

STUDIA ELCKIE
8(2006)

STUDIA EŁCKIE

8(2006)



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2006

KOMITET REDAKCYJNY

Ks. Karol Bujnowski, ks. Jerzy Fidura (SEKRETARZ),
ks. Wojciech Guzewicz (REDAKTOR NACZELNY), ks. Marek Janowski,
ks. Andrzej Jaśko, ks. Stanisław Józwiak, ks. Wojciech Kalinowski,
ks. Zdzisław Mazur, ks. Tomasz Orłowski, ks. Jerzy Sikora,
ks. Antoni Skowroński (SKARBNIK), ks. Stanisław Strękowski,
ks. Marian Szczęsny, ks. Roman Szewczyk, ks. Paweł Tarasiewicz

RECENZENCI

Ks. prof. dr. hab. Józef Marceł Dołęga
Ks. prof. dr hab. Jan Walkusz

Skład komputerowy
Marek Roszkowski

Projekt okładki
Marek Kuryłowicz

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2006

ISSN 1896-6896

Adres wydawnictwa
19-300 Ełk, Plac Katedralny 1, tel. 087 621 68 02, fax 087 621 68 03

Druk i oprawa
DRUKARNIA „SEJAN”, 19-300 Ełk, ul. Krzemowa 12, tel. 087 620 37 90

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników pierwszy tom „Studiów Łęckich”, który jest w pewnym stopniu kontynuacją „Lux Veritatis” i „Łęckich Studiów Teologicznych”, dwóch periodyków naukowych, ukazujących się w naszej diecezji kolejno od 1999 r. Pomostem jest środowisko, które nową publikację tworzy, tematyka, miejsce wydania, a także adresat czasopisma. Ten związek uwypuklamy jeszcze bardziej poprzez numerację czasopisma. „Studia Łęckie” są wszakże dziełem nowym, różniącym się zasadniczo od dwóch poprzednich, i to nie tylko zmianą tytułu, szaty graficznej, zamysłem redakcyjnym. Różnice sięgają głębiej: dotyczą układu wewnętrznego pisma, zasad metodologicznych, a także samego wydawnictwa. Planujemy w przyszłości podnieść rangę pisma poprzez opatrzenie każdego artykułu odrębną recenzją. Na razie jednak z powodu niedostatecznej bazy naukowej sprawę tę musimy odłożyć.

Pierwszy tom „Studiów Łęckich” będzie zawierał 18 artykułów pogrupowanych w kilku działach, jak: „Filologia”, „Filozofia”, „Historia”, „Teologia”, „Varia”, „Recenzje i omówienia”. Podział ten uwarunkowany został tematyką i liczbą artykułów. Przyjęto bowiem zasadę, iż dział tworzyć będą przynajmniej dwa artykuły z jednej dyscypliny naukowej. W części pt. „Filologia” zamieszczono artykuły o języku jako podstawowym elemencie kultury narodowej (prof. J. F. Nosowicza) oraz o „poetyce fragmentu” w polskiej poezji współczesnej (dra J. Sikory). W dziale pt. „Filozofia” zaprezentujemy cztery prace: ks. dra T. Dumy (o teorii aktu i możliwości w interpretacji G. Mansera), ks. dra T. Orłowskiego (o współczesnych kontrowersjach na temat śmierci mózgowej), ks. dra A. Skowrońskiego (o „wartościach chrześcijańskich” w etyce środowiskowej) i ks. dra P. Tarasiewicza (o realistycznej krytyce esencjalizmu). W „Historii” odnajdziemy zarówno artykuły odnoszące się do przeszłości ziem diecezji łęckiej (ks. dr W. Guzewicz omówi Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich na terenach północno-wschodnich Rzeczypospolitej, zaś ks. prof. W. Jemielity da panoramę parafii polsko-litewskich na Suwalszczyźnie w okresie dwudziestolecia międzywojennego), jak i opracowania podejmujące problematykę ogólnohistoryczną (ks. dr J. Fidura przedstawi dzieje mariawityzmu, a dr D. Kuźmin omówi książkę religijną w czasach reformacji i kontrreformacji na ziemiach Rzeczypospolitej). Najliczniejszą grupę artykułów stanowią prace zamieszczone w „Teologii” (5). Reprezentowane tu są takie dziedziny, jak: biblistyka (ks. dr A. Jaśko), patrologia (ks. dr S. Strękowski), teologia moralna (ks. dr S. Biały) oraz liturgika (ks. dr M. Janowski). „Varia” to osobny dział, w którym znajdą swoje miejsce artykuły z dziedzin niezwiązanych bezpośrednio ani z filozofią, ani z teologią, ani też z historią czy filologią. Tutaj zaprezentujemy pracę na temat twórczości muzycznej bpa A. Baranow-

skiego (prof. D. Kšanienė), szkic z dziejów kapituły ełckiej (ks. mgra lic. M. Salamona) oraz artykuł dotyczący wydziałów teologicznych na Litwie w czasach okupacji sowieckiej (ks. dra Kestutisa Žemaitisa i Algimantasa Katičiusa). Część ostatnia „Studiów Ełckich” poświęcona została omówieniom i recenzjom książek.

„Studia Ełckie” nie powstałyby bez wydatnej pomocy wielu osób. Dlatego też pragnę w tym miejscu serdecznie podziękować Księżom Biskupom: Jerzemu Mazurowi oraz Romualdowi Kamińskiemu, a także wszystkim księżom z naszej diecezji. Nauka zawsze była deficytowa i potrzebowała mecenasa. W przeszłości mecenat naukowy sprawowali królowie, magnaci, biskupi, przełożeni zakonni i inni zamożni obywatele. „Studia Ełckie” nie posiadają dotacji państwowych. Zdane są całkowicie na fundusz diecezjalny. Tym większa wdzięczność należy się kapłanom, którzy w tym względzie okazują zrozumienie i wsparcie. Chodzi bowiem o sprawę naprawdę ważną. Podnoszenie poziomu naukowego duchowieństwa wpływa korzystnie na całe środowisko, jego kulturę i jego społeczno-religijną działalność. Bez tej pomocy wydawanie „Studiów Ełckich” byłoby znacznie utrudnione.

Osobne podziękowania kierujemy do księży profesorów, prof. zw. dra hab. Józefa Marcelego Dołęgi oraz prof. dra hab. Jana Walkusza, za to, iż podjęli się trudu recenzowania niniejszego tomu.

Ks. Wojciech Guzewicz

JAN FRANCISZEK NOSOWICZ
Warszawa

STUDIA ELCKIE
8(2006)

JĘZYK JAKO PODSTAWOWY ELEMENT CECH KULTURY NARODOWEJ

W ostatnich czasach wszechstronnie dyskutuje się nad problemem wzajemnych związków kultury, języka i świadomości: prowadzone są wszelkiego rodzaju badania dotyczące językowego obrazu świata wśród nosicieli określonego języka, opracowywane są słowniki skojarzeniowe różnych języków, dające bogaty materiał dla badania właściwości postrzegania rzeczywistości w ramach tej lub innej kultury. Niewątpliwie – języki kultury są różnorodne. Przecież w istocie swej kultura jest wielojęzyczna (poliglotyczna). Każdy język określonej kultury ma swoje właściwości, jest on nieprzetłumaczalny adekwatnie ani na jeden inny język. «Mnogość języków potrzebna jest kulturze właśnie dlatego, ponieważ jej informacyjna zawartość jest wielostronnie bogata i każdy specyficzny proces informacyjny potrzebuje adekwatnych środków ucieleśnienia»¹. Innymi słowy, staje się aktualną wypowiedziana jeszcze na początku XX wieku myśl, że „świat, który został nam dany w naszym bezpośrednim doświadczeniu, pozostaje wszędzie jeden i ten sam, jest pojmowany jako heterogeniczny obraz w różnych językach, nawet w tych, którymi mówią ludy, tworzące znaną jedność z punktu widzenia kultury...”².

Na tej zaś tezie zbudowana została teoria Whorfa-Sapira: we wszystkich przypadkach rozbieżności bogatej w treść strony odpowiednich słów różnych języków różnią się także i pojęcia u nosicieli tych języków. Można powiedzieć, że każdy język formuje u jego nosiciela określony obraz świata, przedstawiony w języku przez semantyczną sieć pojęć, charakterystyczną właśnie dla danego języka: udowadniają to zarówno skojarzeniowe eksperymenty, jak i trudności, powstające w międzykulturowym obcowaniu i przy przekładzie. Należałoby zwrócić uwagę na fakt, że problemy współdziałania ludzi coraz bardziej trwale wiążą się z problemami nauczania języka. Staje się rzeczą oczywistą niemożność rozwiązywania jakichkolwiek pedagogicznych lub metodycznych zadań bez odwołania się do jakiegokolwiek dziedziny psychologii. Należy zaznaczyć, że najściślejsze powiązanie metodyki i społecznej psychologii obserwujemy

¹ M. Kagan, *Filozofia kultury*, Warszawa 1996, s. 112.

² J. Kuryłowicz, *∂ indo-européen et h hittite*, w: *Symbole grammaticae in honorem Joannie Rozwadowski*, t. 1, Cracovia.

przy nauczaniu języka. Jest to jedyna koncepcja pedagogiczna (metoda aktywizacji możliwości osobowości i kolektywu), która budowała szkolny proces na zasadzie personalnego obcowania i grupowego współdziałania. Właśnie dlatego jednostką organizacji szkolnego materiału i szkolnego procesu jest sytuacja, którą obserwujemy w szerokim kontekście socjokulturowym, to jest z włączaniem elementów, pozwalających stworzyć warunki dla wprowadzenia uczniów do kultury kraju nauczanego języka, do psychologii jej nosicieli.

Wprowadzone ostatnio do badań językoznawczych pojęcie *językowego obrazu świata*, używane szeroko w badaniach etnolingwistycznych³, rozumiane jest najczęściej w sposób intuicyjny i wymaga, jak sędzę, dokładniejszego przeanalizowania. Dotyka ono podstawowego dla teorii języka, a ściślej filozofii języka, problemu stosunku języka do rzeczywistości. Mogłoby się wydawać, że jest to problem dla językoznawstwa szczegółowego obojętny, wykraczający poza zakres jego zainteresowania, jednakże każdy lingwista zajmujący się semantyką na własny choćby użytek przyjmij jakieś rozwiązanie tej kwestii, a przynajmniej uświadamia sobie możliwe jej rozwiązania i wynikające z nich konsekwencje filozoficzne.

Najnowsze językoznawstwo zmierza, jak się wydaje, w kierunku daleko idącej subiektywności w ujmowaniu tej kwestii, podczas gdy tradycyjna lingwistyka reprezentowała bardziej obiektywistyczne ujęcie relacji między językiem a rzeczywistością. Klasycznym przykładem takiego ujęcia w językoznawstwie polskim jest teoria Leona Zawadowskiego, który bardzo zdecydowanie wskazywał na obiektywny związek wyrażen językowych z cechami przedmiotów rzeczywistych.

Trudność porozumienia się między ludźmi wynika nie tyle z różnic w systemach językowych, ile z różnic w bagażu doświadczeń i przekonań mówiących. Z faktów wymienionych wśród składników językowego obrazu świata najdonioślejszą rolę pełnią tu konotacje semantyczne środowiskowe i indywidualne. One to, powstałe na skutek doświadczeń i przeżyć ludzi mówiących, powodują, że wypowiedzi językowe są bardzo często odbierane subiektywnie, niezgodnie z intencją nadawcy wywołując w odbiorcach całą sferę skojarzeń niezamierzonych przez nadawcę. Powoduje to, że język bardzo często zamiast łączyć dzieli rozmówców. Żeby te wady mówienia przewyżczać trzeba świadomości, dobrej woli i, niejednokrotnie dużego wysiłku ze strony ludzi mówiących.

Kończąc te uwagi wstępne, przypomnijmy, że współczesny subiektywizm w ujmowaniu relacji między językiem i rzeczywistością spotyka się w tym punkcie z dziewiętnastowiecznym humboldtyzmem i dwudziestowiecznym neohumboldtyzmem typu Weisgerberowskiego. Chciałoby się jednak, żeby współczesne ujęcie „wewnętrznej formy języka” uniknęło negatywnych filozo-

³ Zob. *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1990.

ficznych wniosków teoriopoznawczych przyjmowanych przez wymienionych filozofów języka, a mianowicie tezy o determinowaniu poznania ludzkiego przez wewnętrzną formę języka (i w konsekwencji niepoznawalności świata) oraz tezy o zasadniczej odmienności struktur pojęciowych poszczególnych języków (i w konsekwencji wzajemnej ich nieprzekładalności), a także wyższości (wyższym stopniu rozwoju) jednych języków (narodów) w porównaniu z innymi. Warto też pamiętać o tym, że niemiecka filozofia ducha języka i ducha narodu była wykorzystywana przez nazizm jako teoretyczna podstawa nacjonalizmu.

Uznanie ścisłego związku języka z rzeczywistością, społeczeństwem, cywilizacją jest obecnym w filologii (jako nauce, zgłębiającej kulturę różnych ludów) i filozofii bodaj czy nie od momentu ich powstawania. Jeszcze Platon rozważał kwestię, czy słowa są narzędziami poznania i przez to wiążą się z pozajęzykową rzeczywistością. Odpowiedź pozytywna byłaby możliwa pod warunkiem, że między językiem a rzeczywistością istnieje określona motywacja, czyli związek naturalny; w przeciwnym zaś wypadku, jeśli motywacji tej nie ma, a związek między językiem i rzeczywistością jest umowny, konwencjonalny – odpowiedź musi być negatywna. Następnie Arystoteles zdecydowanie wyprowadzał znaczenie słów poza granice języka. Przede wszystkim stwierdził, że między językiem a rzeczywistością pośredniczy człowiek i jego myślenie. Rozważania o społecznym charakterze języka podjęta przez tych filozofów, uznanie ścisłego współdziałania języka i rzeczywistości trwają ciągle aż do dzisiejszych czasów.

Kulturalno-etniczny komponent, odzwierciedlający tak zwany „językowy (naiwny) obraz świata” jego nosicieli jako fakt powszedniej świadomości, przyjmowany jest fragmentarycznie w leksykalnych jednostkach języka, ale sam język bezpośrednio tego świata nie odzwierciedla. Odzwierciedla tylko sposób pojmowania tego świata poprzez narodową osobowość językową, dlatego też wyrażenie „językowy obraz świata” w wystarczającej mierze jest umowne: obraz świata, odtwarzany według danych jednej tylko językowej semantyki, raczej jest schematyczny, ponieważ jego faktura składa się przeważnie z charakterystycznych przejawów, będących podstawą kategoryzacji i nominacji przedmiotów, zjawisk i ich właściwości, i dla adekwatności językowego obrazu świata korygowana jest przez empiryczną wiedzę o rzeczywistości, wspólną dla użytkowników określonego naturalnego języka.

Język – to komponent kultury i jego narzędzie, to rzeczywistość naszego ducha, obraz kultury, wyrażany w specyficznej narodowej mentalności. Język jest mechanizmem, który otworzył przed człowiekiem obszar jego świadomości.

Język jest jednocześnie zarówno produktem kultury i jej ważnym komponentem oraz warunkiem istnienia kultury. Co więcej, język to specyficzny sposób istnienia kultury, czynnik formowania kodów kulturowych.

Wzajemne związki między językiem i kulturą mogą być rozpatrywane jako stosunek części i całości. Język może być rozpatrywany jako komponent kultury oraz jak narzędzie kultury (co nie jest jedno i to samo). Jednak język równocześnie jest autonomiczny w odniesieniu do kultury ogólnie rzecz biorąc i może być rozpatrywany jak niezależny, autonomiczny system semiotyczny, tj. niezależnie od kultury, co robi się w tradycyjnej lingwistyce.

Ponieważ każdy nosiciel języka jednocześnie jest i nosicielem kultury, to językowe znaki posiadają zdolność wykonywania funkcji znaków kultury, i tym samym są środkiem przedstawiania podstawowych założeń kultury. Właśnie dlatego język jest zdolny odzwierciedlać kulturowo-narodową mentalność jego nosicieli. Kultura jest współzależna z językiem poprzez zamysł przestrzeni.

Każdy język po swojemu dzieli świat tj. ma swój sposób jego konceptualizacji. To znaczy, każdy język posiada swój szczególny obraz świata i dana jednostka językowa zobowiązana jest budować treść wypowiedzi zgodnie z tym obrazem. I w tym przejawia się specyficznie ludzkie postrzeżenie świata, utrwalone w języku.

Język jest bardzo ważnym sposobem formowania i istnienia wiedzy człowieka o świecie. Odzwierciedlając w procesie działalności obiektywny świat, człowiek utrwala w słowie efekty poznania. Całość tej wiedzy, utrwalonej w językowej formie, przedstawia sobą to, co w różnych teoriach podaje się to jako «językowy podział świata», to jako «językowa przestrzeń świata», to jako «językowy model świata», to jako «językowy obraz świata». Ostatni termin jest najbardziej rozpowszechniony.

Pojęcie obrazu świata (w tej liczbie i językowego) powstaje przy badaniu pojęć człowieka o świecie. Jeżeli świat – człowiek i środowisko w ich współdziałaniu, to obraz świata – rezultat przeróbki informacji o środowisku i człowieku. W ten sposób, przedstawiciele kognitywnej lingwistyki słusznie twierdzą, że nasz konceptualny system, odzwierciedlony w formie językowego obrazu świata, zależy od fizycznego i kulturalnego doświadczenia i jest bezpośrednio związany z nim.

T. Milewski pisał, że przy słowie «obraz» myślimy, przede wszystkim, o odwzorowaniu czegokolwiek, «obraz świata, istota (sedno) pojęta, oznacza nie obraz, przedstawiający świat, a świat, pojmowany jak obraz»⁴. Między obrazem świata jako odbiciem realnego świata i językowym obrazem świata jako ideą tego odbicia istnieją skomplikowane stosunki. Obraz świata może być przedstawiona za pomocą przestrzennych, czasowych, ilościowych, etycznych i innych parametrów. Na jego formowanie wpływa język, tradycje, przyroda i krajobraz, wychowanie, nauka i inne społeczne czynniki.

⁴ Zob. T. Milewski, *Językoznawstwo*, Warszawa 1965.

Językowy obraz świata nie stoi w szeregu ze specjalnymi obrazami świata (chemicznym, fizycznym i itp.), on je poprzedza i nadaje im kształt, dlatego że człowiek jest zdolny pojmować świat i samego siebie dzięki językowi, w którym umocowuje się społeczno-historyczne doświadczenie – zarówno ogólnoludzkie, jak i narodowe. Te ostatnie właśnie określają specyficzne właściwości języka na wszystkich jego poziomach. Ze względu na specyfikę języka w świadomości jego nosicieli powstaje określony językowy obraz świata, poprzez pryzmat którego człowiek widzi świat.

J. Apriesian podkreślał donaukowy charakter językowego obrazu świata, nazywając go naiwnym obrazem. Językowy obraz świata niejako dopełnia obiektywne znaczenia o rzeczywistości, często wykrzywiając ją⁵.

Ponieważ poznanie świata przez człowieka nie jest wolne od błędów i pomyłek, jego konceptualny obraz świata wciąż zamienia się, «przerysowyuje się», gdy natomiast językowy obraz świata jeszcze przez długi okres przechowuje ślady tych błędów i pomyłek.

Zdaniem J. Kuryłowicza, obraz świata, zakodowany przez środki językowej semantyki, z czasem może okazać się w tym lub innym stopniu przeżytkiem, reliktem, tylko tradycyjnie oddającym niedzisiejsze opozycje ze względu na naturalną niedostępność innego językowego narzędzia; przy pomocy tego ostatniego powstają nowe sensy, dla których stare są swego rodzaju budowlanym materiałem. Inaczej mówiąc, powstają rozbieżności między archaicznym i semantycznym systemem języka i tym aktualnie myślowym modelem, który jest rzeczywisty dla danego językowego kolektywu i przejawia się w tworzonych przez nich tekstach, jak również w zasadach postępowania⁶.

Termin «językowy obraz świata» – to coś więcej niż metafora. Ponieważ w rzeczywistości specyficzne właściwości narodowego języka, w których utrwalone zostało unikatowe społeczno-historyczne doświadczenie określonej narodowej wspólnoty ludzi, tworzą dla nosicieli tego języka nie jakiś inny, niepowtarzalny obraz świata, odmienny od obiektywnie istniejącego, a tylko specyficzne zabarwienie tego świata, uwarunkowane narodową ważnością przedmiotów, zjawisk, procesów, wybiórczym stosunkiem do nich, które powstają ze względu na specyfikę działalności, tryb życia i narodową kulturę danego ludu.

W ten sposób, pojęcie «językowego obrazu świata» związane z pojęciami lud, etnos (wartości, obyczaje, normy, wzory postępowania składające się na styl życia i charakter danej grupy ludzi, określające jej odrębność), naród jest nierozłączne z rozumieniem narodowego charakteru osobowości. Co łączy ludzi w naród?

⁵ J. Apresjan, *Koncepcje i metody współczesnej lingwistyki*, Warszawa 1971, s. 113.

⁶ Zob. J. Kuryłowicz, *Esquisses linguistiques*, Wrocław 1960.

Ale co określa przynależność ludzi do tego lub innego narodu, co łączy ludzi?

Łączącą i cementującą siłą jest jego historia, która przechowuje się w społecznej pamięci, w kulturze. Historyczne przejście warunkuje konieczność pojęcia «naród» w dwu kontekstach:

- naród jak etniczna (etnogenetyczna) wspólnota;
- naród jak etnosocjalna wspólnota.

Etnos – to społeczna grupa, członków której łączy etniczna samoświadomość, która formuje się na podstawie ich pojęć o swoim pochodzeniu, o genetycznym związku z innymi przedstawicielami tej grupy.

Niemale znaczenie w rozpatrzeniu tych kwestii mają pojęcia etnicznej i narodowej kultury. Etniczna (narodowa) kultura – to najbardziej dawna warstwa narodowej kultury, obejmuje, w zasadzie, sferę bytu, obyczaje, właściwości odzieży, rzemiosł ludowych, folkloru itd.

Wiele narodów posiada swego rodzaju symbole etniczne (kimono – u Japończyków, spódnica w kratkę – u Szkotów, samowar – u Rosjan itp.), charakterystyczne rodzaje potraw (owsianka – u Anglików, barszcz – u Ukraińców, kapuśniak (właściwie tzw. щи) i kasza» – u Rosjan, makaron – u Włochów, ślimaki i żaby – u Francuzów itd. Odpowiednio dla każdej grupy etnicznej są również właściwe tylko dla niej cechy charakteru: przedsiębiorczość – u Amerykanów, racjonalność – u Niemców, emocjonalność – u Włochów itp. Stereotypy narodowe w codziennej świadomości wyodrębniają zwykle w charakterze różnych narodów jedną, dwie cechy: np., Anglicy – flegmatyczni, powściągliwi, sztywni; Niemcy – punktualni, pracowici; Słowianie – skromni; Szkoci – skąpi; Francuzi – zjadacze żab. Niemcy mówią „Dużo pracować, aby dużo zarobić”, a Francuzi „mało pracować, a dużo zarobić”, u Polaków jeszcze do niedawna popularne było „powiedzonko” – „Czy się stoi, czy się leży – dwa patyki się należy”.

Wiadomo, że Słowianie tradycyjnie przyjmowani są na Zachodzie jako szczególni, nie podobni do innych narodów, a wśród Słowian właśnie Rosjanie pozostają najbardziej niezrozumiałymi i zagadkowymi. Rosjanin jest często kojarzony ze szczerością, sentymentalnością, nieodpowiedzialnością i niepraktycznością. Polak – z gościnnością, bałaganem, „słomianym ogniem”, pijaństwem. Polskie powiedzenie „praca nie zając nie ucieknie” często ma zastosowanie w życiu.

Narodowa kultura – to bardziej skomplikowany twór. To – heterogeniczność subkultury, ogół symboli, wierzeń, przekonań, wartości, norm i wzorów zachowania się, które charakteryzują duchowe życie ludzkiej istoty w tym lub innym narodzie, kraju, państwie.

Etniczna kultura – wyjściowy początek narodowej. Lecz narodowa kultura nie sprowadza się do etnicznej. Jej bogactwo formuje się na bazie pisma i wykształcenia, ziszcza się w społeczno-politycznym i technologicznym rozwoju społeczeństwa, literaturze i sztuce, filozofii i nauce.

Kontakty między etniczną i narodową kulturą są bardzo złożone i sprzeczne. Etniczna kultura jest źródłem narodowego języka, fabuł, wzorów dla sztuki itd. itp. Jednak kultura etniczna jest konserwatywna, niechętna zmianie, podczas gdy narodowa kultura wciąż znajduje się w ruchu. I czym bardziej otwarta jest kultura narodowa na wpływ, więź i dialog z inną kulturą, tym jest ona bogatsza, wyżej rozwinięta. I jeżeli kultury etniczne dążą do zachowania różnic między lokalnymi, miejscowymi właściwościami kultury, to narodowe je niwelują. Proces kulturowy, rozwój nauki i techniki – wszystko to zbliża narody, standaryzuje warunki ich życia.

A co to takiego narodowy charakter? Istnieje on w ogóle? W jakim stopniu uzasadnionym jest uogólnianie typowych cech w skali całego narodu, kiedy dobrze wiadomo, że wszyscy ludzie są różni? Angielskie przysłowie na ten temat głosi: „It takes all sorts to make a Word”. Polski odpowiednik tego przysłowia można określić jako: „są gusta i guściki”. Czy można zatem powiedzieć, że naród stanowią ludzie jednego typu? Lub czy pod pojęciem narodowy charakter mamy rozumieć stereotypowy zestaw cech, przypisany jednemu ludowi przez inne narody, często nie zawsze przyjazne?

Człowiek to nosiciel określonej narodowej mentalności i języka, biorący udział we wspólnej działalności (i co szczególnie ważne – działalności słownej) z innymi przedstawicielami narodowej wspólnoty. Współczesnych badaczy interesuje nie człowiek w ogóle, lecz człowiek z punktu widzenia języka. Chodzi o to, że język to jedyny środek, zdolny pomóc przeniknąć w skrytą sferę mentalności, albowiem on określa tajemną dziedzinę fragmentacji świata w tej lub innej kulturze. On opowiada o człowieku takie rzeczy, o których sam człowiek nawet się nie domyśla.

A czy możliwa jest harmonia kultury i natury?

Człowiek jest częścią natury, jest jej tworem. Kultura natomiast to twór człowieka. W tym sensie kultura nie jest antagonistą natury – jest jej koniecznym rezultatem. Niektórzy badacze zwracają jednak uwagę na to, iż „kultura wyszła z przyrody i nosiła na sobie długo jej cechy, potem zwróciła się przeciwko niej”⁷. Czy zatem możliwa jest harmonia tych dwóch pojęć? Co je łączy, a co dzieli?

⁷ Zob. H. Gajdamowicz, *Cele wychowania moralnego w polskiej teorii pedagogicznej ostatnich dziesięcioleci*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Paedagogica et Psychologia”, 16(1987), s. 3-17.

Gatunek ludzki odróżnia od innych gatunków między innym to, że jako jedyny zdołał wykształcić kulturę. Dzięki ewolucji człowiek potrafi niemalże dowolnie zmieniać, kształtować, przeobrażać świat rzeczywisty, w którym egzystuje. Dlatego nietrudno nazwać istotę ludzką „zwierzęciem tworzącym kulturę”. Czym jednak jest kultura? Zdefiniowania tego pojęcia podejmowało się wielu, jednakże wszyscy oni dochodzili zazwyczaj tylko do wniosków wyjaśniających, dlaczego tak trudno ją zinterpretować. Wszyscy jednak zgadzali się ze sobą, że „kulturę można określić jako całość społecznego dorobku ludzkiego (zarówno wszelkie wartości materialne jak i duchowe)”. Należy jednak zwrócić uwagę, że korzeniem kultury materialnej i duchowej jest natura. Przykładem niech będzie sztuka (architektura i malarstwo), która jest nieodłączną częścią kultury. Wszystkie style, jakie wykreował człowiek, w jakimś stopniu mają swoje odzwierciedlenie w naturze, chociażby secesyjna ornamentalistyka z elementami roślinnymi czy zwierzęcymi. Człowiek od niepamiętnych czasów stara się dorównać naturze, stworzyć jej substytut, przenieść do życia codziennego poprzez wprowadzanie jej elementów do „sztucznie” wytworzonej rzeczywistości, w której żyje. Stara się ją zmienić, przekształcić dla własnych potrzeb. Bo czym przecież jest drewniany most, jak nie kawałkiem przeobrażonej natury.

Duchowa kultura także zawdzięcza swój byt naturze. Wszystkie systemy religijne – monoteistyczne i politeistyczne (dawno zapomniane), są niczym innym jak odpowiedzią na pytania dotyczące – przemijania, cyklu życia, początku i końca. Są odpowiedzią na zagadki, jakie stawia przed nami natura, są odpowiedzią na zagadkę, jaką sama w sobie ona jest. Zjawisko podziału dusza – ciało wypływa również z opozycji kultura – natura⁸. W tym układzie ciało przynależy do porządku natury, natomiast świadomość, umysł, dusza – kultury. Kultura chce „oswoić” ciało. Przejawem tych uzurpacji są coraz bardziej powszechne operacje plastyczne, na które można spojrzeć jako na chęć poprawiania natury. Doszło zatem do „ukulturalniania” ciała, czyli wpisania go w porządek kultury. Człowiek jest więc tworem natury, jest jej częścią. Natura objawia się w istocie ludzkiej, w niektórych jej cechach wrodzonych - tendencje do tworzenia, vegetacji (chęć przetrwania, beztroskiego życia) oraz świadomości obowiązku prokreacji (kontynuacja gatunku). Więc gdyby nie rozum, nic nie odróżniałoby nas od zwierząt. Tym bowiem, co hamuje np. nasze prymitywne zachowania, jest właśnie rozum, czyli – analogicznie do tego, co wcześniej wspominaliśmy – kultura. Czy możliwa zatem jest harmonia tych dwóch obszarów życia? Symbioza kultury i natury, duszy i ciała? Uważam, że harmonia w tej relacji jest oczywista. Tym, co daje nam kulturę, jest natura. Natomiast tym, co pozwala nam kontrolować naturę i nie pozwala na triumf popędów nad rozumem, jest kultura.

⁸ Zob. A. Sztylpa, *Człowiek wewnętrznie prawy jako humanistyczna wartość życia i wyraz intencji pedagogicznej*, „Edukacja”, 1(1989), s. 16-31.

A jaką jest ta kultura polska na tle kultury Europy?

Obserwacje na temat polsko-zachodnioeuropejskich konfrontacji edukacyjnych należałoby poprzedzić chociażby najogólniejszym zarysem polsko-europejskich związków kulturowych. Te drugie bowiem tworzą nie tylko ogólne tło dla tych pierwszych, ale i wpływają na ich treści. Polsko-europejskie związki kulturowe skłaniają do uwzględniania kilku wątków tematycznych: ewolucji związków polsko-zachodnioeuropejskich, wiedzy Polaków o Zachodniej Europie, wiedzy Europejczyków (tych szczególnie z Europy Zachodniej) o Polsce, obrazu Zachodniej Europy w edukacji polskiej, obrazu Polski w edukacji zachodnioeuropejskiej, wpływu związków kulturowych na edukację.

Ewolucja związków polsko-europejskich jest szczególnym przejawem ewolucji rozległego fenomenu wzajemnego przenikania treści kulturowych między społeczeństwami, zarówno na gruncie niezliczonych kontaktów między jednostkami ludzkimi, jak i różnorodnych stosunków instytucjonalnych. Przenikanie owo, skutecznie pokonując oddalenie społeczeństw w przestrzeni, z jednej strony może napotkać na opory wynikające z naturalnej niechęci do tego, co obce i nowe, z drugiej zaś strony może jednak mieć miejsce dzięki skłanianiu się ludzi do aprobowanych wartości. W rezultacie dwustronnego przenikania wartości kulturowych między dwoma społeczeństwami, kształtują się przynajmniej dwa obrazy, bliższe lub dalsze od rzeczywistości. W naszym przypadku polski obraz europejskości i europejski obraz polskości. Obrazy te podlegają ewolucji, ponieważ zależą od wielu zmiennych czynników, również wzajemnego oddziaływania na siebie. Konfrontacja różnych obrazów tego, jak dwa społeczeństwa oglądają siebie nawzajem, może prowadzić do obustronnych recepcji pewnych treści kulturowych⁹. Najczęściej jednak objawiają się niedostatki wzajemności, gdy kultura jednego z nich silniej oddziałuje na drugie, jednocześnie nie poddając się jej wpływom. Ewolucja polsko-europejskich związków kulturowych brutalnie obnaża niedostatki, a w wypadku stosunków kulturowych polsko-zachodnioeuropejskich nawet nierzadko całkowity brak wzajemności. Liczne są przykłady przenikania treści kultury zachodnioeuropejskiej do kultury polskiej, aż po granice jej przede wszystkim europeizacji; nieliczne są – jeśli w ogóle można o nich mówić – przenikania odwrotne, nigdy nie nabierające cech polonizacji.

W niedawnej jeszcze przeszłości oficjalnie i formalnie polsko-zachodnioeuropejskie stosunki międzypaństwowe istniały chociażby z faktu członkostwa Polski w Organizacji Narodów Zjednoczonych. Równocześnie jednak istniały stosunki nieoficjalne między zniewolonym społeczeństwem

⁹ Zob. J. F. Nosowicz, *Wartość integracyjna języka w komunikacji społecznej*, w: *Wartości w pedagogice*, red. W. Furmanek, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów–Warszawa 2005, s. 221-250.

polskim i korzystającym z nadzwyczajnej wolności społeczeństwem Zachodniej Europy. Europa Zachodnia stawiała się ziemią obiecaną dla emigrantów z całej Europy Wschodniej, którzy byli zdolni do przejęcia panującego w niej kultu pracy, dynamizmu przedsiębiorczości i demokracji w różnych jej przejawach. Stawała się natomiast miejscem gorzkich rozczarowań dla tych, którzy nie byli w stanie otrząsnąć się z przywar narodowych.

Dla zbuntowanych przeciw zniewoleniu totalitarnemu przybyszów z państw komunistycznych Europa Zachodnia była ucieleśnieniem kraju wolności, poszanowania praw człowieka i obywatela. Jednocząca się Europa jako federacja wolnych narodów była też kuszącym wzorem ustrojowym.

Wiedza Polaków o pozostałej Europie zawsze niewspółmiernie wyrastała ponad poziom wiedzy Europejczyków o Polsce. Wynikało to zapewne z wielu przyczyn, ale chyba główną rolę odgrywały przy tym treści programowe edukacji. Państwo mniejsze i słabsze podchodzi z dużym respektem do znajomości spraw państw o dużym potencjale gospodarczym, naukowym i uznanej w świecie kulturze. Dzisiaj dzięki edukacji i mas mediom oraz kontaktom osobistym Polacy już wiedzą, że fundamenty społeczeństw przeważającej części państw Europy Zachodniej wsparły się na myśli liberalizmu. Składają się nań głównie wartości: wolność, równość, indywidualizm, prawo własności prywatnej, zmiany niosące postęp społeczny, elastyczne określanie zakresu i roli władzy państwowej. Wszystkie one oparte są na założeniach prawnonaturalnych, przenikniętych racjonalno-empirycznym pragmatyzmem. Zostały one uwzględnione w prawodawstwie europejskim i utrwalone w europejskiej tradycji politycznej. Tworzą kanony europeizmu jako szczególnej wiary wnoszącej, w przekonaniu jej wyznawców, oryginalne treści do najwybitniejszych osiągnięć myśli i praktyki demokratycznej. Należą do kanonów „wolnego świata”, kreującego wzorcowy model „wolnego społeczeństwa”, zamieszkałego przez „wolnych obywateli”, decydujących w „wolnych wyborach” w „wolny sposób” o swoim „wolnym losie”. Kanon równości jawi się tam głównie jako równość szans dla wszystkich obywateli.

Kierunki zmian społecznych określa tam najszerzej pojmowana gra sił spotykających się na względnie wolnym rynku: dobór, wartości, idei, celów. Jednak nie wszystkim taki model życia i postępowania odpowiada. W chwili obecnej dla większości Polaków bliższy jest nurt społeczeństwa solidarnościowego.

Powszechnie znana jest globalna nieufność mieszkańców Europy Zachodniej do wszelkich przejawów autorytaryzmu, komunizmu i totalitaryzmu. Szeroko znana jest również prawda o dużym znaczeniu edukacji w kształtowaniu wizerunku współczesnego człowieka. To ten dzisiejszy Europejczyk przedkłada aktywność nad biernością. To prawda, że jest on europocentryczny, własne wartości wynosząc ponad cudze. To prawda, że refleksyjność podporządkowuje pragmatyzmowi. To prawda również, że stale nękają go niepokoje, wynikające

z uporczywego dążenia do pomnażania swego bogactwa i potęgi politycznej, uznawanych za najważniejsze miary awansu społecznego i sukcesu życiowego.

Wartości liberalizmu i cechy typowego obywatela bogatej i zadufanej w siebie Zachodniej Europy, jako źródła spektakularnych sukcesów tej części naszego globu, daleko przeniknęły poza jego granice za pośrednictwem bardziej spontanicznych niż zorganizowanych procesów europeizacji. Są również obecne w świadomości i mentalności polskiej, w edukacji, niekiedy w nasyceniu mogącym uzasadnić troskę o zachowanie rodzimych wartości kulturowych.

Wiedza Europejczyków o Polsce jest na ogół nadzwyczaj uboga, nawet na tle ogólnego obrazu tego kraju na świecie. Zajmuje ona zupełnie marginalne miejsce w europejskich programach edukacyjnych, jak wiadomo kształtowanych autonomicznie w każdym z poszczególnych państw. W treściach tej edukacji przewijają się tu i ówdzie zarówno rysy rzeczywistego obrazu Polski, jak i stereotypów jej dotyczących. Obraz Polski w Europie Zachodniej tylko w minimalnym zakresie kształtowany jest przez zorganizowaną w szkołach i uczelniach edukację. Zależny jest przy tym od poziomu wykształcenia, ale nawet na najwyższych jego poziomach, łącznie z nauczycielami i profesorami, daleko odbiega od oczekiwań. Kształtują go przede wszystkim zachowania kolejnych fal emigrantów tylko po części odzwierciedlające faktyczny obraz Polaków. Emigrują przede wszystkim ludzie, którym się nie powiodło z jakiś przyczyn w rodzimym kraju, toteż zdarza się, że przedstawiają go w złym świetle. Uwaga ta odnosi się również do europejskich nauczycieli i profesorów polskiego pochodzenia, którzy mogliby mieć największy wpływ na ukazywanie właściwego image Polski. Przedstawienie takiego image podważyłoby wszakże nierzadko samo uzasadnienie emigracji.

Jak utrzymują socjologowie na ogół dopiero trzecie pokolenie emigrantów jest w stanie obiektywnie ocenić kraj pochodzenia swych przodków. Wiedza mieszkańców Europy Zachodniej (i nie tylko) o Polsce pochodzi przede wszystkim z obserwacji emigrantów, lektury, prasy, oglądania telewizji, edukacji i (wyjątkowo) osobistego pobytu w naszym kraju. Wiele przeto jest do zrobienia na tym polu.

Wpływ czynników kulturowych na edukację jest dość oczywisty i poważny. Europa, jako tygiel kultur wszystkich jej narodów, zapewne zawiera również odpowiednio przetworzone elementy kultury polskiej. Nie one wszakże decydują o oddziaływaniu kultury europejskiej na świat, a w szczególności na wzory i modele edukacyjne. Liberalny model zachodnioeuropejskiego społeczeństwa przesądza o liberalnym modelu jej edukacji, nie zawsze atrakcyjnym dla innych społeczeństw szanujących demokrację.

Jeżeli nie zamierzamy w Europie zginać, to musimy promować zrozumienie międzynarodowe i międzypaństwowe, rozwój oświaty, nauki i kultury, tolerancję językową, etniczną i religijną.

Musimy także przezwyciężyć różne narodowe stereotypy, które przeszkadzają w zbliżeniu różnych narodów. Potrzebna jest wzajemna wiedza o sobie. Powstawania i tworzenia się cech narodowych etnografowie i socjologowie poszukują w historii narodu, jego sposobie życia.

Mówiąc o współoddziaływaniu języka i kultury należy rozpatrzyć zjawisko gestaltów. **Gestalt** (niem. „postać”) pierwotnie stanowiła zaproponowaną przed II wojną światową w Niemczech teorię percepcji, alternatywną do innych znanych i akceptowanych na początku XX wieku. Ze względu na swoje odmienne od innych, teorii, podejście do opisu zjawiska percepcji doczekała się kontynuacji i została rozwinięta.

Teoria językowych gestaltów była wysunięta przez J. Lackoffa, a następnie uznana przez innych naukowców. Gestalty – to szczególnie głęboko bogate w treść jednostki języka. Oprócz realizacji w języku gestalty stanowią podstawę postrzegania przez człowieka rzeczywistości, kierują poznawcze procesy, określają specyfikę i charakter motorycznych aktów itp.

Głębokość gestaltów względem języka przejawia się w kilku aspektach. Tak, na powierzchniowo-językowym poziomie jeden i ten sam gestalt może być realizowany jako różne znaczenia, i tylko specjalne badania mogą ustawić ich jedność. D. Łakoff wykazał, że „spór i wojna” opisywane są jednymi i tymi samymi terminami, co oznacza, że jednakowo są wyobrażane, tj. wiążą się z jednym i tym samym gestalem.

Tak więc, gestalty to uniwersalne pojęcia, należące do głębi psychiki ludzkiej w ogóle i jako całość leżące poza kategorialnymi ramami naturalnego języka, tj. to bogate w treść wielkości transcendentne¹⁰. Gestalty leżą bezpośrednio poza granicą wypowiedzanego i organicznie są z nim związane. Rekonstruowane na podstawie realnych językowych danych, gestalty same stają się bogatymi w treść wielkościami najbliższej transcendencji.

W zrozumieniu zjawiska «językowy obraz świata» ma miejsce również znaczenie fenomenu «stereotyp». **Stereotyp** (z gr. *stereos* = „steżący, twardy”, *typos* = „wzorzec, odcisk”) – konstrukcja myślowa, zawierająca uproszczony i często emocjonalnie nacechowany obraz rzeczywistości, przyjęty przez jednostkę w wyniku własnych obserwacji, poglądów innych osób czy wzorców przekazywanych przez społeczeństwo. Stereotypy mogą być negatywne, neutralne lub pozytywne, chociaż najczęściej spotykamy się z wyobrażeniami negatywnymi.

Najczęściej mówi się o stereotypach narodowych, czyli naszych wyobrażeniach dotyczących innych narodów. Tworzenie stereotypów jest naturalną ludzką skłonnością i takiemu upraszczaniu przekazu podlegają wszelkie ludzkie

¹⁰ **Transcendentny** – filoz. «istniejący na zewnątrz podmiotu; wykraczający poza zasięg doświadczenia i poznania ludzkiego».

wyobrażenia o otaczających ich świecie, zarówno przyrody, jak i społeczeństwa. Ma to związek między innymi z takimi sposobami porządkowania rzeczywistości, jak kategoryzacja czy generalizacja.

Stereotypy często oparte są na niepełnej lub fałszywej wiedzy o świecie, utrwalonej przed tradycję i ciężko podlegającej zmianom. Liczni badacze doszukiwali się jednak „ziarna prawdy” w stereotypach, powstało nawet określenie „trafność stereotypu”. W przypadku pojawienia się faktów obalających stereotyp ludzie mają skłonność do traktowania go jako wyjątku – „wyjątek potwierdza regułę” lub do tworzenia subkategorii bez naruszenia kategorii podstawowej.

Stereotypy mogą prowadzić do narastania uprzedzeń wobec danej grupy. Uprzedzenia mogą być negatywne lub pozytywne, lecz w europejskiej szkole badaczy przedmiotu przyjęło się traktować uprzedzenia jako zjawiska negatywne. W związku z tym mamy do czynienia z negatywną postawą, niechęcią lub dyskryminowaniem. W przypadkach ekstremalnych może ono prowadzić do ludobójstwa.

Aby rząd mógł wywołać wojnę, jeśli nie istnieje negatywny stereotyp obywateli kraju atakowanego, władze często inicjują kampanię public relations w celu powstania tego negatywnego stereotypu – kampania taka jest znana jako demonizacja.

Wymieniany jest również tzw. **stereotyp etniczny** – najczęściej spotykany rodzaj stereotypów, odnoszących się swoją treścią do grup etnicznych (innych narodów lub mniejszości narodowych). Może być albo (A) zbyt dużym uproszczeniem reprezentacji typowych cech członków grupy etnicznej lub (B) fałszywym twierdzeniem powtarzanych wiele razy i przyjęty przez wielu ludzi za ogólną prawdę. Użycie stereotypów często niesie niezrozumienie i rani uczucia.

Kilka stereotypów, które opierają się na nietendencyjnych obserwacjach rzeczywistego zachowania, mogą być one dokładne i użyteczne.

Japończycy często kłaniają się kiedy spotykają kogoś,

Żydzi w USA lubią bajgle.

Jednak, stereotypy etniczne zwykle są niedokładne i obraźliwe i są podstawą dyskryminacji i rasizmu.

W zrozumieniu zjawiska «językowy obraz świata» ma miejsce również znaczenie fenomenu «stereotypu». Samo zjawisko «stereotypu» jest obiektem badań nie tylko w pracach lingwistów, lecz również socjologów, etnografów, kognitologów, psychologów, etnopsycholingwistów.

Przedstawiciele każdej z wymienionych nauk wydzielają w stereotypie te jego właściwości, które oni zauważają z pozycji swojego zakresu badań i dlatego wyróżnia się społeczne stereotypy, stereotypy obcowania, mentalności

stereotypy, kulturalne stereotypy, etnokulturowe stereotypy itp. Na przykład, społeczne stereotypy wykazują stereotypy myślenia i zachowania się osobowości. Etnokulturowe stereotypy – to uogólnione pojęcia o typowych cechach, charakteryzujących jakiś naród. Np.: niemiecka rzetelność, chińskie ceremonie, afrykański temperament, zapalczliwość Włochów, upór Finów, powolność Estończyków, polska elegancja – stereotypowe pojęcia o całym narodzie, które przenoszone są na każdego jego przedstawiciela¹¹.

Słowa *stereotyp*, *stereotypowy* mają negatywne zabarwienie, ponieważ wyjaśniane są przez słowo *szablonowy*, z kolei określane jako, oklepane, pozbawione oryginalności i wyrazistości. To niezupełnie jest usprawiedliwione w stosunku do słowa *stereotyp* w ogóle, a w kontekście problemów międzykulturalnej komunikacji – w szczególności. Przy całym swoim schematyzmie i uogólnieniu stereotypowe pojęcia o innych narodach i innych kulturach przygotowują do zderzenia z cudzą kulturą, osłabiają uderzenie, obniżają kulturalny szok. «Stereotypy pozwalają człowiekowi zestawić pojęcie o świecie jako całości, wyjść za ramy swego wąskiego społecznego, geograficznego i politycznego świata»¹².

Stały charakter kultury, jej żywotność uwarunkowane są tym, w jakim stopniu rozwinięte są struktury, określające jej homogeniczność. Jednorodność kultury zakłada wypracowanie stereotypów kultury – stereotypów postępowania, wychowania, rozumienia, obcowania i inne, tj. stereotypów ogólnego (globalnego) obrazu świata. Ważną rolę w formowaniu stereotypów odgrywa częstotliwość obcowania z określonymi obiektami, zjawiskami w życiu ludzi, nierzadko wyrażająca się w bardzo długotrwałych ludzkich kontaktach właśnie z danymi obiektami w porównaniu z innymi, co również doprowadza do stereotypizacji podobnych obiektów.

Stereotyp postępowania – najważniejszy wśród stereotypów, może przekształcać się w rytuał. I w ogóle stereotypy mają wiele wspólnego z tradycjami, mitami, rytuałami, lecz od tych ostatnich odróżniają się tym, że tradycje i obyczaje charakteryzuje ich zobiektywizowana ważność, otwartość dla innych, a stereotypy pozostają na poziomie skrytych myśli, które istnieją w środowisku «swoich»¹³.

Tak więc, stereotyp jest charakterystyczny dla świadomości i języka przedstawiciela kultury, jest on swego rodzaju sednem kultury, jej jaskrawym przedstawicielem i dlatego jest podstawą osobowości w dialogu kultur.

Ludzie różnych narodowości, krajów i kontyngentów korzystają z jednej i tej samej techniki, zażywają jednych i tych samych lekarstw, jeżdżą samocho-

¹¹ Zob. N. Mieczkowska, *Obszczeje jazykoznanie. Strukturalnaja i socialnaja tipologija jazykow*, Mińsk 2000, s. 20.

¹² J. Lyons, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 1975, s. 133.

¹³ Zob. *Językowy obraz świata*, s. 87.

dami jednych i tych samych marek, oglądają jedne i te same przekazy telewizyjne itp. Upowszechnienie dóbr cywilizacji prowadzi niestety do utraty narodowej specyfiki. Tym ważniejszy jest rozwój sztuki, kultury, wcielającej w życie w twórczości artystycznej narodowe tradycje, cechy charakteru narodowego.

Najbardziej popularnym źródłem stereotypowych pojęć o narodowych charakterach są tak zwane międzynarodowe anegdoty, to jest anegdoty, zbudowane na szablonowej fabule: przedstawiciele różnych narodowości, dostawszy się w jedną i tę samą sytuację, reagują na nią różnie, zgodnie z tymi cechami ich narodowego charakteru, które przypisuje im się w kraju powstania anegdoty.

Żyjemy w świecie stereotypów, narzuconych nam przez kulturę. Całokształt myślowych stereotypów narodu znana jest każdemu jego przedstawicielowi. Stereotypami są, na przykład, wyrażenia, w których przedstawiciel wiejskiej, chłopskiej kultury powie o jasnej, księżycowej nocy: „jasno jest tak, że można szyć”, podczas gdy mieszkaniec miasta w tej typowej sytuacji powie: „jasno jest tak, że można czytać”. Podobne stereotypy wykorzystywane są przez nosicieli języka w standardowych sytuacjach obcowania. Przy czym dominującym w stereotypie może stać się praktycznie każda, a nie tylko logicznie podstawowa cecha.

A LANGUAGE AS A FUNDAMENT OF NATIONAL CULTURE

S u m m a r y

Mutual relations between language and culture can be discussed as a relation of a part and a whole. A language can be perceived both as a culture's component and tool. However, a language is also autonomous in regard to culture in general, and can be described as individual, independent of culture semiotic system, what is realised in traditional linguistics.

„POETYKA FRAGMENTU” W POLSKIEJ POEZJI WSPÓŁCZESNEJ

Analizuję „poetykę fragmentu” – jak ująłem w temacie – w polskiej poezji współczesnej. Chodzi o lirykę powojenną. Sięgam do poezji pokoleniowo zróżnicowanej, aby bardziej przekrojowo i panoramicznie ukazać zjawisko – zwłaszcza do twórczości poetyckiej Tadeusza Różewicza, poetów nurtu lingwistycznego, londyńskich *Kontynentów*, pokolenia *BruLionu*, a także Jana Polkowskiego (reprezentanta liryki nawiązującej do Nowej Fali) oraz Andrzeja Wiercińskiego (przedstawiciela poezji kapłańskiej). U tych dwóch ostatnich pokazuję ich osobliwość stosowania fragmentaryzacji. Sytuuję „poetykę fragmentu” wobec tradycji literackiej. Przedstawiam ją w aspekcie aksjologicznym i światopoglądowym, w zestawieniu z „dziełem otwartym”, a także na płaszczyźnie genologicznej.

Jaki jest rodowód „poetyki fragmentu”? Kiedy są jej początki? Właściwie już w romantyzmie – epoce zapoczątkowującej szeroko pojętą awangardę. W świetle romantycznego światopoglądu i związanej z nim poetyki, w dziele literackim widziało się demonstrację nieskończonego procesu rozpoznawania świata. Oczywiście nie tak wyraźnie jak obecnie, ale pojawiło się „dzieło otwarte”, „poetyka fragmentu”, „zmysł chaosu”, „struktura amorficzna” i związana z nią nieskończona wręcz możliwość przenikania się gatunków.

Ten sam poeta może zaczynać poezjowanie od „poetyki fragmentu” i zmierzać, w dojrzałej albo nawet schyłkowej fazie twórczości, ku większym rygorom formalnym. Albo wręcz odwrotnie – od tych rygorów odchodzić w późniejszej fazie pisarstwa i dążyć do coraz większej prostoty środków wyrazu, czego ekwiwalentem jest właśnie „poetyka fragmentu”, notatki, glossy. Tutaj przykładem może być linia rozwojowa w liryce Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej. Wcześniej były, wprawdzie miniaturowe, ale jednak kunsztowne, precyzyjnie wyartykułowane *Pocałunki*, a później fragmentaryczne *Krystalizacje* i notatki w *Szkicowniku poetyckim*. Poetka zrezygnowała z kanonów wersyfikacyjnych i skierowała się ku prozie poetyckiej. Również Jarosław Iwaszkiewicz w poezji zaczyna artystowskimi, wysublimowanymi formalnie *Oktostychami*, a kończy bardziej zwyczajną – aczkolwiek znakomitą artystycznie – *Mapą pogody*. Dlaczego tak się dzieje? Chyba poeci pod koniec życia chcąc bardziej egzystencjalnie, prawdziwiej przemówić, rezygnują z formalnych rygorów, które wydają im się zbyt wydumane, mniej wiarygodne.

Niektórzy poeci, zwłaszcza z nurtu lingwistycznego, stosują tak maksymalistycznie „poetykę fragmentu”, że piszą fragmentami słów. Dobrym przykładem jest Miron Białoszewski, który posługuje się nie tylko słowami, ale i mniejszymi częsteczkami znaczeniowymi zawartymi w słowach. Rozbija słowo na drobne elementy semantyczne i po przekształceniu łączy je na nowo. *Jest tak, jakby Białoszewski chciał posługiwać się nie tyle słowami, ile mniejszymi częsteczkami znaczeniowymi zawartymi w słowach: rozbija słowo na drobne elementy semantyczne i skleja je na nowo, oczywiście po przekształceniu, ponieważ taka właśnie operacja bądź rzuca światło na etymologię, bądź... umożliwia umieszczenie metafory wewnątrz słowa... Jest tak, jakby Białoszewski starał się obrysować drobiny poezji w momencie zarodkowym i w kształcie jak najbardziej pierwotnym: tak targnąć czytelnikiem, aby nagle poczuł się on zdumionym przybyszem w ludzkim świecie, spoglądając szeroko otwartymi oczami na sprawy najzwyklejsze...*¹. Białoszewski często prezentuje we fragmentarycznej formie fragmentaryczne, kalekie światy, ale nie znaczy, że koniecznie uboższe. Pisząc o krześle, stwierdza: *Połamało się. / I to też forma*².

Oczywiście, są pewne granice fragmentaryzacji. Wpisują się one w ogólnie istniejące granice literatury. Trudno je teoretycznie opisać. Uwidaczniają się najlepiej w konkretnych, poszczególnych realizacjach „poetyki fragmentu”. Ma rację Edward Balcerzan, gdy mówi, że nie każde przekroczenie granic okazuje się korzystne artystycznie i sensowne komunikacyjnie: *Ostatnio słyszy się, że obie perspektywy (historyczna i teoretyczna) nałożyły się właśnie na siebie, literatura wyzbyła się rzekomo wszelkich blokad, przemawia dziś wszystkimi dostępnymi subkodami mowy, a zatem od żadnego z nich już nie potrafi się odróżnić. Lecz świadectwa tego stanu rzeczy pochodzą głównie z potoków potocznych, obscenicznych zwłaszcza, a dopóki łamanie tabu (w tym temacie) uchodzi za akt odwagi i czyn nowatorski, budząc – jak we wcześniejszych przełomach już nieraz bywało – wszelkie możliwe emocje, od ekstazy do odrazy, dopóty trudno mówić o zaniku granic. Za co krytycy czciliby lirykę bluzgu pokolenia ery transformacji, Miłosz Gretkowską, „Przekrój” Masłowską, „Gazeta Wyborcza” Kuczoka? Jakże mogłoby być przekraczane coś, czego podobno już nie ma? A przecież język to nie tylko jego stan potoczny. W magazynach mowy znajdują się systemy tak odporne na literackie przetworzenia, tak skodyfikowane wedle własnych znaczeń i przeznaczeń, wreszcie tak hermetyczne, że w literaturze (i dawniej, i dziś) pojawiają się z nich rzadkie jedynie wyimki, ostrożne cytaty, krótkie gry intertekstualne, małe formalne mimetyzmy, otoczone oswojonymi przez literaturę i ogół odbiorców żywiołami mowy. Kto obwieszcza, że literatura nie ma żadnych granic, bo w demokratycznej sztuce słowa wsio dozwoleno, niech poczyta sobie „Dziennik Ustaw” i „Gazetę Prawną”, prze-*

¹ J. Błoński, *Liryka Białoszewskiego*, „Życie Literackie”, 39(1961), s. 3-4.

² M. Białoszewski, *Obroty rzeczy*, Warszawa 1956.

*kartkuje skoroszyty umów gospodarczych i wojskowych, przejrzy doktoraty z kręgu „mat-fiz-chemu” i opisy technologii przemysłowych, a upewni się naocznie, że literatura nie wszystkie granice przekracza, bo nie każde przekroczenie okazuje się korzystne artystycznie i sensowne komunikacyjnie*³.

Można być wybitnym poetą, będąc przywiązany do proporcji i miary. Przykładów jest wiele: Zbigniew Herbert, Czesław Miłosz, Jarosław Marek Rymkiewicz...

Właściwie wszystkie utwory poetyckie, bez względu na poetykę, jako twory językowe są próbą – przynajmniej słownego – zapanowania nad rzeczywistością, nad światem. Jednocześnie są same w sobie odrębnymi światami. Jest tak nawet wtedy, gdy wiersz składa się jedynie ze strzępów słów, bo *każdy wiersz – twierdzi Anna Pogonowska – to mały model wielkiego świata. Myślę, że tworzy się go po to, aby opanować przerastającą nas rzeczywistość – tak jak tworzy się w różnych dziedzinach nauki wstępne modele problemów, tylko że w wypadku działalności artystycznej problemem jest całość bytu*⁴. Ponadto każdy styl poetycki jest nie tylko komentarzem do świata, ale i interpretacją polszczyzny, spojrzeniem na język poetycki w relacji do języka niepoetyckiego⁵.

W samym zabiegu fragmentaryzacji (np. w postaci cytatu z rzeczywistości, kolażu), w jej pomyśle, musi uaktywnić się, w miarę wyrażnie zaznaczyć indywidualność twórcza poety, bowiem stosując on „poetykę fragmentu” często przywołuje obcy tekst nadając mu rys osobisty zwłaszcza w pomyśle, takim a nie innym chwycie. Nie konstruuje on tekstu od początku do końca. Albert Beguin z tzw. szkoły genewskiej twierdził: *Literatura powstaje w chwili, gdy udana metamorfoza języka wywołuje szczególną formę ekspresji, całkowicie własną, rozpoznawalną dzięki rytmowi, charakterystycznym słowom, powtarzającym się obrazom, które są tak właściwe pisarzowi, jak jego twarz, sposób poruszania się czy kształt pisma na papierze. Podobnie jak malarz przekształca świat w obrazach – Malraux słusznie to podkreśla – tak pisarz, poeta zamienia przeżycia w zdania, które mogą pochodzić jedynie od niego. W tym sensie literatura zawsze jest absolutnie osobista, albo nią nie jest. Pisarz, którego nie rozpoznajemy po usłyszeniu czy przeczytaniu przypadkiem kilku zdań jego pióra, nie jest pisarzem, albo jest nim tak mało, jak mało jest człowiekiem osoba spotkana na ulicy, rozplywająca się w tysiadcach przechodniów*⁶.

³ E. Balcerzan, *Granice literatury, granice historii, granice granic*, „Teksty Drugie” (dalej cyt. TD), 6(2004), s. 19-20.

⁴ A. Pogonowska, *Tylko wierszem*, Łódź 1984, s. 87.

⁵ Zob. E. Balcerzan, *Poezja polska w latach 1939-1965*, cz. II, Warszawa 1988, s. 81.

⁶ A. Beguin, *Nota o krytyce literackiej*, w: *Szkoła genewska w krytyce. Antologia*, wybór: H. Chudak, Z. Naliwajek, J. Żurowska, M. Żurowski, Warszawa 1998, s. 147. W literaturze ogromnie ważna jest indywidualność, poszczególnosc, wystrzeganie się unifikujących uogólnień. Ciekawie wyjaśnia to I. B. Singer: „Artysta zadawała się stwierdzeniem:

Pewną odmianą „poetyki fragmentu” są tzw. cytaty z rzeczywistości – obecne nie tylko w poezji, ale i w prozie. Miron Białoszewski, i jako poeta, i jako prozaik (nieraz trudno wyznaczyć tutaj granicę między jednym a drugim) świetnie to robił. Mistrzostwo osiągnął w *Szumach, zlepatch, ciągach*. Był to żywioł języka mówionego, który fragmentarycznie został przywołany, jakby naocznie, na gorąco do utworu literackiego. Jednocześnie zacierał dystans między literaturą a życiem (na rzecz tego drugiego), między autorem a bohaterem. Ale oczywiście nie do końca. Literackość i tak pulsowała chociażby w samym podejściu wyrażnie lingwistycznym. Następnie Nowa Fala podjęła krytykę nie tyle języka mówionego, co zafałszowanego w piśmie: w gazetach, na transparentach itp. I Białoszewski, i nowofalowcy znakomicie mówili „cudzym” głosem. Często ów fragment, cytat był nie tylko tak samo odpryskiem rzeczywistości, ale jej reprezentatywnym ekwiwalentem charakteryzującym ją całościowo. Białoszewski jakby bardziej neutralnie, uniwersalnie chwycił rzeczywistość na gorąco, natomiast poeci Nowej Fali pokazywali jej oblicze fałszu i zakłamania. Trochę paradoksalnie owe „cytaty” wzbogacały literaturę o nieliterackie sposoby mówienia. *Nie ma powodu* – stwierdza Krzysztof Uniłowski – *dla którego przez „cytaty z rzeczywistości” mielibyśmy rozumieć wyłącznie, wprowadzone do tekstu dzieła literackiego, fragmenty rzeczywistych bądź rekowych notatek prasowych. Istotne jest bowiem co innego: przytoczenie (rzeczywiste bądź pozorowane) takiej wypowiedzi, która – po pierwsze – ewokuje nieliterackie sposoby mówienia, i która – po drugie – przeciwstawia się (nie tylko stylistyczno-językowym) normom literackości. Wykorzystanie „cytatu z rzeczywistości” ma znamiona gestu skierowanego przeciwko literaturze⁷.*

Miron Białoszewski w swoich utworach i poetyckich, i prozatorskich jakby reżyseruje własną obserwację, wyławiając odseparowane poszczególne składniki percepcji, oglądu świata we fragmentach – z przestrzeni fizycznej, jak i mentalnej. *Wszystko to jest świadectwem pewnej kreacji świata jako rozbłysków, poszczególnych drobnych scen czy widoków, w których ujawnia się*

*To przydarzyło się temu konkretnemu człowiekowi. Jest niemal na pewno faktem, że Newton odkrył prawo grawitacji dzięki spadającemu jabłku. Artysta natomiast powiedziałby: Oto dziwny rodzaj jabłka – kiedy odrywa się z drzewa, spada. Nie odkrywałby, że tak się dzieje ze wszystkimi jabłkami. Opisałby jedynie jak najlepiej, co przydarzyło się temu konkretnemu jabłku i to by mu wystarczyło. Jednakże Newton, będąc uczonym, powiedział sobie: To, co stało się z jabłkiem, stanie się ze wszystkimi innymi jabłkami, planetami i rzekami. Uczynił z tego prawo. Ja zadowalam się pojedynczym jabłkiem. To jest właśnie różnica pomiędzy artystą a naukowcem. Artysta nie pretenduje do tworzenia zasad. Chce ukazywać indywidualność, interesuje go to, co wyjątkowe. Natomiast naukowiec, nawet jeśli uwielbia wyjątkowość, usiłuje ją pozabawić tej niepowtarzalności. To jest jego zadanie. Jeśli tego nie osiągnie, uważa, że przegrał. Gdyby Newton przekonał się, że siła przyciągania zadziałała tylko w przypadku tego jednego jabłka, przestałby się tym interesować”. R. Burgin, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, przekł. E. Petrajtis-O'Neill, Gdańsk 1992, s. 108.*

⁷ K. Uniłowski, *Sztuka cytatu: od powieści przez antypowieść do metapowieści*, w: *Genologia dzisiaj*, red. W. Bolecki i I. Opacki, Warszawa 2000, s. 178.

sens rzeczywistości. W konstrukcji poszczególnych sytuacji widać wyraźnie wolę mówiącego podmiotu, który raz chce widzieć daną scenę jako zespół przypadkowych elementów, kiedy indziej zaś chce ją postrzegać poprzez wybrany przez siebie „filtr” lub też ostentacyjnie pragnie odrzucać widzenie stereotypowe, narzucane przez własną wiedzę czy sugestie przewodników. Wizualizacja jest u Białoszewskiego połączona z wyraźnie akcentowaną interpretacją, tak jak porządek sekwencyjny z perspektywą⁸.

Haiku – to miniaturowy gatunek liryczny wywodzący się z japońskiej poezji siedemnastowiecznej. Zawiera trzy nierymowane wersy o określonej rozpiętości sylabicznej. Jest dość zwężły i precyzyjny. Ten gatunek został spopularyzowany szczególnie w ramach prądu zwanego imagizmem, zwłaszcza przez takich poetów, jak: Ezra Pound, Amy Lowell, Hilda Doolittle, Richard Aldington i innych. Ich wiersze są oparte na migawkowym obrazie, na metaforycznym błysku asocjacyjnym, intuicyjnym ogarnięciu istoty opisywanej rzeczy przy jednoczesnej konkretności widzenia⁹.

Stanisław Grochowiak znalazł taką formę i taki gatunek, który skupia w sobie dwa walory: z jednej strony klasyczną precyzję i rygor, z drugiej – ożywienie wyobraźni, jej uelastycznienie, odnowienie zdolności do poetyckiego odkrycia. Haiku z pewnością nadawało się do takiego celu. Jego realizacje haiku nie silą się na skrupulatne przestrzeganie japońskiego wzorca. Na przykład rozpiętość sylabiczna nie jest unormowana, rytmizacja wersów słaba. Zbliżają się one raczej do modelu wiersza wolnego. Przeważnie obowiązuje tu zasada zwężłości i podporządkowania zderzonych ze sobą obrazów wspólnemu mianownikowi metaforycznemu¹⁰. Oto przykładowy wiersz pt. *Lunapark*:

*W lunaparku płynę na wełnianym wielbłądzie
Siodło wzgórz zaprasza włóczęgę do odpoczynku
Lampki między karuzelami dzwonią redykiem złotorogich tryków¹¹.*

W takich poetyckich realizacjach jak powyższe Grochowiaka widziałbym pewne elementy „poetyki fragmentu” jako „migawki” oglądu rzeczywistości.

„Poetyka fragmentu” łączy się w pewien sposób z kategorią „dzieła otwartego”, wprowadzoną do literaturoznawstwa przez Umberta Eco. Idea „dzieła otwartego” opiera się na założeniu, że stosunek między dziełem i odbiorcą jest dynamiczny i odbiorca ma swobodę interpretacji. „Otwartość” konstituuje się

⁸ D. Korwin-Piotrowska, *Językowy obraz świata w „Obmapywaniu Europy” Mirona Białoszewskiego*, TD 6(2004), s. 40.

⁹ Zob. S. Barańczak, *Przed i po. Szkice o poezji krajowej przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*, Londyn 1988, s. 52.

¹⁰ Tamże, s. 53.

¹¹ S. Grochowiak, *Haiku-images*, Warszawa 1978, s. 21.

w odbiorze, wynika z aktów percepcji¹². „Poetyka fragmentu” wymaga od czytelnika większej aktywności, współpracy z autorem. Wspólnego uświadomienia, że obraz świata wymyka się wszelkim próbom uporządkowania – ze względu na swoją różnorodność, jak i dynamikę. „Poetykę fragmentu” nazwałbym „poetyką wielkiej elipsy”. Występuje ona nie tylko w poezji, ale i w prozie – nie tylko *sensu stricto* epickiej, ale i reportażowej. Dobrym przykładem są utwory Ryszarda Kapuścińskiego, który apogeum skrótu, fragmentu osiąga w *Lapidariach*. Mimo podobieństw między „poetyką fragmentu” a „dziełem otwartym”, są też różnice. Najważniejsza jest chyba ta, iż z tym drugim pojęciem łączy się bardziej swoboda i wielość interpretacji, nieobowiązywanie jednego wykładnika znaczeniowego – otwartość semantyczna. „Dzieło otwarte” nazwałbym „dziełem wielkiej metafory”. Natomiast w „poetyce fragmentu” więcej chodzi o dowolność formalną. Ona jest na pierwszym miejscu, a na drugim wynikający z niej wykładnik poznawczy.

Na „poetykę fragmentu” należy także jak najbardziej patrzeć przez pryzmat epistemologii. Nie sposób poznać rzeczywistość w całości, w domknięciu. Fragmentaryczność formalna (syntaktyczna) łączy się z fragmentarycznością semantyczną – fragmentarycznością poznania. Tak jest chociażby u Tadeusza Różewicza. Już tytułem tomiku *Zawsze fragment*¹³ wyznaje on swój poznawczy stosunek do – szeroko pojętego – świata, zarówno tego widzialnego, jak i –a może przede wszystkim – ukrytego, objawiającego się tylko w drobnym przeczuciu, odprysku myśli, wrażenia. Bo świat, nasze w nim trwanie, nasze próby – jakże często nieudane – nazywania wszystkiego, dawania artystycznego wyrazu – są z góry niejako skazane na klęskę. Wszystko, także to, co powiemy, co zapiszemy, czemu nadamy jakąś „formę”, to zawsze „fragment”¹⁴. Krótkie, poszarpane, „fragmentaryczne” wiersze jakże są znamienne dla Różewicza. W jego tomie z 1960 roku pt. *Rozmowa z księciem* znajdujemy wiersz *Białe groszki* doskonale oddający specyfikę „poetyki fragmentu” a zarazem „dzieła otwartego”:

*20 sierpnia wyszła z domu
i nie powróciła
osiemdziesięcioletnia staruszka
chora na zanik pamięci
ubrana w granatową sukienkę
w białe groszki
ktokolwiek wiedziałby*

¹² Zob. S. Wysłouch, *Literatura i semiotyka*, Warszawa, s. 37-38.

¹³ T. Różewicz, *Zawsze fragment*, Wrocław 1996.

¹⁴ Zob. J. Wolski, *Nowy fragment z Różewicza*, w: *Dotykanie wiersza*, red. J. Wolski, Rzeszów 2004, s. 44.

*o losie zaginionej
proszony jest*¹⁵

Sam poeta tak interpretuje powyższy utwór: *To zwykły zapis komunikatu radiowego, tylko w pewnym miejscu ja go przeciąłem, jakby podciąłem mu żyły i nastąpił rodzaj liryczno-dramatycznego krwotoku z tych żył. Gdybym ich nie przeciął, tylko do końca naśladował spikera, byłby to zwykły komunikat. Moment przecięcia stworzył sytuację dramatyczną w tym wierszu. Na tym polega jego „otwarcie”*¹⁶ Różewicz twierdzi, że współcześnie można wiarygodnie uprawiać poezję jedynie przez jej kompromitację: *Uprawiać można jeszcze poezję tylko przez ciągłą kompromitację. Niech ginie. Nieporadna, wystraszona, sprzedajna, w błazeńskiej czapce na głowie. Widzicie drogę krzyżową. Droga krzyżowa w wesołym miasteczku. Czy to jest droga współczesnej poezji?*¹⁷.

Wiersze poetów z londyńskiej grupy *Kontynenty* łączą się z „poetyką fragmentu” głównie poprzez swoją intertekstualność. Każdy tekst słowny sytuuje się w polu innych tekstów, naśladując je, kontynuując, przekształcając, pozostając z nimi w relacji pytanie – odpowiedź, a nawet odrzucając je czy unieważniając. Sferę tych powiązań i odniesień międzytekstowych, w której uczestniczy dane dzieło – obszar wypowiedzi i sposobów mówienia, wobec których określa ono swoją formę i znaczenie – nazywamy właśnie intertekstualnością. Zwłaszcza dzieło literackie stanowi element rozległej przestrzeni intertekstualnej, która obejmuje inne dzieła, a także pozaliterackie formy wypowiedzi¹⁸.

Julia Kristeva intertekstualność ujmuje jako *tekstową interakcję, która wytwarza się wewnątrz jednego tekstu*¹⁹. Zdaniem Jonathana Cullera intertekstualność jest nie tyle nazwą dla relacji między dziełem a określonymi wcześniejszymi tekstami, ile wskazaniem na uczestnictwo dzieła w pewnej przestrzeni wypowiedzeniowej i na jego odniesienia do kodów, które stanowią potencjalną formalizację tej przestrzeni²⁰. Znajduje się ono w rozmaitych powiązaniach „dialogowych” z tekstami wypełniającymi tę przestrzeń i relatywizuje się do różnorodnych kodów mowy, które są w niej reprezentowane. Tekst poetycki należy traktować jako dialog z innymi tekstami.

Intertekstualność rozumiana szeroko staje się synonimem dialogowości (dialogiczności). Według Michała Głowińskiego dialogowość jest pojęciem

¹⁵ T. Różewicz, *Poezja*, t. 1, Kraków 1988, s. 490.

¹⁶ *Rozmowy o dramacie. Wokół dramaturgii otwartej*, „Dialog”, 7(1969), s. 103.

¹⁷ T. Różewicz, *Przygotowanie do wieczoru autorskiego*, Warszawa 1971, s. 186.

¹⁸ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988², s. 201.

¹⁹ J. Kristeva, *Problemy strukturyzowania tekstu*, przekł. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” (dalej cyt. PL), 4(1972), s. 246.

²⁰ J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, przekł. K. Rosner, PL 3(1980), s. 299.

szerszym niż intertekstualność, co nie przeczy faktowi, że intertekstualność we właściwym tego słowa znaczeniu ma zawsze charakter dialogowy²¹.

Intertekstualność jest problemem trzech obszarów badawczych, mianowicie chodzi o:

- utwór jako centrum „zamieszkania” innych utworów,
- intertekstualność jako akt lektury,
- intertekstualny wielotekst jako elementarną jednostkę procesu historycznoliterackiego²².

Nie można analizować struktury tekstu, jeśli nie usytuuje się jej w pewien sposób wobec innych tekstów. Przy czym nie każda relacja, jaka zachodzi między danym tekstem a innym tekstem (bądź tekstami), może być zakwalifikowana jako intertekstualność. Przez intertekstualność rozumiemy tylko określonego typu związki łączące dany tekst z innymi: te relacje, które stały się elementem strukturalnym i znaczeniowym - relacje zamierzone i widoczne. O intertekstualności można mówić tylko wtedy, gdy odwołanie do tekstu wcześniejszego jest elementem budowy znaczeniowej tekstu, w którym się ono dokonuje, czy też dokonuje się semantyczna aktywizacja dwóch tekstów, ale czynnikiem przewodnim jest tekst odwołujący się, natomiast aktywizacja tekstu będącego przedmiotem nawiązania - zjawiskiem wtórnym²³.

Najłatwiejszym do uchwycenia przykładem intertekstualności są typy wypowiedzi literackich, w których odwołania do innych tekstów stały się głównym czynnikiem wyróżniającym, a więc np. parodia, pastisz, trawestacja, parafraza itp. Są to typowe gatunki intertekstualne²⁴. Odwołanie intertekstualne jest odwołaniem zamierzonym, wprowadzonym świadomie, adresowanym do czytelnika, który powinien zdać sobie sprawę, że z takich czy innych powodów autor mówi w danym fragmencie swojego dzieła cudzymi słowami²⁵.

W poezji *Kontynentów*²⁶ najbardziej intertekstualne, mozaikowe i fragmentaryczne, są wiersze Bogdana Czaykowskiego i Bolesława Taborskiego, mające też konotacje plastyczne, o surrealistycznej kompozycji kolażowej widocznej w organizacji i przebiegu słownym utworów, w ich elementach obra-

²¹ M. Głowiński, *O intertekstualności*, PL 4(1986), s. 77.

²² Zob. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki” (dalej cyt. RL), 4-5(1988), s. 245-265; R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy*, PL 2(1990), s. 52-64; J. Margański, *Intertekstualność jako problem poetyki historycznej*, RL 3(1988), s. 237-239.

²³ M. Głowiński, *O intertekstualności*, s. 75.

²⁴ Tamże, s. 82-83.

²⁵ Tamże, s. 85.

²⁶ Zob. J. Sikora, *Londyńska grupa literacka „Merkuriusza” i „Kontynentów”*, Olecko 2000.

zowania. Niejednokrotnie muzyka i plastyka, a raczej muzyczność i plastyczność, sąsiadują ze sobą. Zachodzi zjawisko korespondencji sztuk.

Oto dla przykładu wiersz Czaykowskiego pt. *Collage*. Już tytuł wyraźnie wskazuje na konotacje plastyczne²⁷. Przytoczę dość reprezentatywny fragment:

*kora ble
dnije
wstają łodygi kości
(...)
gniewne przerzutnie: huk i kwilenie
wodospad rtęci nad ptakami nocy
łśniące przerzutnie: pełnia w błyskawicach
przez jasny deszcz (chmur obryw: rozgromione organy)
z błyskawicznej czerni przerzut gwałtownymi krukami
nagle ruchomych mórz na szczyty konstelacji
kora ble
dnije
wstają łodygi kości
śpiewają palisady
świstem przez zęby mięsistych ust
krwiste skoble
gdzie uśpiony czerew
gdzie czerwiec dojrzewa
oszlony nagle szkarłat drzew
wziętych od dołu dni pożarem
gdzie kir i kora ble
dnije
rozłączona z żarem²⁸.*

Mamy collage nie tylko w tytule, lecz i w całości – trochę surrealistycznej – kompozycji wiersza. Kompozycji kolażowej, czyli z fragmentów. Dominuje fragment: *kora ble / dnije*. Sam w sobie będący swoistym kolażem. Wokół niego, drogą wyobraźniowej osmozy, „owija się” cały utwór. Skupmy się zatem na tych trzech (?) słowach.

W segmencie słów: *kora ble / dnije* występuje zagęszczenie semantyczne. Oprócz znaczeń „oddzielnych” (*kora*; *ble* = bełkot, zwłaszcza, gdy *ble* w l. mn; *dnije* = świta) mamy znaczenia „łączne” (*korable* = skojarzenie z ros.

²⁷ Collage – to technika przede wszystkim z dziedziny malarstwa i rysunku. Wynaleźli ją kubiści, pierwszy zastosował Picasso. Uprawiana przez dadaistów i surrealistów, zwłaszcza przez Maxa Ernsta. Przejęły ją do swoich celów również inne dyscypliny sztuki: muzyka, fotografia, teatr, film, a także literatura.

²⁸ *Opisanie z pamięci. Antologia poetycka londyńskiej grupy „Kontynentów”,* wyb., oprac. i przed. opatrzył A. Lam, Warszawa 1965, s. 54-55.

korabl /statek/ i blednieje). Najbardziej oczywiste, ze względu na swoją logiczność, byłoby chyba odczytanie: kora blednieje. Jednak czy ono nie ogranicza możliwości interpretacyjnych? Sądzę, że tak. Warto odwołać się do doznań akustycznych, słuchowych. Do muzycznej foniki. Wymawiamy głośno pierwsze słowo kolażowe segmentu: kora. Najlepiej kilkakrotnie. Przy szybkim wymawianiu następuje ściśnięcie samogłoski „a” do całkowitego jej wypadnięcia i kontaminacja spółgłosek „k” i „r”, przez co otrzymujemy (słyszymy) złowrogi zaśpiew kruka: kra, kra, kra... Rozlega się on nie bez przyczyny. W tym wierszu kruk (w l. mn.) pojawia się kilka razy, m.in. w cytowanym fragmencie. Dlaczego jego krakanie słyszymy akurat w tym kolażowym segmencie? Będzie uzasadnienie, jeśli odwołamy się do symboliki kruka. Krakanie pojawia się w sąsiedztwie słowa „dnienie” (= świta). Logiczne, bowiem kruk uważany jest za ptaka świtu, krakaniem obwieszcza dzień²⁹. Motyw kruka jawi się jako niezwykle wymowny w tym katastroficznym, zarówno w obrazowaniu i nastrojowości, wierszu. Wzmaga jeszcze aurę niesamowitości. Możliwe, że poeta nawiązuje do słynnego „Kruka” Poe’go? Poetycka siła ekspresji *Collage’u* Czajkowskiego jest duża. Podobnie jak plastycznych kolaży Maxa Ernsta. Notabene u niego ulubionym motywem były ptaki - m.in. kruki.

Zaś Bolesław Taborski w znamienne zatytułowanym wierszu *A propos de Braque* dokonuje dekonstrukcji oglądanego fragmentu rzeczywistości, a potem syntezy opartej na nowej hierarchizacji elementów. Wykorzystuje przy tym brzmieniowe walory języka, grę słów:

*białego ptaka
co nad dziełem krążył
nazwali kubiści futurystą
płynęły życia i dymy
z krematoriów i lokomotyw
fu fu fu fu fu
turystą turystą
turystą*

Wiersz Taborskiego zbudowany jest nie z chaotycznych skojarzeń, ale ze skojarzeń intelektualnych, uformowany umysłem – zgodnie z dewizą Georges’a Braque’a: *Zmysły deformują, umysł formuje*. Picasso i Braque dowartościowywali rolę umysłu w procesie twórczym. W ich widzeniu świata, w ich artystycznych wytworach oprócz czynnika dezorganizującego ważny był szczególnie czynnik konstrukcjonistyczny. W analizowanym wierszu poetyka kubistyczna łączy się z poetyką futuryzmu. Są dalekie zestawienia, rezygnacja z ciągłości opowiadania, konkretność, swoista figuratywność i geometryczność nie tylko w obrazowaniu (*trójkąty drzew*), ale i w wizualnym ukształtowaniu strofy w kubistycznej formie trójkąta:

²⁹ Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 172.

stwardniały trójkąty drzew w *L'Estaque*
gdy przewieszono przez nie hamak
kołysany podmuchem wybuchów
gdy trepowano czaszkę
rannemu światu
by na nowo go zbawić
przemienionym okiem
udoskonaloną
wizją
artysty

Braque i Picasso po raz pierwszy zastosowali technikę zwaną *collage* (od fr. *coller* (naklejać)). Ślady kompozycji kolażowej (fragmentarycznej) są w powyższym utworze Taborskiego, ale jeszcze wyraźniej w *Collage* Czajkowskiego, w konstrukcji i obrazowaniu nawiązującym do plastycznych kolaży Maxa Ernsta.

„Poetyka fragmentu” uwidacznia się wyraźnie w wierszach poetów po 1989 roku, chociażby u „bruLionowców”³⁰. Łączy się to z ich postmodernistyczną postawą buntu wobec świata ustalonych, klasycznych wartości, dekonstrukcjonizmem³¹, poetyką „indywidualizmu” i „banalizmu”. U nich słowo nie jest wprzęgnięte w przestrzeń etyczną, w służbę wspólnotowej idei, a w doraźną – często zabawową – prywatność³². Takie są wiersze Marcina Świetlickiego, Jacka Podsiadły, Marcina Barana. Literaturę zawsze interesował pojedynczy człowiek, nakreślała ona jego tożsamość³³. Obecnie uległo to uwyrównaniu. Wiersze wspomnianych poetów, i zawarte w nich problemy poznawcze, są rzeczywiście maksymalnie nastawione na subiektywne „ja”. Autorzy przemożnie posługując się językiem potocznym, świadomie ignorują formę, rzucają na papier nagie, egzystencjalne fakty własnej egzystencji. Między in-

³⁰ Zob. Na przykład antologia *Macie swoich poetów. Liryka polska urodzona po 1960 roku. Wypisy*, wyb. i oprac. P. Dunin-Wąsowicz, J. Klejnocki, K. Varga, Warszawa 1996.

³¹ „Najprościej rzecz ujmując, dekonstrukcja to krytyka hierarchicznych przeciwstawień, które ukształtowały myśl Zachodu: wewnątrz/zewnątrz, umysł/ciało, dosłowne/metafizyczne, mowa/pismo, obecność/nieobecność, natura/kultura, forma/znaczenie”. J. Culler, *Teoria literatury*, przekł. M. Bassaj, Warszawa 2002, s. 144. Ponadto o dekonstrukcji: A. Burzyńska, *Dekonstrukcja jako krytyka interpretacji*, RL 4(1987); J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, przekł. M. B. Fedowicz, PL 4(1987); J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, przekł. K. Rosner, PL 3(1980); J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przekł. M. Adamczyk, PL 2(1986).

³² Zob. P. Śliwiński, *Poetyka bez etyki?*, w: *Z perspektywy końca wieku. Studia o literaturze i jej kontekstach*, red. J. Abramowska i A. Brodzka, Poznań 1997.

³³ „Pytanie podmiotu brzmi: *czym jest moje »ja«?* Czy tym, czym jestem, stworzyły mnie okoliczności? Jaka jest relacja między indywidualnością jednostki a moją tożsamością jako członka pewnej grupy? (...) Pytania o tożsamość pozostawały zawsze w kręgu zainteresowań literatury, dzieła literackie szkicowały zaś na nie odpowiedzi, czy to pośrednio, czy to bezpośrednio”. J. Culler, *Teoria literatury*, s. 126-127.

nymi wpływ na rozwój „poetyki fragmentu” ma tutaj rozwój kultury masowej i tkwienie w niej młodych poetów.

Pojawili się jednak i poeci, którzy zademonstrowali, że i w tradycyjnej, pełnej, domkniętej formie można wyrazić dramat egzystencji, np. Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki. Natomiast Wojciech Wencel w klasycznym ładzie formy odzwierciedla Boży porządek istnienia, harmonię wszechświata. Nawet swoje człowiecze boleści potrafi odzwierciedlić w dostojnej odzie³⁴. Bardziej pojemna forma młodych (teraz już trzeba chyba powiedzieć - średniego pokolenia) neoklasycystów (Wojciech Wencel, Krzysztof Koehler, Anna Piwkowska) łączy się zapewne z nawiązaniem do Miłoszowych poszukiwań formy bardziej pojemnej. Dochodzi do tego styl wysoki, dostojny. Co ciekawe nie gardzi nim, uprawiający raczej „poetykę fragmentu”, Adam Zagajewski (z okresu emigracyjnego), nie nihilista, ale tropiciel sensów.

Natomiast poezja Jana Polkowskiego jest tylko pozornie, wizualnie, na pierwszy rzut oka fragmentaryczna. Gdy natomiast wnikiemy głębiej w teksty, okaże się, że są one przykładem wtopienia współczesności w świat znaków kulturowych, religijnych; szukaniem „mocnych wiązań”, zakotwiczeń w sferze wartości, zwłaszcza transcendentnych. Poeta – kronikarz i świadek epoki (stan wojenny) szuka ocalenia w symbolach i mitach, w klasycznej triadzie: Prawdy, Dobra i Piękna. Skłania się ku sprawom ostatecznym, takim jak: Bóg, śmierć, wieczność. Cierpliwie szuka sensu wśród otchłani i nicości. Narrację tamuje symbolem. Zauważamy, chociaż ogromnie oszczędną i wyciszoną, poetykę apelu. Poeta mówi i w imieniu swoim, i ogółu – wręcz całego rodzaju ludzkiego: *Bo ja nie jestem ja / ale wielu* (***, EZTG 95³⁵). Słowo traktuje po biblijnemu – jako nie opisujące, ale stwarzające świat. Nie ślizga się ono po powierzchni rzeczywistości³⁶, lecz ją dotyka, a nawet stwarza. Dowartościuje poezję, lecz nie w języku *płochych*, umownych słów, ale *języku rzeczy*. To poezja *czystych przedmiotów* (*Strumień wieczności*, EZTG 8). Łączy precyzyjny opis z subtelną metaforą. Wiersze są zamknięte w jedynym, niepowtarzalnym kształcie – niczego w nich nie można ująć, ani dodać. Są jakby świę-

³⁴ Zob. W. Wencel, *Oda chorej duszy*, Kraków–Warszawa 2000.

³⁵ Przy cytowanych utworach poetyckich Jana Polkowskiego podaję nazwę zbioru (w skrócie) wraz ze stroną. EZTG – J. Polkowski, *Elegie z Tymowskich Gór i inne wiersze*, Kraków 1990.

³⁶ „Przez słowo *rzeczywistość* należy tu jednak rozumieć – i w tym właśnie kryje się specyfika liryzmu Polkowskiego – rzeczywistość wielowymiarową, na którą składa się zarówno polskie *tu i teraz*, jak i szerzej widziana historia Wschodniej Europy oraz ponadhistoryczna ciągłość idei cierpienia i odkupienia (...) Wszystkie te – tak różne co do zasięgu i skali – wymiary zderzają się i nakładają na siebie w obrębie skrajnie zwięzłych i oszczędnych wypowiedzi poetyckich, w których minimalna liczba użytych słów i emocjonalna powściągliwość pozwalają tym lepiej zdać sobie sprawę z obecności wielorakich, *przeświecających* nawzajem przez siebie znaczeń”. S. Barańczak, *Przed i po*, s. 163.

tym, nienaruszalnym tekstem³⁷. W nich zazębiają się – nacechowane jednocześnie estetycznie i etycznie - ogół i szczegół. Polkowski w swoim *ciemnym śpiewie psalmisty* nie poddaje się wątpieniu. Poza przestrzenią i czasem dostrzega i trzeci wymiar: odwiecznego ludzkiego cierpienia i zarazem nadziei, symbolizowany przez dyskretnie pojawiające się motywy ewangeliczne³⁸. Poeta naświetla prawdę o obecności ukrytego Boga, który bliższy jest nam niż my sobie. Podobnie jak w filozoficzno-teologicznych rozważaniach Paula Tillicha, Bóg jawi się jako ukryta głębia bytu. Jej odkrycie dokonuje się często w sytuacjach cierpienia, lęku³⁹. Jest jednak miejsce na miłość i nadzieję, na tęsknotę za Absolutem⁴⁰.

Oto dla przykładu kilka utworów Polkowskiego⁴¹.

Krwawiące piersi

*Kobieta karmiąca. Ptaki. (Jesteś
głodny?)
Szara ławica, miasto, wozy powietrza
łopocą. (Jedź, ziemio.)
Połowa chleba dla mnie, połowa dla was,
śmiercionośne skrzydła.*

Plecami do światła

*(rzeko) gdyby Bach
był poetą, czytałoby go dzisiaj
kilku filologów.
Gdyby użył wiecznego słowa
– już by nie żył.*

* * *

*Przykryty chorobą
leżę przy tobie.
Ty, woda, woda, ciemno, ty – dach,
dom,
kim jest kurz, szept, papier, strach?
świat?
My?
(Nieistniejący?)*

³⁷ M. Baran, *Poeta milczy, świat istnieje dalej*, „Nowe Państwo”, 30(2001).

³⁸ Zob. S. Barańczak, *Przed i po*, s. 82.

³⁹ Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia*, przekł. H. Bednarek, Paryż 1983, s. 153.

⁴⁰ Zob. J. Sikora, „Przejrzysty, Nieogarniony...”. *Bóg w młodej poezji polskiej*, „Arka”, 4(1991), s. 42-51.

⁴¹ Wszystkie z tomiku: J. Polkowski, *Wiersze (1977-1984)*, Londyn 1986.

W wierszach Polkowskiego jest więc wiele elips, zdań, a częściej poszczególnych słów głównie o charakterze pytań i wykrzyknień, umieszczonych w nawiasach i to z całkiem odległych pól semantycznych. Utwory na ogół nie są długie. Te minifragmenty przywoływane intertekstualnie zagęszczają tkankę wiersza. Niejednokrotnie trudno odczytać miejsce macierzyste fragmentarycznych, nawiasowych przywołań. Ratunkiem staje się domysł, intuicja, kontekst.

Z kolei Andrzej Wierciński jest kapłanem i poetą. „Fotograficzność” jego wierszy⁴² sprawia, że są impresyjne, nieraz kilkuwyrazowe, ale jednocześnie zamknięte w kadrze, w poetyckim obiektywie:

Pogodzony z życiem

Stary Arab. Codziennie w granatowym garniturze

Przerywa modlitwę

Pozdrawia przechodnia

Tytuł nie tylko – w oczywisty sposób – rozpoczyna wiersz, ale również go domyka, uwyrażnia i wiąże sensy. Podobnie dzieje się w niezwykle krótkim, zaledwie dwuwyrazowym (nie licząc łącznika) wierszu pt. „*Sąd Ostateczny*” Hieronima Boscha:

Koniec

Czy początek

W utworach, które nazwałbym zmysłowymi epifaniami, mimo ich delikatnej, zwiewnej struktury, wyczuwalna jest jednocześnie jakaś naturalna domkniętość:

Moje ciało

Wszystkich udręek nie potrafię wypowiedzieć

Były też momenty piękne. The Majestic

Na przykład. 1500 Suttter Street. Wyspa szczęścia

Albo czytanie Kawafisa. Z widokiem na Lago Maggiore

Jednocześnie uwyrażnionej zamkniętości jakby czytelnik nie oczekuje z racji na taką a nie inną postać utworu. Nieraz tytuł ukierunkowuje już nasze czytelnicze oczekiwania związane ze strukturą wiersza. Tytuły nadają impresji większy (filozoficzny, uniwersalny) sens, a przez to domykają migawkową strukturę. Jeśli Wierciński tytułuje wiersz: *Zmagania o których nie umiemy mówić*, to spodziewamy się impresyjnych epifanii:

I

Kobieta krzątała się po ogrodzie

⁴² Wszystkie utwory przywołuję z książki: A. Wierciński, *Rozmazany horyzont. Wiersze wybrane 1988-2000*, Lublin 2000.

*Jak mgła fontanny
Jej rozwiane włosy*

II

*Bliskość
Samotność
I szczęście*

III

*Dobrze nam tutaj
Siedzieć w mroku
Pić wódkę*

Utwory w postaci glossy z natury swojej są pisane w konwencji „poetyki fragmentu”. Przy czym Wierciński stara się je puentować, a wtedy puenta przydaje zamkniętości:

Powracanie do źródła

*Raptem rozpoznali nagość
Relacjonuje biblijny autor
Nie trudząc się dodaniem komentarza*

Bardzo krótkie wiersze niekoniecznie mające postać glossy, ale z wyraźną puentą także nabierają domkniętości:

Czuwanie

*Wspinam się do ciebie
Stopy obolałe
Czułość długich nocy*

Śnieżycą

*Tracimy poczucie czasu
I odległości
W płatkach śniegu
Ożywa przeszłość
Zranieni
Jeszcze nigdy tak blisko*

Jego koszula

*Piorę jego koszulę
Wieszam
Prasuję
Tylko żadnej zmarszczki
To jest
Jego
Koszula*

Wiersze w formie aforyzmu, dodatkowo z uogólniającymi bezokolicznikami, na pewno nie w pełni przynależą do „poetyki fragmentu”:

O trwaniu

*Mieć odwagę myśleć co konieczne
Polubić zmienną pogodę
Cierpliwie ucierać ziola
Cieszyć się odmiennością*

Nie zmieni się porządek świata

*W ciemności staliśmy na plaży
Morze szalało
Ostatni raz
Jutro będzie pełnia*

Oczywiście, że nieraz wiersze krótkie mogą być bardziej domknięte niż długie. Autor *Rozmazanego horyzontu* wyraża subiektywnie przeżywaną rzeczywistość w prostych słowach, otwartych na możliwe zmiany. Jego utwory ujawniają trudność ogarnięcia i integracji bogactwa świata zewnętrznego, nadmiaru Piękna.

Stanisław Balbus twierdzi, że już od romantyzmu poczynając trwa „zagłada gatunków”. A one nadal jakoś trwają – chodzi bardziej o trwanie w myśli literaturoznawczej, w refleksji nad utworami niż w konkretnych realizacjach artystycznych. Jeśli działania dekonstrukcyjne, w które – moim zdaniem – przynajmniej delikatnie możemy wpisać „poetykę fragmentu”, powodują powstawanie mało wyrazistych form gatunkowych, to i tak utwory te rozpatruje się w kontekście tradycyjnych gatunków, które już wcześniej zaistniały. Przez to, przynajmniej wtórnie, ubiera się je w kostium gatunkowy⁴³. Z kolei jeśli

⁴³ „Mówienie [...] w literaturoznawstwie o *zaniku gatunków*, o nastaniu czasów dysfunkcjonalności kategorii genologicznej w interpretacji, czy to procesu historycznoliterackiego, czy to konkretnych tekstów literackich – możliwe jest jedynie wówczas, po pierwsze gdy aktualność literacką traktuje się czysto prezentystycznie, tj. po prostu jako *aktualną produkcję literacką*, zdominowaną przez tendencje anarchistyczne lub przynajmniej *dokonstrukcyjne*, wzięte w separacji od całej ogromnej przestrzeni żywej tradycji literackiej (co jest zabiegiem absurdalnie abstrakcyjnym i praktycznie niewykonalnym), po drugie – gdy rozważa się ją jako zbiór wzajemnie wyizolowanych *faktów konstrukcyjnych*, z trudem od pewnego czasu (powiedzmy, od przełomu romantycznego, czy modernistycznego) poddających się koherentnym genologicznym kategoryalizacjom. Czyli inaczej - na gruncie prezentystycznej poetyki formalnej. Nie wówczas jednak, gdy pozostajemy w obrębie poetyki historycznej i poetyki pragmatycznej, traktując dzieła jako fakty literackie, faktyczne przez to właśnie, że za każdym razem możemy i musimy je uchwycić w określonych (choć w różnym stopniu wyrazistych i bogatych) znaczeniowych relacjach do innych tego rodzaju faktów przestrzeni historycznej, konstataowanych w określonej przestrzeni hermeneutycznej. „Zagłada gatunków” literackich – jako zasadniczych, fundamentalnych kategorii myślenia o literaturze i jej interpretacji jest więc po prostu niemożliwa, i to w znacznym stopniu niezależnie od tego, jakie kształty konstrukcyjne – czy dekonstrukcyjne – przybierają aktualnie powstające utwory literackie, w jakiej mierze poddają się *z osobna*

literaturę potraktujemy w sposób bardzo organiczny i ewolucyjny i będziemy widzieć w niej nie tylko wyodrębnione poszczególne utwory pogrupowane w obręb gatunkowych zbiorów, ale jeden wielki, ciągle rozwijający się dyskurs gatunkowy, to „poetyka fragmentu” wielkim wyłomem w owej ciągłości nie będzie⁴⁴.

Terminu „poetyka fragmentu” brak jest w *Słowniku terminów literackich* (znajduje się natomiast „dzieło otwarte”). Nie ma również przekrojowych opracowań tej kategorii. Moja praca jest próbą wypełnienia tej luki.

„POETICS OF AN EXCERPT” IN POLISH CONTEMPORARY POETRY

S u m m a r y

This is a study of the “poetics of an excerpt” in Polish contemporary poetry, in post-war lyrics to be precise. In order to provide a cross-sectional and panoramic view of this phenomenon, poets of diverse generations are discussed. A special attention is paid to Tadeusz Różewicz and representatives of various literary trends: the linguistic trend, the *Kontynenty* - literary magazine (published in London), the *BruLion* generation, The New Wave (Jan Polkowski), priestly poetry (Andrzej Wierciński). In this study Polkowski’s and Wierciński’s poetry is used to demonstrate the peculiarity of fragmentation.

The concept of the “poetics of an excerpt” is discussed in comparison with literary tradition in its various aspects in order to reveal different types of axiology and outlook upon life. Besides, this concept is presented on the literary genetics level and juxtaposed with the “open work”. The term of the “poetics of an excerpt” is not included in the Polish *Dictionary of Literary Terms* in contrast to the “open work”. Besides, there are no cross-sectional studies of this category. Thus, the author’s work is an attempt to fill the gap.

paradygmatycznym kwalifikacjom i taksonomiom. Każda bowiem taka konstrukcja zjawia się zawsze i nieodzownie wśród gatunków, które już zaistniały i w najlepsze istnieją nadal, stanowiąc zespoły realnych przedmiotów hermeneutyki historycznej (czyli w ogóle każdej rzeczywistej hermeneutyki)”. S. Balbus, *Zagłada gatunków*, w: *Genologia dzisiaj*, red. W. Bolecki i I. Opacki, Warszawa 2000, s. 31-32.

⁴⁴ „[...] literatura istnieje jako ciągle kontinuum form przechodzących w siebie i często nie pozwalających się oddzielić. Jeśli tak jest, to rzeczywistość, wobec której staje czytelnik, stanowi – zgodnie z poglądami wielu współczesnych krytyków – prawdopodobnie wyłącznie szeroko rozumiany Tekst. Odesłanie wszakże do generalnego Tekstu, w którym mieści się zapewne – by nawiązać do określenia Barthes’a – „odwieczna tradycja opowiadań”, zdaje się mieć wiele wspólnego z postulatem tradycjonalistycznego uhistoryczniania jako istotną podstawą czynności genologicznych. Czyżby więc kontakt z uniwersalnym Tekstem, który zinterpretować ma wszelkie literackie konkrety, to jedynie inna postać odsyłania do bezkresnej i nie mającej dna tradycji, stanowiącej przecież punkt oparcia wszelkich operacji genologicznych? A może jest to raczej odsyłanie (za wzorem Heideggera) do czegoś w rodzaju przedmetafizycznej filozofii jońskiej lub nawet do czasów, w których mnogość wypowiedzi istniała jako niezróżnicowana *praforma* wszelkiej literackości?” K. Bartoszyński, *Wobec genologii*, w: *Genologia dzisiaj*, red. W. Bolecki i I. Opacki, Warszawa 2000, s. 17-18.

KS. TOMASZ DUMA
Lublin

STUDIA ELCKIE
8(2006)

TEORIA AKTU I MOŻNOŚCI A POZNANIE BOGA. GALLUSA MANSERA INTERPRETACJA TEORII AKTU I MOŻNOŚCI

Wstęp

Teoria aktu i możliwości została sformułowana przez Arystotelesa i od tamtego czasu stanowi ważne ogniwo filozofii realistycznej¹. Jej odkrycie wiązało się z zamiarem ultymatywnego wyjaśnienia dynamizmu bytu. Istotnego przeformułowania teorii dokonał św. Tomasz z Akwinu, który rozszerzył jej zastosowanie, wykraczając poza aspekt przemienności rzeczy materialnych i nadając nowe ugruntowanie bytowe arystotelesowskim pojęciom aktu i możliwości, skutkiem czego aktem w najpierwotniejszym sensie nie była już – jak utrzymywał Arystoteles – forma rzeczy, lecz jej istnienie, natomiast możliwością nie była materia pierwsza, lecz istota. Taka interpretacja aktu i możliwości pozwoliła Akwinacjom odwoływać się do arystotelesowskiej teorii w rozwiązywaniu podstawowych zagadnień metafizycznych, także tych, które pojawiły się na kanwie Objawienia chrześcijańskiego, jak na przykład problem istnienia świata czy istnienia i natury Boga, czego filozofia grecka nie podejmowała. Dlatego w sensie ścisłym nie była to już teoria arystotelesowska, lecz zupełnie nowa teoria, sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu. Tak twierdzi większość współczesnych tomistów, przede wszystkim zwolennicy tzw. egzystencjalnej interpretacji metafizyki św. Tomasza². Jednym z pierwszych autorów, który zwrócił na to uwagę był szwajcar Gallus Manser (+1950)³. Zapoznając się z jego pracami, przekonać się można nie tylko o nowym ujęciu teorii aktu i możliwości, ale również o jej szerokim, a przy tym stale aktualnym znaczeniu. Aktualność tej problematyki wynika m.in. z faktu, iż wiąże się ona z wypracowywaniem adekwatnych instrumentarium poznania metafizycznego, umożli-

¹ Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 145-150. Szeroko zagadnienie to omawia M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, Dzieła, t. 5, Lublin 1995².

² Zob. E. Morawiec, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1994.

³ Gallus Manser (1866-1950) był profesorem filozofii na uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria) oraz długoletnim głównym redaktorem kwartalnika filozoficzno-teologicznego „Divus Thomas”.

wiających doskonalenie tegoż poznania na podległych mu płaszczyznach. Jedną z tych płaszczyzn jest zagadnienie filozoficznego poznania Boga, a dokładniej mówiąc Bytu Absolutnego, które właściwie już od czasów Arystotelesa weszło w ramy poznania metafizycznego. Dzieje filozofii potwierdzają, iż zdecydowana większość systemów filozoficznych podejmowała ten problem, a w systemach ściśle metafizycznych był on nawet kwestią finalną, która wieńczyła poznanie metafizyczne.

W dobie współczesnej, naznaczonej kryzysem myśli metafizycznej⁴, coraz mniej miejsca poświęca się zagadnieniu Boga, sądząc na ogół, iż zupełnie wykracza ono poza porządek naturalnego poznania ludzkiego. Uważa się tym samym, że nie ma podstaw, by na płaszczyźnie filozoficznej mówić o Bogu językiem przedmiotowym, co najwyżej dopuszczając badanie sensowności języka religijnego⁵. Manser twierdzi, że przyczyną kryzysu metafizyki jest odejście od pierwotnego sposobu jej uprawiania, jak też zapoznanie „pojemności” klasycznych pojęć metafizycznych. W swoich pracach starał się pokazać „pojemność” kategorii aktu i możliwości, do tego stopnia, że upatrywał w nich sedna metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej⁶. Pozwoliło mu to sformułować uniwersalną koncepcję poznania filozoficznego, którego integralną częścią było także naturalne poznanie Boga⁷. Autor ten wykazał, że zagadnienie to nie tylko jest możliwe w ramach filozofii, ale co więcej, że jest ono nieodłącznym elementem realistycznej interpretacji rzeczywistości. Wydaje się, że warto wrócić do tej problematyki, ponieważ pozwoli to pokazać, po pierwsze, że metafizyka jest realnym poznaniem ludzkim, po drugie, że istnieje możliwość naturalnego poznania zarówno istnienia, jak też (w bardzo ograniczonym zakresie) natury Boga, i po trzecie, że problem ten jest kluczowy dla wyjaśnienia najważniejszych zagadnień filozoficznych, takich jak istnienie świata, jego racjonalność, celowość, przemienność czy ustopniowanie doskonałości. Prezentowana próba omówienia roli teorii aktu i możliwości w naturalnym poznaniu Boga obejmie kwestie poznawalności istnienia i natury Bytu Absolutnego. Sprawa pierwsza

⁴ Zob. *Metafizyka w Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004. W pracy tej omówione zostały źródła współczesnego kryzysu metafizyki, do których zaliczono esencjalizację, ontologizację, antropologizację i ideologizację metafizyki.

⁵ Por. I. Ziemiński, *John Hick i dylematy filozofii Boga*, w: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, przekł. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 10-18.

⁶ Problematykę związaną z teorią aktu i możliwości Manser podejmował niemal we wszystkich swoich pracach, najszerzej w *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg in der Schweiz 1949³).

⁷ Zbieżne stanowisko z Manserem zajmuje np. É. Gilson: „Niektórzy dziwią się widząc, jak św. Tomasz komentuje co do litery Arystotelesowską fizykę, w jakie wdaje się subtelności, gdy idzie o pojęcia możliwości i aktu, jak gdyby od tych pojęć zawisł los całej teologii naturalnej. Bo też w pewnym sensie istotnie od nich zawisł” (*Duch filozofii średniowiecznej*, przekł. J. Rybałt, Warszawa 1959, s. 69).

skupi się na punkcie wyjścia, charakterze, przebiegu oraz ocenie argumentacji na istnienie Boga, druga - na możliwości pozytywnego poznania natury Boga.

I. Poznawalność istnienia Boga

Poznanie Boga na płaszczyźnie filozoficznej, w przekonaniu Mansera, rozpoczyna się zawsze od konkretnej rzeczywistości zmysłowej. Stanowisko takie wyklucza możliwość poznania bezpośredniego, które w dziejach filozofii często było akceptowane, szczególnie przez nurty związane z intuicjonizmem, inatyzmem czy ontologizmem. Dlatego Autor ten jednoznacznie stwierdza, że *nie mamy bezpośrednio oczywistego poznania nie tylko istoty Boga, ale także jego istnienia, tak jak mamy poznanie pierwszych zasad, których nikt nie może zakwestionować*⁸. Dzieje się tak, ponieważ naturalne poznanie Boga nie może odbiegać od ogólnej gnozeologii, jaką reprezentuje dana koncepcja filozofii. Skoro zatem za sedno poznania Manser uznaje (za św. Tomaszem z Akwinu) pasywny charakter ludzkich władz poznawczych, co wyraża się między innymi w tym, iż dla intelektu ludzkiego jedynym źródłem form poznawczych jest świat zmysłowy, to nie może być inaczej z naturalnym poznaniem Boga⁹. W tym świetle zasadne staje się twierdzenie, że poznanie to musi zakładać realne istnienie zewnętrznego świata oraz możliwość jego poznania, co potwierdza, że jedynym źródłem poznania Absolutu jest świat dany w doświadczeniu zmysłowym, dlatego wszelkie argumenty, które go pomijają są bezpodstawne¹⁰.

⁸ Zdaniem Mansera, na tej podstawie Tomasz mógł jasno rozróżnić sposób poznania naturalnego i nadnaturalnego, czego skutki są brzemienne tak dla jednej, jak i dla drugiej strony. Przypomnieć wystarczy, że umożliwiło to autonomię poznania filozoficznego. Znaczenie tego stanowiska znajduje odzwierciedlenie w szeregu szczegółowych kwestii, poczynając od wyjaśniania prostych problemów porządku natury, a kończąc na eksplikacji wprowadzie analogicznego, ale realnego poznania natury Boga. Ponadto, oparcie naturalnego poznania na doświadczeniu zmysłowym dało filozofii nowy fundament, który pozwalał przekształcać dotychczas platońską nastawioną metafizykę, antropologię, teorię poznania, psychologię czy teologię naturalną, co uwidaczniało się, na przykład, we włączeniu zagadnień duszy ludzkiej czy Boga w obszar przedmiotów poznania pośredniego. Dzięki uznaniu abstrakcji z obrazów zmysłowych za jedyne źródło poznania intelektualnego metafizyka i filozofia naturalna stały się znów jednolitym obszarem poznawczym. Manser powie nawet, że gdyby współczesność pozostała wierna tym wytycznym, to nie doszłoby do rozłamu między metafizyką i etyką czy teorią prawa, jak również między filozofią i naukami przyrodniczymi. Za najważniejsze jednak w nowym zorientowaniu filozoficznego poznania uzna on to, iż świat zmysłowy otrzymuje w nim nową wartość naukową, w przeciwieństwie do tradycji platońskiego spirytualizmu. G. Manser, *Der Aufstieg zu Gott, „Divus Thomas”*, 5(1927), s. 178nn.

⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12 ad 2; W. Kluxen, *Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis*, „Divus Thomas”, 40(1993), s. 48-51.

¹⁰ Szczególnie chodzi tu o dowód ontologiczny Anzelma, który w różnych postaciach utrzymywany jest do dziś. Jeśli bowiem włączy się istnienie do pojęcia, to jest ono istnieniem

Drugim koniecznym warunkiem naturalnego poznania Boga, tak jak i każdego naturalnego poznania, są pierwsze zasady metafizyczne, które, będąc pierwotnie zasadami istnienia rzeczy, spełniają funkcję zasad poznawczych. Źródłem owych zasad jest realny byt, dany w doświadczeniu zmysłowym, w którym dzięki właściwej intelektowi ludzkiemu obiektywnej oczywistości ujmowane są konieczne relacje bytowe, stojące u podstaw poznawczych zasad¹¹. Najważniejszą rolę w poznaniu ludzkim spełniają zasady niesprzeczności i tożsamości, które warunkują poznanie w samych jego podstawach, czyniąc je w ogóle możliwym. Dlatego naturalne poznanie Boga musi te zasady zakładać, choć w samej argumentacji nie są one uwydatniane.

Według Mansera, najważniejszą funkcję w poznaniu istnienia Boga spełnia zasada przyczynowości, która *kładzie most z bytu zaistniałego do zawsze istniejącego, ze skończonego do nieskończonego*¹². Oczywiście chodzi tu o przyczynowość ściśle metafizyczną, gdyż tylko taka ma charakter transcendentalny, przekraczający świat zjawiskowy. W myśl tej zasady, każdy realny skutek zakłada na sposób konieczny swoją przyczynę¹³, co znaczy, że w widzialnym świecie są skutki, które zakładają w sposób konieczny Boga, jako swoją przyczynę. Manser nazywa to „wnioskowaniem egzystencjalnym”, gdyż na podstawie istnienia skutku, stwierdza się istnienie przyczyny¹⁴. Skutek w postaci zewnętrznego świata może być *medium* dowodzenia tylko wtedy, gdy będzie obejmował on rzeczy posiadające byt aktualno-możliwościowy, który nie ma podstawy swego istnienia w sobie, lecz w czymś innym¹⁵.

Realna relacja skutku do przyczyny, która konstytuuje zasadę przyczynowości, ze względu na mnogość i różnorodność bytów-skutków nie może mieć charakteru jednoznacznego, gdyż sam byt nie jest jednoznaczny. Manser twierdzi, iż relacja ta musi być analogiczna, ponieważ sam byt jest analogiczny, na co wskazuje jego uniwersalna struktura ujęta w kategoriach aktu i możliwości, która realizuje się w każdym bycie na inny sposób, zachowując przy tym analogiczną jedność bytu. Skoro byt jest analogiczny, to upoważnia to do stwierdzenia, że taki sam charakter musi mieć także poznanie Boga, jeśli dokonuje się ono na bazie bytu-skutku¹⁶. Manser konsekwentnie odnotuje,

tylko *ut signata*, nigdy zaś *ut exercita*. Zob. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, przekł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 82; J. Pieper, *Scholastyka*, przekł. T. Brzostowski, Warszawa 2000, s. 69nn.

¹¹ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 182.

¹² Tamże, s. 183.

¹³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2.

¹⁴ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 180; Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, q. 11.

¹⁵ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 184-185.

¹⁶ Inaczej twierdzi H. Lyttkens, który podejmuje polemikę z Manserem, szczególnie

że analogia jest jedyną drogą, po której można wznieść się poznawczo ze świata do Boga, co w sensie ścisłym znaczy, że poznanie Boga w porządku naturalnym może być wyłącznie analogiczne¹⁷. Chodzi tu oczywiście o tzw. analogię proporcjonalności właściwej, która umożliwia ujęcie skutku w jego analogicznej treści, wskazującej na konieczność istnienia przyczyny, a ostatecznie biorąc, przyczyny pierwszej. Analogia ta bazuje na istnieniu realnej, choć wyłącznie analogicznej tożsamości w ramach wewnętrznej struktury każdego bytu, którą konstytuują określone proporcjonalne relacje (wewnątrz)bytowe (np. relacja istoty do istnienia). Na tej drodze można określić wewnętrzną „miarę” bytu w poszczególnych analogatach (podmiotach, w których realizuje się wspólna proporcjonalna treść), ponieważ analogiczna „wspólna treść” (tzw. analogon) obejmuje te elementy, które decydują o ich bytowości. W tym przypadku analogię proporcjonalności właściwej Manser nazywa analogią transcendentálną¹⁸, gdyż odnosi się ona do tego, co określa bytowość każdego bytu. Dla poznania Boga najistotniejsze jest zaś to, iż dzięki tej analogii staje się możliwe zarazem zachowanie, jak i przekraczanie „przepaści” ontycznej, jaka dzieli byt *a se* i byt *ab alio*¹⁹.

Warunków tych nie spełnia druga odmiana stosowanej w poznaniu metafizycznym analogii - analogia atrybucji. Zgodnie bowiem z jej arystotelesowsko-tomistycznym rozumieniem, w przypadku ujęcia Boga jako *terminus principalis* tej analogii, czyli terminu oznaczającego wspólną treść analogatów, nie byłoby podstaw, by mówić o jakimkolwiek naturalnym poznaniu istnienia czy natury Boga, ponieważ analogia ta przyjmuje w punkcie wyjścia znajomość *terminus principalis*, jako że w sposób istotnie-konieczny termin ten przysługuje wyłącznie analogatowi głównemu, natomiast pozostałym analogatom jedynie ze względu na przyporządkowanie do analogatu głównego. Jeżeli zatem w odniesieniu do poznania Boga w ogóle można mówić o jakiejś analogii atrybucji, to musi ona mieć całkowicie odmienny charakter niż atrybucja w sensie ścisłym. Stąd, na przykład, relacja pierwszej przyczyny do wszystkiego, co istnieje jako skutku, może być ujęta w charakterze atrybucji (skutek jest przyporządkowany do przyczyny), jednakże uzasadnienie tego musi odbywać się w porządku istotowo-transcendentalnym, będącym podstawą analogii proporcji, w której *terminus principalis* istotnie odnosi się do wszystkich analogatów, w których wspólna treść (analogon) występuje na sposób

odnośnie do oparcia dowodzenia istnienia Boga na analogii proporcjonalności. Zob. *The analogy between God and the world*, Uppsala 1952, s. 330-342, 396-406.

¹⁷ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 470-471;

¹⁸ Tamże, s. 472.

¹⁹ Tamże, s. 473-474.

wewnętrznie-konieczny²⁰. Dopiero na tej płaszczyźnie staje się widoczna całkowita egzystencjalna zależność stworzeń od Boga, a przy tym ich esencjalna odrębność, dzięki czemu posiadają one swoje własne istnienie, które proporcjonalnie analogiczne jest w Bogu i stworzeniach, i na której to analogiczności oparta jest cała nasza wiedza o Bogu. Ostatecznym wnioskiem, do jakiego pozwala dojść analogia proporcjonalności jest nie tylko stwierdzenie, że Bóg jest faktyczną przyczyną istnienia wszystkich rzeczy, ale także uznanie, iż absolutne doskonałości rzeczy w najwyższym stopniu przysługują Bogu²¹.

Mając na uwadze strukturę poznania analogicznego, istotnym momentem zastosowania go do poznania istnienia Boga będzie odwołanie się do rozumienia analogonu, który w świetle analogii proporcjonalności właściwej stanowi istotną treść wszystkich analogatów, a więc zarówno bytów stworzonych, jak i Boga²². A zatem ze struktury analogii proporcjonalności wynika, iż analogon jest miejscem „styku” tego, co stworzone i niestworzone, ponieważ stanowi on wspólną treść, przysługującą na sposób wewnętrznie-konieczny każdemu bytowi. W przekonaniu Mansera jedyną płaszczyzną umożliwiającą poznawcze pokonanie nieskończonej różnicy ontycznej między tym, co stworzone, a tym, co niestworzone, jest teoria aktu i możliwości. Zgodnie z nią, stworzenie, jako skutek, jest aktualno-potencjalne, stąd ze swojej istoty domaga się przyczyny, a ostatecznie przyczyny pierwszej, to znaczy takiej, która nie będzie zawierać czegoś potencjalnego, lecz będzie wyłącznie czymś aktualnym²³. W przeciwnym razie nie uniknęłoby się antynomii dowodzenia tego, co realne, na podstawie tego, co możliwe.

Skoro każdy skutek jest istniejącym aktualno-potencjalnym bytem, to odnieść można do niego transcendentalnie pojęte istnienie, które z kolei opiera się na transcendentalnie pojętej istocie tegoż bytu²⁴. Istnienie jest „mostem”, który

²⁰ Nie chodzi zatem tutaj tylko o połączenie obu rodzajów analogii, lecz o warunkowanie analogii atrybucji przez analogię proporcjonalności. Zob. B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), nr 1, s. 151.

²¹ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 474-477.

²² G. Manser nie pojmuje analogii proporcjonalności właściwej tak, iż abstrahuje się w niej od wyraźnego stwierdzania istnienia analogatu głównego i ujmuje się jedynie treść przysługującą analogatom aktualnie brany pod uwagę. Zob. J. Herbut, *O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), nr 1, s. 36.

²³ „Die innere naturnotwendige Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, und die notwendige Hinordnung der ersteren zu einer prima causa ergibt sich für uns immer aus der Potenzialität der irdischen Dinge, die innerlich notwendig zu einem ens necessarium hingebordnet sind. Das ist der Weg a posteriori. Jeder andere bedeutet platonischen Apriorismus“ (G. Manser, *Nochmals: Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, „Divus Thomas”, 38(1924), s. 334).

²⁴ Jako własność transcendentalną pojmuje akt istnienia wielu współczesnych tomistów. Zob. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae”, 22(1986), nr 2, s. 30.

łączy dwa ontycznie różne światy, bytu koniecznego i przygodnego; jest ono tym, w czym proporcjonalnie „zbiegają się” *ens ab alio* i *ens a se*. Manser ujmuje to w następującej formule: *Jak byt potencjalny, ze swej istoty, posiada istnienie od czegoś innego, tak byt aktualny, ze swej istoty, swoje istnienie posiada sam z siebie*²⁵. Bez wątpienia pewnym cieniem na tych rozważaniach kładzie się wyróżnienie transcendentálnych pojęć istnienia i istoty, przy jednoczesnym podporządkowaniu pierwszego drugiemu²⁶. Przypuszczać można, iż Manser odwołał się do transcendentálnego pojęcia istnienia po to, aby uzasadnić argumentację na istnienie Absolutu, gdyż w samym porządku esencjonalnym nie byłoby to możliwe. Jednakże na skutek wyodrębnienia transcendentálnych pojęć istnienia i istoty dochodzi u niego do pomieszania porządku egzystencjonalnego i esencjonalnego. Świadczy o tym choćby uznanie całkowitej zależności stworzeń od Boga w istnieniu oraz ich niezależności w istocie. Ostatecznie może to sugerować, że nie ma odrębności istnienia, że to samo istnienie przysługuje Bogu i stworzeniom, z czym Manser na pewno by się nie zgodził. Tego rodzaju niekonsekwencje prowadzą jednak do opinii, iż był on bliższy esencjonalnej koncepcji metafizyki niż egzystencjonalnej. Mimo tego przyznać trzeba, że pewne jego intuicje szły we właściwym kierunku. Na pewno nowe było odwołanie się w argumentacji na istnienie Absolutu do analogii transcendentálnej, co pozwoliło objąć istniejący aktualno-potencjalny byt pojęciem skutku, czyniąc tym samym skutek *medium demonstrationis* dla aposteriorycznych argumentów na istnienie Boga²⁷. Rozwiązanie to Manser odnosi przede wszystkim do tzw. „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu, które uważa za jedyne prawomocne poznanie Boga w ramach filozofii. Na uwagę zasługuje także uwydatnienie kluczowej roli teorii aktu i możliwości, bez której – zdaniem Mansera – nie byłoby możliwe sformułowanie wymienionych argumentów. Warto zatem krótko prześledzić, jak teoria ta „funkcjonuje” w poszczególnych „drogach”²⁸.

²⁵ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 473.

²⁶ Tymczasem – jak twierdzi za E. Kilzerem B. Bejze – istota i istnienie, jako »współzależność« bytu, są nierozdzielne zarówno w porządku ontycznym, jak i poznawczym. Zob. B. Bejze, *Zastosowanie analogii*, s. 166.

²⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2 ad 2; Tenże, *Summa contra gentiles*, I, q. 12.

²⁸ Niewątpliwie do teorii aktu i możliwości najbardziej nawiązuje argument *ex motu*. Toteż w jego świetle uwidoczni się reinterpretacja wspomnianej teorii, czego jednak – w przeciwieństwie do M. A. Krapca – Manser wprost nie podejmuje. Zob. M. A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 299: „(Tomasz) Przyjmując zaś definicję ruchu jako aktualizowanie się możliwości w bycie, inaczej jednak niż Arystoteles pojął sam byt i w konsekwencji poszerzył rozumienie możliwości i aktu. (...) W następstwie tego możliwość i akt, jako »czynniki« konstytuujące byt, nabrały już innego wymiaru. Możliwością bowiem nie jest już tylko materia, a aktem – forma, jak to zasadniczo rozumiało się w systemie Arystotelesa, ale aktem w nowej koncepcji bytu jest to, co decyduje, że byt jest bytem realnym, rzeczywistym, konkretnie istniejącym. Zatem aktem bytu jest jego istnienie, a możliwością jest substancja-istota koniecznie przyporządkowana takiemu istnieniu.”

Wprost do wymienionej teorii odwołuje się, nawiązujący bezpośrednio do Arystotelesa, dowód „z ruchu”. Argumentacja rozpoczyna się od stwierdzenia powszechności ruchu (zmiany), przejawiającego się w przechodzeniu rzeczy z możności do aktu, gdzie możność przysługuje temu, co jest poruszane, natomiast akt – temu, co porusza. Istotą ruchu jest stan pośredni między aktem i możnością, sprowadzający się do przechodzenia podmiotu z jednego sposobu istnienia w inny. Przejście realizuje się wtedy, kiedy podmiot po części posiada już nowy sposób istnienia (akt), a po części jeszcze go nie posiada, ale posiadać może (możność)²⁹. Podstawą dowodu jest arystotelesowska zasada: *omne quod movetur ab alio movetur*³⁰, z której wynika, że wszystko, co jest w możności nie porusza się samo³¹ i nie przechodzi samo z siebie w akt³². Ciąg czynników aktualnie poruszających nie może być nieskończony, gdyż w szeregu przyczyn poruszających, w którym jedna przyczyna zależy od innej musi istnieć początek, czyli przyczyna pierwsza, ponieważ gdyby jej nie było, to nie byłoby całego szeregu³³. Wniosek jest więc taki, iż musi istnieć „pierwszy poruszyciel”, który jest samym aktem, bez domieszki możności³⁴.

Argument „z przyczynowości sprawczej” utrzymuje, że żadna przyczyna sprawcza nie może sprawiać sama siebie, ponieważ jako sprawiąca i sprawiana byłaby zarazem w akcie i w możności. Dlatego każda przyczyna w ciągu przyczyn, chociaż posiada sobie właściwą sprawczość, a więc jest pod pewnym względem w akcie, wobec przyczyny nadrzędnej zawsze jest w możności. Ponieważ wykluczony jest regres *ad infinitum*, tak jak w przypadku przyczyn poruszających, stąd wszystkie przyczyny są w możności względem przyczyny pierwszej, która jest absolutnie aktualna. Zakwestionowanie istnienia takiej przyczyny, równałoby się zakwestionowaniu prawomocności całego ciągu przyczyn³⁵. W ten sposób analiza przyczynowości bytu w świetle teorii aktu i możności prowadzi do stwierdzenia, iż koniecznie musi istnieć przyczyna

²⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *In Libros Physicorum*, III, lect. 2, n. 6.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, q. 13; Tenże, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

³¹ L. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przekł. T. Kuczyński, Warszawa 1990, s. 105: „Przez »samego siebie« nie rozumie się tylko istnienia przyczyny, ale również bycie przyczyną in actu. Ażeby uczynić ją samą działającym czynnikiem, już uprzednio powinna ona być aktywna.”

³² „Impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum” (Tomasz z Akwinu, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 19, a. 1.

³³ Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. T. Żeleźnik, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 1996, ks. II, rdz. 2, 994a.

³⁴ Zob. Elders, *Filozofia Boga*, s. 101-102: „Pierwsza droga prowadzi stąd do wniosku, że kiedy Pierwszy Motor porusza wszystko inne, nie może przechodzić z możności do aktu i że dla tej racji musi On być czystą aktualnością. [...] Pojęcie czystej aktualności (*actus purus*) okaże się być podstawowym w całym traktacie i w zagadnieniu prostoty Boga”.

³⁵ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 191-192.

powszechna, gdyż bez niej istniejąca w świecie przyczynowość nie byłaby zrozumiała.

Z kolei dowód „z przygodności” opiera się na potencjalności przygodnego bytu. Przygodność bytu polega zasadniczo na tym, iż tego rodzaju byt ma możliwość, by istnieć lub nie istnieć. Oznacza to, że taki byt nie jest bytem koniecznym, a co za tym idzie, nie może on istnieć sam z siebie. Skoro zaś tego rodzaju byt istnieje, to racją zaktualizowania jego istnienia musi być jakiś byt konieczny, który jest albo bytem absolutnie koniecznym, albo bytem, który przyczynę swej konieczności posiada w innym bycie koniecznym. Ostatecznie jednak musi istnieć byt absolutnie konieczny, niemający w sobie żadnej potencjalności, od którego pochodzi zaktualizowanie potencjalności istnienia każdego bytu przygodnego³⁶. Z toku argumentacji wynika, iż sformułowanie tego dowodu opiera się na odpowiednio zdefiniowanej przygodności bytu, gdzie istotną rolę odgrywa kategoria potencjalności, odsyłająca do istnienia takiego bytu, który nie ma możliwości, by nie istnieć, czyli bytu, który jest bytem koniecznym.

Argumentacja czwartej drogi nieco odbiega od poprzednich, ale także tu znajduje zastosowanie teoria aktu i możliwości. Różne stopnie doskonałości bytu, cechującego się jakąś potencjalnością, zakładają istnienie, jako swojej przyczyny, takiego bytu, który jest w pełni doskonały, czyli bytu, który posiada doskonałość w postaci czysto aktualnej, tzn. bez żadnych braków i ograniczeń. W przekonaniu Mansera argumentu tego nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby dowodzenie istnienia Absolutu dokonywało się na podstawie wewnętrznie-koniecznej niezmienności istot rzeczy³⁷. Taką interpretację wyklucza sposób argumentacji św. Tomasza, który - zdaniem Mansera - charakteryzuje wszystkie „drogi”. Akwinata zawsze wychodzi w nich od realnie istniejącego świata zmysłowego, który nie może służyć za uzasadnienie niezmienności istot rzeczy, gdyż ta może być ugruntowana jedynie w intelekcie Boskim, co oczywiście uprzednio zakłada istnienie Boga. Ażeby można było oprzeć argumentację na istotach rzeczy, musiałyby one być potencjalnie-aktualnym bytem. Tymczasem sama istota rzeczy odznacza się jedynie możliwością bytowania, gdyż bytem jest „dopiero” coś, czemu przysługuje istnienie. Z tego względu podstawą dowodu nie są istoty rzeczy, lecz rzeczywistość zmysłowa, złożona z bytów o różnym natężeniu realnych doskonałości, które są zrozumiałe jedynie wtedy, kiedy uczestniczą w doskonałości absolutnej³⁸.

Na teorii aktu i możliwości ostatecznie bazuje także dowód teleologiczny. Spotykana w świecie, i to nawet w najprymitywniejszych i najprostszych cia-

³⁶ Tamże, s. 192.

³⁷ Tak wyjaśniali ten argument m. in. A. D. Sertillanges (*La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1940²) oraz S. J. Garrigou-Lagrange (*Der Sinn für das Geheimniss*, Paderborn 1937).

³⁸ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 193-194.

łach, celowość zakłada konieczność istnienia jakiejś inteligencji, a ostatecznie inteligencji absolutnej – *per se*. Według Mansera, najgłębszą podstawą tego argumentu jest potencjalność świata, widoczna we wszystkich rzeczach. Otóż przyporządkowanie rzeczy do określonego celu wynika z faktu, iż są one bytami potencjalno-kontyngentnymi, które z natury dążą do zrealizowania (zaktualizowania). Nakierowanie na zrealizowanie się bytu nie może być wynikiem przypadku, lecz musi być czymś zamierzonym, czyli pokierowanym przez jakąś myśl. Wynika z tego, że musi istnieć jakiś byt-inteligencja, który wyznacza kierunek aktualizowania się potencjalności wszelkich bytów³⁹. Byt taki musi być czystym aktem, gdyż w przeciwnym razie domagałby się istnienia innego bytu, nadającego mu przyporządkowanie do celu, co prowadziłoby w argumentacji do ciągu w nieskończoność, który wykluczałby możliwość racjonalnego wyjaśnienia celowości w świecie.

Manser uważa, że dostrzeżenie roli teorii aktu i możliwości w argumentach *quinque viae* jest niezbędnym warunkiem uznania wartości tego typu dowodzenia⁴⁰. Dlatego błędne rozumienie teorii pociągnie za sobą opaczną interpretację Tomaszowych „dróg”, bądź w ogóle zakwestionowanie ich znaczenia. Nade wszystko jednak teoria aktu i możliwości zdaje się potwierdzać – na co zwrócił uwagę B. Bejze⁴¹ – iż owe „drogi” można ostatecznie sprowadzić do argumentu z przygodności⁴². Sednem argumentacji byłoby wtedy stwierdzenie istnienia bytu koniecznego, tj. czystego aktu, na podstawie bytu kontyngentnego, tj. aktualno-możliwościowego⁴³. Argument ten próbował obalić I. Kant w swojej IV antynomii⁴⁴, co zdaniem Mansera było rezultatem braku logicznego zastosowa-

³⁹ Tamże, s. 195-196.

⁴⁰ Nie wszyscy podzielają ten pogląd. Np. D. Berger nie odwołuje się do aktu i możliwości nawet przy analizie pierwszej drogi. Zob. *Thomismus*, Köln 2001, s. 168.

⁴¹ „Egzystencjalna ograniczoność bytowa jest w pięciu drogach ujmowana poprzez analizę związanych z bytem zjawisk, w których akt – doskonałość zmieszany jest z potencjalnością. O tym jednakże, iż byt jest ograniczony, decyduje ostatecznie bytowe złożenie z istoty i istnienia, jako elementów realnie różnych; i ono też warunkuje przygodny charakter wszystkich, analizowanych w pięciu drogach faktów bytowych”. B. Bejze, *Zastosowanie analogii*, s. 149-173.

⁴² B. Bejze, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), nr 1, s. 45: „Zdaniem Krąpca z punktu widzenia metafizycznego jest tylko jeden dowód istnienia Boga: rzeczywiste złożenie z istoty i istnienia w bytach przygodnych, czyli złożenie z analogatu i analogicznej doskonałości, wiedzie do uznania istnienia Boga jako ostatecznej racji istnienia bytów przygodnych”.

⁴³ Zob. B. Bakies, *Bóg jako przedmiot metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 15(1979), nr 2, s. 30: „Powodem wyjaśniającym obecność owego ograniczonego aktu w rzeczach może być tylko działanie aktu pełnego, bytowości nieograniczonej. Akt jest nieograniczony w tym sensie, że oznacza samo *esse* bez żadnej domieszki potencjalności. Akt jest ograniczony tylko przez możliwość różną od niego i jest ograniczony, jeśli sam akt jest w możliwości do innego aktu”.

⁴⁴ I. Kant dowodzi w niej, iż niemożliwe jest uzasadnienie istnienia bytu koniecznego

nia teorii aktu i możliwości. Jeśliby Kant to uczynił, to musiałby uznać, że rzeczy doczesne, będąc w jakimś stopniu potencjalnymi, domagają się istnienia bytu koniecznego. Skoro tenże byt jest czystą aktualnością, czyli nie może być taki lub inny, lecz musi być zawsze taki sam, to w swoim działaniu nie przechodzi on z możliwości do aktu. Oznacza to, że w bycie tym „działacz” i „działający” (*Tätiger und Tätigsein*) są tym samym. Błędem jest zatem, jeśli mówi się o początku działania od strony Boga, sugerując, iż miałby on być inny przed rozpoczęciem działania i w trakcie jego trwania. Faktycznie bowiem o początku działania można mówić jedynie od strony tego, co powstało, ale nigdy od strony ostatecznej przyczyny sprawczej⁴⁵. Podobny charakter mają zarzuty różnych współczesnych empirystów, którzy wszelkie niedoskonałości naszego potencjalnego działania przenoszą na Boga. Wydaje się to potwierdzać, iż bez teorii aktu i możliwości niepodobna dowodzić istnienia Boga, gdyż zazwyczaj kończy się to albo agnostycyzmem, albo ujmowaniem go na sposób istnienia świata. Tymczasem wspomniana teoria, z jednej strony, dopuszcza możliwość poznania Absolutu, ale z drugiej, wyraża zarazem jego niepojmowalność. *Ponieważ duch ludzki – jak skonstatuje Manser – w swoim poznaniu zawsze przechodzi z możliwości do aktu, dlatego nigdy nie będzie mógł on wyczerpująco poznać absolutnie aktualnego bytu oraz jego działania*⁴⁶.

Rola teorii aktu i możliwości w dowodzeniu istnienia Absolutu nie ogranicza się wyłącznie do formułowania pozytywnej argumentacji. Teoria ta może także służyć do negatywnej weryfikacji argumentów. Jako przykład takiego zastosowania teorii Manser wskazał szeroko diskutowany w pierwszej połowie XX wieku tzw. argument „z dążenia do szczęścia”⁴⁷. Argument ten sprowadza się do tezy stwierdzającej, że dusza ludzka dąży ze swej istoty - czyli na sposób konieczny – do Boga, który jako Dobro Najwyższe (*Summum Bonum*) jest jedynym źródłem pełnego i trwałego szczęścia człowieka. Ponieważ dążenie wynikające z natury musi posiadać swój przedmiot, stąd Bóg, będący Najwyższym Dobrem i zarazem ostatecznym przedmiotem owego dążenia, musi istnieć. Za największą słabość tego argumentu Manser uważa dowodzenie realnego istnienia bytu na podstawie ludzkich potrzeb. Jego zdaniem, tak ujęty dowód musiałby zakładać określone rozwiązania filozoficzne dotyczące natury duszy – jej władz i ich przedmiotów, a szczególnie istoty oraz własności władzy woli, ponieważ w porządku bytu zawsze pierwsza jest natura, a dopiero potem

na podstawie bytu kontyngentnego, dlatego że byt konieczny, będąc przyczyną bytu kontyngentnego, musiałby zaczynać działać jako kontyngentny, a zatem musiałby przynależeć do czasu i przestrzeni, do ciągu zdarzeń świata, co byłoby sprzeczne z własnościami bytu koniecznego. Zob. *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Kęty 2001², s. 397nn.

⁴⁵ G. Manser, *Der Aufstieg*, s. 199.

⁴⁶ Tamże, s. 200.

⁴⁷ Zob. G. Manser, *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, „Divus Thomas”, 1(1923), s. 44-50, 146-164; Tenże, *Nochmals: Das Streben*, s. 331-339.

jej dążenia i cele tych dążeń⁴⁸. Ponadto argument ten zakładałby także celowość świata, jak również teorię stworzenia, a w konsekwencji samo istnienie Boga, co całkowicie przekreślałoby wartość argumentacji. Inna trudność wiąże się z koniecznością uprzedniego dowiedzenia tego, iż Bóg jest najwyższym dobrem, ponieważ tylko w tym przypadku mógłby on być uznany za szczęście człowieka. Tymczasem Manser jest zdania, iż wynikające z natury dążenie człowieka do szczęścia nie jest równoznaczne z dążeniem do Boga. Przeciwnie, sądzi on, że tu na ziemi człowiek wybiera Boga na sposób wolny, tzn. może go chcieć lub nie⁴⁹. Wynika to z faktu, iż Bóg nie jest przedmiotem formalnym ludzkiej woli, gdyż ta, będąc ze swej istoty nieskończenie potencjalną, za przedmiot formalny może mieć jedynie dobro w ogóle (*bonum in communi*), które jest dobrem o nieskończonej potencjalności (*bonum in potentia infinitum*), podczas gdy Bóg jest dobrem o nieskończonej aktualności (*bonum actuale infinitum*). Jako że między *infinitum in potentia* a *infinitum in actu* nie ma żadnej proporcji, stąd dla wszelkich stworzeń, jako bytów *in potentia*, Bóg nie może być przedmiotem właściwym ani poznania, ani chcenia. Naturalna konieczność odnosi się wyłącznie do dobra w ogóle (*bonum in communi*), które może być jedynie „obrazem” Boga, a nie Bogiem jako takim. Tymczasem Bóg jako taki jest dobrem ponadnaturalnym, a więc także i ponadnaturalnym celem, stąd nie może on być naturalnym przedmiotem ludzkich dążeń. Dlatego dla Mansera jest jasne, że w naturalnym poznaniu istnienia Boga nie ma żadnej „szóstej drogi”⁵⁰.

Przeprowadzone rozważania potwierdzają, iż teoria aktu i możliwości nie tylko umożliwia konstruowanie argumentacji na istnienie Boga, ale także pozwala tę argumentację weryfikować. Argumenty na istnienie Boga ostatecznie dowodzą jedynie istnienia bytu pierwszego, istniejącego *per se* i *a se*, niezależnego od czegoś innego, od którego wszystko inne jest zależne. Mimo że nie dowodzą one istnienia Boga wprost, jako takiego, nie znaczy to, by poznanie Boga ograniczało się wyłącznie do stwierdzenia jego istnienia. Zastosowanie analogii metafizycznej umożliwia bowiem, wprowadzić niedoskonałe, jakkolwiek pozytywne, poznanie jego natury.

II. Poznawalność natury (istoty) Boga

W dziejach filozofii najczęściej posługiwano się tzw. negatywnym poznaniem natury Boga (*via negationis*), do czego przyczynił się w znacznej mierze neoplatonizm. W myśl tych poglądów, Bóg jest wprowadzić nieskończoną mocą, stwarzającą wszystko, jednakże sam w sobie jest nieokreślony, przez

⁴⁸ G. Manser, *Das Streben*, s. 159-160.

⁴⁹ Tamże, s. 152.

⁵⁰ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 385-390.

co nie można przypisać mu żadnego pozytywnego orzecznika, nawet takiego jak byt, duch, dobro czy substancja. Konsekwentnie zatem, zgodnie z zasadą *omnis determinatio est negatio*, niemożliwe jest jako takie poznanie natury Boga, chyba że przez negację. Myśl ta przedostała się do scholastyki w dużej mierze za pośrednictwem Dionizego Pseudo-Aeropagity, który ujmował Boga jako „niepojęciowalną nieokreśloność”, oraz później – Jana Szkota Eriugeny, nazywającego Boga „nicością *per excelentiam*”. Rozpowszechniał ją również Mojżesz Majmonides, który wprawdzie uznawał Boga za przyczynę wszelkich stworzonych doskonałości, ale zarazem stawiał pod znakiem zapytania istnienie owych doskonałości w samym Bogu, w związku z czym dopuszczał naturalną poznawalność istnienia Boga, przy jednoczesnym wykluczeniu możliwości pozytywnego poznania jego natury⁵¹. Problematyczność takiego rozwiązania dostrzegał Duns Szkot, który poznanie Boga próbował oprzeć na jednoznacznym pojęciu bytu, co w konsekwencji doprowadziło albo do monizującego ujęcia Boga i świata jako „jednego” bytu (Mistrz Eckhart), albo do niemożliwości poznania zarówno Boga, jak i indywidualnych rzeczy (W. Ockham)⁵². Podstawowa trudność owych filozofii wynikała – zdaniem Mansera – z braku właściwie rozumianego poznania analogicznego. Ów brak da się zauważyć we wszelkich systemach o charakterze idealistycznym, empirystycznym czy nominalistycznym. Systemy te konsekwentnie podważają realność bytową tzw. *conceptus obiectivus* (rzeczowa podstawa powszechnika), przez co odrzucają jakąkolwiek realną tożsamość bytową w wielości rzeczy, skutkiem czego nie można uznać realności analogonu jako wspólnej doskonałości, która przysługiwałaby w proporcjonalny sposób wielu rzeczom⁵³. Tymczasem od rozumienia analogonu zależy cała teoria analogii, która z kolei warunkuje to, co na gruncie filozofii możemy poznać o naturze Boga i jej atrybutach.

Z tego względu w naturalnym poznaniu natury Boga decydujące jest zastosowanie odpowiedniej teorii analogii, gdyż w przeciwnym razie nie będzie możliwe nie tylko jakiekolwiek pozytywne poznanie natury Boga, ale co więcej, podważona może zostać także cała argumentacja na istnienie Boga. Jeżeli bowiem istnienie właściwe Bogu nie jest związane jakąś realną relacją z istnieniem pozostałych bytów, to faktycznie nie ma ono z tym istnieniem nic wspólnego. W takim przypadku wykluczona zostaje poznawalność istnienia Boga, która opierałaby się wyłącznie na istnieniu bytów przygodnych⁵⁴. Tymczasem według analogii transcendentalnej „bycie istniejącym” przysługuje

⁵¹ G. Manser, *Die analoge Erkenntnis Gottes c.d.*, „Divus Thomas”, 7(1929), s. 10-11.

⁵² Tamże, s. 13-14.

⁵³ Tamże, s. 11.

⁵⁴ Stanowisko takie zajmował m.in. A. D. Sertillanges, który twierdził, że słowo „jest” w zdaniu „Bóg jest” pełni rolę łącznika, wyrażającego jedynie prawdę zdania, nie pełni natomiast roli orzecznika. Oznaczałoby to, że nie przypisuje on Bogu własności bytu. Zob. *La philosophie*, s. 173.

na sposób wewnętrznie-konieczny (*intrinsece-quidditative*) zarówno Bogu, jak i rzeczom, jednakże nie jednoznacznie, lecz według określonych proporcji bytowych. Dlatego jedynie dzięki analogii transcendentalnej możliwe jest takie ujęcie poznawcze Boga, w którym, jak odnotuje Manser, nie zostanie naruszona „miara wewnętrznego bytu” - stworzeń *ab alio* i Boga *a se*⁵⁵. W ten sposób staje się możliwe pozytywne poznanie atrybutów Boga, a ściśle mówiąc, w ogóle jakiegokolwiek poznanie Boga, gdyż poznanie negatywne – zdaniem Mansera – nie jest żadnym poznaniem.

Pozytywne poznanie natury Boga Manser rozpoczyna od postawienia pytania o możliwość rozróżnienia natury Boskiej i natury rzeczy stworzonych. Uważa on, że rozróżnienie to może mieć tylko negatywny charakter. Chodzi mianowicie o zanegowanie w Bogu wszelkich niedoskonałości rzeczy, które przysługują im ze względu na ich potencjalność. Mimo jednak negatywnego charakteru, rezultaty owego rozróżnienia są pozytywne. Jeżeli bowiem ujmemy naturę Boga jako pierwszą przyczynę, *ens a se*, czysty akt czy samo istnienie, to musi ona być absolutnie prosta, doskonała, wieczna, duchowa, absolutnie jedna, musi być najwyższym i jedynym dobrem z istoty, jedyną nieskończoną istotą⁵⁶. Manser mówi nawet o pewnej apodyktyczności tej argumentacji, podkreślając, iż nie do utrzymania jest twierdzenie, iż Bóg jest absolutnie nieokreślony. Jeśli zatem uznaje się, że Bóg jest bytem *a se*, a przez to absolutnie prostą, nieskończenie doskonałą istotą, to czy możliwe jest poznanie wewnętrznej natury owej istoty? Krótko mówiąc, chodzi o to, co faktycznie można poznać z nieskończonej istoty Boga?⁵⁷

Manser odrzuca możliwość jakiegokolwiek naturalnego poznania istoty Bożej samej w sobie. Wynika to z różnicy ontycznej, jaka zachodzi między bytem Boskim a bytem przygodnym, którą stanowi niepokonalna bariera między czystym aktem a aktem ograniczanym przez możność, czy też między istnieniem *a se* a istnieniem *per participationem*. Nawet stworzenia czysto duchowe, poznające czystym oglądem intelektualnym, będąc skutkami Boskiej sprawczości, nie mogą interioryzować całej istoty Bożej. Tym bardziej odnosi się to do człowieka, który na ziemi w naturalny sposób poznaje Boga jedynie poprzez formy zmysłowe⁵⁸. Jednakże naturalne ludzkie poznanie istoty Boga, według Mansera, nie ogranicza się tylko do poznania negatywnego. Autor ten – za św. Tomaszem – uważa, że możliwe, a nawet konieczne jest poznanie pozytywne. Ograniczając się wyłącznie do poznania negatywnego, które uznaje Boga jedynie za przyczynę wszelkich doskonałości, ale jego samego stawia

⁵⁵ G. Manser, *Die wissenschaftliche Wert der analogen Gotteserkenntnis*, „Divus Thomas”, 7(1929), s. 388.

⁵⁶ Tamże, s. 389.

⁵⁷ Tamże, s. 390.

⁵⁸ Tamże, s. 390; Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4, 11, 12; Tenże, *Summa contra gentiles*, III, q. 46, 55; IV, q. 1.

ponad wszelką doskonałością, nie tylko nie wiele można byłoby dowiedzieć się o naturze Boga, ale nadto nie sposób byłoby dostrzec hierarchiczność przypisywanych mu atrybutów, gdyż jest on przyczyną wszystkiego w równym stopniu⁵⁹. Skutkiem tego wszelkie filozoficzne argumenty na pozytywne poznanie Boga byłyby bezwartościowe. Tymczasem samo poznanie czysto negatywne nie jest możliwe, ponieważ zawsze zakłada ono już jakieś poznanie pozytywne. Nie można bowiem czegoś o przedmiocie zaprzeczyć, nie mając o nim jakiejś pozytywnej wiedzy. Z drugiej strony, jeśli o przedmiocie zaprzecza się wszystko - tak jak w przypadku negatywnego poznania Boga - to znów nie zaprzecza się nic. Dobitnie wyrazi to św. Tomasz w przytaczanym przez Mansera komentarzu do *De Potentia: Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: (...) unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare*⁶⁰.

Poznanie pozytywne natury Boga odbywa się poprzez tzw. absolutne atrybuty, które przysługują Bogu na sposób konieczny. W przekonaniu Mansera stanowi je „treść” pojęć transcendentalnych, która nie zawiera jakiejkolwiek niedoskonałości. Dzięki analogii proporcjonalności właściwej, utrzymującej istnienie analogonu w każdym analogacie na sposób wewnętrznie-konieczny, można pojęcia te odnieść zarówno do stworzeń, jak i do Boga. W jednym i drugim przypadku określają one coś realnego. O ile jednak w Bogu oznaczają wyłącznie czystą aktualność, o tyle w stworzeniach – coś wprawdzie zaktualizowanego, ale zawsze skorelowanego z możliwością. Mimo że nie oddają one całej istoty Bożej, to jednak ją realnie uobecniają, gdyż odnoszą się do atrybutów, przysługujących Bogu substancjalnie (*substantialiter*) i we właściwym sensie (*proprie*)⁶¹. Stąd uprawnione jest twierdzenie, że „coś” poznajemy z Bożej istoty, choć oczywiście poznanie to jest niedoskonałe. Jasno wskazuje na to analiza teorii aktu i możliwości, z której wynika, iż czysty akt, będąc sam w sobie czymś niepojmowalnym, może być w jakimś stopniu poznawany, dzięki poznaniu analogicznemu, na podstawie bytów o aktualno-możliwościowej strukturze. Tak więc niedoskonałość poznania ma swoje źródło przede wszystkim w niezmierzoności Bożej istoty, ale także w ograniczonych możliwościach intelektu ludzkiego, który naturalne poznanie rozpoczyna zawsze od widzialnego świata. Jednak mimo tych ograniczeń, dzięki analogii transcendentalnej, możemy Boga poznawać jako byt, istotę, prawdę czy dobro⁶².

Manser uważa, że dzięki absolutnym atrybutom naturę Boga poznajemy istotnie, choć w bardzo ograniczonym zakresie. Opiera się to na rozróżnieniu

⁵⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2.

⁶⁰ G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 392.

⁶¹ „Nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius” (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2).

⁶² G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 392-93.

tęgo, „co” owe atrybuty oznaczają oraz „jak” oznaczają, a więc sposobu oznaczania⁶³. Ograniczoność poznania wynika z faktu, iż w atrybutach tych nie możemy poznać jak istnieje Boska istota czy jaki jest jej nieskończony sposób bytowania. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ich sposób oznaczania jest taki, jaki przysługuje stworzeniom. Stąd naturalne poznanie istoty Boga, mimo że jest pozytywne, to jednak przez swoją niedoskonałość jest zarazem negatywne. Powodem tego jest sposób istnienia Boga, który nie może być poznany poprzez sposób istnienia stworzenia, gdyż stworzenie charakteryzuje się „istnieniem pochodnym”, podczas gdy Bóg jest „samym istnieniem”⁶⁴. Jak więc widać, dystynkcja między tym, „co” atrybuty oznaczają oraz „jak” oznaczają warunkuje rozróżnienie poznania negatywnego i pozytywnego. Poznanie pozytywne, odnosząc się do oznaczanej treści, jest jedynie częścią poznania. Całe poznanie obejmuje zarówno „co”, jak również „jak” oznaczania. Z tego względu poznanie natury Boga tylko w pewnym zakresie jest pozytywne, natomiast w całości jest negatywne. Dlatego negatywne orzekanie o Bogu jest doskonalsze i wierniejsze faktycznemu stanowi rzeczy. Jeśli bowiem ujmujemy Boga jako byt nieskończony, to poznajemy w ten sposób wyłącznie to, że bytuje on na sposób nieskończony, lecz nie poznajemy tego, czym jest owa nieskończoność⁶⁵.

Poznanie natury Boga poprzez odpoznavanie z empirycznego bytu absolutne atrybuty, według Mansera, odbywa się jedynie w porządku istotowo-formalnym i nie ma nic wspólnego z porządkiem bytowym. Opiera się ono na *forma inhaerens* właściwości transcendentalnych bytu, która jest w jakiś sposób wspólna zarówno Bogu, jak i stworzeniom, co daje podstawę do wewnętrzno-koniecznego orzekania, charakterystycznego dla analogii proporcjonalności właściwej. Istotowego charakteru atrybutów nie zmienia fakt, iż Bogu przysługują one w stopniu najdoskonalszym, co wynika z realnej tożsamości Jego istoty i istnienia, skutkiem czego jest On pełnią bytu, nieskończenie przewyższającą każde stworzenie⁶⁶. W bytach przygodnych natomiast, absolutne doskonałości należą do porządku kategoryjnego, a więc są rozproszone i różne, gdyż każda rzecz istnieje według określonej specyficznej natury. Dobrze wyjaśnia to teoria aktu i możliwości, w świetle której wszystko, co konstytuuje istotę bytu przygodnego, albo musi zawierać w sobie czynnik potencjalny, albo musi być z takim czynnikiem istotnie skorelowane. Mając zatem na uwadze doskonałości absolutne, będące właściwościami bytów przygodnych, należy stwierdzić, iż charakteryzować je zawsze będzie jakiś stopień potencjalności. Wynika z tego, że w bytach tych, patrząc od strony faktycznego zrealizowania się, nigdy nie osiągną one swojej pełni. Dlatego doskonałości te nie mogą

⁶³ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 3.

⁶⁴ G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 394.

⁶⁵ Tamże, s. 395.

⁶⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 2, a. 11.

w tym samym sensie przysługiwać Bogu i stworzeniom, ponieważ analogicznie do kategorialnego sposobu istnienia tych ostatnich, który jest ograniczony i niedoskonały, także ich uczestnictwo w doskonałościach absolutnych będzie ograniczone i niedoskonałe. Natomiast, jeśli ujmie się wymienione doskonałości same w sobie, a więc jako własności transcendentalne bytu, to tym samym tracą one rozproszenie i zróżnicowanie, a przez to ograniczony i niedoskonały sposób bycia, ponieważ od strony istotowej wyrażają jedynie samą doskonałość⁶⁷. Dlatego pojęcie transcendentalne bytu orzeka tylko o bycie, podobnie jak pojęcie dobra – o byciu dobrym. *Tak ujęte absolutne atrybuty* – stwierdzi Manser – *są pojęciami analogicznymi, ponieważ w swojej specyfice, jako transcendentalia, odnoszą się do świata kategorialnego według różnorodnych proporcji*⁶⁸. Mimo tego oznaczana przez nie własność jest czymś całkowicie realnym, ponieważ jest ona własnością każdego bytu. Z tego też względu *ratio formalis* absolutnych atrybutów nie stanowi jakaś konkretna natura bytu, lecz transcendentalna „treść”, dzięki której oznaczają one jedynie samą doskonałość, sam akt.

Skoro własności transcendentalne konstytuują wyłącznie samą doskonałość bytową, to znaczy, że muszą one w sposób istotny przysługiwać także Bogu. Między tego rodzaju własnościami a nieskończonym sposobem istnienia Boga nie zachodzi sprzeczność, mimo że własności te nie mogą tego sposobu istnienia pozytywnie wyrazić, gdyż jest on z natury niewyraźalny. Nie ma również sprzeczności w przypisywaniu Bogu różnych własności transcendentalnych, dlatego że wszystkie one ostatecznie tworzą tę samą rzeczywistość, która w porządku poznania ujmowana jest w pojęciu transcendentalnym bytu. Zgodnie z teorią analogii transcendentalnej własności te stanowią analogon, w którym wszystkie analogaty, a więc zarówno Bóg, jak i stworzenie, są proporcjonalnie tożsame. Nie odnosi się to jednak do sposobu istnienia (*modus essendi*) Boga i stworzeń, lecz do relacji, jakie proporcjonalnie zachodzą w każdym bytowym przypadku, będących podstawą relacyjnej tożsamości bytów. W ten sposób analogia transcendentalna - jak zauważy Manser - „kładzie most” między skończonym i nieskończonym bytem, dzięki czemu, z jednej strony, zostaje zachowany niezmierzony dystans, jaki dzieli wymienione „rodzaje” bytu, a z drugiej, oba „rodzaje” bytu zyskują uprawomocnienie w tym, co decyduje o jakiegokolwiek bytowości⁶⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż filozoficzne poznanie natury Boga jest poznaniem bardzo ograniczonym, ale mimo tego posiadającym charakter istotowy, czyli takim poznaniem, które umożliwia odkrycie istotnych własności

⁶⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 13, 3; Tenże, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 2, a. 11.

⁶⁸ G. Manser, *Die wissenschaftliche*, s. 396.

⁶⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones Disputatae De veritate*, q. 2, a. 11 ad 4.

bytu Boskiego, decydujących o jego naturze. Poznanie to, ze względu na przedmiot, nie może być jednoznaczne, stąd posługuje się ono metodą analogii, gdzie kluczową funkcję poznawczą spełnia analogia transcendentálna. Ostatecznie jednak zarówno o analogii, jak i o samym poznaniu Boga rozstrzyga teoria aktu i możliwości, gdyż – jak odnotuje Manser - *tylko na drodze od aktualno-potencjalnego do absolutnie aktualnego analogia proporcji umożliwia udowodnienie istnienia Boga i jego absolutnych atrybutów, a zatem pewne, choć niedoskonałe, poznanie Boskiej natury*⁷⁰. Jednakże nie jest to już teoria w rozumieniu arystotelesowskim, gdyż – jak zauważy É. Gilson – *nawet św. Tomasz, który mówiąc o Bogu posługuje się najczystszyim językiem Arystotelesa, jest jednak bardzo daleki od Arystotelesowej myśli. Czysty akt perypatetyzmu jest aktem tylko w porządku myślenia. Natomiast czysty akt św. Tomasza jest aktem w porządku bytowym i dlatego jest on zarazem nieskończony i doskonały*⁷¹.

Zakończenie

Przeprowadzone rozważania potwierdzają, iż istnieje wspólna płaszczyzna pomiędzy bytem przygodnym a bytem koniecznym, umożliwiającą poznanie istnienia oraz przynajmniej w jakimś niewielkim zakresie natury tego ostatniego. Manser dostrzegał ją w ramach kategorii aktu i możliwości, opisujących uniwersalną strukturę rzeczywistości, w świetle której byt przygodny odznacza się strukturą potencjalno-aktualną, natomiast byt konieczny - aktualną. Kluczowe znaczenie ma w tym względzie najgłębsze bytowo rozumienie aktu i możliwości – jako istnienia i istoty. Tak zreinterpretowaną arystotelesowską teorię aktu i możliwości Manser uważa za jedyną drogę poznawczego „przejścia” z bytu świata do Bytu Absolutnego. Skoro bowiem rzeczy świata nie istnieją koniecznie, to nie mogą one mieć ostatecznej racji swojego istnienia w sobie, lecz musi być ona „na zewnątrz”. Jeśli znów charakteryzujące je doskonałości nie są im właściwe na sposób absolutny, to także one muszą mieć ostateczną rację w innym bycie. Jasno z tego wynika, że przygodne istnienie bytu domaga się istnienia bytu koniecznego, który istnieje sam z siebie i sam z siebie jest doskonały, jak też cechujące przygodne byty doskonałości, naznaczone potencjalnością, domagają się istnienia doskonałości absolutnej, czyli bytu absolutnego, który posiada maksimum wszelkich doskonałości. W konsekwencji tylko taki byt może być ostateczną racją istnienia, racjonalności czy celowości pozostałych bytów.

⁷⁰ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, s. 490.

⁷¹ E. Gilson, *Duch*, s. 62; Tenże, *Bóg i ateizm*, przekł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 61.

Zarysowana próba sformułowania naturalnego poznania Boga wskazuje jasno, iż poznanie takie powinno być oparte na poznaniu metafizycznym, a dokładniej mówiąc, powinno korzystać z tych samych instrumentarium poznawczych, gdyż jedynie na tej drodze może ono stać się integralną częścią poznania filozoficznego. Zapoznanie ścisłego związku naturalnego poznania Boga z metafizyką naraża zarówno jedną, jak i drugą stronę na poważne komplikacje, których zgubne konsekwencje mogą poważnie zaszkodzić nie tylko racjonalnemu poznaniu świata, ale także wierze religijnej, narażając poznanie na sceptycyzm lub agnostycyzm, a wiarę na fideizm.

DIE LEHRE VON AKT UND POTENZ UND DIE GOTTESERKENNTNIS DIE GALLUS MANSERS INTERPRETATION DER LEHRE VON AKT UND POTENZ

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der präsentierte Aufsatz setzt sich mit dem Problem der philosophischen Gotteserkenntnis im Bezug auf das Werk von Gallus Manser auseinander. Eine solche Erkenntnis verwirklicht sich nach den Regeln der Naturerkenntnis. Die besondere Rolle in der Beweisführung der Gottesexistenz schrieb Manser dem Kausalprinzip zu, das auf dem Grund des Seins als Wirkung die Erkenntnis des Seins als Ursache ermöglicht. Die Erkenntnis der Universalursache ermöglicht die Transzendentalanalogie, in der die Existenz die Rolle des Analogons (die gemeinsame Vollkommenheit) spielt und sich nach den bestimmten Proportionen aktualisiert sowohl in *ens ab alio*, als auch in *ens a se*. Letztlich ist die Lehre von Akt und Potenz der Grund der ganzen Beweisführung. Im Rahmen dieser Beweisführung muss man dem Sein als Wirkung die aktuell-potenziale Struktur zuschreiben, daraus wird klar, dass Sein als Wirkung immer eine Ursache bedarf, letztendlich eine solche die in sich rein Aktualität ist, das heißt die Universalursache. Darauf beruhen die Argumente, die hl. Thomas von Aquin in „*quinquae viae*“ verwendet.

Die Transzendentalanalogie ermöglicht auch die Erkenntnis der Gottesnatur. Diese Erkenntnis verwirklicht sich durch die absoluten Attribute, die dem Gott substanziell zukommen, weil sie der Inhalt der transzendentalen Begriffe enthalten. Deshalb kann der Gott als das Sein, das Wahre und das Gute erkannt werden. Schlussendlich fundiert die aktuell-potenziale Struktur des Kontingenzseins die Erkenntnis der Gottesnatur. Diese Struktur offenbart die Potenzialität der absoluten Attribute, die den Seienden zukommen. Obwohl diese Attribute eine Vollkommenheit bestimmen, sie tun das auf eine kontingente Weise. Aus diesem Grunde kann die Gotteswesenheit für sich aus dem Geschöpf nicht erkannt werden.

WSPÓŁCZESNE KONTROWERSJE NA TEMAT ŚMIERCI MÓZGOWEJ

Wstęp

Śmierć stanowi problem uniwersalny i centralny ludzkiej egzystencji każdej kultury i to nie tylko dzisiaj, ale od zarania dziejów. Nad jej wymiarem i znaczeniem człowiek nieustannie się zastanawia i pyta, jak moment jej nieomylnie i pewnie rozpoznać.

W przypadku człowieka brak oddechu i bicia serca stanowiły przez wieki pewne kryteria śmierci. Kryteria łatwe, jeśli chodzi o ich weryfikację i rozpoznawalne nawet dla laika w kwestiach medycyny. Dziś niestety stwierdzamy z niepokojem, że medycyna i etyka zmuszone są konfrontować się z nowymi realiami klinicznymi, gdzie stwierdzić śmierć nie jest wcale łatwo, co więcej jest niezmiernie trudno.

Istotnie, użycie coraz bardziej wyrafinowanych instrumentów reanimacyjnych pozwoliło zmodyfikować w sposób znaczny przebieg niektórych procesów patologicznych, które do tej pory nieodwołalnie i w dość krótkim czasie prowadziły do śmierci. Co niewątpliwie, z jednej strony, jest osiągnięciem godnym podziwu – choroby, wcześniej śmiertelne, są dzisiaj uleczalne i liczba powrotów do zdrowia z sytuacji śmiertelnych jest nieporównywalnie większe niż kilka dekad temu, a jednostki reanimacyjne są w stanie podtrzymać, a nawet zastąpić funkcje wielu tak zwanych organów życiowych. Z drugiej jednak strony wszystko to przyczyniło się do pojawienia sytuacji klinicznych nowych, wcześniej niewyobrażalnych i nieznanych.

Pomiędzy tymi sytuacjami najbardziej kontrowersyjny jest stan pacjenta znajdującego się na sali intensywnej terapii, u którego podtrzymuję się, przy użyciu nadzwyczajnych środków reanimacyjnych, akcję serca, płuc, nerek, i wielu innych narządów, mimo że jego mózg jest już całkowicie martwy. Oto, naszym zdaniem, najbardziej bulwersujące realia „stworzone” przez nowoczesną technologię. W tej sytuacji, to znaczy przy użyciu sztucznego płuca i innych instrumentów reanimacyjnych, brak akcji serca nie może być dłużej synonimem śmierci - praca serca może być powtórnie wznowiona i w konsekwencji ciało pacjenta przedstawiać będzie pozory życia. Ale czy taki pacjent jest rzeczywiście żywy?

Tak oto, w czasie, gdy medycyna osiągała nowe i nieznane dotąd możliwości w walce ze śmiercią i nauka stawiała się coraz bardziej wszechmogąca, etyka zmuszana była pytać i dokładniej wyjaśnić, co znaczy umieranie i śmierć człowieka, a to, dlatego że stawało się coraz mniej jasne, w którym momencie można uznać osobę za zmarłą i coraz mniej oczywiste stawało się biologiczne kryterium za pomocą, którego dokonać można poprawnej diagnozy śmierci¹.

Nie mówimy tu, co trzeba z góry podkreślić, o konieczności podania nowej definicji śmierci, mówimy natomiast, mając jasną definicję śmierci, o konieczności wskazania moralnie dopuszczalnych kryteriów śmierci człowieka. „Śmierć pewna, godzina śmierci niepewna” – przysłowie, które dobitnie przypomina, że deklaracja śmierci człowieka i weryfikacja dokładnego momentu, w którym można go uznać za zmarłego stawia poważne problemy i zmusza do głębszej refleksji.

Nie tylko kryterium śmierci staje się coraz mniej oczywiste, ale ważne jest, w obliczu potrzeby nowych narzędzi do transplantacji, by skrócić maksymalnie czas pomiędzy momentem śmierci człowieka² a momentem, w którym możemy postawić pewną jej diagnozę³. Bez wątpienia problem transplantacji to okoliczność, która w znaczny sposób przyczyniła się do wprowadzenia kryterium śmierci mózgowej.

Tak oto, w nowym kontekście znacznego polepszenia się środków reanimacyjnych, podejmuje się decyzję wprowadzenia, obok tradycyjnego kardiologicznego – nowego kryterium śmierci. Zostaje ono zdefiniowane w 1968 roku w Raporcie *ad hoc* Komitetu Akademii Medycyny w Harvardzie⁴. Pozwala ono na stwierdzenie śmierci pacjenta, u którego nastąpiło całkowite i nieodwracalne ustanie wszystkich czynności mózgu. Człowiek jest uznany za zmarłego, kiedy ustają w sposób całkowity, definitywny i nieodwracalny wszystkie czynności jego mózgu, i fakt ten może być potwierdzony poprzez

¹ „How, given medical advances in cardio - pulmonary support, can the evidence that death has occurred be obtained and recognized?” President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Defining Death: A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, U. S. Government Printing Office, Washington 1981, s. 57.

² Lokującym się na płaszczyźnie ontologicznej i co za tym idzie, skoro człowiek do jedno duszy i ciała, samym w sobie nierozpoznawalnym za pomocą metody empirycznej.

³ Wiemy bowiem, że niektóre narządy, głównie te obficie ukrwione, muszą być pobrane z ciała dawcy przed zatrzymaniem pracy jego serca.

⁴ Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, *A definition of irreversible coma*, „Journal of the American Medical Association”, 6(1968), s. 337-340. Od roku 1959 zaczyna się mówić o *coma dépassé*, stanie klinicznym, w którym znajduje się pacjent, ofiara niezwykle poważnej choroby lub urazu mózgu, u którego jednak, dzięki nadzwyczajnym środkom reanimacyjnym, najważniejsze czynności życiowe są podtrzymywane, mimo, że ustały definitywnie wszystkie funkcje jego mózgu. W grudniu 1967 r. przeprowadzony zostaje pierwszy przeszczep serca, oczywiście z dawcy żywego według tradycyjnego kryterium śmierci. Staje się coraz bardziej jasne, że tradycyjne kryterium śmierci nie jest ani jedynym ani wystarczającym.

odpowiednie testy medyczne określone przez zatwierdzone normy prawne, mimo że praca serca i płuc jest sztucznie podtrzymana. Oto wybór, który, jak wkrótce wyjaśnimy, wykracza poza obszar medycyny i wkracza na teren etyczno-antropologiczny, którego rzetelne rozważanie zagadnienia śmierci mózgu nie może ignorować czy zaniedbywać.

I. Definicje, kryteria, diagnoza

Nim przystąpimy do bezpośredniej analizy filozoficzno-etycznej kwestii neurologicznego kryterium śmierci człowieka, by uniknąć niebezpiecznych nieporozumień uważamy za konieczne podkreślić, że problem ten musi być rozważany na kilku płaszczyznach, każda z własną metodologią, końcowe zaś wnioski będą owocem owej interdyscyplinarnej analizy. W związku z tym uważamy, że:

1. Przede wszystkim konieczna jest jasna i poprawna definicja fenomenu „śmierci” człowieka, a to jest zadaniem filozofii.

2. Następnie konieczne jest biologiczne pojęcie owego fenomenu - pytanie o zmiany patologiczne w organizm ludzkim, których to pojawianie się pozwoli uznać dany organizm za martwy i wskazanie struktur biologicznych bezpośrednio odpowiedzialnych za pojawienie się tych zmian. Innymi słowy potrzeba podać biologiczną definicję i wskazać anatomiczne kryteria śmierci organizmu.

3. W końcu niezbędna jest określić serię testów i badań, za pomocą to, których stwierdzić można będzie, że fenomen śmierci zaistniał w konkretnym organizmie.

Jasne musi być od początku, że jedną rzeczą jest dyskusja nad tym, czym jest śmierć człowieka, inną biologiczne zrozumienie śmierci jego organizmu czy wreszcie badania medyczne, które pewnie stwierdzają pojawienie się jej symptomów⁵. Test medyczny, wskazuje, więc martwego, potwierdza, że konkretny organizm nie przedstawia się jako żyjący. Nim jednak ustali się test, trzeba wiedzieć, co to jest śmierć i dlaczego stan, który test weryfikuje jest nie do pogodzenia z życiem⁶. Czym innym jest śmierć jako pojęcie abstrakcyjne, co innego jej biologiczne cechy, co innego badania służące do sprawdzenia, czy owe cechy zaistniały⁷.

⁵ Czyli pozwolą, poprzez specyficzne pomiary, potwierdzić, że to, co zostało przyjęte za biologiczne kryterium śmierci już się zweryfikowało w danym organizmie i organizm ten z całą pewnością może być uznany za martwy.

⁶ Por. B. A. Rix, *Danish ethics council rejects brain death as the criterion of death*, „Journal of Medical Ethics”, 1(1990), s. 5; D. N. Walton, *Brain death. Ethical consideration*, Purdue University West Lafayette, Indiana 1980, s. 52.

⁷ Można też mówić o płaszczyźnie filozoficznej śmierci (jej definicja) i technicznej (jej kryterium), o definicji filozoficznej i medycznej. Pomieszanie owych płaszczyzn prowadzi

Przystępując więc do dyskusji nad neurologicznym kryterium śmierci człowieka, musimy śledzić następujący szlak – od analizy teoretycznej fenomenu, poprzez jego biologiczne wyjaśnienie, a to wszystko w celu ustalenia, jakie pomiary medyczne muszą być zrobione, aby można było uznać osobę za już nieżyjącą. Bez wątpienia te trzy etapy są ze sobą ściśle powiązane, ale jednocześnie muszą one być uznane za trzy różne obszary, którym należy poświęcić uwagę, uszanować autonomię i metodologię każdego z nich⁸. Najpierw więc zdefiniować, co to jest śmierć, aby następnie móc wypowiedzieć się na temat czy i kiedy dana osoba umarła.

II. Filozofia i medycyna

Refleksja, przeprowadzona do tej pory, uwidacznia, że, poprawne zrozumienie neurologicznego kryterium śmierci człowieka potrzebuje solidnej bazy filozoficznej, która okaże się pożyteczna, przystępując do analizy problemów biologicznych śmierci organizmu i jest absolutnie konieczna, chcąc rozwiązać kwestie etyczne dotyczące naszego problemu. Ponadto, mimo że oczywiste jest, że śmierć mózgowa to w decydującej mierze problem medyczny, aby zrozumieć, dlaczego nowe, neurologiczne, kryterium zostało wprowadzone, nie można pominąć teoretycznej analizy pojęć i terminów. Kryterium śmierci mózgowej nie jest tylko problemem technicznym czy medycznym. Chcąc stawić mu czoła, musimy go wprawdzie „przedyskutować” i zrozumieć, a dopiero potem skonfrontować wyniki naszej refleksji z najnowszymi osiągnięciami medycyny i neurologii. Nie wystarczy, jakiegokolwiek, powierzchowne pojęcie śmierci. Potrzebna jest nam definicja dokładna i prawidłowa, która posłuży za wskaźnik medycynie⁹.

Kiedy jednak filozofia mówi nam, co to jest śmierć osoby ludzkiej, nie jest zadaniem filozofii czy teologii, ale medycyny, wskazać te symptomy, które mówią nieomylnie o śmierci organizmu, a następnie potwierdzić je

do fragmentarycznego i częściowego zrozumienia naszego problemu. Por. J. F. Catherwood, *Rosencrantz and Guildenstern are 'dead'?*, „Journal of Medical Ethics”, 1(1992), s. 35.

⁸ Walton, *Brain death. Ethical consideration*, s. 51-56.

⁹ Filozofia określa cel diagnozy medycznej, mimo że obie są dyscyplinami niezależnymi, a łączy jedynie swoje wysiłki w celu lepszego zrozumienia problemu. Kryterium musi odpowiadać konkretnej definicji, jeśli nie to pytanie o kryteria nie znajdzie odpowiedzi nie wiedząc kryteriów czego szukać. Nim zapytamy, jak poprawna postawić diagnozę śmierci człowieka, musimy zapytać, co mamy diagnozować. Tylko, kiedy zdefiniujemy pojęcie możemy przystąpić do indywidualizacji kryteriów. Diagnoza zakłada definicje. Prawdą jest, bowiem, że stwierdzić musimy sytuację wskazaną w definicji. Por. D. N. Walton, *On defining death*, Mc Gill – Queen's University Press, Montreal 1979, s. 19; N. Tonti-Filippini, *Revising brain death: cultural imperialism?*, „Linacre Quarterly”, 2(1998), s. 60; M. Mori, *La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, w: *Teorie etiche contemporanee*, red. C. A. Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990, s. 217.

i zinterpretować¹⁰. Zadaniem nauk empirycznych jest podanie biologicznych charakterów śmierci organizmu i momentu jej pojawienia się. Rolą nauk biologicznych jest ustalenie i wyjaśnienie cech śmierci organizmu i kryteriów jej rozpoznania w sposób naukowo nienaganny¹¹. Jest ich obowiązkiem i odpowiedzialnością studium i obserwacje mające na celu wskazać, w sposób możliwie pewny i precyzyjny, moment i oznaki, które upoważniają do uznania organizmu za martwy¹². Osiągnąwszy owy cel, filozofia czy teologia nie mogą nie uznać jego poprawności, a etyka musi się do niego odwoływać, decydując w sprawach dziś niezwykle pilnych, m. in. powstałych w wyniku użycia nowych możliwości terapeutycznych.

To więc, co chcemy podkreślić, to potrzeba analizy filozoficzno-biologicznej problemu neurologicznego kryterium śmierci. Najpierw nauki teoretyczne podać muszą definicję, potem nauki biologiczne kryteria i testy na zweryfikowanie owych kryteriów. Tak bowiem, jak nie jest kompetencją filozofii studium organizmu ludzkiego, tak nie jest kompetencją biologii wypowiedź na temat końca życia osoby ludzkiej. Pojęcia bowiem nieempiryczne, takie jak „śmierć”, „osoba” czy „dusza” są poza zasięgiem jej analizy.

Podkreślając autonomię dziedzin, nie jest naszym celem wprowadzenie swego rodzaju konfliktu między nimi. Udział tak biologa jak i filozofa jest absolutnie niezbędny w dyskusji nad neurologicznym kryterium śmierci, a globalne i poprawne jego zrozumienie musi być poprzedzone tak dyskusją teoretyczną jak i analizą empiryczną. Filozofia ukierunkowuje biologię w jej poszukiwaniu kryteriów, ale zapewnia minimalną, jeśli nie żadną, pomoc w kwestii ustalenia owych kryteriów.

Problem więc neurologicznego kryterium śmierci interpeluje tak filozofię jak i medycynę. Nie jest on tylko czysto technicznym problemem, ale także filozoficznym. Jego analiza może się oczywiście ograniczyć do jednego z tych dwóch aspektów, ale czy będzie to analiza globalna? Uważamy natomiast, że jego analiza nie może pominąć kontrybutu tych dwóch nauk, a końcowe wnioski etyczne dotyczące naszego zagadnienia muszą być owocem ich integracji. Filozofia i biologia więc - bo to, co w naszej dyskusji nad kryterium śmierci je łączy to osoba ludzka.

¹⁰ Por. Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari, *Carta degli Operatori Sanitari*, Watykan 1994, nr 128.

¹¹ M. Faggioni, *Stato vegetativo persistente*, „Studia Moralia”, 2(1998), s. 529.

¹² Jan Paweł II, *Discourse to the participants of the working group*, w: *The determination of brain death and its relationship to human death*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1992, s. XXVI.

III. Metafizyka życia i śmierci

Śmierć człowieka, ma miejsce, kiedy to element duchowy, przyczyna życia i jedności osoby, przestaje wykonywać swoją funkcję w organizmie i dla organizmu, którego to elementy, pozostawione samym sobie, dysocjują się¹³. Jeśli więc osoba ludzka to jedno „duszy i ciała”¹⁴, jedno substancjalne elementu materialnego i duchowego, śmierć osoby to taka zmiana substancjalna, która ma miejsce w momencie rozdzielenia się duszy od ciała, które to ciało dusza ożywiała. Człowiek umiera w momencie, w którym przestaje istnieć jako *unicum* duszy i ciała, które jest jedynym sposobem jego istnienia na tym świecie. Śmierć osoby to deformacja owej jedności, swoista jej dezintegracja w wyniku, której dusza oddziela się od ciała i nie jest już w stanie ożywiać materii biologicznej, razem z którą do tej pory stanowiła jedność.

Moment owej dezintegracji, empirycznie nieosiągalny i nie do zaobserwowania, ponieważ weryfikujący się w sferze ontologicznej, pozostawia w ciele swoje efekty i znaki, których to dokładna analiza pozwala stwierdzić, że śmierć osoby już nastąpiła. „Bolesnej zmiany”, jaką jest śmierć, bezpośrednio niezauważalna znaczy organizm takimi oznakami, których to dokładne zaobserwowanie i zinterpretowanie pozwala uznać je za charakterystyczne znaki śmierci osoby¹⁵.

Dusza, będąc bowiem bytem duchowym, który może przeżyć także bez ciała, nie posiada w sobie elementu, który mógłby się dekomponować. Ciało natomiast, po oddzieleniu się od duszy, znajduje się w sytuacji anormalnej: nieożywione przez duszę, która już je opuściła, dezintegruje się wewnętrznie czyli umiera, choć fakt ten może być trudny do zaobserwowania, gdyż nie dezintegruje się jednocześnie całe ciało¹⁶. Pewni więc śmierci organizmu możemy być pewni śmierci, czyli końca egzystencji, osoby. Ilekroć mamy do czynienia z martwym ciałem możemy być pewni, że osoba ludzka, która była owym ciałem już nie istnieje¹⁷. Tak oto stwierdzić możemy, że życie biologiczne ciała

¹³ Jan Paweł II, *Discourse to the participants of the working group*, s. XXV.

¹⁴ *Gaudium et spes*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, t. 1, EDB, Bologna 1996¹⁵, nr 1363.

¹⁵ Jan Paweł II, *Discourse to the participants of the working group*, s. XXVI.

¹⁶ I. Carrasco de Paula, *Il problema filosofico ed epistemologico della morte umana*, „Medicina e Morale”, 5(1993), s. 891.

¹⁷ Nie jest tu naszym zadaniem dokładna analiza raportu dusza-ciało ani kwestia antropologiczna: być ciałem czy mieć ciało. Odrzucając jedynie antropologie dualistyczne, widzimy osobę na tym świecie tylko i wyłącznie jako duszę wcielona lub ciało ożywione przez duszę. Masz model antropologiczny to to, co można nazwać personalizmem biologicznym. Por. V. Possenti, *Bioetica e persona in prospettiva filosofica*, w: *La bioetica alla ricerca della persona negli stati del confine*, red. C. Vifora, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1994, s. 132nn.; A. Fagot Largeault, *L’embrione umano come persona in potenza*, w: *Bioetica e persona*, red. E. Agazzi Angeli, Milano 1993, s. 158-174.

ludzkiego jest jedynym elementem, do którego medycyna może się odwoływać chcąc ustalić kryteria śmierci człowieka. Ciało ludzkie żywe (lub martwe) to najlepszy dowód, że osoba ludzka żyje (lub już nie istnieje). Śmierć organizmu człowieka to pewna oznaka końca egzystencji na tym świecie osoby ludzkiej¹⁸.

IV. Aspekty biologiczne życia i śmierci

Skoro o śmierci osoby dowiadujemy się stwierdzając śmierć ciała, kolejnym krokiem w kierunku ustalenia poprawnego kryterium śmierci człowieka jest odpowiedź na pytanie co to jest śmierć organizmu ludzkiego.

Biologia odróżnia istotę żywą od martwej na podstawie obserwacji struktury wewnętrznej jej ciała i możliwości zachowania przez owe ciało określonych własności i pewnych specyficznych charakterystyk biologicznych. Żyjący to tylko ta struktura, która posiada zdolność zorganizować i skoordynować w jedną całość wszystkie części materiału biologicznego, który ją tworzy¹⁹. Żyjący więc to taka struktura, która dzięki samokoordynacji, zachowuje się jako jedna całość i łączy w jedną całość wszystkie tworzące ją komponenty, elementy i pojedyncze części. Biologia nazwa żywym ten organizm, który zdolny jest zachowywać się jako jedność, i ukierunkowany jest od wewnątrz na coraz pełniejsze i charakterystyczniejsze wyrażanie i uzewnętrznienie tego, co, choć tylko potencjalnie, już posiada. Żyjący, zatem to ta struktura, która ukazuje się nam jako wewnętrzna jedność mimo wielości i różnorodności elementów, które ją tworzą²⁰.

Oto podstawowa charakterystyka systemu żyjącego – wewnętrzna koordynacja naturalnie zachowana. Dany system zasługuje na miano żyjącego, tylko, jeśli moderuje z siebie samego wszystkie swoje funkcje i operacje w sposób taki, aby ta wewnętrzna koordynacja była zachowana. Życie to nie kwestia jakości, czy stopnia rozwoju poszczególnych elementów tworzących biologiczną strukturę ciała, ale przede wszystkim sposobu, w jaki owa struktura nam się przedstawia i wewnętrznych relacji pomiędzy elementami owej struktury. System żywy to taki system, który jest w stanie utrzymać stałą, lub w dozwolonych granicach, własną organizację wewnętrzną. Ta oto perspektywa nazywana jest teorią *autopoiezy*²¹, (*auto* + *poiesis* gr. stwarzanie, produkowanie, lub *poiein* robienie) gdzie autopoieza to ta charakterystyka systemu

¹⁸ Nie jest to redukcjonizm biologiczny. My jedynie uważamy za słuszną antropologię, która identyfikuje istnienie osoby z istnieniem organizmu ludzkiego.

¹⁹ B. Mondini, *L'uomo: chi è?*, Editrice Massimo, Milano 1987, s. 54.

²⁰ Por. A. Serra, *Per un'analisi integrata dello status dell'embrione umano*, w: *Nascita e morte dell'uomo*, red. S. Biolo, Merietti, Genova 1993, s. 58.

²¹ Zob. H. Maturana, F. Varela, *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio, Roma 1992.

żyjącego, która uzdalnia go do autoregulacji i zachowania własnej organizacji wewnętrznej.

I nie ma to nic z mechanicznego pojmowania organizmu ludzkiego. Jest to natomiast holistyczne jego pojmowanie. Podkreślamy tu zasadniczą różnicę pomiędzy maszyną a systemem żywym. Także maszyna jest wewnętrznie zorganizowana w sposób taki, aby jej komponenty pracowały, wzajemnie skoordynowane, w celu osiągnięcia tych rezultatów, dla których maszyna została zbudowana i zaprogramowana. Różnicę zasadniczą stanowi jednak fakt, że organizacja wewnętrzna maszyny dana jest jej z zewnątrz i nie należy do jej istoty. Koordynacja i celowość maszyny określone są przez jej konstruktora. Działanie maszyny zdeterminowane jest od zewnątrz, mimo, że maszyna raz zaprogramowana automatycznie je odtwarza. Maszyna to także jedność i celowość, ale owe charakterystyki, są obce naturze samej maszyny, ponieważ są owocem geniuszu ludzkiego. Maszyna działa samoczynnie, ale tylko po tym, jak człowiek ją zbudował i zaprogramował, nieustannie ją naprawia, uzupełnia nawet najmniejsze jej braki i poprawia wady. Maszyna to przedmiot przez trzecich zbudowany i zaprogramowany, gdzie sama maszyna jest tylko sumą wszystkich jej elementów²².

System żywy, natomiast, choć podobnie jak w przypadku maszyny teleologia, celowość i wzajemna koordynacja wewnętrznych struktur jest jego cechą zasadniczą, nie jest zbudowany, lecz sam się buduje od zewnątrz według specyficznego planu zapisanego w jego naturze. System żywy sam się rozwija i określa zadania i funkcje poszczególnych swych części, sam naprawia szkody, których jest ofiarą. Możemy powiedzieć, że mamy tu do czynienia z autokonstrukcją lub autoregulacją. System żywy sam determinuje serie procesów, które zachodzą w jego wnętrzu w celu osiągnięcia swojego naturalnego obiektywu. Owa seria procesów, produkuje nowe komponenty, które to z kolei zapobiegają zatrzymaniu się tych procesów produkcyjnych, czyli zachowują system przy życiu. Tak oto procesy, które zachodzą wewnątrz systemu są nieustannie podtrzymywane i regenerowane przez komponenty, które one same wyprodukowały. System żywy przedstawia się nie tylko jako jedność, ale jako jedność, której autonomia, koordynacja, organizacja wewnętrzna i celowość w działaniu zapisane są w naturze danego systemu.

Owa wewnętrzna organizacja i koordynacja, która koniecznie dotyczy wszystkich elementów systemu charakteryzuje fenomen życia. Żyjący to jedność skoordynowana według planu zapisanego w jego naturze, jedność, która gwarantuje, że jakakolwiek zmiana wewnątrz systemu będzie zawsze podporządkowana zachowaniu i udoskonalaniu nie danej części, ale całości. Jeśli system nie jest w stanie zachować tej wewnętrznej koordynacji i subordynacji części dla dobra całości automatycznie traci on charakter wewnętrznie organi-

²² Por. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paryż 1969, s. 114-122.

zowanego, dezintegruje się, czyli umiera. Mówimy tu o śmierci systemu, choć nie dotyczy ona natychmiast śmierci wszystkich jego elementów. Jasnym staje się, że specyfiką śmierci jest fakt utraty wewnętrznej koordynacji pomiędzy elementami danego systemu²³.

Życie więc, to nie tylko kwestia gradualnego rozwoju z formy prostszej do bardziej skomplikowanej, ale kwestia koordynacji wewnętrznej systemu, która to gwarantuje ten rozwój. Życie to „kontrola zamknięta”²⁴ gdzie organizacja jest zachowana poprzez szereg procesów życiowych, czyli odpowiedzialnych za zachowanie tej organizacji. Życie to konstrukcja skoordynowana całego systemu.

Owy stan wewnętrznej koordynacji poszczególnych części w jedną całość, który charakteryzuje daną strukturę jako żywą, musi koniecznie dotyczyć wszystkich jej procesów i czynności. Możemy mówić o swego rodzaju hierarchii, czy kontroli wewnątrz systemu żyjącego, która gwarantuje, że poszczególne organy i komponenty działają tylko po to, aby udoskonalać całość i tworzyć organizm. Organizm, bowiem to imię, które w sposób szczególny należy się systemowi żyjącemu. Organizm, mimo że złożony z wielu części, różniących się między sobą budową i funkcjami, to taka struktura, która je wszystkie ujmuje i ogarnia w sposób, aby służyły całości i pracowały tylko, jako współpracownicy tej całości. Dlatego to właśnie części organizmu nazywamy organami²⁵. Organizm to perfekcyjna kolaboracja i integracja wewnętrzna w celu osiągnięcia określonego celu (*organon* gr. cel)²⁶. To jedność, która uwzględnia różnice poszczególnych części, chociaż żadna z tych części nie wyczerpuje całego bogactwa organizmu. Mówiąc o organizmie żywym mówimy o jedności i takich wzajemnych relacjach pomiędzy częściami, aby zagwarantowane było zachowanie tej jedności. Te relacje to podstawowa charakterystyka organizmu żywego²⁷. Organizm to swego rodzaju cyrkulacja: pojedyncze części są skoordynowane i podporządkowane całości. Do czasu, kiedy organizm zachowuje się jako skoordynowana całość, a to za przyczyną impulsu wewnętrznego, i tylko po to, aby stopniowo udoskonalać i osiągnąć swój naturalny cel, do tego czasu możemy go uznać za organizm żywy. Ta jedność realizowana przez sam organizm dla dobra siebie samego, a nie organizmów czy systemów trzecich, to cecha, która pozwala nam odróżnić system żywy od systemu martwego.

²³ Por. H. Maturana, F. Varela, *Macchine ed*, s. 41-43.

²⁴ Tamże, s. 42.

²⁵ Życie to znacznie więcej niż czysta suma funkcji poszczególnych części organizmu, organizm to znacznie więcej niż czysta suma organów.

²⁶ Tak definiuje pojęcie homeostazy Ernest Nagel w książce pt. *The structure of science*, (New York, 1961, s. 401-428).

²⁷ Por. M. Salvi, *Paradossi biotecnologici: identità personale e genetica applicata*, „Bioetica”, 2(1997), s. 181-182.

Życie, więc, to samoregulacja, samodeterminacja, wewnętrzna koordynacja i podporządkowanie części dobru całości, to hierarchia pomiędzy organami i ich funkcjami po to, aby osiągnąć naturalny cel. System żywy to tylko taki, który dzięki tym właśnie charakterystykom buduje i zachowuje wewnętrzną jedność.

Możemy, więc pokusić się o definicje biologiczne życia. Życie to akt tego bytu, który zdolny jest, z siebie samego, tak zdeterminować swoją strukturę, aby owa struktura przedstawiała się jako wewnętrznie skoordynowana i zintegrowana i to po to, aby stopniowo osiągnąć swój naturalny cel²⁸.

V. Kryterium śmierci człowieka

Nasza dotychczasowa dyskusja przygotowała teren dla czysto medyczo-biologicznej kwestii wyboru kryterium śmierci człowieka. Jeśli poprawna wizja antropologiczna pozwala na widzieć egzystencję osoby ludzkiej w egzystencji organizmu ludzkiego, słusznie uznać należy martwy organizm ludzki, za nieomylną oznaką końca egzystencji osoby. Ponadto biologia mówi nam, że organizm żywy to taki, który zdolny jest utrzymać stan wewnętrznej koordynacji i organizacji wszystkich funkcji i narządów w jedną całość strukturalną i funkcjonalną. Dezintegracja wewnętrzna to podstawowa charakterystyka jego śmierci – kiedy przestaje on być wewnętrznie skoordynowaną całością umiera. Co z kolei jest nieomylnym znakiem że osoba ludzka, jedno duszy i ciała, przestała już nie istnieje²⁹.

²⁸ Choć nie jest tu naszym zadaniem analiza relacji, jaka zachodzi pomiędzy systemem żyjącym a jego właściwościami podkreślamy, że organizm to jedność, skoordynowana całość, która produkuje, funkcjonuje i uzewnętrznia swe typowe cechy i możliwości. Ale nie owe cechy, nawet, jeśli perfekcyjnie wyrażone, decydują o tym czy dany organizm jest żywy. Te cechy, które organizm uzewnętrznia nie mają sensu bez organizmu, który je uzewnętrznia i poza kontekstem struktury żyjącej, która je produkuje. Te cechy to tylko komponenty realizowane przez podmiot wcześniej istniejący. Organizm może być jeszcze (np. płód) lub już (stan śpiączki) niezdolny do wykonania swoich typowych zadań, ale do czasu, gdy jest wewnętrznie skoordynowany jest on organizmem żywym. Działanie choćby najbardziej charakterystyczne i właściwe tylko tej danej naturze, zakłada istnienie podmiotu, dzięki któremu owe działanie jest możliwe. Ale sam podmiot żyje mino, że owo charakterystyczne jemu działanie jest jeszcze nieobecne, nieodwracalnie uniemożliwione, lub nieidealnie wyrażone. O życiu organizmu nie decyduje możliwość uzewnętrznienia tego, co zapisane jest w naturze podmiotu, gdyż organizm to nie suma komponentów. Organizm to o wiele więcej, organizm to: improwizacja, gradualne dojrzewanie, to próba stopniowego udoskonalania się. Życie więc to o wiele więcej niż właściwości czy możliwości, choćby najbardziej skomplikowane, życie to jedność struktury, która tylko jeśli żywa, owe możliwości produkuje i wyraża.

²⁹ Śmierć człowieka to nieodwracalna utrata możliwości utrzymania stanu wewnętrznej organizacji. A więc śmierć człowieka to nie śmierć wszystkich jego narządów i organów. Tak więc możemy zadeklarować śmierć człowieka mino, że niektóre, albo nawet większość, jego

Określić, więc kryterium śmierci osoby to znaczy wskazać taki narząd lub strukturę, która odpowiedzialna jest w organizmie za utrzymanie stanu wewnętrznej organizacji i która, jeśli nie wykonuje swej funkcji, powoduje pojawienie się stanu dezorganizacji, wewnętrznego nieładu i rozstroju – owych cech, które są synonimami śmierci. Jeśli śmierć osoby zakłada unicestwienie wewnętrznej kolektywności organizmu możemy stwierdzić, że jest ona koniecznie powodowana nieodwracalnym brakiem funkcji tego narządu³⁰, który odpowiedzialny jest w organizmie za jego globalną organizację w jedną całość³¹. Pytanie o poprawne kryterium śmierci człowieka to pytanie o te struktury, które jeśli nie wykonują właściwych sobie zadań odpowiedzialne są za pojawienie się w organizmie stanu, który wcześniej wskazaliśmy jako pewną oznakę śmierci.

Na dzień dzisiejszy osiągnięcia z dziedzin biologii i anatomii człowieka mówią, że to właśnie mózg odpowiedzialny jest za zintegrowanie wszelkiego rodzaju aktywności i czynności ciała ludzkiego w jedną całość³². To właśnie mózg jest w organizmie człowieka centrum koordynacji, scalenia i unifikacji. Śmierć mózgu³³, a w konsekwencji brak jego czynności, powoduje pojawienie się w organizmie stanu dezorganizacji i braku koordynacji, a organizm przesta-

narządów żyje i funkcjonuje. Sam fakt, że coś żyje wewnątrz organizmu, który już nie żyje jest bez znaczenia chcąc podjąć decyzje czy mamy już do czynienia z trupem. Ewidencja organów, które żyją nie konieczne jest ewidencją, że organizm żyje, ale że niektóre procesy biologiczne, które definitywnie zakończą się w chwili nekrozy całego ciała, trwają jeszcze w ciele, które nie może już być uznane za żywe. Por. D. H. Ingvar, S. E. Bergentz, *Definition of death and organ transplantation. Experiences from Sweden*, w: *The determination of brain death and its relationship to human death*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1992, s. 65.

³⁰ Mówimy o braku funkcji, którą dany narząd wykonuje, a nie o braku narządu. Wykonywanie funkcji, bowiem nie zawsze zakłada istnienie narządu – funkcja może być sztucznie podtrzymywana, a nawet sam narząd zastąpiony, przez maszynę, która będzie wykonywać jego funkcje. Musimy więc odróżnić śmierć narządu od braku funkcji, którą ów narząd wykonuje. Por. H. Jonas, *Controcorrente. Osservazioni sulla definizione e ridefinizione della morte*, w: *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, red. H. Jonas, Il Mulino, Milano 1991, s. 213; Carrasco De Paula, *Il problema filosofico ed epistemologico della morte umana*, s. 895; T. Tomlinson, *The conservative use of brain death criterion – a critique*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 4(1984), s. 377-393; A. M. Capron, *Defining death: which way?*, „The Hastings Center Report”, 2(1982), s. 43-44.

³¹ Tak jest zdefiniowana śmierć w *Enciclopedia Medica Italiana*, t. 9, USES Edizioni Scientifiche, Firenze 1982², termin: śmierć biologiczna.

³² Zob. E. R. Kandel, J. H. Schwartz, *Principi di neuroscienze*, Casa Editrice Ambrosiano, Milano 1988; R. Kuljis, *Development of the human brain*, w: *The beginning of human life*, red. F. Beller, Kluwer Academy Publishers, London 1994, C. Anile, *Biologia e fenomenologia della morte cerebrale*, „Medicina e Morale”, 3(1986), s. 503-507, S. Mazza, *Aspetti neurologici della morte cerebrale*, „Medicina e Morale”, 5(1993), s. 919-932.

³³ Mamy tu na myśli to, co wyraża angielski termin *brain death*. Nie jest tu naszym zadaniem dyskusja nad kryteriami śmierci, które choć nawiązują w jakiś sposób do mózgu, są kryteriami, naszym zdaniem, których akceptacja wzbudza wiele kontrowersji, jak na przykład *cortical death* lub *brain stem death*.

je być jedną całością. Śmierć mózgu, narządu krytycznego, powoduje powstanie w organizmie stanu wewnętrznej nierównowagi i nieładu³⁴. Śmierć mózgu powoduje, że organizm jako całość, choć jeszcze nie cały organizm, przestaje żyć³⁵. Można powiedzieć, że życie dojrzałego organizmu ludzkiego, „zależy” od mózgu³⁶. Po śmierci mózgu, co więcej, po śmierci tylko samego mózgu, gdy jeszcze większość organów żyje, owa większość nie istnieje już jako organizm. Możliwe jest zachowanie przy życiu tej większości nawet przez okres bardzo długi (np. transplantacja) nie możliwe jest natomiast, aby dłużej skoordynować tę większość w sposób taki, aby stanowiła organizm żywy³⁷.

Po śmierci mózgu pojedyncze narządy, które żyją, dzięki urządzeniom reanimacyjnym, żyją w organizmie, który już nie żyje. Organy owego organizmu nie są już między sobą skoordynowane i nie tworzą funkcjonalnej całości. Ich procesy życiowe, mimo, że są kontynuowane także po śmierci mózgu, nie są już procesami systemu żyjącego. Procesy te to nic więcej niż aktywność kolekcji narządów bez spajającego je w jedno programu. Brak czynności mózgu powoduje, że te narządy ciała, które mimo tego braku żyją, nie są dłużej częściami żyjącego organizmu. Kiedy cały mózg umiera, organizm człowieka umiera gdyż traci on nieodwracalnie zdolność bycia jedną całością wewnętrznie skoordynowaną.

Logiczną konkluzją jest, że kiedy jesteśmy w stanie bezbłędnie postawić diagnozę śmierci mózgu, możemy być pewni, że dezorganizacja wewnątrz organizmu jest już faktem zaistniałym i w konsekwencji możemy stwierdzić, z moralną pewnością, że śmierć człowieka już nastąpiła³⁸. Pacjent, u którego

³⁴ Organizm nie jest dłużej w stanie kontrolować i utrzymać w dozwolonych granicach własną entropię. Po śmierci mózgu ów organizm nabywa tendencje, właściwą ciałom nieożywionym, progresywnej, lecz nieuniknionej dezorganizacji. Traci możliwość zachowania wewnętrznej równowagi, i nabywa możliwość ustalenia równowagi ze środowiskiem, czego najwyraźniejszym dowodem może być fakt, że oddaje energię, co powoduje, że temperatura ciała martwego znacznie spada i wyrównuje się z temperaturą środowiska. Por. A. Dedè, *Neghentropia: la teoria fisica e l'inizio della vita*, „Medicina e Morale”, 5(1999), s. 903-916.

³⁵ Por. J. Bernat, *A defence of the whole brain concept of death*, „Hastings Center Report”, 2(1998), s. 17.

³⁶ J. Korein, *The problem of brain death: development and history*, „Annals of the New York Academy of Sciences”, 315(1978), s. 26. Mówimy organizmu dojrzałego, bo choć embrion nie posiada mózgu to mimo wszystko żyje.

³⁷ Nie jest poprawne stwierdzić, że człowiek żyje dopóki części jego organizmu żyją. Broda czy paznokcie rosną, choć śmierć człowieka stwierdzona jest z całą pewnością. Sama czynność serca, po śmierci mózgu, też tak musi być interpretowana – zachowanie jej przy pomocy maszyny, nie oznacza, że życie organizmu trwa.

³⁸ Jan Paweł II, *Ai Partecipanti al XVIII Congresso Internazionale sui trapianti 29 Agosto 2000 – Roma*, „Osservatore Romano”, z dn. 30 VIII 2000 r. Pewność moralna to znaczy taki stopień pewności, który jest konieczny i wystarczający, aby nasze działanie było sklasyfikowane jako etycznie poprawne. Tylko, jeśli mamy taką pewność możliwe jest rozpoczęcie procedury pobrania organów do transplantacji, oczywiście pod warunkiem wcześniejszej zgody samego pacjenta lub osób, które go reprezentują.

stwierdzono śmierć mózgu to już nieżywy pacjent: życie jego organizmu jest już zakończone, choć śmierć biologiczna całego organizmu jeszcze nie nastąpiła.

Kończąc nasze rozważania na temat kryteriów śmierci człowieka, chcemy poświęcić jeszcze naszą uwagę zaakcentowaniu dwóch kwestii, które nie łatwo jest zanotować, a które mogą być powodem błędnych konkluzji dotyczących tematu tej publikacji.

Po pierwsze śmierć mózgu to jedyne bezpośrednie kryterium śmierci człowieka. Podkreślaliśmy już na początku, jak wprowadzenie kryterium neurologiczne nastąpiło w kontekście znacznej poprawy jakości metod reanimacyjnych. Co więc z kryterium tradycyjnym, które ustalało śmierć człowieka na podstawie braku czynności kardio-respiracyjnych? Straciły one swą wartość od czasu, kiedy nie jest już ani konieczne ani wystarczające, aby stwierdzić śmierć człowieka?³⁹

Komisja powołana przez Prezydenta Stanów Zjednoczonych pisze, że śmierć człowieka może być ustalona w dwojaki sposób: poprzez diagnozę śmierci mózgu lub poprzez stwierdzenie nieodwracalnego ustania funkcji kardio-respiracyjnej. Można więc mówić o dwóch kryteriach śmierci człowieka. Ponieważ śmierć całego mózgu to diagnoza niezwykle trudna do postawienia, wymagająca specjalistycznych struktur i doświadczonego personelu medycznego do kryterium neurologiczne w ustalaniu śmierci odwołuje się tylko w sporadycznych przypadkach – mianowicie tylko wtedy, kiedy pacjent z poważnymi urazami czaszki, znajduje się w sali reanimacyjnej gdzie jego czynności życiowe są sztucznie podtrzymywane. Bo w tym wypadku, kryterium kardiologiczne okazuje się nieadekwatne. Tak oto kryterium neurologiczne to swego rodzaju „metoda zaawansowana” deklaracji śmierci. Poza kontekstem sali reanimacyjnej absolutnie wystarczające jest odwołanie się do kryterium kardiologicznego chcąc ustalić śmierć człowieka. W tej sytuacji, bowiem, wstrzymanie pracy serca, przez dostatecznie długi okres czasu, prowadzi do śmierci mózgu⁴⁰. Nie znaczy to jednak, że pacjent, u którego akcja serca jest zatrzymana może być uznany za zmarłego. Nastąpić to może tylko wtedy, gdy upewnimy się, że brak funkcji serca był na tyle długi, że spowodował śmierć mózgu⁴¹. Kryterium kardiologiczne więc pozwala na diagnozę śmierci człowieka, ale to tylko

³⁹ Niewystarczające, gdyż przy użyciu środków reanimacyjnych zatrzymanie akcji serca jest procesem łatwo odwracalnym a wiemy, że śmierć to tylko i wyłącznie stan nieodwracalny; niekonieczne gdyż w tej samej sytuacji, jeśli możliwe jest stwierdzenie śmierci mózgu niekonieczne jest ustanie czynności serca chcąc potwierdzić śmierć człowieka.

⁴⁰ Śmierć mózgu ma miejsce około 20 minut po tym jak zatrzymała się praca serca. Por. U. Pontén, *Prolungamento artificiale della vita ed esatta determinazione del momento della morte*, w: *Prolungamento artificiale della vita*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1987, s. 28-31.

⁴¹ Zob. C. Manni, *La morte cerebrale. Aspetti scientifici e problemi medici*, „Medicina e Morale”, 3(1986), s. 495-499.

dzięki temu, że za jego pomocą można nieomylnie stwierdzić śmierć mózgu⁴². Brak funkcji serca jest dowodem bezpośrednim, że mózg został nieodwracalnie uszkodzony i pośrednim, ponieważ spowodował śmierć mózgu, śmierci organizmu człowieka⁴³.

Kryterium kardiologiczne to ważne kryterium śmierci człowieka, mimo że musi ono być uważane za kryterium pośrednie⁴⁴. Śmierć człowieka może być stwierdzona za pomocą dwóch kryteriów, co wcale nie znaczy, że mamy do czynienia z alternatywnymi śmierciami, czy z kilkoma pojęciami śmierci⁴⁵. Kryterium neurologiczne nie dotyczy „innego” sposobu życia czy umierania. Jeśli śmierć organizmu to nieodwracalna jego dezorganizacja, śmierć człowieka to tylko i zawsze śmierć mózgu⁴⁶, choć różne są kryteria stwierdzania śmierci mózgu. Jest tylko jeden sposób umierania – śmierć mózgu. Brak jakiejkolwiek innej funkcji organicznej powoduje śmierć organizmu, ale to tylko dlatego, że ów brak powoduje śmierć mózgu⁴⁷. Wyłącznie jeśli ta się weryfikuje, niezależnie co dzieje się z innymi narządami, człowiek umiera⁴⁸.

Po drugie podkreślić trzeba, że kryterium neurologiczne to poprawne kryterium w kontekście tego, co na dziś anatomia jest w stanie poprawnie stwierdzić. Jeśli odkryte zostanie w przyszłości, że to nie mózg, ale któraś jego część, czy może inna struktura organiczna, odpowiedzialna jest za utrzymanie w organizmie stanu wewnętrznej koordynacji, lub będzie można zastąpić sztucznie funkcje mózgu, zmieni się automatycznie kryterium śmierci człowieka. Nie należy tego faktu jednak traktować jako słabości kryterium neurologicznego. Jest to naturalne kolejność rzeczy. Ponieważ nasz problem łączy w sobie kwestie teoretyczną (definicja śmierci) i biologiczną (wskazanie określonej struktury w ciele ludzkim) kryterium neurologiczne nie jest absolutną koniecznością. Jest nią wyłącznie z uwagi na dzisiejszy poziom i stopień poznania anatomii człowieka. Kryterium neurologiczne, uważa prof. Agich, to konieczność naturalna, która uwarunkowana jest przez realia naszej wiedzy, choć nie jest

⁴² C. Manni, R. Proietti, F., *Morte cerebrale: aspetti diagnostici*, „Medicina e Morale”, 5(1993), s. 905.

⁴³ A. D. Shewmon, *The metaphysics of brain death, persistent vegetative state and dementia*, „The Thomist”, 1(1985), s. 26.

⁴⁴ W Szwecji, na przykład, tylko 0,2-0,7% zgonów jest diagnozowanych za pomocą kryterium neurologicznego, to dotyczy ok. 200-300 pacjentów rocznie. Ingvar, Bergentz, *Definition of death and organ transplantation*, s. 67. Prof. Manni uważa że tylko ok. 1% zgonów diagnozowanych jest za pomocą tego kryterium – zob. C. Manni, R. Proietti, F. Della Corte, *Morte cerebrale: aspetti diagnostici*, s. 905.

⁴⁵ J. Korein, *The problem of brain death: development and history*, s. 20.

⁴⁶ C. Pallis, *Whole brain death reconsideration – physiological facts and philosophy*, „Journal of Medical Ethics”, 1(1983), s. 33.

⁴⁷ D. Lamb, *Il confine della vita*, Il Mulino, Bologna 1987, s. 61.

⁴⁸ J. L. Bernat, *Defining death in theory and practice*, „Hastings Center Report”, 1(1982), s. 8.

ona koniecznością teoretyczną⁴⁹. Być może w przyszłości będziemy musieli ponownie zastanowić się nad tym, kiedy umiera człowiek i jak zgon jego poprawnie stwierdzić. Będziemy wówczas, już po raz kolejny, zmuszeni zmienić kryterium śmierci człowieka, tak jak miało to miejsce ponad 30 lat temu, kiedy to biologa zorientowała się, że nie funkcja serca, ale mózgu gwarantuje zachowanie w organizmie wewnętrznej jedności.

Dziś jednak prawidłowa wizja antropologiczna i rzetelna analiza faktu biologicznego każą nam stwierdzić, że to śmierć mózgu powoduje śmierć organizmu ludzkiego. To wszystko, co możemy poprawnie uargumentować. Jest bez znaczenia, decydując o kryterium śmierci człowieka, dyskutować nad tym, co w przyszłości będzie możliwe. Być może medycyna ustali bardziej dokładne kryteria śmierci człowieka – na dzień dzisiejszy jeszcze tego nie uczyniła.

Czy można uznać za słuszną decyzję wprowadzenia, obok istniejącego już wcześniej kardiologicznego, nowego - neurologicznego, kryterium śmierci człowieka? Myślę, że tak. Uważamy, że owa decyzja nie jest sprzeczna z najnowszymi osiągnięciami z dziedziny biologii i medycyny, co więcej poprawnie je interpretuje, a u jej podstaw leży prawidłowa definicja życia i śmierci osoby ludzkiej.

Zakończenie

Trudno jest zrozumieć i zaakceptować kryterium neurologiczne śmierci człowieka, nie znając istoty i biologicznych charakterystyk życia organizmu. Jeśli jednak słuszne jest, że organizm żywy to taki, w którym narządy i funkcje skoordynowane są w jedną całość i mózg odpowiada za tę koordynację, to śmierć mózgu powoduje śmierć organizmu ludzkiego. Z kolei, jeśli poprawna impostacja antropologiczna widzi śmierć ciała ludzkiego, jako nieomylny dowód końca istnienia osoby ludzkiej, to w chwili diagnozy śmierci mózgu możemy być pewni, że osoba, jako jedno duszy i ciała, już nie istnieje. Jeśli mózg umiera, albo chcąc być bardziej dokładnymi, jeśli organizm pozbawiony jest nieodwracalnie funkcji wykonywanej przez ten narząd, to taki organizm ludzki przestaje żyć i osoba ludzka kończy swą egzystencję na tym świecie.

Bez wątplenia nasz publikacja nie miała zamiaru być globalną i systematyczną analizą wszystkich problemów, jakie wprowadzenie nowego kryterium spowodowało i do dziś powoduje – nie jest ono bowiem przez wszystkich akceptowane. Poruszyliśmy tylko, i to w sposób bardzo syntetyczny, kwestie antropologiczną i biologiczną będącą podstawą jakiegokolwiek bardziej szczegółowej dyskusji na ten temat. Pominęliśmy, co może okazać się ciekawym tematem kolejnych publikacji, wszystkie te kwestie, które podważają poprawność

⁴⁹ G. J. Agich, R. J. Jones, *The logical status of brain death criteria*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 4(1985), s. 387-395.

nowego kryterium: niebagatelna trudności w medycznej diagnozie śmierci całego mózgu, to, że wprowadzenie kryterium przez wielu uważane jest za czysto pragmatyczny wybór, który miałby na celu ułatwienie niektórych przeszczerpów, przede wszystkim serca, fakt, że, wprawdzie nieliczni, ale neurologi o skali światowej uważają, że to nie mózg, ale inne struktury odpowiedzialne są za wewnętrzną integrację całego organizmu, to, że dyskusja na temat śmierci człowieka bazuje się eksklusywnie na analizie organizmu ludzkiego i to, co jest typowe tylko dla człowieka: myślenie, sumienie, intelekt, świadomość, aktywność symboliczna jest pominięte.

Mimo wszystko jednak, owe trudności nie wydają się być nie do pokonania, ale przede wszystkim nie one decydują, czy stanowią, o najważniejszym i nie odnoszą się do sedna kontekstu, w którym nowe kryterium śmierci zostało wprowadzone. My, mimo wszystko, uważamy, że kryterium neurologiczne to prawdziwe i poprawne kryterium śmierci człowieka. Śmierć człowieka to tylko i zawsze śmierć mózgu, choć tylko kilka dekad temu zdaliśmy sobie z tego sprawę.

Należy jednak podkreślić, że tak medycyna jak i biologia muszą ciągle dążyć, aby uzyskać coraz więcej pożytecznych informacji na temat funkcji i zadań samego mózgu i jego roli w organizmie ludzkim. W każdym bądź razie, diagnoza śmierci człowieka za pomocą kryterium neurologicznego to diagnoza właściwa i, jeśli poprawnie wykonana, pozwala na stwierdzenie z całą sumiennością, że organizm pozbawiony funkcji wykonywanych przez mózg to martwy organizm.

LA DISCUSSIONE CONTEMPORANEA RIGUARDANTE LA MORTE CEREBRALE

Sommario

Finché il decesso dell'uomo veniva diagnosticato in base alla cessazione della funzione cardio-polmonare, accertamento della morte umana non presentava seri problemi. Con il miglioramento delle tecniche di rianimazione il mondo medico ha dovuto confrontarsi con delle situazioni nuove. Una di queste era il paziente che ha subito irreversibile cessazione di tutte le funzioni cerebrali, ma di cui il cuore continuava a battere grazie al supporto dei mezzi di rianimazione. Il problema è questo che interpella non solo il mondo della medicina, ma anche quello della filosofia e antropologia. Pone infatti, oltre al delicato problema del criterio cerebrale della morte, delle domande sul significato della vita e della morte umana. Chi è il paziente di cui il cuore batte e l'organismo presenta le parvenze di vita, ma di cui il cervello è morto? Alla discussione su questo tema abbiamo dedicato presente scritto. E dopo aver scelto come corretta una visione antropologica dell'uomo *unum* dell'anima e del corpo, e dopo aver appreso dalla neurologia sul

ruolo del cervello nel corpo umano abbiamo concluso che il criterio cerebrale della morte è valido criterio della morte umana. Di fatto, dopo la morte del cervello l'organismo umano cessa di essere internamente coordinato, ossia muore. Morto l'organismo, poi, possiamo essere assolutamente certi che l'esistenza della persona umana è terminata.

UWAGI NA TEMAT „WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH” W ETYCE ŚRODOWISKOWEJ

Wstęp

Zmiany, którym podlega świat przyrody, są naturalną konsekwencją fizycznych i biologicznych praw rządzących układami przestrzenno-czasowymi. Cechami charakteryzującymi środowisko przyrodnicze, są jego: różnorodność i zmienność. Zróżnicowanie przejawia się w odmiennej wielkości potencjału przyrodniczego na poszczególnych obszarach, zaś zmienność polega na przekształcaniu środowiska w czasie. Naturalne zmiany zachodzące w przyrodzie, mogą mieć charakter długookresowy, cykliczny, bądź incydentalny¹. Te przyrodnicze reguły uległy zachwianiu, z chwilą pojawienia się na arenie dziejów człowieka. Człowiek, używając rozumu zintensyfikował proces zmian zachodzących w przyrodzie. Konsekwencją rozwoju intelektu, stała się technika i technologia, które wsparły człowieka w eksploatowaniu przyrody w celu zaspakajania i realizacji własnych celów, dążeń oraz pragnień. Sukcesywny rozwój nauki i techniki doprowadził do powstania cywilizacji naukowo-technicznej, która obok korzystnych skutków przyniosła ze sobą także niekorzystne konsekwencje odczuwalne i zauważalne już dzisiaj w wymiarze globalnym². Styl rozwoju społeczno-gospodarczego, oparty na technice i technologii oraz na materialistycznym i konsumpcyjnym wzorcu życia, kieruje ludzkość ku wielu sytuacjom kryzysowym.

W wymiarze przyrodniczym kryzys, o którym tu wspominam, określa się mianem „kryzysu ekologicznego”. Chcąc go scharakteryzować, można zwięźle stwierdzić, że jego przejawem jest wyraźne naruszenie dynamicznej równowagi

¹ Zmienność długookresową łączy się z sukcesją ekologiczną będącą skutkiem powolnych zmian związanych z naturalnymi procesami geologicznymi, klimatycznymi czy astronomicznymi; zmienność cykliczna wynika z ruchów Ziemi (obiegowy dookoła słońca – pory roku, ruch wirowy – dzień, noc); zaś zmienność incydentalna, to np. wybuchy wulkanów, powodzie.

² Wraz z tym, jak zasięg i możliwości działania człowieka osiągnęły wymiar globalny, to także możliwości kryzysu ekologicznego osiągnęły wymiar globalny. Por. A. Kiepas, *Ryzyko środowiskowe – przedmiot nauki i ekofilozofii*, „Problemy Ekologii”, 1(1998), s. 37.

biologicznej ekosystemów Ziemi³. Jednak na tym on się nie kończy. Można postawić tezę, iż współczesny kryzys ekologiczny jest odzwierciedleniem wielkiego kryzysu cywilizacyjnego, w którym sprzężone są przynajmniej trzy poważne kryzysy zachowań ludzkich:

- kryzys odniesień w stosunku do przyrody,
- kryzys zachowań społecznych i
- kryzys osobowości ludzkiej⁴.

Zatem, kryzys ekologiczny należy łączyć nie tylko z degradacją przyrodniczego środowiska życia, ale także z degradacją środowiska wewnętrznego człowieka. Dotyka on sfery społecznej, osobowej oraz duchowej rozwoju jednostek i całych społeczeństw. Rosnący antagonizm społeczny, utrata poczucia bezpieczeństwa, brak sprawiedliwości, wojny, terroryzm, niesprawiedliwość społeczna i ekonomiczna, brutalizacja życia, bezsensowność życia, utrata wartości moralnych itp.⁵, to tylko niektóre przejawy innego wymiaru tegoż kryzysu. Te coraz powszechniejsze zagrożenia środowiska społeczno-przyrodniczego, w drugiej połowie XX wieku, przyczyniły się do wyłonienia wręcz nowej dyscypliny, a mianowicie etyki środowiskowej (ekologicznej).

Etyka środowiskowa

Etyka środowiskowa, czy jak chcą inni, etyka ekologiczna⁶, jest dyscypliną etyczną z głównym przedmiotem badań nastawionym na ujęcie i zrozumienie relacji człowieka do środowiska przyrodniczego w aspekcie moralnych powinności. W wąskim znaczeniu, przedmiotem badań etyki środowiskowej są relacje człowieka do pozaludzkiego życia biologicznego. W swoich badaniach, podejmuje ona próby ustalenia, a następnie uzasadnienia norm moralnych odnoszących się do właściwego traktowania bytów pozaludzkich⁷. Za-

³ Problem ten jest szeroko analizowany w różnorodnej literaturze, nie tylko ekologicznej i przyrodniczej, lecz również literaturze o charakterze humanistycznym i filozoficznym, np w książce pt. „Siła życia”. Por. J. Dorst, *Siła życia*, PIW, Warszawa 1979, s. 45-66.

⁴ Por. W. Sztumski, *Globalny kryzys ekologiczny i kształtowanie sumienia ekologicznego*, „Problemy Ekologii”, 3(1999), s. 102.

⁵ Por. S. Zięba, *Kryzys ekologiczny (realność czy utopia)*, „Człowiek i Przyroda”, 3(1995), s. 8-9; K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 1996, s. 55nn.; D. Kiełczewski, *Ekologia społeczna*, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1999, s. 52-59.

⁶ Te dwie nazwy w ekofilozofii i ochronie środowiska, są powszechnie używane zamiennie. Ja również będę ich używał zamiennie w powyższym artykule. Etymologicznie, złożenie „etyka ekologiczna” pochodzi od dwóch greckich słów: *ethos* – obyczaj, zwyczaj i *oikos* – dom.

⁷ Por. Z. Wróblewski, *Uwagi na temat kontrowersji antropocentryzm – biocentryzm w etyce ekologicznej*, w: *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, red. J. W. Czartoszewski, „Chrześcijaństwo i Edukacja Ekologiczna”, 3(2002), s. 74.

tem, etyka ekologiczna „... dotyczy moralnej refleksji nad stosunkiem człowieka do otaczającego go naturalnego, biologicznego środowiska”⁸. Podejmuje problemy szeroko rozumianej ochrony środowiska przyrodniczego, miejsca człowieka w uniwersum i zależności pomiędzy oddziaływaniem człowieka na przyrodę i jego zwrotnym oddziaływaniem na jakość życia ludzkiego⁹. Poddaje w wątpliwość tradycyjny i mocno ugruntowany w myśli europejskiej pogląd, iż sfera moralności obejmuje tylko te czyny świadomego podmiotu, które w sposób bezpośredni bądź pośredni oddziałują na ludzi, a więc, że powinność moralna jest zawsze powinnością wobec człowieka lub grupy ludzi¹⁰. Podstawową tezę etyki środowiskowej, powszechnie przyjmowaną przez różne jej kierunki, jest stwierdzenie, że istnieją byty nieosobowe będące przedmiotem moralności¹¹. Mówi się więc w etyce środowiskowej o wewnętrznej wartości bytów pozaludzkich, niezbywalnej i niezależnej od ludzkiej oceny¹². Takie rozumowanie, oparte jest na założeniu, że przyroda wymaga ochrony nie tylko ze względu na człowieka, ale ze względu na to samo istnienia i ze względu na swoją wewnętrzną wartość.

Celem tak rozumianej etyki środowiskowej, jest wypracowanie takich wartości, norm i imperatywów, które następnie właściwie umotywowane i zaakceptowane prowadziłyby do afiliacji pozaużytkowego dobra obiektów naturalnych¹³. Poprzez osiągnięcie wyznaczonych celów, chce ona dalej efektywnie wspierać wszystkie te zachowania, które będą prowadziły do:

- ochrony świata przyrody przed ludzką agresją i działaniami destrukcyjnymi,
- obrony samego człowieka jako jednostki i gatunku przed powodowanymi przez jego samego negatywnymi skutkami degradacji środowiska¹⁴.

⁸ M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, UJ, Instytut Filozofii, Zakład Etyki, Kraków 1992, s. 13.

⁹ A. Papuziński, *Filozofia ekologii: geneza, pojęcie, stanowiska, nurty*, „Problemy Ekologii”, 2(1998), s. 68.

¹⁰ M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa*, s. 14.

¹¹ Istoty i w ogóle byty przyrodnicze (istoty żywe, ekosystemy, krajobrazy, Ziemia jako całość) nie powinny być traktowane jako rzeczy i środki do celu, ale zawsze jako „cel sam w sobie”. Zob. T. Regan, *The Nature and Possibility of an Environmental Ethic*, Environmental Ethic 1981, s. 19.

¹² Por. Z. Piętek, *Etyka życia*, w: *Etyka*, red. J. Pawlica, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992, s. 109-119; Tenże, *Przyroda i wartość*, w: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1993, s. 159-173; W. Tyburski, *Uniwersalny wymiar etyki ekologicznej (środowiskowej)*, w: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, Wyd. Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna w Siedlcach, Siedlce 1994, s. 371-381.

¹³ W. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1999, s. 100, A. Papuziński, *Filozofia ekologii*, s. 69.

¹⁴ W. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, s. 101.

A zatem etyka środowiskowa dąży do „zbudowania i uzasadnienia określonego systemu wartości i norm, który za sprawą edukacji ekologicznej zostanie wpisany w sferę świadomości indywidualnej i społecznej, kształtując postawy i zachowania wywierające korzystny wpływ na całokształt relacji człowieka i jego przyrodniczego otoczenia”¹⁵. Należy jednak zaznaczyć, że domeną etyki środowiskowej jest nie tylko ochrona przyrody ale także troska o człowieka¹⁶. W kręgu jej zagadnień pozostaje chociażby kwestia sensu i wartości życia oraz koncepcja zdrowia i choroby.

Wobec intensywnego rozwoju etyki środowiskowej (ekologicznej), podawane są jej różne typologie. Można wymienić m. in.: etykę naturalistyczną i bioetykę; etykę afirmacji życia A. Schweitzera; humanizm ekologiczny J. Aleksandrowicza; etykę ochrony środowiska K. Z. Lorenza; etykę ziemi A. Leopolda; bioetykę globalną Ven Rensselaera Pottera i A. Hellegersa; etykę wspólnot J. B. Callicotta; Etykę środowiskową P. W. Taylora; antropocentryczną etykę ochrony środowiska J. Passmore’a; etykę praw moralnych bytów nieosobowych T. Regana; etykę praw zwierząt i etykę jakości życia P. Singera; oraz szereg etyk związanych z poszczególnymi kierunkami ekofilozofii np.: etykę ekologii głębokiej A. Naessa; etykę biopersonalistyczną związaną z hipotezą Gai J. Lovelocka; teorię etyczno-ekocentryczną H. Rolstona III; etykę odpowiedzialności za przyszłość H. Jonasa; etykę związaną z nowym ładem ekologicznym zaproponowanym przez L. Ferryego czy też etykę związaną z „Trzecią Falą” E. Tofflera¹⁷. Przyjmując różne kryteria klasyfikacji¹⁸, można wymienić takie podstawowe kierunki etyki środowiskowej jak¹⁹:

- etyka antropocentryczna (homocentryczna),
- etyka biocentryczna (indywidualistyczna),

¹⁵ Tamże, s. 101.

¹⁶ Por. A. Latawiec, *Gdzie jesteśmy?*, w: *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje, (Materiały konferencyjne)*, red. W. Tyburski, Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polski Klub Ekologiczny Oddział Pomorsko-Kujawski, Toruń 1998, s. 124-125; A. Latwiec, P. Troszkiewicz, *Ekomedycyna wobec przejawów życia*, w: *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, red. J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Warszawa 1997, s. 264-273.

¹⁷ Szerzej patrz: I. S. Fiut, *Ekoetyki. Kierunki rozwoju współczesnej aksjologii przyjaznej środowisku*, Wyd. Oficyna Wydawnicza ABRYS, Kraków 1999.

¹⁸ W klasyfikacji etyk środowiskowych bierze się pod uwagę dwie zasadnicze przesłanki: 1) zwraca się uwagę na rodzaj istot pozaludzkich i obiektów włączonych w krąg moralnego poszanowania, (idzie więc tu o zakres przedmiotowych zainteresowań danej wersji etyki); 2) wskazuje na wartości, które na gruncie określonej odmiany etyki środowiskowej uważane są za wartości naczelne. Zob. W. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, s. 101.

¹⁹ Podział ten jest podany za W. Tyburskim. Zob. Tamże, s. 102. Podziału etyki środowiskowej na: antropocentryczną, holistyczną i biocentryczną dokonuje także Z. Piątek i M. Bonenberg. Por. Z. Piątek, *Etyka życia*, s. 109-118; M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa*, s. 13nn.

- etyka holistyczna,
- etyka ochrony zwierząt.

Według etyki holistycznej każdą część świata traktuje się w całości jako jego część ważną autonomicznie. Obowiązki moralne w tej etyce postulowane są wobec wszystkich istot żywych oraz materii nieożywionej. W etyce holistycznej (wspólnotowej) za najwyższe dobro uznaje się całą przyrodę jako wspólnotę wszystkich organizmów. A. Leopold i B. Callicott – przedstawiciele tej etyki – postulują zachowanie bogactwa przyrody dla niej samej a nie tylko dla człowieka. Naczelnym hasłem tej koncepcji jest: w sposób odpowiedzialny obchodzić się ze wszystkimi. Wszystko co sprzyja utrzymaniu (przywracaniu) piękna, stabilizacji i integralności całości zwanej Przyrodą jest dobrem, wszystko co temu szkodzi jest złem. Takie postępowanie moralne jest najlepszym sposobem zabezpieczenia przyrody dla współcześnie żyjących ludzi i dla przyszłych pokoleń²⁰. Zaś specyfiką etyki ochrony zwierząt, jest zawężenie zakresu przedmiotu moralności do gatunku zwierząt wyższych²¹. Zwraca się w niej uwagę na następujące kwestie: eksperymenty naukowe przeprowadzane na zwierzętach, warunki przemysłowej hodowli, transport zwierząt, sposób uboju, wypieranie dziko żyjących zwierząt z ich terenów na skutek rozwoju cywilizacji, całkowite wyniszczenie i doprowadzenie do zaniku niektórych gatunków, łowienie i zabijanie zwierząt itp. Do tej listy, dodać można jeszcze np. etykę egocentryczną (egocentryzm indywidualny lub grupowy) i patocentryczną²².

Wśród wymienionych powyżej odmian etyk środowiskowych, można dostrzec wiele ujęć i wyliczyć różne stanowiska filozoficzne, często przeciwstawne wobec siebie. W tym kanonie, wyróżniają się w sposób ostry i wyraźny dwa opozycyjne wobec siebie stanowiska, inaczej ujmujące kwestię ochrony przyrody. Są to biocentryzm i antropocentryzm.

²⁰ Por. M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa*, s. 106-108; S. Pikus, *Moralne aspekty ochrony środowiska przyrodniczego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku, Słupsk 1997, s. 56.

²¹ Por. A. Marek-Bieniasz, *Czy zwierzęta do nas mówią? Refleksja na temat relacji odpowiedzialności między ludźmi a zwierzętami*, s. 153-156; J. Pawłowska, *Sporne problemy etyki ekologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2(1993), s. 149; L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, „Biblioteka Dialogu”, Centrum Uniwersalizmu przy UW, Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu, Warszawa 1995, s. 37-55.

²² Etyka egocentryczna skupia się na dobru działających jednostek lub grup społecznych broniących swych partykularnych interesów bez liczenia się z dobrem innych ludzi. Tego typu etyka to raczej zbiór egoistycznych moralności. Natomiast etyka patocentryczna opiera się na podobieństwach między człowiekiem a innymi istotami żywymi i postuluje aby brać pod uwagę dobro zwierząt. Za istotną moralnie, wspólną cechą ludzi i zwierząt, etyka ta przyjmuje podatność na ból i cierpienie. Por. J. Jaroń, *Ekologia, socjologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekonomia proekologiczna. (Przegląd zagadnień)*, HEIDOR, Warszawa 1997, s. 153-154; J. Pawłowska, *Sporne problemy etyki ekologicznej*, s. 146.

a) etyka typu biocentrycznego

Istotę biocentrycznej odmiany etyki środowiskowej, której wybitnym reprezentantem jest chociażby P. W. Taylor, oddają następujące tezy:

- nie ma przepaści pomiędzy człowiekiem a innymi istotami żyjącymi (gatunek ludzki jest takim samym elementem biosfery),
- człowiek nie jest ponad ani poza przyrodą lecz stanowi jej integralną część,
- każda istota żywa stanowi wartość per se, tzn. w sposób dla siebie właściwy realizuje dobro,
- gatunek ludzki nie jest wyższy w stosunku do pozostałych istot żywych, a nasze pojawienie się na Ziemi nie jest celem ostatecznym trwającego nadal procesu ewolucji²³.

Biocentryzm który przyznaje wszystkim żywym istotom (tak ludziom jak i zwierzętom) prawo do egzystencji, za naczelną zasadą – zaproponowaną przez P. W. Taylora – uznaje „respekt dla natury”. Zasada ta wymaga od jednostki przestrzegania czterech następujących norm moralnych:

- „nie zabijaj i nie krzywdź istot żywych oraz nie niszczy środowiska ich życia”,
- „maksymalnie ograniczaj swoją ingerencję w życie przyrody”,
- „nie oszukuj zwierząt żyjących w stanie dzikim”,
- „w przypadku naruszenia którejs z poprzednich norm, staraj się naprawić wyrządzone wcześniej przyrodzie krzywdy”²⁴.

Etyka biocentryczna uważa, że interesy i potrzeby człowieka nie są wystarczającym usprawiedliwieniem niszczenia przyrody. Człowiek nie jest „pępek” świata, w związku z tym na równi z jego interesami, powinny być brane pod uwagę również interesy istot pozaludzkich. Wszystkim istotom żywym należy się szacunek i bezpieczeństwo, z uwagi na ich istnienie i wewnętrzną wartość, którą w sobie posiadają, a nie tylko wówczas, gdy służą ludzkim celom i potrzebom²⁵. Jest tu wykluczony jakikolwiek egoizm gatunkowy. Oczywiście takie stanowisko kłóci się z chrześcijańską teologią, mówiącą o wyróżnieniu człowieka wśród innych istot, jako osoby stworzonej na obraz Boży, ucieleśnionej duchem.

²³ Za: S. Pikus, *Moralne aspekty ochrony środowiska przyrodniczego*, s. 54; W. Tyburski, *Uniwersalny wymiar etyki ekologicznej*, w: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, red. J. Sekuła, Siedlce 1994, s. 375.

²⁴ M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa*, s. 53-54.

²⁵ Por. W. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, s. 104.

b) etyka typu antropocentrycznego

Natomiast antropocentryczna odmiana etyki środowiskowej, przeciwstawna biocentryzmowi, konsekwentnie przyznaje status bytu moralnego jedynie człowiekowi twierdząc, iż podmiotem moralności nie może być przyroda - ani pojmowana jako całość, ani jako poszczególne elementy²⁶. Według antropocentryzmu, tylko człowiek dysponuje takimi własnościami jak np. wolność, odpowiedzialność, więc tylko on może pojąć co to jest „moralność” i co to znaczy „odpowiedzialność”, także za środowisko przyrodnicze²⁷. Wszelkie działania dotyczące środowiska przyrodniczego, nabierają charakteru moralnego tylko dlatego, że ich ostatecznym odbiorcą jest człowiek. Tracą zaś charakter moralny, jeżeli ich jedynym adresatem jest środowisko²⁸. W myśl antropocentrycznej etyki, ludzkie działania dotyczące środowiska przyrodniczego i bytów pozaludzkich są zależne od tego, czy ich konsekwencje są korzystne (lub niekorzystne) dla ludzkiej pomyślności oraz czy są zgodne (lub niezgodne) z systemem norm, które chronią ludzkie prawa²⁹. Ochrona i poszanowanie przyrody jest więc w tym stanowisku przejawem ochrony samego człowieka i szacunku do osoby ludzkiej³⁰. Nie można pojmować świata przyrody z innej niż ludzka perspektywy.

W ramach samego antropocentryzmu można wyróżnić wiele odmian i stanowisk. Dwa najbardziej wyraziste stanowiska antropocentryzmu etycznego, to antropocentryzm skrajny³¹ i umiarkowany³². W tym drugim podejściu, przyroda jest postrzegana jako niezbędny składnik oraz podłoże życia i funkcjonowania człowieka. Przyroda służy człowiekowi ale nie może być bezmyślnie wykorzystywana i niszczona. Antropocentryzm umiarkowany uwypukla zobowią-

²⁶ Por. A. Marek-Bieniasz, *Cele i zadania etyki ekologicznej*, „Problemy Ekologii”, 3(1998), s. 93; A. Pawłowski, *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę*, s. 169-170.

²⁷ Tamże, s. 171.

²⁸ W. Tyburski, *Aksjologia ochrony środowiska przyrodniczego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga i J. W. Czartoszewski, Wyd. ATK, Warszawa 1999, s. 156-157; Por. D. Liszewski, *Założenia i wartości ekonomii w świetle etyki ekologicznej*, w: *Ekonomia, ekologia, etyka*, red. W. Tyburski, IF Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polski Klub Ekologiczny oddział Kujawsko-Pomorski, „Top Kurier”, Toruń 1996, s. 94; J. Jaroń, *Ekologia, sozologia, ekofilozofia*, s. 153.

²⁹ W. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, s. 102.

³⁰ Ta wersja etyki środowiskowej (ekologicznej) jest dość ściśle powiązana z etyką tradycyjną. Etyka tradycyjna dostarcza tu wystarczających racji moralnych na rzecz ochrony środowiska i jest w stanie sformułować takie normy moralne, które właściwie ukierunkują ludzkie działania w sferze odniesień do świata przyrody. Tamże, s. 102-103.

³¹ Radykalna postać tego stanowiska zakłada, że środowisko jest tylko środkiem do nadrzędnego celu, jakim jest zaspokojenie ludzkich potrzeb. Można je określić jako totalny utilitaryzm. Przedstawicielem tego stanowiska jest Ch. Yannaros. Zob. A. Pawłowski, *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę*, s. 170.

³² Przedstawicielami umiarkowanego antropocentryzmu są m.in.: B. G. Norton, W. H. Murdy i S. Hardy.

wiązania wobec przyszłych pokoleń, które mają prawo do życia w świecie niezniszczonym i zapewniającym podstawowe warunki egzystencji i rozwoju³³. Takie stanowisko zajmuje chociażby autor koncepcji odpowiedzialności H. Jonas. Jest to także płaszczyzna, na której formułuje się chrześcijańską wizję przyrody i odpowiedzialności za nią.

Wartości chrześcijańskie.

Pojęcie „wartości” ze względu na nią samą, odnosi się do systemu norm i powinności postępowania, czyli do etyki. Przez „wartość” należy rozumieć to wszystko, co uchodzi za ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa oraz jest godne pożądania, co łączy się z pozytywnymi przeżyciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich. Wartość dotyczy zarówno elementów świata materialnego jak i duchowego. Z wartościami, w sposób logiczny, łączą się normy. Normy, to powinności, nakazy i zakazy wskazujące sposoby i metody realizowania nadrzędnych wartości. Możemy spotkać się z wartościami teologicznymi, dla których nadrzędną wartością jest dobro lub formalnymi, dla których nadrzędną wartością jest obowiązek.

Według filozofii bytu, wartość bierze się z właściwości bytu, jeśli staje się on przedmiotem aktów poznawczo-wolitywnych, do niego skierowanych. Wartość realnie związana z bytem istniejącym, posiada podstawę w samym bycie, w realnej naturze ludzkiej lub pozaludzkiej. Wartość, w procesie wartościowania, pojawia się jako szczególne znamię pewnych przedmiotów, czynów, sytuacji czy relacji³⁴. Jest wiele rodzajów wartości, z których najczęściej wymienia się życiowe, użytecznościowe, przyjemnościowe, obyczajowe, estetyczne, moralne i religijne. Wartości i prawa moralne istnieją niezależnie od historii i woli człowieka. Istnieje zatem moralność przedmiotowa i ponadczasowa³⁵, której podlega każdy ludzki czyn.

Zagadnienie wartości nie jest obce chrześcijaństwu i nie jest przedmiotem jedynie filozoficznych rozpatrywań. W Piśmie Świętym występuje kilka razy synonim słowa „wartość” w znaczeniu godnego i odpowiedniego działania zgodnie z tym, co obowiązuje³⁶, gdy człowiek odpowiada na działanie Boga. Można także rozumieć w sensie aksjologicznym niektóre przypowieści, np. przypowieść o cennej perle³⁷. K. Krajewski utrzymuje, że nazwa „wartości chrześcijańskie” występuje w trzech znaczeniach. Po pierwsze, dotyczy faktów

³³ Por. A. Pawłowski, *Etyka środowiskowa a zrównoważony rozwój*, s. 85.

³⁴ Por. A. Stępień, *Z problematyki doświadczenia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 23(1980), nr 1, s. 34.

³⁵ Por. J. M. Bocheński, *ABC tomizmu*, Londyn 1950, s. 62-63.

³⁶ Zob. Ef 4, 1; Flp 1, 27; Kol 1, 10; 3 J 6 – 8.

³⁷ Zob. Mt 13, 45-46.

historii zbawienia. Po drugie, może oznaczać prawdy objawione, odnoszące się do człowieka i jego życia i są to treści o charakterze antropologiczno – etycznym, takie jak: cel ostateczny i finalna sprawiedliwość, konieczność odkupienia, normy moralne: Kazanie na Górze i Dekalog, modlitwa, znaki sakramentalne i Kościół jako wspólnota zbawienia. Niektóre z wymienionych treści możliwe są do rozpoznania na drodze aktywności samego rozumu ludzkiego, jego sił naturalnych. Po trzecie, oznacza rolę, jaką pełnią wszystkie wymienione wartości w życiu człowieka, w kulturze, w dziejach ludzkości³⁸. Można zatem stwierdzić, że wartości chrześcijańskie to przede wszystkim wartości moralne.

Taki ład utwierdza i ubogaca Chrystus światłem swej Ewangelii, a Jego orędzie prawdy i miłości staje się przesłaniem ogólnoludzkim. „Wartości chrześcijańskie stają się w tej sytuacji latarnią, dzięki której lepiej można dostrzec obiektywny ład wartości”³⁹, wyznaczający zasadny kształt ludzkiego życia. Wnikliwie analizując Biblijne przesłanie, można w nim odnaleźć wiele wątków, które w sposób bezpośredni bądź pośredni łączą się z poruszaną kwestią ekologiczną i związaną z nią etyką środowiskową.

Najważniejsze dla nas tezy doktryny ekologicznej, znaleźć możemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego. W tej najważniejszej i oficjalnej wykładni nauki Kościoła, problematyka etyki ekologicznej rozważana jest w świetle prawdy o Bogu Stwórcy, prawdy o stworzeniu świata i człowieka⁴⁰. Dowiadujemy się, że Bóg w miłości i mądrości stwarza dobry świat z niczego, porządkuje całą różnorodność, podtrzymuje w istnieniu i kieruje jego losami będąc sam transcendentny wobec niego⁴¹. Pomimo swojej transcendencji, Bóg Stwórca jest również immanentny w świecie i poprzez naturę świata daje się rozpoznać człowiekowi. Skoro Bóg jest przyczyną istnienia i świata, i człowieka oraz jest obecny w swoim dziele poprzez naturalną harmonię, piękno i dobro, to można z tego wyprowadzić imperatyw o charakterze moralnym. Każdy chrześcijanin powinien powstrzymać się od takiego działania, które naruszałoby prawa rządzące światem, godziłoby w piękno i pierwotnie zaplanowaną harmonię stworzonego przez Boga dzieła.

Z teologicznej prawdy o Bogu Stwórcy świata wynika, że „wszystkie rzeczy (...) z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek”. Z tych racji człowiek powinien szanować dobro każdego stworzenia i dostrzegać wzajemne powiązania oraz zależności pomiędzy poszczególnymi elementami stworzonego świat⁴². Musi czuć świadomość, że w materialnym wymiarze swego bytu, jego istnienie zależy od wielu po-

³⁸ Por. K. Krajewski, *Wymiar religijny i naturalny wartości chrześcijańskich*, „Niedziela”, Dodatek akademicki Instytutu Jana Pawła II, KUL, Częstochowa–Lublin 1993, nr 3, s. 1.

³⁹ Tamże, s. 1n.

⁴⁰ Por. J. M. Dołęga, *Podstawy teologiczne w ekologii*, „Studia Teologiczne”, 16(1998), s. 245.

⁴¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 78-80.

⁴² J. M. Dołęga, *Ekologia w teologii i filozofii chrześcijańskiej*, s.136.

wiązań z innymi stworzeniami. Stwórca powołując człowieka do istnienia i czyniąc z niego „koronę” wszelkiego stworzenia, dał mu udział w życiu samego siebie i przez to powołał do współpracy w dalszym dziele stwórczym. Z tego faktu wynika obowiązek odpowiedzialności za powierzony władzy człowieka świat. Nie może on być bezwzględny panem lecz jedynie zarządcą i odpowiedzialnym „ogrodnikiem” materialnego i duchowego świata. Ale każde działanie wypływa z wartości działającego⁴³. Wynika z tego poważne zobowiązanie spoczywające na człowieku. W myśl chrześcijańskiej antropologii, każdy człowiek ma moralny obowiązek otaczania opieką i troską wszystkich stworzeń i całego świata przyrody.

Z biblijnej prawdy o Bogu Stwórcy i człowieku jako wyjątkowym stworzeniu, wynikają w sposób bezpośredni lub na drodze teologicznej interpretacji, ważne kanony, zasady, normy i wartości, których respektowanie w życiu indywidualnym i społecznym, pozwala ułożyć poprawnie relacje międzyludzkie i relacje ekologiczne. Wiele z tych zasad ma charakter uniwersalny, dlatego są one dostępne i zrozumiałe wszystkim ludziom, nie tylko chrześcijanom. Do tego zbioru należy zaliczyć zasadę pokoju, solidarności, sprawiedliwości, wolności, prawdy i zasadę chrześcijańskiej miłości⁴⁴. Warto znać i uwzględniać te zasady, przy tworzeniu i podejmowaniu jakiegokolwiek działań ochronnych.

Zakończenie

Zagadnienie „etyki środowiskowej” czy „ekologicznej” wyłoniło się z etyki ogólnej, jako konsekwencja poszukiwania drogi wyjścia z „kryzysu ekologicznego”. Z głębszej i wszechstronniejszej analizy tej kwestii, można wyciągnąć wniosek, że stosunek człowieka do środowiska przyrodniczego i społecznego, zależy przede wszystkim od przyjmowanego i realizowanego systemu wartości. To właśnie stara się wypracować etyka środowiskowa, odwołując się w swoich poszukiwaniach do różnych systemów wartości. Jednym z nich, jest system wartości chrześcijańskich

W etyce i moralności chrześcijańskiej, zawiera się nadzieja ukształtowania właściwych postaw odpowiedzialności i wrażliwości ekologicznej tak ludzi wierzących jak i niewierzących. Myślę, że wiara wraz z chrześcijańską moralnością, może wymiennie przysłużyć się budowaniu kultury ekologicznej i być istotnym czynnikiem warunkującym ochronę środowiska przyrodniczego. Naczelna zasada moralności chrześcijańskiej: „osoba osobie winna jest miłość”, powinna warunkować także szacunek do naturalnego środowiska. Będzie to możliwe pod warunkiem, że wartości chrześcijańskie najpierw się właściwie

⁴³ Św. Tomasz wskazał bardzo ważną zasadę dla rozwoju i funkcjonowania życia społecznego, opierającą się na fakcie, że to ludzie tworzą społeczność, że poszczególne jednostki są architektami tegoż życia. Por. M. Szczęsny, *Zaangażowanie katolików świeckich w życie politycznym*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 5(2004), s. 251.

⁴⁴ Tamże, s. 138-145; J. M. Dołęga, *Podstawy teologiczne w ekologii*, s. 249-256.

rozpozna, a następnie zrozumie, zaakceptuje i będzie się respektowało w codziennym postępowaniu. Skoro etyka środowiskowa głosi, że odpowiednio ukształtowana moralność jest istotnym regulatorem związków człowieka ze światem pozaludzkim, to wartości chrześcijańskie rozszerzają przedmiot etycznego wartościowania i poddania moralnej ocenie różnych form działalności człowieka w świecie przyrody.

SOME NOTES ON THE SUBJECT „CHRISTIAN VALUES” IN THE ENVIRONMENTAL ETHICS

S u m m a r y

The article show us the problems connected with the environmental ethics. The author of the article will try to explain the meaning of the term „environmental ethics” and its different types and directions. There are two the most important types: biometric ethics and anthropometric ethics. Then there will be shown the questions of valuation and values in the whole, and finally - the Christian values. The analysis the Gospel message and the theological doctrine allows us to find out a lot of plots which either directly or indirectly are connected with the protection of natural environment and thus with the environmental ethics.

REALISTYCZNA KRYTYKA ESENCJALIZMU

Przedmiotem filozoficznych dociekań jest realnie istniejąca rzeczywistość¹. Aby ją poznać, filozof najpierw staje „oko w oko” ze światem mnogich konkretności, a następnie stara się wyrazić ich zrozumienie przy pomocy języka. Mówiąc „coś istnieje”, wyraża afirmację istnienia przedmiotu swoich badań. Dodając kolejno „człowiek istnieje”, „mężczyzna istnieje”, „Jan istnieje”, doprecyzowuje owo istniejące „coś” od strony jego istoty. Tak rozpoczyna się proces wyodrębniania przedmiotu poznania filozoficznego zwanego „bytem”. Jednak nie od zawsze filozoficzne poznawanie bytu utożsamiane było z proporcjonalnym ujęciem jego istoty i istnienia. Przełom w tym zakresie dokonał się dopiero w XIII w. za sprawą św. Tomasza z Akwinu, twórcy egzystencjalnej teorii bytu.

Ostateczny cel niniejszego artykułu jest zapośredniczony przez następującą kwestię: alternatywą dla jakiego stanowiska stała się teoria bytu św. Tomasza, innymi słowy, dlaczego Akwinata odrzucił znane w XIII w. koncepcje bytu? Rzetelna odpowiedź na tak sformułowane pytanie wymagałaby albo wnikliwej analizy wszystkich ówczesnych stanowisk w tej sprawie, albo wskazania na taką ich wspólną cechę, która byłaby wystarczającym motywem do ich odrzucenia i podjęcia działań w celu opracowania nowej koncepcji bytu. Za przyjęciem drugiego wariantu przemawia nie tyle niemożliwość ujęcia nazbyt bogatego materiału historycznego w skromne ramy artykułu, co raczej oczywistość defektu przedtomaszowych ujęć bytu jako przedmiotu filozofii. Ich wspólną wadą jest to, co dzisiaj określamy terminem „esencjalizmu”, czyli skoncentrowaniem uwagi na esencjalnej stronie bytu (na jego istocie, w skład której wchodzi materia i forma), przy równoczesnym zapoznaniu strony egzystencjalnej (jego istnienia)². W konsekwencji, odpowiedź na powyższe pytanie stanie się podstawą rozwiązania problemu docelowego: dlaczego, według św. Tomasza, filozofia bytu nie sprowadza się do filozofii istoty, innymi słowy, dlaczego Akwinata odrzucił esencjalizm?

Spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie sięgając do prac jednego z najsłynniejszych współczesnych filozofów polskich, Mieczysława A. Krąpca OP, a przy tym znawcy i komentatora myśli św. Tomasza z Akwinu. Część pierw-

¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Przedmiot filozoficznych dociekań*, „Roczniki Filozoficzne”, 33(1985), z. 1, s. 5-54.

² Zob. H. Kiereś, *Esencjalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 220-222.

sza naszej odpowiedzi przedstawi najpierw racje, dla których antyczna metafizyka była z konieczności esencjalistyczna (właściwie preesencjalistyczna), a następnie określi pochodzenie inspiracji dla filozoficznego pojmowania bytu z uwzględnieniem jego istnienia³. Część druga stanowić będzie charakterystykę esencjalizmu, prezentując jego dwa typowe modele, które dla potrzeb tej pracy noszą nazwy: modelu greckiego i modelu semickiego. Wreszcie część ostatnia odpowie na pytanie o te niedomagania esencjalizmu, dla których byłoby błędem opowiadać się za którymś z jego typów.

Geneza esencjalizmu

To, co dzisiaj określamy mianem „esencjalizmu” w filozofii bytu jest faktycznie obecne od samego początku myśli metafizycznej. Prof. Krapiec pisze: „Przy bliższym spojrzeniu można dostrzec, że właściwie żadne z historycznie znanych rozwiązań nie przeminęło bezpowrotnie, ale trwa i przybiera nowy wyraz w zmienionych kontekstach dziejów”⁴. Więc albo jest tak, że stanowisko esencjalistycznej koncepcji bytu jest czymś oryginalnie nowym w czasach św. Tomasza, czyli błędem byłoby poświęcać czas i miejsce bezowocnym poszukiwaniom korzeni czegoś, co jeszcze ich w dziejach nie zapuściło. Albo też jest tak, że stanowisko redukujące ujęcie bytu tylko do strony istotowej posiada swoje prekoncepty w historii filozofii. Celem tej części artykułu jest zatem uzasadnienie drugiej z wymienionych opcji, poprzez wskazanie na antyczne źródła zarówno metafizyki preesencjalistycznej, jak też problemu istnienia w filozofii bytu.

1. Wyłączność problemu istoty. Starożytni myśliciele greccy, podejmujący racjonalny wysiłek zrozumienia siebie i świata, pozostawali nie tylko w poznawczej relacji do przedmiotu swoich zainteresowań, lecz również w osobistym zaangażowaniu w szeroki kontekst otaczającej ich kultury. Stąd też wraz ze swym zapalem naukowym wnieśli do filozofii wiele pozaracjonalnych przekonań, które stały się fundamentem całego gmachu ówczesnej wiedzy⁵. Między innymi, do takich pewników należała teza o odwieczności świata⁶. Prof. Krapiec tak charakteryzuje jednego z fundatorów helleńskiej metafizyki na tle społecznej mentalności jego pokolenia: „Arystoteles miał umysł przyrodnika-fizyka i interesowało go rozumienie świata realnego, jako przed-

³ Termin „preesencjalizm”, w niniejszym artykule, charakteryzuje stanowisko ujmujące byt (istotę) bez uwzględnienia jego istnienia podczas, gdy „esencjalizm” – stanowisko prymatu istoty nad istnieniem w pojęciu bytu. Zob. też J. Wojtysiak, *Esencjalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Lublin 1997, s. 166-167.

⁴ M. A. Krapiec, *O rozumienie filozofii*, Dzieła XIV, Lublin 1991, s. 47.

⁵ Zob. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, przekł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 23-44.

⁶ Por. M. A. Krapiec, *O rozumienie*, s. 187.

miotu codziennego spontanicznego doświadczenia. Świat ten był dla Arystotelesa, zresztą zgodnie z przekonaniem myślicieli i astronomów, światem bytującym odwiecznie. Arystoteles nie uznawał mitologicznych bajek o powstawaniu świata, kreowanego przez różnych bogów i demiurgów. Świat musiał istnieć odwiecznie, o czym miał świadczyć ruch pierwszych niebios, czyli sfera gwiazd stałych⁷. Z powyższego fragmentu wynikają przynajmniej trzy wnioski. Pierwszy dotyczy relacji uprawianej przez Arystotelesa nauki do funkcjonującej w kulturze greckiej mitologii. Metafizyka ma być przede wszystkim racjonalna, a to stawia ją w dysjunktywnej (rozłącznej) opozycji do całej sfery ludzkich wierzeń i pozaracjonalnych przekonań. Drugi charakteryzuje samego założyciela ateńskiego Liceum, wskazując na jego ambicje zsyntetyzowania tego, co pozafilozoficznie uprawomocnione przez naukowe autorytety z tym, co *stricte* filozoficzne. Natomiast ostatnia, a dla naszych rozważań najważniejsza, konsekwencja to ta, iż bazą całej filozofii staje się powszechne przekonanie o odwieczności *universum* bytów. Stąd też, najwybitniejszy uczeń Platona nie miał problemów z istnieniem świata, ponieważ akceptował w tym miejscu tę mitologiczną wiarę swoich rodaków. Z drugiej jednak strony, bez większych sentymentów rozstawał się z pozostałymi „prawdami” helleńskiego mitu, na korzyść naukowych teorii kosmosu. W ten sposób Arystoteles stał się filozofem nauki, jednak zamiar rozstania się z doktryną mitologiczną nie do końca się powiodł, zważywszy na bezkrytyczny punkt wyjścia, że świat istnieje odwiecznie.

Czy jednak Stagiryta do końca zbagatelizował sprawę istnienia? Prof. Krapiec odpowiada: „Według Arystotelesa, zanim przystąpimy do badania natury rzeczy, powinniśmy wpięrow wiedzieć, czy ta rzecz w ogóle istnieje. Jeśliby bowiem rzecz nie istniała, badanie natury tej nie istniejącej rzeczy byłoby daremnym i chybionym wysiłkiem”⁸. Autor „Metafizyki” uznawał świat realny jako świat rzeczywisty, wyrażał przecież aspiracje, aby wyjaśniać rzeczy, które istnieją. Jednak, według niego, koniecznym i wystarczającym czynnikiem, do interpretacji bytu realnie istniejącego, była sama istota⁹. Nie brał pod uwagę bytowego elementu istnienia jako zasady tłumaczącej świat. W tym miejscu podkreślić należy, że mówiąc o świecie w pojęciu „starożytnych” ma się na myśli *totum ens universale*, czyli sumę wszystkich bytów real-

⁷ M. A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa 1997, s. 81. Na temat fundatorów helleńskiej metafizyki zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przekł. E. I. Zieliński, Lublin 1997, s. 29-33.

⁸ M. A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Dzieła V, Lublin 1995, s. 331.

⁹ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Dzieła VII, Lublin 1995, s. 343: „Arystoteles, pojawiający byt zasadniczo w sensie substancjalnym, dostrzegł realizowanie się aktu i możliwości tylko w aspekcie esencjalnym. Dla Arystotelesa bowiem bytem jest substancja [...]. Forma substancjalna natomiast jest kresem i treścią zmian istotowych, a tym samym – aktem bytu”.

nie istniejących. Poszczególne byty wchodzące w skład świata były oczywiście przygodne, powstawały i ginęły, miały swój początek i koniec. Jednak od strony „tworzywa”, z którego powstawały, świat pozostawał ten sam, bez początku i bez końca. Ten subtelny pewnik o odwieczności kosmosu, leżący u podstaw metafizyki antycznej, determinująco zaciążył na konsekwentnym jej rozwoju w kierunku esencjalistycznej interpretacji bytu¹⁰.

2. Uwyrażnienie problemu istnienia. Skoro antyczna metafizyka została zapodmiotowana (osadzona) w szerszym kontekście kulturowym, aktywnie współtworzącym filozoficzne interpretacje świata, należało przypuszczać, że wraz z modyfikacją samego podmiotu również jego atrybuty ulegną przeobrażeniu. I rzeczywiście, wystarczyło zmienić jedynie stosunek do świata w aspekcie jego powstania, aby stało się to czynnikiem uzmienniającym (modyfikującym) grecką kulturę, a tym samym sygnałem do weryfikacji wszystkich jej gałęzi, w tym również filozofii. Inspiracją tych zmian stało się spotkanie dwóch kultur: greckiej i semickiej¹¹. Prof. Krapiec podaje: „Istniała jednak... myśl nie filozoficzna, ale religijna, myśl żydowska, która doprowadziła z czasem do przewrotu w myśleniu filozoficznym”¹².

Na czym polegał ten przewrót? Po pierwsze na tym, że każdy filozof zastanawiający się nad pierwszą przyczyną i zasadą świata, a przyjmujący żydowskiego Boga jako Boga prawdziwego, z konieczności musiał Go utożsamić ze swoją najwyższą przyczyną filozoficzną, z filozoficznym Absolutem. Konieczność ta wynikała z oryginalnej, biblijnej koncepcji samego Boga, której nośnikiem interkulturowym okazała się grecka formuła z „Septuaginty”. Według niej, Bóg objawił się Mojżeszowi jako „TEN KTÓRY JEST”, a zatem jako Byt-Istnienie Osobowe. Mówiąc precyzyjniej, Bóg objawił się człowiekowi jako „CZYSTE ISTNIENIE OSOBOWE”¹³. Wynika z tego, że wszystko poza Bogiem, co zostało przez Niego stworzone, jest bytem, który istnienie tylko posiada, jednak istnieniem nie jest. Stąd, drugą przyczyną przebudowy metafizyki, obok objawionego Boga, była nowa koncepcja relacji Boga-Stwórcy do świata. Jej owocem był nowy status tego ostatniego. Nie naruszałby on standardów myśli starogreckiej, gdyby nie to, że nagle świat „przestaje być” odwiecznie istniejący, a „jest” („staje się”) dzięki swej Racji, dzięki swemu Stwórcy, który udziela mu istnienia. Zatem w świetle hebrajskiej Biblii jawi się inny świat niż go przyjmował m. in. Arystoteles: jest on realny, ponieważ Bóg-Osoba powołuje go do istnienia „ex nihilo”, czyli bez jakiegokolwiek substra-

¹⁰ Zob. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 167-172.

¹¹ Zob. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, s. 45-48.

¹² M. A. Krapiec, *Struktura*, s. 336.

¹³ Por. M. A. Krapiec, *O rozumienie*, s. 187.

tu¹⁴. Taka teza była obca zarówno greckiej mitologii, która reprezentowała absolutny autonomizm w istnieniu bogów i świata, jak również metafizyce, która przyjmowała fakt realnego świata, ale z racji pozafilozoficznych pomijała istnienie jako zasadę tłumaczącą kosmos.

Ze względu na dominację esencjalistycznych stanowisk wśród filozofów, asymilacja tej religijnej treści do metafizyki nie nastąpiła automatycznie. Tym niemniej, jak pisze prof. Krapiec, „problem istnienia wsączał się w konstrukcje myślowe, tłumaczące świat”.¹⁵ Uwyrażniał tym samym potrzebę różnicy między egzystencjalnym i esencjalnym rozumieniem bytu, między filozofią bytu i filozofią istoty¹⁶.

Modele esencjalizmu

Podążając tropem ewoluującej myśli ludzkiej od początków filozofii bytu do czasów św. Tomasza, należy wskazać na charakterystyczne sposoby podejścia wobec kwestii realizmu świata. Dla potrzeb niniejszego artykułu zostały one sformułowane jako dwa modele o strukturze dwuelementowej każdy¹⁷. Pierwszy element każdego z modeli koresponduje z centralnym zagadnieniem metafizycznym tamtych czasów, tzn. z problemem relacji Absolutu do mnogości bytów¹⁸. Dopiero na tym tle jawi się element kolejny, który koncentruje się już bezpośrednio na relacji decydującej o błędzie esencjalizmu, czyli relacji istnienia do istoty w bycie przygodnym.

1. Esencjalizm grecki¹⁹. Stanowisko to do pewnego stopnia łączy myśl platońską z arystotelesowską. Do pierwszej zalicza się problematykę relacji Absolutu do bytów przygodnych, natomiast z arystotelizmu czerpie terminologię, którą się posługuje dla rozwiązania kwestii szczegółowych.

Skoro problem uzasadnienia relacji między Absolutem a wielością bytów leży u podstaw metafizycznych rozważań tego czasu, należy stwierdzić wprost, iż odpowiedź esencjalizmu platońsko-arystotelesowskiego nie jest do końca czytelna. Pierwszy człon relacji jest niezłożony, prosty, jest czystą formą i dlatego jest Absolutem. Natomiast drugi jest złożeniem materii i formy, przez

¹⁴ „Ex nihilo” (dosł. „z niczego”) nie znaczy, że Bóg stworzył świat z niebytu, lecz że do stworzenia świata nie potrzebował żadnego wcześniejszego substratu, np. materii pierwszej. Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 3, Lublin 1999, s. 33-76.

¹⁵ M. A. Krapiec, *Struktura*, s. 338.

¹⁶ Zob. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt*, s. 172-176.

¹⁷ Struktura obu modeli odnosi się do wypowiedzi św. Tomasza z „*Questiones disputatae de veritate*”, iż „pojęcie bytu można wyjaśnić, o ile byt ujmujemy albo absolutnie w sobie, albo w przyporządkowaniu do czegoś innego” (M. A. Krapiec, *Metafizyka*, s. 101).

¹⁸ Zob. M. Gogacz, *Punkt wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*, Wrocław 1974, s. 144.

¹⁹ W zakres tego modelu teorii bytu wchodzi koncepcje m.in. Boecjusza i Awerroesa.

co jest zmienny i mnogi. Trudno jednak wskazać na wzajemne uwarunkowania między nimi. Wyraźnie dostrzegalna jest ich autonomia bytowa, chociaż rozważając możliwość korelacji wskazuje się zawsze na bliżej nieokreśloną pochodność i przyporządkowanie form bytów przygodnych formie Absolutu²⁰. Stanowisko to dostrzega i uznaje świat realny, ale nie jest jeszcze w stanie „odkryć” istnienia jako filozoficznej zasady tłumaczącej świat i stosunek Absolutu do innych bytów, lecz wszystko tłumaczy porządkiem formalnym i złożeniem elementów formalnych.

Podobnie postępuje w drugiej kwestii, mianowicie przy charakterystyce relacji istnienia do istoty w bycie realnie istniejącym. Prof. Krapiec, prezentując jednego z teoretyków owej korelacji, pisze: „Boecjusz wiąże więc, podobnie jak Arystoteles, realność rzeczy z formą; dlatego też *mieć formę* – to dla niego jedno i to samo co być”²¹. Cytat ten zawiera definicję bytu realnego. Otóż, każdy byt zarówno mnogi, zmienny i złożony, jak też jeden, niezmienny i prosty, jest realny nie dzięki czemuś innemu, lecz właśnie dzięki formie. W ten sposób istnienie, decydujące faktycznie o realności świata, zostało wpisane w jeden (jeśli nie jedyny) z konstytutywnych elementów bytu. Jednak, w tym przypadku, to nie istnienie warunkuje formę, lecz forma determinuje istnienie. Ona jest czynnikiem koniecznym i wystarczającym do tego, aby coś, co ją posiada należało do zbioru bytów realnych. Dlatego też można powiedzieć, że esencjalizm grecki zrelatywizował (zredukował) istnienie do istoty²².

2. Esencjalizm semicki²³. W tym przypadku, problem relacji Absolutu do mnogości bytów posiada swoje inspiracje religijne. Allah muzułmański, utożsamiany z Bogiem żydowskim, stanowił odpowiednik filozoficznego Absolutu. Ten ostatni posiada tutaj status bytu koniecznego, tzn. takiego, który nie posiada przyczyny swego istnienia poza sobą, który posiada istnienie ze swej istoty. Byt konieczny jest zatem doskonale jeden, a także jedyny, czyli jeśli są inne byty, to mogą one być tylko bytami możliwymi. Koronną cechą Absolutu jest jego charakter przyczynowy wobec wszystkich bytów, które są poza nim. Natomiast z charakterystyki tych ostatnich, pozostających na poziomie bytu możliwego, jako pierwsza wyłania się cecha pochodności. Żaden z nich nie może nie być skutkiem działania innego bytu. Same z siebie są zawsze i tylko możliwe, a zatem wszelki byt możliwy, jeśli istnieje aktualnie, to istnieje dzięki jakiejś przyczynie zewnętrznej. Jeśli chodzi o stosunek bytów możliwych do bytu koniecznego, to ten ostatni przyczynuje (generuje) byty

²⁰ Por. M. A. Krapiec, *Struktura*, s. 345.

²¹ Tamże, s. 343.

²² Zob. E. Gilson, *Byt i istota*, przekł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 55-68.

²³ W zakres tego modelu teorii bytu wchodzi koncepcje m.in. Alfarabiego, Awicenny spośród Arabów oraz Mojżesza Majmonidesa spośród Żydów.

wych do bytu koniecznego, to ten ostatni przyczynuje (generuje) byty możliwe²⁴. Stają się one bytami istniejącymi aktualnie właśnie dzięki stworzeniu.

Jednak z analizy pojęcia bytu możliwego wynika, że bez możliwości istnienia nie mógłby on w ogóle zaistnieć. Innymi słowy, jakikolwiek byt musi być najpierw możliwy do zaistnienia, aby mógł zaistnieć realnie. Na tej podstawie można stwierdzić, że to nie pochodność, lecz możliwość istnienia stanowi centrum charakterystyki bytów realnie istniejących. Cecha ta jest przyporządkowana do Absolutu, który dysponując możliwością istnienia rzeczy, może (bądź też musi) jej tego istnienia udzielić.

Jaką zatem rangę posiada istnienie udzielone bytowi możliwemu? Prof. Krąpiec odpowiada, iż „jest przypadłością w stosunku do podmiotu, jakim jest sam byt możliwy”²⁵. Istnienie więc nie należy do konstytutywnych elementów bytu. Nie jest też zrelatywizowane (zredukowane) do istoty, gdyż zarówno istota, jak i istnienie pozostają odrębne w realnie istniejącym konkrezie. Jednak ich walor stanowienia o bycie jest zupełnie różny. Podczas gdy istota jest jedynym czynnikiem konstytuującym byt, istnieniu pozostaje tylko status przypadłości²⁶.

Błąd esencjalizmu

Zaprezentowany powyżej esencjalizm podlegał różnorodnym rozwinięciom i interpretacjom. Jednak przy radykalizacji charakterystycznych rozwiązań zarówno problemu relacji zachodzącej między Absolutem i bytami przygodnymi, jak też problemu korelacji istnienia i istoty w rzeczach konkretnych, możliwe do uchwycenia stają się błędne konsekwencje tych stanowisk²⁷.

1. Błąd esencjalizmu greckiego. Przypomnijmy, że ten model cechuje pojęcie Absolutu jako bytu niezłożonego, którego naturą jest czysta forma zawierająca jednocześnie istnienie, oraz pojęcie bytu przygodnego, złożonego z materii i formy, która to forma, podobnie jak w przypadku Absolutu, gwarantuje

²⁴ Na temat precyzowania się koncepcji przyczyny sprawczej. Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 384-387.

²⁵ M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 349.

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, s. 112. Na ten temat zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii*, przekł. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 51-53; oraz tenże, *Byt i istota*, s. 106-112.

²⁷ M. A. Krąpiec, *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 12(1969), nr 4(48), s. 18: „Istotnym chyba powodem wadliwości rozwiązań w różnych systemach filozoficznych (starających się ostatecznie wyjaśnić rzeczywistość), i nieustannej tendencji ku idealizmowi jest właśnie osiowy punkt wyjścia, czyli [...] taki, w którym wychodzimy z jawiących się w naszym refleksyjnym poznaniu danych, czy to przedmiotowych (jak w nurcie perypatu i filozofii klasycznej), czy podmiotowych (jak to jest od czasów Kartezjusza i tych, którzy podjęli jego metodę filozofowania.” Oraz zob. tenże, *Dwie wizje świata realnego: monizm – pluralizm*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 30-44.

istnienie. W ten sposób doszło do zrelatywizowania istnienia do istoty, a tym samym do utożsamienia istnienia bytu z jego istotą: istnieć znaczyło mieć formę, czyli istotę. Prof. Krąpiec pisze: „Istnienie zaś, które jest istotą bytu, jest istnieniem samoistnym, istnieniem tryskającym *od wewnątrz* w poszczególnym bycie, istnieniem z definicji, z konieczności, istnieniem nieuprzączynowanym, istnieniem jedynym, słowem: Absolutem”²⁸. W świetle tych słów staje się faktem, że nawet byt uznawany dotąd za przygodny jest właściwie „absolutem”. Upada w tym miejscu nie tylko dotychczasowa koncepcja Absolutu filozoficznego, lecz również religijne pojęcie Boga Jedyne. Przy platońsko-arystotelesowskim ujęciu bytu, zwłaszcza to, co niematerialne, musi być boskie²⁹. Oczywiście można się jeszcze bronić, iż niekoniecznie Boga należy pojmować jako byt, którego istota jest identyczna z istnieniem, ale jako byt np. nieskończony. Z czego wynika, iż tym różniłby się On od innych bytów (bytów przygodnych), że w tych ostatnich istota byłaby skończona w doskonałości, podczas gdy u Niego – nieskończona. Jednak ukonstytuowałoby się w ten sposób nowe pojęcie Boga, w dodatku istotowo podobnego do innych bytów, z różnicą tylko w doskonałości. Generalnie natura Boga i każdego innego bytu byłaby taka sama. Każdy byt byłby po prostu „bogiem”. Stąd konsekwentnie wpadamy w absurd albo realnego istnienia mnogich istnień absolutnych (cały świat byłby wtedy pełen „absolutów”), albo pozornego istnienia pluralizmu bytowego (istnienie dwóch „absolutów” obok siebie musiałoby być istnieniem pozornym albo ich obu, albo przynajmniej jednego z nich). Ta sama koncepcja bytu warunkuje jeszcze jedną, filozoficznie ważną konsekwencję. Prof. Krąpiec pisze dalej: „Gdyby... w bycie tym samym było istnienie, co istota, to byt taki byłby nieskończony”³⁰. Rozpadłaby się tym samym koncepcja bytów przygodnych jako bytów skończonych. W myśl tej teorii mogłyby się stać faktem dwa lub więcej istnienia nieskończone, co byłoby oczywistą sprzecznością.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, iż akceptacja esencjalizmu w wersji greckiej ostatecznie prowadzi z jednej strony do skrajnego indywidualizmu bytowego, przejawiającego się w braku relacji między „absolutami”, z drugiej natomiast do zakwestionowania skończoności bytów przygodnych³¹.

2. Błąd esencjalizmu semickiego. Problem esencjalizmu semickiego polega przede wszystkim na kontrowersyjnej koncepcji bytu jako bytu. Niniejsza doktryna nie odnosi się ani do rzeczy realnie istniejących, ani do pojęć o tych rzeczach, lecz do pojęć jako takich, czyli do pojęć ogólnych. W tym miejscu

²⁸ M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 377.

²⁹ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 672: „W arystotelizmie aniołowie chrześcijańscy byliby bogami.”

³⁰ M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 379.

³¹ Zob. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt*, s. 181-183; oraz M. Gogacz, *Czym jest rzeczywistość?*, „Życie i Myśl”, nr 1(271)1977, s. 69.

następują po sobie liczne niedopowiedzenia, które generują błędne konsekwencje.

Byt realny (rzecz realnie istniejąca), jako przedmiot dociekań każdego filozofa (realisty), pojawia się dopiero pod koniec esencjalistycznych spekulacji tego typu. A zatem, nie stanowi punktu wyjścia, lecz punkt dojścia, przez co zostaje podporządkowana prekonceptjom pochodzenia pozafilozoficznego. U podstaw dyskursu jawi się problem religijny, problem Boga-Allacha. To jego tajemnicza rzeczywistość staje się racją dla zrozumienia całej rzeczywistości, w której uczestniczy człowiek. Allah ma być bytem koniecznym, który ze swej natury jest jeden, a zarazem jedyny. Od niego, który jest koniecznością istnienia, może pochodzić tylko istnienie (nic więcej) i dlatego musi być uznany za przyczynę sprawczą wszystkiego, co posiada istnienie. Komu lub czemu Bóg-Allah udziela istnienia? Prof. Krapiec odpowiada: „Tak więc Istnienie – NECESSE ESSE (ALLACH) rozlewa się poza siebie, udzielając się bytom możliwym (*natura tertia*) wypełniającym jego intelekt”³². Wynika z tego, że tak naprawdę to Allah nie stwarza, lecz z konieczności ulega zdeterminowaniu ze strony bytów możliwych, aby im udzielić istnienia – w dodatku swego istnienia. O fakcie zaistnienia decyduje tutaj doskonałość bytu możliwego zamieszkującego intelekt Absolutu. Kiedy taki byt dysponuje możliwością zaistnienia, Allah nie może mu go odmówić. W tym momencie teoria esencjalizmu semickiego znajduje swoje zwieńczenie w swego rodzaju panenteizmie. Po pierwsze, Allah nie tylko podtrzymuje byty w istnieniu, lecz jest również ich częścią, jest ich istnieniem, jest ich przypadłością. Po drugie, Absolut, udzielając istnienia jakiejś konkretnej treści, nabywa ją dla siebie, „upełnia” się od strony istoty, wręcz staje się tą konkretną treścią – co świadczyłoby o niedoskonałości Absolutu, o tym, że ciągle się udoskonala.

Pomimo całej domniemanej mocy eksplanacyjnej powyższej „teorii”, należy pamiętać, że funkcjonuje ona na bazie pozafilozoficznych założeń. Stąd, akceptacja tego stanowiska łączyłaby się z „ratowaniem” jego apriorycznych fundamentów poprzez coraz to nowe hipotezy³³.

Podsumowanie

Na zakończenie nasuwa się jeszcze jedno pytanie: czy św. Tomasz miał świadomość takiego stanu rzeczy, czy był świadomy zgubnych dla filozofii konsekwencji wynikających z błędnych założeń esencjalizmu? Prof. Krapiec odpowiada: „*Mały błąd na początku wielkim jest na końcu...*” powtarza za Arystotelesem młody Tomasz z Akwinu... zdając sobie sprawę z doniosłości

³² M. A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, s. 104.

³³ Zob. M. A. Krapiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” – przekład i komentarz*, Dzieła XI, Lublin 1994, s. 167-238.

i konsekwencji *punktu wyjścia* w filozoficznym poznaniu świata. Doświadczenia historii filozofii były już wówczas, w średniowieczu, do tego stopnia bogate, że pozwoliły dostrzec wartość pierwszych kroków na terenie filozofii³⁴. Okazuje się, że Akwinata nie stronił od refleksji na tematy związane z historią myśli filozoficznej, że podejmował próby dotarcia do prawdy również poprzez dorobek myślicieli wcześniejszych, nie uzurpując sobie wyłączności do ostatecznych rozstrzygnięć. Tym samym, posiadał świadomość błędów esencjalizmu, jak i oryginalności własnej egzystencjalistycznej koncepcji bytu³⁵. Świadczy o tym chociażby fakt, iż niejednokrotnie podejmował dyskusje tak z esencjalizmem awerroistów, jak i augustyników³⁶.

Przeprowadzona próba odpowiedzi na pytanie: dlaczego Akwinata odrzucił znane w XIII w. koncepcje bytu – a w konsekwencji: dlaczego nie zgodził się na esencjalizm – doprowadza do dwóch zasadniczych wniosków. Wprost wykazuje poznawczą niedostateczność proponowanych do XIII w. teorii bytu, ograniczających przedmiot filozofii jedynie do aspektu esencjalnego (materiałnego lub formalnego)³⁷. Pośrednio natomiast dostrzegła potrzebę uzupełnienia przedmiotu pracy filozofa o aspekt egzystencjalny. Jedynie ujęcie istoty i istnienia w ich realnych proporcjach stanowi gwarancję poznania bytu. Bez tego przedmiot filozofii ma wszelkie dane ku temu, aby stać się jedynie myślowym konstruktem, a sama filozofia – mitologią, ideologią lub utopią.

A REALISTIC CRITICS OF THE ESSENTIALISM

S u m m a r y

The main purpose of this article is to provide a solution of the following problem: may the philosophy of being be substituted by the philosophy of essence? The undertaken purpose is approached in three stages. A first part of the answer starts with a presentation of reasons why the ancient metaphysics had to be a philosophy of essence (an essentialism or rather pre-essentialism), and then indicates an origin of inspiration for the philosophical comprehension of the being in an existential aspect. A second part is to characterize the essentialism through a presentation of its two typical models, which have been called there: “Greek model” and “Semitic model”. A third part of the answer presents these defects of the essentialism, which reasonably order to reject both its model types. In its general conclusion the article underlines an insufficiency of both material and formal aspects, and reveals a necessity of existential one in all the philosophical considerations.

³⁴ Tamże, s. 51.

³⁵ Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 66.

³⁶ Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przekł. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 342-365.

³⁷ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 78-79.

KS. JERZY FIDURA
Ełk

STUDIA EŁCKIE
8(2006)

100-LECIE ISTNIENIA STAROKATOLICKIEGO KOŚCIOŁA MARIAWITÓW (1906 –2006)

1. Geneza wspólnoty mariawitów

W roku 2006 mija 100 lat od chwili odłączenia się mariawitów¹ od Kościoła rzymsko-katolickiego. Na skutek ekskomuniki Stolicy Apostolskiej wyznawcy mariawityzmu definitywnie wypowiedzieli posłuszeństwo biskupom polskim i utworzyli samodzielną strukturę organizacyjną².

Korzenie tego wyznania, które ma całkowicie polski rodowód, sięgają końca XIX w. W latach osiemdziesiątych tego wieku w okupowanej Polsce zaczęły rozwijać się ukryte zgromadzenia zakonne, oparte na III Regule św. Franciszka z Asyżu³.

Założycielką jednego z ukrytych zakonów żeńskich była Feliksa Kozłowska, w zakonie nosząca imiona Maria Franciszka. Najpierw przez siostry zakonne a później ogół mariawitów została nazwana „Mateczką”⁴.

Założone przez nią Zgromadzenie Sióstr Ubogich św. Klary przyjęło nazwę Zgromadzenie Sióstr Mariawitek Nieustającej Adoracji Ublągania. Poza trzema ślubami zakonnymi: ubóstwa, wstrzemięźliwości i posłuszeństwa, siostry ślubowały nieustającą adorację Przenajświętszego Sakramentu.

¹ Określenie „mariawita” pochodzi od łacińskich wyrazów (Maria – Matka Jezusa i vita – życie). Oznacza ono „naśladowanie życia Maryi”.

² Zob. S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, red. W. Hryniewicz, J. Gajka, S. Koza, Lublin 1996, s. 245-255.

³ Inicjatorem ich organizowania, opiekunem i kierownikiem duchowym był o. Honorat Koźmiński z zakonu kapucynów.

⁴ Feliksa Kozłowska urodziła się 27 V 1862 r. w Wielicznej koło Węgrowa. W wieku 22 lat wstąpiła do ukrytego zgromadzenia zakonnego, w którym zajmowała się początkowo pielęgnacją chorych w domach i organizowaniem pomocy ludziom biednym, a następnie wizytacją zgromadzeń żeńskich. W końcu 1886 r. Feliksa Kozłowska przybyła do Płocka gdzie za zezwoleniem o. Honorata Koźmińskiego założyła 8 IX 1887 r. wraz z pięcioma siostrami zgromadzenie zakonne oparte na II Regule św. Franciszka, zwanej też I Regulą św. Klary. Osłoną ich życia zakonnego i źródłem utrzymania była pracownia bielizny i robót kościelnych. Po trzech latach podczas których wzrastała liczba sióstr, rozpoczęła życie zakonne również matka Marii Franciszki Kozłowskiej, która kupiła w Płocku dom z ogrodem na potrzeby zgromadzenia.

Momentem przełomowym dla losów Zgromadzenia Sióstr oraz dla rodzącego się mariawityzmu było objawienie otrzymane przez M. Franciszkę Kozłowską 2 VIII 1893 r. w plockim kościele seminaryjnym, przed ołtarzem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. Objawienie to było początkiem nowego Zgromadzenia – Kapłanów Mariawitów. Stało się ono konstytutywnym elementem i istotnym motywem działania dla całej wspólnoty. Oto opis tego objawienia podany przez wizjonerkę: *W roku 1893 dnia 2 sierpnia, po wysłuchaniu Mszy św. i przyjęciu Komunii św., nagle zostałam oderwana od zmysłów i stawiona przed Majestatem Bożym. Niepojęta światłość ogarnęła moją duszę i miałam wtedy ukazane ogólne zepsucie świata i ostateczne czasy, potem rozwolnienie obyczajów w duchowieństwie i grzechy, jakich dopuszczają się kapłani. Widziałam Sprawiedliwość Boską wymierzoną na ukaranie świata i Miłosierdzie dające ginącemu światu, jako ostatni ratunek, Cześć Przenajświętszego Sakramentu i Pomoc Maryi. Po chwili milczenia przemówił Pan: „Środkiem szerzenia tej Czcii, chcę aby powstało Zgromadzenie Kapłanów pod nazwą Maryawitów. Hasło ich: „Wszystko na większą chwałę Bożą i cześć Przenajświętszej Panny Maryi”. Zostawać będą pod Opieką Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, bo jako są nieustanne wysiłki przeciwko Bogu i kościołowi, tak jest potrzebna Nieustająca Pomoc Maryi*⁵.

Dzień 2 VIII 1893 r. stanowi więc w historii mariawityzmu jego początek, a wizja otrzymana tego dnia przez „Mateczkę” jest jego duchowym źródłem.

W miarę upływu lat wzrastała liczba sióstr i kapłanów. W końcu 1897 r. było 20 sióstr zakonnych oraz 20 tercjarek czynnych. Tyleż samo było też kapłanów, z których większość była profesorami seminariów i posiadała stopnie akademickie. Konsystorz Płocki, który usuwał kapłanów zwolenników objawień M. Franciszki Kozłowskiej do oddalonych parafii diecezji, przyczynił się do tego, że w ciągu kilku lat idee przez nich głoszone, rozszerzyły się na kapłanów i wiernych dalszych parafii w diecezji płockiej a także warszawskiej i lubelskiej.

Biskupi, z obawy przed odpowiedzialnością wobec władz rosyjskich za istnienie bez zezwolenia powstałych zgromadzeń zakonnych, nie chcieli oficjalnie wiedzieć o mariawitach.

W związku z tym w sierpniu 1903 r. udała się do Rzymu delegacja 16 kapłanów wraz z M. Franciszką Kozłowską i jedną z sióstr zakonnych, aby przedstawić sprawę papieżowi Piusowi X. Złożono mu rękopis objawień i historię mariawityzmu w języku łacińskim, z prośbą o rozpatrzenie i zatwierdzenie obu zgromadzeń zakonnych, aby mogli legalnie „wieść ten rodzaj życia”.

⁵ S. Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992, s. 139.

W połowie 1904 r. na podstawie opracowanego przez M. Franciszkę Kołowską zbioru przepisów, zwanego Ustawami⁶, utworzono Związek Mariawitów Nieustającej Adoracji Ubłagania. Związek ten, zrzeszający wszystkich mariawitów, składał się ze Zgromadzenia Kapłanów (I Reguła św. Franciszka), Zgromadzenia Sióstr (II Reguła św. Franciszka), Tercjarzy (III Reguła św. Franciszka) i Bractwa Mariawitów Nieustającej Adoracji Ubłagania. Związek powstał dla szerzenia czci Przenajświętszego Sakramentu i wzywania Pomocy Matki Bożej jako Dzieło Wielkiego Miłosierdzia, dające ginącemu w grzechach światu ostatni ratunek. Głównym zadaniem Związku było przywrócenie na całym świecie najwyższej chwały Boga, odrodzenie duchowe i przywrócenie gorliwości pierwszych chrześcijan. Godłem Związku stały się słowa Psalmu 65: „Wszystka ziemia niech Cię adoruje i błaga”.

Dnia 3 VIII 1904 r. druga delegacja kapłanów mariawickich (ks. R. Próchniewski i ks. L. Gołębiowski) ponowiła u papieża złożoną prośbę i przedłożyła do zatwierdzenia Ustawy Związku Mariawitów.

Wbrew oczekiwaniom decyzja Stolicy Apostolskiej była negatywna. Kongregacja Świętego Oficjum wydała 4 września dekret o rozwiązaniu stowarzyszenia mariawitów, orzekając, że *ma być do szczytu skasowane, z rozwiązaniem ślubów w jakikolwiek sposób przez nich składanych*⁷.

Mimo niepomyślnego obrotu sprawy mariawici w okresie 1905 r. ponawiali wyjazdy do Rzymu w celu zalegalizowania ich w łonie Kościoła rzymskokatolickiego (w styczniu ks. Skolimowski, w czerwcu ks. Gołębiowski i 3 delegatów ludu, w lipcu ks. Próchniewski). Działania hierarchii kościelnej w kraju nie stwarzały jednak nadziei na pozytywny dla mariawitów finał. Wielu księży mariawitów suspendowano i usuwano z parafii (np. ks. Marksa, Paradowskiego, Kahla, Szymanowskiego, Gostyńskiego, Pągowskiego, Skolimowskiego).

W takiej sytuacji na początku 1906 r. odbył się ogólny zjazd kapłanów mariawitów, który postanowił wypowiedzieć posłuszeństwo biskupom polskim oraz apelować po raz ostatni u papieża. Bieg wydarzeń był jednakże niełaskawy dla mariawitów. We wszystkich kościołach diecezji płockiej odczytano okólnik Konsystorza Płockiego z 14 II 1906 r., w którym nauki mariawitów uznano za herezję, ich głosicieli za wrogów i zwodzicieli. W prasie rozpoczęła się kampania oszczerstw i potwarzy przeciwko mariawitom i M. Franciszce Ko-

⁶ Te szczegółowe postanowienia zwane Ustawami dla zgromadzeń kapłanów i sióstr oraz tercjarzy i bractwa opracowane zostały na podstawie reguł franciszkańskich, prawa kanonicznego i przepisów zgromadzeń zakonnych.

⁷ Dokument ten został przesłany biskupowi płockiemu J. Szembekowi i Kongregacja jego właśnie czyniła wykonawcą. Wiele wskazuje na to, że dekret ten wydano na żądanie bpa Szembeka. On właśnie dostarczał do Rzymu informacje o mariawitach i istniał związek między jego wyjazdem lipcowym do Rzymu, a dekretem Kongregacji z 4 września.

złowskiej. Biskupi warszawski, lubelski, sejneński i kielecki suspendowali kapłanów mariawickich.

W Wielki Czwartek – 12 IV 1906 r. został odczytany w kościołach katedralnych w Warszawie, Płocku i Lublinie list okólnikowy Piusa X z 5 kwietnia 1906 r., w którym papież potwierdził dekret Kongregacji Świętego Oficjum z 4 IX 1904 r. i uznał stowarzyszenie mariawitów *jako zawiązane nielegalnie i nieważnie oraz za zniesione i potępione*.

W tym czasie Związek Mariawitów zrzeszał znaczącą grupę wiernych i kapłanów. Obok odrodzenia życia religijnego kapłani prowadzili działalność oświatową i socjalną, zwłaszcza w środowiskach wiejskich i robotniczych. Zamiast czarnych sutann zaczęli nosić szare habity franciszkańskie. Postawa kapłanów mariawitów wobec władzy kościelnej była popierana przez wiernych.

Dnia 31 XII 1906 r. w kościołach diecezji warszawskiej, płockiej i lubelskiej ogłoszono imienną klątwę⁸ na M. Franciszkę Kozłowską – założycielkę mariawityzmu i ks. Jana M. Michała Kowalskiego – przełożonego Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów.

Kapłanom mariawitom pozostawiono 20 dni dla „opamiętania się” pod groźbą ekskomuniki większej, osobistej i imiennej, wiernych zaś ostrzeżono, że ci co do sekty mariawitów należą, przestają być prawnymi św. Kościoła Bożego synami.

Ostatni dzień grudnia 1906 r. zakończył więc definitywnie wieloletnie starania kapłanów mariawitów o zalegalizowanie ich misyjnej działalności w łonie Kościoła rzymskokatolickiego. Data ta oznacza zatem wykluczenie mariawitów ze struktury dotychczasowego ich Kościoła i stanowi początek osobnego związku wyznaniowego mariawitów.

2. Rozwój Kościoła Mariawitów

Bezskuteczne starania kapłanów mariawitów w Rzymie w okresie od sierpnia 1903 r. do lipca 1905 r. o legalizację Związku Mariawitów spowodowały złożenie przez nich w lutym 1906 r. oświadczenia biskupowi płockiemu Wnukowskiemu i arcybiskupowi warszawskiemu Chościak-Popielowi o wypowiedzeniu posłuszeństwa.

Zacząto organizować niezależne parafie mariawickie. Od początku lutego do połowy marca 1906 r. opowiedziało się za mariawityzmem 16 parafii z około 50 tys. wiernych.

⁸ Kongregacja Świętego Oficjum z wyraźnego polecenia Ojca Św. orzekła w dekreście z 5 grudnia 1904 r. że oboje wymienieni podlegają ekskomunice większej i tym samym są całkowicie wyłączeni z Kościoła.

Ze strony rzymskokatolickiej podjęto akcje w celu odzyskania świątyń będących w posiadaniu mariawitów. Doszło do przemocy, a w niektórych parafiach (Grębkowice, Lesznie, Strykowie) do bójek, przelewu krwi i interwencji policji. Arcybiskup warszawski złożył 28 V 1906 r. memoriał do ministra spraw wewnętrznych, domagając się odebrania mariawitom kościołów.

Wykorzystując możliwości, jakie stwarzał dekret z 17 IV 1905 r. o wolności wyznań oraz ukaz cara Mikołaja II z 17 X 1905 r. o tolerancji religijnej, kapłani mariawici rozpoczęli starania o zalegalizowanie ich jako odrębnego związku wyznaniowego przez ówczesne władze Królestwa Polskiego.

Dekretem z 28 XI 1906 r. rząd rosyjski uznał związek religijny mariawitów „za prawnie istniejącą i korzystającą z ochrony prawa sekte”. Akt ten nie dawał jednak Związkowi Mariawitów osobowości prawnej. Zezwalał natomiast na tworzenie gmin kościelnych na podstawie odrębnych dla każdej z nich statutów, zatwierdzonych przez ministra spraw wewnętrznych. Zarazem dekret ten nakazał mariawitom zwrócić Kościołowi rzymskokatolickiemu świątynie w parafiach, w których przejęli je mariawici. Mariawici podporządkowali się decyzji władz.

Po uzyskaniu tymczasowego prawnego unormowania mariawici przystąpili do uregulowania wewnętrznych spraw organizacyjnych. Dnia 10 X 1907 r. zebrała się w Warszawie pierwsza Kapituła Generalna Kapłanów Mariawitów z udziałem delegatów z parafii. Wybrano ministra generalnego Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublągania, którym został powtórnie ks. Jan M. Michał Kowalski. Ustalono, że jego zastępcą jest wikariusz generalny. Parafie podzielono na 5 okręgów (warszawski, płocki, łódzki, podlaski i litewski), którymi zarządzają kustosze, a w ich zastępstwie wikariusze. Kapituła postanowiła również, że Msze św. i wszystkie obrzędy religijne mają być sprawowane w języku polskim (narodowym).

Zmuszeni dekretem z 28 XI 1906 r. do zwrotu wszystkich kościołów mariawici rozpoczęli budowę własnych. W latach 1906-1909 pobudowano 38 kościołów i 34 kaplice. W wielu parafiach budowano ponadto tzw. domy ludowe, w których urządzano szkoły, sale zajęć, kursy przygotowujące do zawodu, kursy dla analfabetów, ochronki dla dzieci.

Dla dalszego bytu powstałego Kościoła stało się nieodzowne zachowanie sukcesji apostołskiej. Należało prawowicie wyświęcić kapłanów na biskupów. W tym celu mariawiccy księża nawiązali kontakt z biskupami Kościoła Starokatolickiego w Holandii. Dnia 5 X 1909 r. ks. Jan Kowalski, minister generalny Związku Mariawitów, otrzymał sakrę biskupią w Utrechcie z rąk abpa Gerarda Gula. W roku następnym pierwszy biskup mariawicki, przy współudziale dwóch biskupów z Holandii (Gerarda Gula i Jakuba von Thiela), udzielił sakry biskupiej dwóm dalszym kapłanom: Romanowi M. Jakubowi Próchniewskiemu

i Leonowi M. Andrzejowi Gołębiowskiemu. Od tego czasu Kościół przybrał nazwę Starokatolicki Kościół Mariawitów.

Uwzględniając zaszłe zmiany w mariawityzmie, władze rosyjskie wydały „Prawo o wyznaniu mariawitów”, w którym uznały mariawitów za związek religijny na prawach korporacji publicznej na równi z innymi prawnie uznanymi Kościołami chrześcijańskimi.

W sierpniu 1914 r., mariawici ukończyli trwającą trzy lata budowę świątyni i klasztoru w Płocku. Okazały gmach świątyni z połączonymi na kształt litery „E” (Eucharystia) skrzydłami klasztoru wzniesiono wysiłkiem i ofiarnością całego ludu mariawickiego. Siedem lat później (23 VIII 1921 r.) w podziemiach tej płockiej świątyni spoczęły zwłoki zmarłej założycielki mariawityzmu M. Franciszki Kozłowskiej.

Na początku lat dwudziestych XX wieku Kościół Starokatolicki Mariawitów liczył 1 arcybiskupa, 2 biskupów, 30 kapłanów, 57 braci zakonnych, 244 sióstr zakonnych, ok. 45 tys. wiernych i posiadał 67 parafii, 38 filii, 44 kościoły, 14 kaplic, 72 domy parafialne, 25 szkół, 45 przedszkoli, 14 czytelní, 28 sal zajęć, 32 zakłady rękodzielnicze, 4 internaty dla sierot, 13 domów starców i 43 związki wspomagania biednych.

3. Rozłam w mariawityzmie (1935)

Z perspektywy lat widać, że ze śmiercią założycielki mariawityzmu skończyła się najpiękniejsza karta jego historii. M. Franciszka Kozłowska była bowiem przede wszystkim reformatorką życia duchowego i sterowała Kościołem Mariawitów. Sprawujący rządy w Kościele abp Jan Kowalski stał się po śmierci założycielki władzą jednoosobową. Zdecydowały o tym przede wszystkim względy formalnoprawne. W świetle bowiem przepisów legalizujących mariawityzm był on reprezentantem Kościoła i jego jednoosobowym organem, w świetle zaś wewnętrznych przepisów Związku Mariawitów – dożywotnim przełożonym.

Także ogromny wpływ miało głębokie zaufanie duchowieństwa i ludu mariawickiego do osoby abpa Kowalskiego. Mając na względzie ogromne jego poświęcenie i oddanie bez reszty mariawityzmowi widziano w nim duchowego spadkobiercę założycielki. Oparciem duchowym dla działań abpa Kowalskiego były również niektóre słowa z Objawień i wypowiedzi „Mateczki”.

Wprowadzone przez abpa J. Kowalskiego na przestrzeni lat 1922 - 1934 innowacje kościelne miały różnoraki charakter, w większości teologiczny. Między innymi wprowadzono udzielanie Komunii św. pod dwiema postaciami (1922), zniesiono obowiązkowy celibat (1924), wprowadzono kapłaństwo sióstr zakonnych (1929), a następnie kapłaństwo powszechne (1930). Działania abpa Kowalskiego spotkały się z krytyczną oceną niektórych księży i spowodowały

ich odejście z Kościoła Mariawitów (np. księża Pągowski, Krakiewicz, Rytel, Modrzejewski). W związku z wprowadzeniem małżeństw kapłanów z siostrami zakonnymi Unia Utrechcka zawiesiła w 1924 r. stosunki ze Starokatolickim Kościołem Mariawitów.

Zdecydowana większość duchowieństwa mariawickiego krytycznie oceniła reformy abpa Kowalskiego i zdobyła się na jawną ocenę. Nastąpiło to w styczniu 1935 r. podczas zwołanej przez dwóch biskupów (wikariuszy generalnych K. Feldmana i R. Próchniewskiego) Kapituły Generalnej Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów.

Zjazd biskupów i kapłanów, z udziałem sióstr zakonnych i przedstawicieli świeckich z parafii, postanowił zwolnić z urzędu abpa Kowalskiego. Na przełożonego Kościoła wybrano bpa Klemensa M. Filipa Feldmana, przyznając mu tytuł Biskupa Naczelnego. Postanowiono, że Kościołem będzie rządził Synod składający się z biskupów i wybranych kapłanów.

Arcybiskup Jan M. Michał Kowalski wraz z grupą swoich zwolenników (3 kapłanów i ok. 80 sióstr zakonnych) został przeniesiony do Felicjanowa koło Płocka. Nastąpił wtedy, trwający do dziś, rozłam w mariawityzmie na dwa ugrupowania. Grupa zwolenników abpa Kowalskiego utworzyła Kościół Katolicki Mariawitów.

Zdecydowana większość mariawitów pozostała przy dotychczasowej nazwie i tworzy Starokatolicki Kościół Mariawitów. Jednakże rozłam, atmosfera plotek i wzajemnych waśni przyniosły mariawityzmowi ogromną i niepowetowaną szkodę. W Starokatolickim Kościele Mariawitów dokonano zmian w kierunku przywrócenia stanu sprzed śmierci założycielki. Dla duchowieństwa, sióstr zakonnych i wiernych ona bowiem była sternikiem i ostoją życia duchowego.

4. Czasy najnowsze mariawitów

Tragizm II wojny światowej nie ominął obu Kościołów mariawickich. Niemcy zajęli klasztor płocki, wysiedlili prawie wszystkich jego mieszkańców. Zniszczono wiele świątyń, szczególnie w Warszawie, Łodzi i Wiśniewie. W 1941 r. Niemcy aresztowali i wywieźli do obozu w Dachau abpa Kowalskiego, którego zagazowano w maju 1942 r. Do wyjazdu do Niemiec zmuszony został Naczelny Biskup Starokatolickiego Kościoła Mariawitów K. Feldman, który wrócił dopiero w 1957 r. (zm. w Płocku 1971 r.).

Dekretem z dnia 5 IX 1947 r. nastąpiło uregulowanie bytu obu Kościołów mariawickich. Funkcje Biskupa Naczelnego w Starokatolickim Kościele Mariawitów sprawowali po wojnie z wyboru Kapituły Generalnej biskupi: R. Próchniewski, W. Przysiecki, J. Sitek, W. Gołębiowski i obecnie M. Tymoteusz Kowalski (od 1972 r.).

W następstwie obrad II Soboru Watykańskiego zmienił się stosunek duchowieństwa Kościoła rzymskokatolickiego i społeczności mariawitów. Znaczący wpływ na zmianę tych stosunków miało wprowadzenie w Kościele rzymskokatolickim szeregu reform, z których wiele sześćdziesiąt lat wcześniej postulowali mariawici.

W 1971 r. z okazji 50 rocznicy śmierci założycielki M. Franciszki Kozłowskiej rzymskokatolicka Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu przekazała Biskupowi Naczelnemu Starokatolickiego Kościoła Mariawitów okolicznościowy list, który przez mariawitów został odebrany jako nowe, szersze spojrzenie rzymskich katolików na osobę założycielki i ruch przez nią zainicjowany⁹.

W 1979 r. doszło do podpisania przez przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego i Starokatolickiego Kościoła Mariawitów protokołu o wzajemnym uznawaniu chrztu.

W styczniu 1986 r. po raz pierwszy przybył do kościoła mariawickiego w Warszawie rzymskokatolicki biskup Władysław Miziołek. To bezprecedensowe wydarzenie miało miejsce podczas nabożeństwa ekumenicznego w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Podczas głównego nabożeństwa ekumenicznego w rzymskokatolickiej świątyni w Warszawie na Lesznie kazanie wygłosił Biskup Naczelny Starokatolickiego Kościoła Mariawitów M. Tymoteusz Kowalski.

5. Podstawowe zasady wiary i pobożność

Starokatolicki Kościół Mariawitów wyznaje starożytnie katolickie zasady wiary i moralności Kościoła powszechnego. Zasady te zawarte są w księgach kanonicznych Pisma św. Starego i Nowego Testamentu oraz w dogmatach i Tradycji nie podzielonego Kościoła. Uznaje więc nauczanie pierwszych siedmiu soborów powszechnych¹⁰.

Kościół opiera się także na Objawieniu o Bożym Miłosierdziu, otrzymanym przez M. Franciszkę Kozłowską. Głosi ono, że ratunek dla pogrążonego w grzechach świata jest w Chrystusie utajonym w Przenajświętszym Sakramencie oraz we wzywaniu Nieustającej Pomocy Najświętszej Maryi Panny. Dlatego wskazuje na konieczność naśladowania życia Matki Bożej. Nosząc w swej nazwie imię Maryi, Kościół wskazuje na konieczność naśladowania

⁹ S. Rybak, *Mariawityzm*, s. 129-132.

¹⁰ Starokatolicki Kościół Mariawitów uważa, że tylko sobór powszechny, który reprezentuje całe chrześcijaństwo, może ustanawiać dogmaty obowiązujące wszystkich chrześcijan. Nie uznaje też prymatu żadnego biskupa oraz nieomyłności człowieka w sprawach wiary i moralności.

przez wiernych Jej życia: cichości, pokory, ducha modlitwy, wielkiej miłości dla bliźnich i gotowości pełnienia woli Bożej.

Kult Przenajświętszego Sakramentu w życiu wiernych polega na uczestnictwie we Mszy św., częstym przyjmowaniu Komunii św. i odprawianiu Adoracji Ubłagania. W każdą niedzielę i święto mariawita ma w pełni uczestniczyć we Mszy św. Celebracja ta jak i cała liturgia są odprawiane wyłącznie w języku polskim. Komunia św. jest udzielana pod dwiema postaciami.

Każdy z wyznawców ma obowiązek odprawiania godzinnej Adoracji Przenajświętszego Sakramentu raz w tygodniu, oraz powinien wziąć udział raz w miesiącu we wspólnym, uroczystym Jego uwielbieniu. Duchowieństwo i siostry zakonne mają obowiązek odprawić codziennie adorację¹¹.

Kościół uznaje siedem sakramentów św. Spowiedź uszna przed kapłanem obowiązuje dzieci i młodzież do 18 lat. Mogą z niej korzystać dorośli na własne życzenie, ale obowiązującą jest spowiedź powszechna przed Chrystusem z rozgrzeszeniem kapłana.

Kościół wierzy, że Bóg sprawuje cuda w duszy człowieka, ale nie uznaje tzw. cudownych relikwii, obrazów, figur itp. Nie odrzuca jednak poszanowania, jakim powinno się otaczać obrazy o treści religijnej oraz relikwie i pamiątki po świętych.

Wszystkie posługi są bezpłatne, zgodnie z zaleceniem Chrystusa: „Darmo wzięliście – darmo dawajcie”. Duchowieństwu wolno przyjmować ofiary za posługi religijne, ale nie wolno ich żądać.

6. Ustrój Kościoła i dyscyplina

Wiernym Kościoła jest ten, kto przyjmuje naukę wiary głoszonej przez Starokatolicki Kościół Mariawitów, należy do określonej parafii i uznaje ustanowione zasady organizacji i działalności Kościoła.

Według obowiązującego statutu Kościoła władzami Kościoła są Synod, Kapituła Generalna, Rada Kościoła, Biskup Naczelny, Biskup Diecezjalny, zebranie parafialne, rada parafialna i proboszcz¹². Duchowieństwo stanowią biskupi, kapłani diakoni i subdiakoni.

¹¹ W 1923 r. w celu pogłębienia pobożności eucharystycznej mariawitów wprowadzono Breviarz eucharystyczny. Siostry odmawiają tzw. Psalterz Ducha Przenajświętszego. Zob. J. S. Gajek, *Godziny kanoniczne w Kościołach starokatolickich*, EK, t. 5, kol. 1246-1247.

¹² Synod jest władzą zwierzchnią oraz instancją ostateczną i odwoławczą od uchwał i decyzji innych władz Kościoła. Kapituła Generalna jest ogólnym zgromadzeniem wszystkich czynnych biskupów i kapłanów. Rada Kościoła jest władzą zarządzającą i wykonawczą. Biskup Naczelny pełni jednocześnie funkcję Przewodniczącego Rady Kościoła i reprezentuje Kościół na zewnątrz.

W Starokatolickim Kościele Mariawitów nie istnieje obowiązkowy celibat duchownych. Wśród duchownych są zarówno celibatariusze jak i żonaci. Wszystkich obowiązuje zachowanie ducha franciszkańskiego. Duchowni kształcą się w Seminarium Duchownym w Płocku oraz w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Centrum Zgromadzenia Sióstr Mariawitek jest klasztor w Płocku.

Administracyjnie Kościół dzieli się na trzy diecezje: warszawsko-płocką (z siedzibą w Płocku), śląsko-łódzką (z siedzibą w Łodzi) i podlasko-lubelską (z siedzibą w Cegłowie). Kościół jako całość jak i każda parafia posiadają osobowość prawną. Kościół wydaje czasopismo „Mariawita”, które pełni również rolę organu prasowego Kościoła. Działalność Kościoła reguluje imienna ustawa z 1947 r.

Starokatolicki Kościół Mariawitów zrzesza ok. 26 tys. wiernych w 42 parafiach i ich filiach¹³. Posiada ponad 40 kościołów i kaplic. Duchowieństwo liczy 3 biskupów i 27 kapłanów. Za granicą, w Paryżu, znajduje się jedna parafia mariawicka, gdzie w 1988 r. poświęcono nowy kościół.

Natomiast Kościół Katolicki Mariawitów liczy ok. 4 tys. wiernych w 16 parafiach i placówkach. Na czele tego Kościoła od 1946 r. stoi abp M. Wojciechowski. Posługę duchownych pełnią 22 kobiety.

7. Współpraca ekumeniczna

Starokatolicki Kościół Mariawitów popiera idee ekumeniczne i współpracuje ze wszystkimi wyznaniem chrześcijańskimi. Biskupi mariawicki (R. Próchniewski, W. Przysiecki) wraz z przedstawicielami innych Kościołów mniejszościowych należeli do współorganizatorów Polskiej Rady Ekumenicznej. Kościół mariawicki Należy do Światowej Rady Kościołów i Europejskiej Konferencji Kościołów. W 1997 r. Konferencja Plenarna Episkopatu Kościoła rzymskokatolickiego i Rada Starokatolickiego Kościoła Mariawitów powołały Komisję Mieszaną do spraw Dialogu.

¹³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce*, Warszawa 2001, s. 152-153.

100 JAHRE DES BESTEHENS DER ALTKATHOLISCHEN KIRCHE VON MARIAVITEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Mariavitische Bewegung entstand in Polen am Ende des 19. Jahrhunderts. Die Gründerin war Feliksa Kozłowska (Ordensname: Maria Franciszka), von Mariaviten genannt „Mutterschen“. Im 1893 erlebte sie in der Kirche in Plock eine Jesu-Erscheinung. Es wurde ihr das Böse in der Welt, niedrige Moral der Geistlichen und die Strafe Gottes gezeigt. Sie sah sich zugleich zur Heilung dieser Lage durch die Verbreitung des Kultus vom Allerheiligsten, das Nachfolgen von Mutter Gottes Maria und zur Gründung der priesterlichen Gemeinschaft (Mariaviten) berufen.

Trotz vielen Bemühungen wurde diese Gemeinschaft sowohl von den polnischen Bischöfen als auch vom Papst Pius X nicht anerkannt und seit 1906 besteht sie ausserhalb der katholischen Kirche. Die Altkatholische Kirche von Mariaviten zählt ca. 25 Tausend von Gläubigen, geteilt in 42 Gemeinde und 3 Diözesen. Sie ist ökumenisch gesinnt und gehört zur Weltlichen Rat der Kirchen.

STOWARZYSZENIE ROBOTNIKÓW CHRZEŚCJAŃSKICH NA TERENACH PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ POLSKI

Wstęp

Problem podjęty w niniejszym artykule skupia się na genezie, organizacji i działalności Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich (SRCh) w diecezji sejneńskiej, czyli augustowskiej, a po 1925 r. w diecezji łomżyńskiej¹. Powodem, dla którego podjęto powyższą problematykę jest fakt, iż zagadnienia te dotąd były mało znane szerszemu gronu odbiorców i nie budziły większego zainteresowania wśród historyków. W związku z tym istnieją nieliczne opracowania związane z historią SRCh na terenach północno-wschodniej Polski². Podstawową bazę źródłową artykułu stanowiły materiały uzyskane w wyniku kwerendy przeprowadzonej w Archiwum Diecezjalnym w Łomży, Archiwum Diecezjalnym w Ełku oraz Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Białymstoku. Spośród źródeł drukowanych na pierwszym miejscu warto tu wymienić statuty, programy, pozycje książkowe oraz czasopisma religijne, a wśród nich „Gazeta Łomżyńska”, „Życie i Praca”, „Wiadomości Kościelne Diecezji Łomżyńskiej” oraz „Sprawa Katolicka”. Wśród opracowań na szczególną uwagę zasługuje praca prof. Ryszarda Bendera pt. „Katolicka myśl i działalność w Polsce w XIX i XX wieku”, w której autor przedstawił między innymi genezę i rozwój Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich na terenach byłego zaboru rosyjskiego.

¹ Diecezja sejneńska (od siedziby biskupa) czyli augustowska (od nazwy guberni) powstała na mocy bulli Piusa VII *Ex imposita Nobis* 30 czerwca 1818 r. Z części tej diecezji po I wojnie światowej odeszły na Litwę dekanaty: Kalwaria, Mariampol, Sejny (częściowo), Wilkowyszki i Władysławów, razem 55 parafii i ponad 280 tys. wiernych. Z pozostałej części diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej w 1925 r. utworzono diecezję łomżyńską, dodając do niej 3 dekanaty z diecezji płockiej. Diecezja łomżyńska jest zatem dalszym ciągiem diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej. Zob. W. Jemielity, *Zarys dziejów diecezji łomżyńskiej*, w: *Schematyzm jubileuszowy diecezji łomżyńskiej 1925-1975*, red. J. Michalik, Łomża 1975, s. 18-19.

² Stosunkowo najwięcej informacji na temat Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich w diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej oraz diecezji łomżyńskiej zawiera książka: W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003.

1. Geneza i powstanie ruchu

Geneza ruchu robotniczego na ziemiach polskich sięga drugiej połowy XIX w. Najpierw pojawił się on na Górnym Śląsku, gdzie pod wpływem rozwijanej w Niemczech katolickiej nauki społecznej już od 1869 r. zakładane były pierwsze stowarzyszenia robotnicze³.

Pod koniec XIX w., ale jeszcze przed opublikowaniem encykliki „*Rerum novarum*” władze kościelne zachęcały duchownych do organizowania zrzeszeń robotniczych na terenie Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Powstałe wtedy Związek Katolickich Towarzystw Robotników Polskich i Związek Katolickich Towarzystw Kobiet Pracujących liczyły w 1913 r. odpowiednio 276 towarzystw z ponad 31 tys. członków oraz 34 towarzystwa liczące 5 tys. członków.

Najpóźniej, bo dopiero na początku XX w., katolicki ruch robotniczy powstał na terenach Królestwa Polskiego. Wynikało to z jednej strony z ograniczeń wprowadzonych przez zaborcę, a z drugiej z obaw hierarchii kościelnej i znacznej części duchowieństwa przed podejmowaniem inicjatyw społecznych, szczególnie w środowisku robotniczym.

Inicjatorem pierwszych kół Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich w Królestwie Polskim był ks. Marceł Godlewski, kapłan mający swoje korzenie w diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej⁴. Powołując to stowarzyszenie, ks. M. Godlewski zastosował się do uchwały Komisji Pracy Społecznej, podjętej 9 października 1905 r. pod przewodnictwem bpa K. Ruszkiewicza, która zleciła utworzenie organizacji dla robotników w celu podniesienia ich religijności i moralności⁵. Warto dodać, że tylko taką formę działalności dopuszczało wówczas ustawodawstwo carskie.

W niecały rok od powstania organizacji zatwierdzony został statut SRCh, Przewidywał on, że stowarzyszenie będzie organizacją rozciągającą działalność na całe Królestwo Polskie. W paragrafie 1 stwierdzał też, że „Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich ma na celu podniesienie stanu robotniczego pod względem religijno-moralnym, umysłowym, społecznym, materialnym i narodowym”. Odcinano się przy tym zdecydowanie od działalności partyjnej i politycznej: „W Chrześcijańskim Stowarzyszeniu Robotników, jako bezpar-

³ Cz. Strzeszewski, *Kościół a zagadnienia społeczno-gospodarcze*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. P. Kawła, M. Rechowicz, t. 3, Lublin 1969, s. 390; M. Szczęsny, *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, Ełk 1998, s. 73-75.

⁴ W. Guzewicz, *Działalność społeczna duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym*, „*Nasza Przyszłość*”, 97(2002), s. 235; A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 26.

⁵ R. Bender, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze rosyjskim w latach 1865-1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 218.

tyjnym, agitacja partyjno-polityczna jest bezwzględnie wzbroniona i członek, gdyby w łonie Stowarzyszenia dopuścił się agitacji partyjno-politycznej, będzie wykluczony na zasadzie paragrafu 13 o sposobie wykluczania członków”⁶.

Środkami wiodącymi do celu wskazanego na wstępie statutu miały być między innymi zebrania organizowane „dla omówienia spraw klasy robotniczej”, branżowe oddziały zawodowe tworzone w ramach SRCh, organizowane przez stowarzyszenia biura pośrednictwa pracy, instytucje samopomocy i kooperacyjne, wśród nich „sklepy spółkowe”, kasy zapomogowe i oszczędnościowo-pożyczkowe, szkoły, domy robotnicze, biblioteki i czytelnie. Organizacja miała też rozwijać „pośrednictwo między pracodawcami i pracującymi oraz tworzyć sądy polubowne”⁷.

Statut przewidywał, że do organizacji obok robotników fabrycznych mogą przynależeć również rzemieślnicy, pracownicy handlu, sprzedawcy oraz pracownicy rolni. Tych ostatnich było najmniej. SRCh grupowało także kobiety. Do obowiązków członka należało – oprócz opłacenia wpisowego w wysokości 50 kopiejek miesięcznie – „sumienne wypełnianie obowiązków chrześcijańskich”. Nie zostały one jednak bliżej sprecyzowane. Z praw przysługującym członkom wyeksponowano w szczególności prawo udziału we wszystkich zgromadzeniach i zabawach, prawo zabierania głosu, stawiania wniosków, wyboru do władz, korzystania z kas i innych instytucji samopomocowych stowarzyszenia⁸.

2. Struktura i organizacja

W myśl statutu pracą stowarzyszenia kierował zarząd główny. Składał się on z dwunastu osób, w tym prezesa, jego zastępcy, sekretarza oraz skarbnika. Nad całością prac zarządu czuwał patron, którym był ks. M. Godlewski. Mógł on zawiesić w urzędowaniu każdego członka zarządu do czasu decyzji zgromadzenia ogólnego. Najmniejszą komórką organizacyjną SRCh stanowiły koła, zrzeszające przynajmniej trzydziestu członków. Wybierały one zarządy, w skład których wchodził również ksiądz patron. Grupa kół, niezależnie od podziału terytorialnego, kraju tworzyła okręg⁹. Zarząd okręgu wybierało

⁶ *Statut Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich*, Poznań 1919, § 2; S. Gajewski, *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905-1914*, Lublin 1990, s. 49n.

⁷ A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce. Monografia społeczna*, Poznań 1921, s. 192.

⁸ R. Bender, *Chrześcijańska myśl i działalność*, s. 221; M. Szczęsny, *Etyka społeczna*, s. 73-76.

⁹ W 1908 r., roku najwyższego rozkwitu, SRCh posiadało 8 okręgów: warszawski, łódzki, dąbrowski, piotrkowski, wrocławski, częstochowski i augustowski. Grupowały one 79 kół mieszanych, męskich, żeńskich i branżowych, liczących niekiedy po ponad tysiąc członków. Zob. A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy*, s. 199.

zgromadzenie okręgowe, składające się z delegatów wszystkich kół danego okręgu. Należy przy tym dodać, iż utworzone wówczas związki okręgowe nie pokrywały się ani z siecią administracji państwowej (gubernie) ani kościelnej (diecezje)¹⁰.

Istotną rolę we władzach SRCh spełniał powołany w 1907 r. przez drugi zjazd delegatów sekretariat główny. Zajmował się on tworzeniem kół i ich legalizowaniem, utrzymywał z nimi i okręgami korespondencję, nadzorował działalność gospodarczą, pomagał w kontaktach z robotnikami. Sekretariatem kierowali ks. F. Gąsiorowski i L. Gdyk¹¹.

W 1908 r., a więc w roku największego rozwoju, SRCh posiadało 8 okręgów: warszawski, łódzki, dąbrowski, piotrkowski, radomski, włocławski, częstochowski i augustowski. Grupowały one 79 kół mieszanych, męskich, żeńskich i branżowych, liczących niekiedy po ponad tysiąc członków. Kilka kół działało poza okręgami, na przykład w Kole i Kaliszu. W 1908 r. SRCh liczyło 22.207 członków, Dane powyższe nie obejmują trzynastu kół powstałych w 1908 r. lub nieco później, w tym dość licznego lubelskiego¹².

Na terenach diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej pierwsze koła SRCh powstały w Augustowie (1906 r.) i w Łomży (1910 r.)¹³. W 1910 r. należało do nich łącznie 35 robotników. W porównaniu z innymi diecezjami była to liczba mała i stanowiła zaledwie 1% wszystkich pracowników zrzeszonych w SRCh¹⁴. Przyczyny takiego stanu rzeczy, z powodu braku źródeł, nie zostały dotąd dogłębnie przebadane. Wydaje się jednak, że ma rację S. Grajewski wskazując przynajmniej niektóre z nich, warte także tutaj zasygnalizowania. Po pierwsze działacze SRCh byli niejednomyślni ze względu na różne źródła inspiracji do swojej pracy. Część z nich pochodziła z kręgów Ligi Narodowej, a angażując się do pracy społecznej chciała podporządkować interesowi narodowemu wszystkie dziedziny życia i całe społeczeństwo. Endecja wyciągając rękę do współpracy z duchowieństwem nie zamierzała zrezygnować z wpływu na prowadzone przez nie organizacje społeczne. Z drugiej strony inni, zwłaszcza duchowni-społecznicy, nie związani z Endecją, chcieli wykorzystać odzyskanie po 1905 r. swobody tak by Kościół samodzielnie mógł odgrywać doniosłą rolę w społeczeństwie. Takie nastawienie obu grup musiało wywoływać napięcia i nieporozumienia osłabiając stowarzyszenie. Mówiąc o przyczynach kryzysu nie można zapomnieć o polityce władz rosyjskich, które wraz z upły-

¹⁰ W. Guzewicz, *Działalność społeczna*, s. 236.

¹¹ A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy*, s. 120.

¹² R. Bender, *Chrześcijańska myśl i działalność*, s. 226.

¹³ S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa*, s. 49-53, 56-58.

¹⁴ Na przykład w tym samym okresie liczba członków SRCh w archidiecezji warszawskiej wynosiła prawie 12 tys., w diecezji sandomierskiej około 1,5 tys. Zob. A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy*, s. 200-218; Z. Pietkiewicz, *Stan przemysłu w Królestwie Polskim*, Warszawa 1912, s. 70.

wem czasu po wydarzeniach 1905 r. coraz bardziej utrudniały pracę oświatową i wszelką działalność nie tylko SRCh, ale także innych organizacji katolicko-społecznych. Niewątpliwie przyczyną niedużej liczby robotników w SRCh było i to, iż tereny te należały do najsłabiej uprzemysłowionych rejonów w całym zaborze rosyjskim¹⁵.

Tabela 1.

**Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich
w diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej i diecezji łomżyńskiej**

Koło (miejscowość)	Rok założenia (reaktywowania)	Ksiądz założyciel
Augustów	1906 (1921)	ks. W. Nowicki
Grajewo	1922	ks. J. Butanowicz
Kolno	1923	ks. J. Czarnowski
Łomża	1910 (1919)	ks. M. Godlewski (P. Brzostka)
Ostrów Mazowiecka	1933	ks. J. Janucik
Ostrołęka	1929	ks. E. Walter
Ostrołęka-Wojciechowice	1931	ks. S. Prószyński
Suwałki	1918	ks. S. Szczęsłowicz

Źródło: Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej cyt. ADŁ) Akta Osobowe (dalej cyt. AO), Akta ks. Wincentego Bogackiego, bez sygn., Wspomnienia, cz. III [mps], s. 5n.; „Życie i Praca” (dalej cyt. ŻiP), 2(1925), nr 80, s. 1; 10(1933), nr 22, s. 6; 11(1934), nr 27, s. 6.

Po I wojnie światowej reaktywowano działalność SRCh¹⁶. Było to zgodne z myślą Episkopatu, który polecił w każdej diecezji utworzyć sekretariat generalny do kierowania pracą społeczną. W Łomży na jego czele stanął ks. P. Brzostka, ówczesny administrator parafii łomżyńskiej. Podstawowym jego zadaniem było pozyskanie duchowieństwa do prowadzonej przez siebie akcji, ponadto chodziło mu o skupienie jak najszerzych kręgów działaczy społecznych. W tym celu uczestniczył on wraz z grupą świeckich w zorganizowanym przez ks. S. Adamskiego w 1919 r. I Kursie Społecznym w Poznaniu¹⁷.

Od 1920 r. funkcję pierwszego sekretarza SRCh w diecezji pełnił ks. W. Bogacki, który przybył do Łomży z diecezji kieleckiej na zaproszenie

¹⁵ S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa*, s. 50nn.

¹⁶ ADŁ AO, sygn. 74, Księga do zapisywania wizyt jeneralnych, dekanalnych, dekretów reformacji, ustaw pasterskich, rozporządzeń państwowych i innych tego rodzaju, które do ogłoszenia powierzają w Suwałkach 1881-1926, k. 374; „Gazeta Łomżyńska”, 1(1919), nr 9, s. 3.

¹⁷ A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski*, s. 42.

bpa R. Jałbrzykowskiego¹⁸. Za jego kadencji nastąpiło ożywienie działalności SRCh w diecezji. Powstały wówczas bądź wznowiły swoją działalność lokalne koła SRCh w Augustowie, Grajewie oraz Kolnie. W tym też okresie zauważa się ścisłą współpracę stowarzyszenia z Chrześcijańską Demokracją oraz Stronnictwem Narodowym¹⁹. Współpraca ta obok pozytywnych owoców miała także i negatywne. Wpłynęła m. in. znacząco na działalność gospodarczą SRCh. Wraz bowiem z przegraniem wyborów przez te ugrupowania polityczne SRCh dzieliło ich losy. Uwidocznili się to szczególnie w 1928 r., kiedy to obóz narodowy w wyborach do parlamentu RP poniósł druzgoczącą klęskę. Brak zaufania do endecji i chadecji przełożył się również na los SRCh oraz innych organizacji zawodowych. Wiele z nich ograniczyło lub zamknęło swoją działalność²⁰.

Kolejnym przewodniczącym SRCh był ks. A. Roszkowski, który został wybrany na to stanowisko podczas diecezjalnego Zjazdu Delegatów SRCh w 1925 r.²¹ W okresie jego kierownictwa zmieniono nazwę organizacji na Zjednoczenie Stowarzyszeń Chrześcijańskich (ZSCh) i poszerzono jej skład o pięć nowych związków: Katolicki Związek Polek, Polską Macierz Szkolną, Stowarzyszenie Chrześcijańsko – Narodowe Nauczycieli Szkół Powszechnych, Stowarzyszenie Młodzieży Chrześcijańskiej oraz Stowarzyszenie Rzemieślników Chrześcijańskich. Do organizacji należało wówczas blisko 300 osób zgromadzonych w 5 kołach²².

W ostatnich latach funkcjonowania SRCh na terenie diecezji łomżyńskiej funkcję moderatora tego stowarzyszenia spełniał ks. E. Walter, proboszcz i dziekan z Ostrołki. Obok niego zarząd tworzyli: A. Januszewicz (prezes), ks. J. Wierzbowski (sekretarz) i J. Jarosiński (skarbnik). Wraz z powstaniem Akcji Katolickiej wszystkie koła SRCh z obszaru diecezji łomżyńskiej weszły w strukturę organizacyjne KSM i KSMM²³. Specyfiką kół SRCh działających na omawianych terenach w tym czasie było to, iż na ich czele stali głównie proboszczowie. Wiele wskazuje na to, iż działało się tak, ponieważ księża ci wykonywali swoje obowiązki w tej samej parafii przez wiele lat oraz posia-

¹⁸ ADŁ AO, Akta ks. Wincentego Bogackiego, bez sygn., Wspomnienia, cz. III [mps], s. 5.

¹⁹ Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej cyt. WAPB) Urząd Wojewódzki Białostocki 1920-1939 [1918-1919] (dalej cyt. UWB), sygn. 59, Tygodniowe sprawozdania sytuacyjne 1931, k. 132nn., 217; H. Majecki, *Obóz narodowy w okręgu łomżyńskim w latach 1918-1928*, „Studia Łomżyńskie”, 2(1989), s. 104.

²⁰ H. Majecki, *Obóz narodowy w okręgu łomżyńskim*, s. 96-107; Tenże, *Chrześcijańska Demokracja w województwie białostockim w latach 1918-1935*, „Studia Podlaskie”, 3(1991), s. 61-69.

²¹ „Życie Katolickie”, 1(1925), nr 3, s. 7.

²² ŻiP 2(1925), nr 5, s. 3.

²³ Były to koła w Augustowie, Grajewie, Kolnie, Łomży, Ostrowi Mazowieckiej, Ostrołęce, Ostrołęce (Wojciechowice) i w Suwałkach. ŻiP 10(1933), nr 52, s. 4.

dali wysoką pozycję w społeczeństwie. Mogli więc zapewniać permanentny i długotrwały przebieg formacji w tych organizacjach²⁴.

3. Formy działania

Działalność SRCh realizowana była zasadniczo na trzech płaszczyznach, a mianowicie oświatowej, religijnej i spółdzielczej²⁵. Przykładem pracy oświatowej było między innymi otwarcie 14 kwietnia 1929 r. Chrześcijańskiego Uniwersytetu Robotniczego w Łomży. Powstał on w celu przybliżania szerszemu gronu robotników katolickiej nauki społecznej, w tym głównie społecznych encyklik papieskich. Dokonywało się to poprzez kursy, wykłady i działalność wydawniczą²⁶. Przykładowo w 1931 r. dzięki staraniom ChUR w Łomży zorganizowano niedzielne odczyty (od godz. 13.00) w sali Robotników Chrześcijańskich przy ul. Dwornej 39. Prelegentami byli zazwyczaj księża profesorowie z miejscowego seminarium duchownego oraz reprezentanci władz centralnych SRCh i przedstawiciele niektórych partii politycznych (głównie Stronnictwa Narodowego i Chrześcijańskiej Demokracji)²⁷. Poza Łomżą Chrześcijańskie Uniwersytety Robotnicze istniały w Augustowie, Grajewie, Ostrołęce oraz Suwałkach, ale ich działalność była niewielka i efemeryczna²⁸. Innymi przykładem działalności Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich na polu oświatowym było zorganizowanie w pierwszych latach powojennych kursów dla analfabetów. Odbýwały się one zimą i trwały z reguły 3-4 miesiące (zazwyczaj od początku listopada do końca lutego). Obok nauki czytania i pisania prowadzono także zajęcia praktyczne, mające na celu przyuczenie kursantów do określonego zawodu. Wiele wskazuje na to, że szkolenia te cieszyły się dużym powodzeniem. Przykładowo w 1919 r. w Łomży udział w takim kursie wzięło ponad 110 osób, a w rok później ponad 90 osób²⁹.

Bardzo ważną rolę w działalności poszczególnych kół SRCh odgrywały praktyki religijne, w tym specjalnie dla nich organizowane nabożeństwa oraz rekolekcje zamknięte. Stanowiły one znaczną część wszystkich spotkań, co sprawiało, że w rezultacie SRCh z organizacji zawodowej przekształcało się

²⁴ ŻiP 2(1925), nr 80, s. 1.

²⁵ R. Hermanowicz, *Chrześcijański ruch zawodowy w Polsce 1918-1939*, Rzym 1973, s. 498n.

²⁶ Zob. R. Bender, *Katolicka myśl i działalność w Polsce w XIX i XX wieku*, Lublin 1987, s. 71; ŻiP 6(1929), nr 15, s. 3.

²⁷ WAPB UWB, sygn. 59, k. 23; ŻiP 8(1931), nr 1, s. 5; nr 8, s. 6; „Sprawa Katolicka”, 2(1936), nr 49, s. 6.

²⁸ WAPB UWB, sygn. 59, k. 118; WAPB UWB sygn. 100, Miesięczne sprawozdania sytuacyjne z ruchu politycznego polskiego oraz z życia społeczno-politycznego mniejszości narodowych, k. 167-169.

²⁹ „Ziemia Łomżyńska”, 2(1919), nr 37, s. 4; 3(1920), nr 65, s. 6.

stopniowo w organizację przykościelną, swoiste bractwo, zajmujące się pogłębianiem religijności i moralności robotników³⁰. Stawianie na pierwszym miejscu formacji religijnej wynikało ze wskazań oraz nauczania kolejnych ordynariuszy łomżyńskich; przykładem mogą być listy pasterskie bpa S. Łukomskiego. Ordynariusz diecezji zachęcał w nich duszpasterzy do wytrwałej pracy religijnej wśród robotników, „aby wśród nędzy materialnej nie wpadli [robotnicy] w jeszcze większą nędzę moralną, w niewolę ludzi i hasel, wtrącających ich w bagno bezbożności i upodlenia”³¹.

Istotnym punktem w działalności SRCh było również prowadzenie kas zapomogowo-pożyczkowych (Łomża i Suwałki), sklepów (Łomża i Łapy) oraz bibliotek (Augustów, Łomża, Ostrołęka, Suwałki). Poza tym większość kół SRCh w diecezji łomżyńskiej pomagała Stowarzyszeniu Pań Miłosierdzia w zorganizowaniu i prowadzeniu jadłodajni oraz ochronek dla najbiedniejszych³². Warto dodać, że przy pomocy między innymi lokalnych kół SRCh co roku zbierana była w diecezji kwesta dla najbiedniejszych. Tylko w 1931 r. udało się zgromadzić z takiej zbiórki około 40 tys. złotych, kilkadziesiąt ton węgla, kilkaset pudów mąki i kasz oraz przeszło 2 tys. sztuk różnego rodzaju ubrań³³. Do najbardziej wyróżniających się księży na tym polu należeli: ks. W. Chojnowski z Augustowa³⁴, ks. J. Janucik z Ostrowi Mazowieckiej³⁵, ks. J. Żelaźnicki z Łomży³⁶ oraz ks. S. Prószyński z Ostrołęki³⁷.

SRCh dużą uwagę poświęcała sprawie bezrobocia i nędzy. Liczba poszukujących pracy, szczególnie robotników ciągle wzrastała. W 1936 r. w województwie białostockim sięgała ona ponad 30 tys., a w całej Polsce – pół miliona. Uwzględniając to, że tylko połowa bezrobotnych w mieście była zarejestrowana oraz to, że na wsi było około dwa miliony poszukujących pracy, a także liczebność rodzin bezrobotnych – bezrobocie stwarzało najpoważniejszy problem społeczno-ekonomiczny okresu międzywojennego. Jedną z form walki z bezrobociem było zakładanie biur pośrednictwa pracy. Stowarzyszeniowe biura pośrednictwa pracy otrzymywały ponad trzykrotnie więcej zgłoszeń wolnym miejsc pracy aniżeli państwowe biura pośrednictwa pracy.

³⁰ WAPB UWB, sygn. 59, k. 117nn., 217; R. Bender, *Katolicka myśl i działalność*, s. 66.

³¹ Por. S. Łukomski, *List pasterski [o pracy]*, „Wiadomości Kościoła Diecezji łomżyńskiej” (dalej cyt. WKDŁ), 11(1937), nr 2, s. 13-23; Tenże, *List pasterski [o niesieniu pomocy dla biednych ze strony Kościoła]*, WKDŁ 6(1932), nr 2, s. 17-25.

³² ŻiP 2(1925), nr 20, s. 1; nr 80, s. 1; „Gazeta Łomżyńska”, 1(1919), nr 1, s. 4.

³³ „Wiadomości Archidiecezji Wileńskiej”, 6(1932), nr 15-16, s. 207.

³⁴ WAPB UWB, sygn. 59, k. 217.

³⁵ ŻiP 10(1933), nr 22, s. 6.

³⁶ ADŁ [Akta różne] [nieuporządkowane], Towarzystwo Rzemieślnicze w Łomży, k. 1, 9-18.

³⁷ ŻiP 11(1934), nr 27, s. 6.

W 1929 r. takie biura pośrednictwa pracy działały przy SRCh w Łomży, Augustowie, Suwałkach i Ostrołęce. Dzięki ich zaangażowaniu udało się znaleźć pracę dla około 300 osób³⁸. Inną formą przeciwdziałania bezrobociu była walka Stowarzyszenia o stałe zatrudnienie robotników w pełnym wymiarze godzin. Skutkiem tej działalności było zmniejszenie się liczby częściowo bezrobotnych w stosunku do ogółu zatrudnionych³⁹.

Zakończenie

Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich na terenach diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej, a następnie diecezji łomżyńskiej powstało w 1906 r. i działało do 1934, tj. do momentu wejścia w skład Akcji Katolickiej. Prowadziło ono wielostronną działalność zawodową, religijno-moralną, opiekuńczo-samopomocową, spółdzielczą, kulturalną i oświatową. Za najważniejsze uważano jednakże pogłębienie prawd wiary i podnoszenie etycznej postawy członków. Duży nacisk na sprawy religijne spowodował, iż stowarzyszenie to, zbiegiem czasu, przekształciło się w organizację przykościelną. Począwszy od 1908 r. rozwój SRCh na wspomnianych terenach uległ pewnemu zahamowaniu i jego stan zaczął się kurczyć. Podobna sytuacja trwała także w wolnej Polsce. Wśród przyczyn, które wpłynęły na zahamowanie rozwoju SRCh wymienia się między innymi fakt, że większość członków stanowili ludzie starsi i w średnim wieku. Brak było prawie zupełnie młodych robotników. W grę wchodziło też ogólne zniechęcenie do życia zrzeszeniowego. Ponadto brak pracy i drożyzna sprawiać miały, że liczne osoby nie były w stanie płacić składek. Na losach SRCh w zasadniczym stopniu zaważyła także – jak twierdzi Czesław Strzeszewski – przewaga pracy religijnej, oświatowej i opiekuńczej nad zawodowo-klasową w działalności organizacyjnej. Poza tym ujemne skutki pociągać musiało za sobą patronalistyczne stanowisko duchowieństwa. Utrudniało ono samodzielność, a w konsekwencji prowadziło do bierności i słabości organizacyjnej.

³⁸ ADŁ AO, Akta ks. Wincentego Bogackiego, bez sygn., Wspomnienia, cz. III [mps], s. 5-7.

³⁹ Zob. R. Hermanowicz, Cz. Strzeszewski, *Chrześcijański ruch zawodowy i inne organizacje robotnicze*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 492.

VEREIN CHRISTLICHER ARBEITER IN NORD – OST POLEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Dieser Artikel stellt den Verein Christlicher Arbeiter in den Diözesen Sejny und Łomża vor. Dieser Verein wurde in diesen Gebieten im Jahr 1906 gegründet. Er arbeitete bis 1934, das heißt bis er in die Katholische Aktion einging. Die größte Entwicklung hatte dieser Verein im ersten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts, also um 1925 bis 1930. Zu diesem Zeitpunkt gehörten über 300 Mitglieder dem Verein an. Sie waren in fünf Abteilungen gegliedert; in denen bestimmte Tätigkeiten ausgeführt wurden: Beschäftigung in Religion und Moralität, im karitativen Bereich, bei gegenseitiger Hilfe, genossenschaftliche und kulturelle Belange und die Pflege der Berufsausbildung. Wichtigster Punkt war jedoch die Vertiefung des Glaubens und Weiterbildung der Mitglieder auf ethisch-moralischer Ebene. Die besondere Betonung des religiösen Aspektes führte schließlich dazu, dass dieser Verein Christlicher Arbeiter eine typische kirchliche Organisation wurde, ohne dass die anderen praktizierten Tätigkeiten vernachlässigt wurde. Im Jahr 1908 stellte sich eine Stagnation ein, gleich der Situation zwischen den beiden Weltkriegen in Polen. Diese war darauf zurückzuführen, dass die meisten Mitglieder alte Menschen waren und wenige junge dem Verein angehörten. Ein weiterer Grund für die Stagnation war die Entmutigung, bedingt durch das Abhängigkeitsverhältnis von anderen Staaten, die keine Vereine wollten. Ein weiterer Grund für die Schwächung der Organisation waren die Priester und deren Einfluss auf die Intelligenz, was die machthabenden Staaten nicht für wünschenswert hielten.

PARAFIE POLSKO-LITEWSKIE NA SUWALSZCZYŹNIE W LATACH 1919-1939

W okresie międzywojennym istniała w Polsce nieliczna grupa mieszkańców narodowości litewskiej. Stanowili oni zwartą społeczność w powiatach sejneńskim i suwalskim. Współżycie ludności litewskiej i ludności polskiej ujawniało się we wspólnych dla siebie parafiach: w Becejłach, Berżnikach, Sejnach, Smolanach i Puńsku. Władza kościelna starała się pogodzić wymagania obu stron co do języka polskiego i litewskiego w nabożeństwach kościelnych. Strony wiązały duże znaczenie z osobą duszpasterza, z jego znajomością języka litewskiego i z jego postawą patriotyczną. Autor zamierza omówić głównie te zagadnienia.

Praca jest oparta na źródłach z archiwów kościelnych w Łomży i w Ełku. W pierwszym archiwum znajdują się akta osobowe księży. Zawierają one podstawowe dane o zmarłych, nominacje na placówki kościelne, korespondencję z władzami cywilnym, niekiedy pisma mieszkańców dotyczące proboszczów i wikariuszy. Po ogólnopolskim podziale diecezji z 1992 r. wiele parafii diecezji łomżyńskiej zostało przeniesionych do diecezji ełckiej, wśród nich owe pięć wymienionych. Wówczas zostały przekazane do Ełku akta parafii. Nikt dotąd nie podejmował tego zagadnienia dla okresu międzywojennego.

Przeszłość Suwalszczyzny

Sięgając w odległą przeszłość, tereny Suwalszczyzny to dawna Jaćwież. Niszczony najazdami krzyżackimi w XIII w., kraj Jaćwingów pustoszał. O te ziemie w ciągu XIV wieku toczyły się walki między Krzyżakami i Litwinami. W traktacie zawartym na wyspie Salin w 1398 r. ustalono, że granica będzie biegła rzeką Szeszupą, prosto do rzeki Netty i tą rzeką do rzeki Biebrzy. W układzie granicznym, zawartym w Malborku w 1402 r., również ustalono granicę na rzece Szeszupie aż do jej źródeł i stąd do rzeki Netty. Po bitwie pod Grunwaldem Litwini zmusili Krzyżaków do oddania jeszcze części Jaćwieży. W traktacie zawartym dnia 27 listopada 1422 r. nad jeziorem Melno ustalono nową granicę, która biegła od granicy Mazowsza na rzece Łek (pod Boguszami) przez środek jeziora Rajgrodzkiego, i stąd do jeziora Wisztynieć. Ta linia graniczna przetrwała do 1945 r. jako granica państwowa. Prawie cała Jaćwież znalazła się w posiadaniu Litwy, ale bez okolic Ełku, Gołdapi i Olecka.

Właściwa kolonizacja po stronie krzyżackiej zaczęła się po wojnie trzynastoletniej, zakończonej pokojem toruńskim w 1466 r. Krzyżacy osiedlali prawie bez wyjątku ludność polską, ciągnącą na nowe tereny z sąsiedniego Mazowsza. Również osadnicy polscy, ale z większą domieszką osadników ruskich i małą litewskich kolonizowali ziemie po stronie litewskiej od granicy Mazowsza. Od strony północno-wschodniej posuwało się osadnictwo litewskie¹.

W guberni suwalskiej mieszkali Litwini, Polacy, Niemcy, Rosjanie, Żydzi. W 1897 r. udział procentowy dwóch pierwszych grup narodowościowych przedstawiał się następująco: w powiecie augustowskim Litwinów 0% a Polaków 62%, w powiecie kalwaryjskim 77% i 3%, w powiecie mariampolskim 79% i 2%, w powiecie sejneńskim 60% i 20%, w powiecie suwalskim 8% i 64%, w powiecie władysławowskim 80% i 0% i w powiecie wiłkowyskim 70% i 2%².

Po pierwszej wojnie światowej z guberni suwalskiej odeszły do Litwy następujące dekanaty (teren dekanatu pokrywał się z powiatem): dekanat Kalwaria wszystkie parafie, dekanat Mariampol wszystkie parafie, dekanat Sejny parafie: Kopciowo, Kuciuny, Lejpuny, Liszkowo, Łódzkie, Metele, Mirosław, Sereje, Święto Jeziory, Wiejsieje, dekanat Wiłkowyszeki wszystkie parafie, dekanat Władysławów wszystkie parafie. Pozostały w Polsce: dekanat Augustów wszystkie parafie, dekanat Sejny parafie: Berżniki, Krasnopol, Sejny, dekanat Suwałki wszystkie parafie³.

W ostatniej ćwierci XIX wieku w narodzie litewskim dokonało się wielkie przeobrażenie. Zaczął on odzyskiwać podmiotowość, kształtować świadomość narodową. Odrodzenie narodowe przybrało niemal od razu ludowy charakter, chociaż zapoczątkowane było przez inteligencję. Większość inteligencji i szlachty byli spolonizowani, nie mogli więc stanowić dostatecznej siły, a mieszczaństwo litewskie było słabo rozwinięte, bowiem miasta zapełnili Żydzi, Rosjanie i Polacy. Wielką rolę w budzeniu świadomości narodowej odegrali księża litewscy. Szczególnego znaczenia nabrała, dojrzewająca już od dawna, sprawa języka nabożeństw w parafiach mieszanych polsko-litewskich. W kościele ogniskowało się życie duchowe ludności, przede wszystkim wiejskiej. Kościół mógł stać się, w zależności od przyjętego języka, bądź ośrodkiem po-

¹ 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. 55, 61, 65, 84, 86, 100, 122, 124, 126.

² W. Jemielity, *Współistnienie narodowości i wyznań w rejonie Królestwa Polskiego*, „Studia Podlaskie”, 10(2000), s. 43.

³ *Elenchus cleri saecularis ac regularis dioecesis sejnensis seu augustoviensis*, Sejny 1913.

stępującej polonizacji, bądź ostoją kształtującej się i umacniającej litewskości. Granica etnograficzna polsko-litewska przebiegała przez powiat sejneński⁴.

W 1898 r. biskup sejneński Antoni Baranowski sporządził ankietę na temat życia religijnego w parafiach, pytał między innymi o język rodzimy ludności. Biskup ten nie ingerował w sprawy językowe, w dekretach wizytacyjnych zaznaczał, by podczas nabożeństw niedzielnych zachowywać dawne zwyczaje i nic nie zmieniać bez zgody władzy diecezjalnej. Właśnie w tym czasie przetłumaczono na język litewski pieśń religijną *Święty Boże*. Niektórzy księża uznali, że mogą śpiewać ją (suplikacje) po litewsku. Po intonacji przez księdza w języku litewskim, Polacy śpiewali po dawnemu, sprawa trafiła do biskupa. Bp Baranowski, chociaż sam był Litwinem, polecił zachować w śpiewie język polski. Z ankiety przeprowadzonej w 1898 r. wynika, że w parafiach mieszanych nawet przy niewielkiej liczbie Polaków ich język wyraźnie dominował w śpiewach godzinek, różańca, suplikacji, kazaniach; językiem liturgicznym była łacina. Litwini uznali ten stan rzeczy za krzywdzący i to stało się zarzewiem narastającego antagonizmu polsko-litewskiego. W parafii Berżniki doszło do bójek w kościele i z tego powodu na trzy lata zamknięto świątynię. W 1907 r. dla wsi litewskich utworzono parafię w Kuciunach, a dla Polaków wznowiono nabożeństwa w Berżnikach. Bójki, ale poza kościołem, zdarzyły się również w Kalwarii. Administrator diecezji sejneńskiej, ks. Józef Antonowicz, ustalił szczegółowy porządek modłów dla obu narodowości, i w parafii Kalwarii przywrócił porządek. Podobny porządek modłów przepisał dla parafii: Lubowo, Olwita, Smolany, Wisztyniec i dla innych parafii mieszanych⁵.

Jesienią 1914 r. Niemcy zdobyli Suwalszczyznę. W listopadzie tego roku Rosjanie odbili te ziemie. W lutym 1915 r. wrócili Niemcy i przebywali do sierpnia 1919 r. Od marca 1919 r. Niemcy uznali cały teren guberni suwalskiej za terytorium litewskie. W początkach maja 1919 r. wkroczyły do Suwałk oddziały litewskie. Opuściły to miasto 7 sierpnia 1919 r. i wzmocniły się w Sejnach. Po serii otwartych walk polsko-litewskich w dniach 23-28 sierpnia 1919 r. nastąpiło faktyczne zawieszenie broni i pewne uspokojenie. Dopiero 15 lutego 1923 r. za zgodą Ligi Narodów każda ze stron objęła swój teren⁶. Mocą Ustawy Tymczasowej z 2 sierpnia 1919 r. powstało województwo białostockie. Od 1 stycznia 1925 r. gminy: Berżniki, Giby, Krasnopol i Krasnowo, które tworzyły powiat sejneński, zostały włączone do powiatu suwalskiego⁷.

⁴ P. Łossowski, *Kwestia przynależności państwowej Sejneńszczyzny w latach 1918-1920*, w: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, t. 1, Białystok 1963, s. 353.

⁵ W. Jemielity, *Język nabożeństw w parafiach mieszanych polsko-litewskich przed pierwszą wojną światową*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, Ełk 1996, s. 264.

⁶ S. Kamiński, *Likwidacja stanu I wojny światowej na Suwalszczyźnie*, „Rocznik Białostocki”, 15(1981), s. 93; P. Łossowski, *Kwestia przynależności*, s. 353.

⁷ W. Jemielity, *Podziały administracyjne Suwalszczyzny w latach 1919-1998*, Suwałki 1998, s. 11, 36.

Po pierwszej wojnie światowej teren diecezji sejneńskiej uległ niejako przepełnieniu. Na Litwie pozostało pięćdziesiąt pięć parafii z 280 tysiącami wiernych, zostały one włączone do diecezji w Wilkowyszkach. W Polsce było osiemdziesiąt jeden parafii i ponad 392 tysiące wiernych. W 1920 r. biskup Romuald Jałbrzykowski, zarządzający parafiami pozostającymi w Polsce, wyrażał życzenie, aby pograniczna parafia Puńsk z ludnością przeważnie litewską odeszła do Litwy, stamtąd zaś by powróciła do Polski pograniczna polska parafia Kopciowo. Wówczas po stronie litewskiej na obszarze Suwalszczyzny zostanie od dwunastu do piętnastu tysięcy Polaków, po stronie zaś polskiej powyżej około dwa tysiące ludności litewskiej w pasie nadgranicznym. Nie doszło do takiej zamiany między sąsiadującymi krajami⁸.

Duchowieństwo

Biskupem diecezji sejneńskim był od 1 kwietnia 1910 r. Antoni Karaś, narodowości litewskiej. Pod koniec I wojny światowej biskup ten reaktywował działalność seminarium duchownego w Sejnach. Mimo że diecezję zamieszkiwały dwie narodowości, polska i litewska, przeznaczone ono było wyłącznie dla kandydatów pochodzenia litewskiego. Z powodu prowadzonej w tym seminarium agitacji antypolskiej, władze administracyjne w nocy z 2 na 3 września 1919 r. zamknęły uczelnię, a kleryków wraz z profesorami deportowały za granicę polsko-litewską. Od początku lipca 1918 r. z upoważnienia biskupa Karasia w polskiej części diecezji władzę sprawował biskup pomocniczy Romuald Jałbrzykowski. Wraz z ustabilizowaniem się granicy polsko-litewskiej, w 1921 r. Stolica Apostolska mianowała go swoim delegatem na terytorium diecezji sejneńskiej, które weszło w skład Rzeczypospolitej; odtąd rządził samodzielnie. Sprawował tę funkcję do czasu ogłoszenia nowej organizacji kościelnej w Polsce, w wyniku której 14 grudnia 1925 r. został mianowany biskupem diecezji łomżyńskiej. W 1921 r. bp Karaś przeniósł się na Litwę i tam zarządzał pozostałą częścią diecezji sejneńskiej. W kwietniu 1926 r. został mianowany biskupem nowej diecezji w Wilkowyszkach i pracował tam do swojej śmierci, do lipca 1947 r. Bp Jałbrzykowski w 1926 r. odszedł do Wilna a 24 czerwca tego roku ordynariuszem diecezji łomżyńskiej został Stanisław Kostka Łukomski.; zmarł on 28 października 1948 r. Kompetencje bp. Karasia i biskupa pomocniczego Jałbrzykowskiego względem zarządzania polską i litewską częścią diecezji sejneńskiej zderzały się na Suwalszczyźnie. W 1919 r. to biskup Karaś mianował do Sejn ks. Antoniego Siwickiego. Kiedy w kwietniu 1920 r. zmarł w Puńsku proboszcz Symonajtys, natychmiast wikariusz ks. Szwedas wysłał konnego posłańca do Mariampola i dopiero po otrzymaniu od bp. Karasia dla siebie nominacji na proboszcza w Puńsku powiadomił

⁸ W. Jemielity, *Powstanie diecezji łomżyńskiej*, w: *Schematyzm jubileuszowy diecezji łomżyńskiej 1925-1975*, Łomża 1975, s. 7-17.

sąsiednich księży o śmierci ks. Symonajtysa. Z kolei bp Jałbrzykowski posłał na proboszcza do Puńska ks. Wincentego Kijewskiego. Gdy ten zaczął czynić przygotowania do pogrzebu, ks. Szwedas okazał swoją nominację. Podobnie gdy w Wigrach zmarł proboszcz, po otrzymaniu telefonicznej wiadomości księży z Sejn, Adam Jasionowski i Piotr Dworanowski wysłali kurierkę do biskupa Karasia. W tych i innych wydarzeniach uczestniczyli wierni. W 1920 r. mieszkańcy Sejn pisali do biskupa Karasia, że wyrazem niehumanitarnego traktowania ich przez biskupa było założenie w czasach okupacji wyłącznie litewskiego seminarium duchownego. Gdy klerycy polscy wracali z Rosji obdarci i wyniszczeni, seminarium zamknęło przed nimi drzwi, bo nie znali języka litewskiego. Klerycy nie wiedzieli co z sobą począć. Wówczas parafianie zebrali ofiary i wysłali kleryków do Wilna⁹.

W budzeniu ducha narodowego ludności wielką rolę odegrali księża litewscy. W seminarium duchownym sejneńskim do połowy XIX wieku przeważali liczebnie Polacy, a drugiej połowie Litwini. W 1865/66 r. w seminarium sejneńskim było wychowanków gimnazjum: w Mariampolu 26, w Łomży 12, w Suwałkach 11, z innych szkół 18. W latach 1872-1893 klerycy seminarium duchownego w Sejnach pochodzili ze szkół: w Mariampolu 221, w Suwałkach 60, w Łomży 45, z innych szkół 15 kleryków¹⁰. Gimnazjum w Mariampolu gromadziło młodzież litewską, częściowo i gimnazjum w Suwałkach. Na przełomie stuleci zdecydowana większość księży diecezji sejneńskiej legitymowało się narodowością litewską. W tym czasie u wielu wśród alumnów zaznaczyły się różnice narodowościowe, panował nawet antagonizm. Przełożeni chcąc temu przeszkodzić polecali, aby w czasie spacerów szli razem Litwin i Polak, celowo przeznaczali wspólne dla nich pokoje mieszkalne, zachęcali wszystkich do uczenia się języka litewskiego. W 1918 r. należało do diecezji sejneńskiej około 350 kapłanów. Z tej liczby, w obrębie Polski było ich około 170, na Litwie 190. W ciągu trzech lat (1920-1923) do tworzącej się diecezji w Wilkowszkach odeszło z Polski 17 księży, a po 1923 r. dwóch księży¹¹. Nowe pokolenie kapłanów kształciło się w seminarium duchownym w Łomży. W okresie międzywojennym w seminarium tym było kilku Litwinów i kilku z rodzin mieszanych. Z całej tej grupy święcenia kapłańskie otrzymali trzej: Pius Maksymowicz, Kazimierz Romanowski i Antoni Szumiński. Wysokie stanowisko w Kurii Biskupiej w Łomży piastował ks. Wincenty Błażewicz. Po jego śmierci (w 1929 r.) w miesięczniku diecezjalnym pisano: „Chociaż urodzony na Litwie

⁹ Archiwum Diecezjalne w Elku (dalej cyt. ADE), Sprawy litewskie, k. 15, 35, 47; W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003, s. 51.

¹⁰ Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej cyt. ADŁ), sygn. 106, Akta seminarium sejneńskiego od 1872; sygn. 107, Acta alumnorum seminarium dioecesanum 1888-1895.

¹¹ W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej*, s. 41.

i do swej narodowości przywiązany ś. p. ks. Infułat kochał Polskę takąż miłością jak i rodzinną Litwę¹².

Ludność

W dniu 30 września 1921 r. w Polsce przeprowadzono spis „ludności obecnej” w tym dniu. Notowano m. in. wyznanie (rzymsko-katolickie, prawosławne, ewangelickie, inne chrześcijańskie, inne, niewiadome) i narodowość mieszkańców (polską, białoruską, niemiecką, żydowską, inną, niewiadomą). Autor zwraca uwagę tylko na: ogólną liczbę ludności w ramach powiatu, liczbę rzymsko-katolików, narodowość polską i litewską. W powiecie sejneńskim: miasto Sejny liczba ogólna mieszkańców 2254, rzymsko-katolików 1517, Polaków 1714, Litwinów 112; gmina Berżniki odpowiednio 3272, 3004, 2549, 491, gmina Giby 5278, 4443, 4705, 3, gmina Krasnopol 5891, 4538, 4513, 654, gmina Krasnowo 3009, 2827, 958, 1931; w powiecie sejneńskim razem liczba ogólna ludności 19704, rzymsko-katolików 16331, narodowości polskiej 14439, narodowości litewskiej 3191. W powiecie suwalskim: miasto Suwałki 16780, 10104, 11719, 21, gmina Andrzejewo 1985, 1905, 1232, 712, gmina Kadaryszki 4488, 3926, 4221, 88, gmina Sejwy 4938, 4417, 3068, 1689. W pozostałych gminach powiatu suwalskiego mieszkało Litwinów: Filipów 2, Huta 3, Jeleniewo 1, Przerośl 1, Wiżajny 1, a w ogóle nie było Litwinów w gminach: Czostków, Koniecbór, Kuków, Pawłówka, Wólka; w powiecie suwalskim liczba ogólna ludności 70432, rzymsko-katolików 54710, narodowości polskiej 60754, narodowości litewskiej 2564. W trzecim powiecie na Suwalszczyźnie, w powiecie augustowskim mieszkały łącznie osiem osoby narodowości litewskiej¹³.

W powiecie sejneńskim były parafie polsko-litewskie w Berżnikach i Sejnach, a na terenie powiatu suwalskiego parafie: w Becejlach, Puńsku i Smolanach. Nie jest łatwo ustalić dokładną proporcję parafian obu narodowości, bowiem wymieniano różne liczby. W karcie rejestracyjnej tych parafii z 1 stycznia 1928 r. podawano w Becejlach ludności polskiej 2450, litewskiej 30, w Berżnikach ludności polskiej 2060, litewskiej 300, w Smolanach ludności polskiej 421, litewskiej 824, w Puńsku ludności polskiej, 750, litewskiej 4260, w pobliskiej dla Puńska parafii Kaletnik była tylko ludność polska. A oto dane z innych źródeł. Becejły: w 1921 r. w piśmie do biskupa parafianie stwierdzali, że ich parafia jest wyłącznie polska. Sejny: w 1926 r. miejscowy proboszcz określił liczbę ludności polskiej 4548, litewskiej 2573, w 1927 r. ludności litewskiej na 35%, w 1928 r. 30% do 35% parafian. Natomiast rezydujący

¹² ADŁ, Akta osobowe ks. Konstantego Ostrowskiego; „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej”, 3(1929), nr 6, s. 61; W. Jemielity, *Język nabożeństw*, s. 261.

¹³ *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej*, t. 5: *Województwo Białostockie*, Warszawa 1924.

w Sejnach kapłan narodowości litewskiej, ks. Dworanowski, w 1928 r. w piśmie do biskupa podał 3600 Litwinów, a w tymże roku w piśmie do nuncjusza około 3000. We wrześniu 1945 r. miejscowy proboszcz stwierdził, że w 1941 r. „wysiedliło” się około 1500 parafian litewskich, pozostało około 1100, ale po wojnie większość ich powróciła. W grudniu 1945 r. proboszcz znów informował biskupa, że z liczby 2600 parafian sejneńskich przed wojną, w 1941 r. „wyemigrowało” na Litwę 1500, z tej liczby powróciło około 40-45% osób. Smolany: w 1924 r. ludność polska pisała do biskupa, że stanowi 58% parafii. Puńsk: w 1931 r. miejscowy proboszcz wymienił 4300 ludności litewskiej. W tymże 1931 r. dziekan suwalski przeprowadził spis mieszkańców obu narodowości; wezwani podpisywali listę. Dziekan zaznaczył, że tych, „którzy uważają się za rodziny polskie, pragną kazań i dodatkowych nabożeństw w języku polskim jest 889 dusz plus 19 żołnierzy o korpusu ochrony pogranicza”. W 1932 r. bp St. Łukomski rekomendując rządowi nowego proboszcza stwierdził, że w Puńsku jest ludności litewskiej 4000, a polskiej około 1000. W tymże 1932 r. parafianie polscy w piśmie do biskupa stwierdzali, że parafia liczy 5000 osób, w tym 2000 ludności polskiej¹⁴.

Parafie

Becejły. Parafia ta została utworzona w 1908 r. Jej terytorium wydzielono z czterech parafii: Jeleniewa, Kaletnika, Lubowa i Puńska. W okresie międzywojennym proboszczami byli: ks. Antoni Leśniewski 3 07 1923 - 1 10 1934, ks. Jan Kapel 1934-1946. Obaj księża byli narodowości polskiej, urodzili się z dala od Suwalszczyzny, więc raczej nie znali języka litewskiego¹⁵.

Berżniki. W 1510 r. namiestnik książęcy Mikołaj Jurewicz Pac założył dwór w Berżnikach. W latach 1545-1547 powstało tutaj miasteczko. Datę utworzenia parafii Berżniki ustala się na 1547 r. W 1907 r. było ludności polskiej 2824, litewskiej 2618. Wskutek zamieszek na tle narodowościowym, w 1904 r. nawet zamknięto kościół na okres trzech lat. W 1907 r. dla ludności litewskiej utworzono parafię w Kuciunach; po I wojnie znalazła się ona na Litwie. Proboszczowie: ks. Jan Moroz 1918-1930, ks. Antoni Wężyk

¹⁴ ADŁ, Akta osobowe ks. P. Dworanowskiego; Akta osobowe ks. J. Szwedasa; Akta osobowe ks. S. Wenciusa; Akta osobowe ks. A. Żewisa; ADE, Sprawy litewskie, k. 88, 89, 127; Akta parafii Becejły, k. 1, 87; Akta parafii Berżniki, k. 28; Akta parafii Sejny, k. 36, 62, 350; Akta parafii Smolany, k. 23, 83; Akta parafii Puńsk, k. 44, 67, 73, 82-89, 134-170. W parafiach Kaletniku i Przerośli była tylko ludność polska.

¹⁵ ADE, Akta parafii Becejły, k. 27, 112. Liczba parafian: 1924 r. – 3200, 1928 r. – 2480, 1935 r. – 2670, 1937 r. – 2685.

1930-1936 narodowości polskiej, ks. Józef Śledziński 1936-1939 narodowości polskiej¹⁶.

Sejny. W 1522 r. król Zygmunt I obdarował ziemią nad jeziorem Sejny kniazia Iwana Wiśniowieckiego, który wzniósł tutaj dwór. W 1593 r. dotychczasowy właściciel sprzedał dobra Jerzemu Grodzińskiemu, ten zaś w 1602 r. darował cały majątek dominikanom. Zakonnicy przebywali w Sejnach do 1804 r. W 1818 r. ustanowiono w Sejnach siedzibę diecezji, kościół podominikański stał się katedrą a budynki poklasztorne przeznaczono na seminarium duchowne. W 1918 r. po wyjeździe z Sejn ks. Romualda Jałbrzykowskiego opiekę nad katedrą przejął ks. Dauksza, zamieszkały w Łodzi. Po ustaleniu w lipcu 1919 r. linii demarkacyjnej, Łódzkie pozostały po stronie litewskiej a ks. Dauksza zlecił swe obowiązki ks. Jarjewskiemu. W tymże roku, po wyjeździe z Sejn ks. Jarjewskiego, z rozporządzenia bp. Karasia obowiązki opiekuna katedry objął dziekan dekanatu sejneńskiego ks. Antoni Siwicki; w lipcu 1920 r. opuścił on Sejny. W tymże roku wywieziono na Litwę cenne przedmioty liturgiczne ze skarbca kościoła sejneńskiego i pomimo późniejszych starań tych przedmiotów nie odzyskano. Proboszczami byli: ks. Adam Jasionowski od lipca 1920-1924 zastępca opiekuna kościoła, narodowości litewskiej, ks. Stanisław Pardo 17 07 1923-1925 narodowości polskiej, ks. Wincenty Astasiewicz 10 09 1925-1946 narodowości polskiej, urodzony w Kalwarii (na Litwie). Wikariuszami byli: ks. Antoni Siwicki rektor kościoła 1920, ks. Władysław Włostowski 1920-1921 narodowości polskiej, ks. Eugeniusz Gosiewski od sierpnia 1921-1925 narodowości polskiej, ks. Aleksander Kowalewski 1922-1923, ks. Czesław Wężyk 15 06 1922 - 24 11 1930 narodowości polskiej, ks. Adam Jasionowski 1924-1925 (wyjechał na Litwę), ks. Julian Wierzbowski 1925-1930 narodowości polskiej, ks. Jan Sawicki 1931 narodowości polskiej, ks. Henryk Białokoźiewicz 1933-1934 narodowości polskiej, ks. Kazimierz Romanowski 1 10 1934 - 1938 narodowości polskiej. Wśród wikariuszy wymieniano ponadto kilku księży profesorów liceum św. Kazimierza w Sejnach. W Sejnach przebywał też ks. Piotr Dworanowski: jako wikariusz i prefekt szkoły 1889-1890, rezydent 1910-1915, wikariusz 191 -1920, rektor kościoła katedralnego 1920-1923, rezydent 1923-1939, był narodowości litewskiej¹⁷.

¹⁶ ADE, Akta parafii Berżniki, k. 10. Liczba parafian: 1924 r. – 2664, 1928 r. – 2360, 1937 r. – 2951.

¹⁷ ADŁ, Akta parafii Sejny, k. 20, 94, 222; Sprawy litewskie, k. 17, 32, 35, 47, 70, 77, 125. Liczba parafian: 1920 r. – 5730, 1925 r. – 7963, 1926 r. – 6239, 1930 r. – 6705, 1935 r. – 7789, 1937 r. – 7991. Ks. A. Jasionowski ur. 13 01 1886 w Bargłowie, wyświęcony 1886. Ks. S. Pardo ur. 15 03 1882 w parafii Nowogród, blisko Łomży. Ks. Wincenty Stasiewicz ur. 20 01 1885, syn Antoniego i Agaty z Litwińskich, wyświęcony w Sejnach 14 11 1914, wikariusz w Bargłowie 1915 - 6 03 1915, internowany w Niemczech 6 03 1915 - 20 12 1918, wikariusz w Bargłowie 1918-1921, prefekt szkoły powszechnej w Augustowie 1921-1925, proboszcz w Sejnach 1925 - 1 05 1946 (zmarł). Akta osobowe ks. W. Astasiewicza.

Smolany. Michał Haberman (zmarły w 1851 r.) w miejscu dotychczasowego folwarku założył dużą wieś Smolany. Obsługę duszpasterską do 1873 r. sprawowali zakonnicy – reformaci, potem przy kościele mieszkał ksiądz kapelan. W 1897 r. utworzono w Smolanach parafię. Proboszczami byli: ks. Józef Katyl 1 08 1907, urodził się na Litwie, ks. Wacław Budrewicz 1 07 1922 - 1 11 1932 i ponownie 1 04 1936 - 12 12 1956 narodowości litewskiej; jako wikariusz pracował w kilku parafiach polskich, ks. Ludwik Niedźwiecki 1 11 1932 - 1 04 1936, narodowości polskiej, urodził się w Suwałkach, jako wikariusz pracował m. in. w Puńsku, znał język litewski¹⁸.

Puńsk. Pierwsza pisana wzmianka o miejscowości Nowe Puńsko pochodzi z 1597 r. Wówczas leśniczy Stanisław Zalewski przyczynił się do założenia parafii. Przy jej tworzeniu zastrzeżono, aby ze względu na litewską ludność proboszczem był Litwin lub kapłan znający język litewski. W 1908 r. jedenaście wiosek parafii Puńsk weszło w skład nowo utworzonej parafii Becejęły, w 1917 r. sześć wiosek włączono do nowo utworzonej parafii Budwiecie, w 1919 r. wskutek wytyczonej granicy państwowej znaczna część parafii pozostała na Litwie (powstała parafia Saugruda). W 1930 r. proboszcz parafii Puńsk stwierdzał: w 1873 r. parafia liczyła 10302 osoby, w 1886 r. – 12261, za jego czasu pozostało 4900 dusz¹⁹. Proboszczami byli: ks. Maciej Symonajtys 1900-1922, narodowości litewskiej, ks. Józef Szwedas 20 03 1922 - 1 02 1932 narodowości litewskiej, ks. Wacław Budrewicz 1 02 1932 – 1 04 1936 narodowości litewskiej, ks. Antoni Żewis 1 04 1936 – 30 08 1949 narodowości litewskiej; uprzednio pracował w parafiach polskich. Wikariuszami byli: ks. Józef Szwedas 1917-1922 narodowości litewskiej, ks. Stanisław Wencius 1919-1927 narodowości litewskiej, ks. Ludwik Niedźwiecki 15 02 1928 - 14 09 1932, 14 09 1932 – 1 11 1932 jako administrator parafii, narodowości polskiej, ks. Jan Sawicki 20 09 1932-1938 narodowości polskiej, ks. Wincenty Kijewski 1934, raczej narodowości litewskiej, ks. Ludwik Palukajtis 1935-1939 narodowości litewskiej, Ks. Kazimierz Romanowski 1939 narodowości polskiej²⁰.

¹⁸ ADŁ, Akta osobowe ks. W. Budrewicza; Akta osobowe ks. L. Niedźwieckiego. Liczba parafian: 1924 r. – 1384, 1928 r. – 1245, 1934 r. – 1570, 1937 r. – 1518. Ks. Katyl ur. 19 03 1871 parafia Mariampol, wyświęcony 8 06 1895. Ks. L. Niedźwiecki ur. 14 02 1900, Sosnowy Grąd, pow. suwalski, wyświęcony 2 04 1927, wikariusz: Kaletnik 1927, Puńsk 1928-1932, proboszcz: Smolany 1932-1936, Kleczkowo 1936-1947, Karolin 1947-1968.

¹⁹ ADE, Akta parafii Puńsk, k. 62. Liczba parafian: 1920 r. – 7455, 1925 r. – 4382, 1930 r. – 4890, 1936 r. – 5691, 1939 r. – 5863.

²⁰ ADŁ, Akta osobowe ks. L. Niedźwieckiego; Akta osobowe ks. J. Szwedasa; Akta osobowe ks. St. Wenciusa; Akta osobowe ks. A. Żewisa; ADE, Akta parafii Puńsk, k. 7, 59, 62, 235. Ks. W. Palukajtys ur. 11 10 1852 we wsi Sosnowa pow. mariampolski, wyświęcony 20 01 1883, wikariusz: Skrawdzie 1883-18897, Kieturwłoki 1887-1888, Godlewo 1888-1891, Sapieżyski 1891-1892, Bartniki 1892-1894, Budwiecie 1894-1899, proboszcz: Krasnopol 1899-1903, Wiejsieje 1903-1906, Jeleniewo 1906-1929. Akta osobowe ks. W. Palukajtysa. Ks. L. Niedźwiecki

Nabożeństwa

a) w Puńsku

W 1926 r. parafianie z Puńska prosili biskupa o kazanie w każdą niedzielę po polsku, na równi z narodowością litewską. Dotychczas mieli kazanie po polsku tylko raz w miesiącu. Prośbę ponowili w styczniu 1931 r. Informowali biskupa, że mają po polsku: ewangelię co niedziela i święto, kazanie w pierwszej niedzielę każdego miesiąca oraz w główne święto roku i podczas odpustów, w miesiącu maju nabożeństwo majowe, ponadto katechizację dla dzieci. W czerwcu tego roku ponownie prosili o nowy porządek, o równouprawnienie. W lutym 1932 r. znów pisali, że w Puńsku nabożeństwa są po litewsku, kazanie po polsku bywa raz na miesiąc, i to krótkie, a miejscowy proboszcz, jako Litwin, stale i rozmyślnie sprawę gmatwa i odwleka. W odpowiedzi na to, bp Stanisław Łukomski 2 czerwca 1932 r. pisał do ks. Szwedasa, miejscowego proboszcza, że wskutek prośb parafian polskich parafii Puńsk przeprowadził dokładne dochodzenia tak co do liczby parafian polskich i litewskich, jak co do nabożeństw odbywających się w języku bądź polskim bądź litewskim. Gdy przy tych dochodzeniach napotkał także ze strony proboszcza głębokie zrozumienie położenia rzeczy i zapatrywanie prawdziwie kapłańskie, obecnie w rezultacie badań zarządza, co następuje: 1. W każdą niedzielę i w każde święto przed sumą śpiew i kazanie w języku litewskim, natomiast po sumie kazanie i śpiew w języku polskim. 2. Po rannej Mszy św. odczytanie przypadającej ewangelii w obu językach. 3. Jeśli podczas sumy bądź ogół wiernych bądź chór kościelny śpiewać będą pieśni kościelne nie łacińskie, odbędzie się na zmianę, w jedną niedzielę lub święto śpiew litewski a w następną śpiew polski. 4. W czasie wielkiego postu śpiewanie gorzkich żali w języku litewskim jak dotąd po południu. Natomiast po sumie będzie co niedzielę śpiewana jedna część gorzkich żali z kazaniem po polsku. 5. W dni środowe procesja krzyżowa odbędzie się w języku polskim. 6. W Boże Ciało procesja w języku litewskim, natomiast w niedzielę podczas oktawy procesja w języku polskim z ołtarzami na cmentarzu kościelnym. 7. Podczas oktawy Bożego Ciała na procesji przedpołudniowej śpiew litewski, na procesji popołudniowej śpiew polski. 8. Majowe nabożeństwa – dla parafian litewskich jak dotąd, dla parafian polskich o godz. 6 wieczorem. 9. Nabożeństwa różańcowe litewskie jak dotąd, polskie zaś trzy razy w tygodniu w czasie dogodnym dla parafian polskich. 10. Katechizacja dzieci odbywać się będzie osobno dla dzieci litewskich i osobno dla dzieci polskich. 11. Przyjęcie dzieci do uroczystej komunii św.

ur. 14 02 1990 w Sosnowym Grondzie, parafii Jeleniewo, syn Maksymiliana i Tekli z Samsonowiczów, wyświęcony w 1927, wikariusz: Kaletnik 1927-1928, Puńsk 15 02 1928, proboszcz: Smolany 1932-1936, Kleczkowo 1936-1947, Karolin 1947-1968. Ks. Kazimierz Romanowski ur. 2 03 1902 w Kalwarii, syn Antoniego i Anny z Sieczkusów, wyświęcony w 1934, wikariusz: Szczepankowo 1934, Sejny od 1 10 1934 -1940, proboszcz: Spraude w diecezji telszewskiej 1940-1945, Wigry 1945-1950, Puńsk 1950-1956, Śniadowo 1956-1973.

będzie także osobno na nabożeństwie porannym z odpowiednimi przemowami, chyba że rodzice polscy i litewscy wyrażą życzenie, aby dzieci wspólnie były przyjęte. 12. Nieszpory będą śpiewane po łacinie. 13. Ks. Proboszcz jest upoważniony do oznaczenia czasu rozpoczęcia sumy na czas wcześniejszy niż to było dotąd. Powyższy porządek nabożeństw nakłada na Ks. Proboszcza i Jego wikariusza więcej pracy. Jednak wiem, że Duszpasterzy Puńscy wezmą ją chętnie na siebie ze względu na chwałę Bożą i dobro dusz parafian jednego lub drugiego języka. Parafian zaś proszę, aby odtąd nie przeszkadzali sobie wzajemnie w korzystaniu z łask Kościoła, ale aby starali się o ich nabywanie przez branie gorliwego udziału w nabożeństwach. Przy tej sposobności wyrażam ponownie Ks. Proboszczowi i Jego wikariuszowi swoje pełne uznanie za ich ochoczą pracę duszpasterską. Rozporządzenie to odczytał z ambony w Puńsku dziekan suwalski.

W dwa miesiące potem dziekan suwalski informował biskupa, że w Puńsku powtarzają się pogrożki pod adresem narodowości polskiej, ludność litewska ujawnia wielką zaciętość w sprawie wprowadzenia polskich nabożeństw. Dane te dziekanowi przekazał starosta powiatowy. W tymże miesiącu sierpniu parafianie litewscy prosili biskupa o „zwrócenie nam starego porządku w nabożeństwie”. Korespondencja w tej sprawie trwała nadal. W 1935 r. bp Łukomski polecił ogłosić z ambony, że parafia w Puńsku jako jedyna w diecezji objawia nieustanne niepokoje. Odtąd władza diecezjalna nie będzie więcej zajmować się skargami. W dwa miesiące po tej decyzji biskupa, parafianie narodowości polskiej znów uskarżali się, że „Litwini posiadają przywileje z olbrzymią przewagą, ze szkodą i krzywdą naszą”. Niepokoje zapewne nie ustały. W 1945 r. miejscowy proboszcz, ks. Antoni Żewis wydając opinię o swoim wikariuszu zaznaczył, że ks. Romanowski nadawał się do mieszanej parafii sam będąc Polakiem. Starał się być w porządku wobec obu narodowości, „co jest zupełnie niezrozumiałe dla tych duszpasterzy, którzy nie mieli sposobności pracować w mieszanej parafii”.

W parafii Puńsk księża mieli znać język litewski. W 1936 r. bp Łukomski pisał szeroko o tym do wojewody białostockiego. W odpowiedzi na zastrzeżenia wojewody co do kandydata na proboszcza w Puńsku, ks. Żewisa, biskup wyjaśnił, że ten ksiądz już objął stanowisko. Parafia nie mogła zostać bez proboszcza dlatego, aby w czasie wakansu nie odżyły tarcia, jakie poprzednio tam się zaznaczały. Co pewien czas na skutek akcji pewnego grona parafian litewskich biskup musi przeprowadzać dochodzenia i wykazywać niesłuszność ich pretensji. Pretensje te opierają się przede wszystkim na rzekomym pokrzywdzeniu parafian litewskich przez szczegółowe normowanie nabożeństw polskich, których liczbę w ostatnich czasach biskup znacznie powiększył. Co się tyczy proboszczów w Puńsku, ze względu na to, że jest to parafia 4/5 litewska, proboszczem musi być ksiądz władający językiem litewskim. Proboszczem po wojnie był ksiądz Litwin, który jednak wzburzony stosunkami

w tej parafii tak się zdenerwował, że tę parafię opuścił. Nie mając dostatecznego wyboru między księżmi władającymi językiem litewskim, biskup przynaglił ks. Budrewicza ze Smolan, pochodzącego z polskiej rodziny, ale mówiącego płynnie po litewsku, aby się przeniósł do Puńska. Uczynił to niechętnie a następnie kilkakrotnie prosił biskupa o zwolnienie go z Puńska, co też się stało. Co do kwestionowanego przez wojewodę kandydata, ks. Żewisa, nie było wyboru, właśnie ze względu na konieczność opanowania języka litewskiego. Biskup pragnął dla tych kilku pogranicznych parafii mieszanych wychować sobie księży polskich, którzy by nauczyli się języka litewskiego. Były wikariusz w Puńsku, ks. Niedźwiecki jest słabego zdrowia, zaś aktualny wikariusz, ks. Sawicki doznał od organów policyjnych i szkolnych takiego potraktowania, że się zraził do pracy. Został on bezpodstawnie usunięty od nauczania religii dzieci polskich i musiał je nauczać poza szkołą. Co do osoby ks. Żewisa, biskup nie ma odpowiedniejszego kandydata wśród tych kilku księży z językiem litewskim²¹.

b) w Smolanach

Oto „Protokół uchwały parafian w Smolanach w kwestii językowej” z 1910 r., spisany w języku polskim i w języku litewskim. „My niżej podpisani parafianie w Smolanach tak Polacy, jako też Litwini w celu uniknięcia nieporozumień i zamieszek w kwestii językowej dobrowolnie uchwalamy, aby w Smolanach w kościele nabożeństwo było odprawiane w następujący sposób: 1. W święte dni kazanie, suplikacje i wszelkie nabożeństwa dodatkowe mają być odprawiane na przemian jednego dnia po polsku, a drugiego po litewsku. 2. Ewangelia święta ma być czytana zawsze w dwóch językach, to jest po polsku i po litewsku. 3. W dni odpustowe oprócz wypadającego kazania ma być także drugie w innym języku. 4. Wszelkie nabożeństwa przypadające w dni powszednie także mają być odprawiane na przemian jednego dnia po polsku, a drugiego po litewsku. Lecz jeżeli w tych dniach są zajęte egzekwie lub pogrzeb, to w takim razie zostawia się do woli zajmujących. 5. Katechizacja dzieci i rekolekcje mają być odprawiane osobno po polsku i po litewsku”. Teraz następują podpisy mieszkańców w ramach poszczególnych wsi. I znów tekst oryginalny: „Ta uchwała została podpisana podczas kołędowania w filii Smolańskiej. W każdym domu było wytłumaczone o co chodzi w tej uchwale.

²¹ ADE, Parafia Puńsk, k. 104; Sprawy litewskie, k. 31, 89, 100, 103, 104, 106, 108; ADŁ, Akta osobowe ks. J. Szwedasa; Akta osobowe ks. A. Żewisa. Ks. J. Szwedas ur. 10 11 1881 w powiecie władysławowskim, syn Józefa i Petroneli z Kęblajtysów, wyświęcony 12 11 1905, wikariusz: Godlewo 1905-1907, Kieturwłoki 1907-1917, Puńsk 1917-1922, proboszcz: Puńsk 1922-1932. Ks. A. Żewis ur. 11 02 1886 na Litwie, syn Jana Damiana i Marcelly z Mazurów, gimnazjum w Mariampolu, seminarium w Sejnach, wyświęcony 14 02 1909, wikariusz: Iłgowo 1909-1912, Teolin 1912-1915, Sylwanowce 1915-1918, Raczek 1918-1919, proboszcz: Kapice 1919-1920, Osowiec 1920-1925, Rydzewo 1925-1929, zmarł w Puńsku 30 08 1949.

Wszyscy parafianie podpisywali się dobrowolnie bez żadnych zmuszeń, a niepiśmienni wyraziwszy przyzwolenie upoważnili do podpisywania się innych. Z całej parafii nie przystali na tę uchwałę i nie podpisali się tylko: Franciszek Baluta, gospodarz ze wsi Boksze-Stare; Rudolf Kowalczyk, właściciel traktieru w Smolanach; Michał Haberman, właściciel dóbr Szejpiszki i Polesie, lecz jego parobcy wszyscy podpisali się; Stanisław Jabłoński, właściciel dóbr Ochotniki podczas kolędy nie był w domu, lecz dawniej wyrażał się, że on temu, co jest w uchwale nie jest przeciwny, a jego parobcy też wszyscy podpisali się; własnoręczny podpis Macieja Witkowskiego przekreślony jest przez proboszcza na prośbę jego żony, która mówiła, że ani ona, ani sam Witkowski nic nie mają przeciw uchwale, lecz że ich pan Michał Haberman, dowiedziawszy się o podpisie, wyrzuci ich z mieszkania. O tym wszystkim świadczą naoczni świadkowie podpisów. Proboszcz ks. J. Katyl, organista Józef Budzejko, zakrystian Józef Aleksa, pieczęć parafii. Sejny 22 stycznia 1910 r.²²

W 1924 r. komendant straży pogranicznej zarzucił proboszczowi w Smolanach, że w pierwszy dzień Wielkanocy odprawił nabożeństwo dodatkowe w języku litewskim, gdy według kolejności, zdaniem komendanta, miało być w języku polskim. Z dniem 1 września 1930 r. bp St. Łukomski zatwierdził porządek nabożeństw w parafii Smolany. W niedziele, święta i święta zniesione (drugie dni: Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego i Matki Boskiej Gromnicznej) – ewangelię i ogłoszenia czyta się w dwóch językach, w polskim i litewskim, zapowiedzi – w języku zgłaszających, kazanie, czytania duchowne, nauczki, śpiew godzin, śpiew różańca, śpiew na procesji, nabożeństwo majowe, nabożeństwo październikowe – na przemian jednego dnia po polsku, drugiego po litewsku. Dni powszednie: dzień po dniu na przemian, to jest po polsku i po litewsku; wyjątkowo poza kolejnością w języku większości obecnych w kościele, na przykład z racji nabożeństwa za zmarłych, Mszy św. składkowej. Odpusty (św. Izydora, Matki Boskiej Anielskiej i Niepokalanego Poczęcia NMP) – kazanie w dwóch językach. Pierwsze nieszpory przed świętami Dnia Zadusznego i Wielkiej Soboty z kazaniem pasyjnym – w języku innym niż w święta po nich następujące. Pierwsze piątki miesiąca – nabożeństwo według kolejności w jednym języku, nauczka w dwóch językach. Dnia 3 maja i 15 sierpnia – nabożeństwo zawsze w języku polskim. Katechizacja i pierwsza komunie święta – w obu języków. W latach parzystych: Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego, Niepokalane Poczęcie NMP – po polsku; Boże Ciało, Matka Boska Anielska, Boże Narodzenie – po litewsku. W latach nieparzystych: Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego, Niepokalane Poczęcie NMP – po litewsku, Boże Ciało, Matka Boska Anielska, Boże Narodzenie – po polsku. Wielki Czwartek i Wielki Piątek – jak na Wielkanoc. Wielka Sobota z kaza-

²² ADŁ, sygn. 490, Akta parafii Smolany, k. 111-114.

niem, Dzień zaduszny z procesją, pierwsze nieszpory, Boże Ciało i odpust – w języku innym niż w święta²³.

c) w Sejnach

W 1924 r. miejscowy proboszcz, ks. Pardo informował biskupa, że parafianie litewscy przyszli do niego ze skargą i żalem na dziejącą się im krzywdę. Od dwóch miesięcy zostało wprowadzone dla ludności polskiej kazanie podczas sumy, oni muszą wysłuchiwać dwóch kazań, a wielu nie rozumie po polsku. Na oświadczenie proboszcza, że on nie własną mocą a z polecenia biskupa zaprowadził porządek według przepisów z 1911 r., odpowiedzieli, że biskup przyrzekł im nic nie zmieniać i dlatego proszą o zmianę decyzji. Ks. Pardo pisał dalej, że jakkolwiek cofnięcie kazania polskiego na „przed sumę” wywoła nieprzychylnie komentarze pod jego adresem ze strony ludności polskiej, to zastosuje się do woli biskupa. Ks. Pardo przytoczył porządek nabożeństw z formularza wizytacji biskupiej w 1913 r. Kazanie: przed wierzę po polsku, po Mszy św. po litewsku. Suplikacje: przed sumą po polsku, po kazaniu po litewsku. Było wspólne bractwo św. Franciszka, ale przełożonym dla Polaków był ks. Gosiewski a dla Litwinów ks. Dworanowski. W formularzu wizytacji z 1928 r. podano: godz. 7 Msza śpiewana po litewsku, godz. 9,30 Msza śpiewana po polsku, kazanie przed wierzę po polsku, po sumie po litewsku, nabożeństwo majowe rano po litewsku, po południu po polsku, nabożeństwo październikowe rano po litewsku, po południu po polsku. W formularzu wizytacji z 1935 r.: godz. 7 Msza śpiewana po litewsku, godz. 8 Msza śpiewana po polsku, kazanie przed „wierzę” po polsku, po sumie po litewsku, suplikacje przed sumą po polsku, po kazaniu po litewsku, majowe rano po litewsku, po południu po polsku, październikowe rano po litewsku, po południu po polsku. W 1940 r. władze niemieckie zarządziły kazania i śpiewy na przemian co drugą niedzielę po polsku i po litewsku. Po odejściu okupantów, ks. Astasiewicz przywrócił porządek przedwojenny: w niedzielę i święta po sumie dodatkowe kazanie i suplikacji, w wielkim poście nabożeństwo pasyjne, w maju i październiku nabożeństwa okresowe po litewsku.

W 1923 r. parafianie narodowości litewskiej w Sejnach wyrażali chęć utworzenia dla siebie nowej parafii. Z początku była pewna trudność, pisał ks. Jasionowski do biskupa. Parafianie uważali, że stała im się krzywda religijna i narodowa, nie umieli panować nad swymi uczuciami żalu i niedowierzania. W kółko powtarzali: Biskup chce nas na Polaków przerobić, teraz usunął księży litewskich, a dał księdza, który nie zna naszego języka, a potem w nowej parafii znów tak samo robi. Po kilku zebraniach, gdy rozważa zapanowała nad uczuciem udało się dojść do konkretnych postanowień. I właśnie wysyłają swoją uchwałę do zatwierdzenia przez biskupa. W rok potem ks. Pardo, proboszcz,

²³ ADE, Akta parafii Smolany, k. 171, 172.

też w piśmie do biskupa zaznaczył: Jeżeli Litwini uważają, że dzieje im się krzywda, to nic by nie pozostało, jak tylko pozostawić im swobodę utworzenia własnej parafii tam, gdzie jest największe ich skupienie. Nie jest znana odpowiedź biskupa²⁴.

Księża pracujący w Sejnach znali język litewski. Ks. Astasiewicz obejmując parafię wygłosił kazanie po polsku i po litewsku; chociaż jego znajomość litewskiego nie była doskonała. Zabiegał też o wikariusza ze znajomością litewskiego. W 1930 r. prosił biskupa o naznaczenie pomocnika spośród księży, którzy mają początki znajomości tego języka. W parafii sejneńskiej istniały wśród ludności napięcia. W grudniu 1919 r. zgromadzenie parafian sejneńskich podjęło uchwałę o wysiedleniu za linię demarkacyjną wrogich, jak pisano, dla ludności polskiej księży litewskich: Grygajtysa, Siwickiego, Gustajtysa i Dworanowskiego. Uchwałę tę wysłało biskupowi Jałbrzykowskiemu dowództwo powiatu etapowego w Sejnach. W maju 1920 r. parafianie sejneńscy wystosowali pismo do bp. A. Karasia, a odpis tego pisma do nuncjusza Rattiego i do kardynała Kakowskiego. W piśmie znalazły się m. in. żądania: 1. Nie ścierpimy żadnego księdza Litwina w parafii Sejny. 2. Ks. Adama Jasionowskiego, kandydata na proboszcza kategorycznie nie przyjmujemy do nas i nie uznamy jako proboszcza. 3. Żądamy w Sejnach wszystkich księży polskich. 4. Garstkę Litwinów, którzy doskonale mówią po polsku, obsłużą ksiądz Polak znający język litewski, jak dotąd obsługiwali całą parafię księża Litwini. W 1927 r. ks. Astasiewicz stwierdził, że stosunki narodowościowe powoli i stale zbliżają się do normalnego stanu, sytuacja ogólna w parafii jest prawie unormowana. W rok potem ksiądz pisał: „Dawnej były niesnaski na tle narodowościowym, obecnie wśród jednych i drugich staje się normalne, byleby nie podniety do niezgody ze strony czynników nieodpowiedzialnych, znajdujących się na terenie parafii sejneńskiej”. W 1935 r. tenże proboszcz pisał, że w jego parafii tarcia narodowościowe powoli zanikają. Jak wynika z wypowiedzi ks. Astasiewicza, powodem nieporozumień wśród ludności nie były sprawy religijne, a językowe²⁵. Dnia 14 09 1945 r. urząd bezpieczeństwa publicznego w Suwałkach stwierdził, że odprawianie nabożeństw w języku litewskim nie służy interesom polskim. Tenże urząd 5 12 1945 r. zwrócił się do dziekana z żądaniem, aby w parafiach Puńsk i Sejny nabożeństwo było odprawiane tylko w języku polskim. Zostało bowiem stwierdzone, pisano, że w tych parafiach jest większość Polaków. Biskup powiadomiony o tym zdecydował, aby nic nie zmieniać bez jego zgody²⁶.

²⁴ ADE, Sprawy litewskie, k. 16, 59, 60, 69, 71, 77, 88, 91, 219, 350; Akta parafii Sejny, k. 62, 225.

²⁵ ADŁ, Akta osobowe ks. Piotra Dworanowskiego.

²⁶ ADE, Sprawy litewskie, k. 126-128, 350. W 1946 r. wikariusz ks. Pogorzelski pisał do biskupa o tym, że z powodu przewlekłej choroby ks. Astasiewicza zmuszony był nauczyć się

Język w dodatkowych nabożeństwach motywował ludzi do zmiany przynależności parafialnej. W 1921 r. wierni parafii Becejły pisali do biskupa, że ze względu na wytworzony antagonizm narodowy, wsie polskie w 1906 r. oddzieliły się od Puńska, założyły własną parafię. Ponieważ aktualny proboszcz, ks. Adomajtys jest narodowości litewskiej, proszą o naznaczenie innego księdza. W 1922 r. mieszkańcy wsi Andrzejewo pragnęli przejść z Puńska do Becejł, dokąd mieli bliżej. Ponadto w Puńsku dodatkowe nabożeństwa i kazania były w języku litewskim, dla nich niezrozumiałym. Tymczasem parafia Becejły złożona z dwóch narodowości miała więcej nabożeństw w języku polskim. W 1923 r. również wioska Dębniak chciała przejść z Puńska do Becejł, gdyż w Puńsku język polski „prawie został wyrugowany” z nabożeństw dodatkowych. W 1928 r. wieś Sejwy powzięła zamiar opuszczenia Puńska na korzyść Smolan, dokąd było bliżej, ale też, pisali, „naszą wieś zamieszkują Polacy nie posiadający języka litewskiego, więcej skorzystalibyśmy z uczęszczania do kościoła w Smolanach, gdzie jest więcej nabożeństwa dodatkowego w języku polskim”. W 1930 r. dwaj gospodarze narodowości litewskiej osiedlili się na terenie parafii Berżniki. Prosząc biskupa o przyłączenie ich do Sejn, pisali: „Chociaż do Sejn mamy 10 km a do Berżnik 6, to ze względu na nabożeństwa dodatkowe w języku litewskim odprawiane w Sejnach stale tam uczęszczamy. Pragniemy zapewnić swym dzieciom religijne utwierdzenie w wierze w mowie ojczystej”. Pytany o zdanie, proboszcz z Berżnik wyjaśnił biskupowi, że oprócz paru osób, wszyscy rozumieją język polski, a tym bardziej dzieci uczęszczające do szkoły²⁷.

Władze cywilne wobec duchowieństwa litewskiego

a) Zainteresowanie działalnością księży

Władze rządowe pilnie obserwowały zachowanie się księży na pograniczu polsko-litewskim. W listopadzie 1919 r. ministerstwo wyznań religijnych i oświecenia publicznego przesłało bp. R. Jałbrzykowskiemu odpis odezwę komisarza Rzeczypospolitej Polskiej na powiat sejneński z 30 09 t. r., prosząc o wydanie zarządzenia celem ukrócenia szowinistycznej działalności duchowieństwa litewskiego. W maju 1920 r. województwo białostockie informowało biskupa, że ks. Adam Jasionowski zwołał bez pozwolenia na cmentarzu kościelnym zgromadzenie ludności litewskiej (około 200 osób). Wygłosił on przemówienie niezyczliwe dla państwowości polskiej i omówił sprawę swego przeniesienia do Łomży. Tego samego dnia ks. Jasionowski w czasie nauki

cośkolwiek po litewsku, aby mógł odprawiać nabożeństwa dla Litwinów. Porządek nabożeństw dla Litwinów pozostawił taki sam, jak był za ks. Astasiewicza, który zmarł 1 05 tego roku. Czyta Ewangelię i czytanki majowe, kazań nie głosi, bo jeszcze mu za trudno.

²⁷ ADE, Akta parafii Becejły, k. 1, 4, 12; Akta parafii Berżniki, k. 55, 57; Akta parafii Smolany, k. 125.

litewskiej w kościele powiedział: „Doczekaliście się już tego czasu, że nie będzie komu w języku macierzystym mówić kazania, katechizmu uczyć i spowiadać”. W 1925 r. wojewoda białostocki pisał do biskupa, że ks. Szymon Warkało w latach 1905-1914 był proboszczem w parafii Sylwanowce i podówczas dał się poznać tamtejszej ludności jako zjadły wróg polskość. Od 1919 r. jest proboszczem w parafii Perstuń, też w powiecie augustowskim. Nadal wykazuje skrajny nacjonalizm i wrogość do polskość. Niechęci swoją do Polski daje wyraz przy każdej sposobności, tak w życiu prywatnym, jak w kościele, na przykład zmieniając refren pieśni: „Królowo Korony Polskiej” na „Królowo Różańca Świętego”. Stosunki prywatne utrzymuje z Litwinami, co do których zachodzi podejrzenie szpiegowania na rzecz Litwy Kowieńskiej. Na posadę organisty przyjął Litwina, po uprzednim usunięciu Polaka. Ksiądz nie posiada obywatelstwa polskiego, legitymuje się tymczasowym zaświadczeniem, wydanym w 1923 r. przez Kurię Biskupią. Wojewoda uważał za wskazane spowodowanie usunięcia ks. Warkała od sprawowania obowiązków duszpasterskich, względnie przeniesienie w głąb kraju, gdzie nie mógł by uprawiać szkodliwej działalności. Bp Jałbrzykowski w pełni podzielił zdanie wojewody o potrzebie przeniesienia ks. Warkała na inne probostwa dalsze od granicy, ale później, gdyż nie miał obecnie żadnego wolnego probostwa²⁸.

W dniu 13 marca 1926 r. wojewoda białostocki pisał do biskupa, że ks. Stanisław Wencius, wikariusz w Puńsku, z pochodzenia Litwin, jawnie okazuje swoją sympatię Rządowi Kowieńskiemu a niechęć do Polski. Jest bardzo szkodliwy, gdyż wprowadza zamęt wśród miejscowej ludności litewskiej, szerzy dążenia separatystyczne, jest w wysokim stopniu zaangażowany w nacjonalistycznej akcji litewskiej, bierze czynny udział w organizacjach litewskich jawnych i tajnych, agituje za szkolnictwem litewskim. Nie posiada on obywatelstwa polskiego. Tegoż dnia 13 marca 1926 r. prokurator sądu okręgowego w Suwałkach informował Kurię Biskupią w Łomży o działalności ks. Wenciusa w Puńsku i ks. Dworanowskiego w Sejnach. Z powodu agitacji litewskiej na pograniczu polsko-litewskim, jak i z powodu od dawna zauważonej szkodliwej na pograniczu antypolskiej działalności ks. Dworanowskiego, prokurator uważał dalszy pobyt wspomnianych kapłanów na pograniczu za niepożądany dla państwowości polskiej²⁹.

Obszerna korespondencja dotyczyła ks. Piotra Dworanowskiego. W lutym 1927 r. starosta suwalski, na podstawie rozporządzenia z województwa, polecił swoim służbom w ciągu 14 dni przenieść tego kapłana do powiatów łomżyńskiego lub ostrołęckiego. Powiadomiony o tym przez dziekana, bp Łukomski pisał do ministerstwa spraw wewnętrznych, że wiadomość ta wywołała u niego

²⁸ ADE, Sprawy litewskie, k. 52, 61, 83, 85; Parafia Sejny, k. 230; ADŁ, Akta osobowe ks. Szymona Warkała.

²⁹ ADŁ, Akta osobowe ks. S. Wenciusa.

wielkie zdumienie oraz przypominała mu traktowanie duchowieństwa katolickiego przez władze rosyjskie. Jest zdumiony, gdyż dekret ten stawia go, jako biskupa diecezjalnego i przełożonego owego księdza, zupełnie poza nawias, ignoruje go, jego władzę i stosunek księży do niego. Sam wojewoda zarządza przeniesienie księży i czyni to w sposób, jakiego używa się tylko wobec osób, którym udowodniono poważne przestępstwo wobec państwa. Takie postępowanie wojewody narusza Konkordat, art. I, który brzmi: „Kościół katolicki bez różnicy obrządków korzystać będzie w Rzeczypospolitej Polskiej z zupełnej wolności. Państwo zapewnia Kościołowi swobodne wykonywanie jego władzy duchowej i jego jurysdykcji kościelnej, jak również swobodną administrację i zarząd sprawami jego i majątkiem zgodnie z prawami Bożymi i prawem kanonicznym”. Ks. Dworanowski jest w Sejnach przydatny, gdyż może spełniać duszpasterstwo wśród tamtejszych Litwinów, zna bowiem dobrze język litewski. W odpowiedzi na to pismo, ministerstwo spraw wewnętrznych wyjaśniło biskupowi, że podczas rozpatrywania sprawy ks. Dworanowskiego stale porozumiewało się z poprzednim ordynariuszem i że zarządzenie władz administracyjnych w stosunku do ks. Dworanowskiego poprzedziło uzgodnienie poglądów pomiędzy ministerstwem wyznań religijnych i oświecenia publicznego a kurią biskupią. Dlatego ministerstwo stwierdza, że zachowanie się ks. Dworanowskiego i jego działalność posiada charakter polityczny, ponadto według ustawodawstwa polskiego jest on cudzoziemcem. Jednak ze względu na podeszły wiek niech pozostanie w Sejnach. Gdyby postępował nadal podobnie, zostanie wydalony z granic Polski³⁰.

W 1935 r. wojewoda białostocki prosił biskupa o ponowne rozważenie kandydatury ks. Żewisa na probostwo w Puńsku. Sprawa ta, pisał wojewoda, jest o tyle ważna, że w Puńsku pomiędzy ludnością polską a litewską istnieją bardzo poważne rozdziewki, sama zaś ludność litewska ulega całkowicie skrajnie nacjonalistycznym wpływom Kowna i jest zdecydowanie wrogo nastawiona do państwowości polskiej. W tych warunkach przesunięcie ks. Żewisa do Puńska, pomimo jego niewątpliwej lojalności względem władz państwowych, jest niepożądane z uwagi na interes narodowości polskiej i możliwość pogłębienia istniejących tam rozdziewków. Poza tym ludność litewska mogła by poczytać przesunięcie ks. Antoniego Żewisa za swoje zwycięstwo, względ-

³⁰ ADŁ, Akta osobowe ks. P. Dworanowskiego; W. Guzewicz, *Zaangażowanie narodowo-polityczne duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 2(2001), s. 64-65. Ks. P. Dworanowski ur. 22 10 1863, wieś Żeczkałnie powiat Władysławów, syn Andrzeja i Magdaleny Holak, ukończył Akademię Teologiczną w Petersburgu, magister teologii, wyświęcony 25 07 1889. Wikariusz katedralny i spowiednik alumnów w Sejnach 1889-1890, wikariusz: Sereje 1890-1891, Słowiki 1891-1892, Władysławów 1892-1895, Rajgród 1895-1898; proboszcz: Adamowicze 1898-1899 Burzyn 1899-1906, Sylwanowce 1906, Adamowicze 1906-1910, rezydent Sejny 1910-1915, kapelan wygnańców w Woroneżu 1915-1918, rezydent w Sejnach 1818-1939.

nie jako zgodę na jej rzecz, co tym bardziej umocniłoby ją w jej dotychczasowym stanowisku³¹.

b) Nadawanie obywatelstwa polskiego

W momencie powstania dwóch niezależnych państw, Polski i Litwy, księża legitymujący się pochodzeniem litewskim włączyli się aktywnie w popieranie dążeń polityczno-narodowych państwa litewskiego. Wyrażało się to m. in. w przyjęciu przez nich obywatelstwa litewskiego oraz w tworzeniu komitetów parafialnych, których celem było zorganizowanie struktur administracyjnych, a następnie przekazanie ich w ręce rządu litewskiego. Najbardziej aktywnymi kapłanami według sprawozdań wojewody białostockiego i administracji terenowej powiatu sejneńskiego i suwalskiego byli ks. J. Giedrajtys, ks. W. Kalinowski i ks. J. Łaukajtys. Po wyznaczeniu linii Focha, zdecydowana większość księży przeszła wraz z bp. A. Karasiem na stronę litewską. W części diecezji, która weszła w skład Rzeczypospolitej, pozostało około 40 księży narodowości litewskiej. Niektórzy z nich nadal prowadzili działalność na rzecz państwa litewskiego³².

Księża narodowości litewskiej pozostający w Polsce ubiegali się o stały pobyt, w tym i o polskie obywatelstwo. Niektórzy z nich otrzymywali obywatelstwo w krótkim czasie, inni po długich staraniach. Posiadanie obywatelstwa polskiego było szczególnie potrzebne po zawarciu w 1925 r. konkordatu. Artykuł XIX konkordatu brzmiał: Przy nadawaniu beneficjów proboszczowskich stosowane będą następujące zasady: Na ziemiach Rzeczypospolitej nie mogą otrzymywać beneficjów proboszczowskich, chyba po otrzymaniu pozwolenia od rządu polskiego: 1. Cudzoziemcy nie naturalizowani, jako też osoby, które nie odbyły studiów teologicznych w instytutach teologicznych w Polsce lub instytutach papieskich. 2. Osoby, których działalność jest sprzeczna z bezpieczeństwem Państwa. Księża narodowości litewskiej byli tego świadomi. W 1925 r. ks. Astasiewicz z Sejn pisał do biskupa, że musi wyrobić sobie obywatelstwo polskie, bowiem na zasadzie konkordatu każdy proboszcz ma być obywatelem polskim; on zaś chociaż jest narodowości polskiej, to pochodzi z Kalwarii, miejscowości na Litwie. W powiatach sejneńskim i suwalskim księża posiadali różne dokumenty. Ks. Władysław Palukajtys, proboszcz w Jeleniewie, otrzymał dowód osobisty 21 02 1922 r. od starosty suwalskiego. W swoim życiorysie przedstawił sytuację narodowościową w parafii Wiejsieje, gdzie przedtem (do 1906 r.) pracował. Zastał tam „piekło polsko-litewskie”. Pierwsze kazanie wygłosił w duchu uspokojenia, a gdy na zakończenie dodał, że Litwini powinni jeszcze więcej szanować Polaków, jako tych, którzy ich w wierze i cywilizacji oświecili, oburzył księży litewskich. Żaden z sąsia-

³¹ ADŁ, Akta osobowe ks. Antoniego Żewisa.

³² W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej*, s. 225.

dów nie chciał głosić kazania na odpuszczenie w parafii Wiejsieje. Głosił on je sam, podobnie jak w każdą niedzielę, po polsku przed sumą i po litewsku po sumie³³.

Ks. Wacław Budrewicz, proboszcz w Smolanach, przez wiele lat nie miał uregulowanej sytuacji prawnej. W końcu grudnia 1926 r. wojewoda białostocki odmówił przyznania mu obywatelstwa polskiego. Wojewoda powołał się na rozporządzenie ministerstwa z 7 marca 1920 r., na art. 8: Nadanie obywatelstwa polskiego nastąpić może na prośbę osoby pragnącej je uzyskać jeżeli wykaże: że prowadzi nieposzlakowany tryb życia, że przebywa stale przynajmniej od dziesięciu lat w granicach państwa polskiego, że posiada środki utrzymania dla siebie i swojej rodziny (Dz. Urz. nr 52 poz. 320). W miesiąc potem bp St. Łukomski interweniował w tej sprawie do ministerstwa spraw wewnętrznych. Biskup pisał, że ks. Budrewicz zasłużył sobie na uznanie ze strony władzy kościelnej i ze strony władzy państwowej przez długoletnią gorliwą pracę duszpasterską i społeczną. Jego działalność na terenie Polski datuje się od 1909 r. W tych dwudziestu blisko latach zabiegał on o dobro parafian narażając nieraz wolność a nawet życie za czasów rosyjskich i podczas wojen. Biskup pisał, że nie rozumie dlaczego władze państwowe odmawiają temu zasłużonemu kapłanowi względów, jakimi cieszą się gdzieś indziej osoby obce niedawno dopiero do Polski przybyłe. Podtrzymywanie orzeczenia wojewódzkiego względem ks. Budrewicza mogłoby wywołać silne rozgoryczenie między duchowieństwem. W dwa miesiące potem województwo białostockie poinformowało biskupa, że wobec obowiązujących przepisów administracyjnych dla braku formalnego pełnomocnictwa ze strony ks. Budrewicza, ministerstwo spraw wewnętrznych nie może traktować pisma biskupa jako odwołanie przeciw odmowie decyzji województwa. Wkrótce ks. Budrewicz sam wystosował do ministerstwa spraw wewnętrznych odwołanie. W listopadzie 1927 r. ministerstwo odmówiło mu obywatelstwa polskiego „z braku okoliczności zasługujących na szczególne uwzględnienie”. W 1931 r. ks. Budrewicz ponowił starania o nadanie obywatelstwa polskiego i raczej ze skutkiem pozytywnym³⁴.

W styczniu 1927 r. województwo białostockie odmówiło nadania obywatelstwa polskiego ks. Szymonowi Warkało, proboszczowi parafii Perstuń. Starosta augustowski powiadomił o tym księdza i zaznaczył, że może on wnieść odwołanie do ministerstwa spraw wewnętrznych przez województwo białostockie za pośrednictwem tutejszego starostwa, w terminie 14 dni po dostarczeniu tego zawiadomienia. Ks. Warkało przesłał do starostwa swoją Legitymację wystawioną w 1922 r. przez Kurie Biskupią w Łomży i dołączył referencje

³³ ADŁ, Akta osobowe ks. W. Palukajtysa; Akta osobowe ks. W. Astasiewicza; Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską, Lwów 1925, s. 54.

³⁴ ADŁ, Akta osobowe ks. W. Budrewicza. Ks. W. Budrewicz ur. 23 03 1886 w Kalwarii, syn Piotra i Apolonii Orzechowskiej, wyświęcony 28 03 1909, wikariusz: Teolin 1909, Wysokie Mazowieckie 1910, Kulesze 1910-1915, Sokoły 1916, Kolno 1917, proboszcz: Dobrylas 1918-1922, Smolany 1922-1932, Puńsk 1932-1936, Smolany 1936-1956, zmarł 30 12 1956.

dwóch obywateli. Powiadamiając o tym biskupa, pytał go czy koniecznie ma się starać o obywatelstwo polskie. Na ziemi polskiej mieszka dwadzieścia osiem lat, nigdy nie był poddanym litewskim, gdyż urodził się w Królestwie Polskim, w powiecie mariampolskim, leżącym obecnie w Litwie Kowieńskiej. Po licznej korespondencji, we wrześniu 1927 r. ministerstwo spraw wewnętrznych odmówiło mu nadania obywatelstwa polskiego „z powodu braku okoliczności na szczególne uwzględnienie zasługujących”. Ks. Warkało zmarł w 1949 r. jako proboszcz parafii Perstuń. W jego nekrologu zaznaczono, że nie zgodził się przekazać świątyni na własność rządowi (w Rosji), za co ją zamknęto. Mszę św. odprawiał w zakrystii, wierni stali na cmentarzu kościelnym³⁵.

W lutym 1927 r. do ks. Stanisława Wenciusa, proboszcza parafii Puńsk, przyszedł funkcjonariusz policji miejscowego posterunku i z polecenia starostwa suwalskiego zażądał oddania dowodu osobistego, który wydało księdzu w 1922 starostwo suwalskie. Pisząc o tym do biskupa, ks. Wencius prosił o wskazówki w tej sprawie, pytał biskupa czy może liczyć na dalsze pozostanie na swym stanowisku, czy raczej powinien opuścić parafię Puńsk. Bp Łukomski odpowiedział, że władze cywilne nie zwracały się do niego, a jeżeli to nastąpi, wtedy poweźmie decyzję. Jednak ks. Wencius zawsze musi być przygotowany na zmianę miejsca, gdy warunki będą tego wymagały. Jeżeli to prawda, o czym mówią, że Ksiądz utrzymuje stosunki ożywione z zagranicznymi czynnikami, koresponduje z nimi, przesyła korespondencje prasowe, to skutki mogą być przykre. Ks. Wencius wyjaśnił biskupowi, że sądownie karany nie był, a to o czym biskup wspominał, odnosi się do czasu przed ustaleniem granicy państwowej. Podczas okupacji niemieckiej, w 1919 r. w Filipowie broniąc ludność polską od gwałtów, ledwie sam życiem nie przypłacił, o czym może zaświadczyć tamtejsza ludność polska³⁶.

Z innych kapłanów, ks. Józef Wołagiewicz, proboszcz parafii Przerośl, w 1929 r. nie posiadał dowodu osobistego (pracował w tej parafii do 1937 r.), ks. Józef Szwedas, proboszcz parafii Puńsk, posiadał dowód osobisty wydany w 1922 r. przez starostwo suwalskie, ks. Antoni Żewis (proboszcz parafii Puńsk 1936-1949) miał w 1927 r. akt nadania obywatelstwa od województwa białostockiego, ks. Piotr Dworanowski (rezydent w Sejnach) w 1928 r. miał zezwolenie ministerstwa spraw wewnętrznych na zamieszkanie w Sejnach, ks. Kazi-

³⁵ ADŁ, Akta osobowe ks. Szymona Warkało. Ks. Sz. Warkało ur. 2 05 1863, wieś Giriniki, parafia Pokojnie, syn Pawła i Marianny Gustajtys, wyświęcony 29 06 1886, wikariusz: Kobylin 1886-1890, Łankieliszki 1890-1895, Mirosław 1895-1899, Płonka 1899-1900, proboszcz: Pietkowo 1900-1905, Adamowice 1905-1906, Sylwanowce 1906-1915, Mohylew 1918, Teolin 1918-1919, Perstuń 1919-1949.

³⁶ ADŁ, Akta osobowe ks. Stanisława Wenciusa. Ks. St. Wencius ur. 3 08 1892 w Mariampolu, syn Jerzego i Anny z Cześniewiczów, studia w Sejnach, wyświęcony 25 07 1915, był w Rosji, wikariusz: Filipów 1918-1919, Puńsk 1919-1927.

mierz Pietruszkiewicz (proboszcz parafii Jabłonka na Podlasiu) otrzymał w 1928 r. Aprobata Kurii Biskupiej. Wszyscy ci księża w karcie rejestracyjnej kościelnej zaznaczali, że są narodowości litewskiej a przynależności państwowej polskiej³⁷.

Księża narodowości litewskiej pracujący w parafiach czysto polskich również napotykali trudności ze strony ludności i władzy cywilnej. W parafii Przerośli w latach 1907-1937 proboszczem był ks. Józef Wołagiewicz. W maju 1929 r. kierownik szkoły w Przerośli powiadomił inspektora szkolnego w Suwałkach o tym, że miejscowy proboszcz w dniu święta narodowego 3 Maja przerwał śpiew hymnu „Boże coś Polskę”. W latach ubiegłych proboszcz również starał się zawsze nie dopuszczać do śpiewania w kościele tego hymnu podczas uroczystości narodowych. Kuria Biskupia przeprowadziła badania i stwierdziła, że proboszcz nie zawinił, gdyż odprawiał nabożeństwo według ustalonego programu, a mianowicie: odprawił najpierw Mszę św., następnie modlitwy za Ojczyznę, nabożeństwo majowe i wreszcie odśpiewano hymn „Boże coś Polskę”. Jeżeli powstało w kościele zamieszanie, to spowodował je nauczyciel miejscowy, który pozwolił sobie zaintonować hymn w czasie poza ustalonym porządkiem nabożeństw. Kierownik szkoły nadal atakował proboszcza. Pisał do inspektora szkolnego, że księdza przeraża rozwój szkoły, w 1925 r. próbował sprzeciwić się otwarciu czwartej klasy, motywując to materialnym położeniem rolników. Wyrażał się, że „Matka Boska Ostrobramska” jest w żałobie. Szkoła już od pewnego czasu walczy z proboszczem o polskość szkoły. Z kolei inspektor szkolny informował kurie biskupią o tym, że wychowanie młodzieży polskiej i katolickiej, w miejscowości czysto polskiej na granicy Prus Wschodnich, szczególnie wymaga współdziałania szkoły i Kościoła. W Przerośli takiego współdziałania być nie może, a to nie z winy szkoły i nauczycielstwa. Na początku lipca 1927 r. kuria biskupia poleciła dziekanowi suwalskiemu zbadać zarzuty postawione ks. Wołagiewiczowi przez środowisko nauczycielskie w Przerośli. Zarzuty te zebrano w ośmiu punktach. 1. Czy ksiądz proboszcz mówił, że straż ogniowa jest zbędna, raczej należy się modlić, aby Pan Bóg chronił od ognia. 2. Czy ksiądz ośmieszał młodzież należącą do Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej i odstręczał ją od tej organizacji. 3. Czy powiedział, że miejsce dla „drzewka wolności” jest za Kanałem Augustowskim. 4. Czy posyłał zakrystiana, by nie puścił dzieci na chór. 5. Czy mówił z ambony, żeby dzieci przynosiły do kościoła książeczki do nabożeństwa, a nie chorągiewki. 6. Czy prawdą jest, że modły za zmarłych odprawia stale w święta narodowe, a nie w zwykłe niedziele. 7. Czy polecał organiście,

³⁷ ADŁ, Akta osobowe ks. P. Dworanowskiego; Akta osobowe ks. K. Pietruszkiewicza; Akta osobowe ks. J. Szwedasa; Akta osobowe ks. J. Wołagiewicza; Akta osobowe ks. A. Żewisa. Ks. J. Pietruszkiewicz ur. 30 01 1856 w powiecie mariampolskim, syn Jana i Elżbiety z Czesnasów, wyświęcony w Sejnach 20 02 1881, wikariusz: Wilkowyszki 1881-1885, Wierzbólów 1885-1889, proboszcz: Zawady 1905-1910, Szumowo 1910-1918, Jabłonka 1918-1932, emeryt 1932-1940

by ten w dzień 3 Maja śpiewał litanie, a nie „Boże coś Polskę”. 8. Czy ksiądz wielokrotnie dowodził, że tutaj jest Litwa. Ks. Wołagiewicz wobec dziekana zaprzeczył tym oskarżeniom. Zaznaczył jedynie że: wytykał publiczne zgorszenie wśród członków Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej, dzieci oprócz chorągiewek powinny mieć książeczki albo różańce, czytał wypominki tylko w zwykłe niedziele, a nie w święta narodowe, nigdy nie twierdził, że tutaj jest Litwa. Następnie dziekan z tych samych ośmiu punktów oskarżeń badał pod przysięgą licznych świadków ze strony kierownictwa szkoły. Ci wypowiadali się lakonicznie, raczej broniąc księdza. To było w lipcu 1929 r. W dwa miesiące potem kierownik szkoły w Przerośli pisał do dziekana, że pewnego razu jego żona zagadnęła księdza, dlaczego tu mieszka, skoro Polski nie lubi, tak na nią narzeka. Ksiądz odpowiedział, że przecież siedzi na Litwie. Kierownik zastrzegł się, że proboszcz ani jemu osobiście, ani innym ludziom nic złego nie zrobił, jednak „kiedy chodzi o sprawy państwowe, to dobro jednostki, a nawet księdza, winno ustąpić”. W sprawę tę włączył się urząd wojewódzki w Białymstoku. W poufnym piśmie do biskupa urząd wymienił przytoczone wyżej zarzuty i uznał, że ks. Wołagiewicz nie może w parafii czysto polskiej wyrażnie rozwinąć działalności litewskiej, ale nie potrafi ukryć swej niechęci do polskości. Dlatego biskup niech wpłynie na zmianę postępowania księdza. Na to bp Łukomski stwierdził, że po szczegółowym badaniu kilkunastu świadków przez dziekana zostały odrzucone postawione zarzuty. Z tych dochodzeń okazało się ponownie, pisał, jak błahymi argumentami operuje się dla oskarżania duchowieństwa³⁸.

c) Wysiedlenie księży

W grudniu 1919 r. dziekan augustowski dzielił się z bp. Jałbrzykowskim wrażeniami ze świeżej rozmowy ze starostą. Dziekan prosił biskupa o zabranie „z Rusi” (z terenu zamieszkałego przez byłych unitów) księży Katyla, Płauszajtysa i Warkałę. Z powodu stanu wojennego w powiecie augustowskim tę trójkę czeka w niedługim czasie przymusowe wysiedlenie. Ks. Płauszajtys, proboszcz w Hołynce wyrażał się, że „Tu nie Polska”, wyrzucił z kościoła nowy sztandar z godłem Polski. Bp Jałbrzykowski zgodził się, że rychłe przeniesienie wymienionych księży na inne parafie jest konieczna dla dobra Kościoła. W roczniku diecezjalnym na 1923 r. nie ma nazwisk księży Katyla i Płauszajtysa, nie wiadomo czy sami wyjechali bądź zostali wysiedleniu, ks. Warkało pozostawał nadal³⁹.

³⁸ ADŁ, Akta osobowe ks. Józefa Wołagiewicza. Ks. J. Wołagiewicz ur. 10 02 1866, syn Józefa i Marcelly z Czarneckich. Kończył gimnazjum w Suwałkach, seminarium w Sejnach, wyświęcony 24 02 1883. Wikariusz: Kulesze 1889-1891, Rutki 1891-1893, na Litwie 1993-1905, Jeleniewo 1905-1906, Puńsk 1906-1907. Proboszcz: Przerośl 1907-30 03 1937.

³⁹ ADE, Sprawy litewskie, k. 2, 3, 14; Por. W. Jemielity, *Augustowski unicki dekanat*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, „Episteme”, 2(1999), s. 43-79.

Wysiedlenia nastąpiły w 1927 r. Dnia 6 października tego roku rano władza administracyjna suwalska, na polecenie władz centralnych, aresztowała i przewiozła do Suwałk ks. Budrewicza i ks. Wenciusa. Został aresztowany także ks. Dworanowski, ale pozostawał we własnym mieszkaniu. Po aresztowaniu zarządzono rewizję u wszystkich trzech. Ks. Budrewiczowi zabrano książki litewskie, ks. Wenciusowi kilkanaście kopert z różną korespondencją, ks. Dworanowskiemu kilkanaście tysięcy w złotych, dolarach i litach. Litów było 1700 nowiutkich i z kolejnymi numerami. Ponieważ w ochronie litewskiej w Sejnach znaleziono dowody działań antypaństwowych, a ks. Dworanowski był głównym opiekunem tej ochrony, dlatego padło na niego wielkie podejrzenie. Księża Budrewicz i Wencius podpisali oświadczenie, że są obywatelami Litwy, czego potem żałowali. Dziekan dowiedział się prywatnie, że aresztowanie może potrwać przez dłuższy czas. Dnia 13 października od ks. Dworanowskiego i ks. Wenciusa odebrano odciski palców. To ich, a zwłaszcza ks. Dworanowskiego bardzo zdenerwowało. Dziekan rozmawiał z tymi księżmi. Twierdzili, że władza obchodzi się z nimi grzecznie, a nawet uprzejmie. Jeden mieszkał w komisariacie, dwaj w starostwie, żywili się sami. Nie wiedzieli, co ich czeka, raczej zostaną wywiezieni za granicę. Na postępowanie władzy cywilnej zareagować biskup. Już następnego dnia po aresztowaniu księży, 7 października wystosował pismo do ministra spraw wewnętrznych. Doniesiono mi, pisał, że aresztowano ks. W. Budrewicza i ks. St. Wenciusa, a ks. W. Kijewskiego, proboszcza w Raczkach, po odbytej nocnej rewizji zmusza się do codziennego meldowania się na policji, pomimo że rewizja nie wykazała u niego żadnej winy. Biskup jest świadom tego, że władza państwowa ma prawo i obowiązek czuwania nad tym, aby się nie działa szkoda państwu polskiemu i ma prawo do pociągania winnych w tym względzie do odpowiedzialności. Jednakże nie może się zgodzić na to, aby władza państwowa aresztowała księży bez wiedzy władzy kościelnej i bez wykazania faktycznej ich winy oraz traktowania ich tak, jak się to działo czasu wojny ze strony władz obcych. W wykonaniu artykułu XX i XXII Konkordatu zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską, minister sprawiedliwości wydał 28 sierpnia 1925 r. zarządzenie, aby władze wymiaru sprawiedliwości o każdym wypadku przestępstwa dokonanego przez katolickiego duchownego zawiadamiały ordynariusza, któremu duchowny podlega. Zawiadomienia te obejmują: doniesienie o wszczęciu postępowania i przedstawienia faktycznego, zawiadomienie o wdrożeniu śledztwa, zawiadomienie o uwięzieniu itp. To się nie stało w niniejszym wypadku. Księży wyrwano spośród ich obowiązków bez powiadomienia biskupa o fakcie uwięzienia ich i rodzaju przestępstwa, jakie się im zarzuca. Tym samym nie dano biskupowi możliwości do zarządzenia w inny sposób opieki duchowej dla parafian. Ks. Kijewski zaś jest wystawiony codziennie na przykrości i obniżanie powagi kapłańskiej bez uzasadnionej, jak twierdzi, winy. Dlatego biskup prosi ministra sprawiedliwości o zarządzenie zwolnienia księży lub też, jeżeli ich wina jest niewątpliwa, o wykazanie

jej, w celu uspokojenia duchowieństwa, zaniepokojonego bardzo uwięzieniem wzmiankowanych księży. Pismo biskupa odniosła skutek pozytywny o tyle, że ks. Budrewicz wrócił do Smolan. Powiadamiając go o tym, biskup radził ks. Budrewiczowi, aby na przyszłość okazywał większą ostrożność w swoich kontaktach pozakościelnych z ludźmi⁴⁰.

Dnia 14 października 1927 r. wysłano koleją do Wilna dziesięć osób cywilne i czterech księży, w tym księży Dworanowskiego i Wenciusa. W pięć dni potem ks. Wencius informował bp. Łukomskiego, że Litwini nie przyjęli wysiedlonych, siedzą więc na litewskim posterunku Užuoleje bez prawa wyjazdu i oczekują końca pertraktacji. Mają nadzieję, że ktoś mający wpływy z suwalskiego duchowieństwa wstawi się u władz za nimi, by mogli pozostać w Polsce. Po dwóch tygodniach oczekiwania, władze litewskie zezwoliły księżom na tymczasowe przebywanie na Litwie. Ks. Dworanowski zamieszkał pod Kownem w domu Zgromadzenia Sióstr św. Kazimierza. W piśmie do biskupa zaznaczył on, że jakoby powodem wywiezienia księży miało być prześladowanie Polaków na Litwie. W wyniku toczących się od początku 1927 r. intensywnych rozmów polsko-litewskich, mogli wrócić do Polski deportowani 14 października 1927 r. z Suwalszczyzny Litwini, wśród tych księży Dworanowski i Wencius. W marcu 1928 r. przełożony Księży Marianów w Warszawie pytał bp. Łukomskiego, czy nie ma zastrzeżeń, które by stanowiły w myśl kanonów przeszkodę w przyjęciu do Zgromadzenia ks. St. Wenciusa. Biskup wystawił zainteresowanemu opinię pozytywną, który stał się członkiem tej wspólnoty zakonnej. W grudniu 1928 r. bp. Łukomski wystąpił do ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego o przyznanie emerytury dla ks. Dworanowskiego. Po powrocie z Litwy kapłan ten przyrzekł biskupowi, że nie będzie mieszkał w Sejnach, a w stronach łomżyńskich. Wielokrotnie zwlekał z wypeł-

⁴⁰ Artykuł XX Konkordatu z 1925 r. mówił, iż: „W razie, gdyby władze Rzeczypospolitej miały podnieść przeciw danemu duchownemu zarzuty co do jego działalności, jako sprzecznej z bezpieczeństwem państwa, minister kompetentny przedstawi wspomniane zarzuty ordynariuszowi, który zgodnie z tymże ministrem poweźmie w ciągu trzech miesięcy właściwe zarządzenia. W razie rozbieżności między ordynariuszem a ministrem, Stolica Święta poruczy rozwiązanie spawy dwom duchownym przez Nią wybranym, którzy, zgodnie z dwoma delegatami Prezydenta Rzeczypospolitej, poweźmą postanowienia ostateczne”. Z kolei art. XXII podawał, że: „W razie, gdyby duchowni lub zakonnicy byli oskarżeni przed sądami świeckimi o zbrodnie, przewidziane przez prawo karne Rzeczypospolitej, sądy wspomniane zawiadomią niezwłocznie kompetentnego ordynariusza o każdej sprawie tego rodzaju, i w danym razie przekażą mu akta oskarżenia oraz wyrok sądowy wraz z jego motywami. Ordynariusz, względnie jego delegat, po zakończeniu przewodu sądowego będą mieli prawo zapoznania się z odnośnymi aktami. W razie aresztowania lub uwięzienia wspomnianych wyżej osób, władze cywilne zachowywać będą względy należne ich stanowi i stopniowi hierarchicznemu”. Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską, s. 56, 58; ADŁ, Akta osobowe ks. W. Budrewicza.

nieniem przyrzeczenia, nawet szukał wsparcia u nuncjusza Rattiego w Warszawie, ostatecznie pozostał na stałe w Sejnach jako rezydent⁴¹.

Litewskie szkolnictwo i oświata

W 1919 r. komisarz rządu polskiego na powiat sejneński informował inspektora szkolnego w Suwałkach o tym, że Litwini czynią starania w celu wskrzeszenia w Sejnach litewskiego gimnazjum i szkół początkowych, w których kształciła się młodzież litewska, rzecz prosta nie miejscowa. Założenie szkoły w Sejnach powinno być uzależnione od rzeczywistej potrzeby stale zamieszkałej w Sejnach i okolicy ludności litewskiej. Dotąd „owa bardzo nieliczna ludność” nie składała do komisarza, jako administratora powiatu, wniosków o założenie w Sejnach szkół odrębnych litewskich. Dlatego on dochodzi do wniosku, że starania o otwarcie w Sejnach szkół litewskich czynione są nie przez osoby zainteresowane, lecz przez politykujących Litwinów – przybyszów. Inspektor szkolny „w tej sprawie na naszym terenie specjalnie politycznej” ma porozumiewać się z komisarzem i od jego opinii uzależniać koncesje szkolne dla Litwinów. W 1923 r. rada szkolna powiatowa nie udzieliła mieszkańcom wsi Klejwy i Rubieżanka koncesji na otwarcie szkoły prywatnej. Natomiast zwróciła się do inspektora szkolnego o wprowadzenie do szkoły tego terenu języka litewskiego jako przedmiotu. Rada nie podjęła żadnej decyzji w sprawie uchylenia kar nałożonych na mieszkańców wsi Rubieżanka za nie posyłanie dzieci do szkoły, ponieważ co do tego była wydana specjalna ustawa dla wszystkich mieszkańców kraju. W lutym 1926 r. komenda policji państwowej powiatu suwalskiego meldowała swojej nadrzędnej władzy, że agitacja litewska za wprowadzeniem języka litewskiego do szkół trwa nadal. Prowadzą takową ks. Wencius w Puńsku i ks. Dworanowski w Sejnach przy pomocy już poprzednio zgłoszonych osób oraz nowo ujawnionych: Wincentego Łapińskiego z osady Puńska, Ignacego Jasionowskiego ze wsi Szlino-kie i Piotra Ogórkisa z tejże wsi oraz innych. Ostatnio ks. Wencius przeniósł walkę o język litewski i o rugowanie języka polskiego do szkoły powszechnej w Puńsku, gdzie jest wykładowcą religii. Prowadzi on wykład w języku litewskim a nie polskim, jak tego wymaga ustawa szkolna. Ks. Wencius około 2-5 minut w ciągu lekcji wyklada w języku polskim, pozostały czas w języku litewskim. Wywołuje to zatargi nawet z dziećmi polskimi. Odmawiają one uczęszczania na lekcje religii, gdyż nie rozumieją po litewsku. Ksiądz ironicznie mawia, że będąc w Puńsku trzeba umieć po litewsku. Dzieciom litewskim, które nie chcą chodzić na lekcje języka litewskiego (obowiązkowe dwie godziny w tygodniu, w tym czasie dzieci polskie mają wolne) ksiądz przy spowiedzi nie daje rozgrzeszenia lub w inny sposób je karci, by podtrzymać

⁴¹ ADŁ, Akta osobowe ks. P. Dworanowskiego; Akta osobowe ks. St. Wenciusa; B. Malinowski, *Litwini w Polsce 1920-1939*, Warszawa 1986, s. 46, 64, 68.

kulturę litewską i zabezpieczyć w ten sposób od wpływów kultury polskiej. W końcu grudnia 1925 r. Jan Szupszyński i Kazimierz Mielkus zebrali 26 deklaracji we wsiach Wojtokiemie, Oszkinie, Trakiszi, Ogórki, w osadzie Puńsku itp. Wincenty Łapiński we wsi Wojtokiemie i w innych wsiach 27 deklaracji o wprowadzenie języka litewskiego do szkół, Ignacy Jasionowski przy pomocy Piotra Ogórkisa we wsi Szlinokiemie 20 deklaracji. Inspektorat szkolny nie uwzględnił tych deklaracji jako bezpodstawnych. Ponadto do zbierania kolejnych deklaracji namawiał ks. Wencius jeżdżąc po kołędzie. W końcu stycznia 1926 r. Kazimierz Mielkus zebrał 300-400 deklaracji. Własnoręczność ich podpisu poświadczył wójt gminy Sejwy, Antoni Burdyn, mimo to, że nie były podpisywane w jego obecności.

W marcu 1926 r. przyjechał do Puńska inspektor szkolny i był obecny na dwóch wykładach religii w I, IV i V oddziale, prowadzonych przez ks. Wenciusa. Inspektor nakazał oddzielić dzieci narodowości polskiej, a w starszych oddziałach rozpoczynając od III włącznie uczyć religii tylko w języku polskim. Ks. Wencius odmówił podporządkowania się nakazowi, powołał się na przepisy kościelne w tej sprawie, na wolę rodziców narodowości litewskiej i stwierdził, że za czasów rosyjskich nie krępowano nauczania religii w języku litewskim. Ksiądz zaprzestał nauczania religii w starszych klasach i o tym poinformował biskupa. W roku szkolnym 1925/26 w powiatach suwalskim i sejneńskim była szkoła litewska w Puńsku a szkoły polsko-litewskie w Burbiszkach, Dusznicy, Klejach, Ogrodnikach i Wojtakiemie. W roku szkolnym 1930/31 szkoły polsko-litewskie były w miejscowościach: Berżniki, Dusznica, Krasnowo, Przystawańce, Puńsk, Wołyńce i Żegary.

W Sejnach Stowarzyszenie „Rytas” posiadało ochronkę. W 1927 r. było w niej 26 dzieci. Władze cywilne uważały ten zakład za rozsądnik litewskości. Ochroniarka została aresztowana, dziećmi opiekowała się chwilowo kucharka. Litewską ochronką zajął się litewski komitet pomocy ofiarom wojny, ponadto wojewoda białostocki przeznaczył 200 zł miesięcznie, pracę podjęła nowa ochroniarka. W 1935 r. istniało w Sejnach przedszkole przy zakładzie Sióstr Rodziny Marii i dwie ochronki: polska prowadzona przez Siostry – 55 dzieci i litewska – 15 dzieci⁴².

Dnia 28 sierpnia 1923 r. kurator białostocki zezwolił na utworzenie w Sejnach diecezjalnego Gimnazjum im. Św. Kazimierza. Otwarcia szkoły dokonano 12 października tego roku. Oto liczba uczniów: w 1924 r. – 58, w 1929 r. – 99, w 1932 r. – 158, w 1936 r. – 231, w 1938 r. – 188. Gimnazjum mieściło się w gmachu byłego seminarium duchownego. Uczniowie pochodzili z różnych stron diecezji łomżyńskiej. Poprzednio Sejny były ośrodkiem kultury litewskiej, nadal w okolicy mieszkało wiele rodzin litewskich. Może więc dzi-

⁴² ADŁ, Akta osobowe ks. St. Wenciusa; ADE, Sprawy litewskie, k. 28, 64; W. Jemielity, *Szkoły powszechne w województwie białostockim w latach 1919-1939*, Łomża 1991, s. 74.

wić fakt, że w latach 1923-1933 do tej szkoły uczęszczało tylko siedmiu uczniów narodowości litewskiej, w roku szkolnym 1938/39 było pięciu uczniów⁴³.

W 1926 r. prokurator sądu okręgowego w Suwałkach informował biskupa o tym, że w Puńsku odbyło się zebranie organizacyjne nowo powstającego „Stowarzyszenia Wychowania Młodzieży Litewskiej w Puńsku”, zdecydowanie wrogo odnoszącego się do państwa polskiego. Prokurator wymienił nazwiska obecnych, wśród nich ks. Wenciusa. W 1927 r. sędzia śledczy prowadził przesłuchania ks. Wenciusa w sprawie przemytu książek z Litwy Kowieńskiej. W 1932 r. policjant w kilku wsiach narodowości litewskiej sporządzał szczegółowe spisy członków „Żywego Różańca”. Ludność była tym zaniepokojona, bowiem w 1927 r. podczas represji przeciwko Litwinom kierowników tej organizacji kościelnej aresztowano. Bp Łukomski pisał w tej sprawie do wojewody białostockiego. W 1935 r. proboszcz parafii Smolany wymienił litewskie „Stowarzyszenie św. Kazimierza”, bardzo rozgałęzione, które skupiało młodzież i dorosłych. Św. Kazimierz był patronem kościelnym Litwy. W 1924 r. proboszcz parafii Sejny pytał biskupa, kto teraz jest głównym patronem dekanatu sejneńskiego i w ogóle na terenie, gdzie dawniej pisało się „per Lithuaniam”, św. Kazimierz czy św. Stanisław Szczepanowski. Chodziło tu o przygotowanie uroczystego nabożeństwa z udziałem szkół i instytucji państwowych. Nie jest znana odpowiedź biskupa.

Na omawiane tereny sprowadzano pisma litewskie. W 1927 r. na adres ks. Dworzanowskiego przychodziło 60-70 egzemplarzy. Ks. Budrewicz widział na stole w komisariacie policji czasopisma: „Ganygapas – Pasterz”, „Draugija” – organ fakultetu teologicznego kowieńskiego, „Vairas” – miesięcznik partii opozycyjnych dawniejszym rządów na Litwie, „Povasaris – Wiosna” – organ młodzieży. Część tych pism mogła należeć do księży, część do ludności wiejskiej internowanej. Do 1923 r. pisma litewskie otwarcie przysyłano z zagranicy, od tego roku granice obstawiono ściślej. Ludność nie spodziewała się, że to może pociągnąć wielką karę lub jako dowód utrzymywania kontaktów z zagranicą, pisał ks. Budrewicz⁴⁴.

⁴³ W. Jemielity, *Gimnazjum Męskie im. św. Kazimierza w Sejnach 1923-1939*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne”, 49(1987), nr 2, s. 83, 86, 87.

⁴⁴ ADE, Akta parafii Puńsk, k. 15; Akta parafii Sejny, k. 12, 139; Akta parafii Smolany, k. 270; ADŁ, Akta osobowe ks. W. Budrewicza.

DIE POLNISCHEN UND LITAUISCHEN PFARREIEN IM GEBIET SUD-AUEN IN DER ZEIT VON 1919 BIS 1939.

Z u s a m m e n f a s s u n g

In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen gab es in Polen keine großen Gruppen litauischer Einwohner. Sie lebten in geschlossenen Gesellschaften in den Kreisen Sejny und Suwałki. Zwischenmenschliche Beziehungen, zwischen Polen und Litauern waren in den Pfarreien Becejły, Berżniki, Sejny, Smolany und Puńsk. In der Kirche war das Zentrum des religiösen Lebens für Beide, vor allem für die dörfische Bevölkerung. Der Kirche war es möglich, zu polisieren oder zu litauisieren, je nachdem, welche Sprache der Priester benutzte. Die Bemühungen der Machtkirche, beide Gruppen in Einklang zu bringen, kam bei den Leuten nicht immer gut an. Es entstanden scharfe Konflikte. Bedeutsam war die Person des Priesters, wenn er beide Sprache beherrschte, polnisch und litauisch. Die polnische Regierung forderte von den litauischen Priestern Loyalität. Kamen die Priester diesen Forderungen nicht nach, erfolgte die Ausweisung. Ebenso verfuhr man mit den litauischen Bewohnern, wenn sie sich nicht den Anweisungen der polnischen Regierung fügten.

Ks. Wojciech Guzewicz

KSIĄŻKA RELIGIJNA W CZASACH REFORMACJI I KONTRREFORMACJI W RZECZYPOSPOLITEJ XVI I XVII W.

Wstęp

Badania nad książką religijną w XVI i XVII w. koncentrują się przede wszystkim na próbie opisanie poszczególnych typów druków oraz ocenie filologicznej dzieł. Przykładami takich analiz są prace poświęcone m. in. Jakubowi Wujkowi Danuty Bieńkowskiej *Polski styl biblijny* (2002) lub Kazimierza Kolbuszewskiego *Postyllografia* (1921). Oddzielnym obszarem jest podejmowanie studium pisarstwa religijnego przy prezentacjach monograficznych, gdzie także często są omawiane druki religijne, np. u Tadeusza Cieślaka w *Marcin Laterna* (2003). Prace odnoszące się do literatury protestanckiej wymagają ponownego przejrzenia i weryfikacji, gdyż opierają się w znacznej mierze na pracach z początku XIX w. Tadeusza Grabowskiego: *Literatura arykańska w Polsce 1560-1660*, *Literatura luterska w Polsce wieku XVI* oraz *Z dziejów literatury kalwińskiej*. Pomocą w badaniach nad książką religijną w XVI i XVII w. są prace Alodii Kaweckiej-Gryczowej *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII w.*

1. Wprowadzenie

Humanizm zapoczątkowany we Włoszech doskonale rozwijał się przed wynalezieniem druku przez Gutenberga. Po roku 1450 środowiska humanistyczne ówczesnej Europy dostrzegły w druku książki nowe perspektywy. Dawał on inne możliwości do edycji tekstów, przekazania większym kręgom odbiorców wiedzy z czasów starożytności i przede wszystkim przyspieszał proces przekazywania informacji, a co za tym idzie, przyczynił się do masowego rozprzestrzenienia się myśli chrześcijańskiej oraz reformatorskiej. Nie bez znaczenia był także koszt książki drukowanej, który był zdecydowanie niższy od rękopisów.

Nie wszyscy jednak od samego początku byli zachwyceni wynalezieniem druku, dostrzegano w nim zagrożenie przede wszystkim dla ilustracji rękopisów.

Humanizm i wynalezienie druku odniosły obopólny sukces, ale jeszcze większy drukarstwo zaznaczyło na polu upowszechniania reformacji.

Papież Leon X w roku 1515 wydał bullę *Inter sollicitudines*, w której ustosunkował się pozytywnie do wynalezienia druku, ale jednocześnie wskazał, iż jest on wykorzystywany zbyt swobodnie przy drukach kościelnych, a szczególnie Biblii, dlatego opowiedział się za wzmocnieniem znaczenia cenzury.

Marcin Luter powiedział jest to największy i ostateczny dar, dzięki któremu Pan Bóg szerzy dzieło Ewangelii. Jest to ostatni płomień przed zgaśnięciem świata i chwała Bogu przed jego końcem¹. Jednak nie bez krytycznie podchodził do drukarstwa dostrzegł w nim doskonałą formę prezentacji swojej wiary poprzez tzw. druki ulotne, ale już mniej popierał publikacje o charakterze czysto teologicznym. Na pierwszym miejscu jednak stawiał przede wszystkim wydawanie Biblii w języku niemieckim, do końca jego życia wyszło w Niemczech około 400 edycji Pisma św.

Drukarze, wydawcy i nakładcy związani z nurtem reformatorskim doskonale rozumieli, iż sukces publikacji zależy do silnego mecenasu. Tak jak w czasach średniowiecznych książka rękopiśmienna ukazywała się dzięki wsparciu przede wszystkim środowisk kościelnych, które zasadniczo gwarantowały pokrycie kosztów druku, zarówno związanych z liturgią jak i dzieł teologicznych, tak podobnie główny kierunek pras drukarskich protestantów zmierzał w stronę tej samej grupy docelowej. Zwolennicy Marcina Lutra, Jana Kalwina starali się wspierać finansowo pierwsze wydania druków nowo powstałych wspólnot wyznaniowych, którymi były Biblie, katechizmy i postylle. Tego rodzaju drukarstwo w XVI wieku przyczyniło się do rozpowszechnienia myśli reformatorskiej i także zmusiło kościół katolicki do udzielenia odpowiedzi poprzez identyczny rodzaj druków w językach narodowych.

Literatura piękna i prace naukowe jakie ukazywały się w XVI wieku pod względem znaczenia dla tego okresu i ilości ustępują książkom religijnym.

2. Cenzura

Książka katolicka od samego początku znajdowała się pod czujnym okiem cenzury kościelnej. Innocenty III w roku 1487 bullą *Inter multiplices nostrae sollicitudinis curas* nakładał obowiązek na pisarzy dzieł o tematyce religijnej uzyskania zgody od biskupów ordynariuszy na ich upowszechnianie pod karą klątwy i obciążeń finansowych. Po soborze w Trydencie, który sformułował nowy indeks ksiąg zakazanych we wprowadzeniu umieszczono wytyczne dla cenzorów katolickich. W Polsce zostały one upowszechnione dopiero na początku XVII wieku przez biskupów krakowskich: B. Maciejowskiego i M. Szyszkowskiego. Podstawową zasadą uzyskania aprobaty do druku było

¹ J. Pirożyński, *Johannes Gutenberg i początek ery druku*, Warszawa 2002, s. 168.

stwierdzenie, że druk nie zawiera elementów sprzecznych z wiarą i obyczajami katolickimi².

Władcy w Polsce także starali się poprzez wprowadzenie edyktów zakazujących sprowadzania i tłoczenia książek zatrzymać nurt reformatorski. Zygmunt Stary wydał edykt w 1520 r., a następnie powtórzył go w 1523, wprowadzający cenzurę prewencyjną i represyjną. Groził osobom sprowadzającym książki jak i drukarzom konfiskatą mienia, spalaniem książek i pozbawieniem wolności. Ustanawiał jednocześnie grupę osób odpowiedzialnych za dopuszczenie do wydania książek w Polsce, byli to rektor Uniwersytetu Krakowskiego lub osoby wyznaczone przez biskupów³. Edykty królewskie nie miały w Polsce charakteru prawa pospolitego. Na ich podstawie nie można było pociągać do odpowiedzialności szlachtę i jej poddanych.

Mimo wprowadzanych ograniczeń cenzorskich drukarstwo różnowiercze kwitło. Pozwolenia na druki wydawały synody lub przełożeni poszczególnych wspólnot. Podobną zasadę stosowano w środowiskach klasztornych, prowincjałowie lub generałowie zakonni brali odpowiedzialność za prawomyślność poszczególnych dzieł. Określenie Rzeczypospolita jako państwo bez stosów odnosi się także do zjawiska nie niszczenia księgozbiorów. Jeżeli występowały takie przypadki, to były bardzo rzadkie i stosowane tylko jako prezentacja elementu nawrócenia na określone wyznanie chrześcijańskie. Nie palono całych bibliotek, jedynie kilka druków i to najczęściej niewielkiej wagi.

3. Biblie

Na mapie wyznaniowej Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku drukarnie różnowiercze wpisały się drukami związanymi przede wszystkim z upowszechnianiem języka polskiego poprzez tłumaczenie Pisma św. Głównym ośrodkiem był początkowo Królewiec, gdzie w tamtejszej drukarni w latach 1551-1552 ukazało się tłumaczenie *Nowego Testamentu*, którego dokonał Stanisław Murzynowski. Momentem zachęcającym do dalszego rozwoju działalności typograficznej w Polsce od drugiej połowy XVI w. było ustanowienie Konfederacji Warszawskiej, w której nie było zapisu o swobodzie druku, ale dla szlachty prawo do wolności wyznaniowej było interpretowane jako także pozwolenie do swobodnego drukowania. Powstały m.in. tłocznie w Krakowie: Aleksandra Rodeckiego (arianin), Macieja Wirzbięty (kalwinista). Kolejne miasta Rzeczypospolitej, w których rozwijał się protestantyzm tworzyły własne

² R. Ociecek, *O cenzorach staropolskich uwag kilka*, w: *Autor, tekst, cenzura*, red. J. Pelc, M. Presja, Warszawa 1998, s. 140-141.

³ P. Buchwald-Pelc, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997, s. 27-35.

prasy drukarskie: Gdańsk, Toruń, Brześć Litewski (*Biblia brzeska* 1563), Leszno, Nieśwież (*Biblia nieświeska* 1572), Wilno, Pińczów, Raków, Szamotuły.

Prace nad tłumaczeniem Pisma św. rozpoczynali tłumacze z kręgu reformacyjnego, podejmowali się najpierw tłumaczenia *Nowego Testamentu* (Czechowicz, Budny), a następnie Psalmów Dawida (Lubelczyk). Budowali swoje warsztaty translatorskie bardzo starannie, ale niewielu udało się dokonać pełnego tłumaczenia samodzielnie. Wprowadzenia do kolejnych wydań Pisma św. wskazują na wspólne poszukiwanie najlepszego przekładu na język polski, tłumacze zarzucają sobie wzajemnie czerpanie ze swoich wydań, ale jednocześnie tłumaczą to chęcią stworzenia najlepszej translacji dla wszystkich chrześcijan.

4. Postylle

Postylle, czyli zbiory kazań, powstały we wszystkich wspólnotach wyznaniowych w XVI wieku, stając się jednym z narzędzi do prowadzenia walki o pozyskanie lub zatrzymanie wiernych w danym kościele. Pierwotnie Postylle miały stanowić pomoc w głoszeniu kazań dla duchownych. Wraz z rozprzestrzenianiem się protestantyzmu dzieła te były wydawane w mniejszych formatach, ale z przeznaczeniem dla szerszej rzeszy wiernych, czyli do bezpośredniego czytania w domu. Pomijano w nich liczne drzeworyty i opuszczano zawsze dość obszerny aparat krytyczny. Dzięki takim zabiegom książki te stawały się znacznie tańsze, bardziej powszechne i popularyzujące język polski.

Podobnie jak w przypadku Biblii pierwsze Postylle związane są ze środowiskiem różnowierców. W roku 1556 ukazała się w Królewcu *Postylla polska domowa* Grzegorza Orszaka, w której kilka kazań umieścił także jej wydawca Jan Seklucjan. Dzieło to było sprzedawane przede wszystkim na terenie Korony, ze względu na zaangażowanie się księcia Albrechta w nowe tłumaczenie jakie przygotował Eugeniusz Trepka, w wyniku czego Seklucjan nie uzyskał zgody władcy na rozpowszechnianie swojej Postylli w Królewcu⁴.

Mikołaj Rej opublikował swoją Postyllę w 1557 r. w Krakowie u Macieja Wirzbięty, jej popularność była tak wielka, iż doczekała się kolejnych wydań w latach 1560, 1566, 1571 oraz 1594. Dokonano także tłumaczenia na język litewski w roku 1600. Kolejną różnowierczą Postyllą była praca Grzegorza z Żarnowca 1580-1582, która poprzez swoje niezwykle apologetyczne nastawienie spowodowała liczne odpowiedzi, głównie ze strony jezuitów, m.in. Stanisława Grodzickiego.

⁴ J. Okopień, *Pionierzy czarnej sztuki 1473-1600*, t. 1, Warszawa 2002, s. 90.

Kościół katolicki odpowiedział na dzieła różnowierców pracą Jakuba Wujka, która posiadała także bardzo wiele wydań i była tłumaczona na litewski.

Postylle m.in. spowodowały narodzenie się literatury apologetycznej. Autorzy Postylli zmuszeni byli, poza prezentowaniem dogmatów swoich wspólnot także je komentować, tak więc zarzuty protestantów wobec katolików zmierzały w kierunku pojmowania relacji pomiędzy wiarą a uczynkami z uwzględnieniem uszczypliwej analizy płacenia dziesięciny. Protestanci starali się przedstawiać swoją wspólnotę jako instytucję, wobec której sprawy ekonomiczne nie mają większego znaczenia, a wypominali, że katolicy doceniają swoich wyznawców ze względu na płacone należności dla Kościoła. Podejmowano także często odniesienia do rozumienia sakramentów świętych a najważniejszym momentem i pozwalającym jednoznacznie odróżnić pochodzenie danego dzieła był stosunek do papieża. Jak w katechizmach czy Biblii nie stanowiło to zasadniczej treści, tak gotowe kazania dla duchownych i lektura domowa miały bardzo wyraźnie określać stosunek wobec papieństwa.

Wspólnymi jednak elementami, jakie odnaleźć możemy w postyllach, to wykorzystywanie drzeworytów – Wujek wykorzystał w swojej Postylli aż 67 na 83, jakie umieścił Rej w swoim dziele⁵.

5. Katechizmy

Reformacja przyczyniła się do odnowy katechizmów i upowszechnienia podstawowych prawd wiary. W pierwotnym kościele chrześcijańskim praca z tzw. katechumenami i prace katechetyczne np. Cyryla Jerozolimskiego oraz św. Augustyna było jedną z podstawowych form ewangelizacji, ale zostały zaniedbane w okresie średniowiecza. Ponownie po stare sprawdzone metody prezentacji dogmatów wiary sięgnął Luter. W Rzeczypospolitej w latach 1530-1593 ukazało się jedenaście tłumaczeń Małego katechizmu reformatora z Wittenbergii, Duży katechizm nie był tłumaczony. Do najbardziej znanych polskich autorów, którzy wydali własne prace katechetyczne lub wzorowali się na niemieckich wydaniach zaliczamy: Mikołaja Reja i jego dzieło, które ukazało się w 1543 r. u Heleny Unglerowej, Jana Seklucjana i jego pracę z 1549 r., wydaną w drukarni Jana Weinreichena. We wspólnocie kalwińskiej najważniejszą pracą był *Katechizm z naukami i pieśniami* z roku 1609 autorstwa Krzysztofa Kraińskiego. Bracia Polscy opracowali tzw. *Katechizm rakowski*, jego redaktorami byli Hieronim Moskarzewski i Walenty Szmalc (1609). Cechą charakterystyczną dla tego rodzaju wydań było usuwanie z karty tytułowej zapisu, wskazującego na przynależność autora do wspólnoty wyznaniowej, zwyczaj ten

⁵ J. Pelc, *Słowo i obraz na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002, s. 76.

szczególnie częsty był przy pierwszych publikacjach tłumaczeń Lutra, gdzie nie pojawiało się jego nazwisko, a prace były zatytułowane *Katechizm dla ludu chrześcijańskiego*.

Katolicy naśladować protestantów także od drugiej połowy XVI wieku rozpoczęli wydawanie prac katechetycznych. Warto podkreślić, iż przed zatwierdzeniem *Katechizmu rzymskiego*, jaki został stworzony na soborze trydenckim w Rzeczypospolitej pojawiły się prace: Marcina Białobrzeskiego, Hieronima Powodowskiego, Marcina Kromera i Benedykta Herbsta. Najbardziej popularnym w Polsce było tłumaczenie *Katechizmu rzymskiego*, jakie dokonał Walenty Kuczborski oraz Stanisław Karnkowski w 1603 roku. Jezuici upowszechniali tłumaczenia zdecydowanie mniejszych pod względem objętości katechizmów: Roberta Bellarmina, Piotra Kanizego czy Jakuba Ledesmy.

Elementami wspólnymi dla wszystkich prac katechetycznych jest podział treści, w którym wyróżnić można: Skład Apostolski, dekalog, sakramenty oraz analiza Modlitwy Pańskiej. Katechizmy w literaturze apologetycznej nie zajęły ważnego miejsca. Zarówno protestanci jak i katolicy nie powoływali się w swoich polemicznych pracach na katechizmy. Tłumaczyć to można pewną wspólną troską o upowszechnienie wartości chrześcijańskich oraz nadzieją, jaka istniała jeszcze w połowie XVI wieku, gdy obserwujemy największą produkcję katechizmów na pojednanie w wierze.

Produkcja katechizmów w XVI i XVII wieku oscylowało w granicach od 500 do 1000 egzemplarzy, a koszt jednego od 6 do 10 gr⁶. Były to jak na tamte czasy bardzo duże nakłady, szczególnie dobrze się sprzedawały małe katechizmy, które stawały się coraz częściej modlitewnikami.

6. Literatura apologetyczna

W XVI w. jedyną siłą intelektualną, która mogła przeciwstawić się protestantom i prowadzić z nim polemiki, jak napisał prof. S. Litak, byli jezuici⁷. Dominowali na polskim rynku książki, publikując w XVI wieku około 350 druków. Charakterystycznym jest określenie jednego z profesorów poznańskich Alfonsa da Pisa, który stwierdził, iż w Polsce jedna książka katolicka może przynieść większe korzyści niż bardzo wiele kazań, głównie ze względu na szlachtę, która zamieszkiwała przede wszystkim na polskiej wsi, gdzie nie zawsze można było dotrzeć z mówionym słowem Bożym. Jednocześnie jezuici widzieli wielkie zagrożenie w odwróceniu tej tezy uznając, iż niewielka bro-

⁶ A. Kawecka-Gryczowa, *Z dziejów polskiej książki w okresie renesansu*, Wrocław 1975, s. 111; E. Różycki, *Książka polska i księgozbiory we Lwowie w epoce renesansu i baroku*, Wrocław 1994, s. 145.

⁷ S. Litak, *Jezuici na tle innych zakonów męskich w Polsce w XVI-XVIII wieku*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 197.

szurka antyjezuicka także może przyczynić się do wystąpień przeciwko zakonowi. Dlatego znamienita część pisarstwa polemicznego to wynik często przesadnej uwagi, jaką zakonnicy przypisywali drukom skierowanym przeciwko nim. Badania jednocześnie tego rodzaju drukarstwa prowadzone przez J. Tazbira wykazują, iż bardzo często autorami takich pism byli przedstawiciele szlachty katolickiej⁸.

Literatura apologetyczna koncentrowała się przede wszystkim na ukazaniu różnic pomiędzy wyznaniem, ale nie w sensie teologicznym tylko społecznym. Protestanci akcentowali bogactwo hierarchii kościoła katolickiego, upatrując w papieżu przyczynę upadku moralnego wspólnoty chrześcijańskiej. Katolicy zaś wskazywali na brak tradycji dla wyznań reformowanych prezentując je w nawiązaniu do sekt religijnych z pierwszych wieków chrześcijaństwa, które powstały po odłączeniu się od wspólnoty chrześcijańskiej i upadały po pewnym czasie.

7. Drukarze

Analizując działalność typograficzną wydawców i drukarzy, którzy publikowali dzieła o tematyce religijnej, możemy stwierdzić kilka prawidłowości.

Pierwszym charakterystycznym elementem jest różnorodność wydań pod względem wyznaniowym. Drukarze katoliccy jak i różnowiercy nie przywiązywali szczególnej wagi do uzależnienia się religijnego swoich typografii. Mikołaj Scharfenberg obok wydawania katechizmów Białobrzeskiego i Krome-ra, opublikował w 1579 roku *Wykład katechizmu* kalwinisty Piotra Gilowskiego. Mateusz Siebeneicher wydał pracę Erazma Glicznara. Drukarze protestanc-y również używali swoich pras do upowszechniania dzieł z różnych obozów wyznaniowych, Daniel z Łęczycy opublikował prace kalwińskie Wolana oraz arianina Szymona Budnego.

Często drukarze katoliccy zatajali swoje autorstwo, nie chcąc narażać się opinii i opiekunom. Zapewne publikacje różnowiercze traktowali jako możliwość zarobienia pieniędzy. Alodia Kawecka-Gryczowa, śledząc działalność drukarni Marka Scharfenberga postawiła tezę, iż nie potrafił on odróżniać pozycji heretyckich od katolickich⁹. Jest to prawdopodobne, choć trudno wytłumaczyć, jak drukarz mógł nie znać przynależności wyznaniowej poszczególnych autorów. Szczególnie zapobiegliwym wydawcą był Andrzej Hünefeld, który publikował zarówno prace luterzańskie jak i kalwińskie. Chęć powiększenia zysków sprawiła również, iż spod jego prasy wyszedł katechizm kalwiński,

⁸ J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 313-317.

⁹ Zob. A. Kawecka-Gryczowa, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1, Wrocław 1983, s. 272.

który na karcie tytułowej zawierał informację o przynależności do wyznania chrześcijańskiego¹⁰. Jan Karcan obok wydawania prac jezuitę Antoniego Possewina, zajmował się publikacjami katechizmów kalwińskich w 1594 i 1598 roku. Prasa rakowska Sebastiana Sternackiego również nie gardziła wydawaniem katechizmów kalwińskich Krzysztofa Kraińskiego. Stopka drukarska była umieszczana na wszystkich wydaniach tych dzieł. Należy jednak pamiętać, że poza katechizmami Sternacki, gdy publikował prace z innego obozu, nie umieszczał swojego adresu. Gryczowa tłumaczy, iż drukarz uważał katechizmy za dzieła mało apologetyczne, dlatego nie widział problemu w ich upowszechnianiu¹¹.

Dla pełnego obrazu prac drukarni, w których ukazywały się druki religijne, należy wymienić typografie Jana Daubmanna i Jana Weinreichena, nie publikujące innych wyznań poza luteraniskim. Wynikało to z silnej opieki księcia Albrechta. Pomagając w funkcjonowaniu drukarni w swoim księstwie, wymagał od drukarzy jednoznaczności pod względem religijnym. Podobnie do pras działających na północy Rzeczypospolitej XVI wieku, duże przywiązanie do swojego wyznania charakteryzowało drukarnię prawosławną Ławry Peczerskiej. Piotr Mohyla – na wzór księcia Albrechta – dbał o wydawanie tylko i wyłącznie prac związanych z religią Kościoła wschodniego. Potwierdza się teza Gryczowej o zależności pomiędzy siłą protektora drukarni i jej publikacjami.

8. Podsumowanie

Reformacja jak i kontrreformacja przyczyniły się do upowszechnienia języków narodowych oraz druku. Potrzeba szybszego i tańszego przepływu informacji spowodowała, iż wiek XVI przyniósł nową jakość pod tym względem. Konsekwentnie rozwój szkolnictwa wymuszał druk podręczników dla coraz większej rzeszy uczniów, powstawała profesjonalna sieć sprzedaży książki co powodowało, iż liczna grupa ludzi była zaangażowana w drukarstwo, które wyrwało się z domeny skryptoriów zakonnych i spowodowało wzrost czytelnictwa.

Dzieła religijne, jakie ukazały się na terenie Rzeczypospolitej, pozwalają potwierdzić, iż potrzeba pogłębienia wiary chrześcijańskiej była nadrzędnym czynnikiem, jaki możemy zaobserwować na przykładzie drukarstwa tego rodzaju prac. Drukarze nie tylko ze względów finansowych, ale jak należy przypuszczać i pobożności wspierali i przyczyniali się do zachowania na przyszłość jakiejś wspólnej płaszczyzny do szukania dialogu i porozumienia pomiędzy poróżnionymi w wierze.

¹⁰ Tamże, s. 128.

¹¹ Tamże, s. 129-130.

Mimo polemik pomiędzy wyznaniem w Rzeczypospolitej zauważyć możemy, iż prace nad podstawowymi dziełami dla wzmocnienia wiary, jak Biblie czy katechizmy nie wywoływały polemik. Postylle zaś, w których nuta społeczna musiała być bardziej uwidoczniła stawały się przedmiotem bezpośrednich walk na słowa i pióra. Największą jednak korzyścią reformacji było wymuszenie na Kościele katolickim, który nie mógł zostać obojętny na wyzwania XVI w., podjęcia w sposób dobrze zorganizowany walki o zachowanie jedności w Kościele poprzez literaturę religijną.

A RELIGIOUS BOOK IN TIMES OF REFORMATION AND CONTREREFORMATION OF 16TH AND 17TH CENTURIES IN POLAND

S u m m a r y

Religious books (the Bible, catechisms, postillas), edited in Poland in 16th and 17th centuries, let us state, that the need of deeper christian faith was an overriding factor to be observed in printing of these types of books. Apologetic writings, so characteristic for that period, shall not cover trends of searching mutual dialogue and understanding.

KS. STANISŁAW BIAŁY
Warszawa – Łomża

STUDIA ŁĘCKIE
8(2006)

CZY JEST NADAL GODZIWE CHRZCZENIE DZIECI, GDY SĄ W NIEBEZPIECZEŃSTWIE ŚMIERCI – NAWET WBREW WOLI RODZICÓW?

Nasze refleksje rozpoczynamy od przypomnienia wezwania papieża Jana Pawła II, który w imieniu całego Kościoła powtórzył wołanie świętego Pawła, iż: «Misja Chrystusa Zbawiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy (...) obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły. To Duch Święty przynagla do głoszenia wielkich dzieł Bożych: (...) „Jest dla mnie powodem do chwały to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!”»¹. Pytanie, jakie sobie w tym właśnie kontekście stawiamy, jest następujące: jak należy rozumieć dzisiaj misyjność Kościoła, a chodzi o szczególną sytuację, tj. o chrzest dzieci znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci, w okolicznościach - kiedy ich rodzice wyrażają wolę przeciwną. Odpowiedzi będziemy szukać analizując w sposób szczególnie takie tematy jak: osobotwórczy charakter chrztu², fundament sakramentalny chrześcijańskiej egzystencji³, wolność religijna dziecka itp.

¹ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio* (RM), nr 1; Tamże, nr 2: „W dwadzieścia pięć lat od zakończenia Soboru i od ogłoszenia Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, w piętnaście lat od Adhortacji Apostolskiej *Ewangelii nuntiandi* nieodżałowanej pamięci Papieża Pawła VI pragnę, kontynuując specyficzne Magisterium moich poprzedników, wezwać Kościół do odnowy zaangażowania misyjnego. Jest ono nastawione przede wszystkim na cel wewnętrzny: odnowę wiary i życia chrześcijańskiego. Misje bowiem odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie. Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana! Nowa ewangelizacja ludów chrześcijańskich znajdzie natchnienie i oparcie w oddaniu się działalności misyjnej”.

² Por. J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*, Kraków 2006.

³ Por. J. Ratzinger, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Watykan 2005.

1. Sakramentalny fundament egzystencji ludzkiej a osobotwórczy charakter chrztu

Idąc za myślą Josepha Ratzingera, stwierdzamy, iż w obecnej duchowej sytuacji Zachodu panuje kryzys idei sakramentalnej. Kto chciałby mówić o wadze życia sakramentalnego, zaraz może – paradoksalnie – natknąć się na kwestię braku idei symbolu w świecie, tj. aktualne, przeważające rozumienie świata ma charakter funkcjonalistyczny. Przykładem na potwierdzenie może być tu książka Jana Domaradzkiego, pt. «Augusta Comte’a socjologiczna wizja religii», gdzie autor pisze następująco: «I tak dochodzi Comte do ostatecznego urzeczywistnienia swych młodzieńczych marzeń o stworzeniu nowego systemu, zdolnego wyprowadzić ówczesne społeczeństwo ze stanu kryzysu i umysłowej anarchii. W ostatecznej formie określa też cel tego systemu: reorganizacja społeczeństwa bez Boga i bez króla. Kodyfikując nową rolę kierowniczą nauki, przypisuje jej Comte to samo miejsce, jakie w epoce teologicznej przypadło teologii, a w epoce metafizycznej filozofii»⁴.

Wychodząc z takiej perspektywy wynika niemożliwe, jak dana rzecz może przekształcić się w sakrament: chodzi o to, że człowiek współczesny, nawet jeśli jest zainteresowany problemem Boga, to nie jest zainteresowany sakramentami, gdyż je postrzega jako coś, co przynależy zbyt ściśle do struktury Kościoła. Są one według niego stadium przeżytych, czymś przeszytym. Jego zasadnicze pytanie jest tu następujące, czy polanie wodą po głowie dziecka (czy dorosłego) może mieć rzeczywiście istotny wpływ na jego życie i zbawienie? Dlaczego, aby spotkać Boga muszę iść do Kościoła? Czy Bóg jest powiązany z jakimś rytym? W istocie chodzi o problem nawrócenia, jak dziś jest ono rozumiane.

Zatem, aby odpowiedzieć na postawiony powyżej problem, tj. czy w takich okolicznościach udzielać czy nie udzielać chrztu dzieciom, wydaje się, iż musimy odpowiedzieć sobie na jeszcze inne zagadnienie. Paradoksalnie chodzi o całkiem proste pytanie, bowiem o to, czym rzeczywiście jest sakrament chrztu, a czym egzystencja ludzka⁵.

1.1. Nowe stwarzanie przez chrzest

Jest czymś znamienym, iż właśnie fakt kryzysu idei sakramentalnej w życiu współczesnego człowieka, jest istotnym czynnikiem zainteresowania się problemem chrztu w dialogu ekumenicznym. Chodzi o odkrywanie niejako na nowo sakramentów. Wiąże się to ze «zmianą optyki patrzenia na „święte znaki”». Współczesna sakramentologia odchodzi od potrydenckiej apologii sa-

⁴ J. Domaradzki, *Religia ludzkości. Augusta Comte’a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005, s. 146.

⁵ J. Ratzinger, *Il fondamento sacramentale dell’esistenza cristiana*, s. 5-12.

kramentów. Dziś w kręgu zainteresowań jest nie tyle problem czy sakramenty istnieją (an sit), ile pytanie czym sakramenty są (quid sit) od strony teologalnej i egzystencjalnej, co wnoszą w życie człowieka»⁶. Zatem zastanawiając się nad rolą sakramentu w życiu człowieka, warto zatrzymać się choćby przez chwilę nad pytaniem, co to znaczy że posiada on osobotwórczy charakter. Jan Hadalski w swej rozprawie doktorskiej pisze na ten temat w sposób następujący: «interesowało nas będzie zakorzenienie tego wydarzenia wyrażające się w intrygującym stwierdzeniu, że stworzenie świata miało charakter chrzcielny, a chrzest jest nowym stworzeniem. Charakter ten będzie się także wyrażał w tym, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga obrał jednak drogę samorealizacji bez uwzględnienia planów Bożych»⁷.

To właśnie biblijny opis początków świata (por. Rdz 1,1-2) – kontynuuje autor rozprawy – jest punktem wyjścia dla takiej, tj. chrzcielnej koncepcji stworzenia. Według Pisma świat w momencie stworzenia był początkowo ciemnością i bezmiarem wód. Nad tym unosił się twórczy Duch Boży i wypowiedziane zostało Słowo. W tekście biblijnym wyłaniają się trzy rzeczywistości: woda, Duch Boży i Słowo, które pojawiają się także przy chrzcie świętym. Tak więc widać, iż fragment o którym mowa jest opisem pierwotnego chrztu udzielonego całemu światu. Chodzi o to, iż świat powstał z wody na sposób chrztu: poprzez stwórcze słowo Boga i przy udziale Jego Ducha. Innymi słowy: stworzenie świata było jednocześnie jego chrztem, a woda w ten sposób stała się środkiem chrzczenia ludzkości i całego świata, czyli stwarzania. Stworzenie zatem to początek procesu, w którym realizuje się tajemnica Chrystusa ukryta od wieków w Bogu. Wierzmy bowiem, że od zawsze Bóg widział świat w swoim Synu. Jest On przecież Głową wszelkiego stworzenia⁸.

Chrzest Chrystusowy jest dopełnieniem chrztu stworzenia. W historii zbawienia zaistniał nowy etap wraz z wcieleniem Syna Bożego, które jest początkiem dzieła odnowienia (odkupienia) zgodne z zamysłem odwiecznym Boga Ojca. Jezus staje się «„formą i normą” – kształtem nowej ludzkiej osoby. [...] modelem dla wszystkich ludzi wszystkich pokoleń». Zrealizowanie nowego bytu, ubogacenie osoby dokonuje się przez misterium paschalne, tj. odnowienie człowieka wymaga zanurzenia w osobę Chrystusa, które jest ukonstytuowaniem nowego *esse in Cristo*, a dobrodziejstwa, które płyną z tej tajemnicy są o wiele cudowniejsze niż w przypadku stworzenia⁹.

Całe stworzenie (tj. każdy człowiek i każda istota żyjąca) zmierza do tajemnicy paschalnej, dokonanej i objawionej w Chrystusie, czyli do chrztu zba-

⁶ J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, s. 9.

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ Tamże, s. 20-21; Por. Cz. S. Bartnik, *Sakramentologia społeczna. Dzieła zebrane*, t. 7, Lublin 2000, s. 111.

⁹ J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, s. 91.

wienia ofiarowanego prawem Nowego Testamentu. Inaczej mówiąc, skoro wolą Jedyne Boga jest to, aby każdy człowiek został ochrzczony w imię jego Syna – Jezusa Chrystusa, to wydaje się, iż mocą powyższych refleksji można dokonać próby wyciągnięcia pewnych wniosków – pastoralnych (moralnych) i ekumenicznych, dotyczących praktyki chrztu w niektórych, szczególnie trudnych, dramatycznych, okolicznościach. Chodzi w istocie o to, że chrzest widziany z teologicznego punktu widzenia (gdzie stworzenie świata jawi się jako jego archetyp), pozwala na poruszenie kwestii, jaką jest prawo do chrztu, które to – jak się wydaje – powinno być przypisane każdemu człowiekowi, a nie tylko temu, kto się urodził w rodzinie katolickiej, bądź ma z nią jakieś, najlepiej ściśle związki itp. Oczywiście ma się tu na przede wszystkim myśli sprawę akcesji, czyli skorzystania z tego prawa. Znaczy to (co też jest tezą naszego poszukiwania), iż mając na uwadze znaczenie chrztu dla dobra człowieka, chrześcijanin, tj. ten który sam dostał łaski i skutków chrztu, nie może chcieć dziecku, będącemu w realnym niebezpieczeństwie śmierci, owego dobra, ze względu na pewne okoliczności sprzeciwu, odmówić. Jest ono bowiem zbyt wielkie i ważne.

Należy też dodać, że jeśli chcemy szanować etykę i prawa innych wyznań, to przede wszystkim w swej moralności nie możemy zapominać, że miłość *agape*, będąca pierwszym i największym przykazaniem osoby wierzącej w Chrystusa, jest miłością płynącą z wiary. To znaczy, że *agape*, jako nasze wyrażenie oznacza «miłość opartą na wierze i przez nią kształtowaną»¹⁰, i że musi uwzględniać treść wiary, tj. prawdę objawioną w jej wymiarze zobowiązującym dla praktyki dobrych uczynków. Czyli, chcąc mówić o prawach innych osób i tak samo chcąc określać ich treść, najpierw musimy poznać swoje prawa i swoje obowiązki, a tym samym w równy sposób je wyeksponować.

2. Wskazania pastoralne

Jeśli chodzi o wskazówki pastoralne (moralne) dotyczące kwestii praktyki chrztu w sytuacjach granicznych, to dobrze je widzieć na tle stanowiska, które przedstawił J. Ratzinger w cytowanej już pozycji książkowej pt. *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, według którego idea sakramentalna i praktyka rytualna są kwestią ciągle otwartą. Pisze On bowiem o dziwnym paradoksie życia chrześcijańskiego (duchowego), tj. o teologicznym odkryciu liturgii (odnowa), która jest wielkim bogactwem duchowym Kościoła, ale także o występowaniu kryzysu w wymiarze sakramentalnym i liturgicznym, którego Kościół jak dotąd tak poważnego nie przeżywał w całej swej historii. Konstatacja jest następująca: ma się otóż wrażenie, iż odnowa liturgiczna i kryzys doświadczenia sakramentalnego podążają razem, prowokując tym samym potrze-

¹⁰ Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej Deus caritas est*, nr 7.

bę należy, tj. dobrze przemyślanej odpowiedzi: antropologicznej, sakramentalnej, historycznej i teologicznej (moralnej)¹¹.

Idąc zatem po tej myśli nie można nie postawić wniosku, który to powinien stać się także pewną propozycją pastoralną; inaczej mówiąc swoistym przypomnieniem czegoś, co było kiedyś praktykowane (choć z pewnymi trudnościami)¹². W praktyce sakramentalnej realizuje się przecież odpowiedź na pytanie – kim jest człowiek, tj. jakie są jego prawa i obowiązki (jest to pytanie tak samo teologiczne jak i pastoralne). Można dzisiaj z łatwością zauważyć praktykowanie łatwych alternatyw pomiędzy wiarą bez religii i religii bez wiary, czyli wiary bez wyraźnego, dobrze umotywowanego ducha misyjnego, która to zwykle kończy się chrześcijaństwem anonimowym. Jest to postawa, która konstytuuje proces ciągłego oddalania się od świadomości symbolicznej świata, będącej bazą doświadczenia chrześcijańskiego. Stawiamy zatem tezę, iż jedynie pod warunkiem dostarczenia adekwatnej odpowiedzi w kwestii udzielania sakramentu chrztu dzieciom, będących w stanie zagrożenia śmiercią (w sytuacji braku zgody rodziców), nowa teologia sakramentu (sakramentologia) pozostanie wierną depozytariuszką powierzonego jej zadania odnowy. Nie może ono zakończyć się wyłącznie na woli przeprowadzania reformy liturgicznej. Jego celem jest również nabycie umiejętności rozwiązywania kwestii fundamentalnych (podstawowych), które jeszcze dziś w czterdzieści lat po zmianach chcianych przez Sobór Watykański II zaczynamy na nowo rozważać¹³.

2.1. «Status quo» zagadnienia

«Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby za asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom»¹⁴. Tak oto brzmi norma prawa kościelnego, która rozpoczyna zagadnienie poświęcone nauczycielskiemu posłannictwu Kościoła. Cieszy zatem treść artykułu pod tytułem: «Służebna rola przepisów prawno-

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, s. 53-55.

¹² S. Krajski, *Pius IX pogromca liberalizmu*, Warszawa 2000, s. 49: „Mieszkający w Bolonii Żyd Salomon Lewi Mortata, znany pod nazwą Sor Momel, trzymał w domu służącą chrześcijankę, chociaż prawo cywilne państwa kościelnego wyraźnie tego zabraniało. Zdarzyło się, że jednoroczny syn tegoż Edgar ciężko zachorował i był już bliski śmierci; co widząc owa służąca, nazwiskiem Anna Morisi, potajemnie go ochrzciła (1852). Tymczasem chłopiec ozdrowiał, ku wielkiemu Anny zmartwieniu, która dopiero w r. 1858, kiedy drugie dziecko zachorowało, Mariannie Bajesi całą rzecz opowiedziała”.

¹³ Tamże, s. 57-59.

¹⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej cyt. KPK), Pallottinum 1984, kan. 747.

liturgicznych»¹⁵, do którego chcemy się w niniejszych refleksjach ustosunkować, gdy autor właśnie powołuje się na tę zasadę, zaczynając swoje spostrzeżenia w *uwagach wstępnych* od stwierdzenia, iż: «przepisy prawa kościelnego trzeba osadzać w Kościele, w jego wewnętrznej strukturze i przez ten pryzmat należy je postrzegać»¹⁶. Zastanawiać natomiast musi końcowe stwierdzenie poświęcone kwestii udzielania chrztu dzieciom będącym w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci, w sytuacji sprzeciwu rodziców. Mówiąc ściślej, chodzi o postawioną tezę (zarzut), iż dozwoleństwo na takie postępowanie jest rozstrzygnięciem wprowadzonym ku «zaskoczeniu kanonistów o soborowej orientacji», oraz że jest nie «w pełni odpowiadające nauce soborowej»¹⁷, jako że narusza naturalne prawa rodziców do wychowania dzieci według ich światopoglądu.

Zatem szczególnie interesować nas będzie pogłębiona interpretacja kanonu 868 & 2, który stwierdza, iż «dziecko rodziców katolickich, a nawet nie katolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie chrzczone, nawet wbrew woli rodziców»¹⁸, ale także wymowa i duch prawa zawartego w Konwencji Praw Dziecka, która została przyjęta 20 listopada 1989 roku przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych.

2.2. Autorytet prawa kanonicznego

Jeśli postawiony wyżej zarzut o *niegodziwe udzielanie chrztu* ukażemy na tle, jak wydaje się uzasadnionej tezy, która brzmi: *poszanowanie autorytetu prawa kanonicznego – poszanowaniem autorytetu Magisterium Kościoła*, to nie można już na samym wstępie nie zaznaczyć (biorąc pod uwagę uzasadnienie owego zarzutu, które brzmi, iż praktyka ta zamiast «służyć budowaniu wspólnoty Kościoła (...) może wzbudzać kontrowersje»)¹⁹, że nie sposób oprzeć się wrażeniu, abstrahując nawet od naczelnej zasady moralnej, iż to Magisterium Kościoła powinno być fundamentem dla nauczania teologów, a nie odwrotnie²⁰, iż przebija z niego takie oto stanowisko, iż można przez analogię zacytować biskupa Andreasa Launa, który oceniając niektóre spory w Kościele (stanowiska i opinie) teologów «o soborowej orientacji» – wypowiedział się

¹⁵ Por. H. Stawniak, *Służebna rola przepisów prawno-liturgicznych*, „Seminare”, 19 (2003), s. 77-94.

¹⁶ Tamże, s. 77.

¹⁷ Tamże, s. 91.

¹⁸ KPK 868, § 2.

¹⁹ H. Stawniak, *Służebna rola przepisów prawno-liturgicznych*, s. 90.

²⁰ Autorytet biskupów «opiera się nie na wykształceniu i erudycji, lecz na asystencji Ducha Świętego. Są oni autorytatywnymi świadkami wiary, dlatego że są biskupami, a nie z racji posiadania doktoratu lub przynajmniej ukończenia studiów teologicznych. Kto Nauczycielski Urząd Kościoła redukuje do inteligencji i wykształcenia, ten go, ściśle biorąc, nie uznaje». Por. A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej*, Kraków 2002, s. 80.

w następujący sposób: «celem krytyki jest w pierwszym rzędzie obecny papież i jego rozumienie urzędu. Nie żeby „postępowi” chcieli odrzucić papieństwo jako takie; są jednak przekonani, że należy je rozumieć inaczej, a w konsekwencji inaczej „sprawować”»²¹.

«De facto, wewnątrz tej grupy „postępowych” – choć jej sympatycy nie zdają sobie z tego sprawy – wydaje się istnieć „twarde jądro”, które całkowicie świadomie chce nadać Kościołowi inny kształt. Przed taką „piątą kolumną” przestrzegał nie byle kto, bo sam Karol Rahner»²².

2.3. *Misja Kościoła – powołaniem do niesienia zbawienia wszystkim ludziom*

Wobec stanowiska, iż: «nie wolno takiego chrztu stosować jako środka do ewangelizacji misyjnej»²³, pytanie, które rodzi się jest następujące: jeśli Sobór Watykański II nie zwolnił chrześcijan z obowiązku misyjności, to jak ją dziś należy rozumieć? Czy określając kręgi przynależności do Kościoła Chrystusowego, a tym samym mówiąc o istniejących znakach zbawienia w innych religiach niż katolicka, uznano możliwość rezygnacji w działalności misyjnej z udzielania chrztu św.?

Odpowiedź, jaką dał nam w tej kwestii papież Jan Paweł II, jest bardzo klarowna. Mówi on w encyklice *Redemptoris Missio*, że chociaż: «z powodu współczesnych przemian i rozprzestrzeniania się nowych idei teologicznych, niektórzy pytają: Czy misje wśród niechrześcijan są jeszcze aktualne? Czyż nie zastąpił ich może dialog międzyreligijny? Czy ich wystarczającym celem nie jest ludzki postęp? Czy poszanowanie sumienia i wolności nie wyklucza jakiegokolwiek propozycji nawrócenia? Czy nie można osiągnąć zbawienia w jakiegokolwiek religii? Po cóż zatem misje?»²⁴ – to nadal naczelnym zadaniem - zgodnie z nakazem Chrystusa - jest czynienie uczniami naszego Pana wszystkich ludzi tego świata, «chrzcząc ich w imię: Ojca i Syna i Ducha św.»²⁵. Chodzi o to, że «misyjne zaangażowanie Kościoła, również na początku trzeciego tysiąclecia jest sprawą nie cierpiącą zwłoki»²⁶. Cały Lud Boży powinien w każdym momencie swego pielgrzymowania pragnienie zbawienia dusz dzieł z pragnieniem Odkupiciela.

²¹ Tamże, s. 155.

²² Tamże, s. 158.

²³ H. Stawniak, *Służebna rola przepisów prawno-liturgicznych*, s. 92.

²⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio* (dalej cyt. RM), *Acta Apostolicae Sedis*, 83(1991), nr 6.

²⁵ Mk 16, 15; Por. Mt 28, 19-20.

²⁶ Jan Paweł II, *«Eucharystia i misja» - nierozzerwalnie związane*, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny* 2004, nr 1.

Jeśli tak, to jak należy rozumieć misyjność, biorąc pod uwagę kanony: 1125 i 868 obowiązującego prawa kościelnego? Otóż wydaje się, iż chociaż składana kanoniczna obietnica: «nie zawiera absolutnego zobowiązania do chrztu i wychowania dzieci w wierze katolickiej»²⁷, to jednak nie powinno się pozwalać na ślub z akatolikiem temu, kto nie rokuje żadnej nadziei na wychowanie katolickie swoich dzieci (poza wyjątkami zgorszenia)²⁸, i podobnie z całą pilnością winno być strzeżone prawo dziecka do chrztu. Jest to bowiem najbardziej podstawowe prawo, które równie jak prawo do życia stoi przed wszystkimi innymi prawami (naturalnymi). Dotyczy ono życia duchowego, czyli o wiele ważniejszego niż sama egzystencja fizyczna. Co więcej, jeśli chcemy obronić postawioną tezę, że udzielenia chrztu dziecku w niebezpieczeństwie śmierci nie można «uzasadnić koniecznością jego wiecznego zbawienia»²⁹, to musimy wcześniej dać odpowiedź na pytanie: po co go przyjmują chrześcijanie? Dalej – jeśli nawet nie można zapominać w naszej dyskusji o tym, że w teologii katolickiej była zawsze obecna kategoria: *pragnienia chrztu św.*, która wyznaczała zachowanie i myślenie wiernych w tej sprawie: «chrzest, brama sakramentów, konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub zamierzone przyjęcie, uwalnia ludzi od grzechów, odradza ich jako dzieci Boże»³⁰, to także jest prawdą twierdzenie, że: «jeśli chodzi o dzieci zmarłe bez chrztu», to «Kościół może tylko polecać je miłosierdziu Bożemu»³¹.

Wydaje się również, iż także – zasada ekumenizmu – podnoszona w omawianym artykule jako uzasadnienie dla nieudzielania chrztu, nie wytrzymuje siły przeciwnej argumentacji. Jedność bowiem o jaką wszystkim tu chodzi można zdobyć tylko poprzez realizację prawdy, szczególnie tej objawionej w Chrystusie. Jeśli nawet, jak się uważa – «dialog ekumeniczny jest metodą odkrywania prawdy religijnej», a przez to sposobem budowania prawdziwej wspólnoty, to nie można zapominać o zasadzie: «pełni prawdy». Właśnie dopiero po jej uznaniu, a nie wcześniej, może pojawić się sukcesywne twierdzenie, iż: «świadomość posiadania pełni prawdy nie musi wykluczać możliwości ubogacenia się i wymiany dóbr»³². Jasno w tej sprawie mówi encyklika *Redemptoris Missio*: «W tym ostatecznym Słowie swego Objawienia Bóg dał się poznać w sposób najpełniejszy: powiedział ludzkości *kim jest*. To osta-

²⁷ H. Stawniak, *Służebna rola przepisów prawno-liturgicznych*, s. 89.

²⁸ Por. KPK 1125; A. Gūntaer, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale – II*, Milano 1988, s. 169: „Kościół katolicki na linii pryncypium odradza zawierania małżeństw mieszanych”.

²⁹ Tamże, s. 92.

³⁰ KPK 849; Por. Katechizm Kościoła Katolickiego (dalej cyt. KKK) 1258: „Każdy człowiek, który nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szuka prawdy i pełni woli Bożej, na tyle, na ile ją zna, może być zbawiony. Można przypuszczać, że te osoby zapragnęłyby wyraźnie chrztu, gdyby wiedziały o jego konieczności”.

³¹ KKK 1261.

³² W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 603.

teczne samoobjawienie się Boga jest podstawowym motywem, dla którego Kościół „jest misyjny ze swej natury”. Nie może on nie głosić Ewangelii, czyli pełni prawdy»³³.

2.4. Naturalne prawa i obowiązki rodziców związane z wychowaniem dziecka

Pytanie: «czy niebezpieczeństwo śmierci, które w prawie stanowi sytuację szczególną i jest przyczyną złagodzenia obowiązującego prawa, uzasadnia naruszenie naturalnego uprawnienia rodziców do wychowywania dzieci zgodnie z ich przekonaniami?»³⁴, stawia czytelnikowi przed oczyma prawdę, że owo rodzicielskie prawo wynika nie tylko z faktu zrodzenia, ale po prostu z najzwyczajniejszej odpowiedzialności człowieka za człowieka, którego się powinno kochać i szanować, bowiem jest bezbronne, bezradne, oczekujące wszelkiej duchowej i materialnej pomocy, szczególnie w fazie tzw. *parazaufania*. Zresztą zagadnienie traktowania dziecka jako podmiotu wolności religijnej jest przedmiotem uregulowań prawa. Dziecko nie musi korzystać z owej wolności wyłącznie z racji bycia członkiem jakiejś wspólnoty wyznaniowej. Dziecko jest po prostu podmiotem tego prawa.

Jest bardzo charakterystyczne (znamienne), że debata nad tekstem Konwencji Praw Dziecka miała dwa kierunki: jeden dawał rodzicom pełne prawo do wychowania religijnego swoich dzieci, drugi przyznawał dziecku możliwość decydowania o swoich przekonaniach religijnych. I jeśli ostatecznie przyjęto, że «państwa-strony mają respektować prawo dziecka do swobody myśli sumienia i wyznania, oraz prawa i obowiązki rodziców i opiekunów prawnych do ukierunkowania dziecka w korzystaniu z jego prawa w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami (art. 14 ust 1)», to znaczy to, że «rodzice mają prawo wskazywać dziecku preferowane przez siebie rozwiązania, ale ostateczna decyzja została pozostawiona dziecku»³⁵. Rozwiązanie przyjęte w Konwencji stało się podstawą do regulacji w poszczególnych krajach, także w Polsce, chociaż ustawodawca, w Konstytucji z 1997 roku, mocniej podkreślił, że rodzice mają prawo do wychowania swoich dzieci ze swoimi przekonaniami (art. 48) – co jest dla nas ważne – uwzględniając stopień dojrzałości

³³ RM 5; Por. Tamże 36: «Jedną z najpoważniejszych jednak przyczyn słabego angażowania się w sprawy misji jest postawa obojętności, szeroko rozpowszechniona, niestety, także wśród chrześcijan, często zakorzeniona w niewłaściwych poglądach teologicznych i nacechowana relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że „jedna religia ma taką samą wartość, jak druga”. Możemy dodać – jak mówił ten sam Papież – że są również „motywy usprawiedliwiania się, przeciwne ewangelizacji. Najbardziej podstępny ze wszystkich są te motywy, za pomocą których ktoś usiłuje znaleźć oparcie w takiej czy innej doktrynie podanej przez Sobór».

³⁴ H. Stawniak, *Służebna rola przepisów prawno-liturgicznych*, s. 90.

³⁵ M. Bielecki, *Wolność religijna dziecka w kontekście działalności grup destrukcyjnych*, w: *Ius et Fides*, red. T. Guz, M. Kuć, Lublin 2006, s. 751.

dziecka, wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania. Oczywiście takie podejście prawne i duch tych rozwiązań może posłużyć nam tu jedynie przez analogię do rozwiązania problemu o godziwość chrztu w sytuacji sprzeciwu rodziców, bowiem chodzi tu o dziecko jako osobę mającą już możliwość zajmowania stanowiska i wypowiadania swoich myśli, to jednak jest to dobra analogia – ukazuje kierunek myślenia prawnie zaaprobowany.

Jeśli zatem dziecko może bronić swoich praw przed sądem jako strona w sprawach wolności religijnej, czyli wystąpić przeciw swoim rodzicom (por. KPC art. 65 § 2 zgodnie z którym osoba fizyczna ograniczona w zdolności do czynności prawnych ma zdolność procesową w sprawach wynikających z czynności prawnych, których może dokonywać samodzielnie), to znaczy to, iż prawo to w sposób analogiczny odnosi (powinno odnosić się) do kwestii udzielania chrztu, gdzie wolność działań stron (uzasadnienie uprawnień) powinna być rozpatrywana ich obiektywnym dobrem - duchowym i materialnym³⁶.

Co więcej, jeśli jest bowiem tak, że rodzice mający władzę rodzicielską, ale skonfliktowani ze sobą, mogą (muszą) uciec się do rozstrzygnięcia sądu, który to ma władzę rozstrzygnąć, komu przyznać, a kogo pozbawić pewnych uprawnień, to rodzi się analogiczne pytanie, jakim prawem może to uczynić? Problematyka ta została poruszona w art. 97 Kodeksu rodzicielskiego i opiekuńczego (k.r.o.). Chodzi o to, że rodzicom, którym przysługuje prawo rodzicielskie, przyznano prawo do jej wykonywania, ale jeśli nastąpi między nimi konflikt, powinni zwrócić się o rozstrzygnięcie sporu do sądu opiekuńczego. Przepis ten jest wykorzystywany na przykład, gdy dziecko przebywa u jednego z rodziców, który ma wpływ destrukcyjny na jego rozwój. Chodzi o rodzica, który nie daje gwarancji należytego wykonywania władzy rodzicielskiej, czyli zabezpieczenia interesów dziecka³⁷. Otóż właśnie w związku z faktem, że zagrożone jest dobro dziecka, sąd może (musi) podjąć stosowne decyzje w jego obronie.

Jakże nie trudno wyobrazić sobie sytuacje, gdzie oboje rodziców nie dają rękojmi koniecznej troski o dziecko, tj. gdzie sąd obojgu odbiera uprawnienia rodzicielskie. Sposób wykonywania władzy rodzicielskiej określa art. 95 § 3 k.r.o. Stwierdza się tam, iż «władza rodzicielska powinna być wykonywana tak, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny». Są to podstawowe kryteria sposobu wykonywania władzy rodzicielskiej. To dobro dziecka uzasadnia wnioski, że władza rodzicielska powinna być sprawowana z zachowaniem maksymalnego stopnia staranności. Art. 109 tegoż kodeksu przewiduje ograniczenie władzy rodzicielskiej w razie niewłaściwego wykonywania przez nich swych obowiązków. Przepis ten stanowi, że jeżeli dobro dziecka jest za-

³⁶ Tamże, s. 763.

³⁷ Por. Tamże, s. 765.

grożone, to sąd opiekuńczy może wydać odpowiednie zarządzenia. Jest ważne, że dla zastosowania tego przepisu nie musi mieć miejsca naruszenie dobra dziecka, wystarcza wystąpienie stanu zagrożenia tego dobra, które może dotyczyć nie tylko jego interesów osobistych, ale i majątkowych. Po prostu – w takim przypadku sąd wydaje zarządzenia ograniczające władzę rodziców³⁸.

Oczywiście powyższe refleksje nie wyczerpują katalogu przychodzących na myśl spraw, wydaje się jednak, że uwagi te mają przez analogię zastosowanie także do przypadków naruszenia wolności sumienia (religijnej) dziecka, gdzie, jak można właśnie zakładać, iż o fakcie chrztu nie powinni decydować jedynie sami rodzice lub prawni opiekunowie, ale powinno «zawyrokować» obiektywne dobro dziecka – na wniosek *obrońcy* jego praw. Znaczy to, że jeśli prawo do wolności religijnej przysługuje osobie jako osobie, tj. dziecku jako dziecku, to nie powinno być ono chronione (egzekwowane) jedynie wtedy, kiedy dziecko może wyrażać swe opinie (zajmować stanowisko w sądzie), czyli przy dojściu do pełnoletności prawnej. Osoba od chwili poczęcia ma prawo do tego, aby była poszanowana w swej godności.

Innymi słowy, ramy niniejszych refleksji pozwalają na wyciągnięcie kolejnych wniosków, co do roli Kościoła w dziele wychowania dzieci przez rodziców.

2.4.1. Rola Kościoła jako wychowawcze wsparcie dla rodziców

Wobec powyższych rozważań, tj. podkreślając funkcję rodziców w wychowaniu religijnym dziecka oraz pytając o ich prawa i obowiązki, nie należy przegapić roli Kościoła, który jako dobra «matka» zradza dziecko poprzez sakrament chrztu do życia w Mistycznym Ciele Chrystusa, i oczyszcza go w ten sposób z grzechu pierworodnego, obdarzając także wieloma innymi łaskami. To powołanie jest uniwersalne, czyli obiektywnie rzecz biorąc jest nie tylko prawem, ale i ścisłym obowiązkiem, który dotyczy każdego człowieka ochrzczonego w relacji do nowonarodzonego. Stąd można powiedzieć, że wychowanie, które wprowadzie z natury przynależy się w pierwszym rzędzie rodzicom, swą autentyczną (wysublimowaną) treść (motywację) nabywa nie z czego innego jak z Objawienia i przede wszystkim to jego prawdą powinno się kierować. W chrześcijańskiej teologii, to do Pisma św. właśnie odwołują się i w nim szukają oparcia rodzicielskie naturalne uprawnienia, do czego zresztą nikt nie podnosi wątpliwości. Chodzi o fakt ostatecznego uzasadnienia dłacze-

³⁸ A. Bałazińska, A. Gurgul, *Pozbawienie i ograniczenie władzy rodzicielskiej*, w: <http://www.brpo.gov.pl/index.php?md=1018>; Tamże, art. 111 § 1 k.r.o. stanowi: „Jeżeli władza rodzicielska nie może być wykonywana z powodu trwałej przeszkody albo jeżeli rodzice nadużywają władzy rodzicielskiej lub w sposób rażący zaniedbują swe obowiązki względem dziecka, sąd opiekuńczy pozbawi rodziców władzy rodzicielskiej. Pozbawienie władzy rodzicielskiej może być orzeczone także w stosunku do jednego z rodziców”.

go ktoś ma być w ogóle dobry (lub wychowany religijnie, pobożnie, z ustalonym kodeksem etycznym itp.).

Jeśli jest prawdą, że rodzice «na mocy prawa naturalnego» reprezentują oraz wypełniają prawa i obowiązki dziecka, to jeszcze większą sprawiedliwością jest to, że Kościół na mocy nakazu Bożego, jako odpowiedzialny za doprowadzenie wszystkich ludzi do zbawienia, ma prawo i odpowiednio to tego rozumiany obowiązek, aby chrzcić dzieci, a już szczególnie w niebezpieczeństwie ich śmierci. Co więcej, posiada on takie prawo, choćby rodzice byli temu przeciwni. Reprezentuje bowiem Boga, którego objawienie dotyczy wszystkim ludzi. Objawienie przecież oświeca, wyjaśnia i ostatecznie uzasadnia wszelkie nabyte naturalnie uprawnienia. Argument wiary, która z natury musi być dobrowolna i wymaga, «aby człowiek składał Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo», nie ma tu właściwego zastosowania. Bowiem, jeśli twierdzi się że: «aktu takiego może dokonać sam ochrzczony, jeśli jest osobą dorosłą, lub jej rodzice, o ile on sam nie jest jeszcze zdolny do podejmowania decyzji»³⁹, to nie możemy zapominać, że obecna – powszechna praktyka chrztu św. w kościele katolickim - podejmowana jest w stosunku do niemowląt, również tych, którzy stracili z jakiegoś powodu rodziców.

Także odwoływanie się w ramach etyki chrześcijańskiej do praw wynikających z faktu innej wiary, strony zabraniającej chrzcić, jest w ogóle jakimś wielkim nieporozumieniem. Chodzi bowiem o rozumne i najwyższe dobro, które to chce się dziecku zabrać. Stawianie się po stronie sprzeciwu, jest jakąś formą wyrzeczenia się zasady, iż każda osoba jako podmiot wszelkich praw (także i dziecko), posiada z woli Bożej uprawnienie do chrztu. Żadna «inna» wiara rodziców – znieść, czyli usunąć tego uprawnienia nie może. Podobnie - jak dorosłego człowieka nic i nikt nie może zwolnić z obowiązku poszukiwania prawdy i pójścia za nią, co właśnie nie wyklucza a zakłada przyjęcie przez niego chrztu św. Stanowisko takie wcale nie jest sprzeczne z tym, że rodzice są wolni i mają prawo do wychowania swoich dzieci według swoich przekonań, tak jak osoba dorosła, czyli podejmująca decyzje autonomicznie, może odrzucić Boga (składając kult obcym bożkom), bądź może go przyjąć. Są oni wolni i biorą za decyzje w stosunku do dziecka pełną odpowiedzialność przed Bogiem.

Całkiem inną rzeczą jest sprawa posiadania nadziei co do katolickiego wychowania dziecka, rozumiana jako fundamentalny warunek godziwości «tak» udzielonego chrztu św.⁴⁰ Jest bowiem faktem, że jeśli tej pewności nie ma, to nie ma jej także przy katolickich, gorliwych i bardzo dobrze umotywowanych rodzicach. Co więcej, można postawić tu tezę, że sprawa chrztu św., w niebezpieczeństwie śmierci, w ogóle nie powinna łączyć łączona w sposób

³⁹ H. Stawniak, *Służebna rola przepisów prawno-liturgicznych*, s. 91.

⁴⁰ Por. Tamże, s. 92.

bezpośredni z kwestią wychowania. Mamy bowiem sytuację wyjątkowo krytyczną, w której albo udzieli się dziecku «wielkiego - wspaniałego» daru łaski, albo nie. Postąpi się tu zgodnie z ogólnym powołaniem Kościoła albo zaniecha się działania. Zatem sprawa, która powiązana się z pytaniem, a co będzie, jeśli dziecko wyzdrowieje i przeżyje, jest w obliczu kwestii dramatycznie szybko kończącego się czasu (tak samo w odczuciu tylko psychologicznym jak obiektywnym), czymś bardzo ważnym, ale posiadającym drugorzędne znaczenie. Jest natomiast pewne, iż w duchu dzisiejszego pojmowania praw, nie wolno odbierać rodzicom dzieci z powodu posiadania przez nie daru łaski bożej.

2.5. Jak rozumieć zasadę, iż udzielenie chrztu nie może naruszać prawa do wolności sumienia

Przejdźmy teraz do następnego zarzutu. Tym razem chodzi o to, że tak udzielony chrzest narusza prawo do wolności sumienia, co ściągnąć może jedynie: «zgorszenie lub wywoła nienawiść do Kościoła»⁴¹. Wydaje się, że także i ten argument jest kolejnym, wielkim nieporozumieniem. Aby pozbawić kogoś prawa do nadprzyrodzonego dobra nie wystarczy ani argument szantażu, ani niebezpieczeństwo obrażania się i nienawiści. Zresztą przykładem działania na tym polu jest sam Pan Jezus Chrystus, który powiedział do swoich uczniów: «Jeżeli was świat nienawidzi, wiedźcie, że Mnie pierwszej znienawidził. Gdybyście byli z tego świata, świat by was kochał jako swoją własność. (...) Jeśli mnie prześladowali, to i was będą prześladować. (...) Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu»⁴². Dla przykładu można przytoczyć wspomnianą już wcześniej sprawę papieża Piusa IX związaną ze chrztem dziecka w niebezpieczeństwie jego śmierci. Jest bowiem znamienne, że Ojciec święty Jan Paweł II powiedział o nim podczas beatyfikacji: «Pius IX był przykładem bezgranicznej wierności Prawdzie Objawionej. (...) Dał absolutny prymat Bogu i wartościom duchowym w ciągu jego bardzo długiego pontyfikatu, który naprawdę nie był łatwy»⁴³.

Nie można także usprawiedliwić zarzutu o niegodziwość tak udzielonego chrztu argumentem wynikającym z samego prawa do wolności sumienia. W sensie ontologicznym wolność taka jest zdolnością człowieka do znalezienia prawdy na temat dobra moralnego i posiadania możliwości opowiedzenia się

⁴¹ Tamże, s. 92.

⁴² J 15,18-19; 20,22.

⁴³ Por. S. Krajski, *Pius IX pogromca liberalizmu*, s. 9, 49 nn.: «Jeśli prawodawstwo cywilne każe dziecię odebrać ojcu, w razie, gdy ten godzi na jego życie doczesne: o ileż słuszniej władza ojcowska może być zawieszona, gdy idzie o życie nadprzyrodzone i wieczne. Zasadę tę uznawaną nawet w protestanckiej Anglii, bo wszakże tam prawo cywilne pozwala oddalić dzieci z domu rodzicielskiego, w razie, gdy rodzice chcieli je wychować w niedowiarstwie».

za nią⁴⁴. Zatem chodzi tu o przyznanie dziecku (podmiotowi) tego, co stanowi o jego wolności (godności) jako osoby, iż ma on możliwość w swym sumieniu poznać i w konsekwencji opowiedzieć się za obiektywną prawdą (nawet jeśli prawa tego nie dają mu rodzice). Udzielenie chrztu, jako że jest to dar duchowy, wcale tej wolności nie eliminuje, ale ją jedynie uaktywnia i uwypukla. Na straży tego prawa powinna stać społeczność, w tym wypadku stoi Kościół katolicki, chcący dać danej, konkretnej osobie to, co jej jako istocie odkupionej krwią Chrystusa – słusznie się należy⁴⁵. Tak więc mówiąc o prawie do wolności ze strony rodziców, mówmy także (i nie można tego zaniedbywać) o prawie przynależnym dziecku (wymóg sprawiedliwości). Co do samego faktu posiadania tego prawa – nie istotne jest to, że chodzić tu może o kogoś niezdolnego jeszcze do abstrakcji i interioryzowania prawdy moralnej. Wolność sumienia nie jest czymś drugorzędnym czy pochodnym, tj. prawem zależnym od woli rodziców, ale jest fundamentalnym, podstawowym i niezbywalnym (podmiotowym) warunkiem poszanowania godności osoby – przynależnym każdej istocie ludzkiej.

W tym samym sensie również pojęcie wolności religijnej nie może być istotnym motywem odmówienia chrztu dziecku. Trzeba bowiem wiedzieć, że wolność ta swój realny wymiar znajduje w społecznym poszanowaniu praw sumienia, czyli chodzi przede wszystkim o swobodę wyrażania kultu religijnego. Co więcej; prawo «do wolności religijnej, ogłoszone w Deklaracji II Soboru Watykańskiego, *Dignitatis humanae*, opiera się na ontologicznej godności ludzkiej osoby, a nie na jakiejś nieistniejącej równości między religiami»⁴⁶. Mamy tu na myśli poszanowanie takich samych zasad, jakie zostały postawione przy sprawie wolności sumienia. Jest bowiem faktem, iż człowiek dorosły może odrzucić wiarę w Chrystusa, ale on sam ponosi za to odpowiedzialność. Nie można jednak, bez zaciągnięcia odpowiedzialności, pozbawić dziecka

⁴⁴ Por. S. Biały, *Wolność sumienia – w nauczaniu Jana Pawła II – uniwersalną zdolnością poznania i realizacji prawdy na temat dobra*, red. J. Sikora, 25 lat Pontyfikatu Jana Pawła II, „Episteme”, 35 (2004), s. 57-81.

⁴⁵ Por. J. Krucina, *Przełom w Kościele – otwarcie na świat*, „Świdnickie Studia Teologiczne”, 1(2004), s. 275: «Jak może sumienie pozostać światłem oświecającym każdego człowieka na świat przychodzącego (J 1,9)? Jak może pozostać światłem w nas? Tylko wówczas, jeśli Kościół nie przestanie być jego zabezpieczeniem, jeśli nie zejdzie do pozycji adwokata osoby ludzkiej, człowieczeństwa. Szczególnie w czasach osłabienia, zafałszowania lub zaniku wartości Kościół pełni zobowiązującą funkcję adwokata, obrońcy sumienia».

⁴⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym. Vademecum dla polityków*, Kraków 2003, s. 27; Por. *Dignitatis humanae*, nr 1: «Święty Sobór głosi, że sam Bóg dał poznać rodzajowi ludzkiemu drogę, na której ludzie, służąc Mu, mogą w Chrystusie zbawić się i znaleźć szczęście. Wierzmy, że ta jedynie prawdziwa religia istnieje w Kościele katolickim i apostołskim. Nie przeszkadza to, że Kościół ze szczerym szacunkiem traktuje różne tradycje religijne, owszem, uznaje w nich „elementy prawdy i dobra”».

chrztu, o który w przyszłości (i tego nie można nie zakładać) w sposób wolny i autonomiczny poprosiłoby samo.

Należy także skonstatować niemożność akceptacji przedstawionej w omawianym artykule tezy, iż «niebezpieczeństwo śmierci nie upoważnia do naruszenia naturalnego uprawnienia rodziców, skoro w takich okolicznościach nie można dyspensować od przeszkód małżeńskich z prawa naturalnego i pozytywnego prawa Bożego, a nawet od przeszkody wypływającej ze święceń prezbiteratu»⁴⁷, bowiem kapłan będący w ekskomunie może ważnie i godziwie udzielić rozgrzeszenia osobie będącej w niebezpieczeństwie śmierci. Czyli, że jest on w takiej sytuacji mocą kanonicznego prawa dyspensowany. Tytuł takiego działania jest tożsamy z uzasadnieniem udzielenia chrztu. Chodzi bowiem o ściśle prawo do najistotniejszych dóbr, przynależnych konkretnej osobie, które wysłużył jej Jezus Chrystus na krzyżu. Nieudzielenie tak szczególnego dobra osobie posiadającej do niego z woli Bożej uprawnienie, w sytuacji wybicia ostatniej chwili jej życia, będzie wiązało się z poważnym brakiem sprawiedliwości i miłości. Taki czyn w teologii moralnej nazywany jest zaniebdaniem.

3. Podsumowanie

Wydaje się, iż nie można nie podjąć polemicznej refleksji w relacji do stanowiska, które wbrew wielowiekowej katolickiej Tradycji, daje rodzicom większe uprawnienia niż dziecku, które znalazło się w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci. W istocie chodzi także o fakt, fakt dawania znacznie większych praw nie godzącym się na chrzest rodzicom niż Kościołowi, który w imieniu umierającego dziecka (prawo Boże), o ten dar Boga prosi i chce mu go udzielić. Chodzi przecież o taki dar duchowy, który wolnej woli dziecka w żaden sposób nie krępuje, ale ją jedynie uwypukla, uświęca i mobilizuje. Mniema się bowiem, iż racjonalnie rzecz biorąc, nikomu to nie powinno przeszkadzać, a już szczególnie rodziców, którzy kochając swoje dziecko (rozumując oczywiście w ramach prawa naturalnego) powinni chcieć całą mocą zapewnić mu wszelkie dobra duchowe.

«Kościół nie zna oprócz chrztu innego środka, by zapewnić wejście do szczęścia wiecznego. Stara się więc nie zaniedbywać otrzymanego od Pana nakazu, by „odradzać z wody i z Ducha Świętego”».⁴⁸ Oczywiście w działaniu misyjnym wymagana jest wielka roztropność i mądrość. Po prostu każde prawo powinno być wykonywane ściśle, i nigdy nie może być nadużywane. Znaczy to, że w naszym przypadku muszą być dokładnie stwierdzone okoliczności, iż istnieje bezpośrednie niebezpieczeństwo śmierci dziecka.

⁴⁷ H. Stawniak, *Służebna rola przepisów prawno-liturgicznych*, s. 93.

⁴⁸ Por. KKK 1257.

E' DEGNO BATTEZZARE I BAMBINI NEL CASO DEL PERICOLO
DI MORTE, ANCHE SE LORO GENOTORI SONO CONTRARI?

S o m m a r i o

L'articolo presenta molto importante questione, perche' tocca problema essenziale per quanto riguarda battezzare o no i bambini nel caso gravissimo pericolo di morte. Si tratta del caso, quando loro genotori sono contrari. Risposta secondo attuale diritto canonico – canone 868 & 2 – e' affermativa. Il problema consiste in questo che alcuni teologi suscitano polemiche, che non e' lecito fare cosi', siccome questo sarebbe contrario nei confronti del diritto naturale dei genitori all'educazione di figli secondo la loro fede. Invece pare che l'argomento - uno dei piu' importanti a favore dell'atteggiamento del diritto canonico e' questo: cioe' il bambino ha semplicemente il diritto al battesimo. Non deve stupire che la Chiesa vuole in nome dell'amore soprannaturale, dare al bambino quello che ha il piu' prezioso – il dono della grazia divina. Qui il bambino niente perde, anzi solo guadagna.

In piu' - da parte della Chiesa si trova il dovere di stabilire come, dove e sotto quali condizioni battezzare. Dunque, non bisogna sottovalutare che sempre nella Chiesa cattolica c'era la fissa convinzione del profondo sospiro del battesimo che ogni uomo parta in se stesso, in quanto tale, anche se non consapevolmente. Con quale motivo, allora, escludere da quella preziosa realta' i bambini, che essendo in grave pericolo di morte, probabilmente perdono possibilita' sceglierlo da soli?

SPECYFIKACJA MILCZENIA W ODNOWIONEJ LITURGII POSOBOROWEJ

Wstęp

Odnowa liturgiczna Kościoła, dokonana przez Sobór Watykański II, trwająca przeszło czterdzieści lat, domaga się ciągłego sięgania do źródeł. W dziejach Kościoła liturgia zawsze była centrum i źródłem jego życia, szczególnie duchowego. Zwracano uwagę nie tylko na poprawność wykonywanych obrzędów, gestów i postaw celebransów oraz wiernych. Starano się też pobudzać wiernych do bardziej czynnego i świadomego udziału w świętej liturgii. Takie też zadanie stawia sobie dzisiaj Kościół, mając nadzieję, że wierni będą uważali liturgię za centrum i źródło swojego życia duchowego, że ich udział będzie w liturgii świadomy, czynny, pełny a wyznawana podczas świętych obrzędów wiara stanie się widoczna w codziennym życiu.

Milczenie jest fenomenem znanym i szeroko rozpowszechnionym w kontaktach wspólnotowych i indywidualnych człowieka z Bogiem. Znano milczenie w religii greckiej, jak też w kulcie starotestamentalnym. Pan Jezus, chociaż nie pozostawił jakichś wskazań w tej kwestii, często sam modlił się na osobności, do tego też zachęcał swoich uczniów. Życie monastyczne, rozwijające się w starożytności chrześcijańskiej, było przykładem nie tylko budowania wspólnoty, ale też i doceniania ciszy i milczenia w kontaktach z Bogiem. Ogólnie można powiedzieć, że milczenie (*silentium*) miało miejsce w oficjalnej liturgii Kościoła przed *Vaticanum II*. Ostatni jednak Sobór nawiązał do tego w Konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*”, mówiąc, że w czasie liturgii „w odpowiednim czasie należy zachować także pełne czci milczenie” (KL 30). Znany teolog soborowy Romano Guardini twierdził, że odnowa liturgiczna w Kościele należy rozpocząć od *silentium*, czyli od uczenia się ciszy i milczenia.

Zafascynowanie się i odkrycie znaczenia milczenia liturgicznego umożliwi wejście we wspólnotę i wejście we własne wnętrze, gdzie można najbardziej usłyszeć głos przychodzącego Boga. Zauważa się coraz większą potrzebę rozumienia i wprowadzenia takich chwil milczenia, które staną się nieodzownym elementem Eucharystii, innych sakramentów i Liturgii uświęcenia czasu.

1. Dowartościowanie milczenia w liturgii przez Vaticanum II

Ojcowie soborowi w Konstytucji „Sacrosanctum Concilium” przypominają wielkie znaczenie *sacrum silentium*, które w odnowionej liturgii należy do jej elementów składowych¹. Mówiąc o czynnym uczestnictwie wiernych stwierdzają, że „w odpowiednim czasie należy zachować pełne czci milczenie”². Nie może być aktywnego uczestnictwa we Mszy św. bez zachowania należytego milczenia, momentów ciszy³. To milczenie nie jest absolutną nowością w liturgii. Sprawowanie Mszy św. przed Vaticanum II przewidywało wiele miejsca świętemu milczeniu. Szczególnie było ono związane z kapłanem, a mniej z wiernymi. Niewiele jednak można znaleźć przykładów na wyraźne prawem nakazane milczenie. Prawodawstwo przedsoborowe nie uznawało milczenia za akt religijny, który obecnie stanowi integralną część liturgii⁴.

Sobór Watykański II zwracając wielką uwagę na człowieka podkreśla moment milczenia w celebracji w odniesieniu do wiernych. Milczenie staje się uprzywilejowanym miejscem liturgii, będąc częścią celebracji, obrzędu religijnego. Jest warunkiem pełniejszego udziału w działaniach liturgicznych⁵. Uwarunkowane prawnie przez dokumenty soborowe dają możliwość duszpasterzom wprowadzenie takich chwil milczącej ciszy. Momenty milczenia są obecne w procesie przyjmowania Słowa Bożego, w chwilach osobistej modlitwy, w analizie życia. Stają się aktem czci Boga, kulminacją i szczytem modlitwy, jej jakością. Omawiając znaczenie milczenia w liturgii należy zwrócić uwagę na dwa podstawowe określenia używane w tym opracowaniu, mianowicie: cisza i milczenie.

Wyrażenie „cisza” oznacza brak hałasu, zazwyczaj nakazany, wzbudzający odczucia negatywne. „Milczenie” natomiast pozostaje czasem pozytywnym, o charakterze dynamicznym, twórczym, przeznaczonym na dialog między Bogiem a człowiekiem⁶.

Uwzględnienie znaczenia milczenia w życiu człowieka, w przeżyciach religijnych, spowodowało wyodrębnienie w liturgii odpowiedniego miejsca na chwilę ciszy i milczenia. W latach poprzedzających reformę soborową niejednokrotnie potwierdzano konieczność funkcjonowania milczenia w celebracji liturgicznej. Np. orędzie wielkopostne kardynała Suharda, arcybiskupa

¹ W. Świerżawski, *Misterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i w życiu chrześcijańskim*, Kraków 1975, s. 373-387.

² *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* (dalej cyt. KL), Wrocław 1986, nr 30.

³ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 118.

⁴ J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 217; B. Nadolski, *Sacrum silentium*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” (dalej cyt. STV), 31(1993), nr 2, s. 200-201.

⁵ B. Nadolski, *Liturgika*, s. 118-119.

⁶ X. L. Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 477.

Paryża, (1948 r), przestrzegało przed niebezpieczeństwem zagrażającym liturgii. Mówił on, że „przez złe rozumienie kultu społecznego i przeakcentowanie słowa, przekreśli się w liturgii milczenie wspólne, które jednoczy braci i wznosi ich dusze ku Bogu”⁷. Dyrektorium Episkopatu Francuskiego z 1956 r. podkreślało w sposób zasadniczy wyższość milczenia wspólnotowego przed indywidualnym, jako szczytu modlitwy chrześcijańskiej⁸.

Odniesienie do milczenia zawierała również Instrukcja Kongregacji Obrzędów, „De Musica sacra et sacra Liturgia” z 3 IX 1958 r. Prawodawca zalecał milczenie od konsekracji aż do Modlitwy Pańskiej⁹. Cipriano Vagaggini podkreślając charakter wspólnotowy czynności liturgicznych ubolewał, że nie ma we Mszy św. żadnych śladów, momentów milczenia oficjalnego, modlitwy i prywatnej medytacji¹⁰. Na doniosłe znaczenie milczenia zwrócił również uwagę Romano Guardini stwierdzeniem: „Jeśli ktoś spytałby mnie, gdzie się rozpoczyna życie liturgiczne, to odpowiedziałbym, od momentu nauczania się ciszy i milczenia, bez tego wszystkiemu brakuje powagi, gdyż milczenie jest warunkiem rozpoczęcia każdej akcji świętej”¹¹.

Problemem milczenia, „silentium sacrum”, zajęła się Konstytucja soborowa o liturgii. Początkowy schemat Konstytucji nie zawierał wzmianki o milczeniu w czasie Mszy św. Był dodany do Komisji Liturgicznej w odpowiedzi na pragnienie wyrażone w auli soborowej przez bpa Paula Philippe¹². Stąd też w Konstytucji o liturgii zwrócono uwagę na potrzebę milczenia, wprost nakazując, że w odpowiednim czasie należy „także zachować pełne ciche milczenie”¹³.

C. Braga pisał w jednym z pierwszych komentarzy do „Sacrosanctum Concilium”, że milczenie jest „elementem bardziej zaniedbanym lub wręcz poświęconym świadomości na rzecz aktywnego uczestnictwa. Jest elementem błędnie pojmowanym w sensie ograniczenia głosu lub gestu. Z drugiej strony podkreśla, że od intensywności, z którą jest przeżywane to milczenie, można zmierzyć zdolność i przygotowanie wiernych do prawdziwego uczestnictwa”¹⁴.

⁷ Ch. Busz, *Milczenie jako forma czynnego uczestnictwa w liturgii*, STV 20(1982), nr 1, s. 51.

⁸ B. Nadolski, *Liturgika*, s. 118-119

⁹ *Instructio de Musica sacra et sacra liturgia ad mentem Litterarum enciclicarum Pii Papae XII „Musicae sacrae disciplina” et „Mediator Dei”*, „Acta Apostolicae Sedis”, 50(1958), s. 630-663.

¹⁰ D. Sartore, *Silenzio*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, Roma 1990, s. 1386.

¹¹ R. Guardini, *La messe*, Parigi 1957, s. 20.

¹² *Acta Synodalia Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*, vol. I, p. I, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 645.

¹³ KL 30.

¹⁴ D. Sartore, *Silenzio*, s. 1388.

Ogólną zasadę (KL 30) o milczeniu pogłębia Instrukcja „*Musicam sacram*” z 5 III 1967 r. Wierni zachowujący to święte milczenie nie mogą być uważani tylko za milczących obserwatorów czynności liturgicznych, „lecz głębiej powinni wnikać w sprawowaną tajemnicę przez wewnętrzne dyspozycje, jakie w nich powstają pod wpływem usłyszanego Słowa Bożego”¹⁵.

2. Typologia milczenia liturgicznego

W każdej celebracji powinno być trochę miejsca dla ciszy, milczenia. Wprowadzenie tych wyjątkowych miejsc medytacji przybiera różne formy uczestnictwa. Funkcjonowanie milczenia zależne jest od charakteru danej akcji liturgicznej. Przez analizę strukturalną Mszy św. można wyróżnić następujące jego typy: milczenie medytacyjne, refleksyjne, interioryzacyjne, adoracyjne¹⁶.

Różnorodność występujących chwil milczenia daje wizję konieczności stosowania tych momentów w określonych częściach obrzędu religijnego. Zrozumienie potrzeby ciszy i milczenia przyczynia się do czynnego uczestnictwa wiernych. Terminologia liturgiczna wyróżnia bogactwo określeń tych momentów ciszy. Spowodowane ono jest pewną ewolucją milczenia liturgicznego, poczynając od prostego zewnętrznego skupienia przez wewnętrzne uciszenie aż po milczenie adoracyjne, medytacyjne lub mistyczne. Bp Wacław Świerżawski, w odróżnieniu od D. Sartore, grupuje je dokoła trzech określeń, mówiąc: o „milczącej uwadze (*attentio tacituma*), uciszonej medytacji (*meditatio quieta*) i skupieniu w milczeniu (*recollectio silentiosa*)”¹⁷. Inne nazewnictwo przytacza Antoni Cebula. Wyróżnia cztery typy, przyjmując następujące określenia; milczenie oczyszczające i jednoczące, przyzywające Ducha Świętego, medytacyjne oraz jako ekspresja miłości¹⁸. W omawianiu typologii milczenia korzystamy z terminologii podanej przez D. Sartore.

Czynności liturgiczne wymagają nie tylko zachowania gestów zewnętrznych, jak wykonywanie aklamacji, odpowiedzi, śpiewów, ale również zachowania misteryjnej tajemniczości we własnym wnętrzu. Dokonuje się ona przez skupienie, skoncentrowanie się na sobie. Uczestnik liturgii powinien „uświadomić sobie, że stoi w obecności Bożej, by móc we własnym sercu

¹⁵ *Musicam sacram*, nr 17: „Należy również zachować w odpowiednim czasie święte milczenie. Albowiem przez nie wierni nie tylko nie stają się obcymi i niemymi obserwatorami czynności liturgicznej, przeciwnie, wnikają głębiej w sprawowane misterium. Osiągają ten owoc dzięki wewnętrznemu zaangażowaniu, które ogarnia ich na skutek usłyszanego Słowa Bożego, dzięki pieśniom i wypowiedzianym modlitwom, dzięki duchowemu zespoleniu się z kapłanem w jego czynnościach”.

¹⁶ *Musicam sacram*, nr 17.

¹⁷ W. Świerżawski, *Milczenie w liturgii*, „Znak”, 22(1970), nr 197, s. 1401-1405.

¹⁸ A. Cebula, *Milczenie w liturgii*, Oleśnica 1993, s. 24.

sformułować osobistą modlitwę¹⁹. Jest to milczenie refleksyjne. Potrzebne jest dla własnej, indywidualnej modlitwy. Zachodzi po wezwaniu kapłana do skupienia czy to przed aktem pokutnym, czy po wezwaniu „Módlmy się”. „Kapłan wzywa lud do modlitwy; wszyscy razem z kapłanem trwają przez chwilę w milczeniu, aby uświadomić sobie, że stoją w obecności Boga i by w modlitwie osobistej wypowiedzieć swoje prośby” (OWMR 32). Cała wspólnota wraz z kapłanem jest zaproszona do chwili modlitwy w ciszy. Pozostawiony moment ciszy dla modlitwy jest wewnętrznym aktem wejścia w kontakt z rzeczywistością nieba. Kończy się modlitwą celebransa.

Zgromadzenie wiernych może być wezwane do milczącej modlitwy za braci, którzy mają uczestniczyć w obrzędzie, np. bierzmowania (28); profesji zakonnej (40); ustanowienia w posługach czy święceń prezbiterów (28)²⁰. Koncentracja i skupienie w tych momentach umożliwia wzbudzenie osobistej modlitwy za braci. Pomaga w zjednoczeniu się z Bogiem, staje się całokształtem przeżywanych tajemnic.

Moment ciszy jednoczy, zawiązuje wspólnotę ducha, jak również może dać przedziwną pełnię modlitwy²¹. Atmosfera wyciszenia, wewnętrznego uspokojenia i ładu, pozwala współczesnemu człowiekowi w odnalezieniu sacrum, bliskości Boga.

Milczenie skupienia, refleksyjne, o którym można mówić jako o milczącej modlitwie, „jest punktem wyjścia dla subiektywnego zaangażowania się w obiektywną rzeczywistość sprawowanego misterium”²². Milczenie to łączy modlitwę jednostki z modlitwą całej wspólnoty, modlitwę osobistą, z oficjalną, liturgiczną modlitwą Kościoła. Wprowadza wiernych w modlitwę wewnętrzną, która staje się aktywnością osobową.

Liturgia wspólnotowa nie pomija jednostki i jej problemów. Nie oznacza bezosobowego tłumu, lecz stanowi jedno ciało w Chrystusie. Milczenie refleksyjne pozwala na chwilę osobistego skupienia, wzbudzenie własnej intencji modlitewnej, zjednoczenie się z całym zgromadzeniem wiernych²³. Umożliwia również po wezwaniu kapłana do aktu pokutnego na uświadomienie sobie swej grzeszności, obudzenia skruchy i uznania swej winy wobec Boga i braci²⁴.

Wprowadzenie i zachowanie tych momentów milczenia uzależnione jest w dużej mierze od celebransa. Postawa modlitewna, szacunek dla sacrum, re-

¹⁹ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (dalej cyt. OWMR), nr 32.

²⁰ D. Sartore, *D silenzio come „parte dell'azione liturgica”*, w: *Mysterion nella celebrazione del misterio di Cristo la vita della chiesa*, Torino 1981, s. 300.

²¹ D. Sartore, *D silenzio come „parte dell'azione liturgica”*, s. 300-302.

²² B. Świerzawski, *Milczenie*, s. 1401.

²³ J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, s. 218.

²⁴ S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, Katowice 1980, s. 181-182.

fleksyjne nastawienie przewodniczącego tworzy dobry klimat medytacyjnego przeżywania. Jego wyciszenie, skupienie, wewnętrzne nastawienie, rytmika gestu, sposób czytania, wygłaszania aklamacji przyczynia się do rozwijania milczenia i wpływa na atmosferę modlitewną zgromadzenia wiernych²⁵.

Rozbudowując termin „milczenie refleksyjne” (skupienie), można powiedzieć o milczeniu uczestnictwa. Staje się ono koniecznym warunkiem duchowego wejścia w celebrowane misterium, uprzywilejowanym miejscem Ducha Świętego, który sprawia, że zgromadzenie rośnie na Świętą Świątynię Panu²⁶.

Celebracja świętych obrzędów wymaga od uczestników tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego zaangażowania. Gorąca wiara, nadzieja i miłość ma doprowadzić wiernych do pełnego uczestnictwa, obejmującego ciało i duszę²⁷. Zjednoczenie całej wspólnoty w żywą celebrację gestu i słowa jest możliwe przez wprowadzenie momentów milczenia interioryzacyjnego²⁸, inaczej mówiąc milczenie przyswojenia. Dokonuje się ono podczas wypowiadanych modlitw przewodniczącego. Zawiazuje się tu duchowa więź z kapłanem proklamującym części jemu należne, przyjęcie w głąb siebie i uczynienie tych słów własnymi²⁹. Usłyszane słowa wytwarzają dyspozycje do wniknięcia i przeżywania sprawowanego misterium.

Modlitwa liturgiczna kapłana powinna stanowić wzór i natchnienie do modlitwy indywidualnej we wspólnocie, głębokie wewnętrzne przyjęcie jej za własną prowadzi na wyżyny życia duchownego. Może przerodzić się w wewnętrzną kontemplację, w której nie może zabraknąć jednocześnie swoich przemyśleń. Ustanowienie akcji liturgicznej pobudza ducha modlitwy³⁰.

Milczenie, które jest integralną częścią akcji liturgicznej, to nie tylko nie mówienie czy cisza wypełniona pustką. Reakcja człowieka wierzącego, świadomego swej obecności na liturgii, jest współdziałaniem z przewodniczącym celebracji. Ta dynamizacja przyjmowania w głąb siebie modlitw kapłana sprawia, że stają się one własną strukturą myślową³¹. Milczenie interioryzacyjne jest kontemplacją zjednoczenia Boga z człowiekiem, przez uczynienie wypowiadanych tekstów własną częścią swojego wewnętrznego przeżycia.

²⁵ W. Nowak, *Ars celebrandi odnowionej liturgii Mszy św.*, „Homo Dei”, 56(1987), nr 2, s. 98.

²⁶ D. Sartore, *Il silenzio*, s. 303.

²⁷ OWMR 3.

²⁸ Hasło: interioryzacja – uczynienie czegoś częścią swojego wewnętrznego „ja”, własnej struktury myślowej. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1983, s. 192.

²⁹ *Musicam sacram*, nr 17.

³⁰ S. Urbański, *Modlitwa kontemplacyjna dziś*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (dalej cyt. RBL), 40(1987), nr 4, s. 362-366.

³¹ J. Stefański, *Liturgia źródłem duchowości chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 85(1993), nr 1(503), s. 45.

Warunkiem przyjęcia modlitwy celebransa jest nie tylko wewnętrzne nastawienie uczestnika celebry, lecz również aktywność samego kapłana. Przez aktywność należy tu rozumieć zaangażowanie duchowe, czytelność znaku i gestu, zachowanie także chwil milczenia, które jest potrzebne dla własnego przeżywania liturgii przez kapłana. Właściwe uczestnictwo wiernych często jest zagrożone brakiem umiejętności przewodniczenia wspólnocie, pośpiechem, złą dykcją i nonszalancją³². Należy dążyć i domagać się lepszego rozumienia świętych czynności przez pracujących w winnicy Pańskiej³³, co zapewne przyczyni się do interioryzacji przeżywanych tajemnic. W tym celu należy dążyć, aby wychowanie alumnów w seminariach było głęboko przeniknięte duchem liturgii, a życie wspólnotowe *silentium religiosum*³⁴.

Proklamacja słowa Bożego wzywa do krótkiej medytacji usłyszanych tekstów, do zebrania w swoim sercu pełnej odpowiedzi na głos Ducha Świętego i ściślejszego zjednoczenia osobistej modlitwy ze słowem Bożym (OWLG 203). Przyjęcie słowa Bożego dokonuje się w milczeniu medytacyjnym, które tworzy klimat dla osobistej odpowiedzi i gotowości oddania się Bogu.

Zalecane momenty milczenia medytacyjnego występują w różnych tekstach liturgicznych. Po proklamacji słowa natchnionego w czytaniach mszalnych i po zakończonej homilii (OWMR 23) czy po omówieniu psalmów w Liturgii Godzin (OWLG 112). Zalecana uciszona medytacja jest integralnym, nierozłącznym elementem słuchania i przyjęcia Słowa Bożego. Czas ten nie jest wyłącznie przeznaczony na medytację, która „miała bowiem miejsce podczas całego czytania lub przepowiadania”³⁵. Skupienie to potrzebne jest dla subiektywnej odpowiedzi i zwrócenie myśli ku sobie i sformułowaniu aktu oddania się Bogu.

W czytanim Piśmie św. i w żywym wykładzie prawd wiary obecny jest sam Bóg przemawiający do swojego Kościoła. Z tego wynika postulat należytego czytania, wyjaśniania i słuchania Pisma św.³⁶. Słowo Boże dla pełnej skuteczności wymaga osobowego zaangażowania. Gotowość przyjęcia rodzi się

³² W. Nowak, *Ars celebrandi*, s. 97.

³³ KL 18: „Kapłanom świeckim i zakonnym, pracującym już w winnicy pańskiej, należy wszelkim odpowiednim środkiem dopomagać, aby coraz głębiej rozumieli to, co spełniają w świętych obrzędach, aby żyli życiem liturgii i udzielali go wiernym, powierzonym ich pieczy”.

³⁴ KL 16, 17; W. Głowa, *Odnova liturgii w seminariach duchownych*, RBL 38(1985), nr 4-5, s. 335.

³⁵ B. Świerzawski, *Milczenie*, s. 1402.

³⁶ OWMR 9; J. Nanowski, *Nabożeństwa słowa Bożego szkołą czynnego i owocnego uczestnictwa w liturgii sakramentów*, RBL 38(1985), nr 3, s. 213-215.

w chwilach skupienia i modlitwy. Liturgia Słowa ma stać się rozmową słuchającego z przemawiającym Bogiem³⁷.

Milczenie medytacyjne jest wyrazem aktywności jednostki w przyjęciu Słowa. Pogłębia ono zjednoczenie egzystencji człowieka z Bogiem. Pomaga otworzyć się całkowicie na działanie Ducha Świętego³⁸. Rozmyślanie nad tekstami czytań mszalnych jest częścią akcji liturgicznej. Przedmiotem chrześcijańskiej medytacji są sprawy dotyczące zbawienia człowieka, a więc z jednej strony miłość Boga i jej wszystkie przejawy, a z drugiej, postawa człowieka wobec tej miłości, urzeczywistniająca się w modlitwie i życiu. Milczenie medytacyjne rozpoczyna wewnętrzny dialog ze zbawiającym Bogiem, który wyraża się publicznie, na zewnątrz przez chwile skupienia³⁹. Słowo Boże rozważane w milczeniu posila modlitwę, w której człowiek wielbi swojego Stwórcę⁴⁰.

Każde zgromadzenie liturgiczne wraz z przewodniczącym przez odpowiedni rytm celebracji wyraża swoją wiarę. Najbardziej urzeczywistnia się ona w milczącej adoracji, która przeniknięta jest aktem uwielbienia Boga⁴¹. Ma to miejsce przed Komunią św., gdy wierni przygotowują się „do owocnego przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa”⁴², jak również, gdy się skupiają po Komunii św. w duchu wdzięczności⁴³. W sprawowanej Eucharystii wzmacnia się duch jedności i braterstwa, przez ciągłą i żywą obecność Chrystusa.⁴⁴ Milcząca adoracja towarzyszy również w formie zbiorowej adoracji Krzyża w Wielki Piątek, kiedy Krzyż jest ukazywany w milczeniu całemu zgromadzeniu⁴⁵.

Momenty milczenia adoracyjnego przyczyniają się do zaistnienia czynnego uczestnictwa w liturgii. Dają sposobność do przeżywania żywej obecności Bożej, która jest twórcza⁴⁶. Milczenie to rodzi pełne czci i uwielbienia uniżenie się przed Bogiem i wewnętrzne uznanie Jego nieskończonej wyższości⁴⁷. Wierni trwający w milczącej adoracji po Komunii św. najczęściej przyjmują postawę siedzącą. Postawa ta daje możliwość rozmyślenia w spokoju bez zbędnego

³⁷ W. Świerzawski, *Panie naucz nas modlić się*, Kraków 1983, s. 89: „W liturgii słuchamy słowa, poznajemy słowo i robimy tę wewnętrzną transpozycję, żeby nie tylko słuchać słowa, ale aby słyszeć słowo”.

³⁸ J. Grześkowiak, *Milczenie jako akt liturgiczny*, „Przewodnik Katolicki”, 51(1971), s. 458.

³⁹ Z. Wit, *Liturgia jako uprzywilejowane miejsce medytacji chrześcijańskiej*, w: *Medytacja*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 93-94.

⁴⁰ B. Nadolski, *Liturgika*, s. 99.

⁴¹ D. Sartore, *Il silezio*, s. 304.

⁴² OWMR 56f.

⁴³ OWMR 56j.

⁴⁴ KL 47.

⁴⁵ *Zwycięzca śmierci*, red. H. Sobeczko, Opole 1984, s. 116-123.

⁴⁶ W. Świerzawski, *Milczenie*, s. 1403.

⁴⁷ R. Berger, *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1990, s. 9.

rozproszenia oraz zmęczenia⁴⁸. Coraz bardziej jest ona spotykana w naszych Mszach św. Istota każdej modlitwy czy to wspólnotowej czy indywidualnej zajmuje adoracja uwielbienia rodząca się najpełniej w ciszy i milczeniu⁴⁹. Modlitwa adoracji czyniona w milczącej ciszy po Komunii św. jest ustawiczną kontemplacją Chrystusa pod natchnieniem Ducha Świętego. Przyjęty dar prowadzi życie chrześcijanina do większej miłości Boga i bliźniego⁵⁰.

Zakończenie

Celem niniejszego opracowania było ukazanie i omówienie zagadnienia milczenia w liturgii jako odrębnego aktu religijnego. Zauważa się wielką potrzebę w świadomym uczestnictwie w liturgii Kościoła chwil milczenia, które stają się osobistym, wewnętrznym zaangażowaniem każdego uczestnika świętych celebracji. To w milczeniu człowiek wierzący dochodzi do spotkania z Bogiem, do dialogu i okazania miłości względem Niego. Milczenie jest więc wyrazem intensywnego uczestnictwa i głębszego przeżywania liturgii i całego Misterium Paschalnego Chrystusa. Prowadzi to do przyjęcia objawiającego się Boga w Swoim Słowie, pełniejszego zjednoczenia się w sakramencie życia i realizacji apostołstwa w życiu codziennym. Człowiek przyjmuje dobrowolny wysiłek milczenia zewnętrznego, by w sobie uformować taki stan duszy, który spontanicznie skłania do medytacyjnego przeżywania spotkania z Bogiem. Milczenie jest bogactwem życia religijnego i wewnętrznego człowieka. Staje się przejawem miłości Bożej. Milczenie znajduje się u podstaw kształtowania postaw właściwych dla liturgii, jak: postawy wsłuchiwania się w słowo Boże, skruchy i żalu, uwielbienia i prośby. Istnieje wielka potrzeba wypracowania przez duszpasterzy i odpowiedzialnych za kształt liturgii, odpowiedniej atmosfery modlitwy, w której nie zabraknie elementu milczenia liturgicznego. Liturgia dobrze celebrowana, mająca odniesienia do przemyśleń, chwil medytacji i świętego milczenia pełni rolę wychowawczą, o ile jest sprawowana w sposób godny i wierny tradycji Kościoła.

⁴⁸ A. J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 235.

⁴⁹ E. Działa, *Wielkość milczenia*, „W drodze”, 1(1973), nr 1, s. 44.

⁵⁰ Instrukcja „Eucharisticum Mysterium”, nr 38.

DIE SPEZIFIKATION DES STILLSCHWEIGENS IN DER ERNEUERUNG DER LITURGIE NACH DEM 2. VATIKANISCHEN KONZIL

Zusammenfassung

Die Liturgische Erneuerung der Kirche besteht seit 40 Jahren, seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Sie fordert permanent, zur Quelle zu gehen. Solche Aufgaben stellen sich heute der Kirche und gibt die Hoffnung, dass die Gläubigen in der Liturgie das Zentrum und die Quelle ihres geistlichen Lebens finden. Die Teilnahme an der Liturgie soll mit Bewusstsein und aktiv sein und soll den ganzen Menschen engagieren. Die aktive Teilnahme an der Liturgie soll den Gläubigen nicht nur körperlich, sondern auch geistlich erfassen. Deshalb bedarf es entsprechender Momente des Stillschweigens, die in der Liturgie auch Glaubensakte sind. Das liturgische Stillschweigen ist beim Hören des Wortes Gottes und bei der Antwort auf die heilende Botschaft Jesu Christi erforderlich.

Ks. Wojciech Guzewicz

RODZINA JEZUSA W EWANGELII WEDŁUG ŚWIĘTEGO MARKA

Temat rodziny naturalnej Jezusa zajmuje bardzo mało miejsca w Ewangelii według świętego Marka. Jego matka i bracia są wymienieni tylko w dwóch miejscach: w Mk 3,31-35 i w Mk 6,1-6a. W Mk 3,20-21 znajdujemy trzeci epizod, nieopisany przez Mateusza i Łukasza, w którym wydaje się, że działa to sama grupa osób, co w Mk 3,31-35. Imiona braci Jezusa z Mk 6,3 pojawiają się także w opowiadaniach męki i zmartwychwstania (zob. Mk 15,40-41.47; 16,1), ale tylko na określenie ich matki.

Wszystkie te teksty oferują nam mało wiadomości dotyczących życia rodzinnego Jezusa. Ewangelia Marka, która nie zawiera opowiadań o dzieciństwie Jezusa i nie czyni żadnego wyraźnego odniesienia do życia Jezusa przed początkiem Jego działalności publicznej, nie chce skupiać się na kwestii Jego pochodzenia ludzkiego i Jego koligacjach rodzinnych. Teksty, w których ukazują się Jego krewni, do Jego środowiska rodzinnego tylko nawiązują.

Nie było głównym celem ewangelisty dostarczenie dokładnych wiadomości na temat rodziny Jezusa. W rzeczywistości jego Ewangelia przedstawia tylko jeden aspekt Jego relacji rodzinnych: członkowie rodziny Jezusa zdają się nie rozumieć Jego misji i, w konsekwencji, znajdują się w stosunku do Niego w opozycji, a nawet w konflikcie. Ta cecha jest szczególnie dla Ewangelii Marka, paralelne opowiadania synoptyków nie akcentują go tak bardzo, chociaż idea nieporozumienia Jezusa ze Jego rodziną naturalną nie jest im, a także Ewangelii Jana, całkiem obca. To, co bardziej interesuje Marka i co bardziej akcentuje on w swojej Ewangelii, odnosi się do nowej rodziny duchowej Jezusa.

Znaczenie terminu *hoi par'autou* (Mk 3,21)

Jako pierwsze spośród osób, które mogłyby być określone jako członkowie rodziny Jezusa, w Ewangelii Marka pojawiają się *hoi par'autou* (dosłownie: „ci od niego”). To wyrażenie greckie było różnie interpretowane. W grece klasycznej *hoi par'autou* są to „ambasadorzy”, „wysłańcy”¹. W Septuagincie

¹ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek - English Lexicon. Revised and Augmented throughout by Sir H.S. Jones with the Assistance of R. Mc Kenzie and with the Cooperation of Many Scholars*. With a Supplement, Oxford 1968, s. 1302.

pod tym terminem rozumie się „zwolenników”, „uczniów” (por. 1 Mch 9,44; 11,73; 12,27; 13,52; 15,15; 16,16; 2 Mch 11,20), a także „rodziców” i innych „krewnych” (por. Dn 13,33). W Prz 31,21 zwrot *hoi par'autēs* odpowiada hebrajskiemu wyrażeniu *kol betah* – „cały jej dom”². Taka różnorodność znaczeń jest potwierdzona także w pochodzących z II i I wieku przed Chrystusem papyrusach egipskich, gdzie zwyczajowo sens tego wyrażenia tłumaczy się jako „sąsiedzi”, „przyjaciele”, „krewni”: *hoi par'hēmōn pantes* tłumaczy się jako „cała nasza rodzina”³.

Wyrażenie *hoi par'autou* oznacza więc ogólnie: „jego krewni” i odnosi się do rodziny w szerokim znaczeniu, do której należałoby także słudzy i niewolnicy, natomiast w szczególnym znaczeniu chodzi o „jego kuzynów”. Także w Mk 3,21 ogólnie zaakceptowany sens *hoi par'autou* dotyczy „tych od niego” w znaczeniu „jego krewnych”. Z punktu widzenia leksykalnego można by pod tym wyrażeniem rozumieć także „jego przyjaciół”, ale ta możliwość wydaje się być wykluczona na podstawie kontekstu. Jako przyjaciele Jezusa są tutaj wskazani uczniowie, konkretnie Dwunastu, których On wybrał (por. Mk 3,13-19), i którzy z Nim przebywają. Natomiast *hoi par'autou* to nie są Apostołowie, ani inni uczniowie w szerszym rozumieniu (por. Mk 4,10: *hoi peri auton syn tois dōdeka*).

„Jego krewni” (*hoi par'autou*) przychodzą z zewnątrz, aby Go powstrzymać i zabrać ze sobą (zob. Mk 3,20-21). Gdy usłyszeli o czynach Jezusa, a może nawet dopiero po tym, jak dowiedzieli się, że jest w domu (zob. Mk 2,1), wyruszają w podróż, aby Go powstrzymać.

Jednak oczywiste znaczenie wyrażenia *hoi par'autou* („jego krewni”) sprawia pewne trudności teologiczne, ponieważ wśród nich znajduje się także Matka Jezusa, czego dowiadujemy się z następującego zaraz potem kontekstu (por. Mk 3,31-35)⁴. Echo tych trudności można odnaleźć w przekazie tekstu⁵.

² Zob. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes*, London 1953, s. 236; F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, § 237.

³ Por. J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London 1929, s. 478-479.

⁴ Mk często używa podwójnego wyrażenia, w którym druga jego część wyjaśnia i uzupełnia pierwszą, jednocześnie wplatając między poszczególne jego części całkiem nowy epizod. Por. F. Neyrinck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Leuven 1988, s. 96-97.

⁵ Zamiast *hoi par'autou* niektóre kodeksy minuskułowe mają *peri autou*, jeden z lekcjonarzy ma *hyper'autou*, kodeksy W, D i niektóre kodeksy Vetus Latina podają: *peri autou hoi grammateis kai hoi loipoi*, natomiast jedna z wersji kodeksu syro-synaiticus ma *hoi adelfoi autou*. Jednak większość świadectw greckich potwierdza wersję *hoi par'autou*. Ta wersja jest zalecana również ze względu na swoją trudność teologiczną: różne warianty w rzeczywistości wydają się być próbami wyjaśnienia tekstu, których przyczyną między innymi była skłonność, aby wykluczać Maryję z ukazanej w niezbyt pozytywnym świetle grupy krewnych Jezusa.

Interpretacje, które odnoszą *hoi par'autou* do ludu, do braci Jezusa bez Jego Matki albo do Jego uczniów, którzy wychodzą z domu, aby powstrzymać zbyt entuzjastyczne reagujące tłumy (w tym wypadku *auton* – „go” odnosiłoby się do *ochlos* – „tłumu”, a nie do Jezusa), pochodzą przede wszystkim z założeń typu dogmatycznego. Chodzi w gruncie rzeczy o to, aby nie oskarżać i nie umieszczać w zbyt negatywnym świetle rodziny Jezusa, a w szczególności Jego Matki. Wydaje się więc, że ewangelista identyfikuje *hoi par'autou* z rodziną Jezusa, ponieważ w Mk 3,31-35 dodaje przekaz tradycji, który odnosi się do przybycia Jego Matki i braci⁶. A więc w Mk 3,21 wychodzą, aby Go powstrzymać, a w Mk 3,31 przybywają na miejsce, gdzie się znajduje i naucza.

Maryja, Matka Jezusa

Obecność Maryi w Ewangelii Marka jest bardzo dyskretna i prawie niezauważalna w porównaniu z Ewangelią Mateusza czy w szczególności z Ewangelią Łukasza. W całej Ewangelii Marka tylko dwa razy pojawia się osoba, która jest zidentyfikowana jako „jego matka”, to znaczy Matka Jezusa (por. Mk 3,31.32). Poza tym znajdujemy tylko jedno miejsce (zob. Mk 6,3) gdzie wymienione jest imię „Maryja” i to na określenie Jezusa, zaznaczając, że jest Jej synem. W tym przypadku wydaje się, że nie mamy do czynienia z jej realną obecnością i działaniem. Rzadko spotykana wzmianka imienia Matki na określenie Syna rozumiana jest jako wpływ środowiska na sposób mówienia, albo jako wskazanie na stan Maryi, która była już wdową: Jezus jest nazwany „synem Maryi”, ponieważ prawdopodobnie Józef, Jego ojciec według prawa, już nie żyje⁷.

W Ewangelii Marka Maryja pojawia się rzadko i nigdy nie jest sama, zawsze występuje w towarzystwie braci Jezusa. Poza przypadkiem *hoi par'autou* w Mk 3,21, wśród których, jak się przyjmuje, Maryja była obecna razem z braćmi Jezusa, oraz epizodem z Mk 3,31-35, również mieszkańcy Nazaretu po wspomnieniu imienia Maryi wypowiadają także imiona Jego braci. W środowisku palestyńskim, w którym kobieta nie miała pełnej autonomii, bracia Jezusa byli dla Maryi punktem odniesienia i koniecznym wsparciem, zwłaszcza poza miejscem zamieszkania. Tym bardziej, że, jak się przypuszcza, Maryja

⁶ Niektórzy argumentują, że w Mk 3,20-35 nie można mówić o strukturze koncentrycznej (tzw. sandwich), i dlatego grupa *hoi par'autou* z Mk 3,21 nie może być utożsamiana z grupą osób z Mk 3,31-35, do której należy Matka i bracia Jezusa. Taka identyfikacja byłaby właśnie tylko wynikiem połączenia tych dwóch tekstów. Por. A. Yoonprayong, *Jesus and His Mother according to Mk 3,20.21.31-35*, „Marianum”, 57(1995), nr 2, s. 580.

⁷ Por. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. 1, Brescia 1980, s. 503. Na temat możliwych interpretacji określania osoby za pomocą imienia jej matki (identyfikacja drugorzędna, dziecko z nieprawego łoża, tradycja matriarchalna, syn z małżeństwa mieszanego z ojcem nie-żydem, syn wdowy) por. H. K. Mc Arthur, „*Son of Mary*”, „*Novum Testamentum*”, 15(1973), s. 38-58; A.F. Kitomari, *The Prophet and His Countryman in Mk 6:1-6a*, Roma 1992, s. 57-59.

była już wdową, a także została pozbawiona opieki ze strony swego jedyne-
go syna, który już całkowicie oddał się swojej misji w świecie.

Mk 3,31-35 jest więc jedynym fragmentem Ewangelii Marka, gdzie Maryja jest obecna w sposób konkretny i gdzie działa, nawet jeśli jej działanie jest wspólne z resztą grupy⁸. Forma *erchetai* (w. 31) w liczbie pojedynczej, odnosi się do układu dwóch podmiotów, z których jeden występuje w liczbie pojedynczej, a drugi w liczbie mnogiej (matka i bracia)⁹. Orzeczenie w liczbie pojedynczej w ten sposób bardziej akcentuje figurę Matki, która znajduje się jakby w centrum. Warto zauważyć, że chociaż Maryja jest zawsze wymieniana na pierwszym miejscu, prawdopodobnie jako osoba z największym autorytetem w grupie, to formalnie nie ma żadnej różnicy między nią i innymi krewnymi Jezusa: działają razem, a także reakcja Jezusa odnosi się do całej grupy. Maryja nie wyróżnia się żadnym szczególnym zachowaniem, żadne słowo Jezusa nie jest skierowane tylko do niej, a także nie pojawia się żaden komentarz ewangelisty, który mógłby odnosić się bezpośrednio tylko do jej osoby.

Obraz Maryi w Ewangelii Marka jest motywowany celem narratora, który nie zamierza przedstawiać argumentów odnoszących się do dziewictwa Maryi, ale chce ukazać niezrozumienie Jezusa ze strony ludzi, nie wyłączając z nich nawet jego bliskich krewnych, także Jego Matki, i podkreśla znaczenie konieczności przynależności do Jego rodziny duchowej.

Bracia i siostry Jezusa

W sposób bezpośredni mówi się o braciach Jezusa w Mk 3,31-35. Oprócz tego, Mk 6,3 wylicza imiona czterech braci Jezusa w następującym porządku: „Jakub”, „Jozes” (gr. *Iōsēs*)¹⁰, „Juda”, „Szymon”¹¹. Pierwsze dwa imiona z Mk 6,3 (Jakub i Jozes) pojawiają się znów w tej samej kolejności w opowiadaniach męki i zmartwychwstania (por. Mk 15,40-41.47; 16,1). W Mk 3,31-35 bracia zostali przedstawieni jako grupa, bez dalszych specyfikacji. W Mk 6,3 mieszkańcy Nazaretu wspominają ich imiona i mówią także o siostrach Jezusa. Wszyscy oni mieszkają w Nazarecie i są dobrze znani w okolicy. Mieszkańcy Nazaretu wymieniają Maryję oraz braci i siostry Jezusa nie po to, aby mówić

⁸ Jak już zostało wspomniane wcześniej, Maryja prawdopodobnie jest także obecna między *hoi par' autou*, ale jej obecność nie została tu wyrażona w sposób bezpośredni.

⁹ Wariant z formą *erchontai* jest dosyć mocno udokumentowany przez świadectwa tekstu, ale jest to *lectio faciliior*.

¹⁰ *Iōsētos*, genitivus od *Iōsēs*, jest formą zhellenizowaną, pochodzącą od *Iōsēf*. Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 53, nr 4; § 55, nr 8.

¹¹ Wszyscy czterej bracia Jezusa cytowani w Mk 6,3 mają imiona patriarchów. Mogłoby to sugerować, że rodzina była bardzo religijna. Por. R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1992, s. 296.

o nich, ale raczej, aby pokazać, że byli dobrze poinformowani na temat środowiska rodzinnego ich współziomka. Odniesienie do nich służy więc tylko po to, aby podkreślić fakt, że Jezus pod każdym wyglądem przynależy do ich miejscowości i ich środowiska, i że w konsekwencji nie może być osobistością ważną czy wręcz wyjątkową, za jaką powszechnie uznawały Go tłumy¹².

Ewangelie Mateusza i Łukasza zawierają teksty paralelne zarówno do Mk 3,31-35 jak i Mk 6,1-6. Także Ewangelia Jana wspomina o braciach Jezusa, którzy stanowią już grupę określoną, na początku związaną z Jezusem, Jego uczniami i Matką (por. J 2,12), następnie natomiast w opozycji do Niego (por. J 7,3-10). Po wniebowstąpieniu Jezusa, Dzieje Apostolskie przedstawiają zgromadzonych na modlitwie Apostołów razem z kobietami, Maryją matką Jezusa i Jego braćmi (por. Dz 1,14).

Znaczenie terminu *adelphos*

Grecki termin *adelphos* oznacza normalnie brata rodzonego, tej samej krwi, czyli „syna tej samej matki”¹³. W języku Biblii jednak, zarówno w hebrajskim, jak i greckim, rzeczownik „brat” jest czasami używany w sensie szerszym na określenie „krewnego” czy „kuzyna”¹⁴. Użycie greckiego terminu *adelphos* w Septuagincie jest odzwierciedleniem poszczególnych zwrotów hebrajskich, w których *āh* oznacza zarówno „brata rodzonego” jak i „kuzyna”. Np. w Kpł 10,4, zarówno w tekście hebrajskim jak i greckiej Septuagincie, braćmi nazywane są osoby, które w rzeczywistości były spokrewnione w dalszym stopniu, a w Sdz 9,3-4 wujowie Abimeleka nazywają bratem swego siostrzeńca (zob. także Rdz 13,8; 14,16; 29,15; 1 Krn 23,22). Tę samą różnorodność znaczenia terminu greckiego *adelphos* można znaleźć także w dziełach Józefa Flawiusza (*Antiquitates Judaicae*, 1.12.1; *De Bello Judaico*, 6.6.4.) oraz w papiirusach egipskich¹⁵.

Uwzględniając język epoki i środowiska, może być zrozumiałe, że krewni Jezusa są wspomniani w Ewangeliach przy pomocy określenia zwyczajowego, tak jak byli nazywani w swoim środowisku w języku aramejskim albo hebrajskim. W środowisku palestyńskim więc, wyrażenie „bracia Jezusa” mogło być rozumiane nie tylko w sensie braci prawdziwych i naturalnych, ale także

¹² Por. K. Stock, *Maria, la Madre del Signore nel Nuovo Testamento*, Roma 1997, s. 42.

¹³ Por. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek - English Lexicon*, s. 20-21.

¹⁴ Por. H. F. von Soden, „*ἀδελφος, ἀδελφη*”, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, t. 1, Stuttgart 1957, s. 144-146. Chociaż w języku greckim na oznaczenie „kuzyna” istnieje słowo *anepsios*, jednak w Biblii jest rzadko spotykane (trzy razy w Septuagincie i raz w Nowym Testamencie, zob. Kol 4,10).

¹⁵ Por. J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, Brescia 1967, s. 53.

w sensie krewnych, których więzy rodzinne były mniej ściśle. Należy także zaznaczyć, że tekst mówi o braciach i siostrach Jezusa, a nie o synach i córkach Maryi. Ewangelista Jan, który także wspomina o braciach Jezusa (zob. J 2,12; 7,1-10), opisuje, że Jezus wiszący na krzyżu, tuż przed swoją śmiercią powierza swoją matkę nie jednemu ze swoich braci, ale uczniowi, a więc osobie obcej, z poza kręgu swoich krewnych (zob. J 19,25-27). W ważnych momentach Jezus zachowywał się jako jedyna osoba, która była odpowiedzialna za swoją Matkę. Może to oznaczać, że był On jedynym prawdziwym synem Maryi¹⁶.

Tym niemniej, biorąc pod uwagę sam tekst Nowego Testamentu, jeśli z jednej strony nigdy nie mówi się o „synach Maryi”, to z drugiej strony nie możemy być do końca pewni, że ewangelisci celowo używali terminu *adelphoi* ze znaczeniem „kuzyni” a nie „bracia”. Dyskusje na ten temat trwają już od starożytności. Pisarze starożytni i ojcowie Kościoła mieli różne opinie na ten temat. Pod wpływem apokryficznej Protoewangelii Jakuba, Epifaniusz w tych „braciach Jezusa” rozpoznawał synów Józefa z jego poprzedniego małżeństwa. Według Epifaniusza, kiedy Józef poślubił Maryję, w rzeczy-wistości był już wdowcem. W momencie ślubu z Maryją miałby około osiemdziesiąt lat i sześcioro dzieci, zarówno synów jak i córki. Natomiast Helwidiusz, i może jeszcze przed nim także Tertulian, twierdzili, że wysłupujący w Nowym Testamencie bracia i siostry Jezusa byli dziećmi Józefa i Maryi, urodzonymi już po przyjściu na świat Jezusa. Byliby więc ich naturalnymi dziećmi¹⁷. Jednak Kościół starożytny, który od samego początku był nieustannym zwolennikiem i obrońcą dogmatu o stałym dziewictwie Maryi, nigdy nie przyjął powyższych teorii¹⁸. Interpretacja katolicka, która opiera się na artykule wiary w dziewictwo Maryi, twierdzi, że „bracia Jezusa” nie są Jego braćmi krwi (czyli Jego braćmi rodzonymi), ale raczej kuzynami lub innymi krewnymi¹⁹.

¹⁶ Por. G. Danieli, *Maria e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco*, „Marianum”, 40(1978), s. 107-108; M. Kiedzik, *Słowo Boże*, Warszawa 1998, s. 149-150.

¹⁷ Na temat historii interpretacji zob. G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torino 1982, s. 33-53; J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, s. 165-168; J. Guitton, *La Vergine Maria*, Torino 1964, s. 114; R. Laurentin, *La vergine Maria*, Roma 1994, s. 289-292; J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. I: *The Roots of the Problem and the Person*, New York–London–Toronto–Sidney–Auckland 1991, s. 316-332.

¹⁸ Kwestia dziewictwa Maryi w momencie poczęcia i po narodzeniu Jezusa była przedmiotem wielu dyskusji teologicznych, poczynawszy od IV wieku. W konsekwencji na Synodzie Laterańskim, zwołanym przez papieża Marcina I w roku 649, został ogłoszony dogmat o dziewictwie Najświętszej Maryi Panny. Por. G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, s. 46-47; P.C. Landucci, *Maria Santissima nel Vangelo*, Torino 2000, s. 269.

¹⁹ Na temat oficjalnej interpretacji Kościoła Katolickiego zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 499-501. Od samego początku Kościół Katolicki w swojej interpretacji

Tradycja więc, wskazuje na trzy warianty rozumienia i interpretacji terminu *adelfoi* w Nowym Testamencie: bracia rodzeni Jezusa, synowie Józefa zrodzeni z jego poprzedniego małżeństwa (czyli bracia przyrodni Jezusa) oraz kuzyni Jezusa w sensie ogólnym. Jeszcze dzisiaj dyskusje, a przede wszystkim rozbieżności, dotyczą z kwestii czy chodzi o relację rodzinną pierwszego stopnia, czyli o braci i o siostry rodzone Jezusa, czy też pod wyrażeniami *hoi adelfoi* i *hai adelfai* ukrywają się po prostu Jego kuzyni i dalsi krewni. Znaczenie słowa *adelfos* jest otwarte na obie możliwości, a wszystkie dowody i argumenty do dnia dzisiejszego nie doprowadziły egzegetów i historyków do żadnych pewnych wniosków i nie są do tego stopnia przekonujące, aby do końca zadowolić wszystkie strony²⁰.

„Bracia Jezusa”

O Jakubie, jednym z braci Jezusa, mówi dwa razy św. Paweł w swoich listach (por. Ga 1,19; 1 Kor 9,5). Był on znany jako przewodniczący wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie (por. Dz 12,17; 15,13; 21,18; 1 Kor 15,7; Ga 2,9.12). Jozes, którego imię prawdopodobnie było formą grecką imienia Józef (por. Mt 13,55), zazwyczaj jest łączony z Jakubem. Obaj według Hieronima byłiby synami Marii, żony Alfeusza, czyli tej Marii, która była wśród kobiet stojących pod krzyżem podczas ukrzyżowania Jezusa (por. Mk 15,40), natomiast Szymon i, być może Juda, byłiby dziećmi Marii, żony Kleofasa, brata św. Józefa. Jednak hipoteza św. Hieronima napotyka na pewne trudności, ponieważ zakłada, że Jakub i Józef byłiby dziećmi siostry Maryi, którą ewangelisci określają tym samym greckim imieniem *Maria*; wydaje się bowiem wykluczone, by w rodzinie dwie siostry nosiły to samo imię²¹.

Szymon został nazwany przez Euzebiusza synem jednego z wujów Pana i następcą Jakuba, pierwszego biskupa Jerozolimy²². Warto odnotować, że w Jud 1,1 autor listu nazywa siebie: „Juda, sługa Jezusa Chrystusa, brat zaś Jakuba”. Nie nazywa siebie Apostołem, toteż utożsamianie go z Apostołem

opierał się na stwierdzeniach św. Hieronima i św. Augustyna, według których nie tylko Maryja, ale także i Józef żył w stanie dziewiczym. Dziewictwo w czasie zawartego małżeństwa z pewnością musiało opierać się na wspólnym dobrowolnym wyborze. W oparciu o Prawo Mojżeszowe w rzeczywistości, mąż mógł anulować każdy rodzaj ślubów, złożonych przez swoją żonę (zob. Lb 30,7-9). Por. G. Danieli, *Maria e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco*, s. 102.

²⁰ Argumenty, które prezentują uczeni na poparcie poszczególnych hipotez, nie pozwalają na sformułowanie całkowicie pewnych wniosków. Por. J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, s. 25-28; J. Gilles, *I fratelli e sorelle di Gesù. Per una lettura fedele dei vangeli*, Torino 1985, s. 39-62; J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco. Tradotto e commentato*, t. 1, Brescia 1991, s. 194-196; R. Fabris, *Gesù di Nazaret. Storia e interpretazione*, Assisi 1996, s. 393-399.

²¹ Modyfikację i korektę hipotezy św. Hieronima podaje J. J. Mc Hugh, *La mere de Jésus dans le Nouveau Testament*, London 1975, s. 257.

²² Por. J. J. Gunther, *The Family of Jesus*, „Evangelical Quarterly”, 64(1974), s. 36-38.

Judą Tadeuszem jest wątpliwe, zwłaszcza, że w w. 17 autor zdaje się odróżniać siebie od Apostołów (choć autor Dz wyliczając apostołów w Wieczerniku jednego z nich nazywa „Judą Jakuba”, co może wskazywać na osobę autora listu Judy)²³.

Według Dz 12,12 matka Marka posiadała w Jerozolimie dom, gdzie wspólnota chrześcijańska gromadziła się na modlitwie. Dlatego Marek miał doskonałą sposobność, aby poznać osobiście braci Jezusa, którzy zajmowali wysoką pozycję w Kościele Jerozolimskim (por. Dz 1,14; 12,17; 15,13-21, 21,17-25).

„Siostry Jezusa”

W Mk 6,3, obok podanych imion braci Jezusa, w sposób ogólny wspomniane są także Jego siostry. Siostry Jezusa były prawdopodobnie także obecne w epizodzie opisanym w Mk 3,31-35²⁴. Tradycja, z której czerpał Marek podczas pisania swojej Ewangelii, zachowała tylko imiona braci Jezusa, natomiast imiona Jego sióstr nie były znane. Z tego powodu Marek był zmuszony sformułować nawiązanie do sióstr ze strony mieszkańców Nazaretu, w inny sposób²⁵. Używa zdania opisowego: „a siostry Jego nie są tutaj wśród nas?” (Mk 6,3). Zdanie to stanowi pewnego rodzaju kompensację za pominięcie ich imion. W ten sposób wskazuje także jasno, że siostry Jezusa mieszkają w Nazarecie albo, jeśli wyszły za mąż, to tu się przeprowadziły i osiedliły²⁶. Z tego faktu jednak trudno jest wyciągnąć wniosek i twierdzić z całą pewnością, że sytuacja braci w tym czasie była inna, tzn. że nie mieszkali wtedy w Nazarecie. Prawdopodobnie interpretacja tego typu była wynikiem faktu, że po Zmartwychwsta-

²³ Powszechnie jednak się przyjmuje, że list ten jest pismem pseudoepigraficznym, którego autor dla nadania większego znaczenia swemu dziełu, identyfikuje się z Judą lub pisze w jego imieniu. Odwołanie się do Judy wskazuje na autorytet, jakim cieszył się brat Jakuba. Obie postacie były znane w Kościele jerozolimskim, zwłaszcza Jakub, który był zwierzchnikiem tego Kościoła, a więc prezentując się w ten sposób, autor listu Judy wskazywał na konkretne osoby, utożsamiane prawdopodobnie z krewnymi Jezusa z Mk 6,3.

²⁴ Niektóre kodeksy (A, D, Γ, 700, liczne kodeksy tradycji łacińskiej i syryjskiej) w Mk 3,32 dodają do tekstu *kai hai adelfai sou*. Wariant ten został pominięty w większości świadectw tekstu albo przypadkowo, albo w sposób zamierzony z powodu jego braku w ww. 31 i 34. Prawdopodobnie „siostry” w w. 32 zostały ominięte ze względu na w. 31, a nie sukcesywnie dodane tylko do w. 32. Por. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, s. 358; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, s. 70.

²⁵ Zob. A. Loisy, *L'Évangile selon Marc*, Paris 1912, s. 170.

²⁶ Według R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, s. 296, pominięcie imion sióstr mogło być wynikiem faktu, że jeszcze nie były zamężne. Według J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, s. 31, nie mamy dokładniejszych danych o siostrach Jezusa, nie znamy ich imion i liczby prawdopodobnie dlatego, że nie odegrały one większego znaczenia w Kościele pierwotnym.

niu Jezusa Jego matka i bracia przeprowadzili się do Jerozolimy i tam osiedli, tworząc wraz z Apostołami pierwszą wspólną chrześcijańską²⁷.

Różne interpretacje znaczenia terminu *adelphoi autou* – „bracia” Jezusa odnoszą się także do Jego „sióstr” – *adelfai*, które zawsze znajdowały się w cieniu braci i być może były trochę zaniedbywane, zarówno w opowiadaniach ewangelicznych, jak i w interpretacjach. Należy jednak pamiętać i wziąć pod uwagę położenie społeczne i kulturowe kobiety w świecie starożytnym.

Maria, matka Jakuba i Jozesa

Mk 15,40 wymienia wśród świadków śmierci Jezusa następujące kobiety: Marię Magdalенę, następnie “Marię matkę Jakuba Mniejszego i Jozesa” i jako ostatnią Salome. Siedem wierszy dalej, podczas gdy opisuje pogrzeb Jezusa, ewangelista znów przytacza imiona dwu pierwszych kobiet: “Maria Magdalena i Maria matka Jozesa przyglądały się, gdzie Go złożono” (Mk 15,47). W wierszu następnym znajdujemy imiona trzech kobiet: „Po upływie szabatu Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba, i Salome nakupiły wonności, żeby pójść namaścić Jezusa” (Mk 16,1). Niektórzy egzegeci, badając tekst z punktu widzenia redakcyjnego, wysuwają wniosek, że w Mk 15,40 są wyliczone cztery kobiety: Maria Magdalena, Maria - matka Jakuba Mniejszego, matka Jozesa i Salome²⁸. Taka interpretacja jest przede wszystkim spowodowana tym, że pewne dosyć ważne manuskrypty i kodeksy wstawiają przed formę imienia *Iōsētos* dodatkowy rodzajnik *hē*, który odnosiłby się do domyślnego *mētēr*²⁹.

Twierdzenie, że w w. 40 byłyby wskazane cztery a nie trzy kobiety, można by wywnioskować także ze sformułowania listy i z porównania jej z listami jednakowo oryginalnymi z Mk 15,47 i 16,1. Jednak jeśli Mk 15,40 przedstawia listę pierwotną, to wykaz, który w Mk 15,47 i 16,1 ucieka się do określenia Marii za pomocą imienia tylko jednego syna, mógłby być pewnego rodzaju skrótem. Ale może być także, że następstwo byłoby dokładnie odwrotne i Mk

²⁷ Zob. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. 2, Brescia 1980, s. 503; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, s. 300-301.

²⁸ Por. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. 2, s. 738-741.

²⁹ Por. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, s. 598. Rodzajnik dodają kodeksy: B, Ψ, 131 i niektóre rękopisy pochodzące z tradycji syryjskiej. Znacząca większość kodeksów jednak podaje tekst bez rodzajnika. Świadectwa tekstu popierające wersję z rodzajnikiem są zbyt odosobnione, aby można by uważać je za znaczące. Por. M. Barnouin, „Marie, Mère de Jacques et de José” (*Marc 15.40*). *Quelques observations*, „New Testament Studies”, 42(1996), nr 3, s. 472.

15,40 byłby więc zestawieniem dokonany przez Marka, które łączy dwa cytaty Mk 15,47 i 16,1 za pomocą tylko jednego imienia³⁰.

W każdym razie, łatwiej jest widzieć jedyną Marię jak matkę Jakuba i Jozesa, których imiona stoją w położeniu atrybutywnym. Oprócz tego, lista czterech kobiet w Mk 15,40 zostawiłaby jedną z nich bez imienia. Bezimienna matka Jozesa z w. 40 w w. 47 jest określona tym samym imieniem Maria, tak jak matka Jakuba w Mk 16,1. Rozróżnienie między Marią, matką Jakuba Mniejszego i Marią matką Jozesa, która, kiedy Maria Magdalena jest wzięta pod uwagę, byłaby trzecią Marią, wytwarza dziwną alternację opuszczeń: najpierw opuszczenie Marii matki Jakuba w Mk 15,47, a potem z Marii matki Jozesa w Mk 16,1. Opuszczenie Marii matki Jakuba, jak także opuszczenie Salome w Mk 15,47, można by wytłumaczyć faktem, że Maria Magdalena i Maria matka Jozesa są dwiema wystarczającymi osobami, wymaganymi do tego, aby być świadkami uwiarygodniającymi dane wydarzenie, i że w Mk 15,40 mamy już nadmiar świadków w osobach Marii matki Jakuba, Salome i wielu innych kobiet. Można by wytłumaczyć zastąpienie matki Jozesa matką Jakuba w Mk 16,1 jako wyrównanie dla jej wcześniejszego opuszczenia w Mk 15,47. Ale trzeba by w tym wypadku znaleźć wyjaśnienie, dlaczego Salome nie zastępuje Marii Magdaleny. Wygląda, raczej, że w Mk 16,1 Salome pojawia się ponownie, aby uzupełnić listę kobiet, a Jakub i Jozes są synami jednej i tej samej matki o imieniu Maria.

Jeżeli nawet są dyskusje, wydaje się ewidentne, że Marek widzi w drugiej Marii z trzech list zawsze tę samą osobę, chociaż określa ją w różny sposób³¹. Określenie kobiety przy pomocy imienia jej syna, w znaczeniu domyślnym „matka” (Maria Jozesa, Maria Jakuba), było czymś rzadkim, ale ma potwier-

³⁰ Zob. *Maria nel Nuovo Testamento*, red. R. E. Brown [i inni], Assisi 1985, s. 85.

Według R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. 2, s. 740-741, listę imion z Mk 15,40 należy uważać za materiał tradycyjny, ponieważ jest najbardziej rozwinięta. Także oryginalna jest lista najkrótsza z Mk 15,47. Kombinacja dwóch imion nie wydaje się być wymysłem redaktora, który selekcyjonowałby w sposób arbitralny, a raczej zapisem eksperta, który potrafi rozróżnić osoby wskazane w w. 40. To samo odnosi się do trzeciej listy z Mk 16,1. Nie da się całkiem wykluczyć, że ta lista jest kompozycją redakcyjną, ale najważniejsze elementy przemawiają za jej oryginalnością i przynależnością do historii przed-markowej.

³¹ G. Danieli, *Maria e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco*, s. 105-106, konkluduje, że Jakub i Jozes byli synami kobiety o imieniu Maria, ale różnej od Maryi, inaczej byłaby nazywana matką Jezusa. I jeśli Marek chciałby wskazać w Mk 15,40 na parę braci różną od tej sławnej i szanowanej z Mk 6,3, na pewno przekazałaby to w sposób bardziej wyraźny. Natomiast V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, s. 598, zaprzecza stwierdzeniu, że Jakub i Jozes w Mk 6,3 byłiby tymi samymi osobami, co Jakub i Jozes w Mk 15,40: ci z 15,40 nie są braćmi Jezusa (w przeciwieństwie do braci z Mk 6,3, którzy według niego są też synami Maryi), ponieważ Marek na pewno nie przedstawiłby Maryi w taki niebezpośredni sposób.

dzenie w świadectwach³². Można tu także dostrzec konsekwencje pozycji społecznej kobiety, w szczególności miejsca, które kobieta zajmowała względem mężczyzny w rodzinie hebrajskiej.

Ponieważ jest mało prawdopodobne, że Marek świadomie określiłby Matkę Jezusa (którą w Mk 3,31 nazywa „Jego matką”) po prostu jako matkę Jakuba i Jozesa, należy przyjąć, że Jakub i Jozes są synami kobiety o imieniu Maria, ale różnej od Maryi matki Jezusa. Oprócz tego ewangelista Mateusz w swojej Ewangelii w tekstach paralelnych w drugiej Marii z trzech list ewidentnie rozpoznaje jedną i tę samą osobę (por. Mt 27,56.61; 28,1)³³.

Cztery imiona „braci Jezusa” są wyliczone w Mk 6,3, w następującym porządku: Jakub, Jozes, Juda, Szymon. Pierwsze dwa imiona pojawiają się ponownie w tej samej kolejności w Mk 15,40. Trudno stwierdzić z całą pewnością, czy może chodzić o te same osoby. Jest prawdopodobnym, że Marek, opisując tożsamość drugiej Marii, używa imion osób, które musiały być znane dla czytelnika³⁴. Ale epitet „mniejszy” sprawia wrażenie uściślenia, które mogłoby wyróżniać tę postać spośród innych osób, które noszą to samo imię, wymienianych wcześniej (choć to uściślenie już w Mk 16,1 nie występuje)³⁵. Natomiast jeśli chodzi o Jozesa, w Mk 15,40 nie ma żadnego uściślenia, a Mt w wykazach imion w tekstach paralelnych do Mk 6,3 i 15,40 zastępuje „Jozes” bardziej powszechną formą tego imienia: „Józef”. To może sugerować, że Mateusz, czytając Mk, w obu przypadkach myślałby o tej samej osobie (por. Mt 13,55; 27,56). Takie samo kryterium mogłoby odnosić się także do Jakuba.

Nie ma więc możliwości, aby osiągnąć całkowitą pewność w kwestii identyfikacji tych osób, tak samo, jak nie jesteśmy w stanie ustalić jaki stopień pokrewieństwa istnieje między Jezusem i Jego *adelfoi*. Mamy tylko tekst, który został nam przekazany w takiej a nie innej formie, i w oparciu o ten tekst musimy sformułować naszą interpretację. W każdym razie można przyjąć, że bracia Jezusa: Jakub i Jozes z Mk 6,3, są tymi samymi osobami, wymienianymi potem przez Marka w Mk 15,40.47; 16,1, i że są synami kobiety o imie-

³² Identyfikacja kobiety poprzez imię własnego syna było czymś rzadko spotykanym w świecie greckim, ale dosyć częstym w świecie semickim, zwłaszcza arabskim. Por. M. J. Lagrange, *Évangile selon Marc*, Paris 1929, s. 439.

³³ Por. J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, s. 87-97.

³⁴ Według G. Danieli, *Maria e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco*, s. 106, w Kościele pierwotnym Jakub brat Pański był osobą zbyt znamienitą, aby natychmiast nie myśleć o im, czytając listy imion z Mk 15-16. Jeśliby Marek chciał tu wskazać inną parę braci, niż tą tak znaną i ważną wymienioną w Mk 6,3, z pewnością byłby to zaznaczył. Lektor jego Ewangelii musiał pamiętać dwóch sławnych braci Pańskich, znanych w całej wspólnotie Kościoła pierwotnego. Poza tym, jak wiadomo z Dz 12,12, rodzina Marka przynależała do Kościoła jerozolimskiego, gdzie Jakub był osobą pierwszoplanową.

³⁵ Por. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. 2, s. 738.

niu Maria, różnej od matki Jezusa. Oczywiście w tym przypadku również Maria matka Jakuba mniejszego i Jozesa byłaby krewną Jezusa. Trudno jest ustalić, w jaki sposób ta kobieta albo jej mąż byliby spokrewnieni z rodzicami Jezusa, aby ich synowie mogliby być nazywani Jego „braćmi”, ale jeśli Jakub i Jozes byli kuzynami Jezusa, wówczas ich matka byłaby na pewno Jego ciotką.

Tak jak cała rodzina Jezusa, także Maria, matka Jakuba mniejszego i Jozesa, pochodziła z Nazaretu w Galilei. Mieszkańcy Nazaretu wymawiają imiona jej synów (por. Mk 6,3). Poza tym, o kobietach z Mk 15,40 mówi się, że szły za Jezusem i usługiwały Mu podczas Jego działalności w Galilei i razem z Nim przybyły do Jerozolimy. Fakt, że matka braci Jezusa trzy razy jest wskazana po imieniu, świadczy o jej znaczeniu jako świadka Jego śmierci, pogrzebu i pustego grobu.

Nieobecność ojca ziemskiego

Ewangelia Marka nie wspomina w ogóle ziemskiego ojca Jezusa, podczas gdy zajmuje on na równi z Maryją więcej miejsca w innych Ewangeliach, zwłaszcza w tych sekcjach Mt i Łk, które mówią o dzieciństwie Jezusa (zob. Mt 1,16.18-25; 2,13-23; 13,55; Łk 1,27; 2,1-5.16.22-34.41-51; 3,23; 4,22; por. J 1,45; 6,42). Z drugiej strony, w całym Nowym Testamencie nie widzimy nigdy aktywnego Józefa podczas publicznej działalności Jezusa. Można to wytłumaczyć najbardziej prawdopodobną hipotezą, że w czasie publicznej działalności Jezusa Józef już nie żył. Maryja więc byłaby wdową już od pewnego czasu, a jej mąż zmarł przed tym, jak Jezus rozpoczął swoją publiczną misję³⁶.

Imię ojca, które jest najbardziej naturalnym i najistotniejszym sposobem określania pochodzenia danej osoby, w Mk 6,3 zostało jednak opuszczone. Poza tym w całej Ewangelii Mk nie ma żadnego odniesienia do osoby Józefa. Jest dosyć zaskakujące, że ojciec jest nieobecny, ponieważ w społeczności żydowskiej, która opiera się na figurach patriarchów, postać ojca jest podstawowym punktem odniesienia. Jego zadaniem jest przekazywanie woli Bożej i wychowanie dzieci w duchu poszanowania Prawa³⁷. Zdanie z Mk 6,3 gdzie Jezus jest określony przez tłum jako „syn Maryi” i jako „cieśla” potwierdza, że Józef już od pewnego czasu nie żył. Określenie „syn Maryi” dla mieszkań-

³⁶ Zob. J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1987, s. 202. Niemożliwe jest określenie dokładnej daty śmierci św. Józefa. Możemy z całą pewnością tylko stwierdzić, że zmarł on między trzynastym a trzydziestym rokiem życia Jezusa. Por. J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, s. 59.

³⁷ Zob. X. Pikaza, *Il vangelo di Marco*, Roma 1996, s. 122.

ców Nazaretu stało się imieniem własnym Jezusa, który ponadto już nie jest nazywany „synem cieśli”, ale „cieślą”³⁸.

Starając się znaleźć przyczynę pominięcia osoby Józefa w Mk 6,1-6a, a także w Mk 3,31-35, egzegeci często odwołują się do interpretacji teologicznej: chrześcijanin, który opuścił ojca (por. Mk 1,20) nie znajduje innego we wspólnocie (por. Mk 10,29-30). W nowej rodzinie Jezusa nikt nie może być nazwany Jego ojcem. Jezus odwołuje się do Boga, który objawia swoją wolę i w ten sposób pełni funkcję ojca wśród ludzi. Od kiedy Jezus jest Jego „synem umiłowanym” (por. Mk 1,11; 9,7; 12,6), także ci, którzy się z Nim jednoczą, mają Boga za Ojca (por. Mk 3,35; 10,30)³⁹. Poza tym, unikając wspomnienia o ziemskim ojcu Jezusa w Mk 3,31-35 i 6,3, a także w przeciwnieństwie do jedynej relacji Jezusa z Bogiem Ojcem (por. Mk 1,11; 14,36) ewangelista mógłby pośrednio nawiązać do dziewiczego narodzenia Jezusa.

Rodzina duchowa

Matka i bracia Jezusa są przedstawieni w Ewangelii Marka jako osoby, które nie rozumieją Jezusa, które Mu się przeciwstawiają i chcą powstrzymać Jego działalność (por. Mk 3,21; 6,4). W ich postępowaniu wydają się być bliżsi uczonym w Piśmie niż uczniom⁴⁰. Intencją ewangelisty nie było dostarczenie czytelnikom szczegółowych informacji historycznych czy charakterologicznych odnoszących się do Matki i braci Jezusa, ale raczej pouczenie uczniów, czyli wierzących chrześcijan o tym, co naprawdę decyduje o przynależności do Jego rodziny: przebywanie z Jezusem (por. Mk 3,14.32), służba Jezusowi (por. Mk 15,40-41), słuchanie Jego słowa (por. Mk 3,32-34), pełnienie woli Bożej (por. Mk 3,35), zaparcie się siebie i podjęcie własnego krzyża (por. Mk 8,34) i opuszczenie własnej rodziny ze względu na powołanie przez Jezusa (por. Mk 10,29-30)⁴¹.

³⁸ W Mk 6,3 w miejsce wariantu: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi?”, potwierdzonego przez wszystkie kodeksy majuskułowe oraz liczne kodeksy minuskułowe, w niektórych kodeksach minuskułowych znajdujemy: „Czy nie jest to syn cieśli?”, a wersja Orygenesza ma: „Czy nie jest to syn cieśli i Maryi?”. Wydaje się, że poza wpływem Mt 13,55, można tu również zauważyć tendencję, aby nie akcentować skromnego położenia Jezusa, który byłby tylko zwykłym robotnikiem, czyli cieślą (*ho tektōn*), ponieważ w świecie grecko-rzymskim taki rodzaj pracy nie był zajęciem zbyt zaszczytnym. Por. J. Gnilka, *Marco*, s. 315.

³⁹ Por. E. Best, *The Temptation and the Passion. The Marcan Soteriology*, Cambridge 1965, s. 169-170; A. Valentini, *Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?* (Mc 3,31-35), „Marianum”, 57(1995), nr 2, s. 680.

⁴⁰ Por. B. Standaert, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Nijmegen 1978, s. 289.

⁴¹ Zob. J. Lambrecht, *The Relatives of Jesus in Mark*, „Novum Testamentum”, 16(1974), nr 4, s. 257-258.

W sposób klarowny Mk 3,31-35 wskazuje, że ten, kto słucha Jezusa, wypełnia wolę Bożą i staje się w ten sposób członkiem nowej rodziny Jezusa. Do tej rodziny należą Apostołowie oraz ci wszyscy, którzy z Nim przebywają. Ta perykopa odsłania stanowisko Jezusa wobec zerwania więzów z własną rodziną, czego także wymaga On od swoich uczniów⁴². Temat odłączenia się do rodziny naturalnej jest tłem Ewangelii Mk od 3,13 do 3,35. Kiedy Jezus wybiera Dwunastu, wymaga od nich wyrzeczenia się relacji i związków rodzinnych, ale później w Mk 10,28-31 w zamian za to wyrzeczenie obiecuje im nagrodę.

Marek więc, nie skupia się na naturze relacji między Jezusem i członkami Jego rodziny, ale raczej na relacji między wiarą i niedowiarstwem. Jezus nie był nieczuły w swojej postawie wobec swoich krewnych, a przede wszystkim wobec swojej matki. W Mk 7,10 przytacza czwarte przykazanie i w tej kwestii pozostaje wierny względem Prawa Bożego⁴³. Oddalił się od nich, aby pójść za powołaniem Bożym i teraz podkreśla, że jest oddzielony od nich także wewnętrznie, nie z powodu chłodu ducha albo pogardy dla więzów rodzinnych (które przecież w Palestynie są bardzo ścisłe), ale po to, aby w całości móc przynależeć do Boga⁴⁴. I jak On odseparował się od swojej rodziny naturalnej, takiej samej postawy wymaga także od tych, którzy chcą za Nim podążać. Praktykuje jako pierwszy taką rozłąkę, aby także w tym wymaganiu dotyczącym Królestwa Bożego być wzorem dla Swoich uczniów. W przypadku konfliktu interesów, sprawy rodzinne muszą być poświęcone na rzecz realizacji woli Bożej.

Reakcja rodziny naturalnej w Mk 3,21.31 jest przeciwstawieniem do reakcji rodziny duchowej w Mk 3,34-35. Przybycie krewnych Jezusa w Mk 3,31 tworzy dla Niego sposobność i punkt wyjścia dla Jego ważnego nauczania. Marek, wspomniawszy przedtem reakcję negatywną ze strony *hoi par'autou*, czyli tych, którzy byli z Jezusem w czasie wieku dorastania i młodości, przedstawia teraz Jego „zimną” reakcję względem Jego Matki i braci, i przytacza Jego znaczące słowa, które ustanawiają Jego prawdziwą i nową rodzinę. Jego krewni, którzy pozostają na zewnątrz, są stanowią kontrast dla tych, którzy znajdują się wewnątrz i którzy słuchając słów Jezusa, wypełniają wolę Bożą i w ten sposób stają się członkami Jego rodziny duchowej. Pokrewieństwo z Jezusem więc, budowane jest na fundamencie posłuszeństwa woli Bożej. To posłuszeństwo zobowiązuje, aby gromadzić się wokół Niego i to samo posłuszeństwo ustanawia relację pokrewieństwa z Jezusem. Ktokolwiek czyni

⁴² Zob. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. 1, s. 362; G. Danieli, *Maria e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco*, s. 98-99; E. Bianchi, *La nuova famiglia di Gesù*, „Parola, Spirito e Vita”, 14(1986), s. 187.

⁴³ Por. W. L. Lane, *The Gospel according to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids 1974, s. 147.

⁴⁴ Por. R. Schnackenburg, *Vangelo secondo Marco*, t. 1, Roma 1994, s. 99.

wolę Ojca, czyli słucha słów Jezusa, może stać się członkiem Jego nowej rodziny.

Dlatego rodzina naturalna nie ma żadnego rzeczywistego znaczenia w nowej hierarchii wartości ustanowionej przez Jezusa poprzez ogłoszenie nadejścia Królestwa Bożego. Rodziną, która naprawdę interesuje Jezusa, jest rodzina duchowa. Jak już zostało podkreślone, Ewangelia Marka nie skupia się na naturze relacji między Jezusem i Jego krewnymi, ale raczej na relacji między wiarą i niewiarą wobec Swojej osoby. Chce przede wszystkim pokazać, że członkowie Jego rodziny naturalnej nie są w żaden sposób uprzywilejowani. Ci, którzy siedzą dokoła Jezusa i słuchają Jego słów, wierzą w Niego i pełnią wolę Bożą, natomiast Jego krewni nie są w stanie Go zrozumieć i w konsekwencji nie wierzą w Niego i dlatego, zostając na zewnątrz, chwilowo wykluczają się z Jego rodziny duchowej.

LA FAMIGLIA DI GESÙ NEL VANGELO SECONDO SAN MARCO

S o m m a r i o

Il tema della famiglia naturale di Gesù occupa poco spazio nel Vangelo di Marco. Sua Madre e i suoi fratelli sono menzionati solo in Mc 3,31-35 i 6,1-6a. In Mc 3,20-21 viene raccontato il terzo episodio, non descritto da Matteo e Luca, in cui sembra di agire lo stesso gruppo di persone che in Mc 3,31-35. I nomi dei due fratelli di Gesù troviamo ancora nei racconti della Passione e della Risurrezione (Mc 15,40-41.47; 16,1), ma solo per identificare la loro madre.

Di fronte alla lunga discussione a proposito dell'identificazione dei fratelli e delle sorelle di Gesù, abbiamo accettato l'interpretazione ufficiale della Chiesa Cattolica (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 499-501). Quando gli evangelisti citano questi personaggi, si riferiscono generalmente ai cugini di Gesù, anche se il significato della parola *adelphos* è aperto a diverse possibilità, e gli argomenti presentati dagli studiosi a favore o sfavore delle diverse ipotesi, non permettono di formulare conclusioni certe, che potrebbero convincere tutte le parti del dibattito.

Abbiamo anche accettato che con l'espressione *hoi par'autou* in Mc 3,21 vengono indicati i parenti di Gesù ("i suoi"), perciò l'episodio di Mc 3,20-21 continua in Mc 3,31-35. Invece Giacomo e Ioses di Mc 15,40-41 (cfr. Mc 15,47; 16,1) sono gli stessi menzionati in Mc 6,3 come fratelli di Gesù, ma sono figli di una donna di nome Maria, diversa dalla madre del Signore.

Il Vangelo di Marco, che non conosce i racconti d'infanzia, ci offre poche informazioni sulla famiglia naturale di Gesù e sui rapporti tra lui e i suoi parenti. Non era interesse principale dell'evangelista presentare precise informazioni storiche e caratterologiche sui parenti di Gesù. In realtà il Vangelo di Marco, in maniera evidente, sottolinea soltanto un aspetto delle relazioni di Gesù con la sua famiglia: i suoi parenti non comprendono la sua persona e la sua missione e sembrano trovarsi in conflitto con lui. Gli si

oppongono, quindi, in modo esplicito e vogliono trattenerlo dalla sua attività. Gesù, consapevole di non essere capito nemmeno dai suoi più stretti familiari (cfr. Mc 6,4), respinge la loro pretesa e indica, come unico importante elemento di legame con sé, il compimento della volontà di Dio (cfr. Mc 3,21.31-35).

L'appartenenza alla famiglia naturale di Gesù non garantisce automaticamente l'appartenenza alla sua famiglia spirituale, cioè alla comunità dei discepoli. Però la famiglia spirituale non è chiusa a nessuno. Anche i membri della sua famiglia naturale possono entrare a fare parte di essa. Devono soltanto adempiere la condizione presentata da Gesù (cfr. Mc 3,35). È chiaro, perciò, che le parole di Gesù affermano il primato dell'obbedienza alla volontà di Dio su ogni altra cosa, persino sulla propria famiglia.

WOLNOŚĆ (PARRHESIA) JAKO OSTATECZNE ODBUDOWANIE PODOBIENSTWA BOŻEGO W CZŁOWIEKU WEDŁUG ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

1. Św. Grzegorz z Nyssy - jeden z najbardziej oryginalnych Ojców Kościoła - przejął i twórczo rozwinął wiele koncepcji pochodzących od starożytnych myślicieli greckich jednak czynił to zawsze w kontekście pogłębionej refleksji nad Objawieniem Bożym przekazanym ludzkości na kartach Pisma św. Również w prezentowanej przez siebie antropologii widoczne są wpływy filozofii greckiej, jednak nie sposób jest nie zwrócić uwagi na główny, biblijny nurt myśli Nysseńczyka głęboko zatroskanego o racjonalne wyjaśnienie dogmatów wiary chrześcijańskiej. W swojej refleksji skoncentrowanej przeważnie na racjonalne wyjaśnianie dogmatów wiary chrześcijańskiej wielokrotnie podejmował kwestię antropologii. Jednakże w jego dorobku literackim na pierwsze miejsce wysuwa się pragnienie zaoferowania człowiekowi racjonalnego fundamentu głoszonego przez Kościół orędzia o zbawieniu i wskazanie dróg, które w nowej rzeczywistości prowadzą już tu na ziemi do prowadzenia przez chrześcijanina życia cnotliwego, pragnienia zjednoczenia z Bogiem, nieustannego dążenia do coraz pełniejszego uczestnictwa w Najwyższym Dobru. Ten biblijny rys człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego jest dla Grzegorza bardzo charakterystyczny. Natomiast jedną z głównych cech charakterystycznych człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże jest wolność. W tym artykule postaramy się z prześledzić zręby refleksji św. Grzegorza z Nyssy dotyczącej wieloaspektowej wolności człowieka.

Analizując utwory św. Grzegorza z Nyssy w porządku chronologicznym można zauważyć pewną ewolucję poglądów, która jest odzwierciedleniem jego zainteresowania dyskusjami doktrynalnymi toczącymi się w łonie ówczesnego chrześcijaństwa. W dziele *De opificio hominis* św. Grzegorz z Nyssy wydaje się być zwolennikiem trychotomii, według której elementami konstytuującymi byt ludzki są ciało, dusza i duch¹. Jednakże w innych traktatach sprawa nie wydaje

¹ *De hominis opificio* (dalej cyt. Op. Hom.) 8, PG, 44, kol. 145C-147A. Trychotomia (trójdzielność) duszy ludzkiej bardzo przypomina określenia biblijne, w których odnajdujemy terminy określające ciało, duszę (nephes) i ducha (ruah). Ale – trzeba to koniecznie podkreślić –

się być tak jednoznaczna. Jest to związane najprawdopodobniej z poglądami heterodoksyjnymi wielu autorów, którzy odwołując się właśnie do trychotomii wyjaśniali połączenie dwóch natur Jezusa Chrystusa (apolinaryzm). Struktura antropologiczna św. Grzegorza z Nyssy, chociaż odwołuje się do schematu trychotomicznego, do którego odwołał się również zainspirowany poglądami Platona oraz niektórymi tekstami Pisma św. (np. 1 Tes 5, 23) teolog z Aleksandrii - Orygenes, to jednak podkreśla w sposób szczególny komplementarność trzech wymiarów ludzkiej natury sprowadzając ją do jednej wizji człowieka będącego obrazem Bożym².

2. Wolność jako nieodzowny element i atrybut człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26-27) jest wielopostaciowa. Św. Grzegorz z Nyssy na określenie poszczególnych aspektów wolności używa stosownych terminów takich jak: *auteksousia*, *eleutheria*, *proairesis*, *parrhesia*. Przede wszystkim należy stwierdzić, że pojęcie wolności u Biskupa z Nyssy utożsamia się z głównym rysem podobieństwa natury ludzkiej do Bóstwa. Na podstawie wszystkich tekstów Nysseńczyka mówiących o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga można zauważyć, że pojęcie podobieństwa występuje zawsze w odniesieniu do pojęcia *auteksousia*. Według św. Grzegorza z Nyssy właśnie *auteksousia* została udzielona człowiekowi w taki sam sposób jak się dodaje jakiś ważny element do konstrukcji, ponieważ jest ona mocą autonomiczną, suwerenną, niezależną, którą Pan natury włożył w naturę ludzi³. Termin *auteksousia* w pismach Biskupa z Nyssy jest połączony z godnością

sposób przedstawienia problemu jest całkowicie odmienny od spekulacji filozofów greckich. Nie ma on bowiem charakteru analitycznego, lecz jest syntezą. W Biblii bowiem mówi się o całym człowieku i za pośrednictwem tych terminów przedstawia się różne aspekty egzystencji ludzkiej. Człowiek jest ciałem ponieważ jest śmiertelny, duszą zaś dlatego, że żyje, oddycha. Duch otwiera człowieka na Boga, a ciało na zewnątrz stworzonej rzeczywistości materialnej. Te aspekty a nie „składniki” natury ludzkiej w koncepcji biblijnej ciągle ulegają zmianie w zależności od uwarunkowań, w których człowiek się znajduje. Odpowiednio do tego, czy człowiek jest grzesznikiem, czy sprawiedliwym zmienia się jego relacja z Bogiem. Por. T. Spidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców Greckich i wschodnich*, przekł. pol., J. Dembska, Kraków 1997, s. 70; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przekł. pol. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 27-31.

² Op. Hom. 8, PG 44, kol. 145 C; Por. G. Castelluccio, *L'antropologia di Gregorio di Nissa*, Bari 1992, s. 169. W tym kontekście warto dosłownie przytoczyć komentarz, który w przypisach zamieścił M. Farrugia: *L'uomo non possiede tre anime, ma soltanto una, cioè quella razionale. Attraverso la triplice natura dell'anima, Gregorio attiva un altro anello della concatenazione tra le cose e il loro Creatore. Il Nisseno cerca nella Scrittura, in modo molto discutibile, dei parallelismi tra tale triplice divisione dell'anima e la terminologia biblica: corpo-spirito. Oppure cuore-anima-intelligenza, cuore-anima-pensiero/volontà*. M. Farrugia, *Gregorio di Nissa: Gn 1,26-27 come elemento determinante dell'antropologia cristiana*, w: *I Padri della Chiesa e la Teologia. In dialogo con Basil Studer*, red. A. Orazzo, Milano 1995, s. 177, n. 18.

³ *De beatudinibus* (dalej cyt. Beat.) 5, PG 44, kol. 1256B; Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, s. 59; V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1985, s. 318.

królewską, którą Bóg przyznał naturze ludzkiej⁴. Pełna suwerenność zawiera w sobie zasadę niezależności od nikogo czyli nie posiadania nad sobą jakiegokolwiek zwierzchnika, pana, tylko w ten sposób człowiek może być określony mianem *adespoton*. To jest podstawową prerogatywą pokrewieństwa człowieka z Bogiem, bez której jego natura nie mogłaby być określona jako prawdziwy obraz Stwórcy. Sam rzeczownik *auteksousia* pochodzi od formy bezosobowej czasownika *eksesti*, które oznacza tyle co, *wolno mi, jest możliwe, można, uchodzi komuś coś*. Wskazuje więc na możliwość i rzeczywistą władzę, moc, którą ktoś posiada jako zdolność zrealizowania czegoś a wtórnie legitymizację używania tej władzy. W powszechnie używanym w starożytności języku greckim właśnie to słowo było stosowane szczególnie w odniesieniu do autorytetu ustanowionej przez ludzi władzy⁵. W języku biblijnym rzeczownik *auteksousia* wskazuje natomiast na absolutną i suwerenną władzę Boga w odniesieniu do całej rzeczywistości stworzonej w szczególności zaś dotyczy Jego niczym nie uwarunkowanej zdolności czynienia, całkowicie od nikogo niezależnej mocy działania⁶. Taki aspekt królewskości Boskiej jawi się we fragmencie utworu *De virginitate*. Według św. Grzegorza z Nyssy człowiek jest obrazem i podobieństwem mocy, która panuje nad wszystkimi stworzeniami i dlatego także w całej pełni wolności wyboru jemu także została powierzona władza panowania na stworzeniach. W ten sposób ujawniało się w nim podobieństwo do Tego, który ma pełną i suwerenną władzę nad wszystkim, co zostało powołane do istnienia, nie będąc niewolnikiem żadnej konieczności, która pochodziłaby z zewnątrz, lecz postępując według własnego uznania dla osiągnięcia tego, co chciał i wybierając swobodnie to, w czym miał upodobanie⁷. Porównując obraz z pierwowzorem czyli człowieka z jego Stworzycielem św. Grzegorz z Nyssy odnajduje analogię w godności królewskiej tak jak Bóg jest Królem ogarniającym swą nieograniczoną władzą wszystko, co istnieje tak również człowiekowi została udzielona władza nad stworzeniami, aby administrował tymi, dobrami, które Bóg oddał w jego władanie. Zarówno w Piśmie świętym jak i u Nyssenczyka władza Boga wyrażona jest w terminach absolutnych: rozciąga się ona nad rzeczywistością stworzoną⁸. Bóg jest w najwyższym stopniu wolnym i nie podlega żadnemu rodzajowi zewnętrznej konieczności, a we-

⁴ Op. Hom. 1, PG 44, kol. 125B.

⁵ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente". La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano 1996, s. 118.

⁶ W. Foerster, *Eksousia*, w: *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. R. Kittel, (dalej cyt. TWNT), t. 2, Stuttgart 1953, s. 559-563.

⁷ *De virginitate* (dalej cyt. Virg.), w: *Gregorii Nysseni Opera* (dalej cyt. GNO), red. W. Jaeger, t. 8, Leiden 1952, s. 298.

⁸ In illud: *Tunc et Ipse Filius*, GNO 3, 2, s. 11; E. Kotkowska, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In illud: Tunc et Ipse Filius*, „Vox Patrum”, 24(2004), t. 46-47, s. 511-524.

wnętrze jedynie temu, co stanowi Jego święta wola⁹. Stworzona na podobieństwo tej nieograniczonej i wszystko ogarniającej jest wolność człowieka w sposób istotny wpisana w jego naturę i z niej wydobywająca się jak sugeruje prefiks *autos*, który ujawnia w samej osobie pierwszą i podstawową przestrzeń realizowania tak pojętej wolności. Innymi słowy – według św. Grzegorza z Nyssy – Boska *eksousia* rozciąga się cała rzeczywistość duchową i materialną wszystkich bytów powołanych przez Boga w sposób całkowicie suwerenny do istnienia, natomiast w człowieku *auteksousia* wskazuje na władzę, którą on posiada w odniesieniu do własnej rzeczywistości ludzkiej i która wypływa z jego osoby¹⁰ i właśnie w ludzkim, świadomym “ja” znajduje się punkt kontaktu wolności ludzkiej i wolności Boga. Na tym polega owo posiadanie przez człowieka w sobie samym, w swojej osobowości źródła i własnej legitymizacji. Jeśli to jest zasadniczą cechą, która zbliża i łączy Boga z jego odbiciem, jakim jest człowiek, to trzeba stwierdzić, że nie wyczerpuje ona całego podobieństwa ludzkiej *auteksousia* i Boskiej *eksousia*. Tak pojęta wolność jest ściśle związana z pojęciem władzy, mocy Bożej, a w odniesieniu do człowieka tą przestrzenią, w której realizuje się tak pojęta wolność jest rzeczywistość stworzona właśnie na skutek działania mocy Bożej. Ludzka zdolność tworzenia wyraża się najpełniej w tworzeniu i pielęgnowaniu własnej osobowości moralnej, panowaniu nad sobą, co sugeruje przedrostek *autos*. Nysseńczyk wielokrotnie podkreśla fakt, że człowiek jest obdarzony wolnością pojętą jako niezależność strukturalna natury ludzkiej w stosunku do konieczności, wpływu świata fizycznego oraz widziana jako wewnętrzne źródło wszelkich poruszeń natury¹¹. Wewnętrzne źródło należy pojmować – według św. Grzegorza z Nyssy – za pomocą terminu *gnome*, który wskazuje na sąd i rozpoznanie wartości tego, ku czemu człowiek powinien skierować swoje wysiłki, swoje działanie. Człowiek we własnej racjonalności nosi w sobie znajomość zasad własnego działania oraz kryterium oceny rzeczywistości. W tym sensie człowiek jest wolny, ponieważ jest obdarzony rozumem. Natura ludzka jest autonomiczna do tego stopnia, że nawet Stwórca nie chce zaprzeczyć takiemu prawu. Mówi o tym św. Grzegorz z Nyssy wyjaśniając dlaczego Bóg nie przeszkodził w sposób skuteczny pierwszym ludziom w popełnieniu grzechu pierworodnego. Stało się tak dlatego, że człowiek został stworzony na Boże podobieństwo (*theoeides*) i rzeczywiście czuł się szczęśliwym dlatego, że został ozdobiony pełną wolnością. Według Biskupa z Nyssy właśnie autonomia, niezależność, pełna suwerenność w podejmowaniu decyzji i realizowaniu podjętego zamysłu jest fundamentem szczęśliwości Boga, którą Stwórca dzieli się z człowiekiem. I gdyby Bóg sprawił, iż człowiek lękając się siły, uległby konieczności, wówczas zostałby uszczuplony w swojej

⁹ *Contra Eunomium* (dalej cyt.: Eun.) 3, 1, 125, GNO 2, s. 45-46.

¹⁰ C. Desalvo, *L'“Oltre nel presente”*. *La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 118.

¹¹ Por. Op. Hom. 21, PG 44, kol. 201C.

stałby uszczuplony w swojej wyjątkowej godności¹². To jest w gruncie rzeczy upodobnieniem człowieka do natury Boga, którego moc stwórcza jest substancjalizacją zamysłu¹³.

Auteksousia określa wolność człowieka jako obrazu Bożego i z punktu widzenia równości dynamiki wolności ludzkiej i wolności Boga, obie są autonomiczne. W tym pierwszym fundamentalnym znaczeniu wolność zarysowuje się jako możliwość i rzeczywista władza, którą człowiek ma w odniesieniu do samego siebie. Według św. Grzegorza z Nyssy jest to odzwierciedleniem tej władzy, którą ma Bóg w odniesieniu do całej rzeczy-wistości stworzonej tak materialnej jak i duchowej. Ten wyjątkowy aspekt wolności wyłania się spośród wielu wypowiedzi Nysseńczyka szczególnie zaś tych, w których stosuje ten termin w celu sprecyzowania i wyjaśnienia innych wyrażen dotyczących wolności¹⁴. Czasami termin ten pojawia się w bliskim kontekście innego terminu określającego wolność, którym jest *proairesis*. Takie zestawienie wówczas przybiera brzmienie następujące: *pełna niezależność władzy wybierania*. W ten sam sposób św. Grzegorz z Nyssy stwierdza, że zdolność wyboru nie jest niczym innym niż okazywaniem, manifestacją, realizacją w czasie i przestrzeni wolności naszej natury. Moc autonomiczna i suwerenna, która Stwórca natury wpisał w naturę ludzką ukazuje się wyraźnie w tym, że wszystko, tak dobro jak i zło zależy od naszego wolnego wyboru¹⁵.

3. Fakt bycia autonomicznym i nie posiadania zwierzchnika zawiera w sobie również uwarunkowanie wręcz nienaturalne, którym jest skłonność do wybierania zła. Z tego też powodu natura ludzka potrzebowała wyzwolenia. Właśnie w tej kwestii w sposób najbardziej przejrzysty uwidacznia się u św. Grzegorza z Nyssy różnica człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego. Ten sam dynamizm ontologiczny, który występuje w paralelizmie obrazu-podobieństwa może zostać zindywidualizowany w odniesieniu do pojęć *auteksousia-proairesis*. W tym kontekście ten drugi rodzaj wolności jest eksplikacją pierwszego, podobnie jak w odniesieniu do obrazu taką samą funkcję pełni podobieństwo¹⁶. Analogicznie tak samo jak podobieństwo do Boga będąc niczym innym jak działaniem własnym a więc aktualizowaniem ludzkiej natury, stanowi również treść wyborów jako realizacja wolności strukturalnej obrazu.

¹² *De mortuis* (dalej cyt. *Mort.*) 15, w: *Gregorio di Nissa: Discorso sui defunti*, red. G. Lozza, Torino 1991, s. 64.

¹³ Eun. 1, 247, GNO 1, s. 99.

¹⁴ Por. Op. Hom. 22, PG 44, kol., 204C; Por. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, s. 141.

¹⁵ Beat. 5, PG 44, kol., 1256B; Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, s. 32-36.

¹⁶ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente". La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 126.

Teraz jednak na skutek grzechu natura ludzka nie widzi już egzystencjalnej zbieżności swego bycia obrazem Boga i przyjmowaniem upodabniającym Stwórcy, lecz staje się lub raczej powinna stawać się samą sobą w czasie, tak również wolność nie wyraża się egzystencjalnie jako osiągnięcie więzi ze Stwórcą, lecz musi stawać się tym, czym jest ze względu na przyszłe działanie. Sens pojęcia *eleutheria* jako pełni wolności polega właśnie na takim spełnieniu¹⁷. To nie przypadek, że terminem tym określa św. Grzegorz z Nyssy prawie we wszystkich przypadkach albo stan eschatologiczny człowieka po jego śmierci albo dar nadprzyrodzony albo wreszcie styl, rodzaj życia możliwy do osiągnięcia poprzez ascezę: najwidoczniej chodzi we wszystkich trzech przypadkach o aluzję do stanu, który jeszcze teraz nie jest całkowicie osiągnięty¹⁸.

Terminu *eleutheria* starożytni Grecy używali na określenie *wolności, swobody, niezależności, niezawisłości od czegoś*, ale również pewnego rodzaju *samowoli*. Jednakże podstawowym znaczeniem etymologicznym słowa *eleutheria*, które wywodzi się z języka polityki, jest pozbawianie. W tekstach św. Grzegorza z Nyssy wzmocniony jest ten sens poprzez dodanie przymiotnika *anetos*: *wolny* wskazuje w tym przypadku na być *wolnym od, pozbawionym* czegoś, nie być *podległym uwarunkowaniom*, w sposób szczególny nie być przedmiotem konieczności fizycznej, przede wszystkim być wolnym od zmysłowej namiętności (*pathe*)¹⁹. W tym sensie natura niematerialna i duchowa jest pozbawiona (ciała) czyli *wolna* od jakiegokolwiek cielesności²⁰.

W tej samej perspektywie św. Grzegorz z Nyssy używa przymiotnika *eleutheros* na opisanie natury ludzkiej jako obrazu Boga²¹. Ta sama wolność jest przez Biskupa z Nyssy określona jako pierwotna, starożytna wolność, która została utracona przez człowieka na skutek grzechu. Analiza tekstów, w których występuje termin *eleutheria* prowadzi do skonstatowania faktu, iż św. Grzegorz z Nyssy stosuje go stosunkowo rzadko właśnie wówczas, gdy mówi o podobieństwie człowieka do Boga, gdyż o wiele częściej w tym kontekście używa terminu *auteksousia*. Natomiast o wiele częściej używa terminu *eleutheria* na określenie stanu eschatologicznego doskonałości ludzkiej natury czy też raczej ostatecznego stanu, który nastąpi po śmierci, gdy zanikną

¹⁷ A. Siclari, *Volonta e scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Perugia 1984, s. 27-30.

¹⁸ C. Desalvo, *L'“Oltre nel presente”*. *La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 127.

¹⁹ Por. Eun. 2, 393, GNO 1, s. 341; P. Evdokimov, *Prawosławie*, przekł. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 92-93.

²⁰ Por. Eun. 3, 5, 7, GNO 2, s. 162.

²¹ Op. Hom. 21, PG, 44, kol. 201. Por. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, s. 121.

wszelkie związki z cielesną namiętnością²². Terminologia pierwotnie mająca najszerze zastosowanie w życiu politycznym również w tym kontekście okazała się bardzo przydatna dla wyrażenia właściwych relacji istniejących pomiędzy rzeczywistością przyrodzoną i nadprzyrodzoną: nad ludem dusz panuje równość praw nabytych, dzięki absolutnej i pokojowej wolności, ponieważ w wieczności człowiek zasłużenie otrzymuje to, co w sposób nieskrępowany wybrał dla siebie.²³

Druga grupa tekstów, w której pojawia się termin *eleutheria*, stanowi koncepcję wolności jako owocu wewnętrznego obdarowania na skutek ponadnaturalnego działania Stwórcy. W ten sposób św. Grzegorz widzi wolność jako dzieło Trójcy Świętej, skutek wylania Ducha Świętego w sakramencie chrztu, cel i skutek Wcielenia²⁴. Tak jak w poprzednim kontekście pojęcie wyrażone przez termin *eleutheria* wydaje się być ukierunkowane przez Nysseńczyka ku wyzwoleniu czyli ku wydarzeniu lub procesowi, poprzez który dopełnia się w człowieku to, do czego jest strukturalnie uzdolniony. Dlatego też Biskup z Nyssy może powiedzieć, że najwyższą formą wolności jest stawanie się panami siebie samych. W ten sposób syntetyczny wyraża on właściwy sens stawania się w czasie i przestrzeni, które powinno prowadzić człowieka do światłości prawdziwej natury osoby. W tym samym fragmencie św. Grzegorz z Nyssy wyraźnie wskazuje na przyczynę i konieczność takiego procesu twierdząc, że panem siebie samego (*auteksousios*) jest ten, kto jest obcy grzechowi²⁵.

W ten sposób można stwierdzić, że *eleutheria* to opis natury wewnętrznej osoby ludzkiej tylko w tym znaczeniu, w którym jest także podobieństwo do Boga: jako cel naturalny i ukierunkowujący w stawaniu się człowieka, który z powodu grzechu i skutków, które zostawił w naturze ludzkiej, już nie jest tak żywo obecne w rzeczywistości osoby, jak miało to miejsce *na początku*.²⁶ Biskup z Nyssy idzie jeszcze krok dalej i stwierdza, że podobieństwo do rzeczywistości pozbawionej panów, władców i w pełni suwerennej jest wolnością udzieloną nam na początku przez Boga, lecz okrytą wstydem z powodu ogromu przewinień. W ten sposób również cnota nie ma nad sobą panów, a więc w konsekwencji jest ona wyrazem wolności człowieka²⁷. W sposób syntetyczny św. Grzegorz z Nyssy definiuje wolność (*eleutheria*) jako stan właściwy natury człowieka taki, jaki został stworzony przez Boga, który z powodu

²² Mort. 6, s. 44.

²³ Por. A. Gesché, *Chrystus*, przekł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 225.

²⁴ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente"*. *La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 128.

²⁵ Beat. 6, PG 44, kol. 1300C.

²⁶ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia 1975, s. 147; A. Gesché, *Chrystus*, s. 225n.

²⁷ *De anima et resurrectione* (dalej cyt. *Anima et res.*), PG 46, kol. 101CD; Por. A. Siclari, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, Parma 1989, s. 15.

popelnionego grzechu już nie stanowi stanu aktualnego, chociaż nie przestaje być celem procesu w sposób znamieny określony terminem *eks-homoiosis*.²⁸ W pewnym sensie termin *eleutheria* u św. Grzegorza z Nyssy może być identyfikowany wolnością chrześcijańską czyli wolnością od grzechu, która na nowo ustawia człowieka w relacji wspólnoty i zażyłości z Bogiem (*parrhesia*)²⁹.

Taki proces wyzwolenia według Nysseńczyka w tym życiu przybiera postać cnoty. Cnota w ten sposób staje się realizacją w czasie wyzwolenia wolności, uaktualnieniem tożsamości ludzkiej, a przez to wyrazem nowej *akolouthia*. W tej perspektywie należy umieścić liczne aluzje Biskupa z Nyssy do wolności ludzkiej realizowanej w czasie jako stanu otrzymanego poprzez ascezę³⁰. Ten pierwszy aspekt dynamiki wyzwolenia wolności ludzkiej jest oddaleniem od uwarunkowań, które na skutek grzechu ludzka natura nosi w sobie samej. *Eleutheria* stanowi zatem wyzwolenie z namiętności, które wskazują na cały kompleks takich uwarunkowań, ograniczeń i inklinacji. W ten sposób św. Grzegorz z Nyssy widzi ją w ścisłej łączności z koniecznością oczyszczenia i podjęcia życia cnotliwego, aby w konsekwencji coraz bardziej uczestniczyć w dobrach ofiarowanych przez Boga, lecz w sposób swobodny i nieskrępowany przyjętych przez człowieka³¹.

4. W klasycznym języku greckim termin *proairesis* oznacza tyle co *wolny wybór, postanowienie, nieprzymuszona wola, zamiar, cel, plan, zasada postępowania, przyjęty, przemyślany kierunek działania, polityka, partia polityczna, stronnictwo, postępowanie, reputacja, dobre imię, zdanie, rada, szkoła filozoficzna*. W literaturze biblijnej ten termin i jego pochodne występuje jedynie w greckim tłumaczeniu LXX. Autorzy natchnieni Nowego Testamentu termin ten całkowicie ignorują.

Proairesis jest stosowany przez św. Grzegorza z Nyssy na określenie wolności jako naturalnego wyrażenia świadomego dynamizmu ducha ludzkiego. Taka definicja pojęcia *proairesis* zawiera w sobie dwa bardzo ważne aspekty, z których pierwszy wiąże się z duchowym fundamentem wolnego wyboru a drugi wyraża doskonałość tak pojętego fundamentu³².

²⁸ J. Gaith, *La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse*, Paris 1953, s. 445-466.

²⁹ J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Gregoire de Nysse*, Paris 1944, s. 108.

³⁰ C. Desalvo, *L' "Oltre nel presente". La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, s. 128; A. Gesché, *Chrystus*, s. 225-226.

³¹ Por. *Anima et res.*, PG 46, kol. 89B; *Op. Hom.*, PG 44, kol. 184B; A. Siclari, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, s. 14-15.

³² T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 165; P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 95; A. Siclari, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, s. 15.

Według św. Grzegorza z Nyssy Dzieło Stworzenia jest aktualizacją *proairesis* Boga i – jak to określa G. Dal Toso - *substancjalizacją Jego woli*.³³ Chrześcijańska pojęcie koncepcja stworzenia świata podkreśla zarówno różnicę ontologiczną istniejącą pomiędzy Stwórcą i stworzeniem jak i charakter pozytywny stworzonego kosmosu: wszystko, co zostało stworzone jest dobre ponieważ swoje istnienie zawdzięcza zamysłowi woli Bożej, który jest dobry, albowiem Bóg jest całkowicie transcendentny w stosunku do zła. Stworzenie otrzymuje swoje wyjątkowe znaczenie tylko dlatego, że jest owocem wolei woli Boga. Natomiast kluczem do zrozumienia tego przejścia jest wszechmoc Boga. Wola Boża może dokonać wszystkiego ponieważ jest związana z Mocą, która powołuje do istnienia wszystkie rzeczy³⁴.

Wolność jest elementem konstytutywnym ludzkiego ducha, swego rodzaju *źródłem* czyli samym duchem, samą podmiotowością, najwyraźniej odczuwanym, świadomym *ja*, jest też elementem nieusuwalnym w naturze ludzkiej³⁵. Natomiast doskonałość wyboru jest proporcjonalna do doskonałości i pełni ducha. Pierwszy aspekt jest całkowicie oczywisty, ponieważ dla Biskupa z Nyssy duch objawia się jako duch będąc duchem. Podobnie rzecz ma się z wolnością człowieka. Bardzo często w utworze *De hominis opificio*, wolność jawi się jako nie inaczej tylko razem z duchem jako duch³⁶, nie rozwija się ani się porusza dialektycznie, chyba że w samej dialektyce ducha³⁷. To właśnie jest motywem, dla którego św. Grzegorz z Nyssy rezerwuje termin *psyche* wyłącznie dla człowieka obdarzonego inteligencją, wolnego i odpowiedzialnego, który dokonuje wyboru kierując się rozumem a nie w sposób impulsywny, niejako instynktowny tak jak stworzenia nierozumne³⁸. Sama struktura obrazu niematerialnego ukierunkowana na zdobywanie czystości ducha. W tym kontekście *proairesis* jawi się jako najwyższy stopień wolności lub wolność właściwa. Wolność wyboru jest o wiele bardziej doskonała zakorzeniona w podmiotowości, ponieważ harmonizuje się istotowo z *eleutheria* czyli wolnością oryginalną, całkowitą, radykalną i staje się przejawem pełni ducha. Dla św. Grzegorza z Nyssy wolność wyboru człowieka zbiega się zasadniczo z wolnością ducha za pośrednictwem dialektyki zdobywania i tracenia, przechodzenia i przewyciężania egzystencjalnego skończoności dla uczestnictwa w Nieskończoności, aż do całkowitego powrotu do głębi fundamentu: *wolność*

³³ G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Frankfurt am Main 1998, s. 146.

³⁴ Tamże, s. 148.

³⁵ D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 268-269.

³⁶ Op. Hom. 6, PG, 44, kol. 140B.

³⁷ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 165.

³⁸ *Oratio Catechetica Magna* 9, PG 45, kol. 77C.

*jest tożsamością i zgodnością z naturą*³⁹. W tym tekście św. Grzegorz z Nyssy wyjaśnia, że taka identyczność, tożsamość polega na jedności obrazu z jego Pierwowzorem, w którym jest w sposób trwały pełnia wolności, ponieważ jest On pełnią bytu. Tak we wzajemnej zależności wolności i ducha ujawnia się inna zbieżność: istnienia i wolności⁴⁰. Istnienie tak jak wolność nie jest zawartością, lecz niewyczerpanym pojemnikiem. Istnienie nie jest pojęciem, lecz aktem obecności bytu, poprzez które wyświetla się w świadomości prawda bytu, jego zawartość, elementy składowe i pojęcia.

W Bogu wszechogarniająca wiedza, istota, absolutna wolność wyboru (*proairesis*) i wolność “radikalna” (*eleutheria*) stanowią jedność, ponieważ nieskończona pełnia ducha odpowiada pełni wolności wyboru jak twierdzi św. Grzegorz z Nyssy nie doświadcza nigdy zmian pod wpływem impulsów woli. *Bóg jest zawsze tym, kim chce być i chce być tym, kim jest*⁴¹. Natomiast ludzka *proairesis* jest ciągle ograniczona i chociaż dąży do pełni i do duchowej doskonałości to jednak coraz bardziej zbliża się do pojęcia *eleutheria*. Paradoxs ludzkiej duchowości - według Nysseńczyka – wyjaśnia się właśnie wolnością wyboru: stworzony duch ludzki jest zdolny do pełni niewyczerpanej, wolnej i dynamicznej. Zjednoczony z ciałem, nie jest całkowitą czystością, lecz jest na nią ukierunkowany, na odbudowanie wolności oryginalnej. Tak więc jak stawanie się jest samą istotą ducha ludzkiego, jak – z drugiej strony – duch jest wolnością, to *proairesis* ludzka nie może być zdefiniowana inaczej niż jako ruch wolny albo ku Nieskończoności czyli jako progres ku pełni bytu albo ku temu co skończone czyli rzeczywisty regres ku temu, co jest brakiem bytu. Duch ludzki, ponieważ związany jest ze zmysłowością, ciągle ryzykuje utratę pierwotnej łączności z Bogiem gwarantującej uczestnictwo w pełni dóbr i podążania za odzewem płynącym od zmysłów. W ten sposób można powiedzieć, że wolność wyboru u człowieka jest proporcjonalna do wolności ducha. Zasada, aby wybierać to, czym chce się być i być tym, co chce się wybrać – charakterystyczna dla Boskiej rzeczywistości – stanowi ideał dla duchowych aspiracji człowieka⁴².

5. W języku greckim terminu *parrhesia* tego używano na określenie *odwagi, ufności, szczerości, swobody wypowiedzania się, wolności słowa, zabierania głosu na zgromadzeniach ludowych, ale też rozwiązłości języka, nadużywa-*

³⁹ Anima et res. 9, PG 46, kol. 101D; Por. G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, s. 146-147.

⁴⁰ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 166; Evdokimov, *Prawosławie*, s. 95n.

⁴¹ Eun. 3, 2, 5, GNO, 2, s. 42.; Por. G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, s. 148-149.

⁴² *Oratio catechetica magna* (dalej cyt. Cat.) 3, PG 45, 97C; T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 168; Por. G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, s. 150.

nia słowa, nieopanowania w wypowiedziach, w mowie, krasomówstwa. Czasami terminem tym określano całokształt postępowania moralnego człowieka a więc, *swobodne działanie, postępowanie*. W niektórych tekstach można zauważyć, że terminów *eleutheria* i *parrhesia* używano zamiennie. W literaturze biblijnej termin ten występuje zawsze w podobnym kontekście (Por. Hbr 4,14-16)⁴³

Św. Grzegorz z Nyssy używa tego terminu w utrwalonych tradycyjnie znaczeniach, jednakże spotykamy zastosowanie go do określenia czystego sumienia, pogodnego usytuowanego poza dobrem i złem, które powróciło do stanu spontaniczności i zażyłości z Bogiem⁴⁴. Nysseńczyk przedstawia naturę ludzką przed upadkiem, która jest radosna, i szczęśliwa, pozbawiana niepokoju i utrapień. Taki obraz symbolizuje wewnętrzną łączność sumienia ludzkiego ze Stwórcą. Ta łączność istniała dlatego, że człowiek był poza jakąkolwiek skazą naruszającą pierwotną wewnętrzną harmonię. Taka interpretacja rzeczywiście wyraża koncepcję św. Grzegorza z Nyssy podmiotowości sumienia, co można wywnioskować z analizy grzechu pierwotnego, który stanowi w swej istocie zerwanie tej wewnętrznej zażyłości i wprowadza w ludzkie sumienie stan utrapienia i niepokoju. Komentując Rdz 2, 15-25 Biskup z Nyssy interpretuje w kluczu symbolicznym. Dla niego ziemski Raj to cała stworzona przez Boga ziemia, drzewo poznania dobra i zła, życia i śmierci to nic innego jak swobodne, dobre prowadzące go pogłębiania więzi z Bogiem lub złe działanie człowieka, na skutek którego człowiek separuje się od swego Stwórcy. Pierwotna zażyłość istniejąca pomiędzy człowiekiem a Bogiem mieści się całkowicie w owej pierwotnej niewinności, w tej podmiotowości lub wolności sumienia, która wyklucza jakikolwiek wstyd. W refleksji teologicznej o upadku pierwszych ludzi Biskup z Nyssy uważa, że wstyd symbolizuje niewolę moralną, zdegradowane sumienie, które jest wewnętrznie rozdarte. Zamiast bowiem wybrać całkowitą wolność, czyli samego siebie, człowiek wybiera niewolę (*douleia*)⁴⁵. Człowiek napełniony cnotą poprzez błogosławieństwo Boże został wyniesiony na wyżyny w swojej godności. Został ustanowiony, aby królować, z natury nie był podległy żadnym namiętnościom. Swoją więź z Bogiem przeżywał głęboko w sposób pełen zażyłości radując się oglądaniem Boga. Ta refleksja Biskupa z Nyssy doskonale uwypukla podstawowe aspekty wolności wewnętrznej człowieka jako obrazu Boga. *Parrhesia* rozumiana jako zażyłość jawi się jako najwyższy stopień i pełnia ludzkiej wolności, pełnia życia. I przeciwnie wewnętrzna niewola grzechu niszczy wolność prowadzi człowieka do śmierci. Człowiek uwolniony od śmierci, podniesiony z upadku pozostaje zawstydzony przed obliczem Boga. Po spożyciu owocu zakazanego i ze wstydu ukrywając się w cieniu drzewa, został przesadzony z dala od niego. Człowiek

⁴³ G. Scarpata, *Porrhesia greca, porrhesia cristiana*, Brescia 2001, s. 89 – 102.

⁴⁴ *In inscripciones Psalmorum* (dalej cyt. Inscr.) I, 4, GNO 5, s. 76.

⁴⁵ Por. Cat. 6, PG 45, kol. 29B.

po odzyskaniu zażyłości (*parrhesia*) został na nowo ustawiony w światłości życia⁴⁶. *Parrhesia* jest zatem mówieniem w sposób otwarty, szczery, bezpośredni, odważny, ufny z Bogiem, pod warunkiem jednak traktowania tej otwartości jako naturalnej manifestacji wolności wewnętrznej wolnego sumienia⁴⁷. W tym kontekście *parrhesia* jest w gruncie rzeczy skutkiem tego, co Grzegorz nazywa terminem *apatheia* oraz przyczyną wizji Boga, albowiem serce czyste nie widzi w sobie niczego innego niż Boga. Jest z Nim zjednoczone przez nieuleganie zepsuciu⁴⁸.

W odniesieniu do znaczenia terminu *eleutheria*, św. Grzegorz z Nyssy stosuje termin *parrhesia* w również w jaskrawym kontraście z pojęciem *douleia*, przy czym trzeba zaznaczyć, że w grece biblijnej ten ostatni termin używany jest w dwóch znaczeniach. Z jednej strony niewola (*douleia*) łączy się z pojęciem *pathos* stąd jest to służba (niewolnicza) namiętnościom. Z drugiej strony *douleia* w pismach Biskupa z Nyssy wskazuje na relacje człowieka z Bogiem, pojęte jako służba Bogu. W tym sensie *parrhesia* występuje w szczególnym odniesieniu do terminu *philia* – przyjaźń tak samo jak łączy się znaczeniowo z terminami *apatheia* i *eleutheria*. Taką łączność znaczeniową terminów *parrhesia* i *philia* odnaleźć można już u Filona Aleksandryjskiego, który wyraźnie podkreśla, że wszyscy mędrcy są przyjaciółmi Boga⁴⁹. Według św. Grzegorza z Nyssy również człowiek nie powinien unikać wejścia w relację przyjaźni z Bogiem poprzez kontemplację, ponieważ właśnie wtedy możemy głębiej przeżywać Bożą rzeczywistość dzięki zażyłości (*parrhesia*) ze Stwórcą⁵⁰.

Jednym z istotnych aspektów wolności (*parrhesia*) u św. Grzegorza z Nyssy jest jej związek z modlitwą czyli bliską, szczerą, otwartą, rodzinną rozmową człowieka z Bogiem (*Theou homilia*)⁵¹. Taka rozmowa zakłada rzeczywiste odniesienie, prawdziwą wspólnotę życia, którą osiąga człowiek poprzez fakt dostąpienia wyjątkowego zaszczytu, który jest darem Boga - przybranego synostwa. Jednakże istnieją dwie zasadnicze przeszkody, które utrudniają pogłębienie tej rodzinnej więzi człowieka z Bogiem dokonującej się za pośrednictwem modlitwy. Pierwszą z nich jest *aischyne* – *hańba*, *wstyd*, *poczucie wstydu* jako skutek grzechu pierworodnego, domagający się gruntownego oczyszczenia⁵². Drugą przeszkodą jest *fobos* – *strach*, *lęk*, który jest bra-

⁴⁶ Por. Inscr. II, 3, GNO 5, s. 151.

⁴⁷ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 142.

⁴⁸ *De vita Moysis II*, 318, w: M. Simonetti, *Gregorio di Nissa. La vita di Mose*, Vicenza 1984, s. 230.

⁴⁹ Por. J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 182.

⁵⁰ Por. Inscr. II, 3, GNO 5, s. 151; A. Gesché, *Chrystus*, s. 230-231.

⁵¹ *De oratione Dominica* (dalej cyt. Orat.) 2, PG 44, kol. 1124.

⁵² *In sextum Psalmum*, GNO 5, s. 192.

kiem wiary⁵³. Te przeszkody występujące w modlitwie ujawniają się również w manifestowaniu przez człowieka na zewnątrz wolności. *Parrhesia* jest bowiem osadzona głęboko w wolnej naturze człowieka (*eleutheria*), pierwotnej wolności, nadprzyrodzonej łasce – jak podkreśla Grzegorz – która była częścią pierwotnej, nieskażonej grzechem natury ludzkiej⁵⁴.

Istotę wolności u św. Grzegorza z Nyssy można więc zrozumieć jedynie w oparciu o analizę złożonych relacji człowieka z Bogiem. Dla Nysseńczyka bowiem kluczowymi kwestiami odniesienia człowieka do Boga są: stworzenie na obraz i podobieństwo Boga, wcielenie i odkupienie będące podstawą przebóstwienia natury ludzkiej oraz realizacja w czasie i przestrzeni podobieństwa człowieka do Boga. Obraz zawarty w duszy ludzkiej nie zmienia się nigdy, natomiast podobieństwo jest dynamiczne, podległe uwarunkowaniom czasu i przestrzeni. Może ono na skutek przywiązania człowieka do rzeczywistości materialnej i wybierania dobra mniejszego zamiast większego, popełnienia grzechu, zostać zamazane, zniekształcone, zatarte. Po usunięciu przeszkód związanych ze stanem grzeszności poprzez dzieło Odkupienia człowiek może wreszcie w pełni otworzyć się na Boga jako Jego syn przybrany i w Chrystusie nazywać Go Ojcem. Do tej godności został powołany już w dziele stworzenia i tym przywilejem został obdarzony jako jedyne ze znanych mu stworzeń. Za pośrednictwem swego materialnego ciała może współuczestniczyć w przebóstwieniu całego świata materialnego. W ten sposób *parrhesia* u św. Grzegorza z Nyssy jawi się jako odbudowanie ostatecznego podobieństwa do Stwórcy⁵⁵.

6. Reasumując trzeba stwierdzić, że św. Grzegorz z Nyssy dla opisu różnych aspektów wolności używa bogatej terminologii. Po części jednak jest on wspólna z terminologią stosowaną w Piśmie świętym (*eksousia*, *eleutheria*, *adespotos*, *proairesis*). W kwestii wolności pojętej jako ostateczne odbudowanie podobieństwa Bożego rzeczownik *parrhesia* jest jednak zaczerpnięty ze słownictwa klasycznego. Zarówno zastosowanie jak i wybór terminu, któremu Nysseńczyk nadaje pogłębioną treść odnosząc go do relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem i człowiekiem jest całkowicie oryginalny. Nowe znaczenie rzeczownika *parrhesia* wiąże się ściśle z teologią biblijną i jest wynikiem pogłębionej refleksji św. Grzegorza o stanie, w którym znalazł się człowiek po upadku pierwszych rodziców, wielkich owocach odkupienia i osobistym zaan-

⁵³ Inscr. 1, 4, GNO 5, s. 50.

⁵⁴ T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 142-143; Gesché, *Chrystus*, s. 228-231.

⁵⁵ Por. G. Scarpata, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964, s. 134; T. Di Stefano, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, s. 141; J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, s. 64; A. Gesché, *Chrystus*, s. 226-231; T. Spidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, przekł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 90-91.

gażowaniu mającym na celu przygotowanie się na uczestnictwo w pełni przygotowanych przez Boga darów. *Parrhesia* jest finalnym produktem odtwarzania w czasie i przestrzeni utraconego na skutek grzechu podobieństwa człowieka do Boga. W ten sposób łączy się ściśle z życiem cnotliwym jako aktualizacją w czasie wolnego wyboru (*proairesis*), który poprzez ciągłe wybieranie coraz wyższego dobra przyczynia się do ugruntowania w człowieku cnoty. Poprzez osiągniętą cnotę człowiek odbudowuje w swoim wnętrzu to uzdolnienie do pełniejszego uczestnictwa w Najwyższym Dobru. Z drugiej jednak strony nie może dokonać się to na skutek jakiegokolwiek przymusu, lecz w pełnej wolności. W ten sposób wszystkie trzy aspekty wolności zdają się wzajemnie przenikać i uzupełniać. Wolność według św. Grzegorza z Nyssy jest wpisana w cały nieprzerwany proces przeobróżenia, będącego wynikiem nieskrępowanego działania Boga w stosunku do człowieka oraz za pośrednictwem człowieka w stosunku do całej rzeczywistości zmysłowej. *Parrhesia* według Biskupa z Nyssy jawi się jako pełne otwarcie człowieka na Bożą rzeczywistość, możliwość bezpośredniego zwracania się do Stwórcy słowami, których nas nauczył Jednorodzony Syn Jezus Chrystus: Ojciec. Człowiek dzięki Synowi Bożemu, który jest najdoskonalszym Obrazem Niewidzialnego Boga został wyswobodzony do pełnej wolności ducha, uzdolniony do naśladowania dzieł Boga w Chrystusie i uczestniczenia w wielkiej tajemnicy Nieskończonej Miłości.

LA LIBERTÀ (*PARRHESIA*) COME FINALE RICOSTRUZIONE DELLA SOMIGLIANZA DI DIO NELL'UOMO SECONDO SAN GREGORIO DI NISSA

R i a s s u n t o

L'articolo riprende la questione della libertà umana negli scritti di San Gregorio di Nissa che pre esprimere il suo concetto adopera diversi termini appartenenti al linguaggio biblico (*eksousia*, *eleutheria*, *adespostos*, *proairesis*), politico e sociale (*parrhesia*). Il Nisseno riprende il sostantivo *parrhesia* di provenienza classica e sicuramente non biblica per esprimere il suo concetto totalmente teologico quello della ricostruzione finale della somiglianza di Dio nell'uomo. L'uomo infatti è stato creato all'immagine ed alla somiglianza di Dio (Gen 1, 26-27). Secondo san Gregorio di Nissa l'immagine di Dio (*eikon tou Theou*) non cambia mai e resta uguale nonostante tutte le esperienze storiche del uomo. Invece la somiglianza (*metousia tou Theou*) è stata oscurata ed indebolita per causa del peccato e l'uomo sente un forte bisogno di ricostruirla proprio nel tempo e nello spazio perché oltre tutto essa è legata alla libertà umana. Ecco in questo contesto viene introdotto il discorso sulla libertà intesa come una piena apertura dello spirito umano ai doni della grazia di Dio ed a Dio stesso. Il peccato impedisce un'espressione della libertà e della pienezza di vita. Solo ricostituendo la somiglianza con Dio l'uomo riesce a partecipare in maniera crescente alla pienezza di vita, della quale fonte inesauribile è Dio. Per questo motivo l'uomo deve superare tali ostacoli come *aischyne* e *fobos* – spiacevoli risultati del peccato originale e della mancanza di fede, per poter comunicare con Dio per mezzo della preghiera in piena

libertà, riprendere poi il continuo e costante cammino della virtù e fare una forte esperienza della vita ascetica. Così tutti gli aspetti dell'espressione storica della libertà umana fanno parte della somiglianza ricostruita che permette alla persona umana di partecipare sempre di più alla pienezza di vita della Divina Trinità.

LA SANTIFICAZIONE IN TERTULLIANO

Tertulliano fu, come è noto, il primo grande scrittore della letteratura cristiana latina e primo in questo ambiente culturale che nei suoi scritti, combattendo sia contro i pagani sia contro giudei, sia contro gli eretici, utilizzava la Sacra Scrittura nell'esporre la dottrina sia quella ecclesiale sia quella montanista. Però non ha lasciato scritti di carattere strettamente esegetico¹. E' molto interessante esaminare come nei tempi della tolleranza dei Severi² era interpretata la santità e la santificazione dei cristiani, perché sin dall'inizio la Chiesa aveva coscienza di essere la comunità dei santi. Così nei secc. II e III si posero due questioni di carattere generale: la Chiesa ha il dovere e la necessità di tener conto della mediocrità etico-religiosa degli uomini? La santità oggettiva della comunità cristiana continua a sussistere nonostante i membri indegni? Ed anche un problema di carattere pratico: come i cristiani possono giungere alla santità e in che cosa consiste la santificazione degli uomini. In questa chiave si può considerare il tentativo dello gnosticismo di restringere la cerchia di coloro che sono veramente capaci di redenzione affermando che è possibile passare alla luce soltanto agli uomini di spirito privilegiato. Così anche il montanismo appare come una ricerca della vita perfetta sotto la guida del Paraclito con la negazione del mondo. La Chiesa non

¹ M. Simonetti, *La letteratura cristiana greca e latina*, Milano 1988, p. 145.

² Si vedano le ricerche recentemente sviluppate e fondate sulle testimonianze cristiane e pagane che riguardano dei rapporti tra l'impero e il Cristianesimo nell'età severiana. La maggior parte degli studiosi è d'accordo che nell'Impero Romano sotto gli imperatori della dinastia dei Severi si vedono i tentativi da parte dei governanti di trovare il *modus vivendi* tra la Chiesa e l'Impero. I risultati delle ricerche conducono all'affermazione che questa età era l'anticipazione della svolta costantiniana, però durava fin alla morte dell'ultimo dei Severi, dopo di che il partito dei conservatori ha suscitato la persecuzione dei cristiani per decreto (a. 250) coll'imperatore Decio. Tanto è vero che lo stesso Tertulliano che sempre combatteva con tutta la sua forza contro l'ingiustizia da parte dei pagani e non risparmiava delle critiche verso gli altri imperatori, non dice niente di male verso i Severi. Cf. E. Dal Covolo, *I Severi e il Cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secolo secondo e il terzo secolo*, Roma 1989, p. 29-82; M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1966; R. Cantalamessa, *Cristianesimo e Impero Romano nel pensiero dei Padri antenicieni. Per una valutazione storica della „Svolta Coataniniana”, „Augustinianum”, 12(1972), p. 378-390; V. Monachino, *Le persecuzioni e le polemiche pagano-cristiana*, Roma 1984; G. Jossa, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Napoli 1991.*

approvò né le risposte gnostiche né montaniste indicando che nell'ambito della sua comunità ciascuno è capace di tutta la salvezza³.

Tertulliano doveva creare il linguaggio teologico, mentre combatteva le idee sbagliate, e porre soluzioni adeguate allo spirito della Bibbia ed al messaggio della salvezza espresso in latino. Il vocabolario di Tertulliano per quanto riguarda il concetto della santità è molto ricco; troviamo gli aggettivi: *sacer, sanctus e purus, castus*⁴; i sostantivi: *sanctitas, sanctificatio e sanctimonia, sanctificium, sacrificium, sanctificator* ed anche *purificatio, castitas, castimonia, pudicitia, abstinentia*; e i verbi *sanctificare, purificare, sancire, castificare, abstinere* ed anche l'avverbio: *sancte*. Del resto è interessante che la *sanctificatio* nelle opere di Tertulliano ricorre solo poche volte⁵. Si vede già che per quanto riguarda il vocabolario attinente alla santificazione Tertulliano preferisce un'orientamento morale piuttosto che dogmatico. Ci interessa soprattutto il primo gruppo dei vocaboli che derivano dalla radice *sanc-*, che ha la sua origine indoeuropea ed è la più esatta traduzione della radice greca *hag-*. Nella ricerca del significato della santificazione nelle opere di Tertulliano si può andare attraverso l'analisi del suo vocabolario e l'analisi letteraria dei testi paolini da lui commentati oppure citati in maniera meno precisa come allusione.

1. L'esegesi di Tertulliano dei testi della santificazione

Nelle opere di Tertulliano troviamo le citazioni bibliche dirette ed anche le allusioni ai testi scritturistici. Così abbiamo scelto da esaminare gli stesso testi che abbiamo esaminato nel capitolo precedente, eccetto uno (2 Tess 2, 13), perché non abbiamo trovato nessun riferimento nelle sue opere. Però ci sembra utile considerare i testi tertulliani nella sua chiave ermeneutica con la quale leggeva e commentava la Bibbia⁶.

³ J. Lortz, *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, tr. it., t. 1, Milano 1987, p. 130-143.

⁴ Cf. G. L. Bray, *Holiness and the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian*, London 1979, p. 135.

⁵ *De baptismo* (in seguito: *De bapt.*) 4, 4, Corpus Christianorum series Latina, Turnholti 1954 (in seguito CCL), vol. 1, p. 280; 10, 5, CCL 1, p. 285; *De exhortatione castitatis* (in seguito *De exhort. cast.*) 1, 3, CCL 2, p. 1015.

⁶ La scoperta di queste regole ermeneutiche dobbiamo soprattutto ai: A. d'Ales, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, p. 242ss.; G. Zimmermann, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians*, Würzburg 1937; H. Karpp, *Schrift und Geist bei Terullian*, Gutersloh 1955, p. 24ss., che indica sei invece la settima regola è stata formulata dal B. de Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, vol. 2, Roma 1984, p. 21-35. Abbiamo dunque le regole:

La Sacra Scrittura è da interpretare come un tutto, a partire dalle idee dominanti: *secundum plura intelligi pauciora*.

1.1. Tess 4, 3ss

Nell'*Adv. Marc.*, 5, 15, 3 Tertulliano fa allusione al 1 Tess 4, 3ss in cui sottolinea l'importanza della santificazione quale volontà di Dio e resta sulla linea delle antinomie come l'Apostolo dicendo che essa può essere riconosciuta da quello che è contrario e che S. Paolo proibisce di fare ai Tessalonicesi, cioè l'astenersi dall'impurità (il termine greco *porneia* tradotto da Tertulliano come *immunditia*), non dal matrimonio⁷. L'Apologista però usa in questa opera,

Prima bisogna considerare il senso letterale e il senso spirituale deve essere utilizzato al di là del senso letterale solo se il testo invita a farlo (*non semper nec omnia parabola, sed quaedam, cum ad quosdam*. Cf. *De resurrectione mortuorum* (in seguito: *De res.*) 19-20, CCL 2, p. 944-946).

L'interprete deve considerare il momento e i destinatari della frase biblica cioè tutto il contesto (*ex supra et infra scriptis intellegere*. Cf. *Ibidem* 25, 6, CCL 2, p. 953).

La necessità di procedere dal conosciuto allo sconosciuto, dal certo all'incerto spiegando i brani difficili coi brani facili (*pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur* cf. *De pudicitia* (in seguito: *De pud.*) 17, CCL 2, p. 1315-1317; *De res.* 21, CCL 2, p. 946-947).

Le scritture non si contraddicono (*nihil enim custodiendum est qua diversus sibiprehendatur*. Cf. *Ibidem*, 11, CCL 2, p. 933s).

Bisogna tutto interpretare in armonia con la *regula fidei* (*ubi enim apparuerit esse veritatem... fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianorum*). Cf. *De praescr. haer.* 19, 3, CCL 1, p. 201).

L'eredità del *depositum fidei apostolorum* non può uscire mai dai confini della Chiesa cioè il possesso materiale delle scritture non è sufficiente a conferire il diritto o la possibilità di interpretarle correttamente. Cf. *De praescriptione haereticorum* (in seguito: *De praescr. haer.*) 21, 1, CCL 1, p. 202; 37, 5, CCL 1, p. 218.

Cf. Sul Canone dei Libri Santi in Tertulliano si veda: A. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. II, *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica*, Roma 1958, p. 7-21. Sulla terminologia esegetica di Tertulliano si veda: P. Siniscalco, *Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano*, in: *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, p. 57-76. Inoltre sull'esegesi di Tertulliano si vedano: P. T. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen 1967; J. H. Waszink, *Tertullian's Principles and Methods of Exegesis*, in: *Early Christian Literature and the Classical Tradition*, Paris 1979, p. 17-31; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 45-47; G. Aazzali Bernardelli, *Quomodo et scriptum est* (*Scorp.* 11, 5). *Nota su ermeneutica e tradizione apostolica in Tertulliano montanista*, „Augustinianum”, 30(1990), p. 221-257.

⁷ *Adversus Marcionem* (in seguito: *Adv. Marc.*) 5, 15, 3, ed. C. Moreschini, Milano-Vernese 1971, p. 398: *Quamautem sanctitatem nostram 'voluntatem dei' dicat, ex contrariis, quae prohibet, agnoscere. Abstinerem enim, a stupro, non a matrimonio*. Sul concetto del matrimonio in Tertulliano si vedano soprattutto: R. Uglione, *Il matrimonio in Tertulliano tra esaltazione e disprezzo*, „Ephemerides Liturgicae”, 93(1979), p. 479-494; C. Tibiletti, *Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino*, „Augustinianum”, 17(1977), p. 53-57; K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes*, Paris 1970, p. 70-73; G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, Roma 1988, p. 134-206; H. Crouzel, *Deux textes de Tertullien concernant la procédure et le rites du mariage chrétien*, „Bulletin de la Littérature Ecclesiastique”, 74(1973), p. 3-13; A. Nazzaro, *La vedovanza nel cristianesimo antico*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli”, 26(1983-1984), p. 103-132; B. Kytzler, *Ehe und Familie in der fruchristlichen Apologetik* (*Minucius Felix, Tertullianus*), „Vox Patrum”, 8-9 (1985), p. 89-93.

citando il testo paolino (1 Tess 4, 3), la parola *sanctitas* al posto di *sanctificatio* che possiamo trovare nella Volgata. La *sanctitas* però è soprattutto l'attributo di Dio e indica il risultato del processo di santificazione. Nelle opere di Tertulliano detto termine assume non solo il significato ontologico⁸ (così è santo per sé lo Spirito⁹), ma prevalentemente il significato morale¹⁰ (il Cristo è stato santo anche nel suo corpo umano) e come tale applicato agli uomini. E' la chiamata o la volontà di Dio¹¹ (tutti sono predestinati alla santità da tanto tempo, la quale è una normativa disciplinare e fa una precedente nella carne e nella volontà del Signore e poi nei consigli e negli esempi dei suoi apostoli¹²) ed è in seguito lo scopo fondamentale di tutta la condotta del cristiano nel mondo ed è la ricompensa (insieme alla risurrezione)¹³ alla carne per la vita degna ed elevata¹⁴, consiste soprattutto nell'astensione sessuale (per cui si può

⁸ Solo vero Dio è santo e fonte della santità; Cf. *Apologeticum* (in seguito: *Apol.*) 39, 9, CCL 1, p. 151: *Quanto nunc dignus fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnoverunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverunt veritatis?* Cf. *De oratione dominica* (in seguito: *De orat.*) 3, 3, CCL 1, p. 259.

⁹ *De monogamia* (in seguito: *De mon.*) 3, 7, CCL 2, p. 1232: *De spiritu enim non dixisset, qui Spiritus ultro sanctus agnoscitur nec expectat sanctitatis admonitionem, quae propria natura eius est.*

¹⁰ Come dice giustamente G. P. Gramaglia „la semantica pagana di sanctus nel contesto familiare dei secoli I e II d. C. privilegia raramente la dimensione sessuale; connota piuttosto l'espletamento dei doveri religiosi e sociali” connessi con l'immagine dell'uomo ideale: la donna fedele e compensabile, i figli pieni dei sentimenti di rispetto e devozione verso i genitori, gli uomini che riescono a superare le difficoltà della vita. G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, p. 256s. Si veda anche nelle testimonianze pagane dell'uso dell'aggettivo sanctus che deriva probabilmente dal linguaggio giuridico e all'inizio significava „ciò che è garantito da una sanzione”, poi „ciò che è garantito da un actus sacer”, infine, probabilmente sotto l'influsso greco, il sanctus si incrocia con i significati dei due aggettivi *hagios* e *hagnos* in coeseguenza assume i significati che erano in uso nell'oriente ellenistico cioè „sacro e transcendente”. Nell'epoca il termine *sanctus* riferito alle persone sottolineava la loro integrità morale e che erano beneficiati di una garanzia religiosa. In seguito divenne un titolo onorifico e indica la persona che è degna di rispetto, che è nobile, solida e sicura. Pian piano si incrocia con il significato della parola *castus*. Cf. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, p. 249-492.

¹¹ *De mon.* 3, 8, CCL 2, p. 1232: *Caro autem docetur sanctitatem, quae et in Christo fuit sancta.*

¹¹ *De cultu fememinarum* (in seguito: *De cult. fem.*) 2, 13, 7, CCL 1, p. 366-367.

¹² *De mon.* 3, 9, CCL 2, p. 1232; J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, p. 296-297.

¹³ *De res.* 44, 8-9, CCL 2, p. 983-984; 49, 7, CCL 2, p. 991.

¹⁴ *Adv. Marc.* I, 28, 4, CCL 1, p. 51: *Proinde cur tantam sive sarcinam sive gloriam infirmissimae aut indignissimae carni imponit sanctitatem? ... Quid fraudat mercedem operis non rependens carni salutem. Quid et honorem sanctitatis in illa mori patitur?*

guadagnare lo Spirito¹⁵ e vedere da vicino il volto di Dio)¹⁶ e nel rispetto per il matrimonio che a sua volta è stato benedetto dal Signore¹⁷. Nell'espone il concetto della santità Tertulliano adopera dei paragoni per dimostrare la logica sbagliata di Marcione sottolineando il fatto che quando il matrimonio cessa, permette alla santità di esistere, per cui identifica la santità con la castità¹⁸. La santità inoltre si verifica nel matrimonio, perché solo conoscendo la possibilità di un altro modo di vita la santità diventa matura ed efficace¹⁹. Però la prima e fondamentale forma di santità secondo l'Apologista è la *virginitas*²⁰. Invece le seconde nozze degradano la fede e compromettono la santità, a causa di quest'affermazione la santità viene identificata con la castità, purezza²¹. Tanto è vero che la *sanctitas* in Tertulliano ricorre spesso nel

¹⁵ *De exhort. cast.* 10, 1, CCL 2, p. 1030: *Per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum adquires.*

¹⁶ *Ad uxorem* (in seguito: *Ad uxorem*) 1, 8, 2, CCL 2, p. 382: *Licet in illis integritas solida et tota sanctitas de proximo visura sit faciem dei.*

¹⁷ *Adv. Marc.* 1, 29, 2, CCL 2, p. 51: *Non enim proicimus, sed deponimus nuptias, nec praescribimus, sed suademus sanctitatem, servantes et bonum e melius pro viribuscuiusque sectando, tunc denique coniugium exserte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris, qui proinde coniugium pro rei honestate benedixit in crementum generis h u m a n i, quemadmodum et universum conditionis in integros et bonos usus.*

¹⁸ *Adv. Marc.* 1, 29, 5, CCL 2, p. 52: *Sic et connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui cedendo praesta(re)t esse. Unde iam dicam deum Marcionis, cum matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobatur, adversus facere sanctitatem, cui videtur studere. Materiam enim eius eradit, quia si nuptiae non erunt, sanctitas nulla est.*

¹⁹ *Ibidem*, 1, 29, 6, CCL 2, p. 53: *Vacat enim abstinentiae testimonium cum licentia eripitur, quoniam ita quaedam in diversis probatur. Sicut et virtus in infirmitate perficitur, sic et abstinentia nubendi in facultate dignoscitur. Quis denique abstinens dicetur sublato eo a quo abstinendum est?*

²⁰ *De exhort. cast.*, 9, 4, CCL 2, p. 1029: *... et ideo virginis principalis est sanctitas, quia caret stupri affinitate. De mon.* 8, 1, CCL 2, p. 1239: *Ecce statim quasi in limine duo nobis antistites Christianae sanctitatis occurrunt, monogamia et continentia, alia pudica, in Zacharia sacerdote, alia praedicans Christum, alia tutum praedicans sacerdotem, alia plus praeferens quam prophetem, scilicet eum qui non tantum praedicaverit aut demonstraverit coram, verum etiam baptizaverit Christum.* Cf. *De exhort. cast.* 1, 3-5, CCL 2, p. 1015-1016; *Adversus Valentinianos* (in seguito: *Adv. Val.*) 5, 1, CCL 2, p. 756; M. Fini, „Sacrificium spirituale” in *Tertulliano. Ricerca sul significato del culto cristiano*, Bologna 1978, p. 13-15; J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 121. Invece nel *De virg. vel.* 9, 1, CCL 2, p. 1218-1219. La santità appare con una sfumatura particolare cioè come l'espressione di modestia e di umiltà. Da sottolineare è la gradazione della santità che secondo C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, p. 213-215 non è dovuta alle influenze montaniste.

²¹ Tertulliano infatti appoggiandosi soprattutto ai testi di 1 Tm 3, 2-12; 5, 9; Tt 1, 6; dice nell'*Ad uxorem*. 1, 7, 4, CCL 1, p. 381: *Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescripto apostoli declarat cum digamos non sinit*

contesto escatologico e presuppone l'esistenza della santità ontologica di Dio per partecipare alla quale i cristiani sono chiamati oppure si parla della predestinazione alla santità (intesa come purezza) e perciò stesso anche alla salvezza²². Inoltre la santità presuppone la conversione radicale dell'uomo ma anche dall'altra parte il motivo fondamentale della conversione al cristianesimo è il forte desiderio e la ricerca della santità presonale.

Vale a notare subito l'origine giuridica della *sanctitas* che sembra che sia connessa con la sua profonda cultura in questa disciplina²³. Anzi l'Apologista spiega ogni tanto il concetto morale nei termini giuridici basandosi sulla valutazione del diritto concesso da Dio nelle numerose alleanze fatte con gli uomini²⁴. Del resto tale influsso è molto spesso presente nel pensiero di Tertulliano²⁵.

In *De exort. cast.*, 1, 2, dice che l'uomo per farlo deve conformarsi a ciò che rappresenta davvero il volere di Dio. Ciò che Dio vuole da noi è la nostra santificazione. Egli infatti vuole che ognuno di noi, già sua immagine diventa anche simile a Lui, in modo da essere santi, così come Lui stesso è santo nei confronti del mondo creato²⁶.

paraesidere, cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat. Tota illa ecclaeiae candida de sanctitate conscribitur. Aram dei mundam proponi oportet. Cf. De mon. 17, 5, CCL 2, p. 1252-1253; J. C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, p. 106-107.

²² *De anima* (in seguito: *De an.*) 39, 4, CCL 2, p. 842-843: *Hinc enim et apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis praerogantiva quam ex institutionis disciplina, Ceterum, inquit, immundi nascerentur, quasi designatos tamen sanctificatis ac per etiam salutis intellegi volens fidelium filios...*

²³ Nel passato Tertulliano Apologista fu confuso con l'altro scrittore dello stesso nome che fu il giurista e le cui sentenze si trovano nel Digesto del *Corpus iuris di Giustiniano*. Cf. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980, p. 493; R. Martini, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, „*Studia et Documenta Historiae et Iuris*”, 41(1975), p. 79-124; G. Azzali Bernardelli, *Tertulliano*, in: G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, Secoli II e III, Torino 1955, p. 46; A. Portolano, *Il problema di coscienza in Tertulliano e Sant'Agostino*, Napoli 1971, p. 22-23.

²⁴ Ad es. *De exort. cast.* 9, 3, CCL 2, p. 1028: *A(t) leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere. Per diversitatem inliciti (scilicet et liciti), non per condicionem rei ipsius.*

²⁵ Nelle opere di Tertulliano ricorrono molto spesso le parole (fra le altre di questo ambiente): *Lex, consuetudo, gubernator, observantia*. Sull'influsso giuridico al pensiero di Tertulliano sulla dottrina del peccato si veda E. Polto, *Evoluzione del pensiero di Tertulliano sulla dottrina del peccato*, Biella 1971, p. 25-30.

²⁶ *De exort. cast.* 1, 2, CCL 1, p. 1015: *Nemo indulgentia utendo promeretur, sed voluntati obsequendo. Voluntas dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut ipse sanctus est. Id bonum, sanctificationem dico, in species distribuit complures, ut in aliqua earum deprehendamus.* Da notare è che il verbo *promereri* – meritarsi – in Tertulliano specifica un particolare rapporto con Dio soprattutto nel compimento dei precetti morali. Seguo la traduzione italiana proposta da G. P. Gramaglia,

Omette allora il pronome dimostrativo *haec* e sostituisce il pronome *vestra* con *nostra*. Distingue anche l'Apologista l'*imago dei* dalla *similitudo*. Infatti queste due espressioni appartengono all'esegesi di Ireneo²⁷. Per Tertulliano l'*imago dei* rappresenta nell'uomo una realtà stabile, mentre non si può dire lo stesso della *similitudo*. L'*imago dei* rimane nell'uomo sempre nonostante il peccato, la *similitudo* invece viene oscurata o sparisce totalmente a causa del peccato. Nel battesimo l'uomo riceve non solo la *similitudo* ma anche l'*immortalitas*²⁸. L'*imago* è „la realtà base dell'uomo, dovuta alla volontà creatrice di Dio, ma legata indefettibilmente all'esistenza dell'uomo. Su questa si muove l'instabilità della *similitudo*, che si riferisce alla santità di Dio, ma legata alla volontà dell'uomo di essere *similitudo*”. Nel nostro testo l'Apologista vuole adeguare il concetto della *similitudo* al concetto della santità e sottoporre l'attività umana alla conservazione di tutto quello che gratuitamente dato dal Signore, ma può essere perduto a causa del peccato. Il collegamento con Dio attraverso la grazia inserita nel contesto personale e cosmico, per cui anche il peccato contro il Creatore ha la sua dimensione cosmica e diventa un disordine nel piano della salvezza universale²⁹.

Poi spiegando meglio il suo concetto, si riferisce Tertulliano soprattutto al Gen 1, 26; Lv 11, 44; 19, 2; 1 Pt 1, 16. L'espressione *Deus sanctus* non era in realtà molto popolare presso i Cristiani dei primi tre secoli, perché era in uso comune presso i pagani attribuito alle sue divinità³⁰. Nonostante questa osservazione, Tertulliano attribuisce l'aggettivo *sanctus* a Dio³¹, il quale in conseguenza santifica tutti i fedeli, cioè concede loro abbondantemente la sua grazia.

Continuando lo stesso pensiero paolino della 1 Tess 4, 3ss, Tertulliano trasmette nel *De pud.* 17, 2 il testo con un'altra sfumatura del significato:

Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia, p. 323; G. L. Bray, *Holiness and the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian*, p. 141s.; M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969, p. 5; M. Fini, „*Sacrificium spirituale*” in *Tertulliano. Ricerca sul significato del culto cristiano*, p. 13-15.

²⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* V, 16, 1-2, PG 7, coll. 1167-1168.

²⁸ *De bapt.* 5, 6-7, CCL 1, p. 282: *imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur*. Cf. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, p. 302-306; A. Di Berardino, *La catechesi per l'uomo nuovo attraverso le istituzioni del III secolo*, in: *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri. Età prenicena* (a cura di S. Felici), Roma 1987, p. 73-86.

²⁹ E. Polto, *Evoluzione del pensiero di Tertulliano sulla dottrina del peccato*, p. 40.

³⁰ R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², p. 81-82.

³¹ *De orat.* 3, 3, CCL 1, p. 259: *Ceterum quando non sanctum et sanctificatum est per semetipsum nomen Dei, cum ceteros sanctificet ex semetipso? Cui illa angelorum circumstantia non cessant dicere: sanctus, sanctus, sanctus!*

Volgata:

v.3. Haec est voluntas Dei sanctificatio vestra ut abstineatis vos, a fornicatione;

v.4. ut sciat unusquisque vas suum possidere in sanctificatione et honore;

v.5. non in passione desiderii sicut et gentes quae ignorat Deum (...)

v.7. Non enim vocavit nos Deus in immunditiam, sed in sanctificationem.

Tertulliano:

Advocatio enim nostra non ex sedutione ex immunditia et:

*Haec est voluntas Dei santimonia vestra abstinere vos a fornicatione scire unumquemque vas suum possidere, in sanctimonia et honore non in libidine concupiscentiae, sicut nationes, quae Deum ignorant*³².

Si vede dunque che per le elaborazioni stilistiche nella citazione tertulliana la sanctificatio viene sostituita tutte e due volte con sanctimonia e la parafrasi del v. 7 viene messa all'inizio della frase. Il termine sanctimonia è la terza alternativa della traduzione della hagiastos, proposta da Tertulliano (dopo la sanctitas e la sanctificatio), che troviamo nel testo originale³³. Come mai traduce l'Apologista la stessa espressione in tre modi diversi? Infatti tutti e tre i sostantivi hanno il significato simile, ma indicano diversi aspetti della stessa realtà. La sanctificatio invece implica innanzitutto riferimenti all'azione sacramentale del battesimo in virtù della capacità delle acque di assorbire tramite l'epiclesi energia spirituale³⁴, assumendo in seguito il significato dell'astinenza sessuale nelle sue varie forme. Così intesa santificazione rende l'uomo simile a Dio in relazione della similitudo³⁵. E'insieme alla remissio il risultato della grazia recepita nel battesimo³⁶. Si vede la certa evoluzione del significato della sanctificatio; dall'azione specificamente sacramentale si sposta l'accento all'azione ascetica³⁷; ciò viene sottolineato dall'uso del verbo

³² *De pud.* 17, 2, CCL 2, p. 1315.

³³ R. Braun, *Deus Christianorum*, p. 528 indica la corrispondenza formale dei suffissi – μός e –monia. Tertulliano „a employé ce substantif avec une valeur renouvelée: le décalque du grec lui avait donné la nuance de *nomen actionis*”.

³⁴ *De bapt.* 4, 4, CCL 1, p. 280: *sacramentum sanctificationis consecuntur invocato deo*; Ibidem 10, 5, CCL 1, p. 285; Cf. G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, p. 208 e 394s, nota 133; J. Daniélou, *La catechesi nei primi secoli*, tr. it., Torino 1982², p. 156-160.

³⁵ Cf. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 3-6.

³⁶ R. Braun, *Deus Christianorum*, p. 523ss.

³⁷ *Adv. Marc.* I, 29, 1, CCL 1, p. 51.

sanctificare³⁸ nelle diverse forme grammaticali che esprime prima di tutto la glorificazione di Dio e la sua opera santificatrice dei fedeli attraverso l'azione dello Spirito Santo³⁹. Lo stesso verbo Tertulliano adopera circa la consacrazione degli oggetti del culto pagano⁴⁰ e spesso per esprimere il tentativo del perfezionamento dell'uomo intero, inteso però prevalentemente come la vita nella castità⁴¹.

Il termine sanctimonia invece è ripetibile soprattutto negli scritti del periodo montanista⁴² ed è stato riferito quasi sempre alle questioni legate alla continenza sessuale dei cristiani⁴³. Qualche volta può anche essere collegato col battesimo, il quale permette all'uomo di entrare nella vita più rigorosa ed elevata, che si esprime nell'osservare delle esigenze imposte da Dio, per la vita così orientata si aspetta il premio nel futuro⁴⁴. Bisogna dire subito che la sanctimonia era in uso comune nell'ambiente religioso del mondo pagano nel III sec. d. C. col significato molto vicino a quello di Tertulliano⁴⁵.

Questo cambio suggerisce che Tertulliano vuole sottolineare l'santità, che deve essere considerata nella scelta della condotta del cristiano che, a sua volta, è diventato membro della santa Chiesa (ecclesia... virgo... sancta, *De pud.* 1. 8).

L'elemento molto importante della vocazione alla santità è la testimonianza coraggiosa della fede davanti ai tribunali pagani⁴⁶ nelle persecuzioni nonostante i tormenti, della paura della morte e delle nocive dottrine gnostiche

³⁸ Cf. *De pud.* 18, 11, CCL 2, p. 1318; 16, 5, CCL 2, p. 1312; *De Carne Christi* (in seguito: *De carn.*) 20, 7, CCL 2, p. 1173.

³⁹ *Adversus Praxean* (in seguito: *Adv. Prax.*) 12, 3, ed. G. Scarpata, Torino 1985, p. 170.

⁴⁰ *Ad Nationes* (in seguito: *Ad Nat.*) 2, 16, 7, CCL 1, p. 72.

⁴¹ G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, p. 395s.

⁴² Nella datazione delle opere di Tertulliano segue R. Braun, *Deus Christianorum*, p. 563-577 e 721. Si vedano anche: J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 487-488; F. Sciuto, *Tertulliano. Tre opere parenetiche: Ad martyres, De patientia, De paenitentia*, Catania 1961, p. 198-203; G. Azzali Bernardelli, *Tertulliano*, p. 87s.

⁴³ G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, p. 208.

⁴⁴ *De res.* 47, 9, CCL 2, p. 986: *Cui nullam omnino conpedisset imperari propriam sanctimoniam et iustitiae disciplinam, si non ipsius esset et praemium disciplinae, sed ipsum baptisma committi, si per regenerationem non etiam restitutioni inauguraretur.*

⁴⁵ Cf. F. Buecheler, E. Lommatzsch, *Carmina latina epigraphica* 3, in: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. 6, nr 2137, Lipsiae 1926, p. 23 (in seguito: CIL): *Coeliae Claudianae V (irigini) V (estali) max (imae) sanctissim(ae) ac super omnes retro maximas religissimae, cuius sanctimonia a cunctis praedicatur.*

⁴⁶ *Apol.* 1, 2, CCL 1, p. 85.

che mettono in dubbio il dovere del martirio⁴⁷, perché la volontà di Dio è quella che Gesù ha compiuto mediante la predicazione, tutte le sue opere e le sofferenze, perciò ci provoca a predicare, operare, soffrire fino alla morte⁴⁸. Le difficoltà concrete alla vocazione divina alla santità si possono dunque vedere, secondo l'Apologista, nel contesto storico, culturale e dottrinale⁴⁹. Deve essere pronto a combattere come un soldato, anche al costo della separazione dal mondo⁵⁰.

La volontà di Dio e la sua chiamata alla santificazione sono i concetti molto simili perché la chiamata è di fatti la conseguenza del volere di Dio. La volontà del Creatore presuppone il suo amore verso il creato e la sua iniziativa in ordine salvifico, la sua chiamata invece diventa un altro gradus⁵¹ dell'azione gratuita della sua Grazia.

La volontà di Dio sottolinea l'idea dell'assoluta signoria di Dio e si esprime nel comandare (*Quid autem Deus vult quam incedere nos secundum suam disciplinam*⁵²), proibire e permettere; l'Apologista presenta spesso la libera iniziativa del Creatore nell'indicare ciò che è il bene e ciò che è il male. Inoltre si esprime nel consruire la storia come la continua evoluzione che a sua volta riserva per gli ultimi tempi una castità rogorosa di tipo carismatico⁵³. Però durante la nostra vita terrestre siamo invitati ad imitare Cristo nel compiere la volontà del Padre non solo come modello, ma come il Padrone che ci dà *substantiam et facultatem voluntatis suae*⁵⁴. Nel *De exhort. cast. 3, 3* Tertulliano

⁴⁷ *De Spectaculis* (in seguito: *De spec.*) 27, 1, CCL 1, p. 249; *Scorpiacae* (in seguito: *Scorp.*) 1, 5, CCL 2, p. 1069s.; 11, 5, CCL 2, p. 1091; *Apol.* 21, 28; *De fuga in persecutionum* (in seguito: *De fuga*) 7, 2, CCL 2, p. 1144; 12, 9-10, CCL 2, pp. 1152s.; *Ad martyras* (in seguito: *Ad mart.*) 4, 7, CCL 1, p. 7; E. Polto, *Evoluzione del pensiero di Tertulliano sulla dottrina del peccato*, p. 33-34; B. Kumor, *Pokuta kościelna w pismach Tertuliana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 2(1957), p. 123-143.

⁴⁸ *De orat.* 4, 3, CCL 1, p. 259-260.

⁴⁹ *Apol.* 10, 1-3, CCL 1, p. 105-106; 33, 2-3, CCL 1, p. 143; *De Idololatria* (in seguito: *De idol.*) 10, 1-3, CCL 2, p. 1109; 11, 8, CCL 2, p. 1111.

⁵⁰ *De cult.* 2, 9, 8, CCL 1, p. 364: *Nos sumus, in quos decucurrerunt fines seculorum, nos destinati a deo ante mundum in extimationem temporum, tamquam castigando et castrando, ut ita dixerim, saeculo erudimur a deo. Nos sumus circumcisio omnium et spiritalis, et carnalis; nam et spiritu, et carne saecularia circumcidimus.* Cf. E. Polto, *Evoluzione del pensiero di Tertulliano sulla dottrina del peccato*, p. 33-34.

⁵¹ J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, p. 288-290.

⁵² *De orat.* 4, 2, CCL 1, p. 259; A. Quacquarelli, *Libertà, peccato e penitenza di Tertulliano*, RSF 2(1949), p. 16-37.

⁵³ G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, p. 154, nota 28.

⁵⁴ Tertulliano-Cipriano-Agostino, *Il Padre nostro. Per un rinnovamento della catechesi sulla preghiera* (a cura di V. Grossi, L. Vicario), Roma 1983, p. 48-49, nota 14.

usa l'espressione pura *voluntas* che significa appunto la volontà di Dio incondizionata e assoluta⁵⁵.

Il termine *skeuos* tanto discusso nel 1 Tess 4, 4 l'Apologista ha tradotto col *vas*, che anche in latino significa innanzitutto il vaso in seguito però indica il corpo umano come strumento operativo dell'anima⁵⁶. E' molto importante la spiegazione tertulliana a proposito del *vas*, perché proprio lui, tanto preoccupato della perfezione dei cristiani e rigirista per quanto riguarda le sessualità e il matrimonio, non vede in questo termine la moglie ma proprio sottolinea la necessità della santificazione dell'uomo intero.

Un altro termine usato da S. Paolo che aveva molti significati è il *σκεῦος* che Tertulliano traduce con *honor*⁵⁷ specificando però che si tratta del rispetto per il proprio corpo che, a sua volta, deve essere conservato nella continenza anche nel matrimonio⁵⁸.

1.2. Rom 6, 19-22

I grandi temi della paretesi paolina sulla santificazione che si concentrano nel Rom 6, 19-22, hanno il loro rilievo in Tertulliano nel *De res.*, 47, 4s. Il brano di S. Paolo diventa la motivazione scritturistica per lo scopo fondamentale dell'opera di Tertulliano, che si riduce all'affermazione: l'uomo intero cioè con la sua carne e con la sua anima sarà risuscitato dai morti. Così la santificazione dell'uomo nelle opere di Tertulliano è connessa strettamente col suo concetto

⁵⁵ G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia.*, 358, nota 53. La stessa volontà di Dio fa resistere ai cristiani nelle persecuzioni che sono mandate dal Creatore per confermare la fede dei credenti (anche se in esse il demonio ha una parte).

⁵⁶ *De res.* 16, 11-12, CCL 2, p. 940: *Nam etsi vas vocatur apud apostolum, quod iubet in honore tractati, eadem tamen ab eodem homo exterior appellatur, ille scilicet limus, qui prior titulo hominis incisus est, non calicis aut gladii aut vasculi ullius. Vas enim (a) capacitatis nomine dicta est, qua animam capit continet, homo vero de communione naturae, quae eam non instrumentim in operationibus praestat, sed ministerium...*; P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, Roma 1966, p. 122, nota 54; C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, p. 212 ritiene invece che *skeuos* significhi la donna („Tertullien, lui aussi, avait compris que *skeuos* désigne la femme”); Cf. J. Doignon, *L'exégèse latine ancienne de 1 Thessaloniens 4, 4-5 sur la possession de notre vas. Schémas classiques et éclairages*, „Bulletin de la Littérature Ecclesiastique”, 83(1982), p. 163-164.

⁵⁷ Infatti nelle opere di Tertulliano il termine *honor* può assumere vari significati: 1. Complesso di atti del culto rivolto agli dèi. 2. Il prestigio sociale e culturale dei filosofi. 3. Il rispetto reciproco tra gli sposi. 4. Il rispetto verso i morti. 5. Il rispetto alle leggi. 6. Il rispetto verso i genitori. 7. Il rispetto verso Dio in quanto Padre e Creatore. 8. Il prestigio sociale. 9. Il prestigio dell'autorità dei vescovi.... Cf. G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, p. 392s.

⁵⁸ *Adv. Marc.* 5, 15, 3, CCL 2, p. 398: ... *quae vas nostrum in honore matrimonii tractet.*

dell'uomo⁵⁹. Dunque l'Apologista polemizza con tutti coloro che disprezzano la carne umana e che fu „considerata del tutto indegna per la sua origine, la sua esistenza, il suo destino; un punto, questo, su cui insistono tutti i sistemi filosofici che trovano nel dualismo uno dei loro fondamenti⁶⁰.

L'Apologista rifiuta tale atteggiamento affermando che l'uomo intero è stato creato da Dio con la sua anima e la sua carne⁶¹. Insiste sull'unità dell'uomo e sulla stretta interazione fra carne e l'anima. A partire dal principio stoico che tutto ciò che esiste è corpo⁶² per arrivare all'affermazione che tutte e due le componenti dell'uomo partecipano nel suo vivere ed agire: Tramite la carne si compiono le arti manuali, gli studi liberali e si esplicano le capacità... a tal punto insomma la vita intera dell'anima appartiene alla carne che cessare di vivere, per l'anima, non significa altro se non separarsi dalla carne... se tutto è sottoposto all'anima per mezzo della carne, tutto è sottoposto anche alla carne, si trova nella condizione di che divide la stessa sorte e la stessa eredità dell'anima nelle cose temporali, e se in queste, perché non nelle eterne?⁶³ Quindi il premio per i meriti o il castigo per la disobbedienza alla vocazione divina per mezzo dal peccato spetta all'uomo intero⁶⁴.

Inoltre vengono utilizzati anche gli argomenti scritturistici e così, basandosi sul racconto della creazione dell'uomo descritto nel Gen 1, 26-27, l'Apologista deduce che l'uomo formato dal Creatore è diventato l'opera delle sue mani, immagine di Cristo e col soffio vitale nello Spirito Santo ricevette la rassomiglianza con Dio⁶⁵ e perciò ha assunto la dignità eccezionale nel mondo, è diventato l'erede della sua generosità e sacerdote del suo culto⁶⁶. L'anima invece nata dal soffio di Dio, immortale, corporea, dotata di una forma,

⁵⁹ Sembra che Tertulliano non abbia avuto un'idea precisa dell'unione sostanziale tra il corpo e l'anima. C. Micaelli, *Tertulliano. La resurrezione dei morti*, Roma 1990, p. 15.

⁶⁰ P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, p. 66; *De res.* 4, CCL 2, p. 925s.

⁶¹ Vale a dire che Tertulliano in altre occasioni non si presenta entusiasta nei confronti della carne indicando la sua debolezza e passionalità. Però cercando di dimostrare sia la dignità della carne sia la sua debolezza l'Apologista non è né materialista né passivo stoico, ma piuttosto il cristiano che ha rifiutato il platonismo in maniera abbastanza originale tratta dei problemi filosofici, ciò non nega alle influenze stoiche alla sua dottrina. Cf. C. Micaelli, *Tertulliano. La resurrezione dei morti*, p. 12-15.

⁶² *Corpus carnis et corpus animae*; *De res.* 32, 9, CCL 2, p. 964; Cf. A. Quacquarelli, *Antropologia e escatologia secondo Tertulliano*, RSF 2(1949), p. 20ss.; K. Tomczak, *Zagadnienia filozoficzne u Tertuliana*, „Przegląd Teologiczny”, 6(1925), p. 319-345; W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, Warszawa 1988¹¹, p. 190-193.

⁶³ *De res.* 7, 12-13, CCL 2, p. 931.

⁶⁴ P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, p. 117s; *De paenitentia* (in seguito: *De paen.*) 3, 3s, CCL 1, p. 324.

⁶⁵ B. Studer, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, Roma 1986, p. 105.

⁶⁶ *De res.* 9, 2, CCL 2, p. 932.

semplice quanto alla sua sostanza, in grado di pensare da se stessa, in grado di progredire in modo diverso, dotata di libero arbitrio, soggetta agli accidenti, mutabile attraverso le sue facoltà, razionale, dominatrice, divinatrice, che deriva da un'unica anima⁶⁷ è responsabile nella scelta tra vizio e virtù⁶⁸ ed ha la capacità necessaria da se stessa per godere e soffrire in ogni situazione sia nella vita terrestre, insieme alla carne, sia nell'aldilà, ma solamente insieme alla carne può operare. La presenza dell'anima nella carne è una prova della dignità della carne stessa, ma dall'altra parte la carne è ministra e famula dell'anima⁶⁹. Perciò la risurrezione come premio all'uomo per la vita santa nella prova temporale è preparata all'uomo intero⁷⁰.

E' dunque l'uomo intero l'oggetto della chiamata di Dio alla santificazione che diventa in questo modo un impegno di tutta la persona umana, di tutti gli elementi che lo costituiscono. L'esortazione paolina di prestare le membra al servizio della giustizia per la santificazione⁷¹ (Rom 6, 19s) è per lo scrittore africano un argomento importante di dibattito sulla dignità della carne e la garanzia della sua risurrezione, fatta da Dio che è in grado di far risorgere la carne⁷².

A partire da questo principio si comprende meglio la divisione della Storia della Salvezza in tre periodi: la durezza del cuore che regnò non venne Cristo, la Legge Nuova ed infine la Nuova Profezia⁷³. Nel primo la gente prestava le

⁶⁷ *De an.* 22, 2, CCL 2, p. 814: *Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii,*

accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. Seguo la traduzione italiana di M. Menghi, *Tertulliano. L'anima*, Venezia 1988, p. 107; Cf. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, p. 299; *De an.* 5, 5, CCL 2, p. 787: *Igitur anim corpus ex corporalium passionum communione.*

⁶⁸ Cf. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 18-21.

⁶⁹ *De res.* 7, 8, CCL 2, p. 929; C. Micaelli, *Tertulliano. La resurrezione dei morti*, p. 17-18.

⁷⁰ P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, p. 67.

⁷¹ Tertulliano adopera nella traduzione della *hagiasmos* usato da S. Paolo il vocabolo *sanctificium* che è isolato dalle traduzioni precedenti dello stesso termine. Cf. R. Braun, *Deus Christianorum*, p. 527. Infatti *sanctificium* può significare la santificazione ed anche il luogo di santificazione. Possiamo dunque pensare che l'Apologista vuole sottolineare il significato diverso della *hagiasmos* in Rom 6, 19 nei riguardi degli altri testi, si può anche vedere l'allusione alla dignità del corpo quale tempio dello Spirito Santo (1 Cor 3, 16-17). Il servizio alla giustizia può essere paragonato al servizio al tempio di Dio cui s'impegna tutta la persona umana.

⁷² P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, p. 67.

⁷³ *De mon.* 14, 4, CCL 2, p. 1249. Sembra che questa divisione della Storia della Salvezza fatta da Tertulliano sia dovuta alle influenze montaniste, soprattutto la Nuova Profezia nella quale viene sottolineata la presenza del Paraclito di cui parole conosciute e trasmesse dai profeti e dalle

sue membra al servizio dell'impudicizia. Invece nel secondo periodo si è rivelata nel Cristo tutta la verità sull'uomo e progetto del Padre verso l'umanità. Gli uomini hanno ricevuto l'esempio di agire, e sono invitati ad imitare il Signore che a sua volta ha compiuto non la sua stessa volontà, ma la volontà del Padre attraverso la predicazione, lo stile di vita, le opere e la sofferenza. La stessa volontà di Dio è diventata per i cristiani in terzo periodo l'invito alla santificazione, cominciata già col battesimo e sia la dignità ricevuta nella creazione sia recepita nel battesimo devono essere mantenute dall'uomo durante tutta la sua vita, anzi deve imitare il suo Maestro anche nella morte⁷⁴. Non vi è più nessuna scusa per la debolezza della carne perché lo Spirito deve vincere la carne e ciò che è debole deve piegarsi a ciò che è più forte. Infatti disse anche: „chi può comprendere comprenda” (Mt 19, 12), vale a dire, chi non ce la fa se ne vada⁷⁵.

La giustizia insieme alla bontà sono gli attributi di Dio e non possono essere contrapposti, ma la giustizia divina si rivela come espressione della bontà, ciò è possibile grazie alla sua trascendenza, nella quale coesistono tutti gli attributi che sono inconcepibili nell'uomo⁷⁶. Ciò che provoca Dio ad esercitare la sua giustizia è il peccato e non può accadere diversamente perché la bontà deve essere retta dalla giustizia⁷⁷. La sua bontà ha creato il mondo, la sua giustizia lo ha governato; essa già allora pensò che si dovesse creare il mondo per mezzo di buone cose, perché lo giudicò mediante un piano di bontà⁷⁸. Invece nell' Apol. 21, 10 Tertulliano dice che Dio ha creato il mondo con la

profetesse erano una „disciplina”, ossia una regola di condotta, nuova e „più ricca”. Cf. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, tr. it., Roma-Bari 1991, p. 434-440; W. Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961, p. 150-167; R. Uglione, *La gradualità della rivelazione in Tertulliano*, in: *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri. Età prenicena* (a cura di S. Felici), Roma 1987, p.133-144. Infatti in questo periodo della Storia del Cristianesimo i problemi molto discussi e accennati da S. Paolo erano: le seconde nozze, il digiuno, la penitenza e la resurrezione dei morti. Appunto gli stessi argomenti di cui tratta Tertulliano che, però, risolve questi problemi nel contesto della „nuova disciplina”.

⁷⁴ *De orat.* 4, 3, CCL 1, p. 259-260: *ut et praedicemus et operemur et sustineamus ad mortem usque. Quae implere possimus, opus est Dei voluntate.*

⁷⁵ *De mon.* 14, 6, CCL 2, p. 1250; G. P. Gramaglia, *Tertulliano: Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem – De exhortatione castitatis – De monogamia*, p. 464.

⁷⁶ *Adv. Marc.* 2, 16, 1-7, CCC, 2, p. 79-81; Cf. S. A. Panimolle, *Dio Padre negli scritti di Tertulliano*, in: DSBP, t. 1, Roma 1992, p. 248-266.

⁷⁷ *Adv. Marc.* 2, 11, 1. 2. 4, CCL 2, p. 72-74: *Igitur usque ad delictum hominis Deus a primordio tantum bonus, exinde iudex et severus... Ita prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam, Illa ingenita, haec accides, illa propria haec accomodata; illa edita, haec adhibita... quanto malum iniustitia, tanto bonum iustitia. Nec species solummodo, sed tutela reoutanda bonitas, nisi iustitia regatur, ut iusta sit, non erit bonitas, si iniusta sit. Nihil enim bonum quod iniustum, bonum autem omne quod iustum.* Cf. P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, p. 146.

⁷⁸ *Adv. Marc.* 2, 12, 1, CCL 1, p. 74: *Bonitas eius operata est mundi, iustitia modulata est, quae etiam tum mundum iudicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio iudicavit.*

parola, la ragione e la potenza⁷⁹ citando Giov 1, 1 (le parole che esprimono la ricchezza del concetto di logos). In questo modo, dato il contesto, possiamo indurre che l'Apologista pensi al Cristo che partecipa non solo nella creazione, ma anche nel governo sul mondo. Quindi la giustizia è anche l'attributo di Cristo.

Infatti nella polemica con Marcione, Tertulliano rifiuta la contrapposizione tra Dio „giusto” e „severo” dell'Antico Testamento (detto anche cattivo, il cui attributo è la giustizia vendicativa e punitiva ed esclude la bontà e la misericordia⁸⁰), che fu l'artefice del mondo materiale e il suo padrone assoluto e Dio „buono” e „misericordioso” del Nuovo Testamento che è il Padre di Gesù Cristo e resta con l'uomo nel rapporto soteriologico ed esclude l'idea della „providenza in atto nel mondo”, perché questo Dio è fuori di tutto ciò che è terreno⁸¹. Quindi il mondo è destinato alla perdizione e non ci sarà nessuna salvezza perché è creato dal Dio inferiore ed è la sua proprietà⁸².

La giustizia e la bontà di Dio sono nella opere di Tertulliano (in particolare *De resurrectione* ed *Adversus Marcionem*) la fonte della resurrezione, del giudizio e della salvezza dell'uomo. Secondo l'Apologista l'anima, dopo la morte, eccetto quelle dei martiri che vanno direttamente al paradiso⁸³, „entrano negli inferi, concepiti come regione sotterranea e lì attendono il giudizio finale, già soffrendo e godendo”⁸⁴. Possiamo dunque capire in questa luce, perché Tertulliano così spesso esalta il martiro; è la strada diretta e breve per giungere alla salvezza.

Nel contesto della vita eterna, in quanto è il premio per la santificazione dell'uomo nella vita terrestre, che è il risultato della collaborazione dell'opera

⁷⁹ *Apol.* 21, 10, CCL 1, p. 124: *Iam diximus Deum universitatem hanc mundi verbo, et ratione et virtute molitum.*

⁸⁰ E. Peretto, *La giustizia. Ricerca sui gli autori cristiani del II secolo*, Roma 1977, p. 98; A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1960, p. 256-313; K. Baus, *Storia della Chiesa*, t. 1, *Le origini*, tr. it., Milano 1992, p. 261-267; D. Spada, *La fede dei Padri*, Roma 1985, p. 201 scrive così: „Il suo „Dio buono”, rivelato dal Cristo, in opposizione al „Jahvè Creatore”, Dio di gelosia e dell'Ira, aveva tutta l'aria di essere una proiezione mentale, il frutto di un nostalgico romanticismo, la descrizione di come farebbe eventualmente comodo che Dio non fosse; era, in una parola il parto di un'„Idea”, ma a quale Realtà rispondeva? Ad un'analisi più profonda, era l'esaltazione di un'„estraneità” divina, che regalava il cosmo intero e l'uomo nella „solitudine”, fino al punto che, se anche fosse veramente esistito, non sarebbe servito a niente e a nessuno, se non fosse risultato addirittura „disumano”, perché incapace di condividere e di redimere”.

⁸¹ G. Iacopino, *Il Padre, Dio buono e il Dio giusto nel sistema di Marcione*, in: S. A. Panimolle (red.), *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* (in seguito: DSBP) vol. 1, Roma 1991, pp. 220-222.

⁸² *Ibidem*, p. 222.

⁸³ *De res.* 43, 4, CCL 2, pp. 978s.; *De an.* 50, CCL 2, p. 855s.

⁸⁴ C. Micaelli, *Tertulliano. La resurrezione dei morti*, p. 21.

santificatrice di Dio e dell'attività dell'uomo, emerge il concetto della *salus*, che *summa est voluntatis eius... eorum quos adoptavit. Est et illa Dei voluntas, quam Dominus administravit praedicando, operando, sustitendo*⁸⁵... ed è il destino di salvezza di ogni sostanza che compone l'uomo: non si compirà in altro tempo se non alla venuta del Signore, la quale è la porta della resurrezione⁸⁶. La salvezza connessa alla resurrezione è preparata all'uomo intero che un'avolta era perduta a causa del peccato, perché Dio, che afferma di essere venuto per salvare ciò che è perduto (Lc 19, 10), è più forte del diavolo che danneggia l'uomo e vuole abbatterlo⁸⁷. La salvezza è perciò strettamente legata con la razionalità e bontà divina e non vi è spazio per il pessimismo escatologico.

1.3. *Cor 1, 30*

Se l'esegesi tertulliana del Rom 6, 19—22 è connessa con l'antropologia della santificazione, anche l'esegesi del 1 Cor 1, 30 può essere considerato solo in chiave della teologia o meglio della cristologia della santificazione, perché il verso paolino è la frase copulativa; „il Cristo è diventato per voi la sapienza, la giustizia la santificazione e la redenzione”, in cui si sottolinea l'altro obiettivo dei cristiani non devono cercare né segni, come fanno i Giudei, né sapienza, come fanno i Greci, ma s'indica la ricchezza della salvezza preparata da Dio agli uomini che va oltre le aspirazioni suindicate.

Infatti Tertulliano non cita esplicitamente 1 Cor 1, 30, ma analizza e commenta i versi precedenti⁸⁸ che gli servono all'abbattuta contro gli gnostici e i Marcioniti. Possiamo invece scoprire il rapporto tra la santificazione e l'opera salvifica del Signore attraverso dei vocaboli: *iustitia*, *sapientia* e *redemptio* che, legati col suo concetto di Dio e del suo Figlio, ricorrono spesso nelle opere dell'Apologista.

Nel *De orat.* 4, 5 dice Tertulliano che il Cristo era la volontà del Padre e la sua potenza e, tuttavia, „per dimostrare la necessità della sofferenza, si sottomise alla volontà del Padre”. In tutto questo capitolo la volontà si identifica con la redenzione mediante la richiesta, che si compia la volontà di Dio. Se il Cristo era la volontà del Padre, la stessa volontà verso i cristiani è stata nominata la santità, la santificazione, quindi continuando il pensiero dell'Apologista possiamo ipotizzare, che Gesù era anche la santificazione del

⁸⁵ *De orat.*, 4, 1, CCL 1, p. 259.

⁸⁶ *De res.* 47, 18, CCL 2, p. 987. Seguo la traduzione italiana di C. Micaelli, *Tertulliano. La resurrezione dei morti*, p. 162; Cf. 1 Tess 2, 23.

⁸⁷ *De res.* 43, 1-4, CCL 2, p. 978s.

⁸⁸ Cf. C. Scaglioni, *Sapientia mundi-Dei sapientia: l'esegesi di 1 Cor 1, 18 – 2, 5 in Tertulliano*, „Aevum”, 46(1972), p. 187-215.

Padre per noi, la sua redenzione⁸⁹. Il Cristo – uomo vere, pieno di ogni virtù morale e perfetto – ha la santità non solo personale ma anche la santità assoluta oppure la santità negativa intesa come la mancanza di qualsiasi peccato sia originale sia personale⁹⁰. Questa santità assoluta è, in realtà, un'attributo esclusivo della sua divinità, perché aveva la pienezza dello Spirito, anzi lui stesso era lo Spiritus Dei, anche prima che avesse una carne umana, e su di lui doveva riposarsi ogni attività dei carismi spirituali⁹¹. La sua umanità – secondo Tertulliano – ricopre tutti i tempi⁹² e come uomo perfetto è un esempio per tutte le generazioni. Come Dio dà la grazia a tutti quelli che vogliono imitarlo nella perfezione. Cristo è stato nominato la sophia in quanto si tratta della Seconda Persona divina distinta ma non ancora manifestata all'esterno con le prerogative indicate nel Prov 8, 22ss è probabilmente da collegare con 1 Cor 1, 24. 30⁹³.

La parola redemptio ricorre nel contesto della parusia di Cristo, che verrà con infinita potenza e si riferisce alla parabola di Lc 21, 29-30. I cristiani otterranno la salvezza dopo il tempo della prova. La redenzione degli uomini, che si dimostrerà alla fine dei tempi⁹⁴, è riservata al Figlio dell'uomo a causa dei suoi meriti. Infatti Cristo nato dalla Vergine, ha liberato l'uomo dall'eredità peccatrice di Adamo ed è disceso dal cielo per restaurare l'immagine divina dell'uomo e per riscattarla dal diavolo⁹⁵. Lo scopo principale dell'Incarnazione e della Redenzione è il concetto paolino della recapitulatio in Cristo di tutta l'umanità (Ef 1, 9) che trova il suo approfondimento nel Adv. Marc. 5, 17, 1, in cui viene inteso nel contesto salvifico come il ricondurre tutto l'universo – secondo la volontà di Dio – alla purezza morale e santità dei suoi primordi:

⁸⁹ Tertulliano-Cipriano-Agostino, *Il Padre nostro. Per un rinnovamento della catechesi sulla preghiera*, p. 48-49, nota 14.

⁹⁰ Ad es. *De an.* 41, 1, 3, CCL 2, p. 844: *Solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus*. Cf. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962, p. 91.

⁹¹ *Adv. Marc.* 5, 8, 4, CCL 1, p. 364: *in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque, ne ex hoc argumenteris prophetiam ex solo censu David postea consecuturus sit dei sui spiritum, sed quoniam exinde quo florisset in carne, sumpta ex stirpe David, requiescere in illo haberet omnis operatio gratiae spiritalis*.

⁹² *De res.* 6, 3, CCL 2, p. 928; R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, p. 93.

⁹³ *Adv. Herm.* 18, 1ss., CCL 1, p. 412; *Adv. Prax.* 19, 3, CCL 2, p. 196: *Et sermo autem, virtus et sophia Dei, ipse erit Filius*. Cf. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, p. 54-55; W. Bender, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, p. 96-97.

⁹⁴ *Adv. Marc.* 4, 39, 10, p. 314: *Cum autem haec fient, erigetis vos, et leabitis capita, quoniam appropinquabit redemptio vestra, in tempore scilicet regni, de quo subiecta erit ipsa parabola*. Cf. R. Braun, *Deus Christianorum*, p. 508-511.

⁹⁵ *De Carn.*, 17, 4, CCL 2, op. cit., p. 904: *Sed et hic ratio defendit: quod deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit. In virginem enim adhuc Evam inreperat verbum aedificatorium mortis; in virginem aequae introducendum erat dei verbum structorium vitae*. Cf. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, p. 67.

*Cui ergo competet secundum boni existimationem, quam proposuerit in sacramento voluntatis suae, in desperationem adimpletionis temporum (ut ita dixerim, sicut verbum illud in Graeco sonat) recapitulare (id est ad initium redigere vel ab initio recensere) omnia in Christum, quae in caelis et in terris, nisi cuius erunt omnia ab initio, etiam ipsum initium, a quo et tempora et temporum adimpletionis dispensatio, ob. quam omnia ad initium recensentur in Christo*⁹⁶.

Quindi possiamo notare che i concetti teologici della giustizia, della sapienza, della santificazione e della redenzione nelle opere di Tertulliano sono legati con Cristo e impostati nel piano salvifico di Dio. Sempre la sua mente ritorna alle considerazioni sulla praxis cristiana che, secondo l'Apologista, non è isolata dal futuro preparato dal Creatore, perché „niente è impossibile a Dio, se non ciò che non vuole” (De carn. 3,1).

1.4. Il concetto della santificazione dell'uomo nelle opere di Tertulliano

Tertulliano ha rifiutato la santità e la santificazione pagana⁹⁷, non trovando in essa tutto ciò che cercava⁹⁸. Né la religione pagana né la filosofia gli hanno offerto le risposte soddisfacenti per quanto riguarda la sua ricerca sia della verità sia santità. Però dobbiamo dire che Tertulliano ha rifiutato sia le esagerazioni del culto degli dèi pagani sia gli dèi stessi che – secondo l'Apologista – non esistono⁹⁹, ma rispettava la religione pagana in quanto è la

⁹⁶ De mon. 5, 2-3, CCL 2, p. 1234; R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, p. 67-69. *Recapitulare* è la traduzione del verbo greco *akefalaio* che da Tertulliano viene interpretato come il fine della giustificazione del Paraclito. Solo Creatore, che ha creato l'universo nel suo Figlio, è in gradi di ricondurre ogni cosa in Cristo. Cf. O'Malley, *Tertullian and the Bible. Language, imagery, exegesis*, p. 60-61.

⁹⁷ R. Braun, *Sacralité et sainteté chez Tertullien*, BAGB (1989), p. 339s.

⁹⁸ A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, tr. pol., Warszawa 1990, p. 66 il motivo della conversione di Tertulliano al cristianesimo era la pratica della carità verso il prossimo e la loro unità (*Apol.* 39, CCL 1, pp. 150-153. Invece G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, tr. ital., Milano 1988, p. 157 scrive così: „La conversione di Tertulliano sembra essere stata provocata da altri motivi ancora (oltre la testimonianza eroica dei martiri e la speranza di ottenere il perdono per i peccati, *Apol.* 50, 15, CCL 1, op. cit., p. 171), in particolare dalla potenza degli esorcismi cristiani (*Apol.* 23, 4-7, CCL 1, pp. 129ss.), dalla lettura della bibbia e dei profeti in particolare (*Apol.* 1, 4, CCL 1, p. 163-165). La questione comunque rimane aperta. L'Apologista non ci lascia purtroppo le notizie sicure, possiamo solo ipotizzare analizzando il contenuto delle sue opere. La risposta probabile può essere questa: Tertulliano affascinato dalla santità interiore dei cristiani e dalla testimonianza eroica dei martiri, che andò d'accordo con la sua ammirazione verso lo Stoicismo, cercò la verità nella Sacra Scrittura. Tale ipotesi potrebbe spiegare non solo la sua esaltazione del martirio, ma anche la sua preoccupazione della perfezione della vita dei cristiani portata al rigorismo. Cf. *Ad Scap.* 5; J. Quasten, *Patrologia*, vol. 1, p. 494; H. von Campenhausen, *I Padri della Chiesa Latina*, tr. it., Firenze 1969, p. 15.

⁹⁹ *Apol.* 24, 1, CCL 1, p. 134s.: *Si enim non sunt dei pro certo, nec religio pro certo est: si religio non est, quia nec dei, pro certo nec nos pro certo rei sumus laesae religionis.*

forma dell'espressione della religiosità naturale. Sono gli stessi simboli, radicati in un'esperienza naturale dell'uomo, ad essere utilizzati in ogni religione, si vede uno sforzo notevole dell'uomo nella ricerca del sacro. Infatti gli dèi pagani non assicuravano agli uomini la salvezza eterna, nè l'verità, nè la santità, perché erano la personificazione della tensione naturale dell'uomo verso la trascendenza. Il mito, che avrebbe dovuto spiegare la origini del mondo e dell'uomo, i rapporti uomo-divinità, il destino dell'uomo e la sua sorte dopo la morte, il bene e il male¹⁰⁰, non è che il racconto della vicende degli uomini illustri, avvenute nel passato, e la religione pagana fondata su quei racconti mitici non è nient'altro che l'opera dei demoni che in questo modo vogliono dominare sull'umanità. Però Tertulliano ha visto in ogni uomo l'anima che è cristiana per sua natura (anima naturaliter christiana), che da sola rende testimonianza al Dio unico e vivente, perché spontaneamente si rivolge al cielo¹⁰¹ in cui intuisce l'esistenza di Dio che è santo e perfetto, che ama l'umanità ed assicura la salvezza a coloro che compiono la sua volontà.

Tertulliano ha rifiutato anche il tentativo della sostituzione della santità religiosa e morale dalla santità filosofica¹⁰². Gli interrogativi dell'uomo ai quali pretende do rispondere la filosofia ha condotto dei filosofi a costituire dei sistemi etici che insegnavano come vivere in un modo felice, ma il problema della santità non ha mai trovato la risposta soddisfacente da parte della filosofia¹⁰³. Si è creato il modello dell'uomo ideale cioè saggio che sa

¹⁰⁰ J. Vidal, *Sacro, simbolo, creatività*, Milano 1992, p. 222.

¹⁰¹ *Apol.* 17, 6, CCL 1, p. 117s.; Sulla funzione del simbolo del cielo nelle religioni si veda J. Vidal, *Sacro, simbolo, creatività*, p. 220-223. Il problema dell'anima cristiana per natura in Tertulliano ha suscitato molte discussioni, perché ci sono le difficoltà per quanto riguarda la sintonia con l'altra affermazione dell'Apologista: *fiunt non nascuntur christiani* (*Apol.* 3, 3, CCL 1, p. 91); Cf. *De cult. fem.* 2, 11, 3, CCL 1, p. 367; *Bapt.* 18, 5, CCL 1, p. 294; *De praesc. haer.* 19, 2, CCL 1, p. 201. Si può considerare questa formula come paradossale con tendenza protettiva per convincere i pagani che i dogmi cristiani sono accettabili (cf. Sz. Szydeliski, *Testimonium animae naturaliter christiana*, „Collectanae Theologica”, 25(1954), p. 178-449). Però ritengo che Tertulliano si riferisce piuttosto alla religiosità naturale dell'uomo. Cf. C. Tibiletti, *Tertulliano: La testimonianza dell'anima*, Firenze 1984, p. 92: „La testimonianza dell'anima è una rivelazione naturale, che procede da Dio attraverso la natura. Essa costituisce il primo passo verso il cristianesimo rivelato. Il *cognoscere* per natura orienta al *recognoscere* a una conoscenza, alla conoscenza del messaggio rivelato. L'accettazione di esso si concreta poi con il battesimo, col quale l'uomo diventa cristiano a pieno titolo”.

¹⁰² G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, p. 73-82.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 90-94; Cf. Seneca il cui pensiero è stato molto apprezzato da parte di Tertulliano e il cui influsso sulla dottrina dell'Apologista fu davvero grande, basta ricordare l'espressione: *Seneca saepe noster*, *De an.* 20, 1, CCL 2, p. 811s così scriveva: *Quid ista sic diligis tua? Istis opertus es: veniet qui terevellat dies et ex contubernio foedi atque olidi ventris*

comportarsi sapientemente nelle varie condizioni della vita. Ma tale modello che pretende di essere perfetto ignora il contatto col sacro. Così la perfezione filosofica rischia di diventare incompleta senza il riferimento verso Dio.

Nel suo linguaggio, dunque, Tertulliano ha riservato al culto pagano i vocaboli come l'aggettivo *sacer*, l'aggettivo sostantivato *sacrum* (in particolare usato in plurale), il verbo *consacrare* e il suo derivato *consacratio* ai quali ha dato il significato peggiorativo. Invece la santità cristiana viene descritta nei vocaboli che derivano dalla radice *sanc-* per la quale il punto di partenza era verbo *sancire* che prima apparteneva al linguaggio giuridico e che è stato utilizzato nella traduzione dell'ebraico *qds* e greco *hag-*. Questo principio filologico, in cui si vede l'approvazione del concetto biblico della santità, viene sottolineato in tutte le opere di Tertulliano. Così, come i LXX hanno rifiutato i termini tradizionali greci che descrivevano il cincto della santità nella religione greca (per es. *hieros*, *hagiazō*, *hagiasmos*), Tertulliano utilizza un'altra radice per esprimere la santità cristiana tanto diversa da quella pagana. L'Apologista, dunque, cercava a trovare la parola adeguata per poter esporre l'arricchimento del termine *hagiasmos* in questo modo utilizzò 4 termini latini: *sanctitas*, *sanctificium*, *sanctificatio* e *sanctimonia*. Certo che alcuni di questi appartengono al linguaggio del periodo montanista, ma dalle testimonianze pagane del II e III sec. Si vede che avevano quasi lo stesso significato. In effetti secondo Tertulliano la santità di Dio, come tutti gli altri suoi attributi, è radicata fortemente nella sua trascendenza. Solo Dio è perfetto ed ha la natura eterna ed incorruttibile¹⁰⁴ nel suo Figlio e nello Spirito.

La santificazione dei cristiani in Tertulliano ha, perciò, il suo aspetto trinitario fondato nella Bibbia: Dio dalla sua bontà ha creato il mondo e l'uomo, gli ha preparato il Piano della Salvezza il quale si compirà in fine nella preannunciata dal Signore stesso risurrezione dei morti. Ma già adesso, fin dal battesimo Dio l'ha chiamato alla santificazione perché vuole che tutti i suoi figli adottivi siano santi; il Figlio che sin dall'inizio agì in nome del Padre

*educat. Huic nunc quoque tu quantum pones sub(duc te) voluptatique nisi quae *** necessariisque cohaerebunt alienus iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare: aliquando naturae tibi arcana reteguntur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet. Imaginare tecum quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscens. Nulla serenum umbra turbabit; aequaliter splendet omne caeli latus dies et nox aeris infimi vices sunt.* (Lettere a Lucillo, 102, 27-28, Milano 1992, vol. 2, p. 868-870). Sull'atteggiamento di Tertulliano verso la filosofia pagana e sulla filosofia dello scrittore Africano si vedano: K. Tomczak, *Zagadnienia filozoficzne u Tertuliana*, p. 417-449; J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 301-357; C. Moreschini, *Tertulliano tra Stoicismo e Platonismo*, in: *Kerigma und Logos* (Festschrift für C. Andersen), Göttingen 1979, p. 367-379; Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, p. 190-193; J. Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano. Un colpo di sonda nella storia del Cristianesimo primitivo*, Urbino 1978; H. A. Wolfson, *La Filosofia dei Padri della Chiesa*, tr. it., Brescia 1978, p. 99-102 e 205-297.

¹⁰⁴ *Adv. Marc.* 2, 16, 6, CCL 1, p. 81: ... *solus Deus perfectus... Deus solus de incorruptibilitatis proprietate felix...*

concedendo il perdono per i peccati¹⁰⁵, che ha salvato l'umanità tramite la sua morte sulla croce e attraverso il battesimo chiama i credenti alla vita nuova ed impeccabile. A Lui spetta giudicare l'umanità per tutte le sue azioni buone o cattive¹⁰⁶. In Lui tutto l'Universo giungerà alla rinnovazione totale (ricapitulatio) che sarà la ricostruzione del mondo perfetto e puro in Cristo distrutto una volta dal peccato; lo Spirito Santo, Paraclito, che conduce alla piena verità ed alla sempre maggiore santità, continua nel tempo l'opera della santificazione secondo il Piano della Salvezza. Per Tertulliano la santificazione dell'uomo è fondata sull'evento del battesimo che apre ai cristiani la via della perfezione¹⁰⁷. Ha il valore carismatico ed è, in fondo, l'opera dello Spirito.

L'uomo, invece, è stato creato alla sua immagine ed alla sua somiglianza, che però, nella sua storia ha conservato l'immagine di Dio, nonostante il peccato, invece la somiglianza consiste nel raggiungere ed imitare la santità di Dio. Il grande ritorno alla similitudo Dei della origini del paradiso terrestre, per poter ricevere l'immortalità perduta a causa del peccato, ha la sua dimensione cosmica (in quanto è la partecipazione dell'uomo alla recapitulatio tutto l'universo in Cristo) e comincia con l'azione battesimale. La santificazione presuppone la conversione dell'uomo: „bisogna cercare finché si trovi, e credere quando si è trovato, e niente più che conservare quello che si è creduto”¹⁰⁸. Dopo di che non vi è più posto per il peccato; l'uomo, nella sua condotta, deve presentarsi degno della grandezza dell'opera del suo Creatore. L'accento, dunque, è stato posto sull'atteggiamento morale dei cristiani nelle diverse dimensioni pratiche. Non si tratta più della santità statile ma si entra nel cammino verso la santità che conduce alla santità assoluta attraverso la vita in tutte le due dimensioni: storiche¹⁰⁹, culturali, sociali, ecclesiali e famigliari. Il motivo del perfezionamento continuo dei cristiani – secondo l'Apologista – è la volontà di Dio, che tutti siano santi. La stessa volontà di Dio che ha creato il mondo, che ha preparato il Piano della Salvezza universale invita anche alla santificazione personale. Certo che è Dio a santificare i cristiani con la sua grazia nel battesimo, ma è anche vero che tutta la persona umana deve

¹⁰⁵ *Adv. Marc.* 4, 10, 1ss, CCL 1, p. 182ss.

¹⁰⁶ *Apol.* 23, 15, CCL 1, p. 132s.

¹⁰⁷ C. Munier, *Tertullien*, DS, 15, Paris 1991, coll. 279-280.

¹⁰⁸ *De praescr. haer.* 9, 4, CCL 2, p. 195. La traduzione italiana fatta da C. Tibiletti, *Tertulliano. La prescrizione contro gli eretici*, Roma 1991, p. 97.

¹⁰⁹ R. A. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, tr. pol., Warszawa 1978, p. 37-50 suggerisce che il rigorismo tertulliano è la risposta dell'Apologista, nel clima di tolleranza culturale e religiosa dei Severi, ai tentativi di concordare la cultura classica col cristianesimo; in realtà Tertulliano, rifiutando la cultura antica, lottava per conservare l'identità dei cristiani che consiste nel conservare la dottrina degli apostoli non macchiata dalle influenze mitologiche o filosofiche, della quale la purezza dei costumi fa parte integrale ed importante. Nonostante lo stesso Tertulliano, per così dire, ha provocato, in qualche modo, la fondazione del „cristianesimo stoico”, ciò che con passione condannava.

impegnarsi attraverso l'imitazione dell'esempio dato dal Cristo¹¹⁰. E' vero che Tertulliano identifica spesso la santificazione con la castità nel senso più ampio che si estende anche nella vita matrimoniale. Però il concetto della santificazione in Tertulliano non può essere limitato solo all'astinenza sessuale, benché i vocaboli *sanctitas*, *sanctimonia* e *sanctificatio* ricorrono spesso nel contesto delle ammonizioni di carattere morale. Tanto è vero che l'Apologista, così come ha fatto Paolo, presuppone la connessione della santificazione con la carità. La santità cristiana è interiore e comprende tutte le dimensioni della vita. Basta ricordare gli esempi dei martiri, che nonostante le minacce continuavano a confessare la propria fede. Davanti a tale testimonianza c'è da chiedersi: chi è il loro Dio, per il quale sono pronti a morire?

L'esigenza della santità e della santificazione come il cammino dei credenti verso la perfezione morale imposta da Dio stesso è la caratteristica generale del cristianesimo persino all'eroismo. E' presente in tutta la produzione letteraria di Tertulliano diventando sempre più esigente fino al rigorismo esagerato che l'ha spinto alla conversione al montanismo¹¹¹. La volontà preferenziale di Dio diventa il dovere senza eccezioni. Il consiglio evangelico, in cui si sottolinea la libertà dall'uomo nella scelta (come nel caso delle seconde nozze), Tertulliano è intransigente ed interpreta rigorosamente, chi non ce la fa, se ne vada. La santificazione secondo Tertulliano è un'ascesa continua sotto la guida dello Spirito che parla per mezzo dei nuovi profeti, e non resta che accettare le loro indicazioni come la nuova disciplina della fede che mostra ciò che è più puro, degno dell'uomo e perfetto¹¹². Nell'interpretazione dei testi biblici Tertulliano si fa portavoce dell'esegesi letterale in particolar modo in quel che riguarda gli ammonimenti morali di San Paolo indirizzati alle diverse comunità cristiane da lui stesso fondate.

UŚWIĘCENIE U TERTULIANA

S t r e s z c z e n i e

Autor w tym artykule podejmuje problematykę uświęcenia u jednego z najwybitniejszych pisarzy chrześcijańskich piszących po języku łacińskim - Tertuliana. Akcent został położony na egzegezie Tertuliana tekstów św. Pawła, w których został zastosowany termin *hagiasmos* przełożony na język łaciński za pomocą w zasadzie trzech różnych rzeczowników: *sanctificatio*, *sanctimonia* i *sanctificium*. W Pismach Nowego Testamentu gre-

¹¹⁰ M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, p. 3-5.

¹¹¹ E. Polto, *Evoluzione del pensiero di Tertulliano sulla dottrina del peccato*, p. 35; A. Quacquarelli, *Gli ideali di vita cristiana secondo Tertulliano*, „Rivista delle Scienze Filosofiche,” 4 (1951), p. 1-38.

¹¹² G. Azzali Bernardelli, *Tertulliano*, p. 144-147.

ki rzeczownik *hagiasmos* był zastosowany na oznaczenie zarówno procesu uświęcenia jak i skutku tego procesu, którym jest świętość. U Tertuliana koncepcja uświęcenia jest wyrażona za pomocą takich terminów jak przymiotniki: *sacer*, *sanctus e purus*, *casus*, rzeczowników: *sanctitas*, *sacrificium*, *sanctificator*, *purificatio*, *castitas*, *castimonia*, *pudicitia*, *abstinentia* oraz czasowników: *sanctificare*, *purificare*, *sancire*, *castificare*, *abstinere* ed anche l'avverbio: *sancta*.

W interpretowaniu tekstów biblijnych Tertulian jawi się jako zwolennik egzegezy dosłownej szczególnie wówczas gdy komentuje fragmenty napomnień moralnych kierowanych przez św. Pawła do różnych wspólnot chrześcijańskich. Uświęcenie chrześcijan według Tertuliana, pojęte zarówno jako proces jak i skutek tego procesu doskonalenia się, jest ściśle związane ze świętością Boga, która jest jednym z Jego atrybutów i jest zakorzeniona w Jego transcendencji. Według Tertuliana jedynie Bóg jest doskonały i posiada naturę wieczną i niezniszczalną w swoim Synu i Duchu Świętym. Uświęcenie chrześcijan ma swój wymiar trynitarny, który Tertulian odkrył na podstawie tekstów biblijnych: Bóg z niezmierności swojej dobroci stworzył świat i człowieka, po jego upadku przygotował mu Plan Zbawienia, który zostanie w przyszłości dopełniony zmartwychwstaniem umarłych, wezwał go do uświęcenia, ponieważ chce, aby wszyscy byli święci i doskonali. Syn Boży, który od samego początku działał w imieniu Ojca udzielając przebaczenia grzechów, który zbawił ludzkość przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, poprzez chrzest wzywa wierzących do nowego, bezgrzesznego życia.

Uświęcenie człowieka zakłada nawrócenie człowieka. Według Tertuliana należy poszukiwać Chrystusa aż się Go znajdzie i uwierzyć, gdy się Go znalazło, a potem nic więcej niż zachować to, w co się uwierzyło. Uświęcenie chrześcijanina nie obejmuje jedynie ascezy, lecz wszystkie aspekty życia ludzkiego. Dla Tertuliana rzeczą niezwykle ważną jest wiara posunięta aż do heroizmu. Wystarczy wskazać na męczenników, którzy jako jedyni z wyznawców Chrystusa po śmierci dostępują zbawienia, podczas gdy pozostali oczekują na spełnienie obietnic doświadczając czyśćca.

DAIVA KŠANIENĖ
Kłajpeda (Litwa)

STUDIA ELCKIE
8(2006)

POLSKIE I LITEWSKIE ZWIĄZKI TWÓRCZOŚCI MUZYCZNEJ BISKUPA A. BARANOWSKIEGO ZAINSPIROWANEJ JEGO RELIGIJNĄ WIZJĄ ŚWIATA

Wprowadzenie

Litwę i Polskę przez stulecia łączyła nie tylko wspólna historia, lecz również więzi kulturowe, wspólna religia oraz niektóre tradycje i zwyczaje. Można wymienić wielu wybitnych twórców, którzy sobą i swoją twórczością reprezentowali dwie kultury – polską i litewską: poeci Adam Mickiewicz, Czesław Miłosz, muzycy Kiejstut Bacewicz, Grażyna Bacewicz i in. Losy historii sprawiły, że przez długi czas język polski był szeroko rozpowszechniony i używany na sporej części Litwy. Szczególnie wyraźne odzwierciedlenie uzyskało to w życiu kościoła katolickiego, jego liturgii, obrzędach, pieśniach.

Jedną z najbardziej wyrazistych i utalentowanych, a jednocześnie wewnętrznie sprzecznych (i niemal tragicznych) postaci II połowy XIX w. był biskup Antoni Baranowski (w litewskim brzmieniu Antanas Baranauskas) – poeta, językoznawca, badacz folkloru, twórca wierszy i pieśni w języku litewskim i polskim, autor poematu „Anykščių šilelis” („Borek Oniksztyński”).

Życie tego niezwykłego człowieka, jego dorobek artystyczny (przede wszystkim poezję), będący wkładem w litewską twórczość artystyczną, badało wielu autorów: J. Tumas Vaižgantas, R. Mikšytė, R. Šaltenis, M. Daškus, V. Vanagas, J. Lankutis, E. Aleksandravičius i in. Jednak twórczość muzyczna (pieśni kościelne i inne) A. Baranowskiego nadal pozostaje obszarem zbadałym w niewielkim zakresie. Na temat pieśni A. Baranowskiego pisali V. Juozapaitis, O. Kiaušaitė, A. Motuzas. Tymczasem pieśni kościelne A. Baranowskiego stanowią niezwykle cenny wkład do skarbca polsko-litewskiej muzyki religijnej końca XIX w. i jednocześnie są świadectwem spójności tożsamości tych dwóch narodów w samoświadomości i dziełach A. Baranowskiego.

Celem artykułu jest próba odkrycia przebiegu formowania się jego wizji świata, ujawnienie cech jego osobowości określających właściwy mu sposób postrzegania polsko-litewskich stosunków narodowych, kulturowych, religijnych i in.; ukazanie właściwości i cech muzycznych pieśni kościelnych autorstwa A. Baranowskiego, napisanych w językach polskim i litewskim, oraz

ich wzajemnych związków; odkrycie wpływającego z jego religijnej wizji świata poglądu na przejawianie się tradycji muzycznych narodu litewskiego i polskiego w pieśniach kościelnych.

O b i e k t e m badań są pieśni kościelne autorstwa A. Baranowskiego.

M e t o d y badania: metoda analityczna; analiza muzykologiczna źródeł pisanych, pieśni, śpiewników; metoda porównawcza.

Kształtowanie się i rozwój osobowości A. Baranowskiego

A. Baranowski – biskup, poeta – dojrzewał na Litwie w złożonym historycznie okresie II połowy XIX w. Carska Rosja stosowała coraz bardziej radykalne środki ucisku, niszcząc na Wielkiej Litwie wszystko, co litewskie (zakazując wydawania litewskiej prasy i in.). Jako odpór i przeciwstawienie się rusyfikacji biskup postrzegał zgodne współżycie Litwinów z Polakami. Przez całe życie troszczył się o to, by Litwini opanowali nie tylko pismo litewskie, lecz także by potrafili po polsku czytać książki religijne, śpiewać litewskie i polskie pieśni. A. Baranowski mówił, że należy „trzymać się [...] zwykłej tradycji obywatelskiej, nie pozwalając na oddzielenie od Polaków. Tożsamość litewska powinna wypływać z zasady „gente Lithuanus natione Polonus”¹. Po otrzymaniu polskiego wykształcenia A. Baranowski pragnął niejako połączyć te dwa narody nie tylko więziami historycznymi, lecz również kulturowymi. Tworząc równoległe pieśni polskie i litewskie nabył wielu przeciwników, winiących go w negowaniu litewkości.

W młodości A. Baranowski oczywiste pierwszeństwo oddawał językowi litewskiemu, a później, gdy został hierarchą kościoła katolickiego, na równi pokochał i cenił język polski. Nie przyszło to łatwo, ponieważ kochał swój naród i język litewski, a jako małeństwo „matula kołysała nucąc po litewsku, opiekunka po litewsku opowiadała bajki...”². Jednak ojciec uczył dzieci mówić nie tylko po litewsku, lecz również po polsku. Później przyszły biskup i poeta odczuwał coraz większy wpływ kultury i języka polskiego, obdarzył polszczyznę nieudawaną miłością i szacunkiem. Redaktor wydawanej na Małej Litwie katolickiej gazety D. Tumėnas po odwiedzeniu A. Baranowskiego wspomina jego słowa o tym, że „języki polski i litewski są dla niego równie drogie”³. Jednak pogodzić ze sobą wyrywającą się z głębi duszy wrodzoną litewską naturę i szanowaną, docenianą, a nawet wywyższaną polskość nie było łatwo.

A. Baranowski urodził się 17 stycznia 1835 r. w Onyksztach (lit. Anykščiai), dorastał w liczącej pięcioro dzieci rodzinie, był wychowywany

¹ S. Daukantas, *Raštai*, t. 2, Vilnius 1976, s. 24.

² R. Šaltenis, *Mūsų Baranauskas*, Vilnius 1985, s. 7.

³ R. Mikšytė, *Antanas Baranauskas*, Vilnius 1993, s. 237.

w duchu litewskim i polskim; mama Teklė Pavilonytė miała dźwięczny, ładnie brzmiący głos, pięknie śpiewała litewskie pieśni ludowe. Tych pieśni nauczyła również całą piątkę swoich dzieci. Ojciec natomiast uczył mówić po polsku.

Posiadający wiele talentów i bogatą duchowość młodzieniec ważną decyzję w swoim życiu podjął w 1856 r. – w tym roku A. Baranowski wstąpił do Seminarium Duchownego w Worniach (lit. Varniai). Studia w seminarium ukończył w 1858 r. Podczas studiów w seminarium ujawniła się wielka pobożność przyszłego biskupa oraz ostatecznie uformowała się jego metafizyczna wizja świata. Wszechstronne kształcenie zaowocowało dojrzałymi pracami w dziedzinie naukowej. Największy wpływ na A. Baranowskiego wywarła poezja patriotyczna A. Mickiewicza, dzieła historyczne i literackie autorów z okresu romantyzmu. Pod ich wpływem w tym (1858-1859) okresie A. Baranowski napisał poemat „Anykščiu šilelis” („Borek Oniksztyński”).

W 1858 r. wstąpił do Akademii Duchowej w Petersburgu. Ukończył ją w 1862 r. otrzymując dyplom I stopnia oraz stopień magistra. Następnie na uniwersytetach w Monachium, Rzymie A. Baranowski pogłębiał wiedzę teologiczną, studiował języki hebrajski i grecki, poznał wybitnych naukowców z tych krajów.

Po zdobyciu wysokich kwalifikacji teologicznych otrzymał święcenia kapłańskie i w 1864 roku na krótko wrócił do Petersburga, by już wkrótce przenieść się na Litwę. W tym miejscu swój początek bierze niełatwa, pełna niepokoju, samotna i bolesna droga księdza – poety i twórcy. W kowieńskim seminarium duchownym A. Baranowski wykładał przedmioty teologiczne (m. in. teologię moralną), pełnił funkcje wikariusza w Katedrze, był monsiniolem. Szybko zdobywał nowe szczeble w hierarchii kościelnej: kanonika, prałata, w 1884 r. został biskupem.

Czy aby nie zbyt wielki ciężar założył los na barki tego uznawanego wszakże za silnego człowieka? Biskup, poeta... poszukujący wewnętrznej zgodności kulturowej i duchowej pomiędzy tym, co litewskie, i tym, co polskie. Z wyboru i powołania A. Baranowski podjął się obowiązków kościelnych, duchowej służby biskupiej, miłości Boga, szerzenia wiary katolickiej. Nie było łatwo. W rozmowie z J. Basanavičiusem zdradził: „Kapłaństwo – i poezja... Jak to pogodzić? Przychodzi z wielkim trudem...”⁴. Jednak tą drogą wiernie podążał aż do ostatnich chwil swego życia – zmarł 26 listopada 1902 r. Przez ostatnie pięć lat życia (od 1897 r.) A. Baranowski był biskupem w Sejnach.

A. Baranowski przeżywał niełatwy dylemat narodowo-duchowy. Służba Bogu łączyła się w pojęciu A. Baranowskiego przede wszystkim z polską mentalnością, polsko-litewską jednością. Poglądu tego nie rozumieli działacze litewskiego odrodzenia narodowego publikujący w gazetach „Aušra” („Jutrzen-

⁴ E. Aleksandravičius, *Giesmininko kelias*, Vilnius 2003, s. 75.

ka”) i „Varpas” („Dzwon”) i postrzegali go już nie jako litewskiego patriotę z czasów młodości, lecz jako osobę polonizującą Litwinów, uważali nawet za „zdrajcę litewskiego ruchu odrodzenia”⁵. Wyjątkowo bezlitośnie i złośliwie przychylność A. Baranowskiego wobec polskości krytykował Vaižgantas, „który nie mógł znieść żadnej [...] polsko-litewskiej obłudy”⁶. Vaižgantas często napastował A. Baranowskiego, otwarcie nim gardząc z powodu jego chęci spokojnej pracy na rzecz tego, co litewskie i polskie. Krytykowali A. Baranowskiego również J. Šliūpas, A. Dambrauskas (A. Jakštas), J. Basanavičius, nawet Maironis, ironizując, iż „biskup sejneński był przekonany, że zbawienie narodu litewskiego przyjdzie jedynie w ścisłej jedności z Polakami”⁷. Rzeczywiście niełatwo było dokonać właściwej oceny poczynąń tego nieprzeciętnego, wzniosłego człowieka, żyjącego w duchu zgody pomiędzy dwoma narodami. E. Aleksandravičius zadaje pytanie: „W jaki sposób można wymierzyć granice, które w jednej osobie rozgraniczają jej wielokulturowość, uformowaną poprzez pochodzenie i czas historyczny, który jesteśmy w stanie poznać?”⁸

Po święceniach kapłańskich A. Baranowski nie zaniedbał języka swej duszy – poezji, tworzenia pieśni, zainteresowania którymi nie powstrzymały ani sprawowane z wielką starannością codzienne obowiązki kapłańskie, ani „asceza, trwające wiele godzin poranne i wieczorne modlitwy, odprawianie nabożeństw, modlitwa brewiarzowa, trwające nawet po osiem godzin rekolekcje”⁹. Wiersze pisał przeważnie po polsku, tworzyć w tym języku zaczął już od 1851 r.

Litewskie pieśni kościelne A. Baranowskiego

Tworzenie katolickich pieśni kościelnych stanowiło jedną z najbardziej oryginalnych dziedzin wyrazu twórczej osobowości A. Baranowskiego, lecz dziedzina ta nie została wykorzystana w pełni, a jedynie była uzgadniana i uprawiana równolegle z innymi zajęciami. Według słów Maironisa, „człowiek ten, posiadając dziewięć talentów, miotał się od jednego do drugiego i żadnego nie wykorzystał w pełni”¹⁰. Jednak warto podkreślić, że biskup A. Baranowski pieśni kościelne pisał w połowie XIX w., kiedy to w kościołach na Litwie odczuwano znaczny ich brak (W XVI – XIX w. w Małej Litwie zostały wydane śpiewniki M. Mažvydasa, J. Bretkūnasa, D. Kleinasa, F. Kuršaitisa i in., przeznaczone dla wyznawców kościoła ewangelicko-luterańskiego). W tworzeniu

⁵ Tamże, s. 167.

⁶ R. Šaltenis, *Mūsų Baranauskas*, s. 142.

⁷ E. Aleksandravičius, *Giesmininko kelias*, s. 32.

⁸ Tamże, s. 17.

⁹ A. Baranauskas, *Dienoraštis. Skaitinių serija II*, Vilnius 1996, s. 122.

¹⁰ E. Aleksandravičius, *Giesmininko kelias*, s. 146.

pieśni ujawnił się renesansowy talent A. Baranowskiego: tworzył on zarówno pieśni oryginalne (słowa i melodie), jak też tłumaczył teksty pieśni z łaciny na polski, z polskiego na litewski, z łaciny na litewski, sam harmonizował je dla śpiewu chóralnego.

Tworzenie pieśni kościelnych i piosenek świadczy o muzycznym talencie A. Baranowskiego. Jeszcze w dzieciństwie nieźle grał na skrzypcach, później nauczył się grać na harmonii, fisharmonii, klawikordzie, gitarze. Śpiewać lubił zawsze: w dzieciństwie, młodości, na studiach, podczas pracy w Seminarium Duchownym w Kownie i Sejnach. Wiedzę muzyczną znacznie pogłębił podczas studiów w Akademii Duchownej w Petersburgu. Do tworzenia pieśni A. Baranowskiego pobudzała zarówno wewnętrzna duchowa potrzeba twórcy, jak i konieczność – brak litewskich pieśni w kościele.

Pierwsze pięć napisanych przez A. Baranowskiego (w 1858 r.) pieśni – to litewskie kościelne pieśni lamentowe „Artoją giesmės šventos” („Święte pieśni oraczy”). Biskup M. Wołonczewski (lit. M. Valančius) załączył je w odrębnym rozdziale w wydany przez siebie w 1860 r. śpiewniku „Kantyczkas arba kninga giesmių par M. Wołonczewski” („Kantyczki lub księga pieśni przez M. Wołonczewskiego”)¹¹. „Artoją giesmės šventos” („Święte pieśni oraczy”) są bardzo skromne zarówno pod względem tekstu, jak i melodii. Poprzez te pieśni autor jak gdyby pragnął nadać muzyce kościelnej pewnego opanowania, skupienia. Konsekwencja linii melodycznej, sekwencyjność motywów zbliża je do starej muzyki religijnej dawnych wieków. Wydając pieśni M. Wołonczewski zaznaczył, że nie znalazł w nich „nic stojącego w sprzeczności z wiarą i moralnością, [...] dlatego uważam, że można je wydrukować”¹².

Lata 1898-1900 były bardzo produktywne pod względem tworzenia pieśni. W ciągu dwóch lat napisał A. Baranowski ponad 30 litewskich pieśni. Śpieszył, bo tworzył nie tylko dla siebie. Pragnął jak najszybciej i szerzej rozpowszechnić je wśród ludzi.

Wśród napisanych przez biskupa pieśni wyróżnia się uroczysta, podniosła pieśń wielkanocna „Linksma diena mums prašvito” („Wesoły nam dziś dzień nastał”). Melodia tej pieśni, znanej w Polsce już od XVII w., została przez A. Baranowskiego zaczerpnięta z polskich śpiewników. W szybkim czasie pieśń ta stała się nierozłączną częścią liturgii wielkanocnej. Później zharmonizował ją Juozas Naujalis.

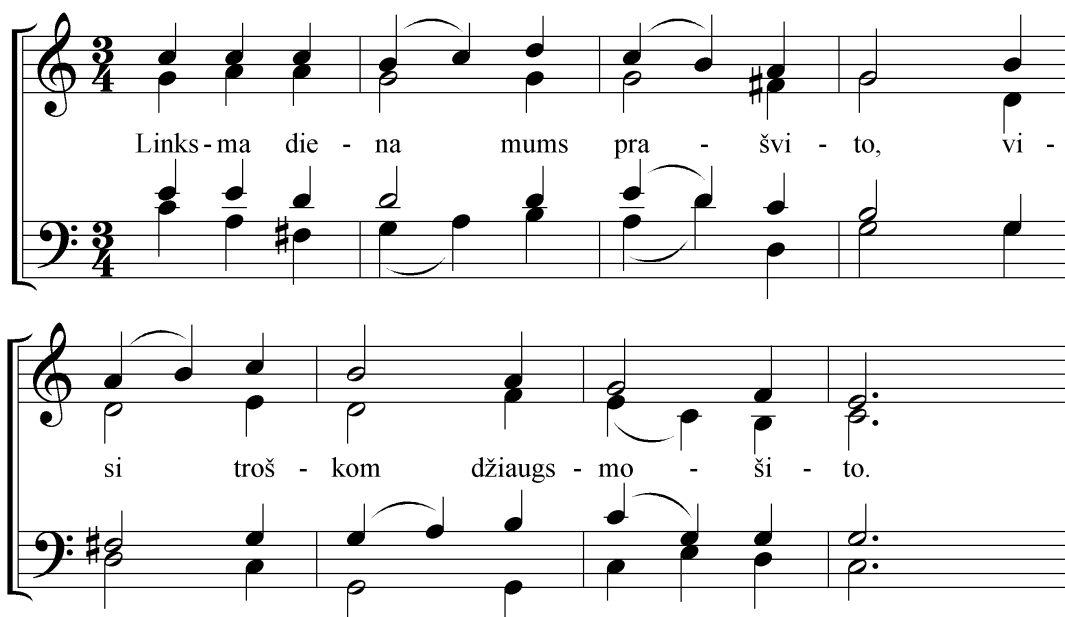
Najważniejszym i najcenniejszym w litewskiej kulturze katolickiej dziełem A. Baranowskiego jest zbiór pieśni „Graudūs verksmai ir kitos naujosios giesmės, žinotinos žmonėms Katalikams, ypaciai-gi iszdavėjams Maldakninių” („Gorzkie żale i inne nowe pieśni, które powinni znać Katolicy, a zwłaszcza

¹¹ A. Baranauskas, *Raštai*, t. 1, *Poezija*, Vilnius 1995, s. XIV.

¹² Tamże, s. 488.

cza wydawcy Modlitewników”). Zbiór ten został wydany w 1899 r. w dodatku do numeru II wydawanego w Tylży czasopisma katolickiego „Tėvynės sargas” („Stróż Ojczyzny”). Jak zaznacza A. Motuzas w słowie wstępnym do reedycji „Gorzkich żali” A. Baranowskiego z 1998 r., to był pierwszy litewski zbiorek pieśni, przeznaczony „dla naszej katolickiej Litwy obok Gór Kalwarii Żmudzkiej, różańca Najświętszego Imienia Jezus i 14-tu stacji Drogi Krzyżowej”, który stał się „symbolem cierpienia Chrystusa”¹³.

„Linksma diena mums prašvito”



Pieśni i inne teksty religijne do „Graudūs verksmai” („Gorzkie żale”) autor przetłumaczył z języka polskiego („Gorzkie żale. Nabożeństwo passyjne, w: Pieśni nabożne, Wilno, 1859), które z kolei były tłumaczeniem z łaciny. Zbiór ten cieszył się ogromną popularnością i doczekał się nawet 18 wydań (1899, 1907, 1918, 1922, 1924, 1925, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1943, 1946, 1996)¹⁴. Na „Graudūs verksmai” („Gorzkie żale”) składa się Zachęta z Intencją, trzy części, zawierające po trzy różne pieśni (płacze, lamentacje), i żałobne zakończenie. Zbiór w sumie składa się z dziesięciu pieśni – rozważań o męce Chrystusa. Tak wyglądała pierwotna wersja, która w kolejnych wydaniach była modyfikowana.

W zbiorze „Graudūs verksmai” („Gorzkie żale”) A. Baranowski podaje melodie kilku pieśni (w różnych wydaniach od czterech do ośmiu) oraz harmonizacje kilku z nich. Niektóre pieśni mają po kilka wersji melodycznych.

¹³ A. Motuzas, *Žodis skaitytojui*, w: A. Baranauskas, *Graudūs verksmai ir kitos giesmės*, Kaunas 1998, s. 2.

¹⁴ A. Baranauskas, *Raštai*, s. 563.

W historii litewskich śpiewników katolickich był to pierwszy taki przypadek, będący z kolei świadectwem głębokiej wiary A. Baranowskiego oraz jego zaangażowania w rozwój pobożności wspólnot kościelnych poprzez śpiew.

Większość melodii w zbiorze pieśni stanowią melodie oryginalne, napisane przez samego biskupa; przy niektórych podano, na jaką melodię należy śpiewać, lub skąd pochodzi melodia. Na przykład, pieśń „Karunkos Szv. Panos Marijos” („Koronka do Najświętszej Maryi Panny”) autor nakazuje śpiewać na melodię polskiej pieśni ze śpiewnika „Śpiewnik ks. Mioduszewskiego, wyd. 1841 r. str. 482, Pieśń V.”; pieśń „Giesmė į Panelę Szvenciausią” („Pieśń do Panny Najświętszej”) – według polskiej melodii „Witaj Panno, Nieustanną Czcia...”.

Melodie pieśni A. Baranowskiego są przedłużeniem tradycji sekwencyjnego rozwoju starych pieśni religijnych (pochodzących jeszcze z okresu średniowiecza); w większości z nich dominują polskie intonacje oraz przejścia melodyczne. Jest to w pełni zrozumiałe i naturalne, ponieważ więzi biskupa z kanonami kościoła zachodniego (polskiego) były nadzwyczaj silne, był on głęboko zanurzony i zrosnięty z polską tradycją. Często powtarzał: „Z polskich ksiąg pochodzi całe światło Litwy, z polskich przykładów cała nasza chrześcijańska przyzwoitość i bojaźń Boża wypłynęła; [...] nam Żmudzinom na większą chwałę Boga i pożytek duchowy niezwykle potrzebne jest poznanie polskiego języka i polskich ksiąg; [...] całe oświecenie Żmudzinów o przedmiotach wiary świętej Kościoła jest tylko przez księgi polskie. Bez żmudzkiej przecież i polskiej modlitwy pieśni i książki nie moglibyśmy oddać Bogu co do Boga należy... W jedności jest cała nasza siła i świętość”¹⁵. Jest oczywiste, że A. Baranowski zarówno jako biskup, jak i poeta, twórca pieśni, ze wszech miar pragnął wzbogacić litewską kulturę pozytywnym wpływem polskim.

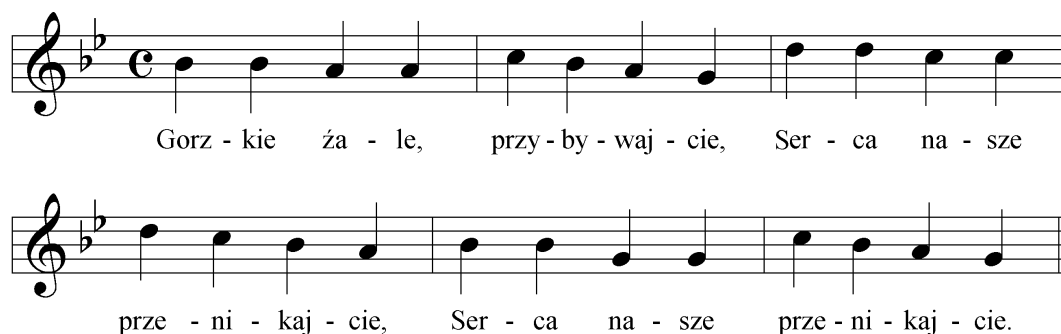
W zbiorze „Graudūs verksmai” („Gorzkie żale”) zostały podane melodie następujących pieśni: „Giesmė apie pirmuosius tėvus”, „Advento giesmė” (trzy wersje: dwie na jeden głos, jedna na cztery głosy), „Giesmė in Panelę Švenčiausią Sopulingą” lub „O Motyna sopulinga” (trzy wersje), „Sequentia in Missa pentecostes” lub „Ateik Dvasia, Viešpatie” (dwie wersje), „Ave, Maris Stella”, „Piemenėliams vargdienėliams” (trzy wersje), „Ateik Dvasia Sutvertoją” i inne.

Wszystkie te pieśni w liturgii katolickiej były znane, jednak ich melodie w zbiorze autor poddał modyfikacji. Pieśni te są łatwe do nauczenia się i zapamiętania dla śpiewaków, ponieważ ich melodyka jest bardzo prosta, oparta na sekwencyjności. Najbardziej wyraźnie widać to na przykładzie pieśni jednogłosowej „Sequentia in Missa Pentecostes” („Ateik Dvasia, Viešpatie”):

¹⁵ J. Vaižgantas, *Literatūriniai portretai*, Vilnius 1998, s. 64.



Linia melodyczna, intonacje, układ rytmiczny i metrum pieśni są bardzo bliskie polskiej pieśni z „Gorzkich żali” – „Gorzkie żale, przybywajcie” Nr 642¹⁶:



Swoją pieśń A. Baranowski zharmonizował dla chóru czterogłosowego, nieznacznie modyfikując melodię, jednak nadając jej nowych barw poprzez zmianę tonacji, metrum, zmianę rozkładu akcentów (w miejsce dominującej tonacji *d-moll* została wprowadzona *F-dur*, zamiast metrum *C* – $\frac{3}{4}$). Pieśń została zharmonizowana w sposób tradycyjny, w oparciu o normy klasycystycznej stylistyki prowadzenia głosów.

Jedną z najpopularniejszych pieśni była kolęda „Piemenėliams vargdienėliams”, posiadająca aż trzy melodyczne wersje jednogłosowe. Przy jednej z nich zaznaczono: „Nata, kaip: Gul szendieną” („Melodia jak w: Gul szendieną”)¹⁷.

Interesujące są wersje pieśni „Giesmė in Panelę Švenčiausią Sopulingą” (lub „O Motyna Sopulinga!”): jedna jest zharmonizowana na cztery głosy, pozostałe – jednogłosowe. Melodie jednogłosowe są podobne konsekwencją przejścia melodycznego, nieszerokim zakresem interwałowym, umiarkowaną rytmiką, jednakowym metrum (*C*), jednak różnią się skalą diatoniczną oraz tonacją. Jedna z nich (1), w której bardziej dominuje harmonicznosc i naturalny

¹⁶ J. Siedlecki, *Śpiewnik Kościelny*, Kraków 1994, s. 776.

¹⁷ A. Baranauskas, *Graudūs verksmai ir kitos naujosios giesmės*, „Tėvynės sargas”, 2(1899), s. 22.

minor (tonacja *d-moll*), ma bardziej polski charakter, druga – majorowa (*F-dur*), bardziej przypomina intonacje litewskie.

„O Motyna Sopulinga!” (1)



O Mo - ty - na So - pu - lin - ga! Buk del mu -
su ma - ło - nin - ga! Tu - rè - da - ma szir - dyj
pei - lį Griesz - no žmo - gaus pa - si - gai - li.

Analogiczna tekstowo polska pieśń z „Gorzkich żali” „Ach, ja Matka tak żałosna” (J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, s. 780, Nr 646), pomimo iż różni się pod względem linii melodycznej, świadczy jednak o więzi duchowej pomiędzy dwoma narodami:

„Ach, ja Matka tak żałosna”



Ach, ja Mat - ka tak ża - ło - sna! Bo - leść mnie ści -
ska nie - zno - śna, Miecz me se - rce prze - ni - ka,
Miecz me se - rce prze - ni - ka.

W tym samym wydaniu z 1899 r. znajduje się jednogłosowa pieśń „Karonkos Szv. Panos Marijos” („Koronki Najśw. Maryi Panny”), którą A. Baranowski wziął z polskiego śpiewnika i nieco zmodyfikował. Nie przypadkowo autor zaznaczył przy niej, że jej „[...] warto się nauczyć, ponieważ jest

o wiele bardziej wspaniała od wszystkich używanych melodii; jako najstarsza, i wartość ma większą niż inne¹⁸.

„Karunkos Szv. Panos Marijos” („Koronki Najśw. Maryi Panny”)



Kas nor Pa - nai Ma - ri - jai tar - naut, par Jos už - ta - ri - mą
 isz - ga - ny - mą gaut, tur Ją szir - din - gai pa - svei - kint,
 kal - bè - dams ka - run - ką, Ma - ri - ją szlo - vint.

Poetyka pieśni, ich polsko-litewski charakter melodyczny świadczą o tym, że dla ich twórcy najważniejsze były wartości ogólne, a nie wyniesienie jednego narodu ponad inny.

Polskie pieśni kościelne A. Baranowskiego

A. Baranowskiemu w równym stopniu zależało również na tworzeniu polskich pieśni, pomimo iż zdawał sobie sprawę z tego, że istnieje bogaty i różnorodny zasób starych znanych i śpiewanych pieśni. Jednak obowiązek kapłański, skłonności poetyckie i muzyczne, przekonania religijne oraz oddanie sprawie nakazywały tworzenie nowych pieśni.

W latach 1898-1902 z pomocą autora tekstu do słów pieśni Paszkiewicza wydał polski śpiewnik „Śpiewnik Pobożny”¹⁹.

Śpiewnik ten składa się z 15 pieśni zharmonizowanych dla chóru cztero-głosowego. Melodie do wszystkich pieśni napisał A. Baranowski, zaś zharmo-nizował Gustaw Roguski. Śpiewnik zawiera następujące pieśni: „Do króla wie-ków”, „Do Chrystusa Pana” („Krzyk skruchy”), „Do Matki Bożej”, „Cieszymy się my nieśmiertelni”, „Buntu się strzeż”, „Psalm Bólu”, „Wielki i święty ty-dzień” (Niedziela kwietnia), „Stabat Mater” (Na Wielki Piątek), „Wisi na Krzyżu” (W Wielki Piątek), „Stabat Mater” (W Wielki Piątek), „W Grobie”

¹⁸ Tamże, s. 39.

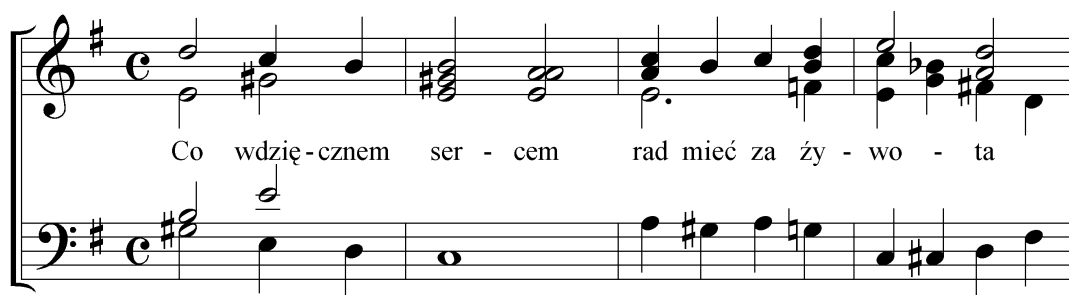
¹⁹ *Śpiewnik Pobożny ułożony na rozpoczęcie dwudziestego wieku*, z. I, Warszawa 1902.

(W Wielką Sobotę), „Alleluja!” (Na Wielkanoc), „Majowe Nabożeństwo”, „Miłościwe Lato”, „Boże Ciało” (procesja).

Posiadany talent muzyczny pozwalał A. Baranowskiemu na pisanie tradycyjnych pieśni kościelnych, jednak bez poważniejszego wykształcenia muzycznego nie potrafił on tworzyć utworów charakteryzujących się autorską oryginalnością, znaleźć bardziej swoistego wyrazu melodycznego, unikać powtarzających się motywów. Jednakże biorąc pod uwagę okres historyczny – w „Śpiewniku Pobożnym” zostały zawarte ważne utwory muzyki religijnej. Pisząc te pieśni biskup kierował się starą, surową, tradycyjną, zachodnią szkołą kompozycyjną.

Wszystkie pieśni w zbiorze są napisane w formie bardziej lub mniej rozwiniętego okresu. Biorąc pod uwagę ówczesną kościelną praktykę liturgiczną tworzenie większych pieśni było niecelowe. W pieśniach przeważa ulubiony przez A. Baranowskiego sekwencyjny rozwój melodyczny, ponieważ najbardziej nadawał się on do śpiewu kościelnego: powolnego, płynnego falowania pieśni.

Znany w polskiej historii muzyki pedagog, kompozytor, wykładowca Konserwatorium warszawskiego G. Roguski zharmonizował pieśni i dokonał tego w sposób dość wyszukany, nie unikając bardziej złożonego współbrzmienia, alteracji lub chromatyki; jednak nie wygląda to na sztuczne, lecz jest w pełni uzasadnione i stanowi urozmaicenie dla melodii A. Baranowskiego. Charakterystycznym przykładem jest fragment z pieśni „Psalm Bólu”²⁰:



Pomimo krytycznych ocen ze strony niektórych muzyków litewskich polski śpiewnik A. Baranowskiego stanowi ważny i cenny wkład do polskiej i litewskiej muzyki kościelnej. Przez wiele lat zarówno w polskich, jak i litewskich kościołach była (i jest) śpiewana pieśń „Do Matki Bożej”²¹:

²⁰ Tamże; również: A. Baranauskas, *Raštai*, s. 374.

²¹ Tamże; również: A. Baranauskas, *Raštai*, s. 371.

„Do Matki Bożej”



Dążąc do spójności i integracji tego, co polskie, i tego, co litewskie, biskup A. Baranowski miał na uwadze ważne względy decydujące w sprawach związanych z losem narodu, a mianowicie – sprzeciw wobec rusyfikacji, i odpór temu wiązał ze zgodnym współzyciem Litwinów i Polaków oraz wzmocnieniem wiary i religii: „Nie możemy pozwolić władzom rosyjskim na wprowadzanie podziałów. Dlatego, jak już nie raz wspominaliśmy, Litwini nie powinni odzwyczaić się od polskich książek i języka polskiego”²².

Los pieśni

Wydawcy śpiewników A. Baranowskiego w różnych wydaniach melodie poprawiali, „ozdabiali”, dążąc do bardziej poprawnego prowadzenia głosu, bardziej logicznych kadencji, na swój sposób je harmonizowali. Również sam biskup do jednego tekstu układał kilka różnych melodii. Poza tym niektóre jego przypiski w pieśniach otwierały drogę innym twórcom do dowolnego postępowania z melodiami pieśni. Ciągłe poprawianie i redagowanie, w dłuższym czasie pieśni A. Baranowskiego utraciły swoją autentyczność.

O tym, że pieśni A. Baranowskiego były potrzebne, o artystycznej wartości części z nich świadczy fakt włączenia niektórych pieśni przez znanego litewskiego kompozytora J. Naujalisa, po ich uprzednim zharmonizowaniu, do swego wydanego w 1906 r. śpiewnika „Lietuviškas bažnytinis giesmynas” („Litewski śpiewnik kościelny”).

Pieśni A. Baranowskiego nie zostały zapomniane również w okresie późniejszym. Kilka z nich w 1924 r. dla chóru mieszanego zharmonizował organista sejneńskiego kościoła B. Jasenauskas i wydał je w zbiorze „Sursum Corda”. O znaczeniu pieśni A. Baranowskiego (a być może nawet ich wadze) świadczy przygotowany w 1995 r. przez kompozytora V. Juozapaitisa zbiór „Artojų giesmės šventos” („Święte pieśni oraczy”), w którym autor dla wykonawców

²² E. Aleksandravičius, *Giesmininko kelias*, s. 199.

w różnym składzie (solo, harmonizacje dla chóru, akompaniament organów i skrzypiec) przystosował napisane przez biskupa w różnych okresach melodie.

Należy wspomnieć o tym, że twórczość poetycka i religijna twórczość muzyczna A. Baranowskiego stały się natchnieniem dla wielu litewskich zawodowych kompozytorów II połowy XX w., którzy na motywach twórczości biskupa napisali ważne dzieła muzyczne. Tego rodzaju szczególna uwaga w stosunku do twórczości A. Baranowskiego, wykorzystanie jej przez innych autorów jako źródła i inspiracji do tworzenia nowych utworów muzycznych świadczy o wszechstronności, różnorodności jego talentu i wartości artystycznej prac. „Rosochaty on był, Baranowski. Gdyby zebrać wszystkie jego prace, rozproszone w rękopisach, modlitewnikach i śpiewnikach, wszystkie tłumaczone i oryginalne pieśni kościelne – zebrałoby się tyle, że byłoby za ciężko dla jednej osoby i zbyt wiele na jedno życie”²³.

Pieśni A. Baranowskiego (litewskie i polskie) mają nie tylko wartość historyczną, muzealną, lecz także wartość artystyczną i religijną; są częścią dziedzictwa kultury duchowej narodów litewskiego i polskiego.

Wnioski

Działalność kościelna, twórczość artystyczna litewskiego biskupa, poety, autora pieśni, świadczy o spójności litewskiej i polskiej tożsamości w jego samoświadomości oraz pracach.

Biskup A. Baranowski był przedstawicielem dwóch kultur – litewskiej i polskiej – II połowy XIX w., twórcą poezji i pieśni kościelnych, dążył do duchowego zbliżenia poprzez pieśni kościelne dwóch żyjących obok siebie narodów.

A. Baranowski napisał i przygotował pierwsze litewskie śpiewniki katolickie „Artojų giesmės šventos” („Święte pieśni oraczy”) i „Graudūs verksmai” („Gorzkie żale”). Zawarte w śpiewnikach melodie odzwierciedlają charakterystyczne cechy melodyki A. Baranowskiego: prostotę melodii, sekwencyjny rozwój krótkich motywów, związek z religijną muzyką okresu średniowiecza oraz intonacje polskiej i litewskiej muzyki ludowej.

Melodie pieśni w polskim śpiewniku A. Baranowskiego „Śpiewnik Pobożny” są nieskomplikowane, sekwencyjne, bliskie tradycji polskiej muzyki kościelnej; dominuje forma okresu. Dokonane przez G. Rogulskiego harmonizacje tych pieśni na cztery głosy są ciekawe, interesujące ze względu na ich specyfikę, występujące złożone współbrzmienia, alteracje, oryginalne zestawienie akordów.

²³ A. Baranauskas, *Artojų giesmės šventos*, Punkskas 1995, s. 11.

Pieśni A. Baranowskiego (litewskie i polskie) posiadają wartość historyczną, artystyczną, są częścią dziedzictwa kultury duchowej narodu litewskiego i polskiego.

MUSICAL ASPIRATIONS OF BISHOP ANTANAS BARANAUSKAS DETERMINED BY HIS RELIGIOUS WORLD OUTLOOK.
INTERFACE OF LITHUANIAN AND POLISH IN HIS SONGS

S u m m a r y

Lithuania and Poland are bound for the centuries not only by their common historical fate but also by the concurrently settled cultural relationship, common Roman Catholic religion. Twists and turns of history determined the fact that Polish language widely prevailed and was used in the big part of Lithuania for many years. Especially markedly one could have seen it represented in the life of the Roman Catholic church, its liturgy, ritual, songs. Antanas Baranauskas (1835 – 1902) – bishop, poet, composer of lyrics and songs, the author of the famous poem „Boscage of Anykščiai” – was one of the brightest and most talented yet most contradictory personalities of the second part of XIXth century. His creation of ecclesiastical songs is inestimable contribution to the treasury of Lithuanian – Polish religious music of the XIXth century that testifies affinity of the identities of the both nations in self-awareness and works of A. Baranauskas.

Creation of ecclesiastical catholic songs was one of the most significant and distinctive fields of expression of the creative personality of A. Baranauskas. Besides observable is the fact that the bishop wrote songs in the middle of the XIXth century, when catholic churches of Lithuania needed them enormously.

In 1898 – 1900 A. Baranauskas wrote more than 30 Lithuanian songs. Solemn and noble paschal song „Jolly Day Has Lit Up On Us” distinguishes among them all; it has become an integral part of the paschal liturgy. Another one is gorgeous prayer for the homeland – „Ave Maria, Lily of Heaven”.

The most relevant piece of the highest value of enduring significance in Lithuanian catholic culture is A. Baranauskas collection of the songs „Sorrowful laments” that was published in 1899, in Tilžė. Author translated the songs of the „Sorrowful laments” and other religious texts of the collection from Polish. „Sorrowful laments” consists of Introduction with Intention, three parts that contain three different songs each and funeral conclusion. There are ten songs – meditations of Christ’s sufferings – in the collection altogether. A. Baranauskas presents melodies of several songs and harmonizations of some of them in „Sorrowful laments”. His other songs were popular, too. Here are some of them: „To the Shepherd the Penurious”, „O, Mother the Grievous! ”, „Ave Maris Stella”, „Crowns of Ss. Lady Maria”, „Song of Advent” etc.

A. Baranauskas took none the less care for the creation of Polish songs, although he knew them to be old, abundant and rich. In 1898 – 1902 with the help of Paškevičius, landlord of Seinai (the latter wrote lyrics), he compiled and published Polish Hymnal „Śpiewnik Pobożny”. This Polish Hymnal consists of 15 songs harmonized for the choir of four voices. A. Baranauskas wrote all the melodies, Gustawas Roguskis harmonized them.

Necessity of the songs of A. Baranauskas and artistic value of part of them is being certified by the fact that famous Lithuanian composer J. Naujalis harmonized some of them and included them into his „Lithuanian Ecclesiastical Hymnal”, that he published in 1906. Songs of A. Baranauskas were not forgotten in later times. Some of them were harmonized for mixed choir by organist of Seinai church B. Jasenauskas in 1924; composer Vytautas Juozapaitis – in 1995 etc.

Songs of A. Baranauskas (both Lithuanian and Polish) have not only historical, museum-sort value, but also artistic, religious applicable worth of enduring significance. They also are the monuments of the spiritual culture heritage of Lithuanian and Polish nations.

Z ŻYCIA EŁCKIEJ KAPITUŁY KATEDRALNEJ W LATACH 2002-2006

(Zapis kronikarski)

W roku 2002 diecezja ełcka świętowała dziesięciolecie swego istnienia. Z tej okazji miały miejsce ogólnodiecezjalne uroczystości. W programie obchodów przewidziano uroczystości w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku, zorganizowano też sympozjum naukowe i przeżywano również uroczystości świętowojeckie. Materiały dokumentujące obchody dziesięciolecia diecezji ełckiej zostały zgromadzone i opublikowane w III tomie „Ełckich Studiów Teologicznych”¹.

W dynamiczny rozwój tej młodej diecezji wpisuje się również Ełcka Kapituła Katedralna. Ogólne informacje o kapitułach oraz sprawy organizacyjne i ważniejsze wydarzenia z życia tej kapituły w pierwszym dziesięcioleciu przedstawił na wspomnianym sympozjum jej ówczesny prepozyt w swoim referacie².

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie funkcjonowania Ełckiej Kapituły Katedralnej za lata 2002-2006. Opracowanie to będzie mieć charakter kronikarski.

Rok 2002

Na początku roku kalendarzowego został opublikowany grafik celebracji Mszy św. bpa Edwarda Eugeniusza Samsela. Biskup ełcki przewidział przewodniczenie głównym uroczystościom roku kościelnego. Był też gościem w święta patronalne w większych parafiach diecezji oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku i we wszystkich sanktuariach – na odpustach. We wspomnianych uroczystościach uczestniczyli przedstawiciele kapituły ełckiej, dodając splendoru liturgii.

Dnia 24 stycznia 2002 r. pewne grono księży kanoników brało udział w ełckiej katedrze w wieczornej Mszy św. modląc się w łączności z Ojcem

¹ Zob. „Ełckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 177-306.

² M. Salamon, *Ełcka Kapituła Katedralna w pierwszym dziesięcioleciu*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 263-270.

Świętym Janem Pawłem II o dar pokoju dla współczesnej ludzkości; modlitwy te miały charakter ekumeniczny.

Ełcka Kapituła Katedralna poprzez niektórych kanoników włączyła się czynnie w posynodalną sesję duszpasterską zorganizowaną 6 kwietnia 2002 r.

Ks. inf. dr Włodzimierz Wielgat, prepozyt kapituły, pismem z 16 kwietnia skierowanym na ręce bpa E. Samsela poinformował, że po ukończeniu 75 lat życia wygasa jego urząd w kapitule. W związku z tym biskup ełcki zlecił ks. dr Zdzisławowi Mazurowi, p.o. dziekana kapituły, zadanie dokonania wyboru nowego przewodniczącego grona kanonickiego.

Kapituła czynnie włączyła się w świętowanie 10. rocznicy diecezji ełckiej. Uroczystości te miały miejsce 19 kwietnia w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku, 20 kwietnia w katedrze było sympozjum naukowe, a w niedzielę 21 kwietnia ogólnodiecezjalne uroczystości świętowojeckie w Ełku. Podczas wspomnianego sympozjum naukowego życie i działalność Ełckiej Kapituły Katedralnej w pierwszym dziesięcioleciu jej istnienia przedstawił w referacie ks. kan. Marian Salamon. Przed celebracją liturgiczną kanonicy zgromadzili się na swojej sesji zwyczajnej, uczestniczyło 9 księży kanoników. Podano wówczas do wiadomości, że bp E. Samsel podniósł do godności kanonika gremialnego ks. dra Wojciecha Kalinowskiego, rektora WSD (dotychczas kanonik honorowy), zaś ks. dra Stanisława Józwiaka (wówczas wicerektora WSD) włączył do kapituły przez mianowanie jego kanonikiem honorowym, a ks. inf. dr W. Wielgat otrzymał nominację na kanonika emerytowanego; przeprowadzono też wybory na urząd prepozyta, najwięcej głosów otrzymał ks. prał. M. Salamon. W ostatnim dniu świętowania liturgia miała piękną oprawę: staraniem ks. dra Zdzisława Mazura procesję z relikwiami św. Wojciecha uświetniła orkiestra garnizonu wojskowego z Giżycka, a podczas Mszy św. celebrowanej pod przewodnictwem abpa Edmunda Piszczaka, metropolity warmińskiego, śpiewał chór giżyckiego centrum kultury.

Dnia 2 maja 2002 r. bp E. Samsel, zatwierdził dokonany 21 kwietnia wybór ks. M. Salamona na urząd prepozyta, wręczając nominację.

Z kolei 16 maja w Warszawie świętowano włączenie św. Andrzeja Boboli do grona patronów Polski. Delegatami kapituły na te uroczystości byli: ks. kan. M. Salamon i ks. kan. Maciej Maciejewski.

Dnia 30 maja w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa przypadła 20 rocznica święceń biskupich bpa E. Samsela, biskupa ełckiego. Na początku Mszy św. sprawowanej przez jubilata na placu celebry papieskiej w 1999 r. w charakter tego świętowania wprowadził swoim słowem prepozyt kapituły, zapraszając licznie zgromadzonych wiernych do modlitwy w intencji ordynariusza. Były też kwiaty od wielu grup społecznych.

W trzecią rocznicę pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do diecezji ełckiej, 8 czerwca księża kanonicy zebrali się na nadzwyczajnej sesji kapituły,

przybyło 7 kapłanów. Podczas obrad dokonano wyboru na wakujące urzędy w kapitule. Kanonikiem scholastykiem został ks. dr W. Kalinowski, a sekretarzem ks. prał. Stanisław Kwarciański, zaakceptowano też wcześniejszy wybór ks. Z. Mazura na urząd dziekana kapituły (dotychczas miał nominację „p.o. Dziekana”). Podczas sesji ks. Zdzisław Mazur zaprosił księży kanoników na świętowanie odpustowe ku czci św. Brunona do Giżycka na 14 lipca.

Kapituła uczestniczyła 8 czerwca 2002 r. w uroczystej liturgii celebrowanej w Elku pod przewodnictwem bpa Piotra Libery, sekretarza Konferencji Episkopatu Polski.

W odpowiedzi na zaproszenie skierowane przez abpa E. Piszcza, metropolity warmińskiego, do bpa E. Samsela na uroczyste wprowadzenie relikwii Krzyża św. do kościoła w Klebarku Wielkim i erekcję tam sanktuarium Krzyża św. w dniu 13 września reprezentantami diecezji ełckiej był ks. kan. M. Salamon – prepozyt kapituły w towarzystwie ks. kan. M. Maciejewskiego.

Tradycyjnie już na początku listopada księża kanonicy gromadzą się na sesji zwyczajnej kapituły i na Mszy św. w intencji zmarłych biskupów warmińskich i łomżyńskich oraz za zmarłych kanoników tej kapituły. Dnia 7 listopada 2002 r. podczas sesji ks. W. Kalinowski miał konferencję o miłości do Ojczyzny wskazując przy tym na wzór Ojca Świętego Jana Pawła II – w kontekście Jego imienin (św. Karola Boromeusza). Natomiast na Mszy św. sprawowanej pod przewodnictwem bpa E. Samsela homilię wygłosił ks. M. Salamon.

W połowie grudnia prepozyt kapituły przesłał księżom kanonikom pisemne życzenia bożonarodzeniowe i noworoczne.

Na koniec 2002 roku kapitułę katedralną stanowili: ks. M. Salamon – prepozyt, ks. Z. Mazur – dziekan i inni kanonicy gremialni: ks. Stanisław Wysocki, ks. Henryk Cimochoński, ks. Zygmunt Kopiczko, ks. Stanisław Kwarciański, ks. Przemysław Rogowski, ks. Antoni Kochański, ks. Mieczysław Brzóska, ks. Maciej Maciejewski, ks. Tadeusz Herman, ks. Wojciech Kalinowski oraz kanonicy honorowi: ks. Anroni Bednarski, ks. Wiesław Domitrz, ks. Henryk Frączkowski, ks. Alfons Karpiesiuk, ks. Bogusław Kossakowski, ks. Marian Szewczyk, ks. Mieczysław Śmiałek, ks. Jerzy Zawadzki, ks. Jan Kibis, ks. Edward Sadkowski, ks. Jerzy Szymerowski i kanonik zasłużony – ks. Włodzimierz Wielgat³.

Skończył się bogaty w wydarzenia diecezjalne kolejny rok kalendarzowy, w którym uczestniczyła Ełcka Kapituła Katedralna.

³ Kuria Biskupia w Elku, Akta Ełckiej Kapituły Katedralnej [nieuporządkowane]. Spis członków kapituły z 2003 r.; M. Szczęsny, *Společne podložé tvorzenia struktur organizacyjnych diecezji ełckiej*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 276n.

Rok 2003

Nowy rok rozpoczął się smutnymi wydarzeniami. Dnia 7 stycznia przed południem bp E. Samsel, biskup ełcki, wcześniej pierwszy prepozyt kapituły katedralnej, doznał rozległego zawału serca. W tej sytuacji ks. prof. Kazimierz Łatak (CRL) jako kanclerz i wikariusz generalny wraz z ks. prał. M. Salamonom wikariuszem generalnym i prepozytem kapituły skierowali do duszpasterzy i wiernych diecezji komunikat, w którym usilnie prosili wszystkich o gorącą modlitwę w intencji powrotu do pełni zdrowia dla przebywającego w klinice białostockiej ciężko chorego biskupa⁴. Pacjenta, już nieprzytomnego odwiedzali m. in. przedstawiciele Ełckiej Kapituły Katedralnej.

Bolesnym ciosem dla młodej diecezji była śmierć bpa E. Samsela, który zmarł nad ranem 17 stycznia, po 10 dniach choroby.

Dnia 19 stycznia miał miejsce pogrzeb śp. bpa E. Samsela. O godz. 13.30 w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Ełku przy trumnie zmarłego sprawowano liturgię nieszpórów, następnie licznie zgromadzeni przeszli do katedry ełckiej pw. św. Wojciecha. Tu o godz. 14.30 celebrowano uroczystą Mszę św. pogrzebową. Wśród żegnających zmarłego biskupa w imieniu kapłanów i grona trzech kapituł⁵, słowo okolicznościowe wygłosił ks. M. Salamon, prepozyt Ełckiej Kapituły Katedralnej. Ciało śp. bpa E. Samsela złożono do grobu przy fundamentach kościoła katedralnego⁶.

Ks. prof. K. Łatak, administrator diecezji, osobnym pismem dziękował wielu osobom za pomoc w organizacji pogrzebu Pasterza naszej diecezji, też przedstawicielom Kapituły Ełckiej.

Dnia 13 lutego w budynku Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku podczas kongregacji księży dziekanów i wicediekanów podjęto m. in. wspólną refleksję w kontekście choroby i śmierci bpa E. Samsela. Pamięć zmarłego biskupa utrwalono przez wydanie publikacji książkowej z serii: „Episteme”⁷.

Z okazji 30 dnia od śmierci Pasterza diecezji w niedzielę 16 lutego o godz. 12.15 w katedrze ełckiej była celebrowana uroczysta Msza św. pod przewodnictwem bpa Antoniego Dydycza, biskupa drohiczyńskiego⁸. W liturgii uczestniczyli kapłani centralnych instytucji diecezji ełckiej. Natomiast 17 lutego o godz. 18.00 w kościele katedralnym sprawowano też uroczystą Mszę św.,

⁴ Kuria Biskupia w Ełku, Akta Ełckiej Kapituły Katedralnej [nieuporządkowane]. Komunikat Ełckiej Kurii Diecezjalnej z dnia 8 stycznia 2003 r.

⁵ W diecezji ełckiej oprócz kapituły katedralnej jest jeszcze Sambijska Kapituła Konkatedralna w Gołdapi i Kolegiacka Kapituła Sejneńsko-Wigierska w Sejnach.

⁶ „Martyria”, 14(2003), nr 2(141), s. 1nn.

⁷ Zob. *Biskup Edward Eugeniusz Samsel (1940-2003)*, red. J. M. Dołęga, A. Skowroński, „Episteme”, 27(2003).

⁸ Ks. Bp A. Dydycz jest kolegą ze studiów seminaryjnych Ks. Bpa Edwarda Samsela.

Na tę liturgię zaprosił administrator diecezji licznie przybyłych kapłanów, kleryków, siostry zakonne i wiernych świeckich. Kanonicy włączyli się w koncelebry modląc się za zmarłego biskupa. Homilię na Mszy św. wygłosił ks. M. Salamon.

Po trzech miesiącach od śmierci bpa E. Samsela w Wielki Czwartek 17 kwietnia Ojciec Święty mianował biskupem ełckim bpa Jerzego Mazura SVD, dotychczas biskupa diecezjalnego w Irkucku (Syberia). Ingres nowego Pasterza do katedry ełckiej zaplanowano na uroczystość NMP Matki Kościoła, głównej patronki diecezji, 9 czerwca 2003 r. na godz. 17.00. Przewodniczenie komitetowi organizującemu ingres powierzono prepozytowi kapituły katedralnej, on też postarał się o wydrukowanie książeczek z tekstami nieszporów, pieśni procesyjnych i liturgii mszalnej. Podczas tych uroczystości w składanym przez przedstawicieli duchowieństwa homagium nowemu biskupowi byli też niektórzy kanonicy tej kapituły.

Dnia 2 maja świętowano uroczystość patronalną ku czci św. Aleksandra w suwalskiej konkatedrze. Homilię na odpustowej Mszy św. wygłosił ks. kan. M. Salamon.

W doroczne święto Podwyższenia Krzyża Św., 14 września, miały miejsce na placu przy katedrze ełckiej uroczystości religijno-patriotyczne pod hasłem „Kamienie wołać będą”. Organizatorem był ks. kan. S. Wysocki, ówczesny proboszcz katedry. W liturgii celebrowanej pod przewodnictwem bpa J. Mazura uczestniczyła delegacja kapituły katedralnej.

Tradycyjnie w pierwszy czwartek miesiąca poświęconego modlitwie za zmarłych, 6 listopada 2003 r., księża kanonicy zebrali się na swojej sesji zwyczajnej, uczestniczyło 11 kapłanów. Po spotkaniu przy kawie odmówiono nieszpory, następnie konferencję ascetyczną wygłosił ks. dr Z. Mazur, dziekan kapituły; była to medytacja nad psalmem 51. Podczas obrad protokół z poprzedniej sesji odczytał ks. kan. S. Kwarciański, sekretarz kapituły. Następnie omówiono sprawy bieżące i zamierzenia na przyszłość. Po sesji już tradycyjnie o godz. 18.00 księża kanonicy pod przewodnictwem bpa J. Mazura celebrowali Mszę św. za śp. bpa E. Samsela i za zmarłych kanoników tej kapituły (ks. E. Przekopa, ks. A. Walczaka, ks. S. Bielawskiego i ks. Z. Lachowicza). Homilię wygłosił ks. prał. Z. Mazur, dziekan kapituły. Po Mszy św. zatrzymano się na wspólną modlitwę przy grobie bpa E. Samsela. Miłym uwieńczeniem sesji i liturgii była wspólna wieczerza przygotowana staraniem ks. prał. mgra T. Hermana, p.o. kustosa kapituły.

Dnia 10 listopada 2003 r. w sanktuarium św. Brunona w Giżycku świętowano jubileusz XXV-lecia pontyfikatu Jana Pawła II. Uroczystości zostały zorganizowane staraniem ks. dra Z. Mazura, pani burmistrz miasta i giżyckiego centrum kultury.

Rok 2004

Dnia 17 marca 2004 r. Kielecka Kapituła Katedralna przekazała informację do Ełckiej Kapituły Katedralnej, że 16 marca w 93 roku życia zmarł ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafrński, wieloletni profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kanonik gremialny Kapituły Katedralnej Kieleckiej. Pogrzeb przewidziano na 19 marca. Z tej okazji List kondolencyjny adresowany do tamtejszej kapituły wystosował ks. M. Salamon, prepozyt Ełckiej Kapituły Katedralnej, niegdyś student zmarłego profesora.

Tego roku tradycyjne uroczystości świętowoiciechowe (nieszpory, procesja z relikwiami patrona kapituły oraz Msza św.) 22 kwietnia były połączone z świętowaniem jubileuszu 25-lecia święceń kapłańskich bpa J. Mazura, biskupa ełckiego. To wydarzenie poprzedziła sesja zwyczajna Ełckiej Kapituły Katedralnej, w której uczestniczyło 13 księży kanoników.

Pismem z dnia 5 sierpnia ks. M. Salamon, wikariusz generalny, poinformował ks. prał. P. Rogowskiego, kanonika tejże kapituły, że – zgodnie ze statutem ełckiej kapituły – z chwilą ukończenia 75 roku życia będzie mu przysługiwał tytuł „kanonika zasłużonego”. Również 5 sierpnia prepozyt kapituły powiadomił ks. Janusza Mroczkowskiego, nowego proboszcza katedry ełckiej, że biskup ełcki zamierza włączyć go do Ełckiej Kapituły Katedralnej (dotychczas był kanonikiem gremialnym Kolegiackiej Kapituły Sejneńsko-Wigierskiej). Ks. J. Mroczkowski został poproszony o złożenie rezygnacji z przynależności do dotychczasowej kapituły. W odpowiedzi z dnia 19 października ks. J. Mroczkowski pisał do bpa J. Mazura: „Proszę o przyjęcie mojej rezygnacji z przynależności do wspomnianej kapituły i wyrażam swoją dyspozycyjność co do dalszych decyzji Waszej Ekscelencji”.

Prepozyt kapituły w swoim piśmie z dnia 23 października 2004 r. adresowanym do biskupa diecezjalnego przedstawił dane dotyczące składu osobowego Ełckiej Kapituły Katedralnej; zaś 25 października skierował do księży kanoników tej kapituły zaproszenie na sesję kapitulną przewidzianą na 4 listopada 2004 r.

Dnia 3 listopada ks. M. Salamon zaprosił księży moderatorów i alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku do uczestnictwa w nabożeństwie żałobnym za śp. bpa E. Samsela i zmarłych kanoników kapituły katedralnej.

Tradycyjnie jesienna sesja zwyczajna kapituły miała miejsce 4 listopada 2004 r., przyjechało 16 księży kanoników. Tego dnia też ks. J. Mroczkowski został włączony do grona kanoników gremialnych Ełckiej Kapituły Katedralnej – na mocy dekretu bpa J. Mazura. Po sesji księża kanonicy celebrowali pod przewodnictwem biskupa ełckiego uroczystą liturgię w katedrze. Natomiast 22 listopada prepozyt kapituły przesłał pisemne życzenia imieninowe ks. prał. Z. Mazurowi, dziekanowi kapituły (dzień patronalny – 28 listopada).

Rok 2005

Dnia 21 lutego 2005 r. ks. prał. S. Kwarciański skierował na ręce prepozyta korespondencję, gdzie prosił o przyjęcie swojej rezygnacji z funkcji sekretarza kapituły.

Ks. M. Salamon wystosował 18 kwietnia pisemne zaproszenie do kanoników gremialnych Ełckiej Kapituły Katedralnej do wzięcia udziału w sesji zwyyczajnej przewidzianej na 22 kwietnia 2005 r. W programie przewidywano wybór nowego sekretarza kapituły i wspomnienie osoby śp. ks. prof. E. Przekopa, pierwszego dziekana tej kapituły⁹, i jego wkładu w jej rozwój. W korespondencji było też zaproszenie na uroczystości świętowoiciechowe i przypomnienie o modlitwie za dostojnego solenizanta bpa Jerzego Mazura.

Zaskakującym zbiegiem okoliczności stał się fakt zwołania przez biskupa diecezjalnego na dzień 22 kwietnia zebrania Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej. Rozpoczęło się ono wprawdzie jeszcze przed otwarciem sesji kapituły, ale wśród członków Rady bali też niektórzy księża kanonicy ełckiej kapituły, inni kanonicy zgromadzili się na ustaloną godzinę. Zebranie rady duszpasterskiej przeciągnęło się. Ostatecznie nie miała miejsca formalna sesja kapituły; jedynie przedstawiciele kapituły złożyli życzenia imieninowe bpowi J. Mazurowi i wręczyli kwiaty.

Jesienią 26 września biskup łomżyński, bp Stanisław Stefanek TCh, skierował na ręce ks. M. Salamona, jako prepozyta, zaproszenie z okazji 80-tej rocznicy ustanowienia diecezji łomżyńskiej. Uroczystości te połączono z zakończeniem Pierwszego Synodu Diecezjalnego i Trzeciego Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Łomży. Przy tej okazji świętowano 25-lecie święceń biskupich bpa S. Stefanka i 50-lecie posługi kapłańskiej bpa Tadeusza Zawistowskiego. Z tej okazji prepozyt Ełckiej Kapituły Katedralnej wystosował okolicznościowe pismo z gratulacjami i życzeniami – osobno do diecezjalnego biskupa łomżyńskiego i drugie do biskupa pomocniczego. W tych zwielokrotnionych uroczystościach w Łomży brali udział przedstawiciele Ełckiej Kapituły Katedralnej.

Dnia 11 października 2005 r. księża kanonicy zostali zaproszeni na zwyyczajną sesję kapituły przewidzianą na 10 listopada. Do uczestniczenia w tej sesji przyjął zaproszenie w charakterze gościa bp Romuald Kamiński, nowy biskup pomocniczy w Ełku. Tego dnia było 16 kanoników (z grona gremialnych i honorowych). Zgromadzeni podjęli najpierw modlitwę Liturgii Godzin – odmówiono nieszpory. Następnie ks. prał. Mieczysław Brzóska, kustosz nowego sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Ełku, wygłosił konferencję na temat sanktuariów; uczestnicy sesji włączyli się w dyskusję. Kolejnym

⁹ Zob. *Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, red. W. Guzewicz, „Episteme”, 47(2005).

punktem programu był wybór nowego sekretarza kapituły; został nim ks. kan. M. Maciejewski. Z kolei ks. M. Salamon przedstawił zebrany swoją gotowość rezygnacji z urzędu prepozyta tej kapituły na rzecz bpa R. Kamińskiego. W tym temacie radzono zachować status quo. Następnie prepozyt przybliżył zgromadzonym tegoroczne wydarzenia z życia kapituły. Wyraził też radość z odznaczenia, jakie otrzymał dziekan kapituły, ks. dr Z. Mazur: „Missio Reconciliationis – za działalność dla dobra publicznego, dobrosąsiedzkich stosunków polsko-niemieckich i pokoju”. Ten komunikat przyjęto oklaskami.

Po sesji modlono się przy grobie śp. bpa E. Samsela, pierwszego prepozyta kapituły. Następnie księża kanonicy celebrowani pod przewodnictwem bpa J. Mazura i udziałem bpa R. Kamińskiego Mszę św. za śp. bpa E. Samsela i zmarłych kanoników tej kapituły. Podczas liturgii homilię wygłosił rektor WSD w Ełku ks. dr W. Kalinowski, kanonik scholastyk. Kanonicy przyjęli zaproszenie ks. rektora na kolację przy gościnnym stole seminaryjnym.

Rok 2006

Na początku nowego roku kalendarzowego ks. M. Salamon, prepozyt Ełckiej Kapituły Katedralnej przedstawił bpowi J. Mazurowi aktualny skład osobowy tej kapituły i 13 stycznia 2006 r. w piśmie kierowanym do biskupa ełckiego prosił o przyjęcie jego dobrowolnej rezygnacji z przynależności do kapituły katedralnej, wskazując na racje, by do tej kapituły włączyć bpa R. Kamińskiego, mając przy tym nadzieję, że zostanie on jej prepozytem.

Trzy dni później biskup ełcki przyjął tę rezygnację i włączył ks. prał. M. Salamona do grona kanoników gremialnych Sambijskiej Kapituły Konkatedralnej w Gołdapi, (dotychczas było tam tylko 10 kanoników gremialnych).

Następnie 7 marca ks. M. Salamon w korespondencji do ks. prał. dra Z. Mazura, dziekana kapituły, poinformował o powyższych faktach, dopowiadając, że został też wybrany przez grono kanoników gremialnych Sambijskiej Kapituły Konkatedralnej na urząd prepozyta.

W tej nowej sytuacji personalnej ks. dr Antoni Skowroński, kanclerz Ełckiej Kurii Diecezjalnej, w imieniu biskupa ełckiego zwrócił się do ks. Z. Mazura jako dziekana kapituły z prośbą o zwołanie sesji kapitulnej i dokonanie wyboru nowego prepozyta. Dnia 7 kwietnia dziekan kapituły wystosował do księży kanoników gremialnych (i dodatkowo do ks. M. Salamona) zaproszenie na nadzwyczajne posiedzenie kapituły. Sesja ta miała miejsce w Ełku w Wielki Czwartek 13 kwietnia 2006 r. przed Mszą Krzyżma św. Przybyło 7 księży kanoników; na zebraniu księża kanonicy z radością przyjęli wniosek bpa J. Mazura o nadaniu bpowi R. Kamińskiemu godności kanonika gremialnego i na wakujące stanowiska prepozyta jednomyślnie wybrali bpa R. Kamińskiego, bisku-

pa pomocniczego diecezji ełckiej¹⁰. Na drugą część tej sesji zostali zaproszeni dwaj księża biskupi: bp J. Mazur podobnie jak dziekan kapituły wyraził wdzięczność ks. M. Salamonowi za dotychczasowe zaangażowanie w sprawy Ełckiej Kapituły Katedralnej oraz pogratulował bpowi R. Kamińskiemu wyboru na urząd prepozyta w tej kapitule i złożył z tej okazji najlepsze życzenia. Ks. Z. Mazur przekazał bpowi R. Kamińskiemu pieczęci: prepozyta i kapituły. Na zakończenie zebrania dziekan kapituły wręczył obu biskupom i ks. M. Salamonowi komplety pięknych filizanek w eleganckich opakowaniach.

Po Mszy Krzyżma św. wszystkim zgromadzonym na liturgii biskup ełcki zakomunikował, że biskup pomocniczy został mianowany nowym prepozytem kapituły katedralnej. Odpowiedzą kapłanów były gromkie oklaski wyrażające radość.

Rozpoczął się nowy okres w życiu Ełckiej Kapituły Katedralnej.

DAS LEBEN DES DOMKAPITELS INS ELK IN DER ZEIT VON 2002 BIS 2006 (Chronikbeschreibung)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im folgenden Artikel wird die Geschichte des Domkapitels in Elk in der Zeit von 2002 bis 2006 dargestellt. Der Autor beschreibt diesen Artikel chronologisch. Allgemeine Informationen über das Domkapitel in Elk, seine Organisation und wichtigsten Ereignisse in der Zeit von 1992 bis 2002 hat der Autor bereits geschrieben und sind in Band III „Ełckie Studia Teologiczne“ veröffentlicht. In dem nunmehr geschriebenen Artikel konzentriert sich die Darstellung auf wichtige Geschehnisse im Leben des Domkapitels in Elk in der letzten vier Jahren. Der Autor – ks. Marian Salamon – war in den letzten vier Jahren Präposit im Domkapitel in Elk. Während dieser Zeit hat er an wesentlichen Ereignissen des Domkapitels in Elk teilgenommen: Tod und Beerdigung von Bischof Edward Samsel, sowie Ingres und Nomination von Bischof Jerzy Mazur und Weibbischof Romuald Kamiński. Der Autor hat in diesem Artikel diese Ereignisse des Domkapitels in Elk in den letzten vier Jahren anschaulich und lebendig dem Leser dargeboten.

Ks. Wojciech Guzewicz

¹⁰ Kuria Biskupia w Ełku, Akta Ełckiej Kapituły Katedralnej [nieuporządkowane]. Protokół z sesji nadzwyczajnej Ełckiej Kapituły Katedralnej z dnia 13 kwietnia 2006 r.

**KATHOLISCHE-THEOLOGISCHE WISSENSCHAFT
IN SOWJETLITAUEN: DIE VERFOLGUNG
DES PRIESTERSEMINARS, LEGALE THEOLOGISCHE
FAKULTÄT UND DIE AUSBILDUNG DER PRIESTER
IM UNTERGRUND**

Einführung

In der Geschichte Litauens bedeutet die 50-jährige sowjetische Okkupation eine der übelsten Zeitperioden. Besonders viele Hindernisse und Schwierigkeiten mussten die Vertreter sowohl der katholischen Kirche als auch anderer Konfessionen erleben. Es sei zu betonen, dass die katholische Kirche in Litauen auch unter diesen schwierigen Bedingungen versuchte, ihre Selbstbestimmung aufzubewahren oder auch die bestimmten Begrenzungen der Sowjetmacht gegenüber nicht zu überschreiten, indem sie stets danach strebte, alle legalen Wirkungsmittel auszunutzen. Diese legalen Wirkungsmöglichkeiten waren aber von dem Sowjetsystem streng beschränkt und überwacht, die leitenden Vertreter der katholischen Kirche waren dann gezwungen, nach den anderen Tätigkeitsverfahren zu suchen, um gesetzmäßig die Bestimmungen nicht zu verletzen. Z.B., nachdem alle katholischen Klöster geschlossen wurden, entstanden illegale heimliche Klöster; seit dem Verbot der religiösen Literatur wurde sie illegal gedruckt und verbreitet. Als die Zahl der zugelassen Seminaren in das einzige Priesterseminar Kaunas enorm reduziert wurde, fing man an, die Priester im Untergrundseminar auszubilden.

Das Anliegen dieses Artikels ist, anhand der historiographischen Werke und Quellen den Lesern das verallgemeinerte (analytische) Bild der theologischen Wissenschaft im derzeitigen sowjetischen Litauen darzubieten. Es ist wichtig, die Frage zu beantworten, wie die theologische Wissenschaft im Lande, ungeachtet der von den Sowjetinstitutionen ausgeübten repressiven Maßnahmen doch erhalten geblieben ist. Die Bezeichnung *theologische Wissenschaft* ist in diesem Artikel wie die *Priesterausbildung* zu verstehen. Der Analyseobjekt besteht aus drei Teilen, und zwar: die Bedingungen für das Funktionieren des Priesterseminars in Kaunas; Theologiefakultät am Priesterseminar Kaunas; Untergrundpriesterseminarsexistenz.

Man möchte in diesem Artikel auch mehr Aufmerksamkeit den erwähnten Quellen widmen, die mit der Geschichte des Untergrundpriesterseminars ver-

bunden sind. Die Angaben für die Beschreibung der Tätigkeit der Theologiefakultät kommen aus den Archiven des Priesterseminars der Theologiefakultät der Vytautas Magnus Universität Kaunas. Diese Unterlagen sind leider bis jetzt noch nicht endgültig einsortiert und haben deswegen keine Signaturen. Konspirative Tätigkeit und geheime Organisation der Untergrundstudien entscheiden auch das, dass das Archiv dieser Bildungsinstitution überhaupt kaum existiert. In den Archiven der staatlichen Behörden, die während der Sowjetzeit die Kontrolle der Kirche ausgeübt haben, gibt es keine umfangreichen Materialien, die zur jetzigen Forschung ausgiebig dienen könnten. Die katholische wissenschaftliche Akademie Litauens hat eine Schriftensammlung des Untergrundpriesterseminars veröffentlicht, die grundsätzlich authentische Erinnerungen der ehemaligen Seminaristen des Untergrundpriesterseminars beinhalten¹. Das sind die Antworten der ehemaligen Seminaristen und Professoren des Untergrundpriesterseminars auf die Fragen eines speziellen Fragebogens, Interviews und Erinnerungen. Die Originale werden in der Schriftsammlung des Instituts der Geschichte Litauens aufbewahrt. Die Tatsachen beziehen sich auf die in dem Buch „Untergrundpriesterseminar“ veröffentlichten Unterlagen von der Ausbildung der Priester in diesem Seminar.

In dieser Arbeit wird die Methode der Analyse der historischen Tatsachen verwendet.

Verfolgung des Priesterseminars

Üble Absichten der Sowjetmacht wurden zweifellos besonders auf das Priesterseminar gerichtet, das in den sowjetischen Okkupationsjahren nur das **einzige** übrig gebliebene Seminar in Litauen, in Kaunas, war. Im Seminar hat man bald Beschränkungen eingeführt: die systematische Verminderung der Zahl der aufgenommenen Kandidaten, Arreste, die Kontrolle der Kandidaten ins Seminar, der obligatorische Militärdienst, die Einmischung der Machthaber in die inneren Angelegenheiten des Seminars und sogar das Kontrollieren der Seminarleitung und der Professurkörpers. So studierten 1946 im Priesterseminar Kaunas 320 Seminaristen, die aus allen geschlossenen Seminaren nach Kaunas umgezogen waren. Diese Zahl wird intensiv reduziert und 1953 sind es nur 73 Seminaristen, im Jahr 1965 sind es lediglich 24 Seminaristen geblieben. Ohne Zweifel konnte diese niedrige Zahl der Studierenden die Bedürfnisse der Kirche nicht ansprechen, denn viele Priester verstarben und ein Priester musste eine Reihe von Pfarrgemeinden bedienen. 1978 hat eine Priestergruppe aus der Erzdiözese Kaunas dem Apostolischen Administrator Bischof J. Matulaitis-

¹ *Pogrindžio kunigų seminarija [Untergrundpriesterseminar]*, Sudarė [vorbereiten] vysk: J. Boruta, A. Katilius, D. Ratkutė, Vilnius 2002, s. 727 (weiter: *Pogrindžio kunigų seminarija [Untergrundpriesterseminar]*).

Labukas ein Schreiben eingereicht, in dem die Besorgnis um die Lage des Seminars ausgedrückt war.

Die meisten positiven Ergebnisse hat doch die Gründung des Untergrundseminars in Litauen gebracht. Die Sowjetregierung hatte keinen Grund mehr, die Zahl der Seminaristen zu vermindern und auf diese Weise sie in den „Untergrund“ zu versetzen, um auch die günstigere Kontrolle über sie im offiziellen Priesterseminar nicht zu verlieren. Im Priesterseminar Kaunas lernten die Seminaristen unter diesen Umständen bis zur politischen Wende in Litauen nicht nur aus dem ganzen Litauen, sondern auch aus anderen Republiken der Sowjetunion. Man hat drei Priesterseminare geschlossen, in der ganzen UdSSR gab es katholische Seminare nur in Kaunas und Riga. Die Tätigkeit des Priesterseminars in Kaunas wurde ständig beschränkt, die Aufnahmezahl der Seminaristen wurde ständig geringer gemacht. Im siebten Jahrzehnt gab es solche Fälle, wo die Sowjets die Zulassung nur von 4 oder 5 Jugendlichen genehmigt hatten: 1965 gab es im Priesterseminar Kaunas nur 24 Seminaristen. 1984 bekam das Seminar die Bewilligung der Sowjetregierung die Zahl der Bewerber bis auf 30 zu erhöhen. Das war zweifellos das Verdienst der Leitung und der Lektoren des Priesterseminars, des Untergrundseminars und der „Chronik der Katholischen Kirche Litauens“ (katholische Untergrundaussgabe seit 1972). Das große Problem war aber eine kleine Anzahl der Lektoren, die gezwungen waren, eine Reihe der unterschiedlichen Fächer zu unterrichten.

Viel Schaden haben die Versuche der KGB (Komitee der staatlichen Sicherheit) dem Priesterseminar verursacht, die Seminaristen zu beworben. „Mit dem Ziel die Tätigkeit der künftigen Priester der neuen Generation zu kontrollieren, führte die KGB erfolgreich die Taktik der Verfolgungsaufsicht während der ganzen sowjetischen Zeit. Besonders am Ende des 7. Jahrzehntes bis zum Anfang des 9. Jahrzehntes wurden die Seminaristen verfolgt und geworben; so entstand das Kontrollsystem im Seminar. In diesem Zeitraum führten die Sicherheitsorgane die Politik der Spaltung der Katholischen Kirche Litauens. Loyale Geistliche wurden auf die führenden Posten ernannt, ungehorsame Kleriker wurden repressiert. Dazu gebrauchte die KGB auch ihre zahlreiche Agentur aus verschiedenen Schichten der Geistlichen“². Die Werbung der Geistlichen hatte zwei Nachteile: Erstens, es gab Priester, Seminaristen und Ordensbrüder, die vor Angst, Schandtage oder auch freiwillig der atheistischen Regierung dienten; zweitens, die Geistlichen wurden gespalten, man hatte kaum Vertrauen dem Anderen gegenüber. Aber auch diese destruktive Tätigkeit der Sowjetregierung konnte nicht den Idealismus und die Widmung ihres Dienstes der

² V. Vitkauskas, *Lietuvos katalikų Bažnyčios dvasininkų verbavimas NKVD/KGB agentais sovietmečiu* [Die Werbung der Geistlichen der Kath. Kirche Litauens während der Sowjetzeit durch die Agenten der NKVD/KGB]. „Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis“ [Jahrschrift der Kath. Akademie Litauens], 16(2000), s. 257.

Römisch-Katholischen Kirche und ihrer Heimat bei vielen Seminaristen zerstören.

Abgesehen davon, dass im Seminar neue wissenschaftliche Literatur in der litauischen Sprache und wenigstens etwas neuere „Skripten“ fehlten, dass man bestimmte Fehler in der seelischen und intellektuellen Ausbildung der Studierenden merkte, dass die Seminarreghula nicht ganz völlig dem Geiste der Zeiten entsprach, bildete das Seminar in Kaunas während der Sowjetzeit viele gute Diener der Kirche nicht nur für die Diözese Vilkauskis, sowie für die gesamte Kirche Litauens, sondern auch viele Missionäre für andere sowjetische Republiken aus.

Das Untergrundpriesterseminar verlieh dem einzigen offiziell wirkenden Priesterseminar in Kaunas einen großen positiven Einfluss. Die Ursache für die Entstehung des Untergrundpriesterseminars war die dauernde Einmischung der Sowjetregierung in die Innenangelegenheiten des Priesterseminars Kaunas.

Das Untergrundpriesterseminar betreuten Ordensbrüder Jesuiten und Marianer. In diesem Seminar lernten meistens die, die keine Zulassung für das offizielle Seminar von den kommunistischen Machthabern bekommen hatten. Die Regierung konnte die Ausbildung der Priester im Untergrund nicht mehr kontrollieren. So war sie gezwungen, die Zahl der aufgenommenen Kandidaten ins Kaunasser Priesterseminar zu steigern. Desto mehr, dass die atheistische Regierung die im Untergrund ausgebildeten Priester gar nicht mehr kontrollieren konnte: sie konnte auch ihren Dienstort, ihre Missionsreisen usw. nicht mehr beeinflussen. In diesem Seminar gab es weder direkte Studien, noch eine übliche Seminarstruktur. Die Lernenden studierten selbständig, ließen sich von den zugeordneten Theologen beraten, legten die Prüfungen ab. Diese Studienstruktur dauerte die ganze Okkupationszeit.

Theologiefakultät

Dank des die ganze Okkupationszeit wirkenden Priesterseminars in Kaunas konnte ganz legal auch die Theologiefakultät funktionieren. Ihre Funktionstatsache war völlig präzedenzlos, sie wirkte unabhängig von einer Universität oder von einer anderen Hochschuleinrichtung.

1930 wurde die Universität Litauens zur Universität Vytautas Magnus (Kauno Vytauto Didžiojo Universitetas – VDU) genannt. Die Fakultät für Theologie und Philosophie, wie ein Teil der Universität Vytautas Magnus, entwickelte ihre Tätigkeit bis zum 16. Juli 1940. Nachdem die Sowjetunion Litauen okkupiert hatte, trennte man die Fakultät von der weltlichen Universität ab. Da ergab sich die Gefahr für Litauen, diese theologische Hochschulbildungsinstitution zu verlieren. Die Leitung der Katholischen Kirche in Litauen sah nur eine Möglichkeit ein, sich an die Kongregation der Seminar – und Universitäts-

studien mit der Bitte zu wenden, um die Fakultät zu bewahren. Diese einzige Möglichkeit lautete – die Fakultät für Theologie und Philosophie in das Priesterseminar Kaunas zu versetzen. Die Kongregation stimmte zu und die Fakultät wurde selbständig und von den Regierungsinstitutionen Litauens unabhängig. Der Große Kanzler und andere Ordinäre leiteten diese Fakultät. Aufgrund der Mangel an den hoch qualifizierten Philosophielektoren wurde die Fakultät 1953 zur Theologiefakultät reorganisiert. Unter diesem Status funktionierte die Fakultät bis 1990. In diesem Zeitraum bildete die Fakultät eine Reihe der Theologiedoktoren (Dr. Theol.), mehrere Lizenziaten und viele Bachelore aus. Am 28. April 1989 fand die Konferenz der heimatlichen und litauischen ausländischen Wissenschaftler „Die Konzeption der heimatlichen Hochschule und die Kaunasser Universität“ statt. An diesem Tag wurde die Vytautas Magnus Universität Kaunas nach langer Zeit wieder ins Leben gerufen. Nächstes Jahr, und zwar am 28. Februar 1990 wurde auch die Fakultät für Theologie und Philosophie auf den Beschluss des Senats der Universität Vytautas Magnus (VDU) wieder gegründet. Die Bischöfe Litauens stimmten diesem Beschluss bei. Auf dieser Weise gab es in der Zeit in Kaunas zwei mit der theologischen Wissenschaft verbundene Fakultäten. Deswegen schlug die Kongregation der Katholischen Studien am 10. Mai 1994 vor, dass nur eine kanonisch beurkundete Theologiefakultät funktioniere. Auf die Beschlüsse der Bischöflichen Konferenz Litauens vom 24. Mai 1994 und des Senats der VDU vom 1. Juni 1994 wurde entschieden, die Fakultät für Theologie und Philosophie an der VDU und die Theologiefakultät des Priesterseminars in Kaunas zu einer einheitlichen Katholischen Theologiefakultät an der Universität Vytautas Magnus Kaunas zu reorganisieren. So wurde die peinliche Situation gelöst, pädagogische Lehrkraft vereinigt. Am 14.03.1995 hat die Kongregation der Katholischen Studien diese Umgestaltung bestätigt³.

Im Jahr 1995 führte man Magisterstudien der Dogmatiktheologie und 1996 – der Pastoraltheologie ein. 1997 absolvierten die ersten Magister der Dogmatiktheologie ihr Studium. Im gleichen Jahr fing man auch mit dem Magisterstudium der Pastoraltheologie an. Im Jahr 1998 konnte man auch Promotionsstudien an der Katholischen Theologiefakultät ausüben. Zwei neue Studienprogramme sind an der Fakultät eingeführt worden. Das Programm der katholischen Pädagogik für Bachelore, das mit der Zustimmung der Katholischen Studienkongregation Vatikan 2000 zum Zentrum der Religionsstudien an der Katholischen Theologiefakultät an der VDU wurde. Das zweite Studienprogramm umfasst die Magisterstudien der Kirchlichen Rechte.

³ Katalikų teologijos fakulteto istorija, VDU KTF archyvas [Geschichte der Theologiefakultät Kaunas, Archiv der KFKan der VDU], Kaunas 1993-2006.

So hat die Katholische Theologiefakultät alle möglichen Verfolgungen und Veränderungen (1940-1999) erlebt und ist mit Gotteshilfe im unabhängigen Litauen allseitig gediehen⁴.

Untergrundpriesterseminar

Die objektive reelle sowjetische Lebenswahrheit bestimmte die Entstehung des Untergrundpriesterseminars in Litauen, und zwar, die maximal begrenzten Bedingungen, legal Theologie zu studieren und die Priesterweihe zu empfangen. Mit dem Verschwinden der Voraussetzungen, die das Entstehen des Untergrundpriesterseminars beeinflusst hatten, blieb das Seminar auch nicht mehr bestehen. Deswegen ist das Untergrundpriesterseminar als einmalige, ungewöhnliche und unter besonderen Bedingungen entstandene, Priesterbildungsinstitution zu bezeichnen. Da ist auch klarzumachen, warum es um *ein Untergrundpriesterseminar* und nicht um *die Untergrundpriesterseminare* geht, weil zwei im Untergrund wirkende Kongregationen – Jesuiten- und Marianerbrüder – für die Ausbildung der Priester sorgten. Man könnte dann wenigstens zwei Seminare aufzählen. Wenn man aber die Bestehungsbedingungen und Strukturelemente dieses Priesterseminars noch genauer betrachtet, müsste man dann einige Seminare angeben: ganz unterschiedlich war das Unterrichten der Seminaristen unter der Leitung der Jesuitenbrüder P. Jonas Danyla und P. Antanas Seskevicius. Also wir bleiben bei der Definition *das Untergrundpriesterseminar*.

Es ist zu erwähnen, dass es für die Kirche nicht ungewöhnlich ist, auch unter besonders schwierigen Bedingungen, Priester heimlich auszubilden. Schon in den Jahren 1922-1928 haben wenigstens 16 Priester in der Sowjetunion geheim das Sakrament der Priesterweihe empfangen⁵. Während des Zweiten Weltkrieges, nachdem die deutschen Okkupanten das Priesterseminar in Vilnius geschlossen hatten, setzte ein Teil der Seminaristen das Studium fort und wurde heimlich zu Priestern geweiht⁶. In den Nachkriegsjahren wurden Jugendliche auf die eine oder andere Art und Weise in den sowjetischen Republiken auf das Priesteramt vorbereitet. Davon zeugt die missionarische Tätigkeit des litau-

⁴ Kauno kunigų seminarijos archyvas, Fakultetą baigusiųjų bylos [Archiv des Priesterseminars Kaunas, Akten der Fakultätsabsolventen], 1944-1994.

⁵ R. Dzwonkowski, *Kościół Katolicki w ZSSR 1917–1939. Zarys historii*, Lublin 1997, s. 142-146.

⁶ *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 25-27.

schen Jesuitenpriesters Albinas Dumbliauskas (1925-1991)⁷ und die in dem Buch des polnischen Journalisten Krzysztof Renik erwähnten Tatsachen⁸.

Die Voraussetzungen für die Entstehung des Untergrundpriesterseminars waren zum Teil doppeltseitig: objektiv und subjektiv (psychologisch). In dem ersten Fall denken wir an alle Maßnahmen der kommunistischen Machthaber, die die offizielle Ausbildung der Priester beschränkten. In der ganzen Sowjetunion gab es nur 2 Priesterseminare, und zwar, in Kaunas und in Riga. Für die Aufnahme der Kandidaten galt Numerus clausus, sowjetische Regierungsinstitutionen mischten sich aktiv in die Auswahl des Seminaristenkontingents und auch in das Innenleben der Seminare. Zum zweiten Fall hat Priester Lionginas Virbalas SJ das Problem ganz genau bezeichnet. Er hat sich geäußert: „Man lässt in einem Jahr nicht zu, dann auch im nächsten – man muss doch etwas unternehmen. In diesem Fall bildet das Studium im Untergrund eine vorzügliche Möglichkeit, sich auf das Priestertum vorzubereiten. Es bedeutet zugleich aber nicht nur die Möglichkeit, sondern auch Beistand, denn der Mensch befindet in der depressiven, bedrückten Stimmung – er möchte und kann doch das nicht erreichen – und da gibt es eine Alternative, die Einem Ermutigung schenkt“⁹. So bildeten die aus verschiedenen Gründen in das offizielle Priesterseminar nicht zugelassenen Kandidaten die richtige Grundlage und Voraussetzung für die Entstehung und das weitere Bestehen des Untergrundpriesterseminars. Das Untergrundpriesterseminar *hat* den abgewiesenen Personen *geholfen*, ihre Berufung zu verwirklichen.

Die Notwendigkeit der Gründung des Untergrundpriesterseminars ist auch mit jenen Seminaristen verbunden, die das offizielle Priesterseminar gegen ihren Willen verlassen mussten. Sie absolvierten ihr theologisches Studium heimlich und empfingen die Priesterweihe als Untergrundpriester. 1971 versuchte Priester Juozapas Zdebskis das interdiözesane – Untergrundpriesterseminar nach den Prinzipien der akademischen Studien zu gründen, d.h., die Studien werden nach den Studienjahrgängen mit Vorlesungen, Kolloquien u.ä. gestaltet. Diese Studienweise hat sich aber nicht bewährt und musste geändert werden.

Nach kirchlichem Kanon müssen Kandidaten für die Priesterweihe vom Ordinariat der Diözese oder vom Ordensprior empfohlen werden, deswegen haben die zwei stärksten Kongregationen Litauens – Jesuiten und Marianer – die Leitung übernommen. Man hat auf den Stil des akademischen Unterrichtens

⁷ J. Boruta, A. Katilius, *Pogrindinė kunigų seminarija [Untergrundpriesterseminar]*. „Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis“ [Jahrschrift der Kath. Akademie Litauens], 12(1998), s. 202.

⁸ K. Renik, *Podpolnicy. Rozmowy z ludźmi Kościoła na Litwie, Łotwie, Białorusi i Ukrainie 1990-1991*, Warszawa 1991, s. 350.

⁹ *Pogrindžio kunigų seminarija [Untergrundpriesterseminar]*, s. 226.

verzichtet und man arbeitete individuell mit jedem, der sich für den Priesterdienst entschieden hatte. Das von den Jesuiten und Marianern geleitete Untergrundpriesterseminar entstand um die Jahre 1970-1973 und funktionierte bis zur politischen Wende in Litauen 1988-1989. Man kann verallgemeinernd sagen, das Seminar hat beinahe zwei Jahrzehnte bestanden.

Die ganze Verantwortung für die theologische und geistige Ausbildung der Seminaristen des Untergrundpriesterseminars fiel auf die Kongregationen, die diese Studien veranstaltet hatten. Nachdem sich die Jugendlichen für die Studien im Untergrundpriesterseminar entschieden hatten, wählten sie auch die bestimmte Kongregation. Der unterschiedliche innere Bau einer konkreten Kongregation beeinflusste auch die Gestaltung des Untergrundpriesterseminars, deswegen unterschied sich das von den Jesuiten geleitete Seminar in manchen Dingen von dem Priesterseminar, das von den Marianern geleitet wurde.

Manche Besonderheiten waren auch nur für eine Kongregation typisch, die Marianer, z.B., sorgten auch für die Ausbildung der Seminaristen aus anderen Republiken (die Ukraine, Weißrussland und Estland). Im Wesentlichen aber stimmte die Gestaltung der Untergrundstudien beider Kongregationen überein.

Untergrundpriesterseminar hatte kaum Merkmale, die ein gewöhnliches Priesterseminar auszeichnen. Es hatte keinen Seminarrektor, man kann behaupten, die Funktionen dessen übten die Ordensprovinziale aus, sie übernahmen auch die Empfehlung an den Bischof, den ausgebildeten Seminaristen zur Priesterweihe zuzulassen. Das Untergrundpriesterseminar hatte auch keinen Seelsorger, für die Vorlesungen gab es auch keine gewöhnliche Ordnung. Die Ausbildung der künftigen Priester ruhte auf Basis der individuellen und selbständigen Studien. Die Lektoren berieten den Seminaristen und erklärten unverständliche Sachen. Die Hauptaufgabe des Lektors war, die Kenntnisse des Seminaristen zu prüfen, wie er sich das Studiumsfach angeeignet hat. Manchmal mussten die Seminaristen die Prüfungen der theologischen Disziplinen bei den Lektoren der beiden Kongregationen ablegen.

Die Seminaristen des Untergrundpriesterseminars studierten nach dem Studienprogramm des Priesterseminars Kaunas, nach den Lehrbüchern dieses Seminars, nach den so genannten „Skripten“. Die Seminaristen des Untergrundpriesterseminars (nicht alle) lebten und arbeiteten (meistens als Küster) in einer Pfarrgemeinde. Das Untergrundpriesterseminar hatte auch keinen festen Standort. Es bestand dort, wo zu der Zeit der Seminarlektor im Dienst war und wo er lebte.

Von den Studien im Untergrundpriesterseminar wussten oft nicht einmal die Angehörigen des Seminaristen. Die Priesterweihe fand heimlich statt, sie wurde von den verbannten Bischöfen gespendet, entweder von Julijonas Steponavicius oder Vincentas Sladkevicius MIC. Die Weihe der im Untergrund geweihten Priester erfolgte nach dem festgelegten Schema – am Abend gab es

Diakonweihe und nach einer Pause (nach dem Kanon können beide Weihen nicht am gleichen Tag erfolgen) nach Mitternacht, d.h., am nächsten Tag – Priesterweihe.

Die Seminaristen des Untergrundpriesterseminars kann man wenigstens in drei Kategorien einteilen: 1. Seminaristen, die heimlich studiert und die Priesterweihe empfangen haben. Zu dieser Kategorie muss man auch die Personen zählen, die selbständig ohne Hilfe der Kongregationen Theologie studiert und die Priesterweihe empfangen haben. 2. Die Seminaristen des Untergrundpriesterseminars, die später in das offizielle Priesterseminar aufgenommen wurden. 3. Es gab auch solche Personen, die kurz im Untergrundpriesterseminar studiert haben und nicht Priester geworden sind. Unter den Untergrundseminaristen aus anderen Republiken dominierten die Jugendlichen aus der Ukraine.

Zurzeit sind 63 Familiennamen von Personen bekannt, die mit dem Studium im Untergrundpriesterseminar verbunden sind. Das ist eine minimale Zahl der Untergrundseminaristen, die maximale Liste könnte vermutlich um 100 Personen angeben. Heimliche Priesterweihe in den Jahren 1971-1988 haben 26 Personen erhalten.

Nach Abschluss des Untergrundpriesterseminars konnten die Priester von der sowjetischen Regierung keine Anmeldebescheinigungen bekommen – sie konnten nicht offiziell für den Dienst in den Pfarrgemeinden eingesetzt werden. Ungeachtet der Verfolgungen der sowjetischen Machthaber übten sie pastorale Tätigkeiten aus, wirkten im Untergrund oder begaben sich auf den Priesterdienst in andere sowjetische Republiken.

Abschließend kann verallgemeinernd erwähnt werden, dass die Ausbildung der Priester im Untergrundpriesterseminar als Alternative gegen die Maßnahmen der kommunistischen Regierung hinsichtlich des offiziellen Priesterseminars zu bezeichnen ist und war zugleich eine Methode, die Priesterzahl zu erhöhen.

Schlussfolgerungen

In den Jahren der sowjetischen Okkupation in Litauen war nur das einzige Priesterseminar in Kaunas übrig geblieben. Seine Existenzbedingungen waren äußerst schwer: eine geringe Aufnahmezahl der Kandidaten, die Werbung der Seminaristen zu den Informatoren der KGB (Komitee der staatlichen Sicherheit), Schandtage, Mangel an der theologischen Literatur. Aber auch unter diesen Bedingungen hat das Priesterseminar in Kaunas treue Priester für die Kirche und den Glauben ausgebildet.

In der ganzen Zeit der Okkupation ist die Theologiefakultät mit allen Studienstufen (Bachelor, Lizenziat, Doktor) am Priesterseminar Kaunas erhalten geblieben.

Das Untergrundpriesterseminar wie eine Bildungsinstitution hat um zwei Jahrzehnte lang funktioniert. Das Bestehen dieses Seminars bildete Bedingungen für die Personen, denen die Sowjetmacht das Studium am Priesterseminar Kaunas nicht zuließ, legal Theologie zu studieren und Priesterweihe zu erhalten.

TEOLOGIA KATOLICKA W POWOJENNEJ LITWIE:
PRZEŚLADOWANIE KOŚCIOŁA, WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
I PODZIEMNE KSZTAŁCENIE DUCHOWNYCH.

S t r e s z c z e n i e

Podczas okupacji radzieckiej na Litwie zostało jedno seminarium w Kownie, przy którym działał fakultet teologii, który zachował wszystkie stopnie studiów: bakalaureat, licencjat, doktorat. Pozwoliło to również zachować ciągłość nauk teologicznych. Część młodzieńców podjęła studia w podziemnym seminarium, którego działanie nie tylko zwiększało liczbę księży na Litwie, lecz także przymusiło ateistyczną władzę, aby dać trochę więcej wolności dla oficjalnego seminarium. Podziemnym seminarium opiekowały się zakony – Marianie i Jezuici. Tak więc na Litwie udało się zachować katolickie tradycje, katolickie oficjalne i podziemne instytucje studiów wyższych.

RECENZJE I OMÓWIENIA

STUDIA ELCKIE
8(2006)

G. Ferro Garel, *GREGORIO DI NISSA. L'ESPERIE NZA MISTICA, IL SIMBOLISMO, IL PROGRESSO SPIRITUALE*, Il Leone Verde, Torino 2004, ss. 254.

W swoim opracowaniu autor przedstawił wyniki swoich poszukiwań dotyczących problematyki doświadczeń mistycznych św. Grzegorza z Nyssy.

Praca została podzielona na dwie części, z których pierwsza nosi tytuł: „Koncepcja ontologiczna” a druga – „Postęp duchowy człowieka”. W pierwszej części zostały umieszczone dwa rozdziały, z których pierwszy jest zatytułowany: „Łączność poziomów bytu” a drugi – „Pośrednictwo i stworzenie”.

W tej pierwszej części pracy G. Ferro Garel skupia swą uwagę na wizji rzeczywistości św. Grzegorza z Nyssy w kontekście tradycji platońskiej i doktryn ezoterycznych. Podkreśla łączność ideową z tradycją platońską w postrzeganiu związków istniejących pomiędzy wymiarem zmysłowym i duchowym rzeczywistości oraz wskazuje na ich wzajemne przenikanie. Według autora św. Grzegorz z Nyssy odwołuje się do terminologii oraz przejmując niektóre idee adoptując je do wymogów doktryny chrześcijańskiej. Autor ukazuje powiązania myśli Nysseńczyka ze stoicyzmem i tradycją platońską.

G. Ferro Garel w drugim rozdziale wskazuje na to, że u św. Grzegorza z Nyssy doktryna o stworzeniu i przekonanie starożytnych myślicieli greckich o pośrednictwie w stworzeniu nie wykluczają się wzajemnie. Taka opinia autora jest w jaskrawym kontraście z hipotezą H. Ursa von Balthazara, który w swoich utworach o Nysseńczyku wykluczył pośrednictwo jako koncepcję niemożliwą do pogodzenia z chrześcijańską doktryną stworzenia świata *ex nihilo*. Według G. Ferro Garela doktryna o stworzeniu nie wskazuje bezpośrednio na odrzucenie idei pośrednictwa. Decydującym argumentem dla autora jest to, jak św. Grzegorz z Nyssy pojmował ideę uczestniczenia, w której autor dostrzega pewną gradację. Według Nysseńczyka w przestrzeni, która dzieli nas od Nie skończonego Dobra miałyby znajdować się liczne moce, które stanowią o różnym sposobie uczestniczenia Boga we wszechświecie, które w różny sposób ukazują Jego w nim obecność. Autor – w przeciwieństwie do tego, co twierdził Balas – uważa, że w koncepcjach Grzegorza pobrzmiewa idea dialektyki Jeden-wielu, która towarzyszyła refleksjom filozofów (a szczególnie Filona) o pojęciu uczestnictwa.

Autor podkreśla wzajemne relacje zachodzące pomiędzy ontologią i postępow duchowym. Koncepcja postępu duchowego według św. Grzegorza z Nyssy znajduje się pod ewidentnym wpływem jego ontologii. Progres duchowy nie dokonuje się w sposób linearny, lecz poprzez sukcesywne poziomy ściśle ze sobą związane i naznaczone obecnością tej samej rzeczywistości w każdym z nich. Według autora postęp duchowy odzwierciedla ściśle obraz, który był obecny na początku porządkowania rzeczywistości zewnętrznej, którego charakterystyką jest obecność jedynej siły ujawniającej się w wielości poziomów bytu. Nić łącząca stanowi pojęcie uczestniczenia. Tak jak relacja pomiędzy prostotą i jednością natury Boga i różnorodnością bytów duchowych, tak również w kontekście postępu duchowego to samo pojęcie służy Grzegorzowi do połączenia między sobą różnych poziomów wzrostu i obecności jedyne bóstwa w każdym z nich. Autor wskazuje również na ideę, że dusza uczestniczy w Bogu jeszcze przed osiągnięciem wzniosłych celów życia duchowego oraz to, że uczestnictwo w życiu Bożym i odseparowanie się od zła wzajemnie się uzupełniają.

Czwarty rozdział pracy poświęcony jest poznaniu duchowemu. Poznanie rozwija człowiek w łączności z progiem duchowym i oczywiście jest ono zależne od poszczególnych poziomów wzrostu. Według G. Ferro Garela koncepcja Grzegorza skłania się ku penetrowaniu rzeczywistości zmysłowej przez duchową i poprzez przejście poza swoje cielesne ograniczenia, bez konieczności wychodzenia ze stanu, w którym się człowiek znajduje, może wejść w coś innego, lecz czyni to w ten sposób, że wzrok swój koncentruje na wgłębieniu się w to, co jest naprawdę i po pozostaje jedyną rzeczywistością. Oczyszczenie serca stanowi warunek konieczny tej lektury „w głąb” rzeczywistości zmysłowej. To poznanie łączy się z tym, które uzyskał człowiek dzięki kontemplacji własnej oczyszczonej duszy.

W swoim opracowaniu G. Ferro Garel podkreśla wzajemne przenikanie poziomów duchowego wzrostu. Asceza i jej owoce są związane ze stanem określanym przez Grzegorza terminem *apatheia* według autora nie stanowią prerogatywy pierwszego poziomu duchowego pojmowanego jako stan odseparowany od pozostałych, lecz przenikają wszystkie pozostałe i są ściśle związane z formacją naszego ciała przenikniętego światłem. Również na poziomach życia duchowego wymiar cielesny pozostaje ciągle fundamentem naszego wzrostu, szczególnie gdy rozwój naszych zdolności duchowych pozostaje w łączności z dobrym użyciem naszych zmysłów i ich oczyszczenia. Nawet ekstaza – według św. Grzegorza z Nyssy – nie może być rozumiana w oddzieleniu od wymiaru cielesności naszego człowieczeństwa. Autor polemizuje z opinią J. Daniélou w tej kwestii wskazując na fakt, że koncepcja Grzegorza nie jest tak schematyczna jak to przedstawiał w swoich publikacjach francuski badacz. Odwołuje się G. Ferro Garel do epizodu z krzakiem gorejącym, który według tradycyjnego schematu był umieszczany na pierwszym poziomie rozwoju du-

chowego człowieka (światło). Według autora epizod ten u Nyseńczyka charakteryzuje całe doświadczenie duchowe człowieka będąc wzrastającym zanurzeniem w rzeczywistość Chrystusa wypełnioną Jego światłem.

Wreszcie konstatuje autor jedną bardzo ważną rzecz dla zrozumienia teologii duchowej u św. Grzegorza, że tajemnica Wcielonego Słowa jest właściwym kryterium jedności poszczególnych poziomów rozwoju duchowego człowieka. Wzajemne przenikanie poziomów duchowych, które realizuje się w Chrystusie pomiędzy poziomem zmysłowym i nadprzyrodzonym staje się paradygmatem wewnętrznej zgodności występującej pomiędzy dwiema tak różnymi rzeczywistościami: zmysłową i intelegibilną. Chrystus jako Wcielony Syn Boży jest zasadą jedności wszystkich poziomów duchowych człowieka. Tajemnica Wcielenia stanowi decydujące kryterium dla naszego człowieczeństwa w postępie duchowym. Te same terminy, którymi św. Grzegorz z Nyssy wyraża doświadczenie szczytu możliwego do osiągnięcia przez człowieka odnoszą się również do uświęcenia zapewnionego naturze ludzkiej poprzez obecność Wcielonego Słowa.

Publikacja jest opatrzona krótką, lecz bardzo specjalistyczną bibliografią pomagającą czytelnikowi pogłębić podejmowane w opracowaniu zagadnienia.

Ks. Stanisław Strękowski

Wojciech Guzewicz, *GOTT, DU BIST SO NAHE! HOMILIEN VOM JAHRESKREIS A*, Elk 2006, ss. 184.

Licząca 184 strony i wydana w 2006 r. w formie książkowej praca ks. dra Wojciecha Guzewicza jest już trzecim, komplementarnym zbiorem homilii wchodzącym w skład serii. Dwie poprzednie pozycje („Unser Glaube hat ein Gesicht” i „Mein Herr und mein Gott”) spotkały się z żywym zainteresowaniem u czytelników obszaru języka niemieckiego. Ten pozytywny odbiór był dodatkowym bodźcem dla autora do uzupełnienia całej serii.

Przedłożona, bardzo starannie wydana, książka „Gott, du bist so naher” zawiera niedzielne i świąteczne homilie przeznaczone na rok A. Homilie są podzielone według okresów roku liturgicznego i obejmują kolejno: adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, okres wielkanocny i okres zwykły do uroczystości Chrystusa Króla włącznie.

Mottem niniejszej pozycji i jednocześnie jej tytułem są słowa wyjęte z Ewangelii św. Mateusza „Boże, Ty jesteś tak blisko”. Celem homilii jest ukazanie bliskości Boga i Jego promieniującej na wszystkich wiernych zbawczej miłości. Czytelnicy medytujący teksty zapewne nie oprą się doświadczeniu uszczęśliwiającej, bliskiej obecności Boga, który ich ojcowsko prowadzi i przewodzi w ich konkretnym życiu.

Głębia treści homiletycznych sprawia, że lektura pobudza czytelnika do refleksji nad swoim życiem oraz wiarą i jest dla niego duchowo budująca.

Poszczególne homilie są zwarte i krótkie. Oparte są przede wszystkim na perykopie ewangelicznej, z której zaczerpnięty jest temat rozważania. Rozważania pod względem formalnym opierają się z reguły na utartym, tradycyjnym schemacie: najpierw przedstawiona jest krótko sytuacja egzystencjalna człowieka, następnie odpowiedź Pisma św. (Ewangelii) i na zakończenie są wskazania etyczno-duchowe dla życia we współczesnym świecie.

Autor nie unika podejmowania tematów, które w powszechnym (parafialnym) nauczaniu Kościoła w Zachodniej Europie (np. Niemcy) są „mniej popularne” np.: Bóg jako Sędzia jest nie tylko miłosierny ale i sprawiedliwy, szatan i piekło istnieją realnie, przykazania Boże nie mogą być liberalizowane i naginane do słabości ludzkich i inne.

Ortodoksyjność nauczania często wzmacniane są i potwierdzane przez cytaty z dokumentów soborowych, Katechizmu Kościoła Katolickiego, encyklik papieskich czy wypowiedzi znanych teologów. Całość rozważań ubogacona jest barwnymi opowiadaniem, porównaniami, przysłowiami i własnymi prze-

myśleniami, a prosty ale zarazem bogaty w słownictwo język sprawia, że lektura tej pozycji od strony kaznodziejskiej jest na pewno interesująca.

Wyrażam przekonanie, że pozycja homiletyczna ks. dra Wojciecha Guzewicza pt. „Gott, du bist so nahe!” godna jest polecenia zarówno dla przepowiadających jak również słuchających słowo Boże i będzie służyć pomocą w umocnieniu ich wiary.

Ks. Jerzy Fidura

Andrzej Jaśko, *GESÙ E LA SUA FAMIGLIA. CONTRIBUTO ALLO STUDIO DEL DISCEPOLATO NEL CONTESTO DELLA PARENTELA CON GESÙ NEL VANGELO DI MARCO*, Romae 2002, ss. 191.

Książka ks. dra Andrzeja Jaśko, opublikowana w Rzymie w 2002 roku, nosi tytuł: *Gesù e la sua famiglia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco* („Jezus i Jego rodzina. Wkład do studium o posłannictwie uczniów w kontekście pokrewieństwa z Jezusem w Ewangelii wg św. Marka”). Cel, który postawił przed sobą autor jest niezwykle ciekawy: analiza relacji Jezusa z członkami jego rodziny naturalnej na podstawie tekstów Ewangelii wg św. Marka. Należało odkryć znaczenie tych relacji, konsekwencje i wpływ, jaki miały na nauczanie Jezusa i na formację wspólnoty Jego uczniów, czyli Jego nowej rodziny duchowej.

Jezus ustanawiając swoją nową rodzinę, jako zasadnicze kryterium przynależności do niej wskazuje pełnienie woli Bożej. Z kontekstu Ewangelii wynika, że przede wszystkim to uczniowie Jezusa pełnią wolę Bożą: idąc za Jezusem i znajdując się w ścisłej komunii życia, tworzą w konsekwencji Jego rodzinę duchową.

Akcent Ewangelii przesuwają się więc z pokrewieństwa naturalnego z Jezusem na pokrewieństwo duchowe. W centrum zainteresowania znajdują się uczniowie Jezusa, którzy stanowią Jego rodzinę duchową i dlatego zajmują miejsce uprzywilejowane. Zawsze z Nim przebywają, widzą Go w działaniu, doświadczają Jego nadzwyczajnych dzieł mocy i otrzymują szczególną formację.

Metodą przyjętą w pracy jest analiza poszczególnych tekstów Ewangelii Marka w formie, którą mamy obecnie, w odniesieniu do całej Ewangelii, a w konsekwencji do całego Pisma św., a więc uprzywilejowana jest metoda synchroniczna. Szczegóły dotyczące redakcji i tradycji nie stanowiły celu pracy, chociaż w niektórych momentach zostały przyjęte z założenia lub tylko zasygnalizowane. W pracy wykorzystano też rezultaty innych studiów krytycznych nad Ewangelią Marka.

Praca jest podzielona na cztery rozdziały. Pierwszy (s. 19-48) o charakterze wstępnym wskazuje na motywy, które pozwoliły podjąć i przeanalizować temat rodziny Jezusa w Ewangelii Marka. Na wstępie zostały wyszczególnione pojedyncze perykopy, w których występują krewni Jezusa oraz zostały ustalone formalne połączenia, które istnieją między tymi perykopami. Następnie zostały

zdefiniowane osoby, które Marek określa poprzez ich koligacje rodzinne z Jezusem.

Drugi rozdział (s. 49-112) jest poświęcony analizie poszczególnych fragmentów dotyczących rodziny Jezusa, aby zobaczyć cechy szczególne tych relacji naturalnych oraz znaczenie, jakie Jego nauczanie w tym względzie ma dla wspólnoty uczniów.

W trzecim rozdziale (s. 113-128) zostały zanalizowane konsekwencje, które przynależność do grupy uczniów Chrystusa, to znaczy przynależność do Jego rodziny duchowej, niesie dla postawy uczniów względem ich naturalnych więzów rodzinnych. Teksty, które zostały przedstawione, wskazują na kontrast między wymaganiami życia uczniów idących za Jezusem, a zobowiązaniami, które wynikają z ich życia rodzinnego i więzów rodzinnych.

Ostatni rozdział (s. 129-170) przedstawia analizę sytuacji uczniów w ich nowej rzeczywistości: wspólnota uczniów staje się nową rodziną duchową Jezusa. Ta rodzina została ustanowiona przez Jezusa poprzez powołanie uczniów. Aby należeć do niej należy wypełnić określone warunki. Ciągły proces formacji uczniów przez Jezusa jest właśnie konsekwencją ich przynależności do grupy uczniów rozumianej jako Jego rodzina duchowa.

Interpretacja poszczególnych tekstów, a przede wszystkim identyfikacja osób uważanych za krewnych Jezusa i ustalenie stopnia pokrewieństwa między nimi (zwłaszcza, kim są *hoi par'autou* z Mk 3,21 i *hoi adelfoi autou* z Mk 3,31-35 i 6,1-6), zawsze napotykała na trudności i kontrowersje. Praca przedstawia różne hipotezy i opinie, także interpretację zgodną z interpretacją oficjalną Kościoła, zawartą w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (p. 499-501), którą przyjmuje jako podstawę do dalszej analizy i interpretacji.

Fakt nieporozumienia Jezusa i Jego krewnych był uwarunkowany tłem polemicznym całej Ewangelii Marka. Krewni Jezusa opierają swoją opinię o Nim na podstawie tego, co On czyni i co o Nim słyszą od innych. Dlatego ich zachowanie jest motywowane postawą przywódców ludu, tłumów i Jego uczniów, jaką zajmują wobec Jezusa. Przede wszystkim ostra polemika Jezusa z uczniami w Piśmie z Jerozolimy (Mk 3,22-30) jest bardzo ważna, aby lepiej zrozumieć klimat uprzedzeń, w którym dochodzi także do nieporozumienia Jezusa z Jego krewnymi. W tym kontekście wydaje się ewidentnym, że pojęcie nieporozumienia Jezusa z Jego rodziną jest zgodne z intencją teologiczną Marka, który często ukazuje niezrozumienie Jezusa ze strony ludzi, podkreślając kontrasty i konflikty, którym musi stawić czoło podczas swojej działalności. Tożsamości i misji Jezusa przed Jego śmiercią i zmartwychwstaniem nie mogli zrozumieć przywódcy ludu, tłumy, uczniowie, ani nawet najbliżsi krewni.

Nauczanie Jezusa na temat Jego prawdziwej rodziny zakłada oddzielenie się od rodziny, opierającej się na więzach krwi. Podczas działalności publicznej Jezusa, Jego rodzina naturalna w pewnym sensie została zastąpiona i zrekom-

pensowana rodziną duchową. Z drugiej strony jednak, Jego postawa i nauczanie w tym względzie nie wydają się mieć intencji polemicznych przeciwko Jego rodzinie naturalnej, co także wynika z tekstów innych Ewangelii, ale raczej pełnią funkcję kerygmatyczną. To przeciwstawienie służy podkreśleniu znaczenia przynależności do nowej rodziny Jezusa, w obliczu której więzy krwi nie są najważniejsze, a nawet znaczą niewiele.

W nowej rodzinie Jezusa nie istnieją przywileje opierające się na więzach krwi. Przynależność do rodziny naturalnej Jezusa nie gwarantuje automatycznej przynależności do Jego „prawdziwej” rodziny, czyli do wspólnoty uczniów. Jednakże rodzina duchowa nie jest przed nikim zamknięta. Także członkowie Jego rodziny naturalnej mogą przynależeć do rodziny duchowej, muszą tylko spełnić warunek postawiony przez Jezusa w Mk 3,35. Słowa Jezusa stwierdzają pierwszeństwo woli Bożej przed każdą inną sprawą, nawet przed własną rodziną.

Aby należeć do rodziny duchowej Jezusa należy przede wszystkim pełnić wolę Bożą. Wszystkie inne warunki zawierają się w tym zasadniczym ogłoszonym przez samego Jezusa w Mk 3,35. Uczeń więc, aby należeć do rodziny duchowej Jezusa musi przebywać z Nim (Mk 3,14.32), musi Mu służyć (Mk 15,40-41), słuchać i być posłusznym Jego słowom (Mk 3,32-34), będąc powołanym, pójść za Jezusem (Mk 1,16-20; 2,14), zostawiając wszystko, nawet swoją własną rodzinę (Mk 10,29-30), zapierając się siebie i biorąc swój krzyż (Mk 8,34), wypełniając w ten sposób misję, do której został powołany.

W Ewangelii Marka Jezus jako pierwszy doświadcza odłączenia od swojej rodziny. W pewnym sensie jako wyrównanie za to odłączenie ustanawia inną rodzinę, wybierając wspólnotę uczniów. Ta wspólnota staje się Jego rodziną duchową, w praktyce jednak wydaje się, że przejmuje także niektóre funkcje rodziny naturalnej, zwłaszcza jeśli chodzi o wspólnotę życia.

Jezus, po tym jak odłączył się od swojej rodziny, znalazł we wspólnocie uczniów nową rodzinę, bardziej szeroką i liczniejszą. To doświadczenie, które Jezus przeżył względem swojej rodziny naturalnej, będzie także doświadczeniem wspólnoty uczniów. Zażąda od nich opuszczenia więzów rodzinnych, ale we wspólnocie Jezusa będą mogli znaleźć nowy dom i nową rodzinę. Jezus postanowił jako pierwszy doświadczyć takiego oddzielenia, aby i w tym konkretnym wymaganiu być przykładem dla swoich uczniów.

Ewangelia Marka poświęca wiele uwagi relacjom Jezusa z Jego uczniami. Ich pójście za Nim charakteryzuje się opuszczeniem wszystkich rzeczywistości, które wcześniej przeżywali, aby znaleźć się w uprzywilejowanej relacji z Jezusem, będąc z Nim we wspólnocie życiowej. Uczniowie dzielą z Nim Jego los: żyjąc z Nim, słuchając Jego nauczania i doświadczając Jego wielkich dzieł mocy, odkrywają Jego tożsamość i przyjmują i spełniają w ten sposób warunki przynależności do Jego nowej rodziny.

Wnioski zawarte na końcu monografii obejmują następujące zagadnienia: identyfikacja osób - kim są bracia Jezusa?; konflikt Jezusa z Jego rodziną naturalną; rola rodziny naturalnej Jezusa; ustanowienie rodziny duchowej; wspólnota uczniów jako rodzina duchowa Jezusa; kryteria przynależności do rodziny duchowej Jezusa; postawa Jezusa względem Jego rodziny naturalnej jako przykład dla Jego uczniów; miejsce uprzywilejowane i szczególna formacja uczniów. Książka stanowi wkład do studium o posłannictwie uczniów w Ewangelii Marka. Analizuje szczególnie kontekst, w jakim znajdują się uczniowie Jezusa, a mianowicie kontekst pokrewieństwa duchowego z Nim. Przedstawia także wymagania, które w tym kontekście od uczniów są żądane, oraz odkrywa znaczenie i konsekwencje, które z przynależności do rodziny duchowej wynikają dla ich dalszej formacji.

Ks. Andrzej Jaśko operuje poprawnym i bogatym słownictwem. Język rozprawy jest naukowy, jednakże zrozumiały. Zwłaszcza części rozprawy, poświęcone wyjaśnieniu tekstu omawianych perykop, pisane są barwnym, lecz precyzyjnym językiem. Taki styl bardzo ułatwia lekturę, a jednocześnie odznacza się walorem naukowości. Cieszy więc fakt, że polski teolog przyczynił się tak znacznie do postępu biblistyki w wymiarze globalnym.

Ks. Mariusz Rosik

Wojciech Kalinowski, *SEELSORGER IN POLEN. POLNISCHE PRIESTER AUF DEM PRÜFSTEIN DES II. VATIKANISCHEN KONZILS*, „Episteme”, 52(2006), ss. 376.

Ks. dr Wojciech Kalinowski jest kapłanem diecezji łęckiej, aktualnie pełni funkcję rektora i wykładowcy teologii pastoralnej oraz pedagogiki religii w Seminarium Duchownym w Łęku. W latach 1993-1994 studiował teologię pastoralną u prof. Paula M. Zulehnera i pedagogikę religii u prof. Wolfganga Langerera na Uniwersytecie Wiedeńskim. W 1997 roku obronił tu pracę doktorską pt. „Priester in Polen auf dem Prüfstein des II. Vatikanischen Konzils”. Ukazuje się ona drukiem po 9 latach, z pewnymi poprawkami i skrótami oraz pod nieco zmienionym tytułem. Książka „Seelsorger in Polen” jest pierwszą i jak dotąd jedyną tego typu pracą socjologiczno-pastoralną dającą wgląd w życie osobiste, mentalność oraz wzory myślenia i działania polskich kapłanów. W Europie Zachodniej tego typu badania socjologiczne były realizowane już w drugiej połowie lat sześćdziesiątych (po Soborze Watykańskim II) i w latach siedemdziesiątych. W Niemczech, Austrii i Szwajcarii objęły one wszystkie diecezje, we Włoszech, Hiszpanii i Francji – tylko wybrane diecezje (np. P.M. Zulehner, *Wie Priester heute leben. Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung*, Wien 1970; G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland*, Freiburg 1973; J. Kerkhofs, P.M. Zulehner, *Europa ohne Priester*, Dulsseldorf 1995; U. Rausch, *Kreative Gemeinde. Der Pfarrermangel – und das Ende? Analysen – Modelle – Visionen*, Frankfurt am Main 1994).

Jeżeli nawet kapłaństwo jako instytucja nie znajduje się w społeczeństwie polskim w kryzysie, to kapłani kształtują swoją tożsamość osobową i społeczną w nowych warunkach politycznych, gospodarczych i społeczno-kulturowych, w transformującym się społeczeństwie o cechach demokratycznych i pluralistycznych. Osoby pracujące obecnie w duszpasterstwie parafialnym stoją wobec nowych, trudnych problemów i wymogów nowoczesności (ponowoczesności), a przeciążeni codziennymi zadaniami przeżywają niejednokrotnie stresy i frustracje, a niekiedy i poważne kryzysy tożsamościowe. Polska jako „krajem wielu kapłanów” jest niezwykle ważnym obiektem badań socjologicznych, często przedstawiany jako „modelowy” dla innych krajów chrześcijańskich.

Koncepcje badań, hipotezy badawcze (w sumie aż 52) i obszerny kwestionariusz ankiety (110 pytań) ks. Wojciech Kalinowski wypracował pod kierunkiem znakomitego socjologa i teologa austriackiego Paula M. Zulehnera, przy wykorzystaniu doświadczeń socjologów niemieckich, austriackich i szwajcarskich. Kwestionariusz ankiety zawierał pytania dotyczące biografii życiowej księży (wiek, funkcje duszpasterskie, zawód rodziców, warunki materialne

rodziny, pochodzenie społeczne, religijność rodziców, wykształcenie badanych, przynależność do organizacji młodzieżowych itp.), rodzącego się powołania do kapłaństwa, wpływu instytucji i osób znaczących na jego rozwój, motywy wyboru kapłaństwa, a dalej warunków życia i spędzania czasu wolnego, dziedzin pracy duszpasterskiej i jej uwarunkowań, osobistych odczuć i ocen związanych z pracą duszpasterską, przygotowania teologiczno-pastoralnego oraz duchowości kapłańskiej. Niemal wszystkie dziedziny aktywności duszpasterskiej, czy szerzej etosu kapłańskiego stały się przedmiotem tych badań empirycznych, mających charakter diagnostyczno-eksploracyjny.

Spośród 300 rozesłanych do księży w diecezji ełckiej kwestionariuszy ankiet powróciło do badacza 145, co stanowi 48,3% założonej próby badawczej. Można hipotetycznie założyć, że w badaniach uczestniczyli bardziej aktywni księża, bardziej zatroskani o przyszłość duszpasterstwa w diecezji, dostrzegający sens namysłu i refleksji nad kondycją materialną, społeczną, psychiczną i duchową polskiego duchowieństwa. Jakkolwiek wskaźnik osób uczestniczących w badaniach ełckich z poszczególnych roczników kapłańskich był w miarę zbliżony od (41% do 54%), to jednak nie można tych badań socjologicznych uznać za w pełni reprezentatywne dla diecezji ełckiej, ani tym bardziej dla całego kraju. Stanowią one niemniej ważną próbę socjologicznej penetracji w środowisku, które jest dość hermetyczne w sensie społecznym, a także odnoszące się do ludzi nie tylko wykonujących pewien zawód, ale i wypełniających szczególną misję związaną z powołaniem.

Interesujące są dane empiryczne odnoszące się do wyboru stanu duchownego. W całej zbiorowości 10% badanych informowało, że w wieku dziecięcym (do 10 lat) i 11% – nieco później (w wieku 11-13 lat) marzyło już o wyborze kapłaństwa jako drogi życiowej; w wieku 14-15 lat – 23% badanych, w wieku 16-17 lat – 17%, w wieku 18-19 lat – 22%, w wieku 20 i więcej lat – 13%. Wśród motywów bycia kapłanem na pierwszym miejscu ankietowani wymienili „powołanie Boże” (71%), a dalej „służbę ludziom” (11%) i „fascynację kapłaństwem” (11%). Inne motywacje jako priorytetowe (wymieniane na pierwszym miejscu) pojawiały się marginesowo (od 1% do 2%). Nawet biorąc pod uwagę wybory dokonywane na drugim i trzecim miejscu, takie motywy jak prestiż społeczny księdza (8%), materialna sytuacja duchownych (2%), możliwość dalszego kształcenia (4%), dogodna szansa walki z komunizmem (9%), a nawet wybór kard. Karola Wojtyły na Papieża (4%), odgrywały rolę wyraźnie wtórną. Przy wyborze drogi kapłańskiej ważną rolę odegrali rodzice (36% badanych), proboszczowie (23%) i wikariusze (19%), znacznie mniejszą dziadkowie (9%), spowiednicy (5%), katecheci (3%) i rodzeństwo (1%). Co piąty respondent podejmował decyzję wyłącznie we własnym zakresie (19%). Zdecydowaną rolę w budzeniu powołań kapłańskich odegrały dwa czynniki: przykłady i fascynujący wzór życia kapłanów i religijna atmosfera w rodzinie.

Najważniejszymi motywami wyboru drogi służby Bogu i ludziom, na które wskazali sami duszpasterze, to powołanie Boże i fascynacja kapłaństwem oraz służba ludziom połączona z pragnieniem fascynowania ich Bogiem. Te dwie tendencje są z sobą ściśle powiązane. Jedna płaszczyzna motywów powołania wskazuje na osobę wezwaną przez Boga (powołanie i fascynacja), druga płaszczyzna jest zabarwiona bardziej społecznie i można by ją określić jako powołanie do służby ludziom, aby mogli poznać miłość Boga. Pierwszy rodzaj motywacji do kapłaństwa i jej charakterystyczny rys prezentują kapłani urodzeni przed Soborem Watykańskim II i pokolenie soborowe, do lat siedemdziesiątych. Druga cecha motywacji i życia dotyczy bardziej pokoleń z ostatnich 20 lat.

Sami badani dostrzegają pewne niedostatki we własnym wykształceniu teologicznym, które powinno być w większej mierze uzupełnione znajomością szeroko rozumianych nauk humanistycznych, zwłaszcza dotyczących psychologii pastoralnej oraz nauk o kierowaniu zespołami ludzkimi i prowadzeniu dialogu z wiernymi. Prawie trzy czwarte respondentów czuje się dobrze wykształconych i dostatecznie przygotowanych do pracy duszpasterskiej (71%). Proboszczowie są bardziej niż wikariusze zadowoleni z wykształcenia i przygotowania do duszpasterstwa. Według badanych księży w wykształceniu seminaryjnym na pierwszym miejscu należy zatroszczyć się o rozwój duchowy i odpowiednie przygotowanie do przekazywania bogactwa wiary, ukształtowania silnych duchowo i psychicznie osobowości, a także o przygotowanie praktyczne w ramach teologii pastoralnej.

W analizie duchowości kapłańskiej Autor wyróżnia cztery typy księży: zrezygnowanych (*Resignierte*), niespokojnych (*Unruhigie*) oddalający się, rezygnujący, zrzekający się (*Abgedankte*) i całkowicie zadowolonych (*Vollzufriedene*). Najczęściej w badanej zbiorowości odnajdujemy przedstawicieli typu pierwszego, czyli księży niezadowolonych, nazywanych niezbyt fortunnie „rezygnowanymi”, którzy chcą być kapłanami ale są niezadowoleni w życiu codziennym z wielu powodów, i nie poszukują lepszych rozwiązań, poprzestając na tym co jest, bez podejmowania prób zmiany w życiu i pracy duszpasterskiej (48% ogółu badanych). W mniejszym zakresie ujawnia się typ „niespokojnych”, charakterystyczny dla tych księży, którzy chcą być kapłanami, ale nie odnaleźli w pełni swojego miejsca czy też odpowiedniej posługi według posiadanego charyzmatu czy możliwości działania (27%). Trzeci typ odnosi się do księży, którzy dalej chcą być formalnie kapłanami, ale drugi raz nie wybraliby już kapłaństwa i są uwikłani w sytuacje sprzeczne z ich tożsamością osobową (14%). Nieco częściej niż co dziesiąty badany prezentuje tych, którzy są w pełni szczęśliwi w swoim powołaniu, wybraliby kapłaństwo po raz drugi, są zadowoleni z miejsca i roli jaką zajmują w Kościele diecezjalnym i są do dyspozycji władzy kościelnej (11%).

Deklarowane przez księży postawy wobec życia kapłańskiego mogą wskazywać na pewne problemy związane z ich tożsamością osobową, ale równocześnie zdecydowana większość spośród nich wyraża satysfakcję i pragnienie poświęcenia się dla Boga w służbie człowieka. Gdyby mogli znów zacząć nową formę życia, wybraliby kapłaństwo (prawie 90% respondentów). Zaskakujące jest to, że równocześnie zdecydowana większość elckiego kleru nie wyrażała krytyki pod adresem hierarchii kościelnej. Ponad dwie trzecie badanych nie dostrzegało możliwości zmian w tym zakresie. Do nierozwiązanych kwestii w Kościele katolickim w Polsce należą problemy finansowe, które są traktowane do pewnego stopnia jako prywatna sprawa księdza oraz współpraca kleru z laikatem. Jakkolwiek zdecydowana większość duszpasterzy czuje się związana emocjonalnie z parafią i wiernymi (92%), to około trzecia część spośród nich uzależnia swoją gotowość do współpracy ze świeckimi od wielu czynników. Współpraca księży została przez 15% badanych zakwalifikowana jako konieczna i wskazana, 28% uznało ją za wskazaną ale niemożliwą ze względów finansowych, 28% – że nie jest ona konieczna ani sensowna i 8% – wyraziło obawy, że współpraca ze świeckimi może obniżyć rangę i pozycję osób duchownych.

Prezentacje wyników badań socjologicznych można by kontynuować. Recenzowana praca nie ma jednak charakteru wyłącznie socjologicznego, lecz jest także studium z zakresu teologii pastoralnej. Autor stosuje trójstopniowy poziom analizy: a) poziom powinnościowy (*Soli – Stand*), w którym analizuje dokumenty Soboru Watykańskiego II i inne dokumenty urzędowego nauczania Kościoła (niestety z pominięciem dokumentów Episkopatu Polski); b) poziom rzeczywisty (*Ist – Stand*), ujęty w świetle wyników badań socjologicznych w formie tabel korelacyjnych i graficznych wykresów; c) poziom interpretacji, ze wskazaniem konkretnych rekomendacji pastoralnych. Autor dostrzega pewne różnice, a nawet niespójności pomiędzy pierwszą i drugą płaszczyzną analizy. Poszukuje dla tych kwestii wyjaśnień, odwołując się m.in. do uwarunkowań historycznych związanych z działalnością Kościoła katolickiego w systemie komunistycznym, wskazuje na pewne strukturalne i mentalne przeszkody we wprowadzaniu potrzebnych reform wewnątrzkościelnych, zwłaszcza w relacjach duchowieństwa ze świeckimi. Nadmierna centralizacja i hierarchizacja Kościoła katolickiego w Polsce, będąca częściowo spuścizną po systemie totalitarnym, jest jedną z wielu barier opóźniających kształtowanie się „komunijnego” duszpasterstwa w sensie soborowym (*Comunnio – Pastoral*).

W Kościele polskim niezwykle ważne są kwestie związane ze współpracą duchowieństwa i laikatu. Jeżeli nawet w teoretycznych rozważaniach polscy teologowie pastorałści rozwijają naukę Soboru Watykańskiego II i oficjalnych dokumentów posoborowych na poziomie światowym, to w praktyce parafialnej jest jeszcze wiele do zrobienia. Tradycyjny paternalizm w Kościele w odniesieniu do wiernych był potęgowany przez warunki społeczne działania w systemie

komunistycznym. Stąd wynikała konieczność podejmowania działań ochronnych czy opiekuńczych. W Kościele ludowym w Polsce ludzie świeccy wciąż odgrywają rolę drugorzędną, a swoisty „klerykalizm” z okresu komunistycznego nie został do końca przezwyciężony. Ks. Kalinowski wypracowuje interesującą typologię duchowieństwa, wyróżniając „zorientowanych na księdza” („klerykalni”), „częściowo klerykalnych” i „otwartych na laikat”. Zastanawiające jest stwierdzenie Autora, że typ „klerykalnych” jest stosunkowo często prezentowany przez młodsze roczniki księży. Wdaje się, że w sytuacji rozwijanej promocji świeckich w Kościele konieczna jest permanentna formacja intelektualna i duchowa kapłanów.

W nowych warunkach społeczno-kulturowych potrzebny jest nowy dynamizm duszpasterstwa parafialnego, wykorzystanie wszystkich środków i pełnego asortymentu metod działania. Nie można troszczyć się tylko o to by wszystko pozostało po staremu („tak jak było”), gdy cała tradycja kulturowa sprzyjała przekazywaniu wiary. Dzisiaj przekazywanie wiary nowym pokoleniom wymaga odnowionego sposobu ewangelizacji, odpowiednich duszpasterskich środków zaradczych, ogólniej mówiąc, żywych wiarą wspólnot parafialnych, ukazujących pozytywne wartości chrześcijaństwa i żyjących tymi wartościami. Nie można jednak oczekiwać idealnych oraz natychmiastowych rozwiązań i rezultatów. W nowych demokratycznych warunkach życia społecznego praca duszpasterska powinna być jeszcze bardziej intensywna. Od parafii jako instytucji kierowanej odgórnie, do parafii otwartej jako dialogowej wspólnoty, droga jest bardzo daleka. Ma ona stawać się „Kościołem dla wszystkich”, wspólnota służby i posługi, prawdziwym ośrodkiem spotkań z wiernymi, a nie „pseudonaukową stacją obsługi” czy „agencją usług religijnych”. Należy podkreślić, że faktyczny styl kierowania w parafiach polskich ma wpływ na postawy wiernych wobec parafii i Kościoła, jest on daleki od partnerstwa osób świeckich w strukturze parafialnej.

W nowej sytuacji społeczno-politycznej w Polsce istnieją nie tylko zagrożenia, ale i szansę dla działalności Kościoła. Warunkiem i potwierdzeniem rzeczywistego uczestnictwa świeckich w życiu parafii będzie stanowcza odnowa parafii i zmiana modelu jej funkcjonowania, idąca w kierunku aktywnego współuczestnictwa tych wszystkich, którzy do niej należą i ją współkształtują. Odejście od duszpasterstwa rozumianego jako jednostronne oddziaływanie podmiotu na przedmiot oznacza realizację kooperatywno-integracyjnego stylu kierowania i zarządzania wspólnotą, aktywność kapłanów, katolików świeckich i różnych wspólnot religijnych w parafii. Parafianie uczestniczą wówczas czynnie w realizacji celów i decyzji parafialnych, ich inicjatywy i zaangażowanie są dostrzegane i wykorzystywane w praktyce. Przejście od stylu autorytatywno-dyrektywnego do integracyjno-motywacyjnego jest historyczną i socjologiczną koniecznością.

Książka ks. Wojciecha Kalinowskiego pokazuje nie tylko kondycję materialno-społeczno-duchową polskiego duchowieństwa, ale także zawiera ważne oceny tego stanu rzeczy w świetle nauczania Kościoła urzędowego, wreszcie ukazuje drogi prowadzące do zmiany etosu polskiego duchowieństwa. Powinna stać się obowiązkową lekturą dla wszystkich osób zatrudnionych w duszpasterstwie parafialnym. Postuluję więc wydanie tej książki w języku polskim lub powtórzenie w diecezji ełckiej badań z 1995 roku i opublikowanie nowego opracowania ze wskazaniem na dokonujące się zmiany w duszpasterstwie polskim w warunkach utrwalającego się ładu demokratycznego i pluralistycznego w naszym kraju. Byłaby to bardzo dobra przysługa dla całego Kościoła katolickiego w Polsce, który po 1989 roku poszukuje swojego nowego miejsca i roli w społeczeństwie oraz podejmuje nową ewangelizację na miarę XXI wieku. Warto wreszcie pamiętać o znanej przestrodze sformułowanej przed wieloma laty przez klasyka francuskiej socjologii religii Gabriela Le Bras, że postępy w chrystianizacji są związane z aktywnością kapłanów, zaś dechrystianizacja społeczeństw ma swoje ważne źródło (nie jedyne) w zaniedbaniach w pracy duszpasterskiej.

Ks. Janusz Mariański

KOMUNIZM W POLSCE. ZDRADA – ZBRODNIA – ZAKŁAMANIE – ZNIEWOLENIE, red. W. Bernacki, H. Głębocki, M. Korkuć, F. Musiał, J. Szarek, Z. Zblewski, Wydawnictwo: Kluszczyński, Kraków 2005, ss. 416.

Mija już kilkanaście lat od upadku PRL, ale do tej pory nie ma w naszym kraju solidnej monografii na temat dziejów komunizmu w Polsce, nie mówiąc już o politycznym czy moralnym rozliczeniu tego systemu. Tymczasem bez całkowitego poznania i osądzenia komunizmu nie da się budować silnej Rzeczypospolitej. Czy zatem komunistyczny spadek ma wejść w wiano nowej rzeczywistości, tworząc niejako jej fundament? Czy ma stać się sprawą nie do rozsądzenia? Jest to wielce prawdopodobne, tym bardziej, że jednym z jego przejawów jest dziś – opisywane już przez Krasińskiego – odcinanie się od przeszłości, niepamięć budowana na hasle „wybierzmy przyszłość”. Próba ucieczki komunistycznej formacji od historii jawi się dziś chyba jako coś niezwykle realnego. Dlatego też z uznaniem należy przyjąć ukazanie się na polskim rynku książki *Komunizm w Polsce*, autorstwa pracowników Oddziałowego Biura Edukacji Publicznej IPN w Krakowie: W. Bernackiego, H. Głębockiego, M. Korkucia, F. Musiała, J. Szarka, Z. Zblewskiego. Książka ta częściowo wypełnia zaistniałą lukę i ukazuje zarówno mechanizmy komunizmu, jak również tych, którzy urzeczywistniali go na polskiej ziemi, występując przeciwko własnemu narodowi.

Całość składa się z kilkunastu rozdziałów. W pierwszych trzech („Komunizm – narodziny idei”, „U boku rosyjskiej rewolucji”, „Przejęcie władzy”) W. Bernacki przedstawił genezę i rozwój idei komunistycznej w Europie, poczynawszy od rewolucji francuskiej po rewolucję lutową i październikową. Charakterystyczne jest przy tym to, że do tych wydarzeń odwołują się zarówno bolszewicy, jak i „postępowa inteligencja” Zachodu. Zdaniem autora nie jest to przypadkowe. Chodzi o stworzenie mitu o dobroczynnej roli komunizmu i rewolucji, a w konsekwencji także zatuszowanie zbrodni systemu. „Komuniści traktowali z równie wielką euforią rewolucję bolszewicką, jak Francuzi rewolucję francuską (...). Dla intelektualistów francuskich było tylko kwestią czasu, kiedy cały świat doceni znaczenie rewolucji bolszewickiej” (s. 14).

W dalszej części książki omówione zostały dzieje komunizmu w Polsce na przestrzeni okresu międzywojennego. Już same tytuły podrozdziałów są jednoznaczne: „Od samodzielności do agentury”, „Przeciw armii, przeciw niepodległości”, „Przez trupa białej Polski”, „«Niepodległość» w ramach ZSRR”,

i sugerują, że komuniści w Polsce stanowili „piątą kolumnę” i wielkie zagrożenie najpierw dla niepodległego bytu państwowego, a potem podziemia polskiego i całego narodu. „Hasła obalenia państwa polskiego nie były wówczas tylko deklaracjami propagandowymi. W latach 20. i 30. komuniści według sowieckich dyrektyw prowadzili czynną działalność wymierzoną w struktury Rzeczypospolitej, a przede wszystkim Wojska Polskiego” (s. 71).

Szczególnie ciężkim okresem rządów komunistów w Polsce były lata okupacji sowieckiej (1939-1941). Autor przedstawiający ten okres dziejowy (Jarosław Szarek) przypomina tutaj o tragedii kresowych Polaków, z urzędu „przerobionych” na obywateli ZSRR, o ograbieniu ich z majątku, o upokorzeniu i represjonowaniu polskiej patriotycznej młodzieży kresowej w sowieckich szkołach, o bezwzględnej rozprawie z inteligencją czy oporu społecznego.

„Agentura w działaniu” to tytuł rozdziału poświęconego kolaboracji komunistów polskich z Moskwą – nie tylko w walce przeciwko Niemcom, ale także przeciwko rządowi Rzeczypospolitej na uchodźstwie i przeciwko Polskiemu Państwu Podziemnemu. Jest tu wiele szokujących przykładów zdrady komunistów znanych historykom, mniej natomiast znanych nauczycielom historii i opinii publicznej. „W zwalczaniu struktur państwa podziemnego, likwidowaniu polskich punktów i lokali konspiracyjnych nie wahano się posługiwać donosami na gestapo” – przypomina dr Korkuć, podając przykłady działalności tzw. Wydziału Specjalnego KC PPR.

Ten sam autor przedstawia działania komunistów przeciw niepodległości w latach 1943-1945. Zajmuje się tu m. in. demitologizacją zbudowanych w Moskwie struktur KRN-u i PKWN-u, tworzących namiastkę całkowicie nielegalnej w świetle prawa międzynarodowego „władzy”, uznanej, niestety, latem 1945 r. przez „cywilizowany świat”. Porusza tu także kwestię drugiej okupacji sowieckiej wschodniej Polski. „Nowa okupacja wschodniej Polski stała się faktem. Na oddziały polskie, które nie zostały rozwiązane ani rozbite, NKWD rozpoczęło bezwzględne polowanie połączone z pacyfikacjami polskich wiosek. Do obozów koncentracyjnych w głębi ZSRS wywieziono kilkadziesiąt tysięcy żołnierzy polskiego podziemia i cywilnych mieszkańców ziem wschodniej” (s. 160). Działo się to, jak zaznacza Autor, przy pełnej akceptacji i współpracy polskich komunistów.

Na szczególną uwagę zasługuje rozdział poświęcony fundamentom komunistycznej Polski. Ukazane w nim zostały bowiem mechanizmy funkcjonowania „władzy” u zarania PRL-u. Nadrzędną w tym rolę pełnił Urząd Bezpieczeństwa, który nie był strukturą samoistną. Co najmniej do 1954 r. można go traktować jak zwykłą delegaturę NKWD w Polsce. Zresztą za twórcę polskiej bezpieki uważa się sowieckiego generała Iwana Sierowa, tego, który aresztował 16 przywódców Polskiego Państwa Podziemnego. Charakterystyczne jest również i to, iż w kadrach kierowniczych MPB pracowało ponad 37 % Żydów. Jest to wskaźnik porażający, jeśli pamiętamy, że odsetek ludności żydowskiej

w Polsce w tym czasie wynosił mniej niż 1 %. Nie do przyjęcia jest zatem tłumaczenie, że to wynik „traumy” spowodowanej zagładą Żydów. Czyżby odreagowaniem „traumy” byłoby bestialskie traktowanie polskich patriotów? Dalsze unikanie tego tematu, nazywanie każdego, kto go dotyka, „antysemitą”, jest więc nie do przyjęcia.

W kolejnych dwóch rozdziałach omawiana jest sytuacja Polski w okresie rządów Bieruta i Gomułki. Autorem ich jest dr Filip Musiał. Podkreśla on, że rok 1956, chociaż ważny w historii PRL-u, nie był takim przełomem, jak go przedstawiają środowiska postkomunistyczne. „[Polska] pozostała po odwilży państwem totalitarnym, despotycznie rządzonym przez komunistyczną mniejszość. Zmieniono jedynie metody wpływu na społeczeństwo, zachowując istotę systemu. Przeprowadzono «zmianę dekoracji», wprowadzając na scenę polityczną postacie wypróbowane w okresie «utrwalania władzy ludowej». Przekonano zarazem społeczeństwo, że ci, którzy ponoszą odpowiedzialność za masowe represje w latach 1945-1948, są nadzieją na lepsze, łagodniejsze rządy, wprowadzające «polską drogę do socjalizmu»” (s. 263).

Okres rządów ekipy Gierka opisuje Zdzisław Zblewski. Ważną rolę w utrwalaniu w społeczeństwie pozytywnego wizerunku ekipy rządzącej odgrywała, zdaniem Autora, tzw. propaganda sukcesu, niewzruszonej nawet w obliczu naciągającej katastrofy. Polegała ona na „nagłaśnianiu w środkach masowego przekazu rzeczywistych, a w miarę upływu czasu również fikcyjnych osiągnięć nowego kierownictwa, co miało utwierdzać ludność w przekonaniu o słuszności polityki realizowanej w latach 70. Najważniejszym instrumentem propagandy stała się dla ekipy Gierka telewizja, ale posługiwano się również innymi środkami oddziaływania. Wykorzystywano na przykład atrakcyjne społecznie slogany, spośród których najbardziej znane stało się zawołanie: «Aby Polska rosła w siłę, a ludzie żyli dostatniej» oraz hasło «Budujemy drugą Polskę»” (s. 296).

W kolejnym rozdziale Jarosław Szarek omawia okres pierwszej „Solidarności”, tj. lata 1980-1981, zakończony wystąpieniem przeciwko własnemu narodowi. Autor rozprawia się tu m. in. z tezą, że alternatywą dla stanu wojennego była jedynie inwazja wojsk Układu Warszawskiego na Polskę. „10 grudnia Jaruzelski pytał, czy może liczyć na sowiecką pomoc w razie niepowodzenia akcji. «Nawet jeśli Polska dostanie się pod władzę Solidarności, to będzie to tylko tyle. [...] Jeżeli zaś przeciw ZSRS zwrócą się kraje kapitalistyczne, które już zawarły między sobą w tej sprawie porozumienie [...] będzie to dla nas bardzo niebezpieczne. Musimy troszczyć się o nasz kraj... » – mówił Andropow. Możliwość interwencji sowieckiej wykluczał również dowódca Układu Warszawskiego Wiktor Kulikow” (s. 339). Według dokumentów IPN u Moskwa zrezygnowała z interwencji zbrojnej, powierzając zdławienie „Solidarności” polskim komunistom z Jaruzelskim na czele.

„Wojna z własnym narodem” – to tytuł rozdziału autorstwa Henryka Głębockiego, który między innymi kwestionuje tezę, że jedyną alternatywą dla Okrągłego Stołu – przygotowanego przez SB w ramach operacji «Żądło», był krwawy odwet, którym straszą do dziś środowiska liberalne i komuniści. Zwraca też uwagę, że ekipie Jaruzelskiego udało się zmontować w latach osiemdziesiątych ok. 100 tys. agentów i to w czasach, gdy system już rzeził. Było to kilka razy więcej aniżeli w mrocznym okresie terroru stalinowskiego. Dysponentem tych ludzi był „człowiek honoru”, generał Kiszczak – w młodości działacz komunistyczny, potem funkcjonariusz polsowieckiego wywiadu, w latach 1981-1990 minister spraw wewnętrznych, wreszcie wiceminister w rządzie Tadeusza Mazowieckiego.

Książkę kończy rozdział pt.: „W III Rzeczypospolitej – postkomuniści”. Autorzy tej części (Filip Musiał, Jarosław Szarek) dementują lansowaną przez postkomunistów tezę o PRL-u jako państwie co prawda nie do końca wolnym, ale jednak przynoszącym postęp społeczny, edukacyjny i technologiczny. Rozprawiają się zarazem z mitem o zagrożeniu demokracji i wolności przez prawicę i Kościół (s. 384). Jednocześnie przypominają „pomocną dłoń” tzw. lewicy opozycyjnej, która po raz kolejny wyciąga postkomunistów z opresji, zapraszając ich do Partii Demokratycznej Władysława Frasyniuka. Zdaniem autorów, taka „troska” o komunistów gwarantuje im dalszy udział w życiu politycznym oraz tworzy fikcyjną „przyjaźniejszą” wizję systemu, niezgodną ze społeczną i polityczną rzeczywistością Polski „ludowej”.

Reasumując należy stwierdzić, iż Autorzy wzięli na swój warsztat problem niezwykle ważny, aktualny i mało do tej pory rozpoznany. O wartości książki świadczy też staranny język, jasny i prosty wykład, mający czasami znamiona publicystyczne. Należy przy tym podkreślić dobrą jakość wydania, a także umieszczenie wielu tekstów źródłowych: fragmentów przemówień, artykułów prasowych, rozkazów, odezw, manifestów oraz fotografii z epoki, które w sposób istotny wpływają na odbiór całego dzieła. Książkę „Komunizm w Polsce” polecam w sposób szczególny historykom, nauczycielom oraz tym wszystkim, którym bliska jest problematyka Polski w XX wieku. Książka jest nie tylko solidną, najpełniejszą dotychczas monografią naukową poświęconą komunizmowi w Polsce. Pozwala ona zrozumieć znacznie systemu komunistycznego nie tylko w dziejach Polski, ale i świata.

Ks. Wojciech Guzewicz

Janusz Mariański, *KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE A ŻYCIE SPOŁECZNE. STUDIUM SOCJOLOGICZNO-PASTORALNE*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005, ss. 353.

Kairos społeczeństwa w polskim Kościele?

Ks. prof. zw. dr hab. Janusz Mariański jest nauczycielem akademickim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Obecnie jest kierownikiem Katedry Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL i po. kierownika Katedry Socjologii Religii. Studia filozoficzno-teologiczne ukończył w 1964 r. w WSD w Płocku. W 1965 roku podjął studia specjalistyczne z zakresu nauk społecznych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL, gdzie owocnie kontynuował karierę uniwersytecką i zdobywał kolejne stopnie naukowe. W 1992 roku otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. Jest aktywnym członkiem wielu towarzystw i redakcji naukowych, autorem 30 książek i ponad 600 artykułów. Przedmiot jego zainteresowań badawczych stanowią szczególnie trzy dyscypliny naukowe: socjologia religii, socjologia moralności i katolicka nauka społeczna.

Ks. prof. Janusz Mariański w recenzowanej książce bada w poszczególnych rozdziałach najistotniejsze aspekty świadomości społecznej Polaków po 1989 roku: poziom zaufania Polaków do Kościoła w wymiarze instytucjonalnym, wyobrażenia o tym, czym jest Kościół, opinie o roli odgrywanej przez Kościół katolicki w życiu publicznym i o wpływie Kościoła na stosunki władzy w Polsce. Odrębną dziedzinę rozważań stanowi zagadnienie funkcjonowania Kościoła w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Zatem określenie miejsca Kościoła katolickiego w ramach rysującego się coraz wyraźniej w Polsce pluralistycznego społeczeństwa stanowi główny temat recenzowanej tu książki. Analizy tej dokonuje na podstawie rozlicznych sondaży opinii publicznej oraz badań socjologicznych.

Badania empiryczne dotyczące analizowanego wieloaspektowo zagadnienia w naszej Ojczyźnie nabrały niezwykle ważnego znaczenia po roku 1989, a zapotrzebowanie na ten typ badań wciąż nie słabnie. Polskie społeczeństwo znajduje się bowiem ciągle na etapie transformacji. Wielopłaszczyznowe zmiany w życiu społecznym pociągnęły za sobą także wieloaspektowe zmiany w postawach wobec Kościoła katolickiego oraz form jego funkcjonowania. Autor publikacji w swoich przemyśleniach odwołuje się do dyskusji toczącej się szczególnie żywo w latach 90-tych XX wieku, która podejmowała problem

zaufania do Kościoła w Polsce. Prof. Mariański nie ogranicza się tylko do diagnozy polskiej sytuacji, zestawia ją z rezultatami podobnych badań prowadzonych za granicą. Uwzględnia także bogatą literaturę przedmiotu, odwołując się do kilkuset pozycji w bibliografii.

Pozycja współczesnego Kościoła katolickiego w Polsce różni się diametralnie od tej, jaką posiadał on w trwającym ponad 40 lat socrealizmie czy też od autorytetu, jaki miał w latach 80-tych XX wieku. Po okresie laicyzacji w dobie PRL-u oczekiwano ożywienia religijnego w nareszcie wolnej Ojczyźnie. Niestety nie doszło do tego ani w Polsce ani w innych krajach postkomunistycznych. W ostatnich kilkunastu latach religijność uległa jednak ogromnym zmianom. Z badań socjologicznych wynika, że polski katolicyzm jest jeszcze co prawda bastionem, ale z licznymi znaczącymi degradującymi go trendami, np. relatywizmu w dziedzinie moralności.

Autor publikacji stawia sobie i czytelnikom niełatwe pytanie: czy w dobie szybko przeobrażającego się polskiego społeczeństwa stoimy wobec kryzysu moralnego? Być może dokonujące się na naszych oczach zmiany nie zmierzają w kierunku rozpadu wartości moralnych, ale ku ich odbudowy lub transformacji? Starając się dać odpowiedź na te i inne pytania przedstawia stan moralności Polaków i wielowymiarowe tendencje przemian u progu XXI wieku, a w sposób szczególny podczas zmian systemowych w latach 90-tych XX w. i początków II tysiąclecia.

Według ks. Mariańskiego nie możemy być pewni, czy ominie Polskę kryzys katolicyzmu, jaki nastąpił w państwach zachodnioeuropejskich. W Polsce, podobnie jak i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, może bowiem dokonać się swoista „europeizacja”. Obecne w Europie Zachodniej tendencje nie zatrzymają się bowiem przed naszymi granicami. Nasza religijność może stać się podobna do tej w państwach zachodnich. Takowy trend zdaje się być zgodny z teorią sekularyzacji, która głosi, iż w warunkach współczesnych przemian społecznych tradycyjna religijność jest spychana na margines życia publicznego, a nawet zanika.

Autor niniejszej pozycji, zdając sobie sprawę z wielokierunkowości przemian religijnych, opowiada się za bardziej optymistycznym scenariuszem. Według jego diagnozy socjologicznej religijność Polaków nie tylko pozostanie w obecnym stanie, ale w jej niektórych formach wręcz się umocni. Znamienne jest to, iż w naszym społeczeństwie dominuje wciąż religijność kościelna, a więc przekazywana z pokolenia na pokolenie w naszych rodzinach, parafiach i innych wspólnotach religijnych. Choć wpływ Kościoła w Polsce słabnie, to nie stracił on wpływu i kontroli nad życiem religijnym wiernych.

Postępująca laicyzacja życia i związany z nią indywidualizm w sferze religijno-moralnej napotyka na silne tendencje ewangelizacyjne. Pozostając ostrożny w prognozowaniu i stawianiu tez autor nie daje jednak jednoznacznej

odpowiedzi na to, czy mamy do czynienia z wiosną Kościoła. Nie przyłącza się też do głosów podnoszących alarm, iż Bóg znika z Europy. Zmienia On jedynie swoje oblicze. Ostatnie europejskie badania socjologiczne nad wartościami obrazują zatrzymanie spadku religijności.

Z taką sytuacją mamy do czynienia w Austrii, gdzie dziesięć lat temu prognozowano spadek religijności, a obecnie widać wyraźnie, że ponownie zyskuje ona na znaczeniu. Wybitny współczesny austriacki pastoralista – prof. Paul M. Zulehner, u którego studiowałem teologię pastoralną na Uniwersytecie Wiedeńskim, mówi wręcz o respirytualizacji, a więc postępującym zainteresowaniem tym, co duchowe. Cały problem polega jednak na tym, jak te potrzeby duchowe ludzi doby XXI wieku odpowiednio zagospodarować. W latach 70-tych XX wieku postawiono tezę określaną skrótowo mianem *miasto bez Boga*, według której im bardziej nowoczesna społeczność, tym bardziej jest zlaicyzowana. Tymczasem zdaniem prof. Zuhlenera religia wraca dzisiaj do środowisk miejskich, co widać wyraźnie w Wiedniu, Brukseli czy Lisbonie, i to właśnie od wielkich miast rozpocznie się religijna odnowa.

Ks. Janusz Mariański swoje obserwacje w sposób szczególny ogniskuje na środowiskach młodzieżowych (nie pierwszy raz) prezentując realne problemy młodego pokolenia Polaków oscylujące pomiędzy nadzieją i optymizmem, a odczuwanym zwątpieniem i bezradnością. Diagnozuje stan świadomości aksjologicznej polskiej młodzieży w warunkach transformacji ustrojowej oraz w kontekście wielkich przemian kulturowych we współczesnym świecie. Jest świadom spadku religijności młodzieży. Według prof. Mariańskiego nie oznacza to jednak wcale, że Bóg będzie obecny coraz rzadziej w życiu kolejnych pokoleń. Wspomniana tendencja nie jest zjawiskiem trwałym, prognozuje on bowiem, że młodzież wraz z wchodzeniem w dorosłe życie będzie zmierzać też do poziomu religijności reprezentowanego przez pokolenie dorosłych. Autor dostrzega niepokojące zjawisko, które można określić mianem własnej moralności. Selektywność w pojmowaniu religii okazuje się jednak znacznie mniej niepokojąca niż religijność pozakościelna. Dokonująca się w państwach postkomunistycznych modernizacja społeczna stwarza dogodny grunt powstawaniu nowych pozostających poza Kościołem ruchów pseudoreligijnych.

Książka „Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne” nosi podtytuł: Studium socjologiczno-pastoralne, wskazujący nie tylko na analizę socjologiczną, ale także na jej naturalne odniesienie do metodologii pastoralno-teologicznej. Zasadniczy i niezmienny cel kościelnego działania kierunkuje Kościół na przekaz ewangelicznego orędzia w ciągle dokonujących się przemian społecznych tak, aby był wierny nakazowi Chrystusa i odpowiedni w takim działaniu, które będzie go przybliżało do celu. Autora jest nie tylko wybitnym socjologiem religii, ale przede wszystkim kapłanem formującym oblicze Kościoła i jego kształt przyszłości. Obie misje znajdują, więc odzwierciedlenie w strukturze dzieła. Pastoralno-teologiczny punkt widzenia podejmo-

wanych zagadnień jest wyakcentowany w ostatnim rozdziale. Wszelkie procesy, a szczególnie społeczne mają swoje różnorodne uwarunkowania, ale też są wielokierunkowe. Niektóre tendencje przemian wydają się nie do powstrzymania i mogą mieć charakter nieodwracalny.

Zdominowana przez rozważania socjologiczne książka ks. Janusza Mariańskiego nie jest pozbawiona zupełnie elementów wartościowania, wniosków czy postulatów pastoralnych. Ich obecność zaznacza się w sposób szczególny w rozdziale szóstym i stanowi wyraz troski autora o miejsce Kościoła katolickiego w polskim społeczeństwie. Dokonana w publikacji wnikliwa analiza różnych badań i publikacji stanowi kolejny i niezwykle cenny wkład naukowy w dziedzinie socjologii, teologii pastoralnej i przyczynek do dyskusji w formowaniu roli Kościoła w dynamicznie przeobrażającym się polskim społeczeństwie.

Ks. Wojciech Kalinowski

C. Moreschini, *INTRODUZIONE A BASILIO IL GRANDE*, Morcelliana, Brescia 2005, ss. 116.

Claudio Moreschini – jeden z najbardziej znanych badaczy chrześcijańskiego antyku we Włoszech, autor wielu monografii poświęconych historii myśli pisarzy chrześcijańskich i pogańskich schyłkowego okresu starożytności, wydawca wielu pism krytycznych i przekładów włoskich myślicieli antycznych - jest autorem zwięzłego wprowadzenia do myśli Bazylego Wielkiego, noszącego tytuł *Introduzione a Basilio il Grande*, opublikowanego w ubiegłym roku w wydawnictwie Morcelliana w Brescii. Jest to kolejny tom w nowej serii prezentującej współczesnemu czytelnikowi Literaturę starochrześcijańską i stanowi ogólne wprowadzenie do studiowania myśli Ojca Kościoła działającego w Kapadocji w IV wieku.

Opracowanie to składa się z 6 rozdziałów oraz bibliografii. Pierwszy rozdział stanowi zwięzłą biografię i epistolarium św. Bazylego. Autor przedstawia środowisko rodzinne biskupa Cezarei, okres studiów retorycznych spędzony wraz ze św. Grzegorzem z Nazjanzu, doświadczenie krótkiego czasu spędzonego w środowisku ascetów nazwanym okresem *życia filozoficznego* spędzonym na studiowaniu dzieł filozofów pogańskich oraz Orygenesesa i praktykowaniu ascezy. Owocem tego okresu w życiu Bazylego było opracowanie wraz z Grzegorzem z Nazjanzu wyboru pism wielkiego Aleksandryjczyka pt. *Philokalia*. Autor krótko mówi o doświadczeniu monastycznym Bazylego, jego przyjaźni z Eustacjuszem z Sebaste oraz okresie posługi kapłańskiej zwieńczonym konsekracją biskupią. Wyświetla motywy zerwania z Eustacjuszem i podaje w zarysie punkty kardynalne polityki kościelnej Bazylego w jego walce z arianizmem.

W drugim rozdziale przedstawia autor zarys teologicznej myśli Bazylego. Stwierdza, że jego poglądy teologiczne kształtowały się w kontekście kontrowersji ariańskiej. Szczególne zaś miejsce zajmował skrajny odłam arianizmu, którego reprezentantem był Eunomiusz. Bazyli jako biskup Cezarei zmierzył się z tym problemem na dwóch płaszczyznach: administracyjnej i doktrynalnej. Owocem polemiki z Eunomiuszem na polu doktrynalnym był traktat *Contra Eunomium*, natomiast działania administracyjne koncentrowały się na mianowaniu na wakujące stolice biskupie kapłanów mających poglądy ortodoksyjne (np. Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy). Refleksja Bazylego koncentrowała się na zagadnieniach związanych z Bóstwem Ducha Świętego oraz wokół teologii trynitarniej.

W trzecim rozdziale swego opracowania C. Moreschini przybliży czytelnikowi działania Bazylego skierowane do wewnątrz funkcjonowania wspólnot kościelnych w czasach sobie współczesnych. Autor przedstawia pisma ascetyczne św. Bazylego, do których należą *Moralia* i *Reguły* (krótsze i dłuższe) oraz inne utwory podejmujące problematykę ascetyczną. Osobno zajmuje się tzw. „Regułą ascezy Bazyliańskiej”, która wywarła przemożny wpływ na rozwój monastycyzmu w Kościele Wschodnim. Zwraca uwagę na uwarunkowania historyczno-doktrynalne, w których została napisana „Reguła”. Na Synodzie w Gangarze został potępiony ruch ascetyczny ukształtowany zgodnie z poglądami Eustacjusza. U podstaw tych kontrowersji znalazł się sposób pojmowania doskonałości. Messalianie przypisywali wielką wartość doświadczeniu osobistemu. Oni też szczególnie nacisk kładli na modlitwę i chlubili się tym, że modlą się bez przerwy. Bazyli twierdzi, że nawet modlitwa musi mieć swoją właściwą kolokację w życiu ascety i nie może stać się pretekstem do ignorowania innych przykazań, przede wszystkim tego, które nakazuje nam przychodzenie z pomocą potrzebującym poprzez dzielenie się owocami pracy rąk własnych. C. Moreschini zwięźle omawia charakterystyczne dla tej reguły normy, które odróżniają ją od innych ustanowionych wcześniej.

Czwarty rozdział jest poświęcony przepowiadaniu św. Bazylego Wielkiego. Omawia powstanie i tematykę *Homilii do Psalmów*, *Homilii do Hexaemeronu* oraz *Homilie różne*. W ostatnie części rozdziału podejmuje zagadnienie kryteriów egzegetycznych św. Bazylego Wielkiego. Autor zauważa, że wiele znanych dzieł Bazylego to prawdziwe komentarze biblijne i wskazuje na fakt, że Ojciec Kapadocki odrzuca egzegezę anagogiczną niektórych pisarzy kościelnych oraz dystansuje się w odniesieniu do egzegezy alegorycznej. Sam Bazyli twierdzi, że dobrze zna zasady alegorii, lecz odrzuca wszelkie nadużycia związane z błędnym zastosowaniem tych reguł. Ci, którzy tak postępują chcą być mądrzejsi od Słowa Bożego. Przeciwno nim stanowczo podkreśla, że Pismo święte nie jest traktatem naukowym, lecz zostało udzielone przez Boga *dla zbudowania i udoskonalenia naszych dusz*. Autor wskazuje na to, że Bazyli występuje właśnie przeciwko nadużyciom a nie metodzie jako takiej. Krytyka Bazylego jest zwrócona ku konkretnym interpretatorom, którzy w tekście biblijnym chcą znaleźć potwierdzenie dla własnych idei filozoficznych.

W piątym rozdziale C. Moreschini zwięźle omawia zagadnienie wychowania. Głos Bazylego w tej kwestii był znaczący i można powiedzieć, że był wyrazem linii centrowej w starożytnym Kościele. Niektórzy pisarze chrześcijańscy zdecydowanie odrzucali wykorzystywanie elementów wychowania klasycznego (Tacjan, Tertulian), inni natomiast otrzymali staranne wykształcenie właśnie od pedagogów pogańskich. Trzeba jeszcze wspomnieć o zarządzeniach cesarza Juliana Apostaty, który zabronił chrześcijanom nauczać retoryki. Stanowisko Bazylego było znamienne. W procesie edukacyjnym młodzieży chrześcijańskiej można wykorzystywać te utwory literatury klasycznej, które przy-

czynią się do duchowego wzrostu uczniów. Chrześcijanin nie powinien pisać dla ukontentowania innych, lecz dla ich pożytku duchowego. Można stosować reguły retoryki klasycznej, lecz zawsze winno to być podporządkowane jednemu celowi: wskazywaniu jedyne­go Pedago­ga i jedyne­go wzoru do naśladowania, którym jest Jezus Chrystus.

Szósty rozdział poświęca C. Moreschini zagadnieniu jaką popularnością cieszyły się utwory św. Bazylego Wielkiego w starożytności. Omawia najwcześniejsze przekłady na język łaciński *Homilii*, *Pism ascetycznych*, *Listów* i *Mowy do młodzieży*. Autor zaznacza jednocześnie, że największą popularnością cieszyły się te utwory Bazylego, które były przeznaczone dla bardzo ograniczonego kręgu odbiorców, natomiast te – w zamierzeniu Ojca Kapadockiego – skierowane do wszystkich nie cieszyły się wielkim uznaniem. Przy tej okazji zauważa autor, że do dzisiaj niewiele jest opracowań naukowych dotyczących odbioru i rozpowszechnienia pism Bazylego.

Wolumen zaopatrzony jest krótką bibliografią, która stanowi cenną wskazówkę dla każdego, kto zamierza w sposób pogłębiony studiować myśl Wielkiego Metropolity z Cezarei.

Ks. Stanisław Strękowski

PROFESOR I PRZYJACIEL. KS. EDMUND PRZEKOP (1937-1999), red. W. Guzewicz, „Episteme”, 47(2005), ss. 175.

Ks. Wojciech Guzewicz ma na swoim koncie wiele prac poświęconych dziejom diecezji elckiej, zwłaszcza w zakresie biografii, struktur czy życia religijnego. Należy tu m. in. wymienić: „*W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)*”, „*Ziemia olecka na początku XXI wieku*”, „*Ocalić od zapomnienia: Parafia Rożyńsk Wielki*” oraz szereg rozpraw szczegółowych. Niniejsza książka stawia za cel ukazanie niezwyklej postaci – ks. prof. E. Przekopa, wybitnego naukowca i gorliwego kapłana tejże diecezji. Autor podjął zadane bardzo trudne, już bowiem samo zgromadzenie materiału erudycyjnego obrazującego życie i dokonanie ks. Przekopa jest operacją nie tylko czasochłonną, ale również wymagającą niezwyklego zorientowania w dziejach poszczególnych środowisk, gdzie żył i działał ks. Przekop. Bez względu zatem na problemy dyskusyjne, od których nie jest wolna żadna praca, suma informacji zawarta w książce ks. W. Guzewicza jest osiągnięciem wielkim.

Połączenie syntezy z fragmentami analitycznymi miało zapewne wpływ na strukturę pracy. W pierwszej części książki poznajemy życie rodzinne, drogę do kapłaństwa oraz działalność naukowo-dydaktyczną ks. Przekopa. Czytelnikom jawi się osoba bardzo pracowitego kapłana-naukowca i jednocześnie życzliwego otwartego na innych, człowieka – przyjaciela. Ks. Przekop potrafił doskonale łączyć pracę duszpasterską (pracował także przez kilka lat w Niemczech w diecezji Paderborn) z pracą naukową, która niewątpliwie była jego pasją. Pracował w kilku ośrodkach naukowych: Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, Wyższej Szkole Suwalsko-Mazurskiej w Suwałkach, Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, Wszechnicy Mazurskiej w Olecku, Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie, Wyższym Seminarium Duchownym w Elku oraz Kolegium Teologicznym w Elku.

Niezwykle cenną częścią omawianej książki jest dokładne uwypuklenie zainteresowań i kierunków badawczych ks. prof. Przekopa. Specjalizował się w dziedzinie prawa kanonicznego, szczególnie wiele wysiłku wkładał w upowszechnianie prawa kanonicznego Kościołów Wschodnich. Szczegółowo zajmował się zagadnieniami związanymi ze współczesną kanonistyką wschodnią, sakramentologią Kościołów wschodnich. Bliskie mu były także kwestie ekumenizmu oraz dzieje Kościoła Wschodniego na terenach Polski. Widać więc jak szerokie były zainteresowania i jak rozległe dziedziny prowadzonych badań naukowych. Potwierdzeniem tego jest umieszczony w omówionym to-

mie „Episteme”, wykaz publikacji naukowych, a także wykaz prac doktorskich, licencjackich, magisterskich, powstałych pod kierunkiem ks. Przekopa.

Po utworzeniu nowej diecezji ełckiej w 1992 r. ks. E. Przekop aktywnie uczestniczył w powstawaniu podstawowych jej struktur. Jako profesor prawa brał udział i nadzorował przygotowanie prawa diecezjalnego podczas I Synodu Diecezji Ełckiej. Aktywnie pracował także w Sądzie Biskupim w Ełku służąc swoją fachowością i wiedzą.

Drugą część omawianej pracy stanowią wspomnienia o ks. prof. E. Przekopie osób z rodziny, znajomych, współpracowników, kolegów. Po przeczytaniu tych relacji, niekiedy bardzo osobistych, można powiedzieć, że postać przedwcześnie zmarłego kapłana, pozostała w pamięci środowiska jako pełna prostoty, życzliwości. Człowiek o wielkim sercu i gorliwy kapłan, przyjmujący wolę Bożą ze swoistym spokojem. Między innymi o swoim spotkaniu z ks. Przekopem pisze jego katecheta i późniejszy przyjaciel – ks. Józef Kącki, kolega kursowy ks. Franciszek Zdrodowski, a także inni kapłani i świeccy. Niektórzy z nich spotkali ks. Przekopa tylko raz, ale było to, ich zdaniem, niezwykle spotkanie, wyciskające ślad w sercach.

Trzecia część książki, to aneksy, które są także godne zauważenia. Znajdują się tam m. in. ocena dorobku naukowego i dydaktyczno-wychowawczego ks. prof. Przekopa dokonana przez ks. prof. dra hab. Tadeusza Pawluka, recenzje książek i artykułów autorstwa ks. Przekopa dokonanych przez innych naukowców, ale także recenzja rozprawy habilitacyjnej ks. Sawy Hrycuniaka pt. „Pojęcie małżeństwa w teologii prawosławnej” (Warszawa 1977). Ubogacenie książki stanowią zdjęcia z prywatnych zbiorów rodziny Przekopów.

Omawiany tom „Episteme” można potraktować jako cenne studium obrazujące niezwykłą postać człowieka – kapłana – naukowca – wychowawcy ks. prof. E. Przekopa. Redaktor tomu ks. W. Guzewicz, korzystając z różnych materiałów źródłowych, przybliżył osobę przedwcześnie zmarłego kapłana diecezji ełckiej, akcentując nie tylko jego osobowość, ale także dziedzictwo naukowe, które miejmy nadzieję jest kontynuowane i rozpowszechniane. Praca jest w znacznym stopniu osiągnięciem naukowym i stanowi do historiografii regionalnej ważny przyczynek.

Iwona Śniarowska

Robert Louis Wilken, *DER GEIST DES FRÜHEN CHRISTENTUMS*, tłum. na jęz. niem. K. Nicolai, Wydawnictwo: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, ss. 226.

Badania nad dziejami Kościoła pierwszych wieków są zajęciem dość trudnym, choćby ze względu na niedostateczną bazę źródłową. Jednakże na pytanie o źródła wolno śmiało odpowiedzieć, że jesteśmy tu w sytuacji korzystniejszej niż bywa poza kręgiem Kościoła. Religia Księgi, jaką jest chrześcijaństwo, w sposób naturalny i jakby nawet automatycznie okazuje bowiem dbałość o pamiątki swej przeszłości – bo sama w dużej mierze żyje z tradycji. Nie ma bowiem nigdzie poza Kościołem owego fenomenu w postaci przysłowiowych już mnichów benedyktyńskich, którzy cierpliwie przepisywali księgi w dobie niszczących wszystko Wędrówek Ludów, kierując się przekonaniem, że prędzej czy później będzie z ich pracy chwała Boża i pożytek dla człowieka.

Mimo trudności związanych ze źródłami, ich klasyfikacją i odczytywaniem chrześcijanin musi jednakże powracać do początków Kościoła, bo wtedy „objawiło się życie” (1 J 1, 2), a głos Chrystusa odbierano w całej jego czystości i mocy. Dopiero u tych źródeł wszyscy mamy szansę na odnowienie dawnych przyjaźni, a nawet na pełne pojednanie podzielonych przez grzech i pychę chrześcijan. Taką lekturą w poznaniu dziejów w pierwszych wiekach Kościoła może stać się książka Roberta L. Wilkena, pt. „Der Geist des frühen Christentums” (Duch wczesnego chrześcijaństwa), wydana w Niemczech w 2004 r. Praca ta daje bowiem odpowiedź na pytania: jak kształtował się chrześcijański światopogląd, jakie znaczenie dla Kościoła miały prześladowania, jak doszło do pierwszych rozłamów wśród chrześcijan, czy w pierwotnym Kościele funkcjonowała sztuka, literatura, poezja itd.

Na początku Autor zwrócił uwagę na kształtowanie się myśli i światopoglądu chrześcijańskiego. Przypomniat, że u podłoża światopoglądu chrześcijańskiego stało Pismo Święte i tradycja, zarówno ta pisana, jak i głoszona ustnie. Ważnym etapem na drodze konsolidacji światopoglądu chrześcijańskiego było jego zetknięcie się z filozofią pogańską, w wyniku czego doszło m. in. do ugruntowania „pozycji chrześcijańskich przy pomocy pojęć i terminów filozoficznych” (s. 24). Za pewną egzemplifikację tego sporu Autor przedstawił konflikt pomiędzy św. Justynem a Celsusem, w rezultacie którego przyjęto zasadę, iż chrześcijaństwo jest jedyną filozofią prawdziwą, a w dowodzeniu zaczęto preferować argumenty rozumowe.

Rozdział drugi omawia liturgię pierwszych chrześcijan i wpływ, jaki miała ona na życie chrześcijan. Autor koncentruje się tu głównie na Eucharystii i chrzcie świętym. Słusznie przedstawia te zagadnienia przez pryzmat Ojców Kościoła, w tym św. Justyna, który jako pierwszy dał świadectwo połączenia nabożeństwa słowa Bożego i eucharystycznego w jedną całość (zawarł to w swoich apologiach). Przy tej okazji warto pamiętać, iż w I i na początku II wieku chrześcijanie gromadzili się oddzielnie na liturgię słowa Bożego (zazwyczaj rano) i oddzielnie na nabożeństwo eucharystyczne (po południu; nabożeństwo to było zwykle połączone z agapą). Z relacji św. Justyna wynika, że około połowy II w. obydwie te nabożeństwa stopiły się w jeden obchód liturgiczny. Z powodu wielkiej liczby wiernych stoły zredukowano do jednego (ołtarz), a pokój zamienił się w salę obejmującą gminę chrześcijańską (s. 38-43). Sakramenty i liturgia pozostawały w związku z życiem codziennym chrześcijan.

W dalszej części książki Autor zajmuje się Pismem Świętym, jego historią, treścią, językami itd. Zwraca uwagę na znaczenie Biblii nie tylko dla świata chrześcijańskiego, ale również pogańskiego. Idąc bowiem za św. Klemensem Aleksandryjskim stwierdza, że Pismo Święte jest podłożem i generatorem kultury chrześcijańskiej, a tym samym europejskiej.

Istotnym momentem w rozwoju chrześcijaństwa było usystematyzowanie się nauki o Trójcy Świętej. Stąd w dalszej części pracy przedstawiana jest ta tajemnica wiary (jej dogmatyczne formułowanie się w Kościele). Wśród świadectw Ojców Kościoła na ten temat przytacza dwa: św. Hilarego z Poitiers i św. Augustyna. Św. Hilarego – ponieważ w dziele *De trinitate* wyłożył on naukę o bóstwie Chrystusa, Jego współistotności z Ojcem oraz o jedności istoty Boskiej. Natomiast św. Augustyna, bowiem w swoich tezach głosił on, iż Trojca Święta jest jedynym Bogiem w trzech Osobach. Jedność trzech osób oparta jest na jedności i tej samej substancji: „Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią Boską jedność przez nierozdzielną równość jednej i tej samej substancji. Nauka tych Ojców Kościoła – zdaniem Wilkena – przyczyniła się do ugruntowania się tej prawdy wiary w Kościele.

Dalsze zagadnienia obejmują tematy związane z Chrystusem, Jego Bóstwem, Człowieczeństwem, naturą i wolą. Problemy te omówione zostały w kontekście sporów nestoriańskich i monofizycznych. Dużą uwagę poświęca się tu zwłaszcza soborowi chalcedońskiemu. Słusznie Autor podkreśla, że uchwały doktrynalne soboru nie rozwiązały kryzysu monofizycznego, lecz stały się początkiem długotrwałych sporów teologicznych. Co więcej, nie wyczerpywały się one same, lecz zostały przerwane inwazją islamu. Rany zadane jedności kościelnej przetrwały do dziś formie przedchalcedońskich społeczności chrześcijańskich (np. Ormianie, Jakobici i Koptowie).

Rozdział szósty to przedstawienie losów Kościoła w dobie krystalizowania się nauki o Duchu Świętym. Autor obok świadectw takich Ojców Kościoła, jak Bazyl Wielki, Grzegorz z Nyssy czy Grzegorz z Nazjanzu szuka miejsc

w Biblii, które by mówiły na temat Ducha Świętego. W rozdziale tym odpowiada także na pytania związane z historią stworzenia, duszą ludzką i śmiertelnością człowieka.

W kolejnym rozdziale omówiona została kwestia stosunku wiary do rozumu. Autor przeciwstawił tu twierdzenie manichejczyków, którzy uważali, że do poznania nie jest potrzebne Pismo Święte z tezą św. Augustyna, który głosił: gdzie jest miłość, tam jest poznanie. Zwrócił też uwagę na rolę autorytetu w dziele poznania i wiary, wskazując przy tym, iż takim Autorytetem jest Kościół.

W dalszej części pracy naszkicowane zostały relacje pomiędzy kościołem a państwem, począwszy od czasów prześladowań do momentu uzyskania przez chrześcijaństwo statusu religii państwowej i bliższego związania się z panującymi. W sposób obszerny omawia też dzieło św. Augustyna pt. „O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII”, a zwłaszcza jego drugą część – o genezie, dziejach i ostatecznym przeznaczeniu dwóch państw: państwa Bożego (*civitas Dei*) i państwa ziemskiego (*civitas terrena*).

Dwa następne rozdziały poświęcone są dziejom literatury i sztuki wczesnochrześcijańskiej. Do największych poetów starożytności Autor zalicza m. in. Prudencjusza i św. Ambrożego. Natomiast omawiając dzieła sztuki, uwagę czytelnika zwraca na pomniki, katakumby, napisy nagrobne, świątynie oraz różnego rodzaju malowidła, w tym ikony oraz mozaiki. Wspomina też o sporze pomiędzy ikonoklastami oraz ikonofilami.

Rozdział przedostatni ilustruje moralność pierwszych chrześcijan. Słusznie podkreślono w nim tezę, że ani nauka, ani piśmiennictwo chrześcijańskie nie miały takiego uznania w świecie pogańskim, jak właśnie pozytywne elementy w postaci konsekwentnej jedności między wiarą a życiem. Tę jedność kształtowały przede wszystkim sakramenty i Eucharystia oraz przykazania Boże i błogosławieństwa Jezusa. Książkę kończy rozdział opisujący życie intelektualne i duchowe chrześcijan w pierwszych wiekach Kościoła.

Podsumowując należy stwierdzić, iż książka Roberta Louisa Wilkena, pt. „Der Geist des frühen Christentums” jest lekturą niezwykle pomocną w poznaniu dziejów pierwotnego Kościoła. Pozycja ta niewątpliwie zachęci Czytelników do przemyślenia i ponownego – być może – odkrycia zasad religijno-moralnych, jakimi kierowali się pierwsi chrześcijanie. Dużą zaletą książki jest jej przejrzysty i zrozumiały język (niemiecki) oraz to, że oparta została na dobrej i szerokiej bazie źródłowej. Jeśli obowiązuje chrześcijan zasada powrotu do źródeł, to dzieje kościelne pierwszych wieków należy studiować z wielką pilnością. Pomocą w tej pracy okaże się na pewno książka Wilkana.

Ks. Wojciech Guzewicz

Henryk Damian Wojtyska, *MIŁOŚCIWE LATA. DZIEJE WIELKICH JUBILEUSZÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA*, Wydawnictwo: Hosianum, Olsztyn 2000, ss. 133.

Nakładem Wydawnictwa „Hosianum” w Olsztynie ukazała się dysertacja o. prof. Henryka Damiana Wojtyski pt.: *Miłościwe Lata. Dzieje wielkich jubileuszów chrześcijaństwa*. Książka została wydana w 2000 r. i można by rzec, że to właśnie wielki jubileusz istnienia chrześcijaństwa, sprowokował niejako jej powstanie. Z drugiej jednak strony wpisuje się ona doskonale w kierunki badawcze Autora (historia odrodzenia i reformacji, dzieje relacji Polski ze Stolicą Apostolską, hagiografia, zagadnienia hoojańskie). Autor podjął zadane bardzo trudne, już bowiem samo zgromadzenie materiału erudycyjnego obrazującego poszczególne jubileusze na przestrzeni historii Kościoła jest operacją nie tylko czasochłonną, ale również wymagającą niezwykle zorientowania w dziejach nie tylko historii Kościoła ale także i świata. Bez względu zatem na problemy dyskusyjne, od których nie jest wolna żadna praca, suma informacji zawarta w książce o. H. Wojtyski jest osiągnięciem niemalże encyklopedycznym.

Struktura książki została zamknięta w 28 rozdziałach, wstępie i zakończeniu. Pozytywną cechą jest, że już we wprowadzeniu Autor wyjaśnia czytelnikom podłoże jubileuszu w historii Kościoła, oraz czym jest sam jubileusz, a także co decydowało o tym, że dany rok ogłaszany był przez papieża rokiem jubileuszowym, rokiem odkupienia. Chodziło tu o pokazanie tego, na czym będzie Autor budował swój jak gdyby „dalszy ciąg”, bo przecież nie zaczynał od zera.

Treścią poszczególnych rozdziałów są jubileusze, jakie miały miejsce w historii Kościoła, poczynając od pierwszego jubileuszu chrześcijaństwa, ogłoszonego w 1300 roku przez papieża Bonifacego VIII. Dobrze się stało, że Autor dał szeroką panoramę wątków, jakie należy poruszyć, pisząc o „Miłościwych Latach”. Między innymi na stronie 113 zwraca uwagę na rolę religijną jubileuszy: „Widoczne już w pierwszym Roku Łaski – niezwykle ponadczasowe pragnienie człowieka przebaczenia win, kar, od którego nie jest wolna żadna istota. Wynikiem tego pragnienia był – uderzający zwłaszcza w jubileuszach lat 1450 i 1575 w Rzymie, 1603 i 1626 w Krakowie, oraz 1776 i 1826 w całej Polsce – pęd do konfesjonałów, do pojednania z Bogiem i ludźmi”.

W pracy ks. Wojtyski należy też podkreślić przejrzystość i kompletność zgromadzonych informacji. Książka nie została zdominowana przez szczegóły, których Autor miał w zanadrzu zapewne wiele, a które dawkowane przesadnie, mogłyby zaciemnić obraz, jak wiadomo bardzo rozległy i o rozmaitych odcieniach. To jedno. Druga sprawa, to ukazanie osób i instytucji, których działalność miała na celu rozpropagowanie jubileuszy w Kościele. Nawet w szczegółowych monografiach tematów tu poruszanych one się niekiedy nie pojawiają, dlatego można mówić o bardzo istotnym wkładzie w wiedzę historyczną i o ewentualnych inspiracjach badawczych zawartych w dziele o. prof. Wojtyski. Można by też mówić o propozycji metodologicznej, gdyby Autor był bardziej szczodry w tej dziedzinie. Jednak o metodzie nie mówi nic, choć sama praca zdradza warsztat i drogi badawcze, jakie przebył Autor.

Omawiana pozycja autorstwa o. prof. H. Wojtyski jest bardzo cenna nie tylko dla badaczy historii Kościoła, ale także dla każdego chrześcijanina. Jest bogata w treści poparte źródłami i opracowaniami. Książka „Miłościwe Lata” pozwala szeroko spojrzeć na jubileusze chrześcijaństwa ery nowożytnej oraz podkreśla udział naszego kraju w tychże wydarzeniach. Uważam, że warto sięgnąć po tę książkę również ze względu na jej zrozumiały, ale niepozbawiony fachowości i znajomości tematu, język. Powyższe stwierdzenia pozwalają uznać, że praca ta wnosi poważny wkład nie tylko do historiografii Polskiej, ale także do badań nad Kościołem w świecie.

Ks. Wojciech Guzewicz

CONTENTS¹

Editorial Preface	5
Filology	
Jan Franciszek Nosowicz, <i>The language as a fundamental feature of the national culture</i>	7
Ks. Jerzy Sikora, <i>The „poetics of an excerpt” in the contemporary Polish poetry</i>	23
Philosophy	
Ks. Tomasz Duma, <i>The act and potency theory and the cognition of God. Gallus Manser’s interpretation of the act and potency theory</i>	41
Ks. Tomasz Orłowski, <i>Contemporary controversies on the brain death</i>	61
Ks. Antoni Skowroński, <i>Some remarks on „Christian values” in the environmental ethics</i>	79
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>A realistic critics of the essentialism</i>	91
History	
Ks. Jerzy Fidura, <i>The 100th anniversary of the Old-Catholic Church of the Mariawici (1906 –2006)</i>	101
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>The Christian Association of Workers in the North-Eastern Poland</i>	113
Ks. Witold Jemielity, <i>Polish and Lithuanian parishes in the Suwalszczyzna in 1919-1939</i>	123
Dariusz Kuźmina, <i>A religious book during the Reformation and the Counter-reformation in Poland in 16th and 17th centuries</i>	153
Theology	
Ks. Stanisław Biały, <i>Is it still honest to baptize children endangered by the death - even against the will of their parents?</i>	163
Ks. Marek Janowski, <i>A specification of the silence in the renewed after-Council liturgy</i>	179
Ks. Andrzej Jaśko, <i>A family of Jesus in the Gospel according to St. Mark</i>	189
Ks. Stanisław Strękowski, <i>The freedom (parrhesia) as an ultimate rebuilding of the God’s resemblance in the man according to St. Gregory of Nyssa</i>	205
Ks. Stanisław Strękowski, <i>The santification in Tertullian</i>	221

¹ Translated by Fr. Paweł Tarasiewicz.

Varia

- Daiva Kšanienė, *Lithuanian and Polish references in the musical output of Bp. Antanas Baranauskas inspired by his religious world view* 245
- Ks. Marian Salamon, *From the life of the Elk Cathedral Chapter in 2002-2006* 261
- Ks. Kestutis Zemaitis, *Algimantas Katilius, The Catholic theology in the post-war Lithuania: a persecution of the Church and the Theological Faculty, and an underground education of the clergy* 271

Reviews and Commentaries

- G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il Leone Verde, Torino 2004, ss. 254, reviewed by ks. Stanisław Strękowski 281
- Wojciech Guzewicz, *Gott, du bist so nahe! Homilien vom Jahreskreis A*, Elk 2006, ss. 184, reviewed by ks. Jerzy Fidura 284
- Andrzej Jaśko, *Gesù e la sua famiglia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco*, Romae 2002, ss. 191, reviewed by ks. Mariusz Rosik 286
- Wojciech Kalinowski, *Seelsorger in Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II. Vatikanischen Konzils*, „Episteme”, 52(2006), ss. 376, reviewed by ks. Janusz Mariański 290
- Komunizm w Polsce. Zdrada – zbrodnia – zakłamanie – zniewolenie*, red. W. Bernacki, H. Głębocki, M. Korkuć, F. Musiał, J. Szarek, Z. Zblewski, Wydawnictwo: Kluszczyński, Kraków 2005, ss. 416, reviewed by ks. Wojciech Gucewicz 296
- Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005, ss. 353, reviewed by ks. Wojciech Kalinowski 300
- C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia 2005, ss. 116, reviewed by ks. Stanisław Strękowski 304
- Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, red. W. Guzewicz, „Episteme”, 47(2005), ss. 175, reviewed by Iwona Śniarowska 307
- Robert Louis Wilken, *Der Geist des frühen Christentums*, tłum. na jęz. niem. K. Nicolai, Wydawnictwo: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, ss. 226, reviewed by ks. Wojciech Guzewicz 309
- Henryk Damian Wojtyska, *Miłościwe Lata. Dzieje wielkich jubileuszów chrześcijaństwa*, Wydawnictwo: Hosianum, Olsztyn 2000, ss. 133, reviewed by ks. Wojciech Guzewicz 312

INHALTSVERZEICHNIS¹

Einführung	5
 Philologie	
Jan Franciszek Nosowicz, <i>Die Sprache als grundlegendes Element der Nationalkultur</i>	7
Ks. Jerzy Sikora, „Poetikfragment“ in polnischer Gegenwartsdichtung	23
 Philosophie	
Ks. Tomasz Duma, <i>Die Lehre von Akt und Potenz und der Gotteserkenntnis des Gallus Mansers, Interpretation der Lehre von Akt und Potenz</i>	41
Ks. Tomasz Orłowski, <i>Gegenwärtige Kontroverse zum Thema Gehirntod</i>	61
Ks. Antoni Skowroński, <i>Die Anmerkung zu dem Thema „christliche Werte“ im Umwelt der Ethik</i>	79
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>Realistische Kritik des Essentialismus</i>	91
 Geschichte	
Ks. Jerzy Fidura, <i>100 Jahre des Bestehens der Altkatholischen Kirche von Mariaviten</i>	101
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Verein Christlicher Arbeiter in Nord – Ost Polen</i>	113
Ks. Witold Jemielity, <i>Die polnischen und litauischen Pfarreien im Gebiet Sudauen in der Zeit von 1919 bis 1939</i>	123
Dariusz Kuźmina, <i>Das Religionsbuch in der Reformationszeit und der Contrareformation in Polen im XVI und XVII Jahrhundert</i>	153
 Theologie	
Ks. Stanisław Biały, <i>Ob es wieder angebracht ist, Kinder zu taufen, wenn sie in Lebensgefahr sind, auch gegen den Willen der Eltern?</i>	163
Ks. Marek Janowski, <i>Die Spezifikation des Stillschweigens in der Erneuerung der Liturgie nach dem 2. Vatikanischen Konzil</i>	179
Ks. Andrzej Jaśko, <i>Die Familie Jesu im Evangelium nach Markus</i>	189
Ks. Stanisław Strękowski, <i>Freiheit (parrhesia) als letzte Stufe der Ähnlichkeit Gottes im Menschen nach dem Hl. Gregorius von Nyssa</i>	205
Ks. Stanisław Strękowski, <i>Heilige bei Tertullian</i>	221

¹ Übersetzung: Wojciech Guzewicz.

Varia

- Daiva Kšanienė, *Die polnische und litauische Stellung zum Musikschaffen des Bischofs A. Baranowski, seine Inspiration von der Welt* 245
- Ks. Marian Salamon, *Das Leben des Domkapitels ins Elk in der Zeit von 2002 bis 2006 (Chronikbeschreibung)* 261
- Ks. Kestutis Žemaitis, Algimantas Katilius, *Katholische-theologische Wissenschaft im Sowjetischenlitauen: die Verfolgung des Priesterseminars, legale theologische Fakultät und die Ausbildung der Priester im Untergrund* .. 271

Rezensionen und Besprechungen

- G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il Leone Verde, Torino 2004, ss. 254, rez. ks. Stanisław Strękowski 281
- Wojciech Guzewicz, *Gott, du bist so nahe! Homilien vom Jahreskreis A*, Elk 2006, ss. 184, rez. ks. Jerzy Fidura 284
- Andrzej Jaśko, *Gesù e la sua famiglia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco*, Romae 2002, ss. 191, rez. ks. Mariusz Rosik 286
- Wojciech Kalinowski, *Seelsorger in Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II. Vatikanischen Konzils*, „Episteme”, 52(2006), ss. 376, rez. ks. Janusz Mariański 290
- Komunizm w Polsce. Zdrada – zbrodnia – zakłamanie – zniewolenie*, red. W. Bernacki, H. Głębocki, M. Korkuć, F. Musiał, J. Szarek, Z. Zblewski, Wydawnictwo: Kluszczyński, Kraków 2005, ss. 416, rez. ks. Wojciech Guzewicz 296
- Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005, ss. 353, rez. ks. Wojciech Kalinowski 300
- C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia 2005, ss. 116, rez. ks. Stanisław Strękowski 304
- Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, red. W. Guzewicz, „Episteme”, 47(2005), ss. 175, rez. Iwona Śniarowska 307
- Robert Louis Wilken, *Der Geist des frühen Christentums*, tłum. na jęz. niem. K. Nicolai, Wydawnictwo: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, ss. 226, rez. ks. Wojciech Guzewicz 309
- Henryk Damian Wojtyska, *Miłościwe Lata. Dzieje wielkich jubileuszów chrześcijaństwa*, Wydawnictwo: Hosianum, Olsztyn 2000, ss. 133, rez. ks. Wojciech Guzewicz 312

INDICE¹

Editoriale	5
Filologia	
Jan Franciszek Nosowicz, <i>Linguaggio come elemento principale delle caratteristiche della cultura nazionale</i>	7
Ks. Jerzy Sikora, „Poetica del frammento” nella contemporanea poesia polacca	23
Filozofia	
Ks. Tomasz Duma, <i>Teoria dell’atto e del potere e la conoscenza di Dio. L’interpretazione dell’atto e del potere da parte di Gallus Manser</i>	41
Ks. Tomasz Orłowski, <i>Le discussioni contemporanee riguardanti la morte cerebrale</i>	61
Ks. Antoni Skowroński, <i>Le note sul tema dei „valori cristiani” nell’etica ambientale</i>	79
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>Una critica realistica dell’essenzialismo</i>	91
Storia	
Ks. Jerzy Fidura, <i>100 anni dell’esistenza della Chiesa Vecchio-Cattolica Mariavita (1906-2006)</i>	101
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>L’Associazione degli Operai Cristiani sui territori del nord-est della Polonia</i>	113
Ks. Witold Jemielity, <i>Le parrocchie polacco-lituanee nella regione di Suwalki negli anni 1919-1939</i>	123
Dariusz Kuźmina, <i>Il libro religioso ai tempi della Riforma e Controriforma nella Repubblica Polacca del XVI e XVII secolo</i>	153
Teologia	
Ks. Stanisław Biały, <i>È degno battezzare i bambini nel caso del pericolo di morte – anche se loro genitori sono contrari?</i>	163
Ks. Marek Janowski, <i>Specificità del silenzio nella rinnovata liturgia del postconcilio</i>	179
Ks. Andrzej Jaśko, <i>La famiglia di Gesù nel Vangelo secondo san Marco</i>	189
Ks. Stanisław Strękowski, <i>La libertà (parrhesia) come finale ricostruzione della somiglianza di Dio nell’uomo secondo San Gregorio di Nissa</i>	205
Ks. Stanisław Strękowski, <i>La santificazione in Tertulliano</i>	221

¹ Tradotto da: Andrzej Jaśko.

Varia

- Daiva Kšanienė, *Le relazioni polacche e lituane delle opere musicali del vescovo A. Baranowski ispirate dalla sua religiosa visione del mondo* 245
- Ks. Marian Salamon, *Dalla vita del Capitolo Cattedrale di Elk negli anni 2002-2006* 261
- Ks. Kestutis Zemaitis, Algimantas Katilius, *Teologia cattolica in Lituania del dopoguerra: la persecutazione della Chiesa, della facoltà di teologia e l'educazione clandestina del clero* 271

Recensioni e rassegne

- G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il Leone Verde, Torino 2004, pp. 254, rec. ks. Stanisław Strękowski 281
- Wojciech Guzewicz, *Gott, du bist so nahe! Homilien vom Jahreskreis A*, Elk 2006, pp. 184, rec. ks. Jerzy Fidura 284
- Andrzej Jaśko, *Gesù e la sua famiglia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco*, Romae 2002, pp. 191, rec. ks. Mariusz Rosik 286
- Wojciech Kalinowski, *Seelsorger in Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II. Vatikanischen Konzils*, „Episteme”, 52(2006), pp. 376, rec. ks. Janusz Mariański 290
- Komunizm w Polsce. Zdrada – zbrodnia – zakłamanie – zniewolenie*, a cura di: W. Bernacki, H. Głębocki, M. Korkuć, F. Musiał, J. Szarek, Z. Zblewski, Casa editrice: Kluszczyński, Kraków 2005, pp. 416, rec. ks. Wojciech Guzewicz 296
- Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Casa editrice: Gaudium, Lublin 2005, pp. 353, rec. ks. Wojciech Kalinowski 300
- C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 116, rec. ks. Stanisław Strękowski 304
- Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, a cura di: W. Guzewicz, „Episteme”, 47(2005), pp. 175, rec. Iwona Śniarowska 307
- Robert Louis Wilken, *Der Geist des frühen Christentums*, tradotto in tedesco da: K. Nicolai, Casa editrice: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Opladen 2004, pp. 226, rec. ks. Wojciech Guzewicz 309
- Henryk Damian Wojtyska, *Miłościwe Lata. Dzieje wielkich jubileuszów chrześcijaństwa*, Casa editrice: Hosianum, Olsztyn 2000, pp. 133, rec. ks. Wojciech Guzewicz 312

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
Filologia	
Jan Franciszek Nosowicz, <i>Język jako podstawowy element cech kultury narodowej</i>	7
Ks. Jerzy Sikora, „Poetyka fragmentu” w polskiej poezji współczesnej	23
Filozofia	
Ks. Tomasz Duma, <i>Teoria aktu i możliwości a poznanie Boga Gallusa Mansera interpretacja teorii aktu i możliwości</i>	41
Ks. Tomasz Orłowski, <i>Współczesne kontrowersje na temat śmierci mózgowej</i>	61
Ks. Antoni Skowroński, <i>Uwagi na temat „wartości chrześcijańskich” w etyce środowiskowej</i>	79
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>Realistyczna krytyka esencjalizmu</i>	91
Historia	
Ks. Jerzy Fidura, <i>100-lecie istnienia Starokatolickiego Kościoła Mariawitów (1906–2006)</i>	101
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich na terenach północno-wschodniej Polski</i>	115
Ks. Witold Jemielity, <i>Parafie polsko-litewskie na Suwalszczyźnie w latach 1919-1939</i>	125
Dariusz Kuźmina, <i>Książka religijna w czasach reformacji i kontrreformacji w Rzeczypospolitej XVI i XVII w.</i>	153
Teologia	
Ks. Stanisław Biały, <i>Czy jest nadal godziwe chrzczenie dzieci, gdy są w niebezpieczeństwie śmierci – nawet wbrew woli rodziców?</i>	165
Ks. Marek Janowski, <i>Specyfikacja milczenia w odnowionej liturgii posoborowej</i> ...	181
Ks. Andrzej Jaśko, <i>Rodzina Jezusa w Ewangelii według świętego Marka</i>	191
Ks. Stanisław Strękowski, <i>Wolność (parrhesia) jako ostateczne odbudowanie podobieństwa Bożego w człowieku według św. Grzegorza z Nyssy</i>	207
Ks. Stanisław Strękowski, <i>La santificazione in Tertulliano</i>	223

Varia

- Daiva Kšanienė, *Polskie i litewskie związki twórczości muzycznej biskupa A. Baranowskiego zainspirowanej jego religijną wizją świata* 247
- Ks. Marian Salamon, *Z życia Elckiej Kapituły Katedralnej w latach 2002-2006* 263
- Ks. Kestutis Zemaitis, Algimantas Katilius, *Katholische-theologische Wissenschaft in Sowjetlitauen: die Verfolgung des Priesterseminars, legale theologische Fakultät und die Ausbildung der Priester im Untergrund* 273

Recenzje i omówienia

- G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il Leone Verde, Torino 2004, ss. 254,
rec. ks. Stanisław Strękowski 281
- Wojciech Guzewicz, *Gott, du bist so naher! Homilien vom Jahreskreis A*,
Elk 2006, ss. 184, rec. ks. Jerzy Fidura 284
- Andrzej Jaśko, *Gesù e la sua famiglia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco*,
Romae 2002, ss. 191, rec. ks. Mariusz Rosik 286
- Wojciech Kalinowski, *Seelsorger in Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II. Vatikanischen Konzils*, „Episteme”, 52(2006), ss. 376,
rec. ks. Janusz Mariański 290
- Komunizm w Polsce. Zdrada – zbrodnia – zakłamanie – zniewolenie*,
red. W. Bernacki, H. Głębocki, M. Korkuć, F. Musiał, J. Szarek, Z. Zblewski,
Wydawnictwo: Kluszczyński, Kraków 2005, ss. 416,
rec. ks. Wojciech Guzewicz 296
- Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Gaudium,
Lublin 2005, ss. 353, rec. ks. Wojciech Kalinowski 300
- C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia 2005,
ss. 116, rec. ks. Stanisław Strękowski 304
- Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, red. W. Guzewicz,
„Episteme”, 47(2005), ss. 175, rec. Iwona Śniarowska 307
- Robert Louis Wilken, *Der Geist des frühen Christentums*,
tłum. na jęz. niem. K. Nicolai, Wydawnictwo: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, ss. 226, rec. ks. Wojciech Guzewicz 309
- Henryk Damian Wojtyska, *Miłościwe Lata. Dzieje wielkich jubileuszów chrześcijaństwa*, Wydawnictwo: Hosianum, Olsztyn 2000,
ss. 133, rec. ks. Wojciech Guzewicz 312