired the continuation of charitable movements in the country. Lithuanian society needed some kind of signposts or something that would remind of Archangel Rapolas, known in the Holy Scriptures, who helped a person in great distress. Such signposts, with an angelic mission, were the monasteries operating in Lithuania. Interwar Lithuania was quite a progressive country, receptive to the innovative ideas of the time, and it was making progress, but it needed people who were at the forefront of society, and the monasteries were at the forefront of society.

* * *

²⁶ *Elenchus sacerdotum lituanorum in variis statibus pro anno Domini 1970*, Putnamas, p. 55.

Bibliography

- Dievui ir Bažnyčiai*, ed. L. Rimkevičiūtė, Marijampolė 1997.
- Elenchus omnium ecclesiarum et universi Cleri provinciae ecclesiasticae Lituanae pro anno Domini 1935.*
- Elenchus omnium ecclesiarum et universi Cleri provinciae ecclesiasticae Lituanae pro anno Domini 1936.*
- Elenchus omnium ecclesiarum et universi Cleri provinciae ecclesiasticae Lituanae pro anno Domini 1940.*
- Elenchus sacerdotum lituanorum in variis statibus pro anno Domini 1970*, Putnamas.
- Hugo Šojaus Muziejus, <https://ve.lt/gyvenimas/zydu-gelbetojos-vienuoles-is-sveksnos> (access: Dec 2, 2024).
- Jagminas L., *Vienuolių veikla Lietuvoje nepriklausomybės ir pokario metais (1918-1940 m.). Lietuvių katalikų mokslo akademija, Suvažiavimo darbai, XV*, Vilnius 1995.
- Jewish saviors – nuns from Švėkšna. Šilutė Hugo Šojaus Museum inf.*, <https://ve.lt/gyvenimas/zydu-gelbetojos-vienuoles-is-sveksnos> (access: Dec 2, 2024).
- Kairiūkštė N., *Lietuvių bei kitataučių apgyvendinimas Lietuvos SSR, vykdant 1941.01.10 SSSR ir Vokietijos susitarimą. Molotovo Ribentropo paktą pasekmės*, Vilnius 1998.
- Laikinoji Lietuvos valstybės konstitucija, 1922 metai, & 83.
- Laukaitytė R., *Lietuvos vienuolijos. XX a. istorijos bruožai*, Vilnius 1997.
- Lietuvos valstybės konstitucija, 1928 metai, & 84-88.
- Šablinskas A., *Kūrybinis katalikų veikimas*, Kaunas 1939.
- Šv. Elzbietos seserų kongregacija. *Istorija*, <http://www.elzbietietes.lt/index.php?id=18> (access: Dec 2, 2024).
- Vienuolystė jubiliejus Reinbeke, Vokietijoje, gyvenanti tsesuo Bonita Žemgulytė atšventė auksinį savo kaip vienuolės jubiliejų*, “Europos Lietuvis“ No. 31(1421), Londonas, 1978 m. rugpiūčio 8, https://www.spauda2.org/britanijos_europos_lietuvis/archive/1978/1978-08-08-EUROPOS-LIETUVIS.pdf, (access: Dec 2, 2024).
- Žemaitis K., *Žingsniai be stabtelėjimų. Vilkaviškio vyskupijos istorijos bruožai*, Punksas 2016.

JÓZEF ŁUPIŃSKI*

Kameduli Eremitae Insulae Wigensis w latach 1668-1800

Streszczenie: Artykuł ma na celu odtworzenie stanu osobowego eremu kamedulskiego na Wigrach w latach 1668-1800. W publikacji przedstawiono historię Kongregacji Eremitów Kamedułów Góry Koronnej, erygowanie eremu, zasady przyjmowania kandydatów oraz przygotowanie kamedułów do kapłaństwa. Ostatnim akordem istnienia eremu wigierskiego była jego kasata w 1800 r. Nowością publikacji jest sporządzenie listy kamedułów przebywających w eremie wigierskim.

Słowa kluczowe: Kongregacja Eremitów Kamedułów Monte Corona, kształcenie kandydatów do kapłaństwa na Wigrach, wizytacja generalna o. Tyburcjusza z 1754 r., kasata eremu wigierskiego w 1800 r., lista eremitów wigierskich, Wigry.

Camaldolese Eremitae Insulae Wigensis in 1668-1800

Abstract: The aim of this article is to attempt to reconstruct the personnel of the Camaldolese hermitage at Wigry in the years 1668-1800. The publication presents the history of the Congregation of Camaldolese Hermits of Góra Coronna, the principles of accepting candidates and preparing Camaldolese for the priesthood, as well as the dissolution of the Wigry hermitage in 1800. The novelty of the publication is the preparation of a list of Camaldolese monks residing in the Wigry hermitage during the years of its existence.

Keywords: Congregation of Camaldolese Hermits of Monte Corona, education of candidates for priesthood at Wigry, general visitation of Father Tiburtius in 1754, dissolution of the Wigry hermitage in 1800, list of hermits, Wigry.

Celem niniejszego artykułu jest próba ustalenia stanu osobowego kamedułów wigierskich od początku istnienia eremu (1668), aż do jego kasaty przez władze pruskie (1800). Żmudna kwerenda zaowocowała ustaleniem stanu

* ks. Józef Łupiński – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7043-9121>; e-mail: j.lupinski@uksw.edu.pl



osobowego zakonników kamedulskich w Wigrach. W dużym stopniu stanowiła ona studia prozoponiczne, które coraz częściej wykorzystują historycy. Są bowiem punktem odniesienia dla dalszych pogłębionych analiz. Spośród historyków zajmujących się biografistyką kamedulską należy wymienić m.in. M. Paknysa, R. Witkowskiego, A. Bruździńskiego, którzy podejmowali próby ustalenia członków Polsko-Litewskiej Prowincji Eremitów Kamedułów Kongregacji z Góry Koronnej. Owocem przeprowadzonej kwerendy jest wiedza nt. stanu osobowego kamedułów eremu wigierskiego. Jednym z najcenniejszych materiałów źródłowych do ww. badań była relacja z wizytacji przeprowadzonej w Rzeczypospolitej przez o. Tyburcjusza – prokuratora generalnego Eremitów Kamedułów Kongregacji z Góry Koronnej, którą jako przedstawiciel Stolicy Apostolskiej odbył w Wigrach w 1754 r. Dokument ów zawiera cenne dane odnoszące się do stanu osobowego kamedułów przebywających w poszczególnych eremach kamedulskich. Wartościowym źródłem były również publikacje S. Andrychowicza oraz L. Zarewicza, zawierające dane dotyczące kamedułów pełniących poszczególne funkcje w Prowincji Polsko-Litewskiej, zawierające także dane dotyczące kamedułów wigierskich, jak również tablice zmarłych kamedułów z wyszczególnieniem eremitów wigierskich¹. Autor ma świadomość pewnych braków związanych z możliwością kwerendy w Archiwum Kongregacji Kamedułów we Frascati k. Rzymu, których analiza mogłaby pomóc w uzupełnieniu kolejnych danych osobowych dotyczących kamedułów.

Kongregacja Eremitów Kamedułów Góry Koronnej

Kongregacja kamedułów Góry Koronnej powstała w Italii. Jej założycielem był św. Romuald urodzony w 951 r. Najpierw wstąpił on do benedyktynów, a następnie podjął życie pustelnicze. Po pewnym czasie Romuald wybrał bardziej radykalną drogę realizacji cnót ewangelicznych. Zrezygnował z funkcji opata w Rawennie i za zgodą przełożonych udał się do pustelni w Pereum koło

¹ [S. Andrychowicz], *Series reverendorum patrum et fratrum eremitarum Camedulensium congregationis Montis Coronae tam eremi Montis Argentini supra Cracoviam in Polonia quam eremi Montis Pacis supra Coronam in Lithuania Professorum vivorum et vita defunctorum conscripta*, Viennae Austriae [ok. 1760], ex typ. Gheleniana, s. 3-28; A. Bruździński, *Bielany – ulubione miejsce Krakowa. Związki bielańskich kamedułów z Krakowem w okresie staropolskim*, „Folia Historica Cracoviensia” 17(2011), s. 31-78; M. Paknys, *Vienuolių pareigos pažaislio kamaldulių vienuolyne 1718-1756 m.*, „Bažnyčios istorijos studijos” 5(2012), s. 231-280; tenże, *Kandidatai į kamaldulius: priėmimo į noviciatą XVIII a. viduryje Pažaislyje praktika*, w: *Pažaislio Vienuolyno 350 metų istorija. Mokslinių straipsnių rinktinė*, red. tenże, Vilnius 2014, s. 283-306; tenże, *Tevo Tiburcijaus 1754 metais vykdyta Lenkijos ir Liutuvos kamaldulių vienuolyno vizitacija*, „Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis” 41(2018), s. 29-72; R. Witkowski, *Katalogi monastyczne, w: Monastica Polonorum. Fontes et studia*, red. A.M. Wyrwa, R. Witkowski, t. 1, Warszawa 2009, s. 185-221; L. Zarewicz, *Zakon kamedułów, jego fundacje i dziejowe wspomnienia w Polsce i na Litwie*, Kraków 1781; *Wizytacja o. Tyburcjusza eremów kamedulskich w Rzeczypospolitej przeprowadzona w 1754 r.*, „N. 39, Polonia pars II”, rkps, przechowywany w Archiwum Domu Generalnego Kongregacji Kamedułów Eremitów Monte Corona we Frascati.

Rawenny, gdzie prowadził surowe życie pokutnika. Wkrótce do Romualda przyłączyli się kolejni uczniowie, którzy zamierzali podjąć życie pokutnicze. Dla nich zakonodawca zaczął wznosić klasztory, w których podejmowano bardziej surowe życie niż w klasztorach benedyktyńskich. Nowy zakon przyjął nazwę kamedułów z racji ufundowania klasztoru w miejscowości Campo di Maldoli, gdzie zamieszkujących tam mnichów zaczęto nazywać kamedułami. Naśladowcy św. Romualda żyli według reguły św. Benedykta, jednak prowadzili pustelniczy tryb życia. Mnisi kamedulscy zamieszkiwali w oddzielnych domkach. Kilkakrotnie zbierali się na wspólne modły nie tylko w ciągu dnia, lecz także i w nocy. Kameduli prowadzili surowy tryb życia, uprawiali ziemię, zachowywali milczenie i surowe posty². Na początku XVI w. powstała kamedulska Kongregacja Kamedułów Eremitów Góry Koronnej. Jego inicjatorem był weneccjanin Paweł Giustiniani. Papież Leona X w 1520 r. wydał *brewe*, na podstawie którego zatwierdził bardziej restrykcyjną regułę i bardziej radykalny styl życia pustelniczego. Po śmierci założyciela nowego zakonu papież Klemens w 1530 r. zatwierdził nazwę kongregacji: *Eremitae Camaldulenses Congregationis Montis Coronae* (Kongregacja Kamedułów Eremitów Góry Koronnej). Nazwa nawiązywała do eremu ufundowanego na wzgórzu Monte Corona³. Mnisi dość szybko rozprzestrzeniali się w Europie. Do Rzeczypospolitej dotarli w 1615 r. Po bujnym rozkwicie kamedułów na ziemiach Rzeczypospolitej, począwszy od początku XIX w. niemal wszystkie eremy w Rzeczypospolitej zostały skasowane, poza krakowskimi Bielanami oraz na warszawskich Bielanych. Obecnie w Polsce istnieją dwa eremy kamedulskie: jeden w Krakowie, a drugi w Bieniszewie⁴.

Przyjmowanie kandydatów do Kongregacji Kamedułów Eremitów Góry Koronnej

W polsko-litewskiej prowincji przyjmowano kandydatów do nowicjatu w głównym eremie na krakowskich Bielanych oraz w Pożajściu na Litwie. Kancelarz Wielkiego Księstwa Litewskiego Krzysztof Zygmunta Pac – fundator eremu w tej miejscowości 1661 r. zwrócił się z prośbą do papieża Aleksandra VII oraz Kapituły Generalnej Kamedułów, aby w eremie w Pożajściu pozwolono na otwarcie drugiego nowicjatu. Erem pożajski stał się drugim ważnym ośrodkiem po eremie bielańskim w Krakowie. Pozostałe klasztory były podporządkowane prowincjom i klasztorom z nowicjatami.

Do zakonu kamedułów w prowincji polsko-litewskiej można było wstąpić przez ukończenie nowicjatu w obu klasztorach – na Bielanych i w Pożajściu. Pierwszym etapem weryfikacji kandydatów do kamedułów był nowicjat. Na tym

² L.P. Tommaso, *La Congregazione camaldolese degli eremiti di Monte Corona: dalle origini ai nostri tempi*, Frascati 1908, s. 17-58.

³ *La regola della vita eremitica, ovvero le Constitutiones Camaldulenses*, t. 1, red. R. Romano, Roma 2011, s. 92.

⁴ Por. L. Zarewicz, *Zakon kamedułów...*, s. 7-22; M. Daniluk, *Kameduli*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 439-443.

etapie poddawano próbom przydatności zgłaszających się mężczyzn – przyszłych mnichów, którzy byliby zdolni do prowadzenia owocnego życia eremickiego. Okres nowicjacki był wymagającym i trudnym etapem w życiu kandydata na kamedułę. Po porzuceniu świeckiego życia kandydaci musieli przestawić się na odmiennie tory postępowania odpowiadające przepisom zawartym w Konstytucji Kongregacji. Po zakończeniu nowicjatu przełożeni weryfikowali postępowanie poszczególnych kandydatów. Uznawanym za przydatnych zezwalali na podjęcie dalszej formacji eremickiej. Życie codzienne kameduły w okresie nowicjatu było wymagające i napięte. Po zakończeniu próby przyszli mnisi kontynuowali formację eremicką do życia w klasztorze aż do śmierci. Podczas nowicjatu sporo kandydatów, być może z powodu odmiennych wyobrażeń o życiu eremickim, rezygnowało i występowało z nowicjatu. O wiele mniej było takich, którzy po zakończeniu próby i złożeniu ślubów wieczystych odchodziło z Kongregacji Kamedułów. Według Konstytucji Kamedułów mnisi, który wcześniej przynależeli do innych zakonów i złożyli śluby oraz zostali zeń usunięci, mogli być przyjęci jedynie za pozwoleniem Kapituły Generalnej w eremie Monte Corona. Kandydatami przez jeden rok opiekowali się odpowiednio przygotowani mnisi. Podobnie, jak w innych zakonach benedyktyńskich, aspiranci spędzali najpierw kilka dni w pokoju gościnnym, a następnie przenosili się do celi nowicjuszy.

Według postanowień Kongregacji Kamedułów nowicjat dzielono na poszczególne etapy. Pierwszy trwał dwa miesiące. Kandydatów zapytywano, czy stanowczo pragnęli zostać mnichami. Podobnie czyniono po sześciu oraz po kolejnych czterech miesiącach. Podczas formacji nowicjuszy sprawdzano ich zachowanie, które miało potwierdzać powołanie do życia eremickiego. Weryfikowano cechy kandydatów: wiek, religijność, pobożność, postępowanie moralne, posłuszeństwo, wolność woli, brak uzależnień, stan umysłu, zdolności do nauki oraz zdrowie. Śluby zakonne składano co najmniej po roku nowicjatu oraz po ukończeniu 16 roku życia. Dopiero wtedy podejmowano decyzję, co do przyszłości poszczególnych nowicjuszy, którzy mogli złożyć śluby wieczyste i przygotować się do kapłaństwa albo wybrać powołanie brata zakonnego. W pozostałych eremach kamedulskich przyjmowano braci konwersów oraz tzw. oblatów, którzy nie składali uroczystych ślubów zakonnych, a jedynie przyrzeczenie wytrwania. Ta grupa zakonników zajmowała się głównie sprawami gospodarczymi. W eremach kamedulskich pełnili oni funkcje pomocnicze jako ogrodnicy, zakrystianie, kucharze, fryzjerzy itp. Pełnili także inne obowiązki niezbędne do zabezpieczenia bytu mnichów np. jako opiekunowie lasów i dobytku klasztornego⁵.

Fundacja eremu wigierskiego

Erem kamedulski w Wigrach ufundował król Jan Kazimierz przywilejem z 6 stycznia 1667 r. Nadanie zostało zaakceptowane przez Sejm oraz przez biskupa wileńskiego Aleksandra Sapiechę. Następnego roku kameduli przybyli na

⁵ M. Paknys, *Kandidatai į kamaldulius...*, dz. cyt., s. 283-306.

Wigry. W późniejszym okresie królowie – Jan III Sobieski, Augusta II Saski, August III oraz Stanisław August Poniatowski potwierdzili przywileje nadane eremowi wigierskiemu. Władcy przekazali eremitom tereny pochodzące z dóbr królewskich: wyspę na jeziorze wigierskim, kilkadziesiąt wsi na terytorium Leśnictwa Perstuńskiego i Przelomskiego z terenu Puszczy Uhoł, a także 20 jezior. Kameduli założyli m.in. miasto Suwałki, a także wiele nowych wsi. Erem wigierski posiadał najbogatsze uposażenie w Kongregacji Kamedulskiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Pierwsi mnisi przybyli do Wigier w 1668 r. Wigry i okolice administracyjnie przynależały do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Mnisi mieli upraszać Boga swymi modlitwami, ażeby raczył odwrócić ciągle klęski, jakimi Rzeczypospolita była nawiedzana za panowania Jana Kazimierza. Erekcja nowej placówki kamedulskiej miała miejsce w trudnym dla kraju okresie. Powstanie Chmielnickiego, najazd szwedzki, wojny z Moskwą Rosją przyczyniły się do powolnego upadku Rzeczypospolitej. Modlitwy kamedułów miały zapewnić pokój, porządek, a także powrót do wcześniejszego rozkwitu Polski⁶.

Przygotowanie do kapłaństwa w eremie wigierskim

Przygotowanie do kapłaństwa w polsko-litewskiej prowincji kamedułów w eremie wigierskim zostało szeroko omówiona w relacji kameduły o. Tyburcjusza (Tiburzio da Venezia), który jako Prokurator Generalny Kongregacji Kamedułów na dworze papieskim w Rzymie w 1754 r. przeprowadził wizytację w eremach polsko-litewskiej prowincji kamedułów Monte Corona. Zachowane dokumenty wizytacji przechowywane są w Frascati w Archiwum Kongregacji Kamedułów Monte Corona. Stanowią one cenne świadectwo nt. dyscypliny w eremach kamedulskich w polsko-litewskiej prowincji kamedułów. O. Tyburcjusz osobiście przesłuchiwał wszystkich członków Kongregacji na terenach Rzeczypospolitej. W rozmowach z ojcami, klerykami, braćmi i oblatami w poszczególnych eremach, w tym także wigierskim, dowiedział się o stanie duchowym i zachowywaniu dyscypliny zakonnej w wizytowanych eremach. Z opisu rozmów o. Tyburcjusza z zakonnikami, a przede wszystkim z przełożonymi kandydatów do kapłaństwa oraz z rozmów z klerykami wynikało, że pod koniec XVIII w. w eremie wigierskim kształciło się 12 kleryków przygotowywanych do święceń kapłańskich przez dyrektora kleryków o. Fulgencjusza. Jego poprzednikiem na stanowisku dyrektora kleryków był o. Bernard, który kilka lat wcześniej został zwolniony z tej funkcji za częstą grę w pasjansa i był uznany za niezdolnego do opieki nad klerykami. Ponieważ był ceniony w prowincji za swoją wiedzę i kompetencje, kilka lat później w 1757 r. na kapitule generalnej został ponownie mianowany kierownikiem kleryków⁷.

⁶ J. Łupiński, *Fundacje eremów Kongregacji Kamedułów Eremitów Góry Koronnej w dawnej Rzeczypospolitej*, „Studia Pelplińskie” 57(2023), s. 217-237; L. Zarewicz, *Zakon kamedułów...*, dz. cyt., s. 47-50.

⁷ Por. *Wizytacja o. Tyburcjusza eremów kamedulskich...*, dz. cyt., k. 484.

Erem wigierski był najbogatszym w polsko-litewskiej prowincji, w którym przebywała spora grupa eremitów. Z tego względu wybrano to miejsce na przygotowanie przyszłych zakonników do święceń kapłańskich. Zamieszkiwali tutaj także starsi mnisi, zakonnicy z niepełnosprawnością intelektualną, klerycy stali, czyli ci, którzy po święceniach diakonatu stali się niezdolni do przyjęcia święceń kapłańskich lub popełnili poważne przestępstwo lub np. popadli w chorobę psychiczną. W Wigrach przebywało kilku kleryków stałych – m.in. Hieronim, Wiktor oraz Tomasz. Pierwszy z nich został uwięziony dożywotnio za zamordowanie innego mnicha. Był tzw. stałym duchownym, który nie posiadał statusu ojca, ponieważ brakowało mu święceń kapłańskich. Drugim klerykiem stałym był Wiktor, któremu nie zezwolono na przyjęcie święceń kapłańskich z powodu ujawnienia utajonej wcześniej choroby psychicznej po przyjęciu diakonatu. Inny kleryk stały Tomasz Bokiej (imię zakonne Pantaleon) też posiadał status stałego kleryka z powodu ujawnionej choroby po przyjęciu święceń diakonatu i do końca życia przebywał w łóżku. Mimo, iż stan zdrowia kandydatów do kapłaństwa był dokładnie badany w momencie przyjęcia do nowicjatu, utajone choroby mogły ujawnić się w okresie późniejszym i mogły nawet doprowadzić do wydalenia z klasztoru. Gdyby utajona choroba pojawiła się niespodziewanie, nie pozostawało nic innego, jak zapewnić stałą opieką nad chorym. Podczas wizytacji o. Tyburcjusz przesłuchiwał m.in. dk. Hieronima, który przyznał się do zabójstwa jednego z kamedułów, w wyniku czego wizytator podjął decyzję o niedopuszczeniu kandydata do kapłaństwa i polecił przetrzymywać go w zamkniętej celi, ze względu na niebezpieczne zachowanie. Tym niemniej zapewniono mu takie same warunki bytowe, jak innym mnichom. Kandydatów do kapłaństwa przygotowywał dyrektor kleryków, który oprócz wyjaśniania podstaw teologii i filozofii był jednocześnie ojcem duchownym. Klerycy mieszkali wspólnie w eremie. Stanowili odrębną grupę mnichów. Kształcili się przez 5 lat, a następnie uznani za zdatnych przyjmowali święcenia kapłańskie i zostali ojcami. W przypadku przeszkody wieku niezbędnego do święceń ubiegali się o otrzymanie dyspensy kanonicznej. Zadaniem dyrektora kleryków było przekazanie wymaganej do święceń wiedzy, przygotowanie do godnego sprawowania liturgii, spowiadania, głoszenia kazań. Co interesujące, dyrektor kleryków, od 1745 r. był regularnie powoływany przez Kapitułę Generalną, czyli najwyższe gremium Kongregacji Kamedułów. Od dyrektora kleryków w znacznej mierze zależała formacja duchowa eremitów i zachowanie dyscypliny zakonnej. Z relacji o. Tyburcjusza wynika, że w eremie wigierskim rezydowała największa grupa kleryków. Podobnie jak nowicjuszom, nie wolno im było komunikować się z innymi mnichami bez specjalnego pozwolenia. Klerycy tworzyli odrębną zamkniętą małą grupę. Mogli korzystać z biblioteki klasztornej, której księgozbiór liczył niecały tysiąc woluminów. Korzystanie z książek było szczegółowo określone odrębnymi przepisami zakonnymi.

W związku z uchybieniami reguły kamedulskiej dostrzeżonymi podczas wspomnianej wizytacji o. Tyburcjusza z 1754 r., w eremach kamedulskich

w Koronie i na Litwie, przeniesiono wielu zakonników do innych eremów. O zmianach decydował Wikariusz Generalny. Dzięki zachowanej relacji z wizytacji można wykazać, ilu mnichów zamieszkiwało w danej pustelni, ilu z nich było ojcami, ilu klerykami lub braćmi. Wizytator w swojej relacji podał wzmiankował o wszystkich mnichach w prowincji polsko-litewskiej. Według obliczeń M. Paknysa w 1754 r. spośród wszystkich kamedułów w prowincji było 72 ojców (58 %), 12 kleryków (9,7 %), 26 braci konwersów (21 %) i 14 braci oblatów (11,3 %). Jak widać, najliczniejszą grupę – 90 % stanowili mnisi, którzy złożyli śluby wieczyste i przyjęli święcenia kapłańskie. Najmniej zaś było braci zakonnych oraz oblatów, którzy chociaż nie składali ślubów wieczystych i w każdej chwili mogli opuścić klasztor, jednak żyli w eremach zgodnie z Konstytucją Kongregacji i stanowili nieco ponad jedną dziesiątą mnichów⁸.

Wizytator o. Tyburejusz podczas wizytacji zauważył konflikty narodowościowe między kamedułami. Część z nich pochodzenia litewskiego prosiła o przeniesienie do eremu w Pożajściu. Analogicznie kameduli polskiego pochodzenia też pragnęli zamieszkać w eremach na terenie Korony. Prawdopodobnie owe prośby wynikały z występowania niesnasek między zakonnikami litewskiego i polskiego pochodzenia.

Analiza stanu osobowego poszczególnych kamedułów na Wigrach

Z dostępnego materiału źródłowego dotyczącego kamedułów wigierskich wynika, iż w analizowanym eremie znaczącą większość stanowili ojcowie, czyli kameduli ze święceniami kapłańskimi. W tabeli, która znajduje się poniżej zamieszczono następujące dane: imię zakonne, datę i miejsce urodzenia, datę złożenia ślubów zakonnych, miejsce i datę zgonu oraz lata pobytu w zakonie.

Dokładne ustalenie powyższych danych napotyka na pewne trudności. Zasadniczo brak źródeł na temat poszczególnych kamedułów wigierskich utrudnia wskazanie pochodzenia społecznego kamedułów wigierskich. Miałoby to wiodo na przykład, że o. Benedykt był synem komornika ziemi bielskiej, o. Ambroży pochodzenia włoskiego wywodził się ze stanu mieszczańskiego, o. Emilian Wosiński był synem doktora medycyny i rajcy miejskiego w Krakowie, o. Piotr Damiani był dworzaninem Jana Karola Chodkiewicza, o. Bernard uprzednio był kamerdynerem bpa krakowskiego Andrzeja Stanisława Kostki Załuskiego i jego następcy bpa Kajetana Sołtyka, o. Bonifacy pochodził ze stanu szlacheckiego, o. Cherubin był w wojsku w stopniu chorążego.

Niestety, niewiele wiadomości zachowało się nt. wykształceniu kandydatów do kamedułów. Na przykład wiadomo o o. Abrahamie, iż ukończył naukę w Kolegium Jezuickim w Pułtusku, o. Bonifacy, który ukończył 8-letnią szkołę publiczną oraz 4 lata uczył się w Akademii Krakowskiej, o. Filip uczęszczał do szkół publicznych w Kurlandii na Łotwie, kl. Jan Nepomucen uczęszczał 6 lat do szkół publicznych. W dostępnych źródłach zawierających wiadomości

⁸ M. Paknys, *Tevo Tiburcijaus...*, dz. cyt., s. 52-53.

o kandydatach często brakuje szczegółowych informacji o miejscu urodzenia, statusie społecznym, wykształceniu, wykonywanych zawodach przed wstąpieniem do kamedułów. Zachowały się wzmianki o kandydatach, którzy wcześniej byli duchownymi, np. wspomniany o. Benedykt był księdzem diecezjalnym, wicedziekanem klimontowskim oraz plebanem w Karnkowie. Kolejny duchowny – Piotr Jankowski należał do zakonu Bożogrobców, o. Klemens przed wstąpieniem do kamedułów przyjął święcenia kapłańskie, o. Bernard wstąpił wcześniej do zakonu franciszkanów bernardynów, o. Fulgencjusz przeszedł do kamedułów z zakonu franciszkanów reformatów, o. Fortunat był członkiem zakonu jezuitów, o. Onufry zanim został kamedulą był księdzem diecezjalnym.

Nie zawsze można dokładnie ustalić, z jakiej miejscowości pochodził dany kameduła. Powodem tego są częste zmiany terytorialne. Nierzadko materiał źródłowy zawiera szczegółowe dane dotyczące poszczególnego kameduły. Generalnie można przyjąć, że dany kameduła pochodził przykładowo z Małopolski lub Mazowsza, czy też Wielkopolski lub z innego terenu. Co jest interesujące, do polsko-litewskiej prowincji kamedułów wstępowali także kandydaci spoza granic Rzeczypospolitej. Dlatego można ogólnikowo zaznaczyć, że najwięcej kamedułów przebywających na Wigrach wywodziło się z poszczególnych części Rzeczypospolitej: Małopolski – 15 mnichów, Mazowsza – 13, Ziemi Sandomierskiej – 6, z terenów wschodnich rubieży utraconych w II połowie XVIII w. z dawnej Rzeczypospolitej – 6, Podlasia – 3, Wielkopolski – 3, ze Śląska, Opolszczyzny, Warmii – 8 kamedułów, a także pojedyncze osoby spoza granic Rzeczypospolitej, np. z Moraw, Brandenburgii lub Słowacji. Na całościową liczbę ojców stanowili przeważającą większość. Na 107 zakonników, jak wynika z dostępnych źródeł, znaleziono dane odnoszące się do 12 braci zakonnych, co stanowiło 12,84 %. Z biogramów kamedułów wigierskich wynika, iż co jakiś czas mnisi byli przenoszeni z jednego eremu do drugiego. Spośród kamedułów wigierskich 45 pełniło funkcje przeorów w różnych eremach. O wiele łatwiej było ustalić lata pobytu i miejsce zgonu poszczególnych kamedułów wigierskich. Na ponad stu mnichów przynależących do Polsko-Litewskiej Kongregacji zmarło na Wigrach ponad 60. Ta liczba wskazuje, że erem wigierski był miejscem, w którym przebywało sporo kamedułów w podeszłym wieku i część z nich umierała w tym eremie. Z ogólnej liczby 107 kamedułów – ojców, braci i jednego oblata, którzy przebywali na Wigrach – 66 zmarło w analizowanym eremie. Najkrócej, w okresie po ślubach, zmarło na Wigrach 3 kamedułów (do 10 lat po ślubach), 11 kamedułów (do 20 lat po ślubach), 15 kamedułów (do 20 lat po ślubach), 24 kamedułów (do 30 lat po ślubach), 13 kamedułów (do 50 lat po ślubach), 3 kamedułów (do 60 lat po ślubach) oraz 2 (powyżej 70 lat po ślubach). Jak można zauważyć, długowieczność eremitów była bardzo wysoka.

Dla kamedułów śmierć nie była czymś przytłaczającym i budzącym lęk. Postrzegana była raczej jako chwila spotkania z Bogiem, na którego oczekiwano przez cały okres życia. Mnisi oczekiwali z utęsknieniem spotkania się z samym Bogiem. Na tę chwilę oczekiwali od momentu wstąpienia do zakonu. Jak

zauważył o. Mateusz – przeor eremu krakowskiego – pragnienie spotkania z Bogiem powinno być czymś, co wypracowuje się przez całe życie. Nieprzypadkowo w podziemiach kościołów kamedulskich nierzadko napotyka się obrazy i malowidła ukazujące spotkanie się z Bogiem. Jest to moment zanurzenia się w pokój i miłość. A to nigdy nie powinno przerażać kameduły⁹. Surowy żywot kamedułów polegał na modlitewnych rozmyślaniach, zachowywaniu milczenia i postów. Spożywali oddzielnie swoje skromne posiłki. Ich strój był podobny do pustelników z pierwszych wieków chrześcijaństwa. W pewnym sensie za życia na co dzień obcowali z wiecznością. Oddzielenie od świata ułatwiało im kontakt z wiecznością. Ich codzienność zakładała nieustanną modlitwę, częste milczenie, oraz lektury duchowe. Jednakowoż mieli także czas na rekreację i rozmowy¹⁰.

W świątyni wigierskiej po lewej stronie pod posadzką kapitułarza znajdowała się krypta, w której chowano zmarłych kamedułów. W niewielkiej krypcie znajduje się XVII-wieczny fresk przedstawiający tzw. taniec śmierci. Na przedstawieniu śmierć trzyma kamedułę za rękę, jednak mnich wzbrania się. Gesty kameduły wyrażają lęk. Postać śmierci wskazuje ręką na jedną z nisz, w której chowano mnichów. Ich ciała chowane bez trumny wsuwano do wąskich nisz, które były zamurowane z opisem imienia kameduły i daty śmierci.

Kasata eremu wigierskiego

Ostatnie obszerniejsze informacje na temat kamedułów wigierskich pochodzą z końca XVIII w. Nastąpił wówczas poważny kryzys Kongregacji Kamedułów w prowincji Polsko-Litewskiej. Dokumenty zachowane w Archiwum Głównym Akt Dawnych oraz w Archiwum eremu na krakowskich Bielanych, a także w Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, począwszy od Powstania Kościuszkowskiego poprzez okres rozbiorów Rzeczypospolitej przyczyniły się do powolnego upadku kamedułów na ziemiach Rzeczypospolitej. Ostatecznie w 1796 r. władze Prus Nowowschodnich skonfiskowały dobra kamedułów wigierskich. Mnichom pozostawiono jedynie teren na półwyspie wigierskim. W 1797 r. w eremie wigierskim zamieszkiwał Wikariusz Generalny o. Piotr Celestyn i jego dwaj asystenci o. Leonard i o. Ezechiel Pholl. W tym czasie przeorem kamedułów wigierskim był o. Wenancjusz Wolski. W eremie zamieszkiwało kilkunastu kamedułów, m.in. o. Klemens, o. Onufry, o. Jozafat, o. Roman, o. Hilary, o. Benedykt, br. Grzegorz br. Zenon, br. Jan, br. Justus, br. Franciszek i br. Filip. Ostatni kameduli wigierscy byli w zdecydowanej większości zakonnikami pochodzenia polskiego. Trzech z nich było Litwinami oraz jeden wywodził się z Moraw. W Wigrach pozostało 17 domków dla pustelników na dolnym i górnym tarasie,

⁹ Por. *Milczeń ale wołać życiem wołać. Z ojcem Mateuszem Kolbusem EC przeorem eremu kamedułów na krakowskich Bielanych rozmawia Grzegorz T. Sokołowski*, Kraków 2024, s. 293-295.

¹⁰ R. Sawicki, *Konwent kamedułów wigierskich i jego oddziaływanie religijne, kulturowe i gospodarcze na obszarze dzisiejszej Suwalszczyzny*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 263-281.

czyli więcej niż na krakowskich i warszawskich Bielanych. 9 lipca 1800 r. przybyła do Wigier komisja przedstawicieli władz kościelnych w towarzystwie tajnego radcy reprezentującego władzę pruskie. Komisja przekazała przeorowi o. Bonifacemu Budziaszkiewiczowi – ostatniemu przeorowi wigierskiemu memorandum o przejściu przez władze pruskie klasztoru kamedulskiego, za zgodą Stolicy Apostolskiej. Postanowieniem rządu, istniejący od 133 lat erem przeznaczono na stolicę nowo utworzonej Diecezji Wigierskiej, którą miał kierować bp Michał Franciszek Karpowicz. Kameduli zabrali ze sobą rzeczy osobiste, szaty liturgiczne, zbiory biblioteczne oraz dokumenty archiwalne. Zostali przewiezieni podwodami, czyli wozami konnymi do Augustowa, a stamtąd łodziami rzekami Netą, Biebrzą, Narwią i Wisłą dotarli do eremu kamedulskiego na warszawskie Bielany¹¹.

Kameduli przebywający w eremie wigierskim w okresie istnienia (1668-1800) – próba wykazu

Poniższa tabela zawiera spis 107. kamedułów oraz podstawowe dane na ich temat. Z kolei pod tabelą dokonano szerszego opisu poszczególnych zakonników, przywołując także dane bibliograficzne.

Lp.	Imię zakonne	Data urodzin	Miejsce pochodzenia	Data ślubów	Data i miejsce zgonu	Lz. ¹²
1.	o. Franciszek	1 I 1623	Godzimierz k. Grójca	28 X 1643	Rytwiany 25 III 1698	55
2.	o. Benedykt	ok. 1620	Dzierżki, woj. podlaskie	20 VII 1653	Wigry 1709	56
3.	o. Bogumił	26 X 1638	Potok k. Lublina	10 II 1663	Wigry 1703	40
4.	o. Michał Anioł	b.d.	Rudze k. Oświęcimia	2 XI 1664	2 XII 1701	37
5.	o. Jacek	b.d.	pow. Pilzno	3 XII 1666	Wigry 15 I 1706	40
6.	o. Mateusz	22 VII 1649	Wiślica	7 X 1668	Wigry 30 V 1706	38
7.	o. Wilhelm	3 III 1639	Szywałd na Śląsku	23 IV 1670	Wigry 2 XII 1701	31
8.	o. Hieronim	1671	Wiślica	5 IV 1671	Wigry 17 II 1714	33
9.	o. Ambroży	1649	Kraków	10 VIII 1673	Szaniec 1706	33
10.	o. Paryzjusz	1657	Brzozowa, diec. przemyska	25 VI 1690	Rytwiany 1710	31
11.	o. Wincenty	16 IV 1664	Nowy Targ	4 IV 1691	1702-1724	34
12.	o. Ildefons	b.d.	Żmudź	6 V 1691	Wigry 4 IV 1754	63
13.	o. Faustyn	1671	Wesoła k. Krakowa	18 II 1694	12 II 1745	52
14.	o. Bernard	1 I 1667	Wołyń	24 X 1694	Wigry 7 XII 1732	37
15.	o. Krzysztof	b.d.	Bełżec	15 XII 1694	Wigry 2 III 1737	43
16.	o. Dominik	b.d.	Czersk lub Czerna	21 XII 1695	Wigry 8 XI 1731	36
17.	o. Emilian	4 IX 1674	Kraków	6 XII 1696	Wigry 1751	55
18.	o. Andrzej	b.d.	Ziemia Sandomierska	15 XII 1696	Wigry 2 XII 1715	19
19.	o. Walentyn	b.d.	Żmudź	6 II 1703	Wigry 27 II 1742	39
20.	o. Wawrzyniec	1 I 1676	Stary Sącz	10 IX 1704	Wigry 15 VII 1741	37

¹¹ G. Kubaszewski, *Kasata eremu wigierskiego*, mps. Autor opisał relację wysiedlenia ostatnich kamedułów wigierskich na podstawie dokumentów przechowywanych w Archiwum Kamedułów w Krakowie. Por. *Opis zamknięcia eremu kamedulskiego w Wigrach w 1800 r.*, rkps w posiadaniu autora.

¹² Lata w zakonie.

KAMEDULI EREMI INSULAE VIGRENSIS W LATACH 1668-1800

21.	o. Karol	10 VIII 1681	Gliny k. Kielc	1 XI 1704	Rytwiany 17 V 1748	44
22.	o. Helladiusz	10 XI 1673	Łagisza par. Grodziec	20 II 1707	Wigry 14 X 1740	33
23.	o. Jan Chrzci- ciel	1 VIII 1675	Milówka k. Wojnicza	23 V 1707	Wigry 23 X 1749	42
24.	o. Cyprian	b.d.	Warszawa	5 X 1708	Bieniszewo 10 X 1748	40
25.	o. Piotr Damiani	b.d.	Kowno	8 III 1709	Wigry 29 V 1754	45
26.	o. Antoni	7 III 1677	Dubiecko k. Przemyśla	13 VI 1710	7 II 1677-1715	5
27.	o. Stanisław	b.d.	Lublin	18 VI 1711	Wigry 19 V 1748	47
28.	o. Zygmunt	26 IX 1691	Warmia	18 VI 1711	Wigry 31 V 1749	37
29.	o. Izydor	b.d.	Druck k. Mohylewa	7 IV 1713	Wigry 26 VI 1752	39
30.	o. Józef Ślăzak	26 IX 1691	Głogów	8 XI 1714	Wigry 19 IV 1742	28
31.	o. Ludwik	4 XII 1692	Warszawa	22 VIII 1715	Wigry 23 IV 1765	50
32.	o. Eustachy	30 VIII 1687	Warszawa	2 VII 1715	Wigry 25 XII 1723	8
33.	o. Alberyk	31 VIII 1691	Sierpc	8 XII 1715	Krakowskie Bielany 21 VI 1752	37
34.	o. Anzelm	b.d.	Kraków	4 VIII 1716	Wigry 26 VI 1753	37
35.	o. Jan Kanty	10 XI 1696	Warszawa	14 III 1717	Warszawskie Bielany 20 XII 1776	59
36.	o. Maur	b.d.	Ziemia chełmińska	5 IV 1717	Wigry 2 VII 1741	24
37.	o. Romuald	b.d.	Stopnica k. Kielc	28 IX 1717	Wigry 4 I 1773	55
38.	o. Hilarion	1690	Kaczkowo k. Gniezna	31 VI 1718	Wigry 6 V 1760	42
39.	o. Teodor	12 IX 1692	Kraków Kleparz	8 IX 1721	Wigry 1740	19
40.	o. Prosper	12 I 1697	Piątek, k. Łęczycy	14 IX 1722	Wigry 20 II 1758	36
41.	o. Cherubin	11 I 1704	Warszawa	22 VII 1725	Wigry 30 I 1747	22
42.	br. Jan	b.d.	Grabki, woj. sandomierskie	8 X 1725	Wigry 1772	47
43.	br. Benignus	b.d.	Wigry	4 IX 1726	Pożajście 1767	41
44.	o. Florian	23 XI 1704	Ruda k. Tarnogrodu	21 IV 1727	Rytwiany 2 XII 1756	29
45.	o. Wojciech	15 VI 1700	Dąbrowa, powiat plocki	28 IV 1727	Wigry 13 IX 1745	18
46.	br. Józef	24 X 1688	Staszów, woj. sando- mierskie	21 VII 1729	Wigry 1765	36
47.	o. Odon	1702	Września	1 XI 1729	Krakowskie Bielany 29 VIII 1781	62
48.	o. Jozafat	b.d.	Kielce	16 X 1730	Wigry 15 III 1756	26
49.	o. Klemens	1 XII 1697	Klecko lub Piotrkowice	27 XI 1731	Warszawskie Bie- lany 18 IX 1765	34
50.	o. Jacek	b.d.	woj. mazowieckie	17 VIII 1733	Krakowskie Bielany 17 VII 1772	39
51.	o. Jan Gwalbert	19 V 1705	Słowacja	5 VII 1734	Wigry 13 IV 1758	24
52.	o. Michał	16 VI 1714	Kraków	11 X 1734	Wigry 2 II 1748	14
53.	o. Jan Chryzostom	27 VII 1717	Toruń	22 I 1738	Wigry 1780	42
54.	o. Ildefons	b.d.	księstwo połockie	1 VI 1738	Wigry 4 IV 1757	19
55.	o. Bernard	b.d.	Warmia	18 XII 1738	Wigry 1757	19
56.	br. Witalis	b.d.	Lublin	15 X 1739	Wigry 1778	39

57.	o. Dyzma	b.d.	województwo podlaskie	25 III 1740	Wigry 1781	41
58.	stały kl. Wiktor	11 IV 1719	Warężyn par. Wojkowice Kościelne	28 II 1741	Szaniec 1769	28
59.	o. Romuald od Jezusa	22 VII 1720	Biskupice, woj. lubelskie	4 IV 1741	Wigry 1782	41
60.	o. Tyburcjusz	29 IX 1708	Kraków	1 X 1741	Wigry 1765	24
61.	o. Fulgencjusz	b.d.	Żywiec, ex – bernardyn	14 I 1742	Warszawskie Bie- lany 23 III 1759	17
62.	o. Fortunat	b.d.	powiat kowieński	4 III 1742	1771	29
63.	st. kl. Hieronim	19 II 1721	Ostroróg	2 X 1742	Wigry 1781	39
64.	o. Wacław	IV 1712	Stanisławów	16 X 1742	Wigry 1759	17
65.	o. Antoni	1718	Gromnik Małopolska	22 VII 1743	Krakowskie Bielany 30 VIII 1764	21
66.	o. Joachim	1712	powiat Słonimski	28 VIII 1743 Pożajście	Wigry 7 II 1776	33
67.	o. Tadeusz	b.d.	Kowno	3 XI 1743	Wigry 1763	20
68.	o. Remigiusz	b.d.	Bochnia	17 XI 1743	Bieniszewo 1789	46
69.	o. Piotr Celestyn	4 V 1721	b.d.	19 V 1747	Krakowskie Bielany 16 III 1810	63
70.	o. Serafin	17 I 1724	Warszawa	7 III 1748	Rytwiany 1792	44
71.	o. Pafnucjusz	b.d.	woj. oszmiańskie	14 VI 1749	Wigry 1777	28
72.	o. Apolinary	2 II 1710	Szymanowice k. Kalisza	20 VII 1750	Wigry 2 II 1762	12
73.	br. Mikołaj	b.d.	Suwałki	30 XI 1751	Wigry 1786	35
74.	br. Egidiusz	b.d.	b.d.	21 III 1751	Wigry 1780	29
75.	o. Walerian	1752	Kraków Kleparz	23 IV 1752	Wigry 1786	34
76.	o. Placyd	19 III 1716	Biecz Małopolska	29 IX 1754	Wigry 1784	30
77.	o. Bonawentura	b.d.	b.d.	14 VII 1755	1785 lub 1771	30
78.	o. Stefan	30 VI 1725	Kraków	1 I 1758	Wigry 1771	13
79.	o. Szymon	19 IX 1737	Kraków	6 XI 1758	Wigry V 1799	21
80.	o. Paweł	1738	Zwierzyniec pod Krakowem	29 VI 1759	Wigry 20 I 1785	25
81.	o. Abraham	5 II 1736	Pułtusk	14 IX 1759	Pożajście 17 IX 1802	43
82.	o. Sylwester	23 VIII 1722	b.d.	1760	Wigry ok. 1780	20
83.	br. Daniel	b.d.	Kraków	26 VIII 1760	Wigry 1796	36
84.	o. Bernard	b.d.	Wolfsdorf, Warmia	17 VIII 1762	Wigry 1791	29
85.	o. Bogumił	b.d.	Augustów	15 XII 1763	Warszawskie Bie- lany 1795	31
86.	o. Bonifacy	b.d.	Zwierzyniec pod Krakowem	13 VII 1765	30 IV 1800	10
87.	br. Teofil	10 XII 1730	Frankfurt nad Odrą	8 IX 1766	Wigry 1772	6
88.	o. Stanisław Kostka	b.d.	o. Stanisław Felkier, woj. sandomierskie	5 XI 1768	1810	42
89.	o. Wenanty Wolski	b.d.	województwo płockie	11 V 1769	Wigry 1797	28
90.	o. Cherubin	b.d.	Szydłów – księstwo mazowieckie	31 VIII 1774	Wigry 1810	36
91.	o. Krystian	1752	Jankowa – Opolszczyzna	30 X 1774	1810	36
92.	o. Klemens	1760	Opolszczyzna	1 IV 1784	Warszawskie Bie- lany 26 V 1832	48
93.	o. Placyd	b.d.	b.d.	3 VII 1785	Tyniec 1811	26
94.	br. Filip	1773	Okolice Krakowa	11 VI 1787	Wigry	10
95.	o. Jozafat	1759	woj. połockie, Wielkie Księstwo Litewskie	ok. 1760	b.d.	b.d.
96.	o. Onufry Kopecki	1722	Lipnica Wielka, woj. krakowskie	4 VIII 1791	Wigry 30 IV 1801	47

97.	o. Jan Nepomucen	Ok. 1759	Morawy	16 III 1792	b.d.	b.d.
98.	o. Justus	b.d.	ziemia sanocka, poch. ze stanu rzemieślniczego	29 II 1795	Wigry 1836	41
99.	o. Roman Ryłło	b.d.	Żmudź	1788	Warszawskie Bielany 1807	b.d.
100.	br. Michał	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
101.	o. Anzelm	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.	b.d.
102.	kl. Zenon Grotowski	b.d.	b.d.	b.d.	Wigry 1799	37
103.	br. Franciszek Martynowski	21 VIII 1742	Nieledwia, Śląsk	22 I 1786	b.d.	b.d.
104.	o. Benedykt Lobert	b.d.	Warszawa	6 IV 1781	Bieniszewo	b.d.
105.	o. Leonard	b.d.	b.d.	7.11.1797	b.d.	b.d.
106.	o. Ezechiel	b.d.	Śląsk	23. XII 1782	b.d.	b.d.
107.	br. Grzegorz	b.d.	Grudziądz	1797	b.d.	b.d.

1. o. Franciszek – Krzysztof Wilga, h. Bończa, s. Adama i Zofii Będkowskiej. Ur. się w Godzimierzu koło Nowego Miasta nad Pilicą. Święcenia kapłańskie otrzymał 20 II 1649 r. Był pięciokrotnie wikariuszem generalnym w latach 1657, 1665, 1669, 1677, 1681. Od 1653 r. pierwszy przeor eremu na warszawskich Bielanach. W latach 1658-1660, 1662-1665, 1675 przeor w krakowskim eremie na Bielanach. Od maja 1778 r. pierwszy rektor/superior eremu wigierskiego. Zmarł w opinii świętości. Por. L. Zarewicz, *Zakon kamedulów, jego fundacye i dziejowe wspomnienia w Polsce i na Litwie*, Kraków 1781, s. 98-99; R. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, w: *Monastica Polonorum. Fontes et studia*, red. A.M. Wyrwa, R. Witkowski, t. 1, Warszawa 2009, s. 195 (dalej: Witkowski, *Katalogi monastyczne*).
2. o. Benedykt – Stefan Dzierżek, syn Pawła, komornika ziemi bielskiej, pochodził ze wsi Dzierżki koło spod Poświętnego na Podlasiu. Najpierw był wicedziekanem klimontowskim, plebanem w Karnkowie na Ziemi Sandomierskiej. Wikariusz generalny kamedulów w latach 1671-1672, 1683-1684, 1708-1710, oraz przeor w eremie na warszawskich Bielanach. Zmarł w opinii świętości. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 197.
3. o. Bogumił – Szymon Potokowicz pochodził ze wsi Potok na Lubelszczyźnie. Syn Jana i Krystyny. Przeor w Bieniszewie oraz w Wigrach w latach 1698-1703. Por. A. Bruździński, *Bielany – ulubione miejsce Krakowa. Związki bielańskich kamedulów z Krakowem w okresie staropolskim*, „Folia Historica Cracoviensia” 17(2011), s. 53 (dalej: Bruździński, *Bielany*); Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 197.
4. o. Michał Anioł – Stanisław Strzałka przeorem eremu w Wigrach w latach 1683-1687 oraz na warszawskich Bielanach w latach 1687-1689. W 1672 pielgrzymował do Ziemi Świętej. Por. *Katalogi monastyczne*, s. 197; O. Lenczewski, *Polskie wypisy z najstarszej księgi pielgrzymów (1561-1695)*, „Nasza Przyszłość” 132(2019), s. 101.
5. o. Jacek – pochodził z pow. Pilzno. Zmarł w eremie w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 54.
6. o. Mateusz – Joachim Jacek Jakobini, syn Joachima i Teresy Długoszówny z Wiślicy. Przeor w Bieniszewie i na Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 54.

7. o. Wilhelm – zwany Ślązakiem, syn Walentego i Reginy Marszałkówny. Urodził się w Szywałdzie na Śląsku. Zmarł w eremie w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 198.
8. o. Hieronim – Tomasz Promnicki, syn Tomasza z okolic Wiślicy. Przeor w Bieniszewie oraz w eremie na Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 54.
9. o. Ambroży – Józef del Pace, urodził się w 1649 r. Krakowski mieszczanin pochodzenia florenckiego. W 1716 r. był przeorem w eremie wigierskim. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 54.
10. o. Paryzjusz – Kazimierz Klimkiewicz. Pochodził ze wsi Brzozowa w diecezji przemyskiej. Około 1710 r. był przeorem w Wigrach, następnie w latach 1710-1713 przeorem na krakowskich Bielanych w latach 1710-1713. Zmarł w eremie w Rytwianach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 56.
11. o. Wincenty – Samuel Guzowski był synem Wawrzyńca i Zofii. Urodził się w 1769 r. w Nowym Targu. W eremie wigierskim był rządcą, następnie przeorem w latach 1701-1704. Zmarł w 1721 r. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 199.
12. o. Ildefons – pochodził ze Żmudzi. Był przeorem na krakowskich Bielanych, w Bieniszewie oraz w Wigrach. Wzmiankowany w Pożajściu w latach 1709, 1718-1724, 1726-1727. Wikariusz generalny w latach 1706-1708. Zmarł w Wigrach 4 IV 1757. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 199.
13. o. Faustyn – Bartłomiej Wojciechowski urodził się w 1671 r. w Wesołej koło Krakowa. Przeor eremu w Bieniszewie, około 1729-1730 na Wigrach. Następnie był w Pożajściu, trzykrotnie przeorem na Bielanych krakowskich oraz w Szańcu. Zmarł w 1724 r. w opinii świętości. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 57.
14. o. Bernard – Wojciech Stanisław Duczynowicz pochodził z Wołyniu. Przebywał w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 57.
15. o. Krzysztof – urodził się w Bełżcu. Przeor w Wigrach. Przybył do eremu 15 II 1798 r. Por. M. Paknys, *Vienuolių pareigos pažaislio kamaldulių vienuolyne 1718-1756 m.*, „Bažnyčios istorijos studijos” 5(2012), s. 254; (dalej: Paknys, *Vienuolių pareigos*); Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 199.
16. o. Dominik – Melchior Wochno urodził się w Czersku lub w Czernej. Zmarł w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 200.
17. o. Emilian – Jacek Wosiński urodził się w 1674 r. Syn Stanisława, doktora medycyny, rajcy krakowskiego oraz Teresy Pestolazzi. Przeor na krakowskich Bielanych 1732-1738, superior eremu w Szańcu, przeor w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 57.
18. o. Andrzej – pochodził z Ziemi Sandomierskiej. Przeor w Wigrach. Zmarł tamże. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 218.
19. o. Walentyn – pochodził ze Żmudzi. W latach 1815-1817 był rządcą w eremie wigierskim, przeorem, mistrzem nowicjatu w eremie w Pożajściu (1727-1730-1732). Zmarł w Wigrach. Por. Paknys, *Vienuolių pareigos*, s. 262.
20. o. Karol – Wawrzyniec Czaczkowski syn Jakuba i Doroty urodził się 10 VIII 1682 w Glinach w okolicach Kielc. Dwukrotnie wikariuszem generalnym. Przeor w Bieniszewie, na krakowskich Bielanych, warszawskich Bielanych, w Wigrach, Pożajściu, Szańcu, superiorem w Milatynie. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 201.
21. o. Karol – Wawrzyniec Czaczkowski syn Jakuba i Doroty. Dwukrotnie wikariuszem generalnym. Przeor w Bieniszewie, na krakowskich Bielanych, warszawskich

- Bielanach, przeorem w Wigrach, Pożajściu, Szańcu, superiorem w Milatynie. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 201.
22. o. Helladiusz – Marcin Lis. Syn Macieja i Elżbiety, pochodził z parafii Grodziec, koło Lagiszy. Por. *Katalogi monastyczne*, s. 201, Por. Bruździński, *Bielany*, s. 58.
 23. o. Jan Chrzciel – Andrzej Dzielowski. Pochodził z Miłówka koło Wojnicza. Wikariusz generalny kongregacji kamedułów, przeor w eremie na krakowskich Bielanach, w Rytwianach, Wigrach (1679), w Pożajściu (1730-1734), mistrz nowicjatu, a następnie przebywał w Szańcu. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 53.
 24. o. Cyprian – przeor w eremach w Bieniszewie, Wigrach, Pożajściu, dwukrotnie wikariuszem generalnym. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 58; Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 219.
 25. o. Piotr Damiani – Michał Gabriel Broniszewski h. Pomian z Broniszek, dworzanin Jana Karola Chodkiewicza z Broniszek k. Knyszyna. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 53.
 26. o. Antoni – Józef Czenadowski syn Józefa i Anny. Przeor w eremie na warszawskich Bielanach, rządcą i przeorem w Wigrach (1742, 1744, 1745) oraz na krakowskich Bielanach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 58.
 27. o. Stanisław – pochodził z Lublina. Zmarł w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 201.
 28. o. Zygmunt – pochodził z Warmii. Zmarł w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 201.
 29. o. Izidor – pochodził z Drucka k. Mohylewa. Zmarł w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 219.
 30. o. Józef Ślązak – Łukasz Jakel. Syn Jerzego i Ewy z Głogowa na Śląsku. Zmarł w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 58.
 31. o. Ludwik – przeor w eremie w Bieniszewie oraz w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 60.
 32. o. Eustachy – Augustyn Adam Seferowicz. Syn Eliasza i Anny z Warszawy. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 58.
 33. o. Alberyk – Jan Musztachowicz. Syn Antoniego i Katarzyny. Urodził się w Sierpcu w woj. płockim. Przeorem w eremie na warszawskim Bielanach oraz w Wigrach. Przebywał w Pożajściu w latach 1736-1737 oraz na krakowskich Bielanach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 60.
 34. o. Anzelm – pochodził z Krakowa. Zmarł w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 60.
 35. o. Jan Kanty – Jan Tadeusz Loupia. Pochodził z Warszawy. Syn Franciszka i Elżbiety. Przeor eremu wigierskiego w 1690, następnie przeorem na warszawskich Bielanach w latach 1693-1696. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 60.
 36. o. Maur – urodził się na ziemi Chełmińskiej. Zmarł w Wigrach. Por. Paknys, *Vie-nuolių pareigos*, s. 253.
 37. o. Romuald – Piotr Jankowski. Pochodził ze wsi Stopnica w okolicach Kielc. Wcześniej należał do zakonu Bożogrobców. Wizytator apostolski kamedułów, przeor w Szańcu, Bieniszewie i w Rytwianach. Pod koniec życia przebywał w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 60.
 38. o. Hilarion – Ryzewicz, syn Franciszka. Urodził się we wsi Kaczkowo k. Gniezna. Przeor w Szańcu (1745), Rytwianach (1749-1751) oraz w Wigrach (1751-1755). Por. Bruździński, *Bielany*, s. 60.

39. o. Teodor – Jacek Maciałkowicz. Urodził się 12 IX 1692. Syn Szymona i Anny, poch. z Krakowskiego Kleparza. Zmarł w eremie w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 203.
40. o. Prosper – Antoni Grabia Grabski, syn Walentego i Anny z miejscowości Piątek, z województwa łęczyckiego. Zmarł w eremie w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 61.
41. o. Cherubin – Samuel Pezarski. Syn Jakuba i Marianny z Warszawy. Zmarł w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 61.
42. br. Jan – Stefan Grabowski. Syn Aleksandra i Hanny Hynkównej z Grabek z województwa sandomierskiego. Zmarł w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 61.
43. br. Benignus – Stanisław Krzykliński – Krzykwas. Pochodził z Wigier. Zmarł w Pożajściu w 1767 r. Por. Paknys, *Vienuolių pareigos*, s. 265.
44. o. Florian – Mikołaj Giszowski (lub Jerzkowski albo Jan Rutkowski). Syn Wojciecha i Reginy. Urodził się w Rudzie koło Tarnobrodu. Przeor w Pożajściu (1738-1738), wikariusz generalny i przeor na krakowskich Bielanach w latach 1745-1749 oraz w 1751 r. W 1742 został rządcą w eremie rytwiańskim. W 1745 przeor eremu na krakowskich Bielanach, następnie w 1749 r. przełożony eremu Szańcu. W latach 1751 i 1753 był ponownie wybranym wikariuszem generalnym. Towarzyszył o. Tyburcjuszowi – prokuratorowi generalnemu Kongregacji Kamedułów z Góry Koronnej podczas wizytacji eremu wigierskiego w 1754 r. Zmarł 2 XII w 1756 w Rytwianach. Por. Paknys, *Vienuolių pareigos*, s. 268.
45. o. Wojciech – Antoni Zieliński w Dąbrowie w pow. płockim. Syn Jakuba i Izabeli Narzyńskiej. Podczas pełnienia funkcji przeora w Wigrach został zamordowany przez chorego psychicznie kl. Hieronima 13 września 1745 r. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 204.
46. br. Józef – Franciszek Grabkowski. Syn Stanisława i Katarzyny ze Staszowa w woj. sandomierskim. Przebywał w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 62.
47. o. Odon – Orzechowski. Syn Macieja, urodził się w 1702 r. we Wrześni na Wielkopolsce. Prawdopodobnie rządcą w eremie na Wigrach, następnie przeorem w Rytwianach, Szańcu, na warszawskich Bielanach, prawdopodobnie uczestniczył w wizytacji o. Tyburcjusza w 1754 r. na Wigrach. Zmarł w eremie na krakowskich Bielanach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 204.
48. o. Jozafat – Tomasz Sośnicki. Pochodził z Kielc. Przeor w eremie w Pożajściu oraz współpracownik wizytatora generalnego o. Tyburcjusza w Rzymie. Zmarł w eremie na Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 62.
49. o. Klemens – Mikołaj Andrzej Wilimski. Urodził się 1 XII 1697 r. Syn Andrzeja i Barbary z Piotrkowic. Przed wstąpieniem do kamedułów przyjął święcenia kapłańskie. Przeor w Szańcu, w Wigrach, Pożajściu, na krakowskich Bielanach, na warszawskich Bielanach. Zmarł w opinii świętości w eremie na warszawskich Bielanach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 62.
50. o. Jacek – Walenty Przeździecki. Pochodził z woj. mazowieckiego. Przeor w eremie na warszawskich Bielanach, krakowskich Bielanach, w Wigrach, w Szańcu. Zmarł na krakowskich Bielanach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 62.
51. o. Jan Gwalbert – Jan Papels (Papez) syn Jacka i Reginy. Pochodził ze Słowacji. W latach 1749-1753 przeor w Wigrach, w 1753 – rządcą tamże. W 1747 r. mianowany drugim asystentem wikariusza generalnego, w 1749 przeorem na warszawskich Bielanach. W 1751 wybrany przeorem w Bieniszewie, w 1753 przeorem w eremie w Pożajściu. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 63.

52. o. Michał – Benon Romuald Motyczeński syn Jakuba i Teresy. Urodził się w Krakowie. Zmarł w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 63.
53. o. Jan Chryzostom – Jakub Rosońkiewicz, pochodził z Torunia. Syn Marcina i Barbary. Zmarł w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 63.
54. o. Ildefons – Żmudzin. Brał udział w wizytacji eremu wigierskiego przez o. Tyburcjusza w 1754 r. Zmarł w Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 219.
55. o. Bernard – Jan Stanisławski. Ex-bernardyn z diec. krakowskiej. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 63.
56. o. Karol August Hermson. Syn Korneliusza Jozafata i Renaty. Poch. z Lublina. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 63.
57. o. Dyżma – Wojciech Pruszyński. Pochodził z woj. podlaskiego. Rządca w Pożajściu w 1751. Uczestniczył w Kapitułce Generalnej Kongregacji Góry Koronnej. Por. Paknys, *Vienuolių pareigos*, s. 271.
58. kl. Wiktor – Józef Głębocki syn Jana i Estery pochodzących z Warężyna z par. Wojkowice. Był Ślązakiem. W 1754 r. podczas wizytacji o. Tyburcjusza przebywał w eremie na Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 63.
59. o. Romuald od Jezusa – Romuald Stanisław ur. się 22 VII 1720 r. Syn Aleksandra i Teresy Wybranowskiej z Biskupic, woj. lubelskie. Dyrektor kleryków na Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 63.
60. o. Tyburcjusz – Michał Stanisław Hieronim Cezary był synem Franciszka i Anny pochodzących z Krakowa. Zmarł w Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 64.
61. o. Fulgencjusz – początkowo wstąpił do franciszkanów reformatów, następnie przeszedł do kamedułów. Przeor na Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 64.
62. o. Fortunat – Jan Widejka wcześniej był członkiem zakonu jezuitów. Pochodził z powiatu kowieńskiego. Był w Wigrach podczas wizytacji o. Tyburcjusza w 1754 r. Por. Paknys, *Vienuolių pareigos*, 62-63.
63. kl. Hieronim – Melchior Kacper Baltazar Wiślicki. Urodził się w Ostrorogu. Syn Michała i Agaty. Umysłowo chory, nie dopuszczony do święceń. W eremie wigierskim więziony do końca życia. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 64.
64. o. Wacław – Wojciech Goźniowski, syn Marcina i Katarzyny, pochodził ze Stanisławowa. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 64.
65. o. Antoni – urodził się we wsi Gromnik. Przeor w Bieniszewie, rządcą w Wigrach w 1754. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 64.
66. o. Joachim – Strumiłło syn Michała, pochodził z powiatu słonimskiego. Zmarł w eremie wigierskim. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 64.
67. o. Tadeusz – Szymon Stefowski. Zmarł w eremie wigierskim w 1763 r. Por. M. Paknys, *Kandidatai į kamaldulius: priėmimo į noviciatą XVIII a. viduryje Pažaislyje praktika*, s. 301 (dalej: Paknys, *Kandidatai į kamaldulius*).
68. o. Remigiusz – Franciszek Wincenty Piasecki urodził się w Bochni. Wikariusz generalnym kamedułów. Przeor w Rytwianach, Szańcu, Wigrach, na krakowskich Bielanych, w Bieniszewie. Zmarł w opinii świętości. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 64.
69. o. Piotr Celestyn – Konstantyn Antoni Małowiejski – syn Adama herbu Gozdawa, urodził się w Błoniach na ziemi wyszogrodzkiej. Wikariusz generalny kongregacji, przeor na krakowskich Bielanych. Po utworzeniu prowincji kamedułów w Prusach Nowowschodnich przebywał na Wigrach w 1797 r. jako wikariusz prowincjalny. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 219; Bruździński, *Bielany*, s. 65.

70. o. Serafin – Sebastian Andrychowicz. Syn Marcina i Marianny, urodził się w Warszawie. Przeor na krakowskich Bielanych, Rytwianach, w Wigrach, wikariusz generalny. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 65.
71. o. Pafnucjusz – Mateusz Koncewicz. Pochodził z województwa oszmiańskiego. W 1765 r. mistrz nowicjatu w Pożajściu. Zmarł w Wigrach. Por. Paknys, *Kandidat i kamaldulius*, s. 302.
72. o. Apolinary – Błażej Fiałkowski. Urodził się w Szymanowicach, woj. kaliskie. W 1754 rządcą w Wigrach. Zmarł w 1762 w eremie wigierskim. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 65.
73. br. Mikołaj – Jakub Zarechowicz. Urodził się Syn Jana i Anny z Suwałk, Por. Bruździński, *Bielany*, s. 65.
74. br. Egidiusz – Tomasz Andruszkiewicz. Urodził się w Wigrach. Por. Paknys, *Vienolių pareigos*, s. 277.
75. o. Walerian – Chirsbrecht, pochodził z krakowskiego Kleparza. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 52.
76. o. Placyd – Józef Cetnerski. Urodził się w Bieczu na Małopolsce Syn Błażeja i Elżbiety. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 66.
77. o. Bonawentura – Franciszek Mateusz Jan Kanty Toryani, urodził się w Krakowie. Syn Karola i Barbary. Rządcą w eremie wigierskim. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 66.
78. o. Stefan – Ignacy Haliński, syn Tomasza i Reginy z Krakowa. Zmarł w eremie na Wigrach. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 204.
79. o. Szymon – Mateusz Stanisław Florkowski, syn Józefa i Jadwigi. Pochodził z Krakowa. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 65.
80. o. Paweł – Andrzej Kałuszkiewicz ze Zwierzyńca pod Krakowem. Przeor na krakowskich Bielanych, w Wigrach. Przeszedł do paulinów, lecz zmarł 20 I 1785 r. na Wigrach. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 66.
81. o. Abraham – Stefan Romuald Hassman h. Ryś. Syn Krystiana i Katarzyny z Pułtuszka. Ukończył filozofię w Kolegium Jezuickim w Pułtusk. Rekluz w eremie w Pożajściu (1769-1773), przeor w eremie na krakowskich Bielanych i tam nauczał w nowicjacie. W latach 1779-1802 w eremie wigierskim. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 67.
82. br. Sylwester – Bartłomiej Tymoteusz Perkowski. Syn Andrzeja i Katarzyny z Osowic, par. Zambrów, woj. podlaskie. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 66.
83. br. Daniel – Antoni Barwicki, syn Antoniego i Teresy, pochodził z Krakowa. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 67.
84. o. Bernard – Joachim Kranich pochodził z Wolfsdorf na Warmii. Przed wstąpieniem do kamedułów był kamerdynerem bpa krakowskiego Andrzeja Stanisława Kostki Załuskiego i jego następcy bpa Kajetana Sołtyka. Uczestniczył w kapitule generalnej na Monte Corona w 1775 r. Przeor w eremie na krakowskich Bielanych (1773-1778), wikariusz generalny (1789-1791). Pochodził z Wolfsdorf na Warmii. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 209.
85. o. Bogumił – Jan Józef Trocki. Syn Macieja, pochodził z Augustowa. Przeorem w eremie wigierskim oraz na warszawskich Bielanych. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 67.
86. o. Bonifacy – Wincenty Budziaszkiewicz. Synem Wojciecha. Pochodził ze Zwierzyńca (woj. sandomierskie), stanu szlacheckiego, przebywał w Wigrach. Wikariusz generalny od 1798. Od 1797 rządcą reprezentujący erem na zewnątrz.

- Najbardziej wykształcony w zakonie. Ukończył 8 letnią szkołę publiczną, 4 lata uczył się w Akademii Krakowskiej. Przeorem w Wigrach w 1798. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 68.
87. o. Teofil – Teodor Franciszek Ulryk Glasser. Syn Samuela – Filipa, pochodził z Frankfurtu nad Odrą. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 67.
 88. o. Stanisław Kostka – Stanisław Felkier. Syn Jana. Pochodził z woj. sandomierskiego. Przeor w eremie w Wigrach, wikariusz generalny, czyli prowincjałem. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 68.
 89. o. Wenanty – Ignacy Wolski. Pochodził z woj. płockiego. Przeor w eremie wigierskim. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 68.
 90. o. Cherubin – Jakub Kłuszewski. Pochodził z Szydłowa z księstwa mazowieckiego. Chorąży, syn Marcina Kłuszewskiego i Bogumiły Berkanowej. Zm. w eremie wigierskim. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 69.
 91. o. Krystian – nazwisko Boski. Urodził się we wsi Jankowa na Opolszczyźnie. Przebywał w Wigrach. Wykładał klerykom kamedulskim teologię moralną. Por. Witkowski, *Katalogi monastyczne*, s. 210.
 92. o. Klemens – Błaszkievicz. Syn Grzegorza, pochodził z parafii leśnica na Opolszczyźnie. Asystent wikariusza generalnego. W Wigrach od 1797 r. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 69.
 93. o. Placyd – Stanisław Jastrzębski, syn Kajetana. Usunięty i sekularyzowany z kongregacji kamedułów z powodu niemoralnego postępowania. Apostata. Por. T. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensensis – erem wyspy wigierskiej*, w: *Gmina Suwałki. Historia i teraźniejszość*, red. S. Filipowicz, Suwałki 2010, s. 178 (dalej: Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensensis*).
 94. br. Filip – Paweł Lipiarski pochodził spod Krakowa. Był stanu rolniczego. Uczęszczał do szkoły parafialnej w Wigrach od 13 lat, był dyspensatorem – odpowiedzialnym za magazyny eremu wigierskiego. Por. Bruździński, *Bielany*, s. 70.
 95. o. Jozafat – nazwisko Tomaszewicz, pochodził z woj. połockiego. Urodził się ok. 1760 r. Był stanu szlacheckiego. Przez 5 lat uczęszczał do szkół publicznych w Kurlandii. Na Łotwie. W eremie wigierskim był ekonomem i prokuratorem, czyli rządcą reprezentującym klasztor na zewnątrz. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensensis*, s. 178.
 96. o. Onufry – ks. Jan Kopecki herbu Rawicz. Syn Jana, pochodzenia szlacheckiego z Lipnicy Wielkiej z województwa krakowskiego. Wcześniej był księdzem diecezjalnym. W 1798 r. był na Wigrach dyrektorem kleryków. Należał do najbardziej wykształconych kamedułów. 9 lat uczęszczał do szkół publicznych na Morawach. W 1800 r. zmuszony do wyjazdu z Wigier na warszawskie Bielany. Zmarł tamże w 1800 r. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensensis*, s. 178.
 97. dk. Jan Nepomucen – nazwisko Mixstein, pochodził z Moraw. Od 9 lat u kamedułów. Uczęszczał 6 lat do szkół publicznych. W eremie w Wigrach był zakrystianinem. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensensis*, s. 178.
 98. o. Justus – Błażej Dylązkiewicz. W 1836 r. jako kleryk przebywał w eremie wigierskim. W Pożajściu przeorem i mistrzem nowicjatu. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensensis*, s. 178.
 99. o. Roman Ryłło – spowiednik kamedułów, przybył do eremu wigierskiego 3 IX 1796 r. z warszawskich Bielany. Przebywał w Wigrach w 1798 r. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensensis*, s. 178.
 100. br. Michał. Por. Paknys, *Vienuolių pareigos*, s. 263.

101. o. Anzelm – Jozafat Kamati, rządcą eremu wigierskiego w 1793 r. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensis*, s. 174.
102. o. Zenon Gostkowski – przybył do eremu wigierskiego 15 II 1799 r. Pochodził z województwa podlaskiego z parafii goniądzkiej. Śluby złożył ok. 1786 r. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensis*, s. 178.
103. br. Andrzej Martynowski z Ziemi Chełmskiej – stanu rolniczego. Po ślubach zakonnych uczył się muzyki przez 10 lat. W eremie wigierskim był furtianem. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensis*, s. 178.
104. o. Benedykt – Józef Lobert, syn Józefa z Warszawy. Stanu mieszczańskiego. Ukończył szkoły publiczne w Warszawie i w Krakowie. Od 1793 r. przebywał w Wigrach. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensis*, s. 178.
105. o. Leonard – pierwszy asystent wikariusza generalnego o. Piotra Celestyna Małowieyskiego. Przebywał w eremie wigierskim w 1800 r. Został usunięty przez władze pruskie z eremu w 1800 r. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensis*, s. 178.
106. o. Ezechiel – nazwisko Kałuża. Syn Jana. Pierwszy asystent wikariusza generalnego o. Piotra Celestyna Małowieyskiego. Przebywał w eremie wigierskim w 1800 r. Usunięty przez władze pruskie z eremu w 1800 r. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensis*, s. 178.
107. br. Grzegorz Borkiet był stanu szlacheckiego. Oblat – zakonnik bez ślubów uroczystych. Por. Kubaszewski, *Eremus insulae wigrensis*, s. 178.

Podsumowanie

Próba ustalenia stanu osobowego kamedułów wigierskich stanowiła niełatwe zadanie. Źródeł szukano w nielicznych materiałach odnoszących się do eremu w Wigrach opracowanych w j. łacińskim, polskim i litewskim. Cennym źródłem archiwalnym, zawierającym wiele danych osobowych dotyczących kamedułów z Wigier, były dokumenty z wizytacji prowincji Polsko-Litewskiej przez o. Tyburejusza w 1754 r., katalogi kamedułów autorstwa S. Andrychowicza i L. Zarewicza, opracowania prof. M. Paknysa, podejmujące tematykę przyjmowania kandydatów do kamedułów oraz spisy mnichów, którzy byli przenoszeni z Pożajścia do Wigier. Autor niniejszego opracowania wykorzystał publikacje A. Brudzińskiego i R. Witkowskiego, zawierające wiadomości dotyczące tych kamedułów, którzy wcześniej przebywali w różnych eremach kamedułskich: na Krakowskich Bielanych, na Bielanych Warszawskich, w Bieniszewie, Milutynie, Rytwianach, Pożajściu, a następnie byli przenoszeni do eremu wigierskiego. Sporządzenie kompletnej listy kamedułów wigierskich wymaga dalszych badań źródłowych celem dokładnego ustalenia daty i miejsca urodzenia oraz daty śmierci. Nie zawsze można było ustalić pochodzenie poszczególnych zakonników przebywających w eremie wigierskim z powodu braku źródeł. W oparciu o analizę zebranego materiału badawczego można postawić hipotezę, iż spośród kamedułów wigierskich najwięcej było osób pochodzenia szlacheckiego, znacznie mniej zakonników ze stanu chłopskiego lub rzemieślniczego. Możliwe, że w przyszłości badania nowych źródeł pozwolą na dokładne ustalenie kolejnych danych, odnoszących się do kamedułów przebywających w eremie wigierskim.

* * *

Bibliografia

Źródła

Wizytacja o. Tyburejusza eremów kamedulskich w Rzeczypospolitej przeprowadzona w 1754 r., „N. 39, Polonia pars II”, rkps, przechowywany w Archiwum Domu Generalnego Kongregacji Kamedulów Eremitów Monte Corona, Frascati.

Opracowania

- [S. Andrychowicz], *Series reverendorum patrum et fratrum eremitarum Camedulensium congregationis Montis Coronae tam eremi Montis Argentini supra Cracoviam in Polonia quam eremi Montis Pacis supra Coronam in Lithuania Professorum vivorum et vita defunctorum conscripta*, Viennae Austriae [ok. 1760].
- Bruździński A., *Bielany – ulubione miejsce Krakowa. Związki bielańskich kamedulów z Krakowem w okresie staropolskim*, „Folia Historica Cracoviensia” 17(2011), s. 31-78.
- Daniluk M., *Kameduli*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 439-443.
- Kubaszewski G., *Eremus insulae wigrensis – erem wyspy wigierskiej*, w: *Gmina Suwałki. Historia i teraźniejszość*, red. S. Filipowicz, Suwałki 2010, s. 177-178.
- Łupiński J., *Fundacje eremów Kongregacji Kamedulów Eremitów Góry Koronnej w dawnej Rzeczypospolitej*, „Studia Pelplińskie” 57(2023), s. 217-237.
- Łupiński J., *Życie codzienne kamedulów w eremie wigierskim (1667-1800)*, „Studia Pelplińskie” 56(2022), s. 239-253.
- Milczeń ale wołać życiem wołać. Z ojcem Mateuszem Kolbusem EC przeorem eremu kamedulów na krakowskich Bielanych rozmawia Grzegorz T. Sokołowski*, Kraków 2024.
- Paknys M., *Imiona zakonne kamedulów prowincji polsko-litewskiej w XVII i XVIII w.*, w: *Kameduli w Warszawie 1641-2016. 375 lat fundacji eremu na Bielanych*, red. K. Guttmejer, A.S. Czyż, Warszawa 2016, s. 433-448.
- Paknys M., *Kandidatai į kamaldulius: priėmimo į noviciatą XVIII a. viduryje Pažaislyje praktika*, w: *Pažaislio Vienuolyno 350 metų istorija. Mokslinių straipsnių rinktinė*, red. tenże, Vilnius 2014, s. 283-306.
- Paknys M., *Tėvo Tiburcijaus 1754 metais vykdyta Lenkijos ir Liutuvos kamalduliu vienuolyno vi-sitacija*, „Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis” 41(2018), s. 29-72.
- Paknys M., *Vienuolių pareigos pažaislio kamaldulių vienuolyno 1718-1756 m.*, „Bažnyčios istorijos studijos” 5(2012), s. 231-280.
- Pałęcki W., *Ślužba Boża kamedulów polskich. Tradycje życia pustelniczego w świetle potrydenc-kiej liturgii rzymskiej (1605-1963)*, Lublin 2012.
- Sawicki R., *Konwent kamedulów wigierskich i jego oddziaływanie religijne, kulturowe i gospo-darcze na obszarze dzisiejszej Suwalszczyzny*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 263-281.
- Tommaso L.P., *La Congregazione camaldolese degli eremiti di Monte Corona: dalle origini ai nostri tempi*, Frascati 1908.
- Witkowski R., *Katalogi monastyczne*, w: *Monastica Polonorum. Fontes et studia*, red. A.M. Wy-rwa, R. Witkowski, t. 1, Warszawa 2009, s. 185-221.
- Zarewicz L., *Zakon kamedulów, jego fundacje i dziejowe wspomnienia w Polsce i na Litwie*, Kra-ków 1781.

MONIKA MARTA PRZYBYSZ*

Media i powołanie w Kościele

Streszczenie: Artykuł stanowi przegląd wybranych zagadnień dotyczących wpływu mediów na niektóre kwestie związane z powołaniem do służby Kościołowi. Wybrane zagadnienia nie mają stanowić zamkniętego i wyczerpującego katalogu wszystkich związanych z tym wyzwań, lecz być próbą pokazania złożoności problemu. Metodą użytą w artykule jest desk research oraz synteza w prezentowaniu poszczególnych zagadnień. Celem artykułu jest podniesienie zagadnienia mediów społecznościowych i sztucznej inteligencji oraz związanych z nimi wyzwań dla Kościoła, które pojawiły się w ostatniej dekadzie. Media elektroniczne i tradycyjne, jak prasa, radio i telewizja, zostały już wielokrotnie opisane w literaturze przedmiotu. Media społecznościowe oraz sztuczna inteligencja wciąż domagają się opracowania w kontekście właściwego ich wykorzystania w działalności Kościoła.

Słowa kluczowe: media, media społecznościowe, sztuczna inteligencja, formacja, powołanie.

Media and Vocation in the Church

Abstract: This article will present an overview of selected issues concerning the media's influence on some issues related to the vocation in the Church. The selected issues are not intended to be an exhaustive catalog of all the challenges involved, but to be an attempt to show the complexity of the problem. The method used in the article is desk research and synthesis in presenting individual issues. The purpose of this article is to raise the issue of social media and artificial intelligence, and the related challenges to the Church in the last decade. This is because electronic and traditional media (the press, radio and television) have already been described many times in the literature. Social media and artificial intelligence, on the other hand, still need to be elaborated in the context of their proper use in Church activities.

Keywords: media, social media, artificial intelligence, formation, vocation.

* Monika Marta Przybysz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9794-4010>; e-mail: uksw@op.pl



Relacje między mediami a Kościołem

Kościół katolicki już w czasach starożytnych za pośrednictwem Ojców Kościoła nawoływał do wykorzystywania wszelkich środków komunikacji¹. Niezwykle ważną rolę odgrywała i nadal odgrywa troska o wiarygodność Kościoła w świecie. Kluczową w tym miejscu rolę stanowi komunikacja w sytuacjach trudnych, problematycznych i kryzysowych, gdyż wiarygodność Kościoła jako instytucji i zaufanie do niej bywa często nadszarpywane. W średniowieczu dominującym środkiem komunikacji były pisma ręczne, np. listy pasterskie pisane do wspólnot oraz przepisywane teksty, a także głoszenie kazań i Biblia Pauperum. Dopiero z wynalezieniem druku przez Johanna Gutenberga w XV wieku, Kościół zyskał nową formę komunikacji, która umożliwiła szersze dotarcie do wiernych. Jednak już wtedy, w kontekście reformacji i różnych ruchów heretyckich, Kościół stawiał opór wobec zbyt szerokiego dostępu do mediów, obawiając się ich wykorzystywania do szerzenia idei sprzecznych z nauką Kościoła².

Wraz z rozwojem prasy, radia, telewizji i internetu, media stały się głównymi kanałami komunikacji. O ile jeszcze prasę, radio i telewizję oraz kino Kościół traktował z sposób zachowawczy, internet od początku jego istnienia nie był ani podważany przez instytucje kościelne, ani traktowany z rezerwą, lecz w sposób pozytywny. Kościół, mimo sceptycyzmu wobec innych form komunikacji, od początku zaczął wykorzystywać internet do rozpowszechniania nauki, przekonań religijnych i moralnych. Papież Pius XII w latach 40. XX w., a później Jan Paweł II, uznali znaczenie mediów, w szczególności radia i telewizji, jako narzędzi dotarcia do wiernych. W 1963 roku II Sobór Watykański wydał dokument „Inter Mirifica”, który uznał rolę mediów w szerzeniu wartości chrześcijańskich, a także podkreślił konieczność odpowiedzialności mediów za jakość przekazu. Autorzy dokumentu przypominali o „właściwej i specyficznej formacji odbiorców, to jest – wszystkich czytelników, widzów i słuchaczy mass-mediów” [nr 16]³.

W 1986 r. powstał jeden z najważniejszych dokumentów dotyczący formacji seminarzystów w kontekście mediów: „Wskazania na temat formacji przyszłych kapłanów w dziedzinie środków społecznego przekazu” (Orientations, 1986). Dokument ten opracowała Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego. Omówiono w nim trzy poziomy formacji seminaryjnej w dziedzinie mediów⁴.

¹ J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988; H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971; J. Quasten, *Patrologia*, Milano 1980; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, wyd. II popr., Kraków 2007.

² J. Chrapek, *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R.A. Grabowska, Olsztyn 1996, s. 41-77.

³ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów w wyższym seminarium duchownym*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5(1996), s. 129.

⁴ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania*, 19 marca 1986 r., w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 228-269.

Na pierwszym poziomie należy przekazywać seminarzystom wiedzę w kontekście odbioru mediów, podobnie jak innym użytkownikom prasy, radia i telewizji. Drugi poziom dotyczy pracy duszpasterskiej i wykorzystania mediów w tej aktywności jako niezbędny jej element, gdyż kapłani mają także formować w tej dziedzinie wiernych. Trzeci poziom skierowany jest już tylko do wybranych alumnów, bowiem ma charakter specjalistyczny i odnosi się do tych, którzy już pracują w mediach (Orientations, nr 14-28). W dokumencie sformułowany jest postulat, aby duszpasterz formujący wiernych w zakresie mediów sam był odpowiednio wykształcony i przygotowany (Orientations, nr 23).

Wskazania określają również szczegółowe rozwiązania w dziedzinie omawianej formacji seminaryjnej, bowiem powinna ona być realizowana w postaci wykładów i ćwiczeń. Sam przedmiot „nie może być traktowany jedynie jako pomocniczy lub nadobowiązkowy, ale wykłady i ćwiczenia z niego powinny być włączone organicznie w normalne wykłady i objęte egzaminami” (Orientations, nr 26). Dokument zawiera ponadto wskazania, aby organizować klerykom bezpośredni kontakt z ludźmi mediów oraz z przedstawicielami organizacji zajmujących się mediami (diecezjalnych, krajowych i międzynarodowych).

„Alumn jest odbiorcą, zatem wszyscy bez wyjątku powinni przejść formację na tym poziomie” [Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, 1986, nr 9]. Formacja odbiorców ma na celu zorientowanie alumnów w zagadnieniu komunikowania społecznego, rozwinięcie w nich zmysłu krytycznego w stosunku do przekazów i publikacji medialnych, często manipulujących informacjami, a także do podejmowania właściwych wyborów, zwłaszcza spośród oferty tych mediów, które naruszają prawdę i moralność⁵. Kwestię zapewnienia formacji odbiorcom mediów Kościół uważa za „niezbędną i palącą” [Paweł VI, 1971, nr 107].

Przygotowanie kapłanów do występów w mediach, a także do udzielania informacji dziennikarzom dotyczących działalności duszpasterskiej w parafii, jak również dzielenie się wiedzą i obejmowanie duszpasterstwem ludzi mediów, to troska o wizerunek Kościoła w mediach, a więc także o uwiarygadnianie przekazu Ewangelii za pośrednictwem środków społecznego przekazu⁶. Kościół podkreśla w swoim nauczaniu konieczność stosowania mediów w pracy duszpasterskiej kapłanów także słowami Benedykta XVI: „Was, drodzy kapłani, ponownie zachęcam, byście w mądry sposób wykorzystywali te wyjątkowe możliwości, jakie daje współczesna komunikacja. Niech Pan uczyni z was żarliwych głosicieli Dobrej Nowiny także na nowej »agorze«, jaką stworzyły dzisiejsze środki przekazu” [Benedykt XVI, 2010]⁷.

⁵ J. Kloch, M. Przybysz, *Edukacja medialna w seminariach duchownych. Dylematy i propozycje*, w: *Człowiek. Media. Edukacja*, red. J. Morbitzer, E. Musiał, Kraków 2012, s. 212-225.

⁶ M. Przybysz, *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008, s. 83-88.

⁷ Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym. Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 2010 r., w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011, s. 83-87.

Kościół jako nadawca i odbiorca przekazu

Kościół katolicki pełni rolę zarówno nadawcy, jak i odbiorcy komunikatów medialnych. Jako nadawca Kościół wykorzystuje media do przekazywania nauk religijnych, ogłoszeń duszpasterskich czy wydarzeń związanych z życiem wspólnoty. Przykładem może być działalność Telewizji Polskiej w zakresie transmisji mszy świętych, czy też papieskich nauk i audiencji. Współczesne Kościoły, korzystają także z internetu, mediów społecznościowych oraz portali internetowych do szerzenia swojej misji⁸, co szczególnie mocno przydało się w czasie pandemii i niemożliwości osobistego uczestnictwa wiernych w sprawowanej liturgii⁹.

Z drugiej strony, Kościół jest także odbiorcą mediów. Relacje między Kościołem a dziennikarzami często są napięte zwłaszcza, gdy media podejmują tematy kontrowersyjne, takie jak nadużycia seksualne w Kościele¹⁰, krytyka hierarchii kościelnej czy rozważania na temat świeckiego charakteru państwa. Kościół, z reguły, stara się reagować na te wyzwania, podkreślając swoje wartości, jednocześnie podejmując próby kształtowania wizerunku. Problematycznym staje się dla Kościoła jednak próba dialogu z mediami w zakresie tematów związanych z moralnością, ostatnio także obecnością religii w szkole, kwestia funduszu kościelnego itp.

Wpływ mediów na wizerunek Kościoła

Media mają ważny wpływ na postrzeganie Kościoła w społeczeństwie, mogą wpływać na jego postrzeganie w określonym kontekście i wpływać na zajmowane wobec niego postawy. Przykładem takich medialnych działań był tzw. Strajk Kobiet i kierowane negatywnie wobec Kościoła nastroje społeczne, a także liczne publikacje dotyczące problemu pedofilii w Kościele.

Współczesne badania wykazują, że wizerunek Kościoła w mediach bywa różnorodny i niejednoznaczny. Z jednej strony, Kościół może być postrzegany jako instytucja wspierająca wartości moralne, duchowe i społeczne. Z drugiej strony, media często eksponują negatywne aspekty działalności Kościoła, takie jak skandale związane z nadużyciami wśród duchowieństwa, konfliktami wewnętrznymi czy oskarżeniami o nieadaptowanie się do zmieniających się norm społecznych.

⁸ M. Makuła, *Transmisje mszy świętych w live streamingu w internecie. Analiza możliwości, postulatów i propozycje*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 40(2019), nr 1, s. 37-49.

⁹ M. Chmielewski, M. Nowak, P. Stanisławski, J. Szulich-Kałuża, D. Wadowski, *Komunikacja Kościoła katolickiego w Polsce w okresie pandemii Covid-19 Raport z badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2022.

¹⁰ P. Guzik, *An Unfinished Story of Conversion: Clerical Sexual Abuse in Poland. A Communications Case Study on Betrayal, Healing and Trust Recovery*, „Church, Communication and Culture” 5(2020), nr 3, s. 417-455; D. Tworzydło, S. Gawroński, M. Zajac, *Catholic Church in Poland in the Face of Paedophilia. Analysis of Image Actions*, „European Journal of Science and Theology” 1(2020), nr 5, s. 157-172.

Również media mają ogromny wpływ na to, jak Kościół odnosi się do współczesnych problemów takich, jak kwestia roli kobiet w Kościele, problematyka homoseksualizmu czy aborcji, a także zagadnienia bioetyczne, jak in vitro. Kościół w odpowiedzi na tego rodzaju tematy często stara się precyzować swoje stanowisko, wykorzystując różnorodne media do wyjaśniania doktrynalnych aspektów tych kwestii. Nagłaśnianie nadużyć seksualnych, ochrona życia poczętego czy aborcja stają się tematami kontrowersyjnymi i ustawiają Kościół w roli instytucji zacofanej, nierozumiejącej współczesnego świata, a nawet wrogiej człowiekowi¹¹.

Media a społeczne zaangażowanie Kościoła

Współczesne media stały się także przestrzenią dla Kościoła, by angażować się w kwestie społeczne. Kościół, zwłaszcza za pośrednictwem papieża Franciszka, stał się aktywnym uczestnikiem dyskusji na temat zmian klimatycznych, ubóstwa, migracji i pokoju na świecie. Papież, korzystając z mediów, m.in. poprzez aktywność w mediach społecznościowych, podejmuje tematy globalne, apelując o współczucie, pomoc dla biednych i zmniejszenie nierówności społecznych. Założone i prowadzone w imieniu Benedykta XVI konto w serwisie społecznościowym Twitter, co z powodzeniem kontynuuje papież Franciszek w serwisie X, jest znakiem czasu pełnej akceptacji dla tej przestrzeni do aktywności instytucji kościelnych oraz aktywności osób stanowiących wspólnotę Kościoła.

W Polsce, Kościół katolicki również odgrywa ważną rolę w debatach publicznych, szczególnie w kontekście kwestii obyczajowych, roli państwa i Kościoła, a także edukacji. Media, pełniąc rolę mostu między Kościołem a społeczeństwem, umożliwiają szeroką dyskusję na temat wartości, jakie powinny kształtować życie publiczne.

Wyzwania przyszłości

W obliczu dynamicznych zmian technologicznych, takich jak rozwój sztucznej inteligencji, mediów społecznościowych czy cyfryzacji, Kościół stoi przed nowymi wyzwaniami w zakresie komunikacji¹². Istotnym zagadnieniem staje się umiejętność wykorzystywania nowych form mediów w sposób odpowiedzialny, aby przekaz Kościoła był autentyczny, trafny i dostosowany do współczesnych realiów. Ponadto, konieczne jest utrzymanie równowagi między tradycyjnymi formami komunikacji, a nowoczesnymi narzędziami, które mogą przyciągnąć młodsze pokolenia wiernych.

¹¹ M. Przybysz, J. Kloch, *Crisis Communication in the Context of Child and Youth Protection – Diagnosis, Problems, Challenges. The Case of the Catholic Church in Poland*, „The Person and the Challenges” 2022, nr 1, s. 161-184.

¹² J. Skorus, *Komunikacja we władzy algorytmów. Szansa czy zagrożenie*, „Zeszyty Naukowe WSZOP w Katowicach” 2020, nr 1, s. 77.

Media społecznościowe w kontekście rozeznawania powołania w Kościele

Rola mediów społecznościowych jest dziś tak samo nie do przecenienia¹³, jak i ostatnia ogromna rewolucja w zakresie komunikacji społecznej, a więc sztuczna inteligencja oddana do masowego testowania na świecie 30 listopada 2022 roku. Współczesne technologie komunikacyjne mają ogromny wpływ na różne aspekty życia społecznego i duchowego. Jednym z obszarów, który zyskuje na znaczeniu w tym kontekście, jest proces rozeznawania powołania w Kościele. W tradycyjnym rozumieniu, rozeznawanie powołania to proces, w którym wierni, zwłaszcza młodzi ludzie, starają się odkryć, do czego Bóg ich wzywa — czy to do życia w małżeństwie, kapłaństwie, życiu konsekrowanym, czy innych formach służby. Choć proces ten historycznie odbywał się w bezpośrednich kontaktach z duchowieństwem, w obrębie wspólnoty Kościoła, współczesne media społecznościowe stworzyły nowe przestrzenie do tego rodzaju refleksji, dialogu i poszukiwań.

Wpływ mediów społecznościowych na formację duchową

Media społecznościowe, takie jak Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, czy platformy takie, jak TikTok, są przestrzeniami, w której użytkownicy dzielą się swoimi doświadczeniami, przemyśleniami, emocjami i wartościami. Dla młodych ludzi, którzy stoją przed wyzwaniem rozeznania swojego powołania, media społecznościowe stają się jednym z głównych kanałów komunikacji, przez które mogą nawiązać kontakt z innymi, poznać różne ścieżki duchowego życia oraz otrzymać inspirację do podjęcia decyzji o przyszłości¹⁴.

Duchowieństwo, zakonników i świeckich liderów religijnych można znaleźć na tych platformach, gdzie dzielą się swoją wiarą, osobistymi doświadczeniami powołania, świadectwami życia w małżeństwie, samotności czy w służbie. W ten sposób media społecznościowe umożliwiają młodym ludziom dostęp do szerokiej gamy perspektyw, które mogą pomóc im w ich własnym procesie rozeznawania powołania. Kościół wykorzystując nowe technologie może dotrzeć do osób, które w tradycyjnych formach komunikacji nie miałyby dostępu do takich zasobów.

Przykładem tego może być szeroko pojęta działalność duszpasterska w mediach społecznościowych, w tym grupy wsparcia, transmisje Mszy Świętej, konferencje duchowe online, podcasty czy video blogi, które oferują przestrzeń do refleksji i rozwoju duchowego. Ponadto, papież Franciszek, który od początku swojego pontyfikatu aktywnie korzysta z mediów społecznościowych, stara się przez nie przekazać istotne nauki Kościoła, a także inspirować młodych do otwartości na rozeznanie Bożego powołania.

¹³ M. Chmielewski, I. Durma, R. Kusiak, „*Kodeks*” social media dla Kościoła katolickiego w Polsce, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2018, nr 1, s. 146-169.

¹⁴ M. Brzezińska-Waleszczyk, *Dobre praktyki w komunikacji marek w mediach społecznościowych*, „Studia Medioznawcze” (2015), nr 4, s. 67-78.

Internet jako narzędzie rozeznawania powołania

Dzięki dostępności internetowych zasobów, możliwe stało się zgłębianie tematów dotyczących powołania, a także bezpośrednia konsultacja z duchownymi, osobami życia konsekrowanego czy mentorami duchowymi. Wiele stron internetowych, a także aplikacji mobilnych, oferuje pomoc w procesie rozeznawania, od poradników po kursy formacyjne czy modlitwy. Może to być szczególnie pomocne dla osób, które nie mają łatwego dostępu do wspólnot religijnych lub które żyją w rejonach, gdzie obecność Kościoła jest ograniczona.

Media społecznościowe pozwalają również na wymianę doświadczeń i refleksji między osobami, które przechodzą przez podobny proces rozeznawania powołania. Różnorodne grupy i fora internetowe mogą stać się miejscem, gdzie młodsze pokolenie nie tylko szuka wsparcia, ale także dzieli się swoimi przeżyciami, lękami i nadziejami związanymi z wyborem drogi życiowej. Tego rodzaju interakcje mogą pomóc w przezwycięzeniu poczucia osamotnienia, które czasem towarzyszy osobom stojącym przed trudnym wyborem¹⁵.

Wyzwania związane z mediami społecznościowymi w kontekście rozeznawania powołania

Choć media społecznościowe mogą stanowić cenne narzędzie w procesie rozeznawania powołania, niosą ze sobą również szereg wyzwań. Jednym z największych jest potencjalne zagubienie się w nadmiarze informacji. Z jednej strony, internet daje dostęp do nieograniczonej ilości materiałów formacyjnych, z drugiej — młody człowiek może być przytłoczony ogromem sprzecznych przekazów, które utrudniają podejmowanie decyzji. W takim przypadku pojawia się potrzeba skutecznego filtrowania informacji oraz odróżniania wartościowych treści od powierzchownych i niewłaściwych duchowo źródeł.

Kolejnym wyzwaniem jest łatwość, z jaką w mediach społecznościowych można tworzyć fałszywe obrazy rzeczywistości. Młodzież, która jest w procesie rozeznawania, może być narażona na presję, by dostosować się do określonych standardów życia religijnego, które są prezentowane w sposób idealistyczny, nieodzwierciedlający rzeczywistego trudu drogi powołania. To może prowadzić do zniekształcenia obrazu powołania, sprawiając, że wybory podejmowane pod wpływem mediów społecznościowych mogą być mniej autentyczne.

Również anonimowość, jaką zapewniają media społecznościowe, może powodować, że proces rozeznawania staje się bardziej powierzchowny. Powołanie jest głęboko osobistą sprawą, wymagającą spotkania z drugim człowiekiem, doświadczenia wspólnoty i otwartego dialogu z Bogiem. Wirtualna rzeczywistość, mimo że umożliwia kontakt na odległość, nie zastępuje w pełni tego wymiaru spotkania twarzą w twarz, które jest fundamentem prawdziwego rozeznania.

¹⁵ S. Soczyński, *Duszpasterstwo powołań we współczesnym społeczeństwie telematycznym*, „Studia Salvatoriana Polonica” 7(2013), s. 61-72.

Rola Kościoła w wykorzystaniu mediów społecznościowych w procesie rozeznawania powołania

Kościół, aby skutecznie wykorzystać potencjał mediów społecznościowych w procesie rozeznawania powołania, musi w pierwszej kolejności zadbać o odpowiednią formację młodych ludzi w zakresie krytycznego korzystania z internetu i mediów. Trzeba w systemie edukacji medialnej w seminarium duchownym nauczyć ich odróżniania treści wartościowych, pomocnych w rozwoju duchowym, od tych, które mogą wprowadzać w błąd.

Ważnym zadaniem Kościoła jest także tworzenie przestrzeni online, które będą sprzyjały autentycznemu rozeznaniu powołania. Wspólnoty modlitewne, grupy wsparcia i platformy do dzielenia się doświadczeniami mogą stanowić wsparcie dla młodych ludzi w tym trudnym procesie. Kościół, świadomy wpływu mediów społecznościowych na młodsze pokolenia, powinien angażować się w twórcze wykorzystanie tych narzędzi, oferując formację duchową i pomoc w rozeznawaniu powołania przez internet¹⁶.

Media społecznościowe stały się nieodłącznym elementem współczesnej rzeczywistości i wpływają na wiele obszarów życia, w tym na proces rozeznawania powołania w Kościele. Choć oferują wiele możliwości, takich jak dostęp do informacji, wymianę doświadczeń i budowanie wspólnoty, niosą także pewne zagrożenia związane z nadmiarem informacji, presją społeczną oraz powierzchownością wirtualnych relacji. Kościół, aby skutecznie wspierać młodych ludzi w ich drodze rozeznawania powołania, musi podejść do mediów społecznościowych z odpowiedzialnością, oferując formację i przestrzeń do autentycznych doświadczeń duchowych.

Sztuczna inteligencja a rozeznawanie powołania w Kościele: wyzwania i możliwości

Sztuczna inteligencja (SI) jest jednym z najważniejszych osiągnięć współczesnej technologii, mającym wpływ na niemal każdy aspekt życia społecznego, naukowego i ekonomicznego. W ciągu ostatnich kilku dekad jej rozwój nabrał tempa, wprowadzając innowacje w dziedzinach takich jak medycyna, przemysł, transport, edukacja, a także religia. W kontekście Kościoła, szczególnie interesującym zagadnieniem staje się zastosowanie sztucznej inteligencji w procesie rozeznawania powołania, czyli w drodze, którą wierni, szczególnie młodsze pokolenia, podążają, aby odkryć Boży plan wobec siebie i wybrać odpowiednią drogę życia.

Rozeznawanie powołania jest kluczowym aspektem życia duchowego w Kościele, który ma na celu rozpoznanie woli Bożej w odniesieniu do indywidualnej misji człowieka, czy to w małżeństwie, samotności, kapłaństwie, życiu konsekrowanym, czy innych formach służby. Tradycyjnie proces ten

¹⁶ D. Kuczwał, *Internet w duszpasterstwie Kościoła katolickiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 9(2010), nr 1, s. 70-95.

opierał się na modlitwie, wsparciu duchownych, wspólnoty oraz osobistej refleksji. Wraz z postępem technologicznym pojawiają się jednak nowe pytania o rolę sztucznej inteligencji w tym procesie. Czy SI może wspierać ludzi w odkrywaniu ich powołania, a jeśli tak, to w jaki sposób? Jakie wyzwania wiąże się z jej wykorzystaniem w sferze duchowej i moralnej?¹⁷

Na część z tych pytań postanowiła odpowiedzieć Stolica Apostolska w postaci ważnego dokumentu poświęconego sztucznej inteligencji i wydanego 28 stycznia 2025 roku „*Antiqua et Nova. Note on the Relationship Between Artificial Intelligence and Human Intelligence*”¹⁸. W wyważony sposób zostały w nim podjęte kwestie zagrożeń, ale i korzyści sztucznej inteligencji, a więc problematyki władzy, wojny, relacji międzyludzkich, ekonomii i pracy, zdrowia, edukacji, fake newsów i deepfejków, kwestii prywatności i kontroli, zagrożeń w kontekście klimatycznym, ale także wykorzystania sztucznej inteligencji dla dobra całej ludzkości. Ostatnim istotnym elementem jest odniesienie AI do Boga. Ważnym aspektem jest też opis sztucznej inteligencji jako wytworu inteligencji ludzkiej i w relacji do niej.

Sztuczna inteligencja jako narzędzie wspierające proces rozeznawania

Z technicznego punktu widzenia, sztuczna inteligencja polega na tworzeniu systemów komputerowych, które potrafią wykonywać zadania wymagające ludzkiej inteligencji takie, jak rozpoznawanie obrazów, przetwarzanie języka naturalnego, rozwiązywanie problemów czy podejmowanie decyzji. Niewątpliwie jest to cenne narzędzie wspierające procesy powtarzalne, niewymagającego nieustannego zaangażowania człowieka. W kontekście rozeznawania powołania, SI może znaleźć zastosowanie w kilku aspektach.

A. Personalizowane porady duchowe

Sztuczna inteligencja może analizować dane o preferencjach, doświadczeniach duchowych i pytaniach, które zadaje użytkownik, by dostarczyć spersonalizowane porady, medytacje, teksty do rozwoju duchowego, czy wreszcie sugestie dotyczące dalszego wsparcia człowieka w tym rozwoju. Dzięki rozpoznawaniu wzorców w aktywności użytkownika, systemy oparte na SI mogą oferować treści dostosowane do indywidualnych potrzeb i etapów procesu rozeznawania. Takie podejście może umożliwić młodym ludziom głębszą refleksję nad własnym powołaniem.

B. Symulacje rozmów duchowych

Współczesne systemy sztucznej inteligencji, takie jak chatboty, oparte na przetwarzaniu języka naturalnego, mogą służyć jako narzędzie do prowadzenia rozmów duchowych. Choć nie zastąpią one prawdziwego dialogu z mentorem

¹⁷ B. Singler, *Religion and Artificial Intelligence. An Introduction*, New York 2025.

¹⁸ Dykasteria Doktryny Wiary i Dykasteria ds. Kultury i Edukacji, *Antiqua et Nova. Note on the Relationship Between Artificial Intelligence and Human Intelligence*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html (dostęp: 08.02.2025).

duchowym, mogą pełnić rolę wsparcia w trudnych chwilach. Rozmowy z chatbotem mogą pomóc użytkownikom w wyrażaniu swoich wątpliwości i pytań związanych z powołaniem, co może stanowić pierwszy krok do głębszego rozeznania. Mogą być one także (kiedy pracują na otwartych zasobach, a nie własnych, określonych i wskazanych) czasem zagrożeniem i doradzać błędnie, dlatego niezwykle ważnym elementem tworzenia takiego systemu wsparcia byłoby trenowanie modelu na odpowiedniej bazie danych.

C. Monitorowanie postępów w duchowej formacji

SI może służyć także jako narzędzie wspierające w monitorowaniu duchowego rozwoju osoby poszukującej powołania. Aplikacje mobilne i platformy internetowe z funkcjami sztucznej inteligencji mogą analizować codzienne nawyki modlitewne, wspierać w ich wytwarzaniu, przypominać szczególnie początkujących alumnów w odmawianiu brewiarza i uczyć prawidłowego korzystania z niego, a także umożliwiać udział w wydarzeniach Kościoła czy podejmowane działania w duchu miłosierdzia i służby. Na tej podstawie można udzielać wskazówek dotyczących dalszej drogi rozwoju duchowego, co może, ale nie musi, stanowić pomoc w rozeznawaniu powołania.

Etyczne i duchowe wyzwania związane z wykorzystaniem SI w rozeznawaniu powołania

Mimo, że sztuczna inteligencja niesie ze sobą liczne możliwości, jej zastosowanie w kontekście religijnym rodzi także istotne wyzwania etyczne oraz duchowe.

A. Ograniczenie autentyczności procesu rozeznawania

Rozeznawanie powołania to proces głęboko osobisty, który opiera się na relacji z Bogiem, modlitwie, introspekcji i interakcji z duchowymi przewodnikami. Możliwość skorzystania z algorytmicznych sugestii dotyczących decyzji duchowych może wprowadzać wątpliwości co do autentyczności procesu. Czy używanie SI w tym kontekście nie będzie traktowane jako zastępstwo dla prawdziwego, duchowego rozeznawania? Warto zastanowić się, w jakim stopniu sztuczna inteligencja powinna być zaangażowana w proces, który wymaga otwartości na Boże prowadzenie i głębokiej refleksji nad osobistą misją.

B. Zależność od technologii

Jednym z poważniejszych zagrożeń jest nadmierna zależność od technologii w procesie podejmowania decyzji duchowych. Sztuczna inteligencja może stać się pułapką, jeśli osoby poszukujące powołania zaczną traktować ją jako jedyny sposób na rozwiązanie swoich duchowych dylematów. W ten sposób proces rozeznawania może stracić na głębi i autentyczności, gdyż młodzi ludzie mogą zacząć szukać odpowiedzi w technologii, zamiast w modlitwie i bezpośrednim spotkaniu z Bogiem.

C. Brak moralności i duchowości w algorytmach SI

Algorytmy sztucznej inteligencji, mimo swojej zaawansowanej technologii, nie posiadają wbudowanej moralności ani duchowości. Decyzje podejmo-

wane przez SI są oparte na analizie danych, co może prowadzić do sytuacji, w których odpowiedzi generowane przez systemy SI są powierzchowne lub nie uwzględniają pełni ludzkiej duchowości. W kontekście rozeznawania powołania, konieczne jest, by duchowi przewodnicy w Kościele pozostali w centrum procesu, a technologie takie jak SI były jedynie narzędziem pomocniczym, a nie zastępczym.

Przyszłość sztucznej inteligencji w procesie rozeznawania powołania

Z perspektywy przyszłości, zastosowanie sztucznej inteligencji w Kościele, szczególnie w kontekście rozeznawania powołania, będzie z pewnością stawało się coraz bardziej powszechne¹⁹. Warto jednak pamiętać, że technologia ta może pełnić jedynie rolę wspomagającą w procesie, który w swojej istocie powinien opierać się na osobistej relacji z Bogiem. Istnieje ogromny potencjał do wykorzystania sztucznej inteligencji w tworzeniu przestrzeni, które będą ułatwiały młodym ludziom refleksję nad swoim powołaniem, pomagając im w duchowej formacji i dostarczając wartościowych materiałów edukacyjnych. Jednocześnie Kościół musi zapewnić, by ten rozwój technologiczny nie przyćmił tradycyjnych metod rozeznawania, które opierają się na modlitwie, duchowym kierownictwie i wspólnocie.

Sztuczna inteligencja oferuje nowe możliwości w zakresie wspierania procesu rozeznawania powołania w Kościele, umożliwiając młodym ludziom dostęp do spersonalizowanej duchowej pomocy, symulacji rozmów duchowych oraz monitorowania postępów w rozwoju duchowym. Niemniej jednak, korzystanie z tych technologii wymaga ostrożności i refleksji, aby nie zastąpiły one autentycznego procesu rozeznawania, który opiera się na osobistej relacji z Bogiem, modlitwie i kierownictwie duchowym. Sztuczna inteligencja może stanowić cenne narzędzie wspierające, ale nie może przejąć roli prawdziwego rozeznawania powołania, które jest głęboko ludzkie, duchowe i osobiste.

Uzależnienie od mediów a proces rozeznawania powołania w Kościele: wyzwania i perspektywy

Współczesna cywilizacja charakteryzuje się nieustannym rozwojem technologii informacyjnych, a media, w szczególności media cyfrowe i społecznościowe, stają się nieodłączną częścią codziennego życia ludzi na całym świecie. Obecność mediów w życiu duchowym i społecznym wywołuje zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje²⁰. Jednym z aspektów, który w szczególności jest dotknięty przez ekspansję mediów, jest proces rozeznawania

¹⁹ K. Chrobak, *Wyzwania i dylematy sztucznej inteligencji. Etyczne implikacje zarządzania algorytmicznego*, „Transformacje” 1(2024), s. 221-246.

²⁰ M. Przybysz, *Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklesjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 4, s. 140-166.

powołania w Kościele. Rozeznawanie powołania to kluczowy element życia duchowego, polegający na odkrywaniu woli Bożej w odniesieniu do przyszłej drogi życiowej, takiej jak małżeństwo, kapłaństwo, życie konsekrowane czy służba publiczna. Jednak w obliczu uzależnienia od mediów cyfrowych, proces ten staje się coraz trudniejszy, a możliwość skutecznego rozeznania staje pod znakiem zapytania.

Uzależnienie od mediów i charakterystyka problemu

Uzależnienie od mediów, zwłaszcza mediów społecznościowych, to zjawisko coraz powszechniej występujące w świecie współczesnym²¹. Może ono przejawiać się w intensywnym i często kompulsywnym korzystaniu z internetu, portali społecznościowych, aplikacji mobilnych, gier komputerowych oraz innych form mediów cyfrowych. W ramach tego uzależnienia, użytkownik traci kontrolę nad czasem spędzanym w wirtualnej rzeczywistości, co prowadzi do problemów w życiu codziennym, zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i społecznej. W kontekście młodzieży i osób dorosłych, uzależnienie to może przyjmować formę nieustannego przeglądania mediów społecznościowych, czytania wiadomości, angażowania się w gry online, a także interakcji z cyfrowymi treściami w sposób, który zaburza ich zdolność do koncentracji na zadaniach wymagających głębokiej refleksji, takich jak rozeznawanie własnego powołania.

Uzależnienie od mediów cyfrowych charakteryzuje się nie tylko nadmiernym czasem spędzanym w internecie, ale także obniżeniem jakości kontaktów międzyludzkich, powierzchownym przetwarzaniem informacji i utratą zdolności do angażowania się w głęboką refleksję. Z tego powodu, osoby uzależnione od mediów mogą mieć trudności w rozpoznaniu Bożego planu w swoim życiu, a proces rozeznawania powołania staje się utrudniony przez hałas wirtualnej rzeczywistości.

Wyzwania związane z uzależnieniem od mediów w kontekście rozeznawania powołania

Rozeznawanie powołania to proces, który wymaga ciszy, spokoju wewnętrznego, introspekcji oraz modlitwy. Aby prawdziwie zrozumieć, do czego Bóg wzywa daną osobę, niezbędna jest przestrzeń na wyciszenie, samodzielną refleksję, a także kontakt z duchowym przewodnikiem, który pomaga dostrzec, w jaki sposób Boży plan może przejawiać się w życiu jednostki. Uzależnienie od mediów cyfrowych wprowadza do tego procesu szereg trudności, które mogą poważnie utrudnić skuteczne rozeznawanie powołania.

²¹ J. De-Sola Gutiérrez, F.D. de Fonseca, G. Rubio, *Cell-Phone Addiction: A Review*, „Front Psychiatry” 7(2016), s. 1.

A. Zbyt duża ilość informacji

Media cyfrowe oferują użytkownikom ogromną ilość informacji, które docierają do nich w sposób ciągły²². Codzienne przeglądanie mediów społecznościowych, czytanie wiadomości, oglądanie filmów i uczestniczenie w interakcjach online generuje nieustanny strumień bodźców. Tego rodzaju nadmiar informacji może prowadzić do rozproszenia uwagi, uniemożliwiając skupienie się na procesie rozeznawania. Osoba uzależniona od mediów może odczuwać trudność w odnalezieniu ciszy, która jest niezbędna do głębokiej modlitwy, introspekcji i słuchania głosu Boga.

B. Utrata zdolności do głębokiej refleksji

Rozeznawanie powołania wymaga czasu, aby zatrzymać się, zastanowić i przeanalizować różne aspekty swojego życia. Uzależnienie od mediów prowadzi do powierzchownego przetwarzania informacji, co może skutkować trudnościami w angażowaniu się w głębszą refleksję na temat swojej przyszłości, wartości czy duchowego powołania. Wirtualna rzeczywistość sprzyja raczej szybkiemu przetwarzaniu treści, niż wyciszeniu, które jest niezbędne do prawdziwego rozeznania Bożego planu.

C. Przeciążenie emocjonalne i psychiczne

Media społecznościowe, będące jednym z głównych źródeł informacji i interakcji w współczesnym świecie, często stają się miejscem, w którym ludzie porównują swoje życie z życiem innych. Tego rodzaju porównania mogą prowadzić do niepokoju, lęku i obniżonego poczucia wartości. Dla osób, które są w trakcie procesu rozeznawania powołania, może to być szczególnie szkodliwe, ponieważ niepokój związany z oczekiwaniami społecznymi i porównywaniem się z innymi może przesłaniać wewnętrzną ciszę, która jest niezbędna do rozpoznania własnego powołania.

D. Uzależnienie od aprobaty zewnętrznej

Media społecznościowe opierają się na „lajkach”, „komentarzach” i innych formach aprobaty zewnętrznej, co wprowadza mechanizm uzależnienia od opinii innych ludzi. Osoby w procesie rozeznawania powołania mogą być nieświadome tego, jak bardzo ich wybory są kształtowane przez zewnętrzne oczekiwania, a nie przez wewnętrzne przekonanie o tym, czego Bóg od nich pragnie. Uzależnienie od zewnętrznej aprobaty może zatem utrudniać autentyczne rozeznawanie powołania, które wymaga od osoby niezależności i słuchania wewnętrznego głosu Boga.

Możliwości wsparcia procesu rozeznawania powołania przy wykorzystaniu mediów

Mimo że uzależnienie od mediów stwarza liczne wyzwania, media cyfrowe mogą również stanowić wartościowe narzędzie wspierające proces roze-

²² M. Makuła, *Social media jako narzędzie ewangelizacji i komunikacji w Kenii*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 4, s. 471-488.

znawania powołania, jeśli tylko będą używane w sposób świadomy i odpowiedzialny²³.

A. Dostęp do formacji duchowej i modlitwy

Media cyfrowe umożliwiają dostęp do szerokiego zakresu materiałów formacyjnych, takich jak homilie, konferencje, modlitwy czy refleksje duchowe. Dzięki mediom internetowym, osoby poszukujące powołania mogą nawiązać kontakt z duchowymi mentorami, księżmi czy osobami życia konsekrowanego, którzy oferują pomoc i wskazówki w procesie rozeznawania. Podcasty, blogi i transmisje online mogą stać się przestrzenią, w której młodsze pokolenia będą mogły rozwijać swoją duchowość i pogłębiać wiedzę na temat różnych form powołania.

B. Możliwość uczestnictwa w wirtualnych wspólnotach modlitewnych

Wspólnoty modlitewne online mogą stać się miejscem wsparcia duchowego, w którym osoby w procesie rozeznawania powołania dzielą się swoimi doświadczeniami, modlitwami i refleksjami. Dzięki mediom społecznościowym możliwe jest uczestnictwo w modlitwach, rekolekcjach online czy konferencjach duchowych, które oferują pomoc i inspirację w odkrywaniu Bożego planu.

C. Odpowiedzialne korzystanie z mediów

Kluczowym aspektem w procesie rozeznawania powołania w erze cyfrowej jest edukacja w zakresie odpowiedzialnego korzystania z mediów. Kościół, poprzez różne inicjatywy formacyjne, może pomóc młodym ludziom zrozumieć, jak ważne jest wyważenie czasu spędzanego w internecie z czasem na modlitwę, medytację i refleksję. Edukacja w zakresie zdrowych nawyków cyfrowych może pomóc w utrzymaniu równowagi między rzeczywistością wirtualną a rzeczywistością duchową.

Uzależnienie od mediów cyfrowych stanowi poważne wyzwanie dla procesu rozeznawania powołania w Kościele, utrudniając młodym ludziom zdolność do autentycznej refleksji, modlitwy i kontaktu z Bogiem. Przeciążenie informacjami, powierzchowność interakcji online oraz presja związana z porównywaniem się z innymi mogą negatywnie wpływać na zdolność do rozeznania własnego powołania. Niemniej jednak, media cyfrowe oferują również szereg możliwości, które mogą wspierać ten proces, pod warunkiem, że będą wykorzystywane odpowiedzialnie i w równowadze z tradycyjnymi formami duchowej formacji. Kościół, pomagając młodym ludziom w nawigacji między tymi dwoma światami, może stanowić istotne wsparcie w procesie rozeznawania powołania w erze cyfrowej²⁴.

²³ O. Lopez-Fernandez, N. Männikkö, M. Kääriäinen, M.D. Griffiths, D.J. Kuss, *Mobile gaming and problematic smartphone use: A comparative study between Belgium and Finland*, „Journal of Behavioral Addictions” 7(2018), nr 1, s. 88-99.

²⁴ M. Takao, S. Takahashi, M. Kitamura, *Addictive personality and problematic mobile phone use*, „Cyber Psychology & Behavior” 12(2009), s. 501-507.

Podsumowanie i wnioski

Relacje między mediami a Kościołem to temat niezwykle istotny, który łączy ze sobą aspekty teologiczne, społeczne i technologiczne. Media, jako wszechobecne narzędzie komunikacji, mają znaczący wpływ na kształtowanie wizerunku Kościoła, na jego postrzeganie przez społeczeństwo oraz na sposób, w jaki Kościół angażuje się w kwestie społeczne i moralne. Współczesne wyzwania związane z rozwojem mediów cyfrowych oraz zmieniającym się światem wymagają od Kościoła elastyczności i zdolności do przystosowania się do nowych form komunikacji, które pozwolą utrzymać autentyczność przekazu i skutecznie dotrzeć do wiernych w XXI wieku. W artykule zostały podjęte refleksje nad wybranymi elementami mediów wpływającymi współcześnie na formowanie się powołania młodych ludzi. Oprócz licznych szans, które dają zarówno media społecznościowe, jak i sztuczna inteligencja, jest również wiele zagrożeń dla rozwoju powołania młodych ludzi. Uwzględniając korzyści z powszechnej obecności dostępu do tych mediów warto niewątpliwie uwrażliwiać użytkowników tych cyfrowych przestrzeni na zagrożenia i formować ich do świadomego użytkowania tych narzędzi. Ważnym elementem formacji jest więc edukacja medialna.

* * *

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym. Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 24 stycznia 2010 r., w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011, s. 83-87.
- Brzezińska-Waleszczyk M., *Dobre praktyki w komunikacji marek w mediach społecznościowych*, „Studia Medioznawcze” (2015), nr 4, s. 67-78.
- Chmielewski M., Durma I., Kusiak R., „*Kodeks*” *social media dla Kościoła katolickiego w Polsce*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2018, nr 1, s. 146-169.
- Chmielewski M., Nowak M., Stanisław P., Szulich-Kałuża J., Wadowski D., *Komunikacja Kościoła katolickiego w Polsce w okresie pandemii Covid-19 Raport z badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2022.
- Chrapek J., *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R.A. Grabowska, Olsztyn 1996, s. 41-77.
- Chrobak K., *Wyzwania i dylematy sztucznej inteligencji. Etyczne implikacje zarządzania algorytmicznego*, „Transformacje” 1(2024), s. 221-246.
- De-Sola Gutiérrez J., de Fonseca F.D., Rubio G., *Cell-Phone Addiction: A Review*, „Front Psychiatry” 7(2016), s. 1-15.
- Dykasteria Doktryny Wiary i Dykasteria ds. Kultury i Edukacji, *Antiqua et Nova. Note on the Relationship Between Artificial Intelligence and Human Intelligence*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dof_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html (dostęp: 08.02.2025).
- Guzik P., *An Unfinished Story of Conversion: Clerical Sexual Abuse in Poland. A Communications Case Study on Betrayal, Healing and Trust Recovery*, „Church, Communication and Culture” 5(2020), nr 3, s. 417-455.

- Tworzydło D., Gawroński S., Zajic M., *Catholic Church in Poland in the Face of Paedophilia. Analysis of Image Actions*, „European Journal of Science and Theology” 1(2020), nr 5, s. 157-172.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Kloch J., Przybyś M., *Edukacja medialna w seminariach duchownych. Dylematy i propozycje*, w: *Człowiek. Media. Edukacja*, red. J. Morbitzer, E. Musiał, Kraków 2012, s. 212-225.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania*, 19 marca 1986 r., w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 228-269.
- Kuczwał D., *Internet w duszpasterstwie Kościoła katolickiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 9(2010), nr 1, s. 70-95.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów w wyższym seminarium duchownym*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5(1996), s. 128-132.
- Lopez-Fernandez O., Männikkö N., Kääriäinen M., Griffiths M.D., Kuss D.J., *Mobile gaming and problematic smartphone use: A comparative study between Belgium and Finland*, „Journal of Behavioral Addictions” 7(2018), nr 1, s. 88-99.
- Makula M., *Social media jako narzędzie ewangelizacji i komunikacji w Kenii*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 4, s. 471-488.
- Makula M., *Transmisje mszy świętych w live streamingu w internecie. Analiza możliwości, postulatów i propozycje*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 40(2019), nr 1 s. 37-49.
- Pietras H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, wyd. II popr., Kraków 2007.
- Przybyś M., *Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklezjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 4, s. 140-166.
- Przybyś M., Kloch J., *Crisis Communication in the Context of Child and Youth Protection – Diagnosis, Problems, Challenges. The Case of the Catholic Church in Poland*, „The Person and the Challenges” 2022, nr 1, s. 161-184.
- Przybyś M., *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008.
- Quasten J., *Patrologia*, Milano 1980.
- Singler B., *Religion and Artificial Intelligence. An Introduction*, New York 2025.
- Skorus J., *Komunikacja we władzy algorytmów. Szansa czy zagrożenie*, „Zeszyty Naukowe WSZOP w Katowicach” 2020, nr 1, s. 77-93.
- Soczyński S., *Duszpasterstwo powołań we współczesnym społeczeństwie telematycznym*, „Studia Salvatoriana Polonica” 7(2013), s. 61-72.
- Szymusiak J.M., Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Takao M., Takahashi S., Kitamura M., *Addictive personality and problematic mobile phone use*, „Cyber Psychology & Behavior” 12(2009), s. 501-507.

A. WILLIAM MCVÉY*

Vocational Productive Narcissistic Organizational Psychology of Motivation

Abstract: The article presents the idea of a sociocultural psychodynamic narcissistic organization within psychology. It sheds some light on the continuum of healthy productive narcissistic leadership to the pathological non-productive narcissistic leadership, and considers four types of productive creative-strategic personality. It concludes that healthy productive narcissism is not only normal but essential to organizational success.

Keywords: narcissism, organization, leadership, leader, virtue, creative personality, strategic personality, organizational success, government, business.

In this article I am going to discuss why it is important for us to understand the nature of productive leadership in government and in business that is increasingly becoming a leadership driven by various expressions of unhealthy tribal narcissistic leadership rage in an age of sociocultural anxiety and distrust.

It is important to understand that it is impossible to engage in organizational activity, whether government education or business, without strong, intense, and focused leadership and understanding the organizational psychology of narcissistic leadership. Consequently, I will explain that you will always have in an organization narcissistic leadership at some level of strong intensity. The only way to control this cultural narcissism for better or for worse is by having a strong and profound understanding of the type of narcissism that exists within the organization. Therefore, I will present a sociocultural psychodynamic narcissistic Organization Within (NOW) psychology by shedding some light on the continuum of healthy productive narcissistic leadership compared to the pathological nonproductive narcissistic leadership, and four types of productive creative-strategic personality.

* A. William McVey – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
ORCID: no data; e-mail: revcanada@gmail.com



*

In organizational psychology we are very careful how we use the word narcissism, especially in the discussion of leadership. We must make a distinction between the clinical use of narcissism and the use of narcissism in organizational and social psychology. In clinical psychology narcissism is used as a rule to describe dysfunctional social or pathological behavior. It is not the case in organizational or sociocultural psychology. In organizational psychology narcissistic behavior describes the personality of a strong productive-persuasive-visionary CEO leaders, productive C-level executives, managers and supervisors who display the following consistent everyday productive characteristics:

- 1) Lead by example, act with passion, connect the passionate, 2) provide focus, broaden perspective, make impact visible, connect workers across silos, 3) create the environment, provide latitude at the team level, revisit metrics-knowledge creation over status quo, and use team structure to maximize team learning.

These observations came from a 2017 by Deloitte University Press Study about passion and worker engagement and worker passion titled, *If you love them, set them free*. The executive summary addressed a major concern that American companies will spend over \$1 Billion on employee engagement in 2017 and over \$100 billion on training and development activities. Yet, despite this investment, employee engagement remains low at 34 percent. Perhaps more troubling, in an increasingly unpredictable business environment, most US workers, those who are unengaged, lack the disposition to seek out challenges; even among engaged employees, only 38 percent reported seeking challenges. An even smaller number, 13 percent, have what Deloitte calls the passion of the explorer, meaning not only do they not seek difficult challenges-they are not committed to making a significant impact with others to gain the skills and insights to do so. The lack of passion for taking on challenging problems exists at all levels and job types, with 64 percent of all workers surveyed, including half of executives and senior management, being neither passionate nor engaged¹.

As far back as the 80s, I began to realize that the greatest problem with the American workforce and its leadership was the lack of passion. The Greek philosophers described passion as “to suffer, to be acted on” and Late Latin (chiefly Christian) passio “passion; suffering” (from Latin *pati* “to suffer”; participle: *passus*). Passion is a feeling of intense enthusiasm towards or compelling desire for someone or something. Passion can range from eager interest in or admiration for an idea, proposal, or cause; to enthusiastic enjoyment of an interest or activity to strong attraction, excitement, or emotion towards a person². We use the

¹ *If you love them, set them free. Why building the workforce you need for tomorrow means giving them wings to fly today*, A report from the Center for the Edge’s worker passion series, Deloitte Development LLC, 2017, https://www2.deloitte.com/content/dam/insights/us/articles/2725_if-you-love-them-set-them-free/DUP_If-you-love-them-set-them-free.pdf (access: Jan 21, 2025).

² From Wikipedia: <https://en.wikipedia.org/wiki/Passion> (access: Feb 19, 2025).

concept of passion because the concept of modern psychology of emotional intelligence does not sufficiently describe the nature of productive health or non-productive narcissism.

Thus, in this presentation we are approaching the topic of leadership from the perspective of a psychodynamic organizational psychology. More particularly, we describe this psychology as a narcissistic sociocultural organizational psychology that allows me to concisely explain what I mean by a NOW psychology. If I hire a person, I am most concerned if the person fits within the hiring organization. In other words: does his or her passion fit the cultural passion of the organization? It is a matter of his or her success and the success of the organization blending. It is not a matter of blending job skills. It is not just a matter of blending intelligence. Everyone can do that. The great success is in blending the psychic fit. The great success is in the blending of souls. The great success is in the blending of passions and that is what psychodynamic psychology is all about.

Perhaps the most complete worker motivational study is the Gallup Meta analytical study that was conducted over 25 years ago. It is written up in the famous book on *Leadership and Motivation First Break all the Rules, what the world's greatest managers do differently* by Don Clifton. In the following image, the basic motivational psychological findings of this study are succinctly summarized. It also serves to define what we mean by a Narcissistic Organization Within Psychology (NOW Psychology). That is, an organizational psychology of motivational fit between the productive healthy narcissistic organization within culture and inner organization within the healthy individual worker³.



- Key Concept: Narcissistic Organization Within Psychology
- This quote is taken from *First, Break All The Rules, What The Greatest Managers Do Differently*, By Don Clifton
- *People don't change that much,*
- *Don't waste time trying to put in what was left out.*
- *Try to draw out what was left in.*
- *That is hard enough.*

³ D. Clifton, *First Break All The Rules What The world's Greatest Managers Do Differently From Gallup*, Foreword by J. Harter (New York, New York: Gallup Press, 1999).

As we see, in the above illustration psychodynamic organizational psychology is primarily concerned about internal motivation. Organizational psychodynamic sociocultural psychology is a deep introspective subjective psychology that is best studied by subjective-objectively qualitative methods because motivation primarily exists in the sociocultural intersubjective-interactional atmosphere. It exists as a type of cultural energy that can be sensed, felt, described, and interpreted. It is here that we must give a definition of the most basic fundamental first principles of a cultural organizational psychodynamic psychology. In a sociocultural *organizational psychology we sense with our intellect and intellectualize with our senses*.

The human psyche [soul] from birth and throughout life is driven by wonder to ask what's out there, what leads to what, what makes things happen and what's controllable. These concerns are obviously practical and rational, and the human psyche must have a higher, more integrative power of intelligence that utilizes the sensory and cognitive powers. It is the central unifying power of imagination, memory, and internal sense estimation in the making of useful judgments. It is an estimative intelligence that intensifies the sensory cognitive powers by giving a broader-strategic horizon. The powers of strategic intelligence go beyond the limitations of the particular things and movements of place and time. Strategic intelligence abstracts from the sensory cognitive powers, and the singular object in its concreteness is seen in the light of the universal and thus loses something of its forceful impact upon the appetite. We could say that it is strategic sense intelligence that allows the person to know and sense reality in terms of the bigger picture while always sensing the concrete particulars. In other words, strategic intelligence and intellect and senses are never really separated in the human psyche [soul].

The imagination, memory and the internal estimative sense are sensory knowing powers of the human psyche that retains senses and is able to reproduce them. The influence of internal-organizational strategic intelligence is able to separate and combine them at will, and to rearrange organizational mythical fantasies, dreams, and visions, into strategies, tactics, and realistic ventures which is the function of a creative imagination. Even though the creative imagination functions under the influence of strategic intelligence, the internal operation is strongly influenced by emotions.

The human faculties of the soul [psyche] must also have the power to make useful judgments and decide by strategic intelligence. However, the judgment power is possessed in its strictly limited character only to a limited extent. It is evident in the newborn instinctively searching for the mother's breast. Then, as the human psyche develops throughout life, a person no longer acts blindly and impulsively, but is guided by reasoned comparisons, judgments, advice, and prudent deliberation (Practical Wisdom). Most important, the pragmatic (usefulness) of judgment power is of the utmost importance in the formation of a person's strategic intelligence, as it estimates based on past experiences for

subsequent particular actions whether the exercise of the will decides a course of action either pleasurable or painful. Furthermore, the will is a power of the intellect, known as intellectual appetite.

A statement of caution is extremely important when explaining the powers of the human psyche. It is important to note that philosophy and psychology is about the meaning of a person's nature and character. We must be careful when we use words like objective, subjective, personality traits, rational, units of measurement [psychometrics], individuals, human resources and pragmatic sense realist and strategic intelligence. These terms are very necessary words and concepts used by philosophy, psychology, social science, professionals etc., but we are talking about people. Why is this so extremely important? Today, the most important psychological question facing humanity is whether we are a person, or are we a body with a neuronal-chemical programmable brain? It is a person who has cognitive sense powers, sensing emotive powers and rational powers. In the human psyche, where do we truly come to know a person? It was the ancient philosophers Aristotle and Thomas Aquinas whose philosophical psychology was an inquiry into the nature and organization of sociocultural human development and acquired necessary character for flourishing as a person in organized relationships with others. We see this clearly in Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Aquinas begins coming out of the gate in his great work on Ethics in Book One, Lecture One where he states that the characteristic of the wise person is to know order. The quest for order and organization is necessary so that we have harmony in our life. Ancient social psychology and ethics was founded on the human and societal need for harmony and finding a roadmap to become virtuous and live happily. Thomas Aquinas in his Commentary on the *Nicomachean Ethics* starts in Chapter One explaining that moral philosophy is concerned with order. "First, there is the order pursued by the individual person who orders his/her life to proper ends. Second, there is order for families. Third, there is the need for political order".

We need order to live in harmony because without harmony we regress to a brute animal sensory existence. Robots and artificial intelligence have nothing to do with human and social order; robots with artificial intelligence are only able by means of algorithms to push things into the organizational structural place. If a person desires order and harmony, then there must be some power in the human psyche that empowers the person to achieve order, harmony, unity, greatness, and excellence in their life. There is such power; it was obvious to ancient and classical philosophers. It is beyond an urge, whim, or impulse; rather, it is a focused desire to move, to grow as a person, to plan one's life, to establish purpose, to hit targets, achieve goals, to strive to be a good person, a good citizen [to participate in organizational harmony and excellence]. These desires are born and nurtured in human intelligence and driven in the part of the intellect known as the will which is the rational intellect. The will is the appetite of the intellect that allows a person, as Thomas Aquinas teaches, to become the expert in his or

her behavior. “Also, in the operation of the intellective appetite, which is the will, man is not the passive recipient, but rather he directs himself as the master of his action”. It is the desire of the will and the energy of the propelling and contending emotions that drives a competitive spirit. What must happen to make something happen? How do I fit the pieces together to build a competitive organization? It is desire, passion and estimative intelligence, passion and vision that drives the expert leader.

Jim Collins and Jerry Porras⁴ describe Sam Walton, founder of Wal-Mart as among the legendary competitive figures of business. “Sam Walton also started without a great idea (and a lot of passion) about retailing. He went into business with nothing other than the desire to work for himself and a little bit of knowledge about retailing. He didn’t wake up one day and say, ‘I have this great idea around which I’m going to start a company’. No. Walton started in 1945 with a single Ben Franklin franchise five-and-dime store in the small town of Newport, Arkansas. ‘I had no vision of the scope of what I should start’, Walton commented in the New York Times interview, ‘but I always had confidence that as long as we did our work well and were good to our customers, there would be no limit to us’. Walton built incrementally, step by step, from a single store until the ‘great idea’ of rural discount popped out of a natural evolutionary step almost after he started his company. Sam Walton knew the retail business, and he had a sense of an evolving business enterprise. He had a practical instinct motivated by confident propelling emotions. It was the combination of Walton’s practical retail and general business savvy that led him step by step. We could say that it was his pragmatic sense intelligence that led to the creation of a competitive retail empire. Sam Walton also had a drive, a will not just to succeed, but he had a desire for excellence. He wrote in *Made in America*:

What nobody realized, including a few of my own managers at the time, was that we were really trying from the beginning to become the very best operators—the most professional managers—that we could. There’s no question that I have the personality of a promoter... But underneath that personality, I have always had the soul of an operator, somebody who wants to make things work well, then better, then the best they possibly can... I was never in anything for the short haul; I always wanted to build a fine retailing organization.

It is here that we see Walton becoming more than a pragmatic problem solver. He is not merely searching for a better pragmatic approach to the retail business; he is searching for an excellent organization. He senses there is a deep driving desire within his being pushing him to excellence. We should more properly say that he has an appetite for excellence. It is difficult for modern psychology to understand this intensity and the focus that drives a person like Sam Walton. Business schools study entrepreneurs and leadership in terms of personality traits, yet personality traits do not explain a leader in terms of the powers of the faculties of

⁴ J.C. Collins, J.I. Porras, *Built to Last, Successful Habits of Visionary Companies* (Harper Collins Publishers, 1994).

the soul. Sam Walton describes himself in terms of having the soul of an operator. He has, as it were, a soul appetite for excellence. He senses a retail horizon and through practical knowledge of retail and customer needs moves towards his purpose (a great and excellent end) a bargain price retail chain”⁵.

There is one word the Greeks used that best describes the character of Sam Walton and, in general, competitive entrepreneurs; he was a man of passion. Our contemporary psychological concept of emotions pales in comparison to the ancient and medieval concept of the passions. We get easily confused in modern thinking, even in empirical research, about the difference between emotions and feelings. Most of our attempts at studying leadership are based on observation and testing of our feelings and attitudes. Unfortunately, modern psychology does not touch upon the passionate desires that drive a person to achieve. Sam Walton did not just have the feeling of becoming a retail giant. In fact, he becomes successful because of a power greater than positive thinking; it is the power of a passionate soul. It is the passion that drives Walton to wonder, to discover in his world of retailing marketing and sales principles of what’s out there, what leads to what, what makes things happen and what’s controllable. He has a strong appetite for the retail business. It is near impossible to describe deep passions of the soul without metaphors, such as “he had a gut feel, it was always in his bones, he was hungry for success, there was just something stirring in him”. Passions belong to the sensitive part of man which is chiefly concerned with the present and particular. But to love a present thing because it is productive of future pleasure coincides with the notion of the useful. Therefore, it is worth the effort to activate the propelling [irascible] passions to struggle and to achieve. From the beginning days of Wal-Mart, Sam Walton was in the sensing moment, the Now. Where he was totally focused and sensing the present business in terms of just doing things the next right way for the right motive. He loved what he was doing; it was their passion. In turn, this disposition and habit of *arête* (excellence) became exceptionally productive and successful. Again, to use another metaphor, they became successful because “they stuck to the knitting”. In terms of the psychology of excellence, they stuck to the knitting because they loved it and there was a passion for excellence.

The essence and energy of a Sam Walton executive entrepreneur is a sense of just doing his work well and pleasing the customers. It was his attention to challenges of the daily doable deeds and the emerging of guiding operational causative principles by the power of his strategic intelligence that lead to the greatest retail organizational whole [genus] of its time.

Sam Walton, from the beginning of his days in Newport, Arkansas, was the exemplar productive narcissistic leader. He was just trying to perfect something, but the real issue was his self-perfection as a retail competitor. Great leaders must have a profound understanding of the powers and capacity of their human psyche

⁵ Ibid., p. 99-100.

[soul]. Sam Walton states that he knew in his soul that he was pulled by an inner power of intellect, will and the propelling emotions of hope and courage to move step by step to an emerging business horizon [strategic intelligence]. It was the ancient Greeks who understood leaders as having an inner power of the soul that empowered a leader with a desire for excellence. It is known to the Greeks as *arête* that is translated as virtue and excellence. For Aristotle, virtue is the perfection of a person's nature, and he saw human nature as inextricably linked to the community. Aristotle believed in the existence of natural leaders, the distinctive foresight of which is reason. It is their natural capacity for leadership that has to be trained and developed methodically. It is a process he called habituation. This training aims at *phronesis* (practical wisdom). As a result, leaders turn out to be simply good decision makers whose aim accords with rational calculation in pursuit of the best good for a human being that is achievable in action.

In brief, Sam Walton creates an empire because of the imaginative, volitional, and intelligence sensing powers of his human psyche. This type of leadership mastery is much deeper and more complex than is achieved by the measurement and assessment of leadership capability by means of personality traits. Daniel Goleman in *Focus: The Hidden Driver of Excellence* points to a study where the consultant firm Accenture interviewed one hundred CEOs about the skills needed to run a company successfully. A set of fourteen abilities emerged, from thinking globally and creating an inspiring shared vision to embracing change and being tech savvy. No one person could have them all. But there was one "meta" stability that emerged: self-awareness. Chief executives need the ability to assess their own strengths and weaknesses, and so surround themselves with a team of people whose strengths in those core abilities complement their own. Sam Walton had the nature of a Master of Leadership in business and competition that would not appear in personality trait assessments of leadership. He had within him an appetite and passion for excellence alongside step-by-step strategic intelligence. Walton had the power of the virtuous man who Thomas Aquinas, commenting on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, defines as he shows a virtuous man appropriately has within himself what is proper to concord. First in regard to companionship, he remarks that the virtuous man wishes most of all to converse with himself by turning to his soul and meditating alone. He does this with pleasure: first regarding the memory of the past events since the recollection of former triumphs is sweet to him; second regarding hope for the future, for he anticipates success, and this is pleasant to him; third regarding present knowledge, for his mind is filled with reflections, i.e. true and useful deliberations. Second, Aristotle shows that the virtuous man is at peace with his own passions. He keenly feels his own sorrows and joys since the same thing is painful or pleasant to his whole being (i.e., both the sensitive and the intellectual part).

Unfortunately, we seldom use the word concord any more, and it is such a powerful and beautiful word. Primarily, it means harmony, but it has several

layers of meaning, such as unity, peace, friendship, and concurrence; it is a harmony of the heart. Aquinas applies it brilliantly to the virtuous man, the man in pursuit of excellence. Concord also identifies the character of a masterful leader who possesses the power and habit of bringing others into harmony, unit, co-operation, etc. It is more than self-awareness; rather, it is an awareness of a virtuous habit. Aquinas explains that the virtuous man is comfortable within himself/herself, i.e. it is a profound and earned self-esteem. This is self-esteem based on his past triumphs, successful deliberation, and successful pragmatic problem solving. He is at peace with his emotions, and his emotions and intellect work in harmony.

Sam Walton had a vision, a desire and practical knowledge, but the vision was not just about building a finely run organization. As an entrepreneur, he had to be a comprehensive-pragmatic sense realist because he was constructing in a business environment of constant intense emotions and competition. Again, we have a problem with the way that we use psychological trait research and instruments to measure leadership, particularly business leadership. It is because Master of Business Leadership exist in a world of constant and stressful competition. Sam Walton, the competitive risk taker, achieved greatness by means of an intensity of focus on a subject matter (the nature of the retail business), courage and estimative intelligence.

Culture is the foundational aspect for the development of the organizational self. Culture is not just about customs, celebrations, rituals, and cuisine. More basically, it is fundamentally a way of thinking about and organizing life, especially the organization of a person's inner life, i.e., all its passionate thoughts and feelings. Our personal ways of thinking and feeling are embodied in public speech and behavior and rooted in the individuals culture, and they are also for a greater part integrated into an individuals organized working culture. Culture is mediated through the social cultural context of caregiving in early childhood and continues through growth towards adulthood and is maintained primarily in family social life and in organized work life⁶.

It is Michael Maccoby, the president of the Maccoby Group and the director of the project on technology, work, and character, a nonprofit Research Center, who is the foremost scholar on the nature of narcissistic leadership. In terms of the concept of organizational leadership, he is both an organizational psychologist and an anthropologist. In other words, what makes Maccoby unique as an organizational consultant and coach is that he looks at the problem of leadership with the ear of a psychoanalyst and the eye of a cultural anthropologist. From this eclectic background he arrives from his extensive background as a business consultant and student of business organizations with an exceptional overall insight into the culture of American business. He suggests that it is a business culture that has changed radically since the early 70s color and it can only be understood if we understand the nature of a narcissistic organizational culture.

⁶ Ibid., p. 147-48, 106, 111, 36-37, 115.

Maccoby points out how difficult it is for people to think of narcissism as a positive work force energy. When it comes to understanding the success or failure of an organization in terms of an organizational sociocultural psychology he looks upon healthy narcissistic leadership as critical to organizational vision and creative-strategic vision. A successful narcissist is the kind of person who doesn't listen to anyone else when he or she believes in doing something and has a precise vision of how things should be. It has to be that way. The visionary narcissist possesses this dual combination of traits, not one way or the other way. It is my way or the highway.

Plenty of people who aren't narcissists never listen to anyone else. They are negativistic, close-minded, or arrogant. There are plenty of people who have an idea of how things should be but they are often just know-it-alls or big-talkers. It is the combination of a rejection of the status quo, along with a compelling vision, which defines the narcissist. But what about people who fit this characterization, yet are unable to follow through on any of their big ideas and dreams, never rising to the top? A narcissist may be either productive or unproductive. The difference is that the most productive narcissists are the ones who change our world; they have the charisma and the drive to convince others to buy into their vision or embrace a common purpose.

Consequently, we are building our construct on productive narcissistic leadership. It is Maccoby's fundamental theory that in the mid late 90s, a dramatic shift occurred, one that was impossible to ignore:

the traditional corporate CEO who cut costs, improved productivity, and increased profitability was pushed aside by a new breed of visionary leaders. The change in the world personality went from being an interesting oddity, an anomaly, to being a dominant player in the business community⁷.

Maccoby points out that this new business leader takes on certain personality traits that describe his or her leadership as innovative, engaging followers, reacting to the euphoria of success as well as the stress of setbacks, as most closely fitting the normal personality type that Freud called narcissistic. It is people who belong to the personality type who impress others as being able to act as support for others, to take on the roles of leaders and to give a fresh stimulus to cultural development or to damage the established state of affairs. In other words, these are the type of people who are most likely to say that they want to change the world⁸. It is this compelling vision that defines the organizational productive visionary narcissist. The common thread of the productive visionary narcissist is not high emotional intelligence, a column high IQ, a proven track record at a different corporation, or similar executive personality traits. Instead, long term

⁷ M. Maccoby, *Narcissistic Leaders: Who Succeeds and Who Fails* (Harvard Business School Press, 2007), p. 103.

⁸ *Ibid.*, p. 106-107.

success is best judged by the set of interrelated skills that Maccoby calls strategic intelligence. However, based on my own reflections I call it the strategic creative intelligence required for the 21st century leader. We expect leaders today to have a narcissistic personality type of “I can change the world”. Or, in more immediate and practical terms, “I can change your business, education, non-profit organization, church, volunteer organization etc. for success in the 21st century”. We turn our attention to the next slide to get a more accurate understanding as it applies to a psychodynamic organization psychology of success.



As we can see in the above illustration, we have the narcissism continuum key that classifies narcissism from healthy to pathological. It is based on various theoretical views of psychologists in the field of study of narcissistic personality traits. As you can see in the healthy column of the illustration, we find mention of the psychiatrist Heinz Kohut. In the stable and destructive columns we find mention of Michael Maccoby. These are the two psychiatrists who have significantly shaped my views on narcissism, as it relates to a Narcissistic Organization Within psychology of organizational leadership.

The term narcissism comes from the Roman poet Ovid in his book Metamorphosis Book III written in 8 AD. He presents a mythical story about a handsome young man Narcissus who rejects a potential lover the nymph Echo. As a result the gods punish Narcissus by making him fall in love with his own reflection that he sees in a pool of water. Narcissus discovers the object cannot love him back, and he slowly suffers and dies. This story of Narcissus is picked up overtime starting in the 19th century by psychiatrists and psychoanalysts to explain clinical pathological problems. Sigmund Freud argued all humans have a level of narcissistic health and in time it leads to love for others. Freud also believed in secondary narcissism when individuals projected their affections to

others and turn their reflections back on themselves, e.g. look how the others love my image. Over time these self-deceptive narcissists become cut off from society and disinterested in others. It becomes a toxic form of self-love. The psychoanalyst Karen Horney argued in the 30s that there is a narcissistic spectrum that ranges from healthy self-esteem to a pathological narcissistic false self that is caused by a type of an unconscious basic anxiety driven by cultural forces. Although Horney reconstructed Freud's theory of the unconscious as grounded on the repression of various archaic, primitive desires in favor of the unconscious as shaped by sociocultural factors and between the dialectical unconscious self between and ideal fantasy driven self. Yet, she still continued Freud's concept of the formation of conscience, as a basic ontological anxiety driven and the impact of the unconscious narcissistic constellation as explained by Neville Symington:

In his paper *On Narcissism: An Introduction* Freud sees the ego-ideal as a narcissistic construct, and conscience becomes the agency that watches to see when the ego fails to measure up to the goals set by the ego-ideal. Therefore conscience becomes part of the narcissistic setup. What he describes here is a very familiar picture of the narcissistic structure where the personality is split into the idealized self and a degraded self, with conscience aligned with the idealized part in the role of watcher⁹.

We do not have time to explore the issue in depth in this presentation but let us at least state that to understand the issue of narcissism we must put the issue in the context of the psychological study of self-love, the love of other people, and the love of community. In order to understand the meaning of this statement we have to look into antiquarian psychology. We have to escape from modern psychology and return to the founding of western psychology. We find in Greek psychology, and particularly in the 13th century in the psychologist philosophers and theologians Thomas Aquinas. Plato, Aristotle, and Aquinas psychologists introduced two important topics: 1) the soul is the source of energy and movement within the person, and 2) the greatest source of movement within the person and within human relationships is eros [natural human love]. It is this concept that psychologists and psychoanalysts starting in the 19th century eventually began to consider. We will pick one of the more interesting and well-known scientists of the 19th century psychology of the psyche, Sigmund Freud, to make our case.

Freud was an MD. He was a clinician treating patients. He had started off in the field of neurology and neurophysiology. Eventually, he moved into the emerging field of psychoanalysis. He was studying mentally ill patients and studying the mind, the psyche. He was observing patients and developing theories. The longer he observed patients the more sophisticated his theories became. Freud began to develop two basic theories. He believed that people were

⁹ N. Symington, *The Spirit of Sanity* (Routledge, 2001), p. 169-170.

primarily driven by two unconscious forces. They were driven by what he called the pleasure principle, and the death principle. The best way to describe this issue is as the principle of survival and disintegration [I feel like my life is falling apart]. Patients were basically concerned about the fear of destructive aggression. The two forces of the unconscious that people lived by were pleasure at the same time the contradiction with the drive towards extinction.

As Freud worked with patients, he noticed a source of pleasure that there was something very deep and important in people that drove the pleasure principle. It was a force that impulsively moved people towards things and situations that they loved. He went back to the Greek philosopher Plato to understand this unconscious drive. The Greek philosopher argued that people were driven by eros, the passion of love that we call an emotion today.

Plato and Aristotle came along teaching that we are driven by pleasure, meaning we are driven by the love of sociocultural objects. For example, I love good literature and I love good food. I love my wife. I love the sunset. I'm grateful for forms of love. I'm a passionate, loving person. Even nasty people like gangsters still love. They even perceive bad things as lovable. It's lovable to have power, even if it is distorted perverse love. The most important thing that people seek is to be self-sufficient and to love and have a good life. We are driven by self-love, by honor and by virtue. It makes us feel good about ourselves, and when you feel good about yourself you believe there may be a higher power. This was the fundamental definition, even though they didn't use the word narcissism. The Greeks taught that self-love was honorable if a person was productive and took care of their family. In the 13th century Thomas Aquinas picked this up, and said it is the foundation of organized religion: you love yourself because you love God, love your friends, and love your community. This is the underpinning of healthy narcissism. It was Heinz Kohut MD in the 1970s and 80s who developed the concept of the healthy narcissists. Heinz Kohut taught that there is a healthy narcissism, and this is Maccoby who illustrates the stable productive narcissist who, as Aristotle taught, was honored by family, friends, and community.

It is a remarkable story of the founding entrepreneur genius of Southwest Airlines, Herb Kelleher, with a small team of partners in 1971, who sensed the customer service limitations in the airline industry and would decide to enter into a business market in which no other company had been profitable for even five straight years. Total shareholder returns during that period were almost double the returns of the S&P 500. Southwest managed to accrue a market capitalization larger than that of the rest of the American airlines combined. Kelleher was asked if he had a vision for the whole thing thirty-five years ago: "Did you write that we're going to become the largest airline with the lowest cost?" Kelleher answers:

Oh, no. We didn't write it down because when you write things down you confine yourself. That's why we never used the fancy titles for empowerment, total quality, etc. Every time you talk jargon you find that people assume that they have the same thing in mind when they really don't. We don't apply labels to things because they prevent you from thinking expansively.

Basically, what we said 35 years ago that Texas was captive: Braniff had a monopoly among the larger cities; Trans Texas had monopoly among the smaller cities. The fares were very high. Because the short-haul passenger was merely an addendum to long-haul service, the short-haul passenger was being totally neglected. In other words, a flight from San Antonio to Dallas were scheduled in terms of what your arrival was in Seattle or Paris. It looked like an opportunity to do something a lot better: provide higher-quality air service at lower fares.

One of the things that people, I think, didn't understand is that we started out saying we're going to give you more for less, not less for less. We're going to give new airplanes, not old airplanes. We're going to give you the best on-time performance. We're going to give you the people who are the most hospitable.

We've never done the long-range planning that is customary in many businesses. When planning became big in the airline community, one of the analysts came up and said, "Herb, I understand you don't have a plan". I said that we have the most unusual plan in the industry: Doing things. That's our plan. What we do by way of strategic planning is define ourselves and then we redefine ourselves.

For many entrepreneurs focus was both a by-product and an objective of their decision-making processes.

One of the main things that I had to do was to decide what is it that I want to do in business... It's very hard to do more than one of them... so I really make it a very strict point to focus on what we do... it's kind of like a seed that I plant, and I'll just keep it in front of me for a while and see how it develops and how I feel about it and what direction does it go on. If it just kind of sits there... then that's telling me that... right now is not the time to do it, perhaps sometime in the future but not right now... (would be a) change of focus.

When you're doing your own internal decision-making, you tend to eliminate a lot of factors and focus on a few, there are a whole bunch of things dancing around in the background, but you focus on a few. [...]

My objective... the objective of this company is [our work], and it's nice to make money at it, but our focus isn't the bottom-line, our focus is what we do¹⁰.

Conclusion

We must pay careful attention to a Narcissistic Organization Within (NOW) motivational psychology in the 21st century. It is the cultural infusion of the practice of observable habits of love and humility. This spiritual infusion is achieved because managers at all levels and workers are expected to participate in the action principles of the mission statement. Often business and non-profit organization mission statements are read as highbrow pep talks. Mission

¹⁰ A.W. McVey, *Soulful Organizational Leadership* (En Route Books & Media, 2020).

statements and strategy plans should really serve as a call to C-level executives and managers for a commitment to concrete action principles and an organizational motivational moral psychology. NOW psychology insists that organizational business plans must also incorporate spiritual-moral intelligence into cultural habits and policies.

What we call strategic intelligence takes the emphasis away from interpersonal skills and places. It is often a messy job motivating a workforce to share the same goals, values, and vision of the CEO.

Therefore although we present four basic personality types, we are more concerned that each personality type express some form of productive narcissistic visionary traits. Primary productive narcissism is not only normal but essential to self-preservation and to organizational success. We all need primary narcissism as a measure of what may justifiably be attributed to every living creature. It saves us from thinking that we're inconsequential or expendable. Some people, however, go on to develop secondary narcissism moving from healthy self-preservation to feelings of omnipotence pathological narcissism placing their wishes and desires above other people and developing an idealized sense of self that they love and adore. Unhealthy narcissism does not belong in any leadership or executive position within an organization.

Bibliography

- Clifton D., *First Break All The Rules What The world's Greatest Managers Do Differently From Gallup*, Foreword by J. Harter (New York, New York: Gallup Press, 1999).
- Collins J.C., Porras J.I., *Built to Last, Successful Habits of Visionary Companies* (Harper Collins Publishers, 1994).
- If you love them, set them free. Why building the workforce you need for tomorrow means giving them wings to fly today*, A report from the Center for the Edge's worker passion series, Deloitte Development LLC, 2017, https://www2.deloitte.com/content/dam/insights/us/articles/2725_if-you-love-them-set-them-free/DUP_If-you-love-them-set-them-free.pdf (access: Jan 21, 2025).
- Maccoby M., *Narcissistic Leaders: Who Succeeds and Who Fails* (Harvard Business School Press, 2007).
- McVey A.W., *Soulful Organizational Leadership* (En Route Books & Media, 2020).
- Symington N., *The Spirit of Sanity* (Routledge, 2001), p. 169-170.
- Wikipedia: <https://en.wikipedia.org/wiki/Passion> (access: Feb 19, 2025).

WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 23)

Dwudziesta trzecia część serii *Kościoły i parafie diecezji elckiej* koncentruje się na ośrodkach kościelnych w Sterławkach Wielkich (Opatrzności Bożej), Stradunach (Matki Bożej Królowej Polski), Studzienicznej (Matki Bożej Szkaplerznej) oraz dwóch najstarszych ośrodkach w Suwałkach (św. Aleksandra oraz św. Apostołów Piotra i Pawła). Tak jak to miało miejsce w poprzednich częściach, przy każdym kościele i parafii podawane są szczegółowe informacje, np. kiedy dany ośrodek powstał, kto go erygował oraz w jaki sposób jest zbudowana świątynia. Ponadto poszczególne opracowania zawierają informacje o lokalnych cmentarzach i różnych pomnikach nie tylko o charakterze religijnym, ale także pozareligijnym, opisy plebanii (zaplecza socjalnego parafii), wykazy miejscowości lub ulic przynależnych do parafii, zestawienia dotychczasowych proboszczów, informacje o wikariuszach oraz innych duchownych działających w parafiach. Dowiadujemy się też o ulokowanych tam zakonach (jeśli istnieją) oraz osobach powołanych, wywodzących się z omawianych wspólnot. Bazą bibliograficzną opisów stały się zasadniczo źródła drukowane, prace magisterskie (najczęściej poświęcone parafiom i miejscom kultu) oraz opracowania (literatura przedmiotu) – wykaz bibliografii znajduje się pod każdym hasłem.

Sterławki Wielkie (Opatrzności Bożej)

Sterławki Wielkie zostały założone w roku 1387 przez wielkiego mistrza Konrada Zöllnera. Wielki mistrz Jan Tieffen prosił w 1490 r. biskupa Łukasza Watzenrode o pozwolenie wystawienia tu kaplicy na cześć św. Jana Chrzciciela, w której by odprawiała się Msza św. Motywem prośby było ubóstwo ludności i wielka odległość do kościoła parafialnego w Czernikach. Po reformacji protestanci zajęli kaplicę, potem wybudowali tu kościół (1590), który przetrwał do XIX wieku. Obecny kościół został postawiony w 1832 r. wg projektu archi-

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



tekta Karola Fryderyka Schinkla (wieża powstała w 1884 r.). Po II wojnie światowej został on oddany na potrzeby ludności katolickiej. Parafia została kanonicznie utworzona 1 maja 1962 r. Obecnie wchodzi w skład dekanatu giżyckiego pw. św. Szczepana Męczennika.

Głównym miejscem kultu jest kościół pw. Opatrzności Bożej w Sterławkach Wielkich. Jest on orientowany, murowany (z cegły palonej), w stylu neogotyckim, jednonawowy, na planie prostokąta, z wysuniętym prezbiterium w kształcie pięciobocznej apsydy, z zakrystiami umieszczonymi po jej bokach i wieżą od strony zachodniej o wysokości ok. 25 m. Szacunkowa długość świątyni wynosi 19 m, szerokość – 12 m, a wysokość do sklepienia – 13 m. Wokół kościoła rozciąga się cmentarz przykościelny, na którym znajduje się m.in. grób ks. Franciszka Nawary oraz krzyż misyjny.

Wewnątrz główne miejsce zajmuje prezbiterium, które ma formę pięciobocznej apsydy. Apsydę obiega umieszczony na wysokości oczu napis: „Oto matka twoja”. Powyżej okna witrażowe. Na belce tęczowej znajduje się krzyż z figurą Chrystusa Ukrzyżowanego z pierwszej połowy XVIII w. Ołtarz posoborowy – drewniany z 1968 r. (w kształcie stołu wspartego na dwóch masywnych nogach). Tabernakulum przymocowane jest na ścianie tęczowej. Podobnie zresztą jak ołtarz boczny (znajduje się tu m.in. obraz Jezusa w Ogrójcu i obraz św. Jana Pawła II). W kościele odnaleźć też można m.in. zabytkową mosiężną misę chrzcielną z drugiej połowy XVII wieku oraz chrzcielnicę z końca XIX w. w kształcie kielicha z ciemnego drewna ze złoceniami. Organy piszczałkowe, mechaniczne, 12-głosowe, pochodzą prawdopodobnie z drugiej połowy XIX wieku.

Na terenie parafii znajduje się kaplica filialna w Sterławkach Małych. Została ona wzniesiona w 1991 r. Uroczystego poświęcenia obiektu dokonał bp Edward Samsel 3 września 1995 r. Kaplica została zbudowana z cegły na planie prostokąta. Wewnątrz centralne miejsce zajmuje ołtarz posoborowy. Tuż za nim, na ścianie głównej, wisi obraz Dobrego Pasterza.

Cmentarz parafialny oddalony jest od kościoła o ok. 1 km. Został on założony w 1945 r. i obejmuje dziś powierzchnię ok. 1 ha. Na cmentarzu tym znajduje się m.in. grób długoletniego proboszcza parafii – ks. Adolfa Jaszczyka.

Plebania to budynek murowany, jednopiętrowy, na planie prostokąta, zbudowany w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia na wprost drzwi głównych kościoła.

W 1997 r. do parafii należało ok. 1400 katolików, a w 2017 r. – ok. 1100. Zamieszkują oni następujące miejscowości: Grzybowo, Jeziorko, Kalinowo, Kronowo, Martiany, Orło, Sterławki Małe, Sterławki Średnie, Sterławki Wielkie, Wrony Nowe.

Po II wojnie światowej duszpasterzami w Sterławkach Wielkich byli następujący kapłani: ks. Kazimierz Cyganek (1946), ks. Adam Szabunia (1947), ks. Jan Ostrowski (1946-1947), ks. Czesław Tyma (1947-1948), ks. Franciszek Nawara (1948-1952), ks. Mikołaj Zajac (1952-1960), ks. Adolf Jan Jaszczuk

(1960-1995), ks. Wincenty Zalewski (1995-2015), ks. Jan Kwiatkowski (od 2015 r.). Z parafii pochodzą m.in. o. Szymon Janowski OFM Cap. i s. Barbara Michalczuk CSC.

G. Pilichniewicz, *Działalność duszpasterska w parafii Opatrzności Bożej w Sterławkach Wielkich od erekcji parafii do roku 2000*, Olsztyn 2001 [mps BUWM]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 490-492; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 207.

Straduny (Matki Bożej Królowej Polski)

Nazwa Straduny pochodzi z języka jaćwieskiego, jej rdzeń został zachowany w niemieckiej nazwie urzędowej Stradaunen. Obszar, na którym później powstała wieś Straduny, stanowił za czasów krzyżackich własność państwową, tzw. domenę podległą prokuratorowi zakonnemu. Znajdował się tu zameczek ze strażnicą obronną, którego ślady na dwie stopy pod ziemią znalazł w wieku XVIII rektor tutejszej szkoły, Rimarski. W zameczku tym rezydował burgrabia, po roku 1525 zastąpiony przez starostę książęcego Michała Eysacka.

W 1475 r. z obszaru domeny wydzielono 60 włók, z których sześć nadano niejakiemu Jakubowi. Powierzono mu jednocześnie zadanie założenia na pozostałych włókach wsi czynszowej, której mieszkańcy mieli po paru latach tzw. wolnizny świadczyć w gotowiznie, naturaliach i robociznie na rzecz domeny. O narodowości założyciela wsi niczego nie wiadomo, jednakże w roku 1600 wszyscy mieszkańcy wsi, jak wynikało z ksiąg rachunkowych starostwa, byli Polakami. Pod koniec XVIII w. miejscowość składała się z 39 gospodarstw. Obok wsi znajdował się majątek ziemski i należąca do niego olejarnia. W XIX stuleciu w majątku tym zbudowano tartak, gorzelnię i młyn nad rzeką. Szkoła powstała w Stradunach jeszcze za czasów krzyżackich, a została zreorganizowana najpierw po sekularyzacji Prus Książęcych w 1525 roku, potem zaś w latach 1737-1739, po wprowadzeniu nowych zasad w szkolnictwie pruskim.

Straduny posiadały kościół katolicki pw. św. Leonarda już od 1487 r. Był on kościołem filialnym Starych Juch. W czasie reformacji został utworzony zbór ewangelicki. Świątynia spłonęła podczas wielkiego pożaru wsi w 1736 r. Odbudowano ją i wzmocniono kamienną wieżą, na szczycie której założono metalową chorągiewkę z datą 1738. Po drugiej wojnie światowej kościół ten przejęli do swego użytku katolicy. Jego poświęcenia dokonał ks. Józef Kącki CRL 3 maja 1946 r., nadając mu tytuł Matki Bożej Królowej Polski. Parafię kanonicznie utworzył bp Józef Drzazga 15 maja 1971 r. Obecnie należy do dekanatu Elk pw. Świętej Rodziny.

Kościół jest orientowany, jednonawowy z transeptem, zbudowany z cegły i kamienia. Nawa główna i prezbiterium przykrywa dach dwuspadowy. Do prezbiterium od północy przylega zbudowana na rzucie prostokąta zakrystia,

nakryta dachem dwuspadowym, a od strony południa kaplica Najświętszego Serca Jezusowego. Długość kościoła wynosi 25 m, szerokość 19 m, wysokość 15 m. Kościół otoczony jest murem z kamienia polnego o wysokości 1,5 m.

Fasada zachodnia, od zachodu na osi nawy głównej usytuowana jest trój-kondygnacyjna, mająca ponad 15 m wysokości wieża z kamieni polnych, z kruchtą i głównym wejściem. Na wieży znajdują się trzy dzwony poniemieckie. Wieża nakryta iglicą, zwieńczona chorągiewką blaszaną z datą 1738 (rok odbudowy kościoła).

Wewnątrz kościoła centralne miejsce zajmuje ołtarz główny. Ołtarz architektoniczny, jednokondygnacyjny, ze zwieńczeniem, wykonany z drewna sosnowego przez Juliejusa Iwensky'ego i Augusta Auga w 1845 r. W ołtarzu głównym znajduje się obraz Matki Bożej. Obraz flankują pola ramowo-płycinowe z namalowaną dekoracją z trzech białych lilii. Ołtarz zakończony jest z jednej i drugiej strony kolumnami dźwigającymi przerywany gzyms i zwieńczenie ołtarza w formie ornamentu chrząstkowo-małżowinowego; po bokach ustawione są figurki aniołów. W ołtarzu głównym umieszczone jest tabernakulum. Ambona została wyjęta z ołtarza głównego i umieszczona naprzeciwko zakrystii. Obok ołtarza głównego, od strony południowej, znajduje się nowa drewniana chrzcielnica z miedzianą misą, wykonana w roku 1996 r. z drewna świerkowego.

Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z balustradą, wsparty na filarach. Dekorację balustrady stanowią prostokątne płyciny z roślinnym elementem dekoracyjnym w formie owalu. W głębi chóru organy zbudowane w 1742 r. przez Adama Gottloba Caspariniego. W roku 1900 instrument został przebudowany przez B. Goebła z Królewca – jako op. 342. Obecnie organy posiadają wiatrownice stożkowe, miech magazynowy 2-fałdowy oraz nowy stół gry umieszczony z boku instrumentu. Istnieje możliwość kalikowania.

Kościół posiada 12 witraży figuralnych, przedstawiających świętych Pańskich. Witraże wykonała firma Kośmickiego z Poznania w latach 1976-1977. Na ścianach i suficie znajduje się polichromia nawiązująca do sakramentów, prawd wiary i przykazań Bożych. Wykonał ją Józef Warzyński z Kikola koło Torunia w 1994 r.

Z ciekawszych zachowanych zabytków kościoła należy wymienić wyrzeźbione kamienne epitafia przedstawiające rycerzy, wmurowane w ścianę świątyni, a także obraz „Ukrzyżowanie” namalowany na desce przez nieznanego artystę z XVI wieku (nie odnaleziono żadnych danych świadczących o tym, kto i gdzie namalował ten obraz oraz skąd został on przywieziony do kościoła w Stradunach). Inne wartościowe zabytki to obraz Matki Bożej Ostrobramskiej na płótnie (zawieszony nad konfesjonalem w jednej z naw kościoła) oraz krypta nagrobna z napisem Stanisław (1632-1660) i Anna (1642-1663) Pelkowsky, wmurowana za tuż ołtarzem.

Na terenie parafii znajduje się kaplica (letnia) pw. NMP Matki Miłosierdzia w Malinówce. Postawiono ją 1994 r., a poświęcił ją ks. Józef Kącki.

Plebania pochodzi z lat 1969-1973. Jest to budynek murowany, podpiwniczony, piętrowy, z zagospodarowanym poddaszem.

Parafia nie posiada cmentarza grzebalnego, zmarli chowani są zwykle na cmentarzu komunalnym w Elku.

W 1997 r. i w 2017 r. liczbę wiernych podawano na 1750 osób. Zamieszkują oni obecnie 14 miejscowości: Chojniak, Janowo (Janisze), Krokocie, Malinówka, Miluki, Oracze, Piaski, Płociczno, Przytuły, Rydzewo, Sajzy, Sikory, Straduny i Wityny.

Po zakończeniu działań wojennych opiekę duszpasterską sprawowali tu kanonicy regularni z Elku. Proboszczami parafii byli: ks. Józef Kącki CRL (1964-1994), ks. Stefan Porosa CRL (1994-1995), ks. Kazimierz Błoński CRL (1995-2003), ks. Tomasz Franiczek CRL (2003-2012), ks. Zdzisław Siuta CRL (2012-2018), ks. Paweł Greń CRL (2018-2021), ks. Piotr Walczak CRL (od 2021 r.).

J. Kawecki, B. Roman, *Elk. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1970; J. Kawecki, P. Żukowski, *Straduny, „Martyria”* 2006, nr 6, s. 9, 24; W. Guzewicz, *Parafie Elku i okolic: Parafia pw. Matki Bożej Królowej Polski w Stradunach, „Elk i my”* 2007, nr 7, s. 16; W. Guzewicz, *Kościoły i parafie ziemi elckiej*, Elk 2008, s. 163-167; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 493-495; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 208.

Studzieniczna (Matki Bożej Szkaplerznej)

Nazwa wsi wywodzi się zapewne od studzienki wykopanej przez pustelnika. Obszar, na którym powstała, we wczesnym średniowieczu należał do Jąćwingów. Po traktacie melneńskim w 1422 r. tereny te weszły w obręb Wielkiego Księstwa Litewskiego, a od 1667 r. stały się własnością kamedułów. Pierwsza wzmianka na temat samej miejscowości pochodzi z 1740 r. i łączy się z kultem obrazu Matki Bożej. Według niej ok. 1715 r. osiadł tu pustelnik, który zbudował na wyspie erem. Niestety źródła historyczne niewiele nam mówią o jego życiu i działalności. Więcej informacji posiadamy o drugim pustelniku, który tu osiadł w drugiej połowie XVIII w. Był nim niejaki Wincenty Murawski, człowiek wykształcony i energiczny, dawny żołnierz (w niektórych dokumentach nazywany jest kapitanem, pułkownikiem, a nawet generałem). Ten drugi pustelnik stał się inicjatorem powstałej tu kaplicy.

W dziejach Studzienicznej na uwagę zasługuje rok 1794. Wówczas to Wincenty Murawski, pielgrzymując do Rzymu, uzyskał od papieża Piusa VI odpusty dla kaplicy studzieniczańskiej, w tym także odpust na Zesłanie Ducha Świętego. Po dzień dzisiejszy odpust ten jest jednym z najważniejszych świąt w parafii. W 1795 r. Studzieniczna została przyłączona do parafii w Szczebrze

(wcześniej, tj. od 1549 r. należała do parafii w Augustowie). Z racji wielu pielgrzymek do Studzienicznej przy kaplicy zamieszkał na stałe ksiądz. Był nim wikariusz parafii w Szczecbrze – ks. Kotlinowski. Dnia 17 września 1838 r. bp Paweł Straszynski podniósł placówkę w Studzienicznej do rangi filii. Odtąd w miejscowej świątyni wierni mogli chrzcić dzieci i grzebać zmarłych. Pełnoprawną parafią Studzieniczna stała się 1 stycznia 1873 r. dzięki dekretowi bpa Piotra Pawła Wierzbowskiego, biskupa diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej.

Na terenie parafii znajduje się kilka ośrodków kultu, w tym kościół parafialny pw. Matki Bożej Szkaplerznej w Studzienicznej i trzy kaplice: kaplica filialna pw. Miłosierdzia Bożego w Płaskiej, kaplica zakonna pw. Miłosierdzia Bożego Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w Studzienicznej oraz kaplica z cudownym obrazem Matki Bożej w Studzienicznej.

Kościół parafialny został wzniesiony w 1847 r. przez nieznanego budowniczego. Fundatorem jego był Szymon Andruszkiewicz z Pawłówki. Świątynia o długości 23 m, szerokości 11 m i 7 m wysokości stoi w południowej części cypla wychodzącego na Jezioro Studzieniczne. Została pobudowana z drewna iglastego na otynkowanej podmurówce, drewniane są także więźba dachowa i chór. Świątynia jest trójnawowa, założona na rzucie prostokąta, z wyodrębnionym węższym prezbiterium, zamkniętym trójboczną absydą. Platforma chóru wzniesiona jest na czterech słupach, prowadzą na nią schody. Organy 9-głosowe wykonane w 1910 r. W kościele są trzy ołtarze: ołtarz główny pw. Świętej Rodziny z XIX-wiecznym obrazem oraz dwa boczne – św. Jana Nepomucena i św. Tekli, z obrazami pochodzącymi prawdopodobnie z XVIII wieku. Ołtarz soborowy, ambonka, chrzcielnica, sedilia wykonane przez p. Jerzego Domańskiego z Augustowa z dębu w 2007 r., w jednym stylu, według projektu p. Barbary Sarny z Białegostoku W prezbiterium znajduje się zabytkowy konfesjonał z amboną. Wnętrze kościoła zawiera wiele akcentów związanych z otaczającą przyrodą (lampy z rogów jeleni i łośi, liczne ozdoby drewniane i piękna drewniana podłoga). Przykładowo jeden z żyrandoli wykonano z rogów jeleni i łopat łośia. Obok kościoła znajduje się drewniana dzwonnica wybudowana ok. 1820 r. (konstrukcja szkieletowa, oszalowana; założona na rzucie kwadratu, z przeźroczami na całej szerokości ścian górnej kondygnacji, wypełnionymi poziomymi żaluzjami; dach brogowy, kryty blachą, zwieńczony profilowanym pazdurem).

Pierwsza drewniana kaplica na wyspie powstała prawdopodobnie jeszcze przed 1740 r. Zamieniono ją na murowaną w 1872 r. Po niewielkich przeróbkach i gruntownym remoncie w 1990 r. istnieje ona w takim stanie do dzisiaj. Kaplica wznosi się na 64 drewnianych palach wbitych w ziemię kafarami. Na nich została ułożona kratownica z bali i bruku kamiennego, a na tym wszystkim powstały fundamenty murowane z kamieni. Kaplica w swym stylu nawiązuje do renesansowej rotundy. Zbudowana została na planie ośmiokąta kwadratowego w porządku doryckim, z czterema frontami i zwieńczeniem sygnaturką.

Jej powierzchnia wynosi 8,5 m na 8,5 m. W 1908 r. pobudowano wewnątrz niej ołtarz w stylu romańskim i zakupiono doń fisharmonię. W 1950 r. rozbudowano frontowe okno w otwierany balkon.

W kaplicy umiejscowiony jest obraz Matki Bożej Studzieniczańskiej wzorowany na obrazie Matki Bożej Częstochowskiej (stanowi wierną kopię obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej). Czczony przez wiernych obraz pochodzi z XVIII w. Namalował go techniką olejną na płótnie nieznanym malarz. Ze względu na słynący łaskami obraz Matki Bożej Studzieniczańskiej 17 września 1995 r. biskup elcki nadał temu miejscu rangę sanktuarium diecezjalnego, a obraz został ukoronowany papieskimi koronami przez kard. Józefa Glempa.

Pierwszą wzmiankę o obrazie znajdujemy w piśmie przeora klasztoru kamiedułów na Wigrach – o. Cypriana – z dnia 28 października 1740 r., wystosowanym do Kurii Biskupiej w Wilnie, w którym czytamy: „Od dwunastu lat lud prosty wymyślił sobie jakąś dewocję na wyspie jeziora Studzienicznego; umieszczono tam obraz Matki Boskiej i pielgrzymki idą ze wszystkich stron. Przed dwunastu laty obraz zabrano do Wigier, lecz to pielgrzymek nie powstrzymało, bo na miejscu dawnego umieszczono drugi obraz i lud nabożeństwa nie przestaje”. Nie wiemy, ile dokładnie było zmian obrazu, wiemy natomiast, że zawsze cieszył się popularnością i przedstawiał Najświętszą Maryję Pannę. Ostatnia zmiana wizerunku Maryi w sanktuarium studzieniczańskim miała miejsce w 1786 r. Wówczas to „dziedzic dóbr Solistówek, JW Pan Karwowski, wybudował na wyspie nową kaplicę z własnych funduszy na cześć Matki Boskiej Częstochowskiej, gdzie umieścił w ołtarzu Jej wizerunek”.

9 czerwca 1999 r. z Augustowa przybył statkiem do Sanktuarium Matki Bożej Studzieniczańskiej Ojciec Święty – św. Jan Paweł II. Pobyt papieża upamiętnia m.in. 2,5-metrowy pomnik Najdostojniejszego Pielgrzyma, stojący obok kaplicy na wyspie. Napis na tablicy pod pomnikiem głosi: „Byłem tu wiele razy, lecz jako Papież po raz pierwszy i chyba ostatni”. Wzbudza on poruszenie i refleksję wśród przybywających tu pielgrzymów.

W pobliżu sanktuarium znajduje się studzienka z wodą, od wieków uważaną przez pielgrzymów za leczniczą. W dokumentach sanktuarium znajdują się wiadomości potwierdzone przez lekarzy o uzdrowieniach – zwłaszcza dzieci z ciężkich chorób oczu, chorób skóry, a także innych schorzeń.

Kaplica w Płaskiej została zbudowana w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia (1982) i poświęcona została Miłosierdziu Bożemu. Wzniesiono ją z drewna na wysokim murowanym fundamencie o następujących wymiarach: długość 15 m, szerokość 10 m, wysokość 15 m. Wnętrze kaplicy ozdabiają poroża zwierząt. Budowniczymi kaplicy byli ks. Mieczysław Gołaszewski oraz miejscowi parafianie.

W Studzienicznej znajduje się dom zakonny Sióstr Franciszek Rodziny Maryi, które przybyły tutaj w 1928 r. Prowadzą one zakład dla dzieci głęboko upośledzonych umysłowo. Liczba miejsc w ośrodku sięga 50. Wewnątrz domu znajduje się kaplica zakonna pw. Miłosierdzia Bożego.

Cmentarz parafialny został założony w 1832 r. Wcześniej chowano na cmentarzu przykościelnym. Odległy jest on o ok. 100 m od kościoła parafialnego. Został powiększony w 2003 r. Na cmentarzu parafialnym odnaleźć można piękne żeliwne krzyże odlane w Hucie Sztabińskiej Karola hr. Brzostowskiego z Cisowa, pochodzące z drugiej połowy XIX wieku i z początku XX wieku. Znajduje się tu także symboliczny grób księdza wikariusza, który udzielił sakramentu chrztu rodzinie unickiej i został za to zesłany na Sybir.

Do 2021 r. plebanię stanowił budynek piętrowy z zagospodarowanym poddaszem, drewniany, na podmurówce, postawiony po II wojnie światowej. W nocy z 23 na 24 października tegoż roku uległ pożarowi i został rozebrany. Od 2022 r. przystąpiono do wznoszenia nowej plebanii.

W 1925 r. do parafii przynależało ok. 3000 katolików, w 1974 r. – 2500, w 1997 r. – 1350, a w 2017 r. – ok. 1400. Zamieszkują oni obecnie następujące miejscowości: Czarny Bród – Żyliny, Dalny Las, Gorczyca, Macharce, Mołowie, Płaska, Podmacharce, Przewięż, Sajenek, Serski Las, Serwy, Studzieniczna, Sucha Rzeczką, Wojciech.

Od początku powstania parafii proboszczami byli: ks. Józef Eksterowicz (1874-1903), ks. Konstanty Peczkajtyś (1903-1944), ks. Kazimierz Szepietowski (1944-1950), ks. Mieczysław Daniłowicz (1950-1980), ks. Mieczysław Gołaszewski (1980-1991), ks. Jerzy Lubak (1991-1997), ks. Zygmunt Kopiczko (1997-2010), ks. Wojciech Jabłoński (2010-2015), ks. dr Arkadiusz Pietuszewski (2015-2021) i ks. Wojciech Jacek Stokłosa (od 2021 r.). Proboszczowi pomagają zwykle jeszcze jeden kapłan (wikariusz lub rezydent).

Z parafii pochodzą m.in.: ks. Konstanty Roszkowski, ks. Florian Klewiado, ks. Zenon Wiśniewski, ks. Franciszek Lesiecki, ks. Marek Sewastynowicz, ks. Tomasz Pawłowski, s. Zofia Dobrowolska RM, s. Czesława Baranowska RM.

T. Grochowski, *Szepty, Studzienicznej*, Warszawa 1938; S. Skindzier, *Kult maryjny na przykładzie sanktuarium w Studzienicznej*, Łomża 1986 [mps WSDL]; W. Jemielity, *Matka Boska Studzieniczna*, Łomża 1988; W. Mroziewski, *Dzieje parafii Studzieniczna w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w latach 1818-1925*, Łomża 1991 [mps BKUL]; W. Jemielity, *Sanktuaria maryjne w diecezji łomżyńskiej*, Łomża 1991, s. 179-211; K. Łatak, *Kameduli wigierscy a początki kultu obrazu Matki Bożej w Studzienicznej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1995, nr 2, s. 20-32; K. Łatak, *Dzieje sanktuarium w Studzienicznej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1995, nr 2, s. 47-54; *Sanktuarium Maryjne w Studzienicznej*, red. J. Drozdowska, Augustów 1997; A. Stabińska, *Kult Maryjny w Sanktuarium Studzieniczańskim w latach 1992-1996*, Warszawa 1998 [mps BUKSW]; K. Bastowska, *Studzieniczna*, w: *Miejsca święte Rzeczypospolitej*, red. A. Jackowski, Kraków 1998, s. 296-297; S. Gulan, *Parafia Szczebra i filia Studzieniczna od początków osadnictwa do 1873 roku*, Białystok 1998 [mps BUWB]; B. Mazurek, *Dzieje i kult Matki Bożej Studzieniczańskiej*, Warszawa 2000 [mps BUKSW]; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii Studzieniczna*, „Martyria” 2001, nr 4, s. 12, 24; T. Hausner, *Sanktuarium Matki Bożej Studzieniczańskiej Matki Kościoła*, Studzieniczna-Augustów 2003; W. Guzewicz, *Sanktuaria diecezji elckiej*, Elk 2011; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-*

lecia istnienia Diecezji Elckiej, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 496-498; W. Guzewicz, *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, Elk 2016, s. 44-53; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 208.

Suwałki (św. Aleksandra)

Suwałki zostały założone przez kamedułów wigierskich pod koniec XVII w. Jedną z pierwszych wzmianek o wsi Suwałki pojawiła się w „aktach urodzeń” parafii Przerośl w 1688 r. Na szybki rozwój osady wpływało korzystne położenie przy skrzyżowaniu ważnych szlaków handlowych. W 1700 r. wieś dzieliła się już na Suwałki Wielkie i Małe. W 1710 r. kameduli wyjednali u króla Augusta II przywilej na przekształcenie wsi w miasto. W 1715 r. uwolnili jego mieszkańców od pańszczyzny, ustanowili władze miejskie i wytyczyli 300 placów pod zabudowę, przylączając jednocześnie do miasta 83 włóki lasu do wykarczowania pod grunty orne. Wytyczyli nadto przestrzeń rynkową oraz kilka ulic.

W 1720 r. król August II potwierdził przywilej lokacyjny miasta, uwalniając na 18 lat mieszczan od podatku powiatowego. Nadto ustanowił cotygodniowy targ i cztery jarmarki rocznie. On też nadał miastu herb przedstawiający na tarczy wizerunki św. Rocha i św. Romualda, którzy stoją za trzema górami, zwieńczonymi koroną i umieszczonym nad nią krzyżem.

Suwałki były własnością zakonu kamedułów z Wigier aż do kasacji ich dóbr w 1796 r. przez władze pruskie, które zagarnęły Suwalszczyznę w następstwie trzeciego rozbioru Polski. W 1816 r. miasto stało się siedzibą władz województwa augustowskiego. Na początku drugiej połowy XIX w. Suwałki były jednym z największych miast Królestwa Polskiego; stanowiły wówczas centrum administracyjne, handlowe i kulturalno-oświatowe rozległej guberni. W 1857 r. stały tu już 152 budynki murowane i 797 drewnianych, a liczba mieszkańców wynosiła 11 273. W początkach ubiegłego stulecia żyło w Suwałkach 22 tys. obywateli, nie licząc wojska. Mieszkali tu Polacy, Żydzi, Rosjanie, Niemcy, Litwini, Białorusini, Cyganie i Tatarzy. Były tu trzy kościoły, cerkiew, dwie synagogi, trzy gimnazja ogólne (dwa państwowe, jedno prywatne, żydowskie), gimnazjum kupieckie, państwowa szkoła mechaniczna oraz pięć szkół podstawowych.

Szybki rozwój demograficzny Suwałk nastąpił w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia. Związane to było m.in. z utworzeniem tu stolicy województwa suwalskiego oraz powstaniem dużych zakładów przemysłowych. Pod koniec XX w. liczba mieszkańców sięgała już 68 tys.

Początkowo Suwałki należały do parafii w Przerośli. Samodzielną placówką duszpasterską stały się w 1717 r. Obsługiwanie jej kameduli wigierscy powierzyli bernardynom. W 1710 r. wybudowano pierwszy, drewniany, kościół pw. Świętego Krzyża. Przetrwał on do 1829 r., po czym został rozebrany.

Następnie wybudowano nowy kościół (obecnie istniejący). Został on konsekrowany przez bpa Pawła Straszynskiego w 1845 r. Kanonicznie parafię utworzył bp Ignacy J. Massalski 19 listopada 1788 r. 25 marca 1992 r. kościół pw. św. Aleksandra w Suwałkach został podniesiony do godności konkatedry diecezji ełckiej.

Warto dodać, iż papież Pius VII bullą „*Sedium episcopatum translationes*” z 7 lipca 1821 r. przeniósł stolicę biskupią z Sejnu do Suwałk, a kościół pw. św. Aleksandra wyniósł do godności katedry biskupiej, ale bulli papieskiej nie wykonano nigdy. Sejny nadal pozostały stolicą diecezji do 1925 r.

Projektantem świątyni św. Aleksandra jest Chrystian Piotr Aigner – twórca kościoła św. Aleksandra na Placu Trzech Krzyży w Warszawie, Pałacu Namiestnikowskiego oraz Świątyni Sybilli w Puławach. Suwalski kościół został zbudowany z cegły i otynkowany, to obiekt trójnawowy o wymiarach: 58 m długości, 40 m szerokości z kaplicami; jego wysokość do sklepienia sięga 12 m, a wysokość wieży 18 m. Koncepcja budowy tak dużego kościoła miała związek z zamiarem przeniesienia z Wigier do Suwałk diecezji.

Przed fasadą konkatedry wysunięty jest portyk wsparty mocno na kolumnadzie nadającej budowli rytm i przejrzystość. Słupy nie stoją bezpośrednio na powierzchni podwyższenia, lecz mają pierścieniową, okrągłą podstawę, tzw. bazę, z której dopiero wyrasta trzon. Słupy są gładkie (niekanelowanie) i bez entazy. Doryckie, zakończone niegrubą górną płytką (abakusem), podpierają belkowanie portyku: architraw i gładki fryz (tryglify i metopy fryzu zarysowane wyraźnie w bocznych kaplicach, tutaj nie występują). Frontonik ma gładki tympanon, podobnie jak fronton wieńczący fasadę. Ze szczytu tego frontonu wyrasta stylizowany metalowy krzyż. Dwukondygnacyjne wieże zakończone są pseudobarokowymi hełmami.

Nawa główna zaakcentowana jest piękną jońską kolumnadą. Wyrazisty gzyms, konsolki. Sklepienie – wykonane po II wojnie – kolebkowe z gurtami. W bocznej nawie wschodniej (przy ścianie południowej) znajduje się jeden z dwóch zabytkowych konfesjonałów (neobarokowych) z drugiej połowy XIX w. Poznać go można po złożonych szyszkach umieszczonych na baldachimie. Witraże wykonane zostały po II wojnie światowej. W pierwszym (nawa wschodnia) – Maksymilian Kolbe. U dołu – numer obozowy z Dachau długoletniego proboszcza parafii św. Aleksandra, ks. Kazimierza Hamerszmity. Następny witraż ukazuje św. Stanisława Biskupa i Męczennika.

Kaplica wschodnia – Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Klasycystyczny ołtarz z drugiej połowy XIX w. W części centralnej – nisza, a w niej Chrystus na krzyżu (stiuk). Po bokach, na konsolach, stiukowe rzeźby: Marii (z lewej, czyli od strony północnej) i św. Jana. Ciekawe flankowanie: korynckie kolumnienki na tle zdwojonych korynckich pilastrów. Na przedłużeniu – złożone szyszki. Belkowanie, konsolki, mocno zarysowany gzyms. W zwieńczeniu (z krzyżem na szczycie) – owalny obraz św. Andrzeja Boboli, pędzla Reginy Kondrackiej, wykonany po II wojnie. Na flankach – pilasterki zakończone

szyszkami, po bokach – wolutowo spływające „uszy”. Materiał – drewno i stiuk; polichromia, złocenia.

W tej samej kaplicy na ścianie południowej kopia XVIII-wiecznego obrazu pt. „Naigrzanie” (oryginał w katedrze łomżyńskiej). Na ścianie północnej – XVII-wieczny barokowy obraz „Ukrzyżowanie” (olej na płótnie) w ramie z XVIII w. Autor nieznany, warsztat polski. Na ścianie północnej – tablice pamięci zamordowanego księdza Jerzego Popiełuszki, a także poświęcone ofiarom zbrodni stalinowskich oraz synom tej ziemi poległym za Wolność i Niepodległość Ojczyzny w latach 1918, 1919, 1920. Witraże: św. Kazimierz (od południa) i Matka Boska Ostrobramska („Panno Święta, co w Ostrej świecisz Bramie”).

Ołtarz nawy wschodniej (klasycystyczny, pierwsza połowa XIX w.). W środku obraz św. Antoniego Padewskiego, namalowany przez B. Rutkowskiego w 1958 r., w zwieńczeniu – owalny obraz św. Franciszka z Asyżu (być może tego samego autora). Witraże z prawej strony: św. królowa Jadwiga nad herbami Polski i Litwy oraz „Śluby Jana Kazimierza – 1656”.

Ołtarz główny (klasycystyczny, pierwsza połowa XIX w.), jednokondygnacyjny, na wysokim cokole, jednoosiowy. W środku obraz Matki Bożej Niepokalanej z XX w., pędzla A. Czartoryskiej. Drugi obraz (XIX-wieczny) – św. Aleksandra, Papieża i Męczennika, pod którego wezwaniem jest suwalska świątynia – znajduje się za ścianką cokołu, na linach, i może być w każdej chwili uniesiony w górę i umieszczony w ołtarzu; przysłania wówczas obraz Matki Bożej. Po bokach – kolumny z korynckimi głowicami, pasy z akantowych gałązek i na flankach pilastry. Obok – figury (naturalnej wielkości) św. Piotra i św. Pawła. Na fryzie – insygnia papieskie: podwójny krzyż, pastorał i tiara. Wyżej – frontonik z „okiem opatrności” w tympanonie, zwieńczony krzyżem. Po bokach figury Maryi i św. Jana. Pod łukiem sklepienia witraż przedstawiający herb Suwałk.

8 grudnia 2014 r. bp Jerzy Mazur dokonał poświęcenia nowego ołtarza soborowego, ambonki i stalli. Poświęcenie zwieńczyło trzyletnie prace remontowe w prezbiterium kościoła. Tego samego dnia poświęcono także kaplicę dziennej adoracji Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie. Adoracja odbywa się od Mszy św. porannej do Mszy św. wieczorowej (8.30-18.00).

Na ścianie zachodniej przy prezbiterium – klasycystyczna ambona z pierwszej połowy XIX w.: osmioboczny korpus z rozetami na płycinach, wyżej – Tablica Przykazań i baldachim ze srebrną gołębicą na spodzie, obramowany drewnianym lambrekinem jak ząbkowaną koronką.

We wschodniej kapliczce przy prezbiterium na północnej ścianie znajduje się ikona (Święta Trójca, malowidło na blasze) przeniesiona z kościoła pw. Serca Jezusowego, który w czasach Królestwa był cerkwią. W zachodniej kapliczce w neorokokowym ołtarzyku z drugiej połowy XIX w. znajdują się dwa obrazy kolejnego znanego suwalskiego malarza – K. Górnickiego: jeden przedstawia Chrystusa dźwigającego krzyż (data powstania – 1877 r.), drugi – Matkę

Bożą Anielską (1878 r.). Na ścianach bocznych niszy dwa obrazy namalowane przez p. Bogusława Lorka z Suwałk: „Błogosławione Siostry Nazaretanki, Męczenniczki z Nowogródka” oraz portret „Błogosławionej s. Kanizji Mackiewicz”, która pochodziła z Suwałk.

W klasycystycznym ołtarzu z pierwszej połowy XIX w. znajduje się obraz Matki Bożej Szkaplerznej – pocz. XIX w., prawdopodobnie pędzla F. Smuglewicza, zaś w zwieńczeniu – owalny obraz św. Józefa z Dzieciątkiem (XX w.). Przy oknie – baptysterium, czyli chrzcielnica. W witrażach – „Chrzest Polski – 966” i „Święty Wojciech”.

Kaplica zachodnia jest pw. św. Anny. Obraz główny w klasycystycznym ołtarzu z drugiej połowy XIX w. przedstawia „Nauczanie Marii. W zwieńczeniu – owalny obraz apostoła Tadeusza Judy (XX w.). Ściany boczne: południowa – obraz „Chrystusa przed Kajfaszem”, północna – „Chrystusa Króla”. Są to kopie XVII-wiecznych obrazów barokowych wykonane najprawdopodobniej także w XVII w. Oryginały znajdują się w katedrze łomżyńskiej. Witraże: Matka Boska Częstochowska („Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy”) i – od południa – błogosławiona Kinga. Znajdują się tu także tablice poświęcone „pamięci żołnierzy 41 suwalskiego pułku piechoty z II wojny światowej” oraz „poległym i pomordowanym żołnierzom z pułku ułanów grochowskich 1917-1945”. Najnowsze tablice poświęcone są Wincentemu Witosowi i Romanowi Dmowskiemu.

Naprzeciwko ołtarza głównego znajduje się chór, a na nim 25-głosowe organy pneumatyczne, zbudowane przez firmę Kamińskich z Warszawy na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia.

W zakrystii wiszą m.in. „Grosz czynszowy” – kopia (z drugiej poł. XIX w.) renesansowego obrazu Tycjana, dwa obrazy przedstawiające Modlitwę Pana Jezusa w Ogrójcu oraz Matkę Bożą Bolesną, a także portrety ostatnich proboszczów parafii.

Do zabytków należą też monstrancja i dwa ornaty z XVIII w., monstrancja, dwa pacyfikały, dwa krucyfiksy z XIX w. oraz z tego czasu rzeźby: krucyfiks, Matka Boska i św. Jan pod krzyżem. Przy wejściu do kościoła stoją figury: św. Romualda (od strony wschodniej) i św. Benedykta (od strony zachodniej), przywiezione tutaj na początku XIX w. z Wigier.

Pierwszy cmentarz suwalski założyli kameduli wraz z postawieniem w 1710 r. pierwszego drewnianego kościoła pw. Krzyża Świętego. Miał on prawie 2 ha powierzchni i znajdował się w miejscu, gdzie obecnie ulokowany jest park miejski im. Konstytucji 3 Maja. Po otwarciu nowego cmentarza (poza miastem) tam przeniesiono ekshumowane zwłoki z dawnego cmentarza.

Obecny cmentarz parafialny pochodzi z pierwszej połowy XIX w. Położony jest w odległości ok. 700 m od kościoła św. Aleksandra w kierunku zachodnim wzdłuż dzisiejszej ul. Bakalarzewskiej i Zarzecze. Jest to cmentarz wyjątkowej wartości, między innymi ze względu na stare nagrobki – niektóre w formie architektonicznej. Tutaj spoczywa wielu zasłużonych suwalczyków.

Zachowała się zabytkowa neogotycka (jedyne neogotyki w Suwałkach) kaplica pw. Przemienienia Pańskiego z lat 1853-1854, projektu K. Majerskiego. Pod kaplicą mieszczą się krypty grobowe ze sklepieniem z cegły. W kaplicy znajduje się ołtarz drewniany w stylu gotyckim. Na ścianie głównej wisiał do niedawna obraz przedstawiający scenę Przemienienia Pańskiego. Niestety, obraz ten został skradziony w 1992 r. (dziś wisi kopia tego obrazu).

Obszar cmentarza był kilkakrotnie powiększany. Powierzchnia ogólna cmentarza wynosi dziś 7,8933 ha. Cmentarz jest w zasadzie ogrodzony murem parkanem. Należy wspomnieć, że z cmentarzem św. Aleksandra, co należy do rzadkości, graniczy pięć innych cmentarzy. Spoczywają na nich obywatele tego miasta: ewangelicy, staroobrzędowcy, prawosławni, Żydzi i muzułmanie.

Na terenie parafii znajdują się m.in. dwie kaplice: zakonna pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego, siostr św. Teresy od Dzieciątka Jezus oraz w domu parafialnym pw. Niepokalanego Poczęcia NMP. Siostry tereziarki pracują m.in. w katechezie, w kancelarii parafialnej oraz w kościele (jako zakrystianki). Dom zakonny istnieje od 1958 r. i znajduje się przy ul. Emilii Plater 2A.

Plebania to budynek murowany z cegły, jednopiętrowy, o dachu dwuspadowym pokrytym blachodachówką, zbudowany w XIX w., położony w odległości kilkudziesięciu metrów od kościoła parafialnego. Początkowo mieścił się tu urząd pocztowy.

W 1925 r. do parafii należało 17,5 tys. wiernych, w 1974 r. – ponad 23 tys., w 1997 r. – 16,5 tys., a w 2017 r. – 10,5 tys. Obszar parafii wyznaczają dziś ulice: Bakałarska 2, Bulwarowa (nr. 7, 11, 11a), Chłodna, Dwernickiego (nr. 8, 8a), Gałaja, Hamerszmita, Kamedulska, Konopnickiej, Krótka, Korczaka, Kościuszki (numery nieparzyste od 55 do 97 oraz numery parzyste od 62 do 126), Muzyczna, Noniewiczza (numery nieparzyste od 59 do 95 oraz numery parzyste od 26 do 48), 1 Maja (numery nieparzyste od 1 do 19 oraz numery parzyste od 2 do 12a), Emilii Plater, Piłsudskiego 2, Reja (numery nieparzyste od 5 do 55), Reymonta (od numeru 1 do numeru 80 oraz numery 115 i 117), Sejneńska (numery nieparzyste od 1 do 19 oraz numery parzyste 4 i 4a), Sikorskiego 2 i 6, Skłodowskiej, Suzina, Szpitalna (numery nieparzyste od 1 do numeru 41 oraz numery parzyste od 2 do 40), Zacisze.

W ostatnim stuleciu proboszczami parafii byli: ks. Stanisław Szczęsnowicz (1914-1929), ks. Bolesław Gumowski (1929-1957), ks. Witold Balukiewicz (1957-1965), ks. Kazimierz Hamerszmit (1965-1986), ks. Przemysław Rogowski (1986-2000), ks. Ryszard Gwiazdowski (2000-2011), ks. Kazimierz Gryboś (2011-2021), ks. dr Antoni Skowroński (od 2021 r.). W parafii pracuje kilku innych księży, m.in. wikariuszy, rezydentów i emerytów.

Z parafii pochodzą m.in. ks. Czesław Domel, ks. Remigiusz Dziekoński SAC, ks. Jerzy Frydrych TChr, ks. Witold Górski, ks. Feliks Folejewski SAC, ks. Marian Jutkiewicz SDB, o. Henryk Karwel OFM Conv., ks. Bernard Karwel SJ, ks. Romuald Kunicki, ks. Wojciech Luto, ks. Władysław Łada, ks.

Ryszard Napiórkowski, ks. Henryk Norbert, ks. dr Antoni Olów, ks. dr Rafał Orłowski CMF, ks. dr Tomasz Orłowski, ks. Andrzej Wierzbicki, ks. Stanisław Wysocki, ks. Szymon Sobolewski, ks. Tomasz Lewoc, s. Łucja Mentel CST, s. Zofia Michniewicz CST, s. Dominika Marta Seredzińska CST, s. Aniela Janina Śniadkowska CST oraz s. Ludmiła Wojtkiewicz CST oraz s. Małgorzata Raczkowska CST.

S. Nowalski, *Monografia Miasta Suwałk*, Kraków 1880; K. Hoffman, *Nieznane zakątki kraju – Suwalszczyzna*, Warszawa 1908; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134; *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce. Województwo suwalskie*, Warszawa 1986; J. Bacewicz, *Sam na sam z Suwalszczyzną*, Suwałki 1993; W. Jemielity, *Fundacja kościoła św. Aleksandra w Suwałkach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1996, nr 2, s. 40-52; J. Bacewicz, *Na początku był kościół. 285 lat parafii św. Aleksandra*, Suwałki 1995; W. Poleszuk, *Działalność duszpasterska parafii św. Aleksandra w Suwałkach w latach 1945-1995*, Warszawa 1997 [BUKSW]; A. Śliwowski, *Cmentarz parafii św. Aleksandra w Suwałkach jako miejsce kultu chrześcijańskiego*, Lublin 1998 [mps BKUL]; J. Bacewicz, *Podstawy wiedzy regionalnej. Ziemia Suwalska*, Słobódka 2002; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii św. Aleksandra w Suwałkach*, „Martyria” 2003, nr 3, s. 12, 24; *Suwałki miasto nad Czarną Hańczą*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005; B. Szczerbiński, *Życie religijne w parafii św. Aleksandra w Suwałkach w okresie powojennym*, Olsztyn 2008 [BUWM]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 499-502; T. Naruszewicz, *Kilka uwag do początków parafii suwalskiej*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 2012, t. 12, s. 7-22; W. Guzewicz, Ł. Moćkun, *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2012, s. 53-65; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 216.

Suwałki (Św. Apostołów Piotra i Pawła)

Początek kościoła pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła w Suwałkach sięga przełomu XIX i XX w. Wówczas to (ok. 1900 r.) na terenie koszar wojsk rosyjskich wzniesiono murowaną cerkiew w stylu bizantyjskim. Jej niewątpliwą ozdobą była potężna wieża zwieńczona kopułą oraz podobne, choć mniejsze, wieżyczki nad prezbiterium. Cerkiew przeznaczono na miejsce kultu dla wojska carskiego (2-go lejbgusarskiego Pawłogradskowo połka).

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. kościół ten uległ gruntownej przebudowie tak na zewnątrz (np. usunięto kilka kopuł, pozostawiając tylko dwie nad wejściem głównym), jak i wewnątrz (dostosowano do liturgii rzymskokatolickiej) i został oddany w zarząd jedynej wówczas parafii w Suwałkach, tj. pw. św. Aleksandra. W 1923 r. świątynię przekazano na potrzeby armii polskiej (utworzono wówczas tu parafię wojskową pw. św. Kazimierza). Na dalszych losach kościoła zaważyła II wojna światowa. Zniszczyły ją uśc-

pujące wojska niemieckie w 1944 r., detonując ładunek na froncie kościoła, gdzie była piękna wysoka wieża. Zostały zniszczone wtedy m.in. dach, okna, drzwi.

W okresie PRL kościół pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła w Suwałkach władze państwowe przeznaczyły na rozebranie, tym bardziej, iż nie posiadał on dachu, okien, drzwi, ściany frontowej itd. W roku 1957 dzięki staraniom ks. Witolda Balukiewicza oraz społeczeństwa suwalskiego ruiny świątyni zostały zabezpieczone i odremontowane. Kościół przeszedł we władanie parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach. Uroczystego poświęcenia obiektu dokonał bp Aleksander Mościcki 8 grudnia 1958 r. W 1959 r. rektorem kościoła został ks. Kazimierz Hamerszmit. Wyremontował on wnętrze kościoła. Za odszkodowania obozowe ufundował 15-głosowe organy oraz witraże patronów świątyni w prezbiterium. Ważną datą w historii kościoła jest rok 1966. Wówczas to przy kościele osiadł na stałe kapłan (był nim ks. Władysław Świącki), który co prawda podlegał jeszcze jurysdykcyjnie proboszczowi parafii pw. św. Aleksandra, ale już w roku 1970 bp Mikołaj Sasinowski ustanowił go administratorem Samodzielnego Ośrodka Duszpasterskiego z pełnymi prawami parafii, a od 9 lutego 1979 r. podniósł go do rangi proboszcza (wtedy też została powołana parafia). Parafia jest siedzibą dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach.

Kościół pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła, zbudowany z cegły palonej, otynkowany, trójnawowy na rzucie prostokąta, z trójboczną absydą, o dwuwieżowej fasadzie, wykonano w stylu bizantyjskim. Nawę główną, wyższą i szerszą, przykryto dachem dwuspadowym, boczne, niższe i węższe, jednospadowym z blachy miedzianej. Długość świątyni wynosi 50 m, szerokość 20 m, wysokość do sklepienia 15 m, wieże mają po 30 m. Sklepienia nawy głównej proste, oparte na siedmiu masywnych filarach zakończonych łukami i czterech ścianach, w nawach bocznych sklepienie również proste.

Dwie wieże na planie kwadratu, trójkondygnacyjne. Kondygnacje oddzielone gzymsami. W drugiej kondygnacji umieszczono prostokątne, zwieńczone łukiem blendy (z czterech stron). W trzeciej kondygnacji znajdują się prostokątne, zakończone półkoliście prześwity (z czterech stron). Wieże nakrywają niewielkie, ośmioboczne, baniaste hełmy wychodzące z czworobocznej podstawy, zwieńczone krzyżem. Prace nad budową wież rozpoczęto w 1998 r.; pierwszą ukończono już w 1999 r., a drugą w 2000 r. Budową tą zajmował się p. Mieczysław Raczyła z Jeleniewa.

25 marca 2001 r. zostały umiejscowione w nich dwa nowe dzwony o wadze 750 kg i 250 kg; tworzą one wraz z dzwonem 500-kilogramowym, który był tu wcześniej, trójdźwięk durowy. Dzwony ochrzczono imionami Jana Pawła II, św. Piotra i św. Pawła. Nowe dzwony pobłogosławił bp Edward Samsel.

Wnętrze kościoła trójnawowe. Sklepienie wspiera 12 filarów ustawionych w dwóch rzędach. W prezbiterium w absydzie na ścianie centralnej znajduje się tabernakulum. Na tabernakulum ustawiony jest złoty krucyfiks. Powyżej tabernakulum między oknami znajduje się polichromia przedstawiająca scenę

Ostatniej Wieczerzy, Chrystus z sześcioma apostołami, pozostali umieszczeni po bokach absydy (po trzech).

W prezbiterium widzimy ołtarz posoborowy wykonany z białoszarego marmuru, jest to prosty stół wsparty na jednej kwadratowej podstawie rozszerzającej się ku górze, dekorację ołtarza stanowi czteroramienny krzyż wpisany w koło. W podobnym stylu, z tego samego kamienia i z identyczną dekoracją, wykonana została ambonka umieszczona od strony zachodniej. W obu ścianach prezbiterium, zachodniej i wschodniej, umieszczone są wejścia prowadzące do zakrystii. Nad prezbiterium na ścianie tęczowej umieszczona jest polichromia ukazująca scenę Zmartwychwstania.

Przed prezbiterium przy drugim filarze (po stronie zachodniej) ustawiona jest drewniana ośmioboczna ambona w kształcie kielicha. Dekoracje stanowią płyciny z delikatnymi złoceńiami w formie stylizowanych elementów roślinnych i kwiatowych.

W ścianach niższej kondygnacji kościoła znajduje się 12 okien z witrażami figuralnymi (są one okratowane), a w górnej kondygnacji nawy głównej – 14 okien bez witraży. Witraże przedstawiają bł. Bronisławę, św. Andrzeja Bobolę, św. Jadwigę Królową Polski, św. Stanisława Kostkę, św. Kazimierza, ślub Jana Kazimierza, bł. Kingę, św. Maksymiliana Marię Kolbego, chrzest Polski, św. Jacka i dwóch świętych biskupów.

W nawie bocznej od strony wschodniej ustawiona jest na podwyższeniu nowa chrzcielnica wykonana z białego marmuru, misa i pokrywa mosiężna. Nad chrzcielnicą na głównej ścianie nawy umiejscowiony jest duży obraz zamknięty w drewniane ramy, przedstawiający Jezusa Miłosiernego.

W nawie bocznej od strony zachodniej na ścianie centralnej wisi duży, zamknięty w drewniane ramy obraz ukazujący stojącą Matkę Bożą z Dzieciątkiem, wykonany na płótnie techniką olejną. Po obu stronach obrazu w dwóch gablotach umieszczone są wota. Na ścianie zachodniej tej nawy w niszy po dawnym zamurowanym wejściu bocznym wisi duży obraz przedstawiający św. Teresę od Krzyża, namalowany na płótnie farbami olejnymi, zamknięty w drewnianą ramę.

Naprzeciw głównego ołtarza umieszczono chór muzyczny z murowaną, delikatnie połączoną balustradą, wsparty na sześciu filarach, a w jego głębi 34-głosowe organy (traktura tonowa mechaniczna, traktura rejestrowa elektryczna, III manualy z pedałem) sprowadzone z Niemiec i zamontowane na początku 2014 r. (po raz pierwszy zagrały w kościele św. Apostołów Piotra i Pawła w Wielką Sobotę 2014 r.). Przy drugim filarze od chóru (od strony zachodniej) zauważamy drewnianą, polichromowaną figurę przedstawiającą św. Antoniego Padewskiego z Dzieciątkiem. Stacje Męki Pańskiej, wykonane z gipsu, polichromowane, umieszczone są pomiędzy oknami naw bocznych.

W niedalekim sąsiedztwie od kościoła znajduje się murowana plebania zbudowana na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia przez ks. Władysława Świąćkiego. Obok niej stoi dawna plebania, też z cegły, zbudowana jeszcze przez władze carskie.

Parafia posiada dwa cmentarze: przy ul. Wojska Polskiego (tuż obok kościoła) z 1970 r., o powierzchni ok. 1 ha (jest on ogrodzony) i przy ul. Zastawie – cmentarz z 2004 r., o powierzchni ok. 3 ha, ogrodzony, odległy od kościoła o ok. 2 km. O ile zachodzi taka potrzeba, wierni chowani są także na innych cmentarzach suwalskich.

Na terenie parafii znajduje się dom zakonny Zgromadzenia Sióstr św. Teresy od Dzieciątka Jezus przy ul. Artyleryjskiej 7. Siostry zajmują się pracą przy kościele oraz katechezą. Dom zakonny istnieje tu od 1984 r.

W 1974 r. do parafii należało ok 4 tys. wiernych, w 1997 r. – ok. 7400, a w 2017 r. ok. 7250. Obecnie w skład parafii wchodzi kilka miejscowości: Dubowo I, Dubowo II, Pijawne Małe, Poddubówek, Suwałki (ulice: Artyleryjska, Augustowska, Batalionów Chłopskich, Białostocka, Bieleckiego, Bohaterów, Buczka, Budowlana, Bydgoska, Chełmska, Ciechanowska, 41 Pułku Piechoty, Czwartaków, Elbląska, Elcka, Gdańska, Giżycka, Gołdapska, Gorzowska, Hubala, Kielecka, Konińska, Kosynierów, Koszalińska, Krakowska, Krośnińska, Legnicka, Leszczyńska, Leśna, Lotnicza, Łomżyńska, Łódzka, Mereckiego, Nowosądecka, Olecka, Olsztyńska, Ostrołęcka, Partyzantów, Paweckiego (nr. 2-16), Pilska, Piotrkowska, Płocka, Powstańców Śląskich, Powstańców Wielkopolskich, Przemyska, Radomska, Rzeszowska, Saperska, Siedlecka, Skierniewicka, Słupska, Szczecińska, Szwoleżerów, Toruńska, XXX-lecia PRL, Ułanów Grochowskich, Warszawska, Węgorzewska, Włocławska, Wojska Polskiego, Wrocławska, Zamojska, Zastawie, Zielonogórska), Wychodne, Zielone I, Zielone II oraz Zielone Kamedulskie.

Od początku istnienia parafii funkcję proboszcza pełnił ks. Władysław Świątki (1979-2001) [1966-2001]. W 2001 r. proboszczem został ks. Tadeusz Rynkiewicz. Obok niego w parafii pracuje jeszcze kilku innych księży. Z terenu parafii pochodzą m.in. ks. Andrzej Linkowski, ks. Wiesław Olfier, ks. dr Sebastian Margiewicz, s. Janina Nowosadko CST, s. Iwona Vermont CST, s. Ewa Interewicz CSSF, s. Celina Dobkiewicz USJK, s. Joanna Olszewska CST.

W. Jemielity, *Parafie Suwałk i okolic*, Łomża 1990, s. 5, 10-11; W. Guzewicz, *Duszpasterstwo wojskowe na terenie diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, „Roczniki Teologiczne”, 48(2001), z. 4, s. 163-178; T. Radziwonowicz, *Jeszcze o kościele pw. św. Apostołów Piotra i Pawła*, „Tygodnik Suwalski” 2004, nr 33, s. 13; *Suwałki miasto nad Czarną Hańcą*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005; B. Szczerbiński, *Życie religijne w parafii św. Aleksandra w Suwałkach w okresie powojennym*, Olsztyn 2008 [BUWM]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 506-509; W. Guzewicz, *Suwałki*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237-1238; W. Guzewicz, *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Elk 2014, s. 33-42; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 219.

Churches and parishes of the Diocese of Elk (part 23)

Summary

The article presents church centers in Sterławki Wielkie (Divine Providence), Straduny (Our Lady Queen of Poland), Studzieniczna (Our Lady of the Scapular) and two in Suwałki (St. Alexander and St. Apostles Peter and Paul).

Keywords: Sterławki Wielkie, Straduny, Studzieniczna, Suwałki, Diocese of Elk, Catholic Church.

Bibliografia

- Guzewicz W., *Encyklopedia parafii i kościołów diecezji elckiej*, t. 1: (Augustów – Janówka), Elk 2024.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018.
- Guzewicz W., *Kościoły i parafie ziemi elckiej*, Elk 2008.
- Guzewicz W., Moćkun Ł., *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012.
- Guzewicz W., *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Elk 2014.
- Guzewicz W., *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, Elk 2006.
- Guzewicz W., *Sanktuaria diecezji elckiej*, Elk 2011.
- Guzewicz W., Suwałki, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237-1238.
- Guzewicz W., *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, Elk 2016.
- Guzewicz W., *Węgorzewo i okolice. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu węgorzewskiego*, Elk 2017.
- Guzewicz W., *Wojenne losy duchowieństwa na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej (1939-1944)*, Elk 2008.
- Jemielity W., *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990.
- Jemielity W., *Fundacja kościoła św. Aleksandra w Suwałkach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1996, nr 2, s. 40-52.
- Kopiczko T., Sieńkowski M., *Czasopismo naukowe diecezji elckiej „Studia Elckie” w dwudziestoletniej służbie nauce i Kościołowi 1999-2018*, „Studia Elckie” 2019, nr 1, s. 47-64.
- Naruszewicz T., *Kilka uwag do początków parafii suwalskiej*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 2012, t. 12, s. 7-22.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej, red. A. Skowroński i in., Elk 2012.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r., [opr. M. Maczan], Elk 2017.
- Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134.

WOJCIECH GUZEWICZ*

**Grzegorz Braun, *Iskry Boże, czyli polskie drogi do świętości*,
Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2017, ss. 191.**

W mentalności współczesnego człowieka tkwi przekonanie, że świętość jest przywilejem stanu duchownego: kapłańskiego i zakonnego. Człowiek świecki po prostu nie wierzy w możliwość świętości na świeckiej drodze życia. Tymczasem Sobór Watykański II pokreślił, że dążenie do doskonałości chrześcijańskiej, czyli świętości, jest powołaniem i zadaniem wszystkich ludzi (KK 11, 32, 41). Wszyscy są wezwani do zjednoczenia z Bogiem i przez pełnienie świeckich zadań mogą stać się doskonałymi uczniami Jezusa Chrystusa.

Autentycznym przykładem możliwości urzeczywistnienia tego powszechnego wezwania do świętości chrześcijańskiej są święci i błogosławieni różnych epok z różnych stanów, tak już kanonizowanych i beatyfikowanych, jak i oczekujących jeszcze na wyniesienie do chwały niebios. W przeważającej liczbie święci i błogosławieni należeli do stanu duchownego, ale są i tacy, którzy wywodzą się spośród ludzi świeckich. Wśród tych, którzy tworzą Kościół triumfujący – jest dziś blisko 300 Polaków: zarówno osoby święte, jak i błogosławione. Poza tym w sprawie beatyfikacji w fazie diecezjalnej znajdują się procesy kilkudziesięciu sług Bożych, a w bardziej zaawansowanej fazie rzymskiej – kilkaset.

Mimo ogromnego wkładu, jaki wnieśli oni w życie narodu i Kościoła polskiego, nie są oni dzisiaj, jak się wydaje, w sposób należyty doceniani. Nie są na przykład przedstawiani jako bohaterowie filmów, komiksów czy książek, zwłaszcza podręczników (np. do historii Polski) oraz innych pozycji odnoszących się do wychowania młodego pokolenia. Taktuje się ich tu jako wątek poboczny, marginalny i zaniedbywany. Słychać tu jakby odgłos reformy Lutra z XVI w., domagającej się usunięcia świętych z życia wiernych czy też idei oświecenia, negującej czynnik nadnaturalny (duchowy) w życiu człowieka i społeczeństwa. Jest to podejście denialistyczne i destrukcyjne. Święci i błogo-

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



ślawieni byli, są i będą nadal głównym nurtem i najważniejszą linią dramaturgiczną Kościoła i całego polskiego życia.

O polskich drogach do świętości traktuje książka Grzegorza Brauna pt. „Iskry Boże, czyli polskie drogi do świętości”. To niewielka pozycja o charakterze bryku, licząca zaledwie 190 stron, ale przywracająca właściwą pozycję i rangę świętym i błogosławionym w dziele tworzenia Kościoła i Rzeczypospolitej Polskiej. Nie jest to książka stricte naukowa (zawierająca przypisy, bibliografię, dogłębną analizę problemu, przedstawienie wszystkich wyniesionych na ołtarze itd.). Nie można odmówić jej jednak rzeczowości, obiektywizmu czy oryginalności. Wreszcie nie jest to książka skierowana li tylko do wąskiego grona odbiorców (np. księży czy zakonnic). Wręcz przeciwnie, napisana pięknym językiem polskim i zaopatrzona w liczne ilustracje, może być skierowana zarówno do dzieci (zainteresować ich mogą zwłaszcza estetyczne ilustracje), młodzieży, jak i osób dorosłych.

Całość została podzielona na 18 części tematycznych oraz słowo od autora, prolog i epilog. Na tle historii powszechnej i historii Kościoła przedstawiane są kolejne postaci polskich świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze. Obok znanych (np. św. Stanisława ze Szczepanowa (s. 38-40), sługi Bożego o. Piotra Skargi (s. 82-83), św. Faustyny (s. 169) czy św. Jana Pawła II (s. 184) są tu omawiani mniej znani (np. sługa Boży Izajasz Boner (s. 69) czy bł. Świętosław Milczący (s. 70)). Mamy tutaj także przegląd świętych zakonników (zakonnic) i kapłanów (są np. św. Andrzej Bobola – s. 138-139, bł. Władysław Bukowiński (s. 182), bł. Jerzy Popiełuszko (s. 183) oraz świeckich (są np. św. Jadwiga – s. 54-56, bł. Edmund Bojanowski – s. 156, bł. Marianna Biernacka – s. 176-178); znajdujemy także kategorię męczenników (np. z czasów II wojny światowej – s. 176-178 i z Pratulina z XIX wieku – s. 157), jak i dziewic oraz wyznawców (św. Rafała Kalinowskiego – s. 157, bł. Jana Beyzyma – s. 158, służebnicę Bożą Barbarę Samulowską – s. 161), a także dziesiątki (jak nie setki) osób czekających jeszcze na wyniesienie na ołtarze, jak np. ks. Piotr Wawrzyniak i ks. Wacław Bliziński – s. 159. Autor wydobywa więc cały szereg kategorii i postaci świętych, błogosławionych i sług Bożych („Iskry Boże”), które swą postawą i świętością życia przyczynili się do budowania Polski, Kościoła i cywilizacji łaćńskiej na przestrzeni ostatniego 1000-lecia.

W poszczególnych narracjach historycznych występuje cały szereg interesujących tez, dowodów czy mało znanych szerszemu odbiorcy zdarzeń i faktów z historii Polski i historii powszechnej. Żeby nie być gołosłownym, warto tu przytoczyć kilka przykładów. Na stronie 22 Autor wspomina o pochodzeniu Polaków. Przywołuje przy tym mało znane badania materiału genetycznego, według których Polacy z haplogrupą R1a1 w łańcuchu DNA mają silne pokrewieństwo z ludami zamieszkującymi dzisiaj w Iranie i Indiach (czy nie z tymi ludami współcześni Polacy powinni nawiązać ścisłą współpracę naukową, techniczną, ekonomiczną, kulturową?). Na stronie 42 wspomina natomiast o synodzie łączyckim z 1180 r., który upominał się o własność prywatną

w Polsce. Dokonał się wtedy, jak twierdzi sam Autor, „skokowy postęp w sferze gospodarczej – bo przecież tam, gdzie zawarcie transakcji kupna-sprzedaży nie wymaga konsultacji z całą *radą familijną*, tam obrót kapitału łatwiejszy, a więc wzrost gospodarczy szybszy” (s. 42-43).

W książce nie brak też, które stoją w sprzeczności ze współczesnymi treściami podręczników do historii. Przykładowo na stronach 71-76 Autor dość krytycznie odnosi się do postaci i działalności króla Zygmunta Starego (w podręcznikach i różnych encyklopediach czasy tegoż króla generalnie określa się jako „złoty wiek” w Polsce). Autor stawia tezę, iż zaniechania, jakich się dopuścił ten król, „zaciążyły na losach Polski i niewątpliwie legły u genezy późniejszych utrapień i katastrof”. Przywołuje na to szereg argumentów, w tym i taki, iż król nie założył żadnego uniwersytetu, co miałyby świadczyć o „braku wewnętrznej busoli samego władcy i braku poczucia misji, czy jak to woli, braku sprecyzowanej doktryny politycznej państwa” oraz przyczynił się do powstania pierwszego państwa protestanckiego, które później partycypowało w rozbiórce Polski (przyjęcie tzw. hołdu pruskiego). Zupełną nowością jest teza, iż „obca inspiracja i prowokacja były stałym elementem polskich spisków i akcji powstańczych w kolejnych dekadach” (s. 153). Przykładowo powstanie listopadowe – „było to dzieło spiskowców, którzy pozostawali w kontakcie z masonskimi lożami i „namiotami”, natomiast w postaniu styczniowym inspiratorami byli m.in. Karol Marks oraz Giuseppe Garibaldi i jego emisariusze). Dywagacje te nie tylko tworzą kontekst dziejowy do poznania życia i działalności świętych i błogosławionych, ale także pozwalają wnikać w niektóre detale i poznać przez to pewną część historii Polski i Kościoła.

Reasumując należy stwierdzić, iż Grzegorz Braun książką pt. „Iskry Boże, czyli polskie drogi do świętości” przypomniał nie tylko ideę Kościoła – że dążenie do doskonałości chrześcijańskiej, czyli świętości, jest powołaniem i zadaniem wszystkich ludzi – ale dał merytoryczną podstawę do twierdzenia, że święci i błogosławieni są głównym nurtem i podstawą nie tylko Kościoła, ale także całego polskiego życia. Trzeba przyznać, że Autorowi udało się barwnie przedstawić problematykę, która mogłaby wydawać się nieatrakcyjna dla współczesnego czytelnika. „Iskry Boże” – to mała, ale jakże ważna panorama ojczywej historii, naszkicowana w ściśle określonej perspektywie: poprzez postaci świętych i błogosławionych Kościoła katolickiego. Dzieła życia ich wszystkich, a także przykłady męczeńskiej śmierci tak wielu, stanowią „najbardziej wyraziste punkty orientacyjne i drogowskazy – bynajmniej nie wyłącznie w kwestiach indywidualnej moralności i pobożności, ale także w sprawach zgoła świeckich, geopolityki i makroekonomii” (s. 9). Jeśli zatem mamy lepiej zrozumieć, skąd przychodzimy (wywodzimy się) i dokąd zmierzamy, jeśli Polska ma odzyskać swój blask i należne jej miejsce pośród narodów nie tylko Europy – to zastosowanie tez tej książki w życiu państwa polskiego jest nieodzowne. Lektura jej staje się niezbędna dla każdego Polaka, w sposób szczególny dla katolika.

MARCIN SIENKOWSKI*

Brian Clayton, Douglas Kries, *Dwa skrzydła. O relacji wiary z rozumem*, przeł. M. Dobrzeniecki, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2023, ss. 277.

Tytuł wydanej przed dwoma laty książki bezsprzecznie nawiązuje do pierwszych zdań encykliki Jana Pawła II pt. *Fides et ratio*, która ukazała się w 1998 r. To znaczy, że prezentowane tu opracowanie ujrzało światło dzienne 25 lat od ogłoszenia papieskiego dokumentu o wierze i rozumie.

Wciąż czynni naukowo obaj autorzy publikacji związani są z Uniwersyte-tem Gonzagi w USA (Spokane, WA). Brian Clayton zajmuje się filozofią reli-gii w tradycji analitycznej, zaś Douglas Kries interesuje się relacją wiary do etyki i filozofii politycznej.

Książka składa się z prologu, czterech części podzielonych na rozdziały (w sumie 24), epilogu oraz indeksów (biblijnego, osobowego, rzeczowego). Na końcu zawiera także bibliografię (niezbyt obszerną).

Z prologu dowiadujemy się, jaki cel przyświecał autorom w napisaniu książki poświęconej problematyce relacji wiary i rozumu (zresztą kolejnej po-śród narastającej ilości publikacji w tym temacie). Zamiar ten polega na po-twierdzeniu, że wiara i rozum (dwa skrzydła) faktycznie istnieją i nie bez zna-czenia pozostaje umiejętność ich zintegrowania. Współcześnie nie brakuje stanowisk (i publikacji), które przekonują, że wiara i rozum rywalizują ze sobą, stoją w opozycji i nie są zdolne do porozumienia. Zgodnie z tym podejściem należy wybierać między jednym a drugim (skrzydłem): rozumem i wiarą. Jed-nakże należy mieć na uwadze, że z jednej strony rozum stawia opór wobec przyjmowania czegokolwiek na wiarę, a z drugiej – wiara jest jedynym źró-dłem prawdy (nadprzyrodzonej). Wobec tego wznoszenie się tylko na jednym skrzydle nie daje gwarancji poznania pełnej i całej prawdy.

Książka została napisana z katolickiego punktu widzenia. Na kształt oma-wianej w niej relacji znaczący wpływ wywarły doktryny św. Augustyna i św.

* ks. Marcin Sięnkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowskiMarcin@interia.pl



Tomasza z Akwinu. Jednakże jej treść jest przeznaczona nie tylko dla katolików, lecz dla wszystkich teistów (oczywiście, spośród potencjalnych czytelników nie należy wykluczać ateistów, bo i oni nierzadko są zainteresowani poznaniem sposobu myślenia swoich oponentów).

Z punktu widzenia relacji wiary i rozumu najistotniejsza wydaje się pierwsza spośród czterech części książki. Dotyczy ona wyjaśnienia integracji wiary i rozumu. Pozostałe zaś części koncentrują się na argumentach za istnieniem (lub nieistnieniem) Boga. Oprócz klasycznych argumentów na rzecz Boga autorzy książki przywołują i omawiają argumenty w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych (kosmologii, fizyki, biologii) – część trzecia oraz moralności (życia praktycznego) – część czwarta.

Dlaczego warto zwrócić bacniejszą uwagę zwłaszcza na część pierwszą? Chociażby dlatego, że są w niej wyjaśnione najbardziej podstawowe aspekty relacji między wiarą i rozumem. Ich uporządkowanie i zrozumienie pozwala na orientowanie się i poruszanie w tym temacie również dla osób, które dopiero rozpoczynają przygodę zgłębiania tej kwestii. Ponadto ta część umożliwia poznanie tego, co łączy i co różni wiarę i rozum. W dalszej kolejności jest w niej mowa o tomistycznym ujęciu problemu, czyli o klasycznym rozumieniu relacji wiara-rozum. Wychodząc poza przestrzeń katolicką, z tej części książki dowiadujemy się także o relacjach między chrześcijaństwem, judaizmem i islamem.

W pierwszej części książki nie brakuje zarówno ważnych uściśleń, jak i istotnych rozróżnień. Dotyczą one m.in. tego, że rozum jest związany ze stawianiem pytań i poszukiwaniem odpowiedzi (Sokrates). Innymi słowy, jego rola polega na przytaczaniu racji dla żywionych przekonań, czyli podawaniu przesłanek dla wysuwanych wniosków. Proces ten zwie się rozumowaniem (argumentowaniem) i łączy się z oceną formułowanych przesłanek, które wartościuje się jako mocne lub słabe. Wiara natomiast to postawa zaufania (Abraham). Nie występuje w niej rozumowanie jak w powyższym sensie (poszukiwanie racji), lecz zaufanie do osoby (autorytetu), która przewyższa ludzkie myślenie. Tego rodzaju rozdzielenie wiary i rozumu, zdaniem autorów książki, jest zbyt wielkim uproszczeniem sprawy. Sugeruje ono, że należy wybierać między nimi. Tymczasem istnieje również inne rozwiązanie – integracja. Przecież i Sokrates musiał wierzyć w zdolność rozumu do poznania pełnej prawdy, a Abraham nie tylko ufał, lecz także stawiał pytania. Zatem obaj odznaczeni się pragnieniem poznania prawdy, którą również obaj umiłowali. Człowiek jest zdany na wiedzę innych ludzi, co oznacza, że sam nie posiada pełnej i pewnej wiedzy oraz że jest zmuszony działać w oparciu o różne opinie, a także ufać innym osobom. Z tego wynika, że zarówno rozum, jak i wiara brane osobno obciążone są pewnymi trudnościami.

W związku z tym w oparciu o prymat rozumu lub prymat wiary wykształciły się dwa stanowiska: racjonalizm i fideizm. Są one pokrótce opisane w rozdziale drugim części pierwszej. Pozostawanie konsekwentnym racjonalistą nie jest możliwe z praktycznego punktu widzenia. Nie sposób badać i sprawdzać

każde twierdzenie i przekonanie. Musimy działać w oparciu o wnioski wyprowadzone przez innych. Dlatego rośnie znacznie autorytetu i wiary. Gdy nie znamy racji dla przyjmowanych przekonań, a uznajemy je w oparciu o autorytet, to do głosu dochodzi wiara. Jednakże oparcie się tylko na wierze (fideizm) nie jest wolne od różnego rodzaju problemów. Jednym z nich jest tzw. ślepa wiara, a innym np. negatywna rola rozumu. Wnioski te prowadzą do stwierdzenia, że w życiu potrzebny jest i rozum, i wiara, które nie rywalizują ze sobą, lecz pozostają w stosunku uzupełniania się.

Na kolejnych stronicach książki pada ważne pytanie: czy jest możliwa i na czym polega integracja rozumu i wiary? Oba te typy poznania, mimo iż są różne, wchodzą ze sobą w pewien związek, który można nazwać integrującym. Oba poszukują prawdy. W kwestii poszukiwania i uznania prawdy rozum i wiara mimo iż są niezależne, posiadają wspólną płaszczyznę. Zatem istnieją (1) prawdy odkrywane przez rozum, (2) prawdy odkrywane w drodze wiary oraz (3) prawdy rozumu potwierdzone przez wiarę. Ponadto istnieją (4) takie prawdy, których nie można uzasadnić rozumem (gdyż przewyższają rozum), dlatego przyjmuje się je tylko wiarą. Oprócz tego odkrywamy (5) także prawdy, które uzasadnia się samym tylko rozumem i nie ma potrzeby przyjmować ich na wiarę. Z punktu widzenia relacji wiara-rozum najbardziej istotne są prawdy objawione i zarazem ujmowane rozumem, czyli prawdy (3). Przykładem tego typu prawdy jest twierdzenie: „Bóg istnieje”. Zostało ona objawione, ale można je również wykazać rozumem przy użyciu racjonalnych argumentów (zob. 2 część książki). W takim przypadku wiara i rozum dochodzą do tych samych wniosków i uzgadniają się ze sobą.

Pogłębienie kwestii wiara-rozum prędzej czy później wiedzie do pytania o możliwą sprzeczność między nimi. Czy oba typy poznania dochodzą do jednej, czy różnych prawd? Autorzy wyjaśniają, że ewentualne dostrzeżenie sprzeczności jest tylko oznaką pozorności. Prawda nie może zaprzeczać prawdzie (sobie samej). Dlatego zaleca się ponowne przeanalizowanie zarówno samej prawdy, jak również sposobu jej stwierdzenia, aby wykazać błąd, który prowadzi do sprzeczności między wiarą i rozumem.

Współpraca wiary i rozumu może być ukazana w sposób bardziej zaawansowany. Sprawa się komplikuje, gdy uwzględnimy istnienie większej ilości modeli wiary i więcej sposobów rozumowania. Wtedy należy mieć na względzie różne koncepcje wiary i różne koncepcje rozumu. Niektóre przekonania są im wspólne, inne różne.

Interesującą kwestią poruszaną w książce jest również ta, która dotyczy sposobów zintegrowania wiary i rozumu w poszczególnych przypadkach. Jednym z nich jest koncepcja św. Anzelm, która została określona jako wiara poszukująca zrozumienia. Mówiąc najprościej, w kwestiach dotyczących Boga należy zaczynać od wiary. Potem można starać się rozumem dowodzić prawdziwości (racji) uznanych twierdzeń. Inny sposób integrowania wiary i rozumu jest odwrotny: od rozumu do wiary (np. wczesny Augustyn, C.S. Lewis).

Nie należy zapominać, że zintegrowanie wiary i rozumu nastęrcza wiele problemów, które rodzą napięcie i niepokój (np. odrzucić wiarę albo zrezygnować z dociekania rozumem). Trwają one tak długo, jak długo nie następuje integracja. Chodzi więc o uczciwość intelektualną, czyli zaangażowanie rozumu w sprawy wiary oraz o unikanie intelektualnej pychy. Oskarżenia drugiego rodzaju często wysuwają fideiści, a pierwszego – racjoniści.

W oparciu o tych kilka wyżej zasygnalizowanych kwestii, które w książce zostały dogłębnie omówione, warto na koniec zaznaczyć, że jej autorom przyświecał cel udostępnienia możliwie najlepszego wprowadzenia w problematykę relacji wiara-rozum. I należy podkreślić, że w dużym stopniu cel ten został osiągnięty, zwłaszcza ze względu na badaczy dopiero zaznajamiających się z podstawowymi aspektami stosunku rozumu do wiary i wiary do rozumu. Ponieważ znajdują się w niej również kwestie bardziej skomplikowane, to prezentowana książka jest warta polecenia nie tylko dla początkujących, ale również dla zaawansowanych znawców problematyki. Opracowanie poświęcone „dwom skrzydłom” bez wątpienia może się przydać w poszerzeniu spojrzenia na wzajemne oddziaływanie wiary i rozumu, a tym samym obalić nie jeden mit powtarzany ze szkodą dla integralnego ujęcia problemu.