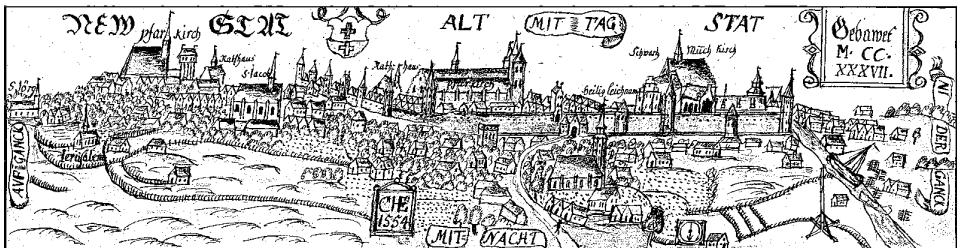


STUDIA
ELBLĄSKIE
TOM XIV – ELBLĄG 2013

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHÓWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XIV – ELBLĄG 2013

Studia Elbląskie

Redaktor Naczelny:

ks. dr hab. Stefan EWERTOWSKI – prof. UWM
tel. 519 595 766

Zespół Redakcyjny:

ks. Zdzisław BIEG, ks. Wojciech BOROWSKI,
ks. Mieczysław JÓZEFCZYK, ks. Marek KARCZEWSKI,
ks. Andrzej KILANOWSKI, ks. Walenty SZYMAŃSKI,
ks. bp Józef WYSOCKI, ks. Wojciech ZAWADZKI,
ks. Marek ŻMUDZIŃSKI

Artykuły recenzowane:

ks. Stanisław BAFIA – prof. UWM, dr hab. nauk humanistycznych – filozofia
ks. Antoni MISIASZEK – prof. dr hab. nauk teologicznych – teologia
ks. Jan WIŚNIEWSKI – prof. dr hab. nauk humanistycznych – historia

Wydano za zgodą:

Biskup Elbląski
dr Jan STYRNA
l.dz. 303/2013

Projekt okładki:

Adam KARZEL – „SQL” s.c.

Przygotowanie do druku, redakcja techniczna:

Władysław Andrzej SACHA

Na okładce:

Panorama Elbląga. Widok miasta z 1554 r.
z kopii ze zbiorów Muzeum w Elblągu;
oryginał w Archiwum Państwowym w Gdańsku

Adres Redakcji:

82-300 Elbląg, ul. Bożego Ciała 10
tel./fax 55 232-61-82
http://wsdelblag.pl/?page_id=32

ISSN 1507-9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

HISTORIA

KAPŁANI DIECEZJI ŁUCKIEJ W ELBLĄGU PO 1945 ROKU

Słowa kluczowe: diecezja warmińska, diecezja łucka, Elbląg, duchowieństwo katolickie

Key words: diocese of Warmia, diocese of Lutsk, Elbląg, catholic clergy

Schlüsselworte: ermländische Diözese, Diözese Łuck, Elbląg, katholische Geistlichkeit

Diecezja łucka została erygowana na prośbę króla Władysława Jagiełły w 1404 roku. Papież Marcin V bullą z 21 grudnia 1425 roku połączył diecezję łucką z diecezją włodzimierską a nowo utworzonej strukturze kościelnej nadał nazwę: diecezja łucka. Stolica biskupia znajdowała się w Łucku. W czasie zaborów większość terytorium diecezji łuckiej przypadła Rosji. Na mocy ukazu carycy Katarzyny II, teren ten wszedł w skład diecezji pińskiej. Dnia 8 maja 1798 roku, po stracie części terenu, diecezja łucka została reaktywowana przez cara Pawła I i połączona unią personalną z nowo utworzoną diecezją żytomierską. Aż do 1925 roku przetrwała jako diecezja łucko-żytomierska. Po rozwiązaniu unii personalnej z diecezją żytomierską w 1925 roku, diecezja łucka na mocy konkordatu znalazła się w granicach politycznych odrodzonej Polski.

Okupacja radziecka w 1939 roku zniszczyła struktury Kościoła katolickiego na Wołyniu. W diecezji łuckiej zamknięto seminarium duchowne, kurię, skasowano zakony, wielu duchownych zamordowano lub zesłano na Syberię. Kolejne mordy i prześladowania przyniosła okupacja niemiecka i czystki etniczne prowadzone przez nacjonalistów ukraińskich. W 1944 roku aresztowano biskupa łuckiego Adolfa Szelągka, a w 1946 roku deportowano go do Polski. Wielu kapłanów przedwojennej diecezji łuckiej znalazło się po II wojnie światowej w Polsce i na nowo podjęło aktywność duszpasterską w różnych diecezjach. Niektórzy duchowni jeszcze przez kilka powojennych lat, z obawy przed represjami, ukrywali się lub działali pod przybranymi nazwiskami¹.

* Ks. dr hab. Wojciech Zawadzki, ur. 1964 r. Od 1998 r. dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej, od 2011 r. zatrudniony na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie.

¹ B. M o d z e l e w s k a, *Łucka diecezja*, w: *EK*, t. 11, Lublin 2006, k. 589–600; T a ż, *Łucko-żytomierska diecezja*, w: *EK*, t. 11, Lublin 2006, k. 603–604.

Po zakończeniu II wojny światowej na teren diecezji warmińskiej przybyło 279 duchownych katolickich wyświęconych do 1945 roku w innych diecezjach. Najliczniejszą, 71-osobową grupę, stanowili księża wywodzący się z archidiecezji wileńskiej. Na kolejnych miejscach, każda z liczbą 22 księży, uplasowała się diecezja łucka i lwowska. Biorąc więc pod uwagę tylko diecezje z dawnych polskich Kresów Wschodnich, wydały one 126 kapłanów, którzy po 1945 roku podjęli pracę w diecezji warmińskiej. Wśród kapłanów łuckich, którzy związali się z Olsztynem, byli tak wybitni duchowni jak: Antoni Jagłowski, Stanisław Kobylecki, Jerzy Wirszyło i Józef Wojtukiewicz².

Kilku księży pochodzących z diecezji łuckiej, przybyło także do Elbląga, największego wówczas miasta diecezji warmińskiej. Jako pierwszy pojawił się w Elblągu ks. Waław Hipsz. Urodził się 27 września 1903 roku w Warszawie w rodzinie Stanisława i Zofii z d. Mazurkiewicz. Został ochrzczony w warszawskiej katedrze św. Jana Chrzyciciela. Uczęszczał do szkoły powszechnej w Warszawie i Gimnazjum Domu Polskiego w Moskwie, gdzie przeniesiono służbowo ojca. W 1919 roku powrócił do Polski i w 1921 roku wstąpił do seminarium duchownego w Warszawie. Po studiach filozoficznych kontynuował naukę w seminarium duchownym w Łucku na Wołyniu. Tamże otrzymał prezbiteriat 4 lipca 1926 roku z rąk biskupa łuckiego Adolfa Szelażka. W latach 1926–1935 był katechetą w Dubnie, a następnie do 1939 roku prefektem szkół średnich we Włodzimierzu Wołyńskim. Obawiając się aresztowania przedostał się do diecezji podlaskiej, gdzie w latach 1941–1943 uczył w tajnym nauczaniu religii i pomagał duszpastersko w Sobieniach-Jeziorach. W latach 1943–1944 pomagał w Parysowie, a w latach 1944–1945 w Kłoczewie. Na początku 1945 roku przedostał się do diecezji włocławskiej, gdzie został administratorem parafii Borysłowice i Bierzwienna. W 1946 roku przeniesiony został do Kruszyń i mianowany także prefektem w Koninie. Przeniósł się wkrótce do diecezji warmińskiej, gdzie 30 października 1946 roku został wikariuszem pomocniczym parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz prefektem szkół podstawowych i średnich w Olsztynie. Dnia 20 grudnia 1946 roku został administratorem w Biskupcu Reszelskim, a 13 marca 1947 roku dziekanem dekanatu biskupieckiego. Dnia 1 stycznia 1948 roku ks. Waław Hipsz został administratorem parafii staromiejskiej św. Mikołaja w Elblągu, zaś od 3 kwietnia 1951 roku był tutejszym proboszczem. Dnia 18 lutego 1948 roku został dziekanem elbląskim i malborskim³.

Ksiądz Hipsz z dużą energią zajął się w Elblągu odbudową kościoła parafialnego św. Mikołaja. W tym celu powołał do istnienia 7 maja 1948 roku Komitet Odbudowy Zabytkowego Kościoła św. Mikołaja. Komitet miał zintensyfikować i skoordynować prace budowlane. Temu samemu celowi służyło zaproszenie do działania w komitecie kilkudziesięciu elbląskich urzędników, samorządowców, przedstawicieli miejscowego rzemiosła, kupiectwa, spółdzielczości i związków zawodowych. Ksiądz Hipsz organizował cotygodniowe spotkania członków komitetu, na których wiele uwagi poświęcano sposobom pozyskiwania środków finansowych. W tym

² A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, Część 1. *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2009, s. 94; T e n ż e, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, Część 2. *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 102, 136, 316, 322.

³ A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie*, Część 2. *Słownik*, s. 95–96.

celu mianowano 86 delegatów rejonowych, którzy zbierali pieniądze w mieszkaniach parafian. O rozmachu i skali działań ks. Hipsza świadczy fakt, że w październiku 1948 roku do Komitetu Odbudowy należało 3055 osób, a suma zebranych pieniędzy wynosiła 845.800 zł. Pomimo spełnienia przewidzianych prawem wymogów, Urząd Wojewódzki w Gdańsku odmówił proboszczowi wpisania Komitetu Odbudowy do rejestru stowarzyszeń.

Restrykcje administracyjne nie zahamowały pracy przy elbląskiej świątyni staromiejskiej. Od końca lutego 1948 roku, z udziałem parafian, młodzieży szkolnej, wojska i organizacji Służba Polsce, trwało odgruzowywanie kościoła. Dnia 30 października 1948 roku polecono ks. Hipszowi natychmiastowe zabezpieczenie i remont stalowej iglicy wieży kościelnej. Prace te zakończono już 25 marca 1949 roku. Proboszcz prowadził inne inwestycje, przede wszystkim przygotowywał szalunek pod betonową płytę stropu kościoła. Nowe sklepienie zostało ukończone w sierpniu 1950 roku. Równoległe z tymi pracami prowadzono tynkowanie ścian oraz gromadzenie wyposażenia kościelnego. Dzięki olbrzymiemu zaangażowaniu proboszcza, pierwsza msza św. po zakończeniu II wojny światowej, została odprawiona w elbląskiej świątyni św. Mikołaja na początku listopada 1949 roku.

Szacunek, jakim otaczano w Elblągu ks. Wacława Hipsza, jego olbrzymie sukcesy duszpasterskie i zdecydowana postawa wobec władz komunistycznych, budziły niepokój Urzędu Bezpieczeństwa. Zaplanowane represje i nagonka wobec diekana elbląskiego, przybrały na sile przed planowanymi na wrzesień 1949 roku pierwszymi powojennymi misjami. Hipsz był wzywany na rozmowy do Urzędu Miejskiego, zastraszany i ostrzegany przed grożącymi konsekwencjami. Misje jednak odbyły się przy udziale ponad 30 tysięcy katolików, co stanowiło wówczas ponad 70% mieszkańców miasta.

Władze rozpoczęły przygotowania zmierzające do usunięcia z miasta ks. Hipsza. Poza miejscowym Urzędem Bezpieczeństwa w sprawę zaangażowała się także Miejska Rada Narodowa, która 15 października 1951 roku nakazała wysiedlenie duchownego z terenu miasta. Nie pomogło osobiste wstawiennictwo prymasa Stefana Wyszyńskiego. Dnia 10 lutego 1952 roku ks. Wacław Hipsz otrzymał nakaz opuszczenia Elbląga w ciągu trzech dni. Jako podstawę prawną, wykorzystano przedwojenny przepis regulujący wysiedlanie kryminalistów i elementów niepożądanych z budującej się Gdyni⁴.

Po wyjeździe z Elbląga, ks. Hipsz został mianowany z dniem 2 kwietnia 1952 roku administratorem parafii w Nidzicy. W dniu 12 lipca 1952 roku został administratorem parafii w Ostródzie oraz miejscowym diekanem. Wielokrotnie otrzymywał kary administracyjne za działalność duszpasterską. Dnia 6 marca 1963 roku został scholastykiem a 22 stycznia 1975 roku prepozytem kapituły łuckiej. Na emeryturę przeszedł 1 października 1980 roku. Godność protonotariusza apostolskiego przyznano mu 5 marca 1987 roku. Zmarł 4 marca 1992 roku w Ostródzie i tam spoczywa⁵.

⁴ W. Z a w a d z k i, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, w: *Historia Elbląga*, t. V (1945–1975), część 2. *Spółczesność, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 173–175.

⁵ A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie, Część 2. Słownik*, s. 96.

Niemal równocześnie z ks. Hipszem, przybył do Elbląga wikariusz kościoła św. Mikołaja ks. Wacław Batowski. Urodził się 23 sierpnia 1904 roku w Zińkowie na Podolu w rodzinie Antoniego i Eweliny z d. Kuraszkiewicz. Maturę zdał w Warszawie a do kapłaństwa przygotowywał się w Łomży. Święcenia kapłańskie otrzymał 11 czerwca 1927 roku w Łucku. Był wikariuszem katedry łuckiej i od 1928 roku prefektem szkół średnich w Zdołbunowie. Proboszczem sanktuarium maryjnego w Kazimierce ustanowiony został w 1930 roku. Był także administratorem parafii Szelwów, Młynów i Wojtkiewicz. W latach 1935–1939 kontynuował studia uniwersyteckie w Warszawie w zakresie historii powszechnej. W czasie II wojny światowej przebywał w parafiach diecezji podlaskiej: Skrzeczew, Wandów, Zwola Poduchowna i Stoczek Łukowski. W Radości koło Warszawy prowadził też tajne nauczanie. Po zakończeniu wojny był proboszczem w parafii Błenna w diecezji włocławskiej w latach 1945–1946. Po przeniesieniu do diecezji warmińskiej, został ustanowiony 9 października 1946 roku proboszczem w Olecku. Od 8 lutego 1948 roku do 27 września 1949 roku był wikariuszem kościoła św. Mikołaja w Elblągu. W parafii tej nie zachowały się jednak żadne dokumenty związane z jego pobytami i pracą duszpasterską w tym mieście. Rychło został ustanowiony proboszczem w Prabutach. Dnia 23 października 1952 roku miał przybyć ponownie do Elbląga, by objąć probostwo parafii św. Wojciecha. Przypuszczalnie nominacja ta nie doszła do skutku. Nie wiadomo nawet czy kapłan ten pojawił się w 1952 roku w Elblągu. O kłopotach z objęciem elbląskiej parafii świadczy fakt, że ks. Batowski dwa miesiące później, 31 grudnia 1952 roku został ustanowiony proboszczem i dziekanem w Braniewie. Dnia 26 lutego 1955 roku został proboszczem w Dobrym Mieście a 18 stycznia 1957 roku w Węgorzewie. Miał dwóch braci kapłanów, także związanych z diecezją warmińską. Na emeryturę przeszedł w 1963 roku. Zmarł 1 lutego 1988 roku w Radości koło Warszawy. Spoczywa w Szczytnie⁶.

Ks. Hipsza zastąpił w administrowaniu kościołem parafialnym św. Mikołaja w Elblągu inny kapłan łucki, ks. Franciszek Jaworski. Urodził się 20 grudnia 1888 roku w Kazatynie koło Kijowa w rodzinie Jana i Pauliny z d. Zielewskiej. Szkołę powszechną ukończył w Białolówce, a gimnazjum w Niemirowie na Podolu. Dwa lata studiował prawo i nauki społeczne w Lublinie. Święcenia kapłańskie otrzymał w Żyтомierzu 10 kwietnia 1914 roku. Był wikariuszem w parafiach Pulemiec i Włodzimierz, następnie proboszczem w parafiach Drużkopol, Ołyka, Sielec i Swojczów na Wołyniu. Dziekan dekanatu włodzimierskiego i prokurator w seminarium duchownym w Łucku. Po II wojnie światowej zatrzymał się w diecezji włocławskiej, gdzie pracował duszpastersko w parafii Zadzim w dekanacie Szadek. W 1948 roku przeniósł się do diecezji warmińskiej, gdzie od 12 października 1948 roku był administratorem w Nidzicy. Dnia 4 marca 1952 roku został administratorem parafii św. Mikołaja w Elblągu⁷.

Nie ma dowodów na to, że ks. Jaworski przeprowadził się do Elbląga. Rządca diecezji warmińskiej ks. Wojciech Zink, jako wyraz wdzięczności ks. Jaworskiemu za gotowość objęcia trudnej elbląskiej parafii, udzielił mu prawa używania w diecezji warmińskiej wszystkich oznak przypisanych do kanonii Kapituły Kolegiackiej

⁶ A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie*, część 2, *Słownik*, s. 19.

⁷ Tamże, s. 110.

Ołyckiej, której był członkiem. Władze komunistyczne odmówiły jednak ks. Jaworskiemu zameldowania w Elblągu, co uniemożliwiało podjęcie pracy duszpasterskiej w tym mieście. Nie pomogły interwencje władz diecezjalnych u ministra Bidy w Warszawie. W tej sytuacji Jaworski prosił o zgodę na powrót do Nidzicy, którą uzyskał 8 maja 1952 roku. Zmarł kilka lat później, 8 sierpnia 1958 roku w Olsztynie. Spoczywa w Nidzicy⁸.

W 1952 roku pojawił się w Elblągu kolejny kapłan łucki – ks. Walerian Baranowski. Nie zachowały się po nim żadne ślady w dokumentach parafialnych i kuralnych. Jedynym dowodem świadczącym o pobycie w tym mieście, jest jego mogiła, która do dziś znajduje się na elbląskim cmentarzu przy kościele św. Wojciecha (obok prezbiterium świątyni). Nikt z żyjących współcześnie kapłanów diecezji elbląskiej, ani nawet księży starszego pokolenia, którzy przybyli do diecezji warmińskiej po 1945 roku, nie znali tego duchownego.

Ks. Walerian Baranowski urodził się 14 kwietnia 1886 roku w Emilczynie (parafia Nowogród Wołyński) na Wołyniu w rodzinie Cezarego i Stefanii z Gzowskich. Miał dwóch braci, Piotra i Leopolda. Do kapłaństwa przygotowywał się w seminarium duchownym diecezji łucko-żytomierskiej w Żytomierzu. Prezbiterat otrzymał 5 czerwca 1909 roku. Po święceniach był wikariuszem w parafii św. Aleksandra w Kijowie. Następnie został administratorem parafii w Jarmolińcach. Podczas I wojny światowej pracował w Łucku. Obok pracy duszpasterskiej zajmował się tworzeniem zrębów oświaty polskiej na Wołyniu. W 1917 roku został prezesem Centralnego Komitetu Oświaty. Kiedy utworzono 8 listopada 1917 roku w Łucku Koło Polskiej Macierzy Szkolnej, ks. Walerian Baranowski został jego pierwszym prezesem. Funkcję tę pełnił do 1932 roku. Wiosną 1920 roku zjazd delegatów kół Polskiej Macierzy Szkolnej z Wołynia wyłonił Zarząd Okręgowy Polskiej Macierzy Szkolnej Ziemi Wołyńskiej. Ks. Baranowski został jego wiceprezesem⁹.

Początki Polskiej Macierzy Szkolnej na Wołyniu były bardzo trudne. Poza walkami związanymi z toczącą się wojną, ks. Baranowski w latach 1917–1919 borykał się z wieloma problemami finansowymi i organizacyjnymi. Osobiście w 1918 roku kilkakrotnie przechodził przez linię frontu, udając się do Lublina, Lwowa i Krakowa, by zebrać fundusze na tworzenie nowych polskich szkół na Wołyniu. Szczególnie społeczeństwo Małopolski, za pośrednictwem ks. Baranowskiego, okazało znaczną pomoc szkołom łuckim. Nie bez znaczenia był wówczas wydzwitek moralny tej pomocy. Dzięki zebranim środkom finansowym udało się uruchomić jeszcze w 1918 roku cztery klasy gimnazjalne. W tym czasie ks. Baranowski osobiście wizytował, jako prezes Polskiej Macierzy Szkolnej, placówki oświatowe w powiecie łuckim.

Najazd bolszewicki na Polskę w 1920 roku zburzył struktury polskiego szkolnictwa na Wołyniu. Nie wiadomo, jakie były w tym czasie losy ks. Baranowskiego. Nie można wykluczyć, że jako duchowny brał udział w działaniach wojennych, bo w późniejszych dokumentach pojawia się informacja, że otrzymał stopień wojskowy majora. Po wyparciu z Polski bolszewików, odradza się pod przewodnictwem

⁸ M. J ó z e f c z y k, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chryścijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 160; W. Z a w a d z k i, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 176.

⁹ M. D e b o w s k a, L. P o p e k, *Duchowieństwo diecezji łuckiej ofiary wojny i represji okupantów 1939–1945*, Lublin 2010, s. 38–39.

ks. Baranowskiego Polska Macierz Szkolna na Wołyniu. Największe jego osiągnięcia na niwie oświatowej w Łucku to: organizacja gimnazjum i dwóch szkół powszechnych, organizacja w 1921 roku pierwszej na Wołyniu 3-letniej szkoły handlowej i bursy dla ubogiej młodzieży, budowa nowego gmachu i organizacja Liceum Handlowego, Szkoły Handlowej oraz Szkoły Rzemieślniczej i bursy, organizacja w 1925 roku szkoły dokształcającej dla terminatorów i czeladników, pomoc przy zakładaniu nowych szkół w całym powiecie łuckim. W dowód uznania i zasług, ks. Baranowski około 1922 roku otrzymał godność tajnego szambelana papieskiego a 30 kwietnia 1926 roku, został odznaczony orderem Polonia Restituta¹⁰.

W pierwszych latach niepodległości Polski ks. Walerian Baranowski był także administratorem parafii Jałowicze. W początkach lat dwudziestych pracował w Łucku, nauczając głównie religii. Został zwolniony z tych obowiązków we wrześniu 1924 roku. W latach dwudziestych był asesorem w Sądzie Biskupim, a pod koniec tego okresu również dyrektorem drukarni diecezjalnej i kapelanem więzienia. W styczniu 1930 roku odszedł z funkcji kapelana więzienia w Łucku¹¹.

W 1932 roku ks. Walerian Baranowski z nieznanymi powodów opuścił Wołyń, udając się na dłuższy urlop. Nie ustalono gdzie przebywał do 1936 roku. Dnia 15 października 1936 roku został administratorem parafii Małyń w diecezji włocławskiej a 16 czerwca 1939 roku administratorem parafii Połajewo i Sadlno. Nie inkardynował się jednak do diecezji włocławskiej¹².

W 1935 roku ks. Baranowski wydał w Poznaniu książkę pt. „*Wielka tajemnica psychiki narodu polskiego*”¹³.

Podczas II wojny światowej ks. Baranowski znalazł się na Jaszczurówce w Zakopanem, gdzie 13 stycznia 1943 roku został aresztowany przez tamtejsze gestapo. Przebywał w więzieniu Sipo w Krakowie. Dnia 26 czerwca 1943 roku został przewieziony do KL Auschwitz i oznaczony jako więzień polityczny numerem 126804. Dnia 24 czerwca 1944 roku przewieziono go do KL Buchenwald, gdzie otrzymał numer obozowy 62785. Kilka dni później, 7 lipca 1944 roku, został przetransportowany do podobozu Buchenwaldu w KL Mittelbau-Dora w Turynii. Obóz ten istniał od sierpnia 1943 roku i został założony w celu dostarczenia niewolniczej siły roboczej dla pobliskiej olbrzymiej podziemnej fabryki zbrojeniowej Mittelwerk (produkcja rakiet V-1). Dora od 29 października 1944 roku stała się samodzielnym obozem koncentracyjnym¹⁴.

¹⁰ Pragnąc kształcić i wychowywać polską młodzież na Wołyniu w duchu patriotycznym, ks. Walerian Baranowski opracował *Konstytucję Wychowawczą Domu Ucznia Polskiej Macierzy Szkolnej*. Zarząd Główny Polskiej Macierzy Szkolnej w Warszawie nabył cały nakład *Konstytucji Wychowawczej* i rozesłał ją do wszystkich swych szkół. Por. *Akcja kulturalno-oświatowa Polskiej Macierzy Szkolnej w Łucku od 1917 roku. Zarys historyczny z okazji 10-lecia Szkoły Handlowej i Bursy*, Łuck 1931, s. 7–11, 16, 32–34, 37, 39–41, 52–53, 55.

¹¹ M. Dębowska, L. Poppek, *Duchowieństwo diecezji łuckiej*, s. 39.

¹² Informacje uzyskane od ks. dra Antoniego Ponińskiego z diecezji włocławskiej.

¹³ Fragment tej książki został współcześnie opublikowany. Zob. W. Baranowski, *Wielka tajemnica psychiki narodu polskiego*, w: *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Solżenicyna)*, red. A. de Lazari, Warszawa 2004, s. 290–309.

¹⁴ Na wielu niemieckich dokumentach znajduje się błędna roczna data urodzenia – 1893 rok. Por. ADEg-N, akta ks. Waleriana Baranowskiego. Pismo dyrektora Państwowego Muzeum Au-

Z zachowanych dokumentów wynika, że ks. Baranowski pracował fizycznie w zakładach zbrojeniowych na terenie obozu w Harzungen. Przechowywany był w baraku nr 1 wraz z 194 Belgami i Polakami. Lekarz obozowy, zakładając mu kartę zdrowia, podał wzrost – 167 cm oraz wagę – 86 kg. Odnotował też przebyte choroby: dur brzuszny (w 1920 roku), gościec stawowy (od 1943 roku), przepuklina pępkowa (od 1943 roku), okulary z powodu słabego widzenia. Został też zaszczepiony przeciwko tyfusowi i czerwonce. Prawdopodobnie pod koniec 1944 roku ks. Baranowski chorował, bo od 21 grudnia 1944 roku do 21 stycznia 1945 roku lekarz skierował go do lekkiej pracy fizycznej¹⁵.

Likwidację KL Mittelbau zainicjowały dwa ciężkie naloty lotnictwa brytyjskiego w dniach 3 i 4 kwietnia 1945 roku. Większość obozów opróżniono 4 i 5 kwietnia. Do 6 kwietnia załadowane tysiącami więźniów pociągi opuściły południowy Harz, kierując się do Bergen-Belsen, Sachsenhausen i Ravensbrück. Obok ciągnęły długie kolumny wyczerpanych więźniów pędzone przez strażników przez Harz na północny wschód. Ponad połowa ewakuowanych z KL Mittelbau trafiła do KL Bergen-Belsen. W obozie Dora pozostawiono po ewakuacji kilkuset chorych i umierających, których 11 kwietnia 1945 roku wyzwolili żołnierze armii amerykańskiej. Nie ustalono jednak okoliczności ewakuacji ks. Baranowskiego. Wiadomo jedynie, że wolność odzyskał 3 maja 1945 roku w Schwerinie¹⁶.

Po zakończeniu II wojny światowej ks. Walerian Baranowski pozostał na terenie Niemiec. Trafił do utworzonego tam duszpasterstwa Polskiego Okręgu Wojskowego na terenie 8 Korpusu Brytyjskiego. Został seniorem Samodzielnego Rejonu Rendsburg i kapłanem placówki duszpasterskiej w Bordesholm. Podlegały mu także obozy cywilne w Einfeld, Blumenthal i Neumünster. Od maja do października 1945 roku ks. Baranowski udzielił 44 ślubów, ochrzcił 22 dzieci i przewodniczył 4 pogrzebom. Jego trosce duszpasterskiej powierzono także dwa szpitale i ogółem 4000 wiernych. Poza posługą kapłańską zajmował się pracą wydawniczą w *Pielgrzymie Polskim* i poszukiwaniem rodzin na łamach *Przyjaciela Znajomych*. Wydał w 1946 roku w Hamburgu książkę pt. *Dokąd ludzkość dąży?*. W 1946 roku ks. Baranow-

schwitz-Birkenau w Oświęcimiu z 30 października 2007 roku; Gedenkstätte Buchenwald, Archiv. NARA Washington, RG 242, Film 11A, Zugangsbogen, k. 2660; Gedenkstätte Buchenwald, Archiv. NARA Washington, RG 242, Film 34, k. 0030239; Gedenkstätte Buchenwald, Archiv. NARA Washington, RG 242, Film 6, Zugangsbuch, k. 1.2543; Gedenkstätte Buchenwald, Archiv. Auschwitz, film, k. 0021025; Gedenkstätte Buchenwald, Archiv. AKW, F. 17, Nummernbuch; Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, NS 4 Bu Häftlingsnummernkartei; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Individuelle Unterlagen KZ Buchenwald, dokument nr 54761/1; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Individuelle Unterlagen KZ Buchenwald, dokument nr 5476177/1; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, KZ Mittelbau dokument nr 2533189/1; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Neuzugänge im Außenkommando Dora, dokument nr 5362969/1; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Labortuntersuchungen SS-Hygiene-Institut Auschwitz, dokument nr 538019/1.

¹⁵ Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Blockliste Harzungen, dokument nr 25334001/1; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Häftlinge KZ Mittelbau Außenkommando Harzungen, dokument nr 2531887/1; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Individuelle Unterlagen KZ Buchenwald, dokument nr 5476179/1; Internationaler Suchdienst, Bad Arolsen, Deutschland, Individuelle Unterlagen KZ Mittelbau, dokument nr 2549836/1.

¹⁶ M. Dębowska, L. Popok, *Duchowieństwo diecezji łuckiej*, s. 39.

ski obsługiwał placówkę duszpasterską Hamburg-Lübeck, a od stycznia 1947 roku Neumünster¹⁷.

Ks. Walerian Baranowski do Polski powrócił 19 czerwca 1947 roku. Zwrócił się do kurii biskupiej we Włocławku z prośbą o bezterminowy urlop ze względu na zły stan zdrowia. Po uzyskaniu 11 września 1948 roku zgody biskupa włocławskiego, zatrzymał się najpierw u swego brata Piotra w Brwinowie koło Warszawy, a następnie został kapłanem w zakładzie dla epileptyczek przy ul. Konopnickiej 1 w Brwinowie, prowadzonym przez Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi. Kuria warszawska kilkakrotnie udzielała mu uprawnienia do sprawowania sakramentów św. i głoszenia Słowa Bożego. Ostatnie zezwolenie zostało podpisane przez kard. Stefana Wyszyńskiego 29 stycznia 1951 roku¹⁸.

W 1952 roku ks. Walerian Baranowski przyjechał do brata Leopolda zamieszkałego w Elblągu. Leopold Baranowski, sędzia sądu grodzkiego w Elblągu, mieszkał przy ul. Żymierskiego (obecnie ul. Kajki, klasztor sióstr karmelitanek). Ks. Baranowski odprowadzał msze św. w kościele Matki Bożej Królowej Polski przy ulicy Gwiazdnej. Zmarł na raka żołądka 19 listopada 1952 roku w elbląskim szpitalu. Spoczął na cmentarzu przy kościele św. Wojciecha w Elblągu¹⁹.

Być może krótko przed śmiercią, ks. Walerian Baranowski zetknął się w Elblągu z innym łuckim kapłanem, ks. Gracjanem Rudnickim. Kapłan ten urodził się 8 czerwca 1904 roku w Lewaczach na Wołyniu w rodzinie Stanisława i Bronisławy z d. Korcuć. Do 1914 roku kształcił się w szkole powszechnej w Ludwipolu, do 1919 roku w gimnazjum w Zwiąhlu i do 1922 roku w Zdołbunowie, gdzie uzyskał maturę. Świecenia kapłańskie otrzymał 28 marca 1928 roku w Łucku. Pracował misyjnie w obrządku wschodnim oraz w parafiach rzymskokatolickich: Lewacze (1928–1929), Szelmów-Granatów (listopad 1929–1934) oraz Zaturca (1934–1944). Podczas II wojny światowej był kapłanem 27 Wołyńskiej Dywizji Armii Krajowej. W latach 1944–1946 był proboszczem w Tuczępach w diecezji lubelskiej. Do diecezji warmińskiej przybył w 1946 roku, gdzie dnia 6 stycznia został proboszczem i dziekanem w Bartoszycach. Dnia 8 maja 1952 roku został mianowany proboszczem kościoła św. Mikołaja w Elblągu oraz dziekanem elbląskim²⁰.

Władze państwowe, podobnie jak poprzednikom, odmawiały zameldowania w mieście również ks. Rudnickiemu. Pomimo rozmaitych szykan ze strony władz, w kwietniu 1953 roku, proboszcz starał się uratować przed całkowitym wyburzeniem, zniszczoną podczas działań wojennych plebanię parafii staromiejskiej. Odbudowa starej plebanii nie doszła jednak do skutku. Trudności z uzyskaniem za-

¹⁷ W. P a c z e k, *Duszpasterstwo Polskiego Okręgu Wojskowego*, Wentorf 1946, s. 15, 83–84, 108–109; A. N a d o l n y, *Opieka duszpasterska nad dziećmi i młodzieżą polską na terenie Niemiec Zachodnich w latach 1945–1965*, Lublin 1980, s. 45; M. D e b o w s k a, L. P o p e k, *Duchowieństwo diecezji łuckiej*, s. 39.

¹⁸ Kuria Metropolitarna Warszawska, akta personalne ks. Waleriana Baranowskiego, pisma z dnia 11 września 1948, 29 września 1948, 4 lutego 1950, 29 stycznia 1951.

¹⁹ Sędzia Leonard Baranowski w 1948 roku wszedł do utworzonego przez ks. Wacława Hip-sza Zarządu Komitetu Odbudowy Zabytkowego Kościoła św. Mikołaja w Elblągu. Por. Parafia św. Mikołaja w Elblągu, księga zmarłych 1952 roku; Urząd Stanu Cywilnego w Elblągu, akt zgonu nr 585/1952; M. J ó z e f c z y k, *Elbląg i okolice 1937–1956*, s. 105; W. Z a w a d z k i, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 173.

²⁰ A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie, Część 2. Słownik*, s. 248–249.

meldowania i nękanie przez władze, miały wpływ na jego kondycję psychiczną. Dnia 5 marca 1953 roku skierował do rządcy diecezji warmińskiej pismo, z prośbą o przeniesienie z Elbląga. W emocjonalnym tonie pisał: „Ze względu na brak zdrowia z powodu niedomagania serca oraz na reumatyzm nie jestem w stanie obsłużyć parafii św. Mikołaja w Elblągu i pełnić obowiązków dziekańskich, dlatego zrzekam się obowiązków w/w parafii, jak również i dziekańskich i wracam do Bartoszy z dniem 22 III br.”. Rezygnacja ta, a także kolejna, nie zostały jednak przyjęte przez ks. Wojciech Zinka. Ks. Gracjan Rudnicki został w końcu zameldowany w Elblągu 1 września 1953 roku, lecz w tym czasie pragnął już zdecydowanie opuścić to miasto. Dekret odwołujący go z parafii św. Mikołaja w Elblągu oraz dziekana elbląskiego i malborskiego otrzymał 24 maja 1954 roku²¹.

Po wyjeździe z Elbląga ks. Rudnicki został ustanowiony proboszczem kościoła św. Trójcy w Kwidzynie. Z powodu żądań władz państwowych 1 sierpnia 1963 roku został odwołany z Kwidzyna i ustanowiony proboszczem w Reszlu. W 1970 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł 25 czerwca 1971 roku w Reszlu. Spoczywa w Kwidzynie²².

Również druga elbląska parafia katolicka, św. Wojciecha, miała w okresie wojennym proboszcza wywodzącego się z diecezji łuckiej. W latach 1956–1979 pracował w niej ks. Aleksander Iwanicki. Urodził się 21 grudnia 1903 roku w Choniakowie w powiecie łuckim w rodzinie Wawrzyńca i Teresy z d. Kotołowskiej. Naukę rozpoczął w rosyjskiej szkole powszechnej w Choniakowie i kontynuował ją w polskiej szkole. Do kapłaństwa przygotowywał się w seminarium duchownym w Łucku, gdzie 10 lutego 1929 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Był wikariuszem w Kowlu i Równem oraz prefektem szkół w Korcu i Horochowie. Dnia 17 września 1939 roku zgłosił się do oddziałów wojska polskiego i został przydzielony do batalionu majora Sztompki w charakterze kapelana batalionu. Podczas II wojny światowej był kapelanem Armii Krajowej na Lubelszczyźnie, pod pseudonimem „Achilles” i przybranym nazwiskiem Antoni Kaliński. W tym czasie mieszkał w Lublinie, a w latach 1942–1943 w parafii Zemborzyce. Dnia 11 listopada 1943 roku uzyskał stopień wojskowy podpułkownika. W 1944 roku duszpasterzował w Kamionce w diecezji lubelskiej. Już w 1945 roku Urząd Bezpieczeństwa stawiał mu zarzuty związane z działalnością w AK. We wrześniu 1945 roku wstąpił do WiN, ale z powodu groźby aresztowania, wyjechał w grudniu 1945 roku do Olsztyna, gdzie został referentem duszpasterskim diecezji warmińskiej. Używał wówczas przybranego nazwiska Antoni Kaliński. W 1948 roku został ustanowiony przez biskupa Szelażka kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej Łuckiej a 1 sierpnia 1951 roku został także kanonikiem rzeczywistym Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Na wezwanie prokuratury 27 maja 1950 roku udał się do Sądu Apelacyjnego w Olsztynie, gdzie został aresztowany przez władze państwowe. Oskarżono go o dążenia do zmiany przemocą ustroju Polski. W więzieniu przebywał do 8 lutego 1951 roku. Dnia 20 lutego 1951 roku powrócił do prawdziwego nazwiska. Wice-

²¹ ADEg-N, Archiwum parafii św. Mikołaja w Elblągu 1953/66–70; M. J ó z e f c z y k, *Elbląg i okolice 1937–1956*, s. 161–164; W. Z a w a d z k i, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 176–177; T e n ż e, *Źródła archiwalne do dziejów parafii św. Mikołaja w Elblągu po 1945 roku*, RE 24 (2012), s. 333.

²² A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie*, Część 2. Słownik, s. 249.

kanclerzem Kurii Biskupiej w Olsztynie został ustanowiony 28 sierpnia 1951 roku, a 23 lipca 1952 roku kanclerzem. Wkrótce był ponownie przesładowany i 11 marca 1953 roku został wysiedlony z diecezji. Zatrzymał się na terenie diecezji lubelskiej, m.in. przy parafii św. Michała w Lublinie. Do diecezji warmińskiej powrócił dopiero w listopadzie 1956 roku. Dnia 19 grudnia 1956 roku został administratorem parafii św. Wojciecha w Elblągu²³.

Nominacja ks. Iwanickiego była tymczasowa ze względu na konieczność za-twierdzenia jej przez władze państwowe, a to wydawało się bardzo wątpliwe z po-wodu przeszłości kapłana. Iwanicki aż do momentu odejścia z parafii św. Wojciecha pozostawał formalnie tymczasowym jej administratorem. Kuria Biskupia w Olsz-tynie jeszcze przez długie lata obawiała się, że władze nie zatwierdzą nominacji proboszczowskiej ks. Iwanickiego i do sprawy zmiany dekretu już nie wracała.

Ks. Aleksander Iwanicki swoją postawą patriotyczną i duszpasterską, sprawiał władzom komunistycznym wiele kłopotów. Wbrew zakazom i groźbom w dniu 5 maja 1957 roku zorganizował, jako jedyny duszpasterz w Elblągu, liczną procesję maryjną. W rozmowach z urzędnikami aparatu bezpieczeństwa był bezkompromisowy i nieugięty, o czym świadczą zachowane stenogramy przesłuchań. Często organizowano na niego ataki prasowe. Z wielkim zaangażowaniem troszczył się o stan techniczny kościoła parafialnego św. Wojciecha i filialnego w Próchniku. Miał własną wizję pracy duszpasterskiej i administracji kościelnej w Elblągu, co było powodem sporu z proboszczem kościoła św. Mikołaja i dziekanem elbląskim ks. Gedyminem Pileckim.

Rząd londyński awansował ks. Iwanickiego do stopnia pułkownika i przyznał mu wiele odznaczeń i orderów: *Virtuti Militari* klasy V, Złoty Krzyż Zasługi z Miec-zami, Krzyż Walecznych, Krzyż Armii Krajowej, czterokrotnie Medal Wojska.

Dnia 26 maja 1979 roku ks. Aleksander Iwanicki złożył rezygnację z urzędu administratora elbląskiej parafii św. Wojciech. Zmarł 28 maja 1980 roku w Elblągu i spoczął na cmentarzu Dębica²⁴.

Ks. Iwanicki utrzymywał przyjacielskie i żywe relacje z kapłanami swego po-kolenia, szczególnie z księżmi pochodzącymi z diecezji łuckiej i wyrażającymi zdecydowaną postawę patriotyczną. W latach 1961–1975 pomagał ks. Iwanickiemu w duszpasterstwie parafii św. Wojciecha ks. Mieczysław Karpiński, również wywo-dzący się z diecezji łuckiej.

Ks. Karpiński, urodził się 6 lutego 1904 roku w Berdyczowie na Wołyniu w ro-dzinie Franciszka i Janiny z d. Mokrzyckiej. Dnia 15 października 1921 roku zdał maturę w Niższym Seminarium Duchownym w Białej Podlaskiej. Do kapłaństwa przygotowywał się w seminarium duchownym diecezji siedleckiej w Janowie Pod-laskim w latach 1921–1923 i w Łucku w latach 1923–1927. Prezbiterat otrzymał w Łucku 11 czerwca 1927 roku. Był prefektem szkół w Kowlu w latach 1927–1929. W latach 1929–1931 kontynuował studia specjalistyczne na *Angelicum* w Rzymie i w Lowanium. W 1931 roku został mianowany wykładowcą i wicerektorem (był

²³ ADEg-N,teczka personalna ks. Aleksandra Iwanickiego; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie*, Część 2. *Słownik*, s. 100.

²⁴ ADEg-N,teczka personalna ks. Aleksandra Iwanickiego; W. Z a w a d z k i, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 214–220.

nim w latach 1933–1937) w seminarium duchownym w Łucku. Uzyskał stopień doktora filozofii w Rzymie w 1932 roku. Wstąpił do benedyktynów w Lubiniu Wielkopolskim, ale szybko powrócił do diecezji. Po wybuchu II wojny światowej przeniósł się do diecezji lubelskiej i w latach 1939–1940 był administratorem parafii Kosobudy koło Zamościa. Miejscowi nacjonałiści ukraińscy oskarżyli go o utrudnianie nauczania języka niemieckiego w miejscowej szkole i przeciwdziałanie odzyskaniu przez prawosławnych Ukraińców świątyni. Został aresztowany przez Niemców 21 stycznia 1940 roku w Kosobudach. Więziony był w Zamościu i na Zamku Lubelskim. Wolność odzyskał 21 października 1940 roku. Po uwolnieniu pozostał na terenie diecezji lubelskiej i był duszpasterzem w Bełżycach, a także wykładowcą filozofii w seminarium duchownym w Krężnicy Jarej i Lublinie w latach 1943–1946. W pierwszym roku akademickim po zakończeniu wojny był zatrudniony na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dnia 12 października 1946 roku przybył do diecezji warmińskiej. Mianowany został proboszczem parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Ostródzie, dziekanem pomezzańskim od 3 listopada 1946 roku, a od 12 kwietnia 1948 roku wizytatorem nauczania religii w powiatach Morań, Ostróda i Pasłęk. Dnia 1 grudnia 1948 roku został wikariuszem generalnym diecezji warmińskiej. Od 17 maja 1949 roku był także proboszczem parafii św. Józefa w Olsztynie. Został pozbawiony 26 stycznia 1951 roku przez władze państwowe urzędu i zmuszony do opuszczenia diecezji warmińskiej. Zatrzymał się w Lublinie przy parafii św. Pawła i tam pomagał duszpastersko. Od 1953 roku był proboszczem w Zemborzycach koło Lublina. Do parafii św. Józefa w Olsztynie powrócił na początku 1957 roku. Od 20 września 1958 roku ponownie był wikariuszem generalnym i wkrótce, 5 października, zwolniony został z obowiązków proboszcza i dziekana w Olsztynie. Dnia 18 października 1959 roku zwolniony został także z kanonii Kapituły Katedralnej Łuckiej a 23 października 1959 roku odznaczony godnością kanonika rzeczywistego Warmińskiej Kapituły Katedralnej (od 18 grudnia 1984 kanonik zasłużony). Dnia 24 sierpnia 1961 roku otrzymał urlop zdrowotny i przybył do Elbląga, gdzie pomagał w duszpasterstwie w parafii św. Wojciecha. W 1976 roku przeszedł na emeryturę i zamieszkał w Gdańsku. Zmarł 21 sierpnia 1990 roku w szpitalu wojskowym w Elblągu. Spoczął na elbląskim cmentarzu Dębica²⁵.

W latach 70. XX wieku pojawił się w Elblągu jeszcze jeden duchowny dawnej diecezji łuckiej, ks. Bolesław Dobkowski. Pod koniec życia zamieszkał w Elblągu jako emeryt i pomagał w parafii św. Mikołaja.

Ksiądz Dobkowski urodził się 4 lutego 1905 roku w miejscowości Zapieczę (parafia Troszyn), a wychowywał we wsi Mieczki, koło Ostrołęki. Miał jedenaścioro rodzeństwa. W Ostrołęce ukończył szkołę podstawową. Podczas I wojny światowej przebywał z rodzicami w Rosji. Maturę zdał w Ostrołęce i wstąpił do seminarium duchownego w Łucku. Święcenia kapłańskie otrzymał 10 czerwca 1933 roku. Był wikariuszem przy katedrze w Łucku, od 1935 roku wikariuszem w Kowlu, a w latach 1938–1939 administratorem parafii Ożenin. W czasie II wojny światowej był wikariuszem na terenie diecezji podlaskiej w parafiach Ceranów, Stara Wieś, Sadowne i Wołyn oraz w diecezji lubelskiej w Surhowie w latach 1943–1949, Kra-

²⁵ A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie, Część 2. Słownik*, s. 125; M. D e b o w s k a, L. P o p e k, *Duchowieństwo diecezji łuckiej*, s. 94–95.

snym Stawie oraz Stężycy (jako proboszcz). W 1949 roku przybył do diecezji warmińskiej. Od 27 sierpnia 1949 roku był administratorem w Krzyżanowie – Starym Polu. W latach 1949–1957 obsługiwał także duszpastersko Królewę Malborskie oraz Fiszewo i Żuławkę Sztumską w latach 1950–1956. Dnia 1 czerwca 1965 roku został kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej w Łucku. Na emeryturę przeszedł 25 czerwca 1977 roku i zamieszkał w Elblągu. Do śmierci aktywnie pomagał przy kościele św. Mikołaja. Zmarł 20 lipca 1987 roku w elbląskim szpitalu. Spoczywa w Elblągu²⁶.

W latach 1945–1987 w Elblągu przebywało ogółem 8 kapłanów pochodzących z terenu przedwojennej diecezji łuckiej. Niektórzy z nich, jak ks. Franciszek Jaworski i ks. Gracjan Rudnicki, byli w tym mieście bardzo krótko a z powodu szykan władz komunistycznych nie mogli w pełni rozwinąć działalności duszpasterskiej. Księdza Waleriana Baranowskiego za życia z Elblągiem nic nie łączyło, ale połączyła go z tym miastem śmierć. Ks. Bolesław Dobkowski szukał tu spokojnej starości i przez 10 lat żył się z miastem i elbląskimi wiernymi. Dwóch kapłanów, ks. Wacław Hipsz oraz ks. Aleksander Iwanicki, miało wielki wpływ na życie społeczno-religijne Elbląga po 1945 roku. Należy ich uznać za religijnych liderów, organizujących i animujących życie elbląskich katolików, skupiających wokół siebie patriotów i wiele wysiłku poświęcających odbudowie świątyń i organizacji życia kościelnego w elbląskich parafiach.

Wiele łączy ze sobą łuckich kapłanów przybyłych do Elbląga. Łączyły ich wspólne doświadczenia Kościoła na Kresach Wschodnich, środowisko seminaryjne w Łucku i miejsce przyjęcia święceń kapłańskich. Wspólny jest ich los tułaczy, duchownych wyrzuconych przez najeźdźcę z wołyńskich parafii. Druga wojna światowa zmusiła ich do ukrywania się, podejmowania czynnej walki z najeźdźcą, niekiedy ich drogi wiodły przez niewolę, ale zawsze starali się w miarę możliwości angażować w pracę duszpasterską w parafiach. Po zakończeniu wojny szukali swojego miejsca w nowej rzeczywistości ustrojowej i społecznej a pochodzenie kresowe nie ułatwiało im tego. Rządcy diecezji warmińskiej zaoferowali im pomoc, obdarzyli zauwaniem i życzliwością. Powierzali im też odpowiedzialne funkcje w diecezji, włączali do kapituł i przydzielali prestiżowe parafie. Niewątpliwie jednym z przejawów awansu tych duchownych, było powierzanie im duszpasterstwa w Elblągu, największym mieście diecezji warmińskiej.

²⁶ A. K o p i c k o, *Duchowieństwo katolickie, Część 2. Słownik*, s. 59–60.

PRIESTS OF THE DIOCESE OF ŁUCK IN ELBLĄG AFTER 1945

SUMMARY

In 1939 the Soviet army occupied Wołyń, devastating there the structures of Catholic Church. A lot of priests from the sites of the pre-war diocese of Lutsk arrived to the diocese of Warmia. Between 1945 and 1987 eight from those priests were staying in Elbląg. Two of them, Waław Hipsz and Aleksander Iwanicki had a big influence on the social-religious life in post-war Elbląg.

PRIESTER DER DIÖZESE ŁUCK IN ELBLĄG NACH 1945

ZUSAMMENFASSUNG

1939 haben sowjetische Truppen Wolhynien besetzt und dort die Strukturen der katholischen Kirche zerstört. Zahlreiche Priester der Vorkriegsdiözese Łuck sind nach 1945 in die ermländische Diözese übersiedelt. In den Jahren 1945–1987 weilten acht dieser Geistlichen in Elbląg. Zwei Priester, Waław Hipsz und Aleksander Iwanicki, beeinflussten intensiv das gesellschaftlich-religiöse Leben im Elbląg nach dem Krieg.

SIOSTRY BENEDYKTYNKI MISJONARKI¹ W GRAJEWIE (1958–2008)

Słowa kluczowe: siostry benedyktynki misjonarki, Grajewo, przemoc władzy ludowej

Key words: Benedictine Sisters of Missionaries, Grajewo, violence, people's power

Schlüsselworte: Missions-Benediktinerschwestern, Grajewo, Übermacht der Volksexekutive

WSTĘP

Powiatowe miasto Grajewo (nazwa pochodzenia pruskiego: Grejwy, Grajwy, Grajwo) położone na prawym brzegu rzeki Elk, dopływu Biebrzy, na północno-wschodnim krańcu Mazowsza, liczące obecnie ok. 23.000 mieszkańców, należy do diecezji łomżyńskiej i ma swą bogatą oraz dramatyczną historię. W zmiennych kolejach losu naszego kraju, sięgając swymi korzeniami XV wieku, jako wieś w 1540 r. otrzymało prawa miejskie – magdeburskie od króla Zygmunta Starego. Do rozbiorów Grajewo należało do woj. mazowieckiego. W wyniku represji carskich, za udział w powstaniu styczniowym 1863 r., utraciło prawa miejskie w 1869 r. i jako osada wchodziło w skład gminy Bogusze. W 1918 r. Grajewo zostało wyzwolone i przeniesiono tu siedzibę powiatu ze Szczuczyna. Naczelnik Państwa Józef Piłsudski w 1919 r. osobnym dekretem przywrócił dla Grajewa prawa miejskie i rozpoczął się od nowa rozwój tego miasta.

W czasie II wojny światowej miasto doznało okrutnych kataklizmów ze strony okupantów: sowieckich (1939–1941) w przyłączonym do Białorusi obwodzie białostockim i niemieckich (1941–1944), gdy zostało włączone do Rzeszy. Straty osobowe i materialne w tym mieście były wielkie. Grajewo spod okupacji niemieckiej 23 stycznia 1945 r. wyzwoliły wojska II Frontu Białoruskiego. Od tego czasu

* Dr hab. Jadwiga Ambrozja Kalinowska, prof. UWM, wykładowca patrologii i łaciny na Wydziale UWM w Olsztynie, autorka wielu artykułów i kilku książek z zakresu neolatynistyki i literaturoznawstwa XVI w. oraz historii Kościoła po 1945 r. w Polsce.

¹ Do roku 1968 oficjalna nazwa Zgromadzenia brzmiała: Siostry Misjonarki św. O. Benedykta.

powoli zaczęto przywracać funkcjonowanie w PRL-u tego miasta i wznowiono jego rozwój, oczywiście pod patronatem PZPR. W 1955 r. od 1 września rozpoczęto tam naukę w Korespondencyjnym Liceum Ogólnokształcącym, przeniesionym z Ełku. Do 1975 r. Grajewo należało do woj. białostockiego².

Niniejszy artykuł obejmuje 50 lat życia i działalności sióstr benedyktynek misjonarek w Grajewie i ma na celu prezentację kolejnej placówki tego Zgromadzenia w czasie wielkiej nowenny przed jubileuszem jego stulecia (1917–2017 r.)³. Refleksje naukowe na zawarty w tytule artykułu temat, oparto przede wszystkim na materiałach źródłowych, pochodzących: 1) z Archiwum Domu Generalnego Zgromadzenia w Otwocku (ABMO) i 2) z Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Białymstoku (AIPN Bi) oraz 3) na tekście s. Genowefy Anieli Kalinowskiej: *Wspomnienia z pobytu w domu zakonnym w Grajewie z lat 1959–1960*⁴.

Artykuł niniejszy składa się ze *Wstępu*, czterech niewielkich rozdziałów, obrazujących: 1. *Genezę i początki domu zakonnego sióstr benedyktynek misjonarek w Grajewie*, 2. *Przemoc władzy ludowej wobec sióstr benedyktynek misjonarek w Grajewie*, 3. *Obronę domu zakonnego sióstr benedyktynek misjonarek w Grajewie*; 4. *Rozwój domu zakonnego i jego złoty jubileusz w Grajewie oraz z Zakończenia i Aneksu*, w którym zamieszczono: *Dekret erekcyjny domu zakonnego*, wydany przez bpa łomżyńskiego Cz. Falkowskiego; ks. A. Jagłowskiego *List do sióstr w Grajewie*; *Dekret erekcyjny kaplicy półpublicznej w domu zakonnym*, wydany przez bpa łomżyńskiego Mikołaja Sasinowskiego; *Poczet przelożonych w domu zakonnym w Grajewie*. Artykuł ten nie był jeszcze publikowany, jedynie został już zasygnalizowany, rozwinięto tu problem przemocy władzy ludowej w PRL-u wobec sióstr benedyktynek misjonarek, m.in. w Grajewie⁵. Dołączono również streszczenie.

*Polityka władz partyjnych i rządowych wobec żeńskich zgromadzeń zakonnych w PRL*⁶ w kościelnej historiografii polskiej pojawia się dopiero w początkach XXI w.

² Por. J. K w i a t e k, T. L i j e w s k i, *Grajewo*, w: *Leksykon miast polskich*, Warszawa 1998, s. 213–214.

³ Zob. J.A. K a l i n o w s k a, *Siostry Benedytkynki Misjonarki w Libii – misja milczenia w latach 1976–1998 (w świetle zbiorów archiwalnych Zgromadzenia)*, *SW*, 49 (2012), s. 329–340; T a ż, *Złoty jubileusz życia i działalności sióstr benedyktynek misjonarek w Huntington, Long Island, N.Y. USA (1962–2012)*, w: *Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Antoniego Misiaszka z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red. E. Wiszowaty, Olsztyn 2013 (w druku); T a ż, *Siostry benedytkynki misjonarki w Olsztynie*, w: *Księga pamiątkowa ku czci ks. dr. Wiesława Mikołaja Więcka, z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red. A. Bielinowicz, Olsztyn 2013 (w druku).

⁴ Tekst tych *Wspomnień* ABMO, Teczka Grajewo, mps, s. 1–2. (Także w posiadaniu autorki tego artykułu).

⁵ J.A. K a l i n o w s k a, *Siostry benedytkynki misjonarki wobec przemocy systemów totalitarnych. Szkice do historiografii dramatycznych dziejów Zgromadzenia Sióstr Benedyktynki Misjonarek (1917–1989)* „Forum Teologiczne”, XIII, 2012, s. 171–185; *O przemocy władzy ludowej w PRL-u wobec nowo zbudowanego domu Sióstr Benedyktynki Misjonarek w Grajewie*, zob. tamże, s. 182–183.

⁶ To tytuł artykułu E. K a c z m a r e k MChR, w: *Żeńskie Zgromadzenia zakonne w Europie Środkowo-Wschodniej wobec totalitaryzmu komunistycznego*, red. A. Mirek, Warszawa 2012; T a ż, *Dlaczego przeszkadzały? Polityka władz partyjnych i rządowych wobec żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce, w latach 1945–1956*, Warszawa 2007. Ponadto praca A. M i r e k, *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL-u w latach 1954–1956*. Lublin 2009.

in statu nascendi; na tzw. Ziemiach Odzyskanych po 1945 r., zwłaszcza na ziemiach północno-wschodnich, m.in. w diecezji łomżyńskiej i warmińskiej, jest dotychczas zaledwie dostrzeżona⁷. Dlatego też podjęta w tym opracowaniu problematyka ma przyczynić się do ujawniania zakonspirowanej przemocy systemu komunistycznego wobec sióstr zakonnych, w tym przypadku, benedyktynek misjonarek.

I. GENEZA I POCZĄTKI DOMU ZAKONNEGO SIÓSTR BENEDYKTYNEK MISJONAREK W GRAJEWIE

Do powstania domu zakonnego w Grajewie przyczyniła się jako pierwsza siostra Salomea Apolonia Podjaska (1906–1985)⁸. Wstąpiła ona do Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w 1932 r. w Łucku na Wołyniu. Po odbyciu podstawowej formacji zakonnej w nowicjacie, złożyła pierwsze śluby 11 lipca 1935 r. i przez cztery lata odnawiała je co roku. Zasadniczo zajmowała się katechizacją dzieci. A po złożeniu ślubów wieczystych w 1940 r. (za dyspensą od paru miesięcy, z powodu wojny) pełniła także w Zgromadzeniu różne funkcje administracyjne: przełożonej domu zakonnego, wikarii generalnej, sekretarki generalnej. Swoje przygotowanie do prowadzenia katechezy doskonaliła po II wojnie światowej na różnych kursach katechetycznych: w Częstochowie, w Polskiej Wsi i w Gietrzwałdzie. Ponieważ miała ukończone tylko sześć klas przedwojennej szkoły powszechnej, by mogła dalej katechizować, ale już w szkole, musiała zdać maturę⁹. Zdobywała ją ucząc się w Korespondencyjnym Liceum Ogólnokształcącym w Grajewie. Dojeżdżała tam 25 km w latach pięćdziesiątych XX w. z Ełku, gdzie pracowała jako katechetka. Dyplom maturalny otrzymała dopiero w 1959 r. w Grajewie.

Przy okazji pobytu w Grajewie s. Salomea zapoznała tam wdowę Stanisławę Sosnowską-Dąbrowską (1903–1995), u której zatrzymywała się na noclegi¹⁰. Sta-

⁷ Zob. E. K a c z m a r e k, *Gospodarka lokalowa*, w: T a ż, *Dlaczego przeszkadzały?...*, s. 122 „[...] Zabrano m.in. dwa domy sióstr katarzynek w Elblągu, zostawiając siostrom tylko mieszkanie w przybudówce. Na podobnych podstawach dokwaterowywano do klasztorów zakonnice, a także osoby świeckie. Na kierowane protesty strony kościelnej Urząd ds. Wyznań ograniczał się do stwierdzenia, że „nie widzi podstaw do uchylecia decyzji”.

⁸ Kl. J. S a ł a c i Ń s k a, *S. Salomea Apolonia Podjaska (1906–1985)*, w: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu. Nekrologia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i szczególnych dobroczyńców Zgromadzenia (1924–1999)*, red. J.A. Kalinowska, Olsztyn 2000, s. 160–163.

⁹ O s. Salomei Podjaskiej i s. Bogusławie Kapuście pisał z Olsztyna, 5 XI 1957 r. ks. Antoni Jagłowski w liście do byłej przełożonej generalnej, m. Małgorzaty Szyndler w Huntington, L.I. N.Y. USA, „[...] Siostry należy dokształcać, a to pochłania duże środki pieniężne. Dzisiaj dopuszczono naukę religii do szkół, ale od katechetek wymaga się matury. A przecież nauczanie religii, to główne zadanie siostry misjonarki benedyktyнки (sic!). Nawet dwie starsze siostry (Bogusława i Salomea) nie chcąc utracić prawa nauczania, jednocześnie dorabiają maturę z wielkim wysiłkiem. Od września br. rozpoczęły lub kontynuują już dawniej rozpoczętą naukę w różnych szkołach i kursach siostry i postulantki w ogólnej liczbie 21”. Teka: *Huntington 3. Listy A. Jagłowskiego do M. Szyndler*; ABMO, mps (bez paginacji).

¹⁰ Ten dłuższy passus o genezie domu Sióstr Benedyktynek w Grajewie opracowano na podstawie spisanego tekstu w dniu 8 listopada 2006 r. w Zagórowie: *Wspomnienia z pobytu w domu zakonnym w Grajewie (1959–1960)*, uczestniczki wydarzeń: s. Genowefy Anieli Kalinowskiej, zob. przypis 4.

nisława miała dwa hektary ziemi uprawnej, mały domek mieszkalny i zabudowania gospodarcze w Grajewie, przy ul. Łomżyńskiej 26 (później Marchlewskiego). Po śmierci męża Jana policjanta i syna nauczyciela, Stanisława pozostała samotna. Postanowiła więc wstąpić do Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek i cały swój dobytek ofiarować tejże wspólnocie zakonnej. Poprosiła zatem w 1958 r. w Kwidzynie przełożoną generalną m. Teklę Domańską o przyjęcie do Zgromadzenia i po uzyskaniu dyspensy od starszego wieku (od władzy kościelnej), osiągnęła swój cel. Pragnęła ponadto, by na jej posesji w Grajewie siostry pobudowały dom zakonny i założyły placówkę Zgromadzenia, w której ona mogłaby służyć Chrystusowi do swej śmierci. Miała bowiem wcześniej wizję, że na jej posiadłości będzie zbudowany klasztor.

Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek, z zachowaniem odpowiednich przepisów prawa kanonicznego, nabyło aktem notarialnym w dnia 21 maja 1958 r. w formie *Umowy o dożywocie* – od Stanisławy Dąbrowskiej nieruchomości, położoną w Grajewie, przy ul. Łomżyńskiej 26¹¹. W krótkim czasie Stanisława podjęła tam budowę domu mieszkalnego o dziewięciu pokojach i kuchni. Siostry benedyktynki misjonarki pomagały Stanisławie prowadzić budowę. Szczególnie zajmowali się tym: ich długoletni kapelan, komisarz i przyjaciel, ks. Antoni Jagłowski¹², ojciec duchowny WSD „Hosianum” w Olsztynie oraz m. Antonina Eleonora Frasońska¹³, ekonomka generalna Zgromadzenia.

Po wydarzeniach polskiego października w Poznaniu w r. 1956, sprawa budowy z początku nie napotykała, ze strony władzy państwowej, żadnych przeszkód. Dodatkowo Stanisława Dąbrowska przy okazji przejazdu przez Grajewo kard. Stefana Wyszyńskiego, zatrzymała jego auto i uzyskała prymasowskie błogosławieństwo dla nowo budowanego domu.

Przełożona generalna Zgromadzenia m. Tekla Paulina Domańska¹⁴ w międzyczasie zwróciła się do biskupa łomżyńskiego Czesława Falkowskiego (1887–1969) z prośbą o erekcję domu zakonnego w Grajewie. Odpowiedzią na to, był dekret erekcyjny, wydany w Łomży, dnia 22 sierpnia 1958 r.¹⁵ Nowo zbudowany dom w latach 1958–1959 miał służyć na wypoczynek i w wieku emerytalnym na stałe zamieszkanie dla sióstr pracujących w Domu Pomocy Społecznej (DPS) w Elku. Dlatego też siostry benedyktynki misjonarki z Elku w ciągu dwóch lat zaoszczędziły 100 tys. zł i dołożyły te pieniądze na wykończenie domu w Grajewie. Zdawało się, że ta budowa da się szybko i łatwo sfinalizować. Okoliczni sąsiedzi, przeczuwając

¹¹ W dniu 21 maja 1958 r. w Państwowym Biurze Notarialnym w Elku przed notariuszem Ludwikiem Andrzejewskim Stanisława Dąbrowska przeniosła swoje prawo własności do posiadanych nieruchomości w Grajewie na Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. Benedykta na ręce, upoważnionej do tego przez Kurię Biskupią Diecezji Warmińskiej, ekonomki generalnej Zgromadzenia Eleonory Frasońskiej (m. Antoniny). Wypis Repertorium „A” nr 1778/58 znajduje się w ABMO, Teka: *Grajewo*, bez sygnatury.

¹² Kl. J. S a ł a c i ń s k a, *Antoni Jagłowski (zw. Ojcem) 1891–1974, w: Błogosławieni którzy umierają w Panu...*, s. 277–281.

¹³ Tamże, s. 109–112.

¹⁴ Tamże, s. 130–134.

¹⁵ Zob. ABMO, Teka *Grajewo*, mpis bez sygnatury. Pełny tekst tego dekretu jest zamieszczony w *Aneksie*, s. 33.

niejako przykre następstwa ze strony władzy ludowej, odradzali jednak pośpiech w wykończaniu nowo zbudowanego gmachu.

Przyjęta w 1958 r. do Zgromadzenia Stanisława, jako postulanka swój okres próby przeżywała w Grajewie. Były bowiem tam zameldowane już siostry: Helena Maria Mazur i Stanisława Stefania Rymarz. Z biegiem czasu w 1959 r. dołączyły także inne siostry¹⁶: Krzysztofa, Helena Krężolek, Teresa, Stanisława Sowierszenko, Salomea, Apolonia Podjackska (jako pierwsza przełożona tej wspólnoty), Eleonora, Anna Michalec, Genowefa, Aniela Kalinowska (najmłodsza we wspólnocie) i Ancilla, Karolina Rzeszut (1887–1960)¹⁷, która już w niedługim czasie 27 grudnia 1960 r. odeszła do Pana.

Siostry w Grajewie uprawiały ogród warzywny i kwiatowy oraz prowadziły niewielkie gospodarstwo rolne. Hodowały krowę, kury i inne ptactwo domowe, utrzymując się z pracy rąk własnych. Stanisława Dąbrowska, dopuszczona do nowicjatu wyjechała do domu generalnego w Kwidzynie, gdzie miała obłóczyny 8 grudnia 1959 r. i przyjęła dodatkowo imię zakonne s. Maria Joanna.

II. PRZEMOC WŁADZY LUDOWEJ WOBEC SIÓSTR BENEDYKTYNEK MISJONAREK W GRAJEWIE

Problem postawiony w tym punkcie można opracować w świetle dwojakiego rodzaju źródeł, znajdujących się w: Archiwum Sióstr Benedyktynek Misjonarek i w Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej. Porównajmy zawartość źródeł narracyjnych na interesujący nas temat.

Źródła z ABMO ukazują działanie władzy ludowej jako wroga Kościoła, pod byle jakim pretekstem, wymierzającego karę, tym razem, siostrom zakonnym bez słusznej przyczyny i jakiegokolwiek możliwości obrony. Głównymi osobami dramatu, rozgrywanego się przy ul. Łomżyńskiej 26 w Grajewie była Stanisława Dąbrowska – s. M. Joanna i siostry misjonarki benedyktynki zamieszkałe w nowo zbudowanym tam domu.

S. Joanna Dąbrowska nie mogła dokończyć rozpoczętego w Kwidzynie w 1959 r. nowicjatu, bo władze ludowe już w pierwszej połowie stycznia (12 I 1960) następnego roku zaczęły mocno inwigilować dom w Grajewie, którego, przypomnijmy, ona była prawną właścicielką. Musiała wracać do tego miasta i razem z siostrami stawiać opór nieprawym posunięciom władzy ludowej. Później rozpoczęła na nowo roczną formację nowicjacką i w 1962 r. miała pierwsze śluby zakonne, po pięciu zaś latach w 1967 r. złożyła profesję wieczystą i pozostała w Zgromadzeniu aż do śmierci.

Tymczasem wezwano do Prezydium PRN w Grajewie siostry zamieszkałe w nowym budynku przy ul. Łomżyńskiej 26, by podpisały zobowiązanie, że się wyprowadzą z niego w ciągu 48 godzin, gdyż rzekomo nieprawnie tam się ulokowały.

¹⁶ Wykazy sióstr zamieszkałych w 1958–1959 w Grajewie zaczerpnięte zostały ze *Wspomnień* s. G.A. Kalinowskiej, zob. przypis 4.

¹⁷ K.Z. O k o Ń, S. M. Ancilla Karolina Rzeszut, w: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu...*, s. 57–58.

Wytoczono siostram 13 kolegów i pytano skąd wzięte zostały pieniądze na budowę domu. Zagrożono eksmisją przy pomocy Milicji Obywatelskiej, jeśli siostry nie opuszczą tego domu w oznaczonym terminie. Siostry nie wykonały tego ustnego nakazu władzy, gdyż nie wyprowadziły się ze swego domu. W dniu 14 stycznia 1960 r. po godz. 12.00 rozegrała się dramatyczna scena w dwóch etapach w nowo zbudowanym domu sióstr. Dodatkowo obecny był przy całej akcji miejscowy proboszcz i m. Antonina Frasońska, ekonomka generalna Zgromadzenia.

W pierwszym etapie przybył do budynku przy ul. Marchlewskiego 26, przewodniczący Miejskiej Rady Narodowej w Grajewie ob. Roman Szumski wraz z robotnikami uzbrojonymi w łomy i innymi osobami, nakazując ustnie siostram natychmiastowe opuszczenie budynku. Gdy spotkał się z oporem właścicielki domu, która głośno zaczęła protestować i zamieszkałych tam sióstr, nakazał usunięcie siłą wyposażenia ich pokoi i zdeponowania tych rzeczy w dwóch pomieszczeniach. Inne pokoje zaplombowano. Tymczasem, jak zaznacza naoczny świadek s. Genowefa Kalinowska¹⁸, wzdłuż ulicy Marchlewskiego od domu sióstr aż do przejazdu kolejowego ustawiły się kordony, czekających na zakwaterowanie, ludzi. „Była tam starsza kobieta z pościelą, skażoną insektami domowymi, «szałowy» mężczyzna – tajniak (tajny współpracownik), rodzina chłopska z małą dziewczynką i felczer Mroczkowski z żoną i małą córeczką oraz kobieta z trzema córkami”, w sumie ok. 12 osób.

To był pierwszy etap eksmisji. Drugim etapem było likwidowanie kaplicy, na co nie zgodziły się siostry i wcześniej zaangażowani robotnicy. Dopiero po kilku dniach przyprowadzono inną grupę pracowników, którym przedstawiciel władzy ludowej pokazał na piśmie nakaz likwidowania kaplicy, a w razie sprzeciwu, zagroził im wyrzuceniem z pracy. Wzięli się więc szybko do dzieła. Wynieśli wyposażenie kaplicy, m.in. chodniki, choinki, kłęczniki. Gdy zostało tylko tabernakulum¹⁹, powstał spór, kto ma je wynieść. „*Bierz ty, bierz ty*” – mówił jeden do drugiego. Wreszcie któryś z robotników chwycił je i wyniósł na zewnątrz, butnie oświadczając, że nic mu się złego nie stało. Jeden z milicjantów wypowiedział przy tej akcji, chyba nieświadomie, prorocze słowa: *Ten dom i tak kiedyś będzie należał do sióstr*. Jak i kiedy te słowa się spełniły, napiszemy niżej.

Zapanował więc w nowym domu sióstr, wniesiony przez wkroczenie władzy ludowej, nastrój grozy i przemocy, którym przyglądając się wtórowały wówczas żałośnie różne ptaki zimowe, siedzące na rosnących blisko domu, wysokich drzewach. Cały bowiem budynek sióstr był też przez długi czas pod nadzorem milicji, zwłaszcza po godz. 20.00.

Na tym jednak nie zakończono przemocy władzy ludowej nad siostrami w Grajewie. Nie tylko dokonana akcja została przeprowadzona bez doręczenia siostram jakiegokolwiek decyzji na piśmie, przeciwko której można by wnieść było odwoła-

¹⁸ Zob. przypis 4.

¹⁹ Początkowo wyposażenie kaplicy było tylko prowizoryczne. A tabernakulum wynoszone przez robotnika było zapewne wewnątrz puste, choć on o tym nie wiedział. W domu sióstr w Grajewie została erygowana kaplica po raz pierwszy 26 VI 1970 r. przez bpa Mikołaja Sasinowskiego (1909–1982; od 19 III 1970 – bp łomżyński), zob. *Aneks*, nr 3, s. 34. Potwierdziła to w telefonicznej rozmowie z autorką tego artykułu dnia 7 kwietnia 2013 r. ówczesna przełożona domu zakonnego w Grajewie – Helena Witkowska (s. Anastazja OSB).

nie, lecz także w dniu 20 stycznia tr. wszystkie siostry z Grajewa były wezwane do Prezydium PRN w tym mieście. Zarzucano im, że brały udział w nielegalnym zgromadzeniu²⁰ i za to wyznaczono im karę²¹, każdej po 1.500 zł, a siostrze uważanej za przełożoną wspólnoty, za to, „że nie zgłosiła stowarzyszenia do rejestracji”, wymierzono karę o 700 zł większą. W dodatku zaznaczono, że jeśli siostry nie zapłacą tej kwoty, czeka je areszt do 6 tygodni, a „siostrze więcej obwinionej” dochodzi oprócz tego 30 dni aresztu. Wezwano ponownie na rozprawę s. Podjacką, uważaną za przełożoną i przewodniczącą PPRN w Grajewie zagroził jej, że jeżeli siostry nie opuszczą tego miasta, będą w każdym tygodniu wzywane na kolegia i zabraknie im pieniędzy na opłacanie nakładanych kar, a jeżeli tych kar nie zapłacą, czeka je rozprawa w Białymstoku, skąd już nie wrócą do Grajewa. 21 stycznia 1960 r. siostry w Prezydium WRN w Białymstoku przewodniczącemu przedstawiły jeszcze raz tę sprawę. On pozostał jednak dalej nieprzejednany, przy swoim zdaniu, że władza ludowa w Grajewie dokonała legalnie dokwaterowania lokatorów w nowo zbudowanym domu ob. Dąbrowskiej i poradził siostrom wyjechać tam, skąd przybyły.

25 stycznia tr. po raz kolejny wezwano siostry w Grajewie do kolegium przy Prezydium PRN i na nowo oskarżano je o branie udziału w nielegalnym zgromadzeniu. Upominano także przełożoną generalną Zgromadzenia, m. Teklę Paulinę Domańską w Kwidzynie za to, że nie zgłosiła nowego oddziału swego stowarzyszenia w Grajewie do Prezydium MRN. Ona jednak złożyła merytoryczne odwołanie od nielegalnej decyzji władzy ludowej²².

Tyle na temat domu nowo zbudowanego i pierwszych sióstr zakonnych – benedyktynek misjonarek, zamieszkałych w Grajewie w latach 1959–1963, mówią archiwalne źródła zakonne. Później pojawił się długoletni problem prawny uwalniania tego domu od nielegalnie zakwaterowanych tam lokatorów.

Archiwalia Instytutu Pamięci Narodowej natomiast ukazują ten problem przez pryzmat władzy ludowej, która do walki z Kościołem katolickim angażowała całe zastępy wrogo nastawionych pracowników na różnych szczeblach swej administracji.

Dowiadujemy się więc z tych źródeł, że *Sprawozdania wydziałów i powiatów za pierwszy kwartał 1960 r. (30 III–5 IV)*, z dnia 31 III 1960 r., skierowane do Służby Bezpieczeństwa Komendy Wojewódzkiej MO w Białymstoku, stwierdza, iż nie było w Grajewie dotychczas żadnego innego zakonu²³, [ani zgromadzenia zakonnego].

²⁰ Władza ludowa błędnie (stosując go do zgromadzenia zakonnego) powoływała się przy tym na Dekret z dnia 5 VIII 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach, w: *Położenie prawne kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zbiór przepisów i dokumentów, wg stanu na dzień 1 X 1960*, Warszawa 1960, s. 40. Por. E. K a c z m a r e k, *Procedury administracyjne*, w: T a ż, *Dlaczego przeszkadzały...*, s. 76–89.

²¹ Tamże, *Ustawodawstwo podatkowe*, s. 106–118.

²² Prezydium WRN w Gdańsku wystosowało 7 IX 1960, *Upomnienie dla przeł. gen. M. Tekli Domańskiej* w Kwidzynie za nielegalne (wg władzy ludowej) utworzenie placówki Zgromadzenia w Grajewie, ABMO. Merytoryczne odwołanie od tego upomnienia posłano 16 IX 1960 do WRN w Gdańsku, a ponadto skierowano kopie odwołania do: Urzędu ds. Wyznań w Warszawie; do Prezydium WRN w Białymstoku; do Sekretariatu Prymasa Polski w Warszawie; do Kurii Biskupiej w Olsztynie i do Kurii Biskupiej w Łomży. Zob. też przypis 19.

²³ Jest to *Sprawozdanie* sporządzone w Grajewie i skierowane do zastępcy komendanta SB KWMO w Białymstoku, AIPN Bi mps sygn. 045/617, k. 296–298. Liczne błędy w maszynopisie są oznakowane (!) przez autorkę tego artykułu.

Przyjrzyjmy się więc bliżej temu *Sprawozdaniu*: „[...] w okresie tym zanotowaliśmy nielegalną działalność zakonu (!) sióstr benedyktynek. Zaznacza się, że w mieście Grajewie do roku 1960 nie było żadnego zakonu. Działalność tego zakonu przedstawia się następująco: ob. Dąbrowska Stanisława, wdowa po granatowym policjancie, sprzedała kilka ha ziemi z zamiarem wybudowania sobie domu mieszkalnego, do którego miała wprowadzić lokatorów i z tego utrzymać się do śmierci, gdyż z rodzeństwa nikogo nie posiada. Zezwolenie na wybudowanie tego domu otrzymała od właściwych władz. Tymczasem w trakcie budowy wspomnianego domu weszła w porozumienie z zakonem (!) sióstr benedyktynek w Kwidzynie (!), woj. olsztyńskie (!) i budynek ten przekazała na rzecz // tego zakonu. Po przekazaniu tego budynku na adres wspomnianego zakonu zaczęły się meldować na stałe siostry zakonne z różnych stron Polski, należących (!) do tego zakonu. Dom ten, którego ogólna kubatura wynosi około 200 m², nie został wybudowany zgodnie z planem²⁴ i zamiast przewidzianych pokoi dla kilku rodzin, zgodnie z jego przeznaczeniem, wybudowano dużą świetlicę i kilkanaście małych pokoików z przeznaczaniem dla sióstr. W świetlicy tej zrobiono ołtarz z różnymi figurami oraz wstawiono kilkanaście klęczników do modłów. W związku z tym, że w budynku tym (!) została wybudowana (!) nielegalnie kaplica, Poinformowaliśmy I-ego sekretarza KP w Grajewie [ob. Kazimierza Terleckiego] oraz przewodniczącego PPRN, celem zlikwidowania jej. Przewodniczący PPRN w dniu 12 I 60 r. z obywatelką Dąbrowską oraz pozostałymi siostrami przeprowadził rozmowę, którym dał polecenie, aby w przeciągu 48 godzin zlikwidować kaplicę. Jeśli tego nie uczynią, zostanie dokonana ich eksmisja i dokwaterowanie (!) osoby z zewnątrz. Tego ustnego polecenia przewodniczącego siostry nie wykonały i zgodnie z zapowiedzią przewodniczącego (!) w dniu 14 I 60 r. nastąpiła eksmisja sióstr z zajmowanych przez nie pokoi oraz zlikwidowano kaplicę. Siostronom natomiast wydzielono trzy pokoje, a do pozostałych dokwaterowano kilka bezdomnych rodzin. W chwili obecnej w budynku tym zamieszkuje 9 sióstr razem z właścicielką tego budynku, która też wstąpiła do tego zakonu. Jaki był cel zorganizowania tego zakonu, dotychczas nie zdołaliśmy ustalić.

Co poczyniono w tej sprawie? Architekt powiatowy ob. Sobolewski Witold, który sprawował nadzór techniczny nad tym budynkiem za niedopełnienie obowiązków służbowych został zawieszony w czynnościach służbowych. Wydział Finansowy PPRN [w Grajewie] przesłuchał w tej sprawie wszystkie siostry i właścicielkę domu, celem ujawnienia, z jakich źródeł czerpały one pieniądze na wykończenie tego budynku, gdyż ogólna jego wartość oszacowana jest [na] około 700 tys. zł, celem sporządzenia domiaru. Następnie Kolegium Karno-Administracyjne przy PPRN, każdą z sióstr ukarało grzywną po 2.250 zł, za nielegalne wybudowanie (!) kaplicy bez zezwolenia władz”.

Badano również jak opinia publiczna reagowała na tę eksmisję sióstr benedyktynek misjonarek. Negatywni, według sprawozdawcy, opiniodawcy, zwracali uwagę na brak logicznych podstaw i odpowiednich warunków działania UB w stosunku do sióstr zakonnych. Tzw. pozytywni natomiast podważali uczciwość Stanisławy Dą-

²⁴ Por. E. K a c z m a r e k, *Gospodarka lokalowa*, w: T a ż, *Dlaczego przeszkadzały?...*, s. 118–128.

browskiej w pozyskiwaniu funduszy na budowę domu i podjęciu przez nią w starszym wieku autentycznego życia zakonnego.

Zastępca naczelnika Wydziału III (major Bzdela) uprzednio, na powyższy temat sporządził w Białymstoku 12 I 1960 r. *Informację*²⁵, zaadresowaną do naczelnika Wydziału V Departamentu III MSW w Warszawie. W tej *Informacji* podał zwięzłe ustalenia z dn. 11 I 1960 r. odnośnie do zorganizowanej kaplicy w Grajewie w domu bezdzietnej wdowy Stanisławy Dąbrowskiej. Pomylił w niej nazwę zgromadzenia, podając „szarytki” zamiast benedyktyнки. Zamieścił także imienny wykaz sióstr zakonnych, z datami meldunku i zamieszkałych w budynku ww. Stanisławy w Grajewie przy ul. Marchlewskiego 26. Stwierdzono tam również, że „budynek ów przekracza rozmiary użytkowe, przewidziane dla Grajewa – 110 m²”, dlatego też „Referat SB KPMO w Grajewie przekazał te wiadomości przewodniczącemu PPRN, który przeprowadzi rozmowy z zakonnicami i zleci im powrót do poprzednich miejsc zamieszkania, a miejscowemu proboszczowi zleci likwidację tej nielegalnie zorganizowanej kaplicy”.

Tyle na interesujący nas temat mówią źródła wydobyte z Archiwum IPN-u w Białymstoku.

Porównując źródła kościelne i esbeckie na interesujący nas temat, widzimy, że przed naszymi oczami jasno rysuje się okrutna przemoc władzy ludowej w PRL-u nad bezbronnymi siostrami zakonnymi, które wycierpiały katongi tylko za to, że zorganizowały w swoim nowo zbudowanym domu zakonnym miejsce modlitwy. Opisanie wyżej działania służb SB stanowią tylko mały fragment rzeczywistości zakrojonej na szeroką skalę podstępnej walki komunistycznego okupanta z Kościołem katolickim w Polsce przy pomocy, wysoko opłacanych z tzw. Funduszu Kościelnego²⁶, znacznej liczby tajnych współpracowników i agentów.

III. OBRONA DOMU ZAKONNEGO SIÓSTR BENEDYKTYNEK MISJONAREK W GRAJEWIE

Po przeżyciu tak dramatycznych wydarzeń, siostry benedyktyнки misjonarki; zarówno władza generalna Zgromadzenia w Kwidzynie jak i członkinie wspólnoty grajewskiej nie pogodziły się biernie z tą nową sytuacją, która była dla nich krzywdząca. W takich warunkach trudno było prowadzić normalne życie zakonne, więc w dochodzeniu swych praw przez kilka lat szukały siostry pomocy u władzy kościelnej i państwowej. Pisały one odwołania od decyzji PWRN w Białymstoku do ob. Prokuratora w Białymstoku, do Prezydium WRN – Wydział do Spraw Wyznań w Gdańsku, a nawet do prezesa Rady Ministrów, Józefa Cyrankiewicza. Kopie pism przesyłały do wiadomości do Warszawy: do MSW, do Urzędu ds. Wyznań, do Ministerstwa Gospodarki Komunalnej, do Sekretariatu Prymasa Polski, do Wydziału Spraw Zakonnych i do Kurii Biskupiej w Łomży, i w Olsztynie.

²⁵ AIPN Bi mps sygn. 045/607, k. 16–17. *Informacje Wydziałów i Referatów Powiatowej Służby Bezpieczeństwa za I półrocze 1960 r.*

²⁶ Na temat Funduszu Kościelnego, w myśl *Ustawy z dnia 20 marca 1950 r.* zob. *Sprawy majątkowe związków wyznaniowych, Położenie prawne Kościołów i związków wyznaniowych w PRL...*, s. 87.

Przełożona generalna Zgromadzenia poprosiła też ks. A. Jagłowskiego, by przesłał do sióstr w Grajewie słowa otuchy w tym trudnym położeniu²⁷. Ksiądz zredagował swój list enigmatycznie, zapewne z myślą, by niewtajemniczony czytelnik niewiele mógł zrozumieć z opisywanych tam wypadków, wiadomo bowiem było, że władze UB kontrolowały wszelką korespondencję, zwłaszcza ludzi Kościoła. Do całkowitego usunięcia sióstr benedyktynek z ich własnego budynku nigdy nie doszło, chociaż tak rygorystyczny nakaz władzy ludowej w dwóch etapach²⁸ był już wydany na piśmie²⁹. Siostry musiały znosić przez kilkanaście lat wielkie trudności, wynikłe z nękania ich różnymi groźbami kolegów, związanych z tzw. nielegalnym utworzeniem placówki zakonnej, z powodu rzekomo nadmiernego metrażu domu, nadmiernych podatków nakładanych na właścicielkę domu i posesji przez władze ludowe, a także z powodu bliskiego sąsiedztwa tyłu ubogich i obcych ludzi, siłą wprowadzanych przez funkcjonariuszy milicyjnych do zakonnego domu.

Ważną rolę w obronie domu zakonnego sióstr benedyktynek misjonarek przed przerwą totalitarnej władzy ludowej pełniły konsekwentnie przełożone lokalne tej placówki. Dokumenty Archiwum zakonnego (ABMO) wskazują, że w Grajewie na przestrzeni 50 lat było 12 przełożonych. Zostały one zaprezentowane w *Aneksie*. Kilku z nich władza generalna udzieliła specjalnego pełnomocnictwa, ze względu na trudne warunki polityczne, odnośnie do wykonywania aktów prawnych w sprawach domu zakonnego w Grajewie.

Wśród tej dwunastki wyróżniała się: Helena Witkowska, s. Anastazja, przełożona domu zakonnego w Grajewie w latach 1968–1974. Ona to po otrzymaniu pełnomocnictwa od przełożonej gen. m. Bronisławy Krajewskiej³⁰, podjęła pilne starania w urzędach lokalnych i stołecznych, by lokatorom domu zakonnego przy ul. Łomżyńskiej 26 przygotować własne mieszkania. Znalazła w tej sprawie dostęp do władz ministerialnych w Warszawie, które miały nadzór nad prezydiami wojewódzkimi i powiatowymi. To spowodowało, że sprawę przydziału mieszkań dla ww., zaczęto w Prezydium MRN w Wydziale Gospodarki Komunalnej, traktować poważnie. Zaczęto również negocjacje z władzami miejskimi, by wyprowadzić lokatorów z domu zakonnego, nie dopuścić do wprowadzania nowych i ponownie pozwalać już na meldowanie w tym domu nowych sióstr benedyktynek misjonarek.

²⁷ Wszystkie ww. pisma w formie kserokopii znajdują się w Tece: *Grajewo* w ABMO, a *List (mps) ks. A. Jagłowskiego do sióstr [w Grajewie]*, datowany w Olsztynie z dn. 17 I 1960 r. zamieszczony został w całości w *Aneksie*, s. 33–34.

²⁸ Pierwszy etap to *Decyzja o zawieszeniu działalności placówki zakonnej*, Prezydium WRN, Wydział ds. Wyznań, nr 773/63, Białystok, 3 VI 1963 do przeł. gen. sióstr benedyktynek [m. Bronisławy Krajewskiej] w Kwidzynie. W *Uzasadnieniu* podano: „Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek z siedzibą w Grajewie nie dopełniło zgłoszenia do Wydziału ds. Wyznań, więc nie odpowiada warunkom swego prawnego istnienia. Kierownik Wydziału ds. Wyznań: Tadeusz Bujnowski”, ABMO, mpis Teką: *Grajewo*.

²⁹ Drugi etap to: *Decyzja o rozwiązaniu domu zakonnego*: Prezydium WRN, Wydział ds. Wyznań, Białystok, 2 IX 1963 do przeł. generalnej w Kwidzynie. „*Decyzja*. Rozwiązuje się pismem nr 1071/63 dom zakonny w Grajewie przy ul. Łomżyńskiej 26. *Uzasadnienie*: Decyzji niniejszej nadaje się rygor natychmiastowej wykonalności ze względu na interes społeczny zabezpieczenia przestrzegania przepisów *Prawa o stowarzyszeniach*. [...] Kierownik Wydziału ds. Wyznań: Tadeusz Bujnowski”, ABMO, mpis Teką: *Grajewo*.

³⁰ Pełnomocnictwo przekazano s. Anastazji specjalnym pismem: Kwidzyn, 3 V 1971, ABMO, mpis Teką: *Grajewo*.

IV. ROZWÓJ DOMU ZAKONNEGO I JEGO ZŁOTY JUBILEUSZ W GRAJEWIE

Rozpoczął się nowy, rokujący nadzieję na lepszą przyszłość, rozdział w dramatycznych dziejach placówki zakonnej w Grajewie, który znalazł swój pozytywny finał w decyzji Urzędu ds. Wyznań w Warszawie dnia 26 II 1975 r.

Skierowano wówczas pismo do przełożonej generalnej. Zgromadzenia [m. Cecylii Serwońskiej] w Kwidzynie³¹:

„D e c y z j a. Na podstawie artykułu 135 KPA Urząd ds. Wyznań w Warszawie uchyla decyzję Wydziału ds. Wyznań PWRN w Białymstoku z dn. 6 XI 1963 w sprawie rozwiązania domu zakonnego Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o. Benedykta w Grajewie przy ul. Łomżyńskiej 26.

U z a s a d n i e: Działalność domu zakonnego [w Grajewie] Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. o Benedykta wykazuje, że nie zachodzi taka potrzeba.

Naczelnik Wydziału
mgr M. Żurawski (własnoręcznie)

Otrzymują:

1. Urząd Wojewódzki ds. Wyznań w Białymstoku;
2. Urząd Powiatowy ds. Wyznań w Grajewie.
3. Urząd Pocztowy w Grajewie.

W ten sposób spełniły się słowa, jednego z ww. milicjantów: *Ten dom i tak kiedyś będzie należał do sióstr*. Stało się to po kilkunastu latach w wyniku transformacji ustroju w PRL-u i usilnych starań zarządu Zgromadzenia oraz sióstr przełożonych w Grajewie u władz kościelnych i państwowych.

S. Anastazja jako przełożona, by mieć dodatkowe źródło dochodu, założyła razem z s. Stanisławą i zarejestrowała w Urzędzie miasta Grajewo pracownię kołder, w domu zakonnym. Założyła też dla posesji sióstr już 15 XI 1974 r. *Księgę wieczystą* nr 3422. Status prawny sióstr w Grajewie stabilizował się. Siostry cichą modlitwą i pracą w domu zakonnym i w ogrodzie oraz odwiedzając chorych w mieście, włączały się przez długie lata w akcję apostołską Kościoła.

W roku 1971/1972 mieszkała tam katechетка s. Ambrozją Jadwiga Kalinowska, która codziennie dojeżdżała do pracy w Etku przy parafii Św. Wojciecha. Gdy dowiedział się o tym biskup łomżyński M. Sasinowski, nakazał w Grajewie przy parafii Świętej Trójcy zwolnić z nauczania religii księdza wikarego i zatrudnić siostrę katechետkę. W ten sposób od 1973 r. siostry benedyktyнки misjonarki podjęły pracę katechetyczną przy tejże parafii, a następnie – obsługę zakrystii przy kościele parafialnym. Pierwszą katechետką przez parę lat w Grajewie była s. Angela Teresa Szczygieł (1932–2011). Siostry katechetki pracowały z dziećmi, młodzieżą i wśród dorosłych prowadziły Oazę Rodzin.

Dnia 31 sierpnia 2008 r. w Grajewie w kościele parafialnym pw. Świętej Trójcy obchodzono złoty jubileusz erekcji domu zakonnego przy ul. Piłsudskiego 26.

³¹ Tamże.

Uroczystej koncelebrze przewodniczył i kazanie wygłosił biskup łomżyński J.E. ks. dr Stanisław Stefanek. Liturgię uświetnił chór zakonny pod batutą s. Gregorii Dworakowskiej OSB. Pod koniec Eucharystii władze Miasta Grajewo bardzo pięknie wyraziły wdzięczność siostron benedyktynek za obecność i świadectwo życia poświęconego Bogu i ludziom. W uroczystym liście gratulacyjnym na tę okoliczność czytamy: „Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Grajewie. Z okazji jubileuszu 50-lecia istnienia w Grajewie Zgromadzenia Zakonnego Sióstr Benedyktynek [Misjonarek], za ukazywanie naszej społeczności wartości ponadczasowych, za świadectwo wiary, nadziei i miłości do drugiego człowieka składamy serdeczne Bóg zapłać. W świecie, który chciałby wszystko przeliczyć na wartości materialne działalność Zgromadzenia w naszym mieście jest nieoceniona. Życzymy Siostron wiele łask Bożych oraz wytrwałości w pracy. Z wyrazami szacunku: burmistrz Miasta Grajewo: Krzysztof Waszkiewicz; przewodniczący Rady Miasta: Grzegorz Curyło”³². U dołu karty listu odcisnięta pieczęć okrągła z napisem w otoku: Urząd Miasta Grajewo.

Uroczyste przyjęcie 102 gości, w tym 30 księży i wielu sióstr zakonnych podejmowano w restauracji obiadem jubileuszowym. Deser przygotowano na działce przy domu jubileuszowym.

Na przestrzeni minionych 50 lat domem zakonnym w Grajewie kierowało 12 przełożonych, a 53 siostry modliły się i pracowały na tej placówce zakonnej. Z tej liczby kilkanaście sióstr już zmarło, cztery (a wśród nich donatorka s. Joanna Dąbrowska) spoczęły na cmentarzu parafialnym w Grajewie.

ZAKOŃCZENIE

Dramatyczne dzieje domu zakonnego w Grajewie na przestrzeni 50 lat ukazują zmagania sióstr benedyktynek misjonarek z przemocą totalitarnego systemu komunistycznego w PRL-u. Artykuł ten dopiero po 38 latach od państwowej aprobaty placówki zakonnej w Grajewie, odkrywa białe plamy w historiografii zakonnej i wydobywa na światło dzienne przewrotność władzy ludowej w walce z Kościołem katolickim na terenie tzw. Ziemi Odzyskanych północno-wschodnich. Obnaża struktury administracji państwowej, arogancję władzy i metody walki, by zniszczyć zakony i zgromadzenia zakonne, mające wpływ na życie religijne społeczeństwa. List gratulacyjny Urzędu i Rady Miasta Grajewo jest jakby rekompensatą krzywd zadanych przez system totalitarny siostron benedyktynek misjonarek. Zaprezentowany temat pobudza do nowych badań archiwalnych, by ukazać ten problem na szerszym tle regionalnym, czy państwowym.

³² *Złoty jubileusz w Grajewie*, Z s. Paulą Ciborą OSB przełożoną domu zakonnego rozmawia s. Blanka Szymańska OSB, *Ora et labora, Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek*, nr 46/2008, s. 61–66. List gratulacyjny s. 66.

A N E K S

1. Dekret erekcyjny domu zakonnego w Grajewie, ABMO, mps Teka: *Grajewo*.

Czesław FALKOWSKI ze zmiłowania Bożego i Stolicy Apostolskiej łaski, B i s k u p Ł o m ż y Ń s k i, Dr Teologii. Przychylając się do prośby przełożonej generalnej Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. Benedykta – s. Tekli Domańskiej oraz uwzględniając zgodę Ordynariusza Warmińskiego³³, w którego diecezji rezyduje w Kwidzynie przełożona generalna Zgromadzenia, eryguję zgodnie z kan. 495 par. 1 i 496, ze wszystkimi skutkami prawnymi, w Grajewie w diecezji łomżyńskiej zakonny dom Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Benedykta, założonego w 1917 r. na prawie diecezjalnym.

Łomża, dnia 22 sierpnia 1958 r. n. 2489/58

† Czesław Falkowski bp
(podpis własnoręczny)

Ks. dr F. Zaorski
Notariusz Kurii

Miejsce odcisniętej pieczęci biskupa
z napisem w otoku: Czesław Falkowski, Biskup Łomżyński

2. List ks. Antoniego Jagłowskiego do sióstr benedyktynek [w Grajewie],

Olštyn, 17 I 1960. Autograf w: ABMO, mps, Teka: *Ks. Antoni Jagłowski*.

U dołu strony własnoręczny dopisek autora: *Takiej treści list napisałem do Grajewu, w tym duchu należy ich uspokajać i utwierdzać. Boleję razem z Wami, ale nie rozpaczam. I to przeminie, jak wiele groźnych rzeczy przeminęło. W Bogu nadzieja. Należałoby się rozliczyć z p. T. po ukończeniu pralni, innych robót nie ma w okresie zimowym. Nie wykluczone, że mogą posunąć się do ostateczności i siłą usunąć.*

PAX, Drogie Siostry, Siostra ekonomka [Antonina Frasońska], w powrotnej drodze [z Grajewu do Kwidzyna] była u mnie i poinformowała o zaszłych [w Grajewie] wypadkach. Po tym, co się stało, wypada Wam uspokoić się i dostosować się do zmienionego sposobu życia. Przede wszystkim musicie dążyć do pokojowego współżycia z nowymi lokatorami. Oni są niewinni, sami nie przyszli. Widocznie żyli w warunkach mieszkaniowych bardzo ciężkich, skoro im przydzielono nowe mieszkanie. Uważajcie ich za swoich podopiecznych, którym można okazać wiele usług, np. przy wspólnej kuchni, pralni, itd.

Macie okazję rozwinąć swoją misję zakonną. Okażcie swoją cnotę i ducha swego Zgromadzenia, aby i oni mogli o Was wydać pochlebne świadectwo. Nie dopuście ze swej strony do żadnych konfliktów z nimi. A przy tym trzeba zachować

³³ Administrator Apostolski (bez tytułu: Biskup Warmiński) bp Tomasz Wilczyński (1903–1965).

wać spokój i cierpliwość, znieść swoją część utrapień, jaką Bóg Wam przydzielił. „Błogosławcie prześladowających Was, błogosławcie, a nie przeklinajcie”, [Rz 12,14 cytat] z lekcji na II-ą Niedzielę po Trzech Królach. Niech w Was zwycięży nadzieja i ufność w Bogu.

Ale jednocześnie wszelkie ludzkie starania trzeba czynić. Za wszelką cenę nie należy opuszczać domu, przetrwać choćby w ciasnocie i niewygodach. Pralnie należy wykończyć, abyście same i lokatorzy mieli wygodę. Gospodarstwo należy prowadzić, a na wiosnę zabrać się do [uprawy] ogrodu. Podstawą Waszych praw jest własność, zameldowanie i orzeczenie Komisji, zezwalającej na zamieszkanie.

Niech św. Józef, który jest „pociechą nieszczęśliwych” i św. Antoni, patron od spraw trudnych i ciężkich, mają Was i Wasze sprawy w swojej opiece.

Codziennie zasyłam modły w Waszej intencji

ks. A. Jagłowski
(własnoręcznie)

3. Dekret erekcji kaplicy pół-publicznej w domu zakonnym w Grajewie

Nicolaus Sasinowski Dei miseratione et Sanctae Sedis Apostolicae gratia Episcopus Łomżensis, Sanctae Theologiae Doctor. Attentis precibus a Sororibus Congregationis religiosae Missionariorum S. Benedicti in Grajewo expositis, ut nempe in domo Congregationis oratorium cum iure asservandi SS. Eucharistiam erigatur praesentibus in domo praedictae Congregationis in Grajewo, ad normam c. 1192 C.I.C. oratorium semipublicum canonice erigimus et ad normam c. 1265, par.1 n.2 ibidem asservare SS. Eucharistiam permittimus, dummodo cautum sit securitati custodiae SS. Specierum et obligationi perpetui luminis necnon hebdomariae oblationis sacrificii ceterisque de iure servandis.

Datum Łomżae, die 26 Junii 1970 anni.

N. 1441/70

Notarius Curiae
(podpis nieczytelny)

Miejsce odcisniętej pieczęci
Biskupa Łomżyńskiego

† M. Sasinowski
(własnoręcznie)

4. Poczet przełożonych w domu zakonnym w Grajewie

- 1) S. Salomea A. Podjacka (1959–1965);
- 2) S. Stanisława Stef. Rymarz (1965–1968);
- 3) S. Anastazja H. Witkowska (1968–1974);
- 4) S. Sabina B. T. Fulara (1974–1976);
- 5) S. Marta Stef. Kurek (1976–1979);
- 6) S. Agnia Cz. Biańczak (1980–1986);
- 7) S. Celina T. Piech (1986–1993);
- 8) S. Maksymiliana J. Wilczewska (1993–1999);

- 9) S. Tomisława Z. Cholewa (1999–2002);
- 10) S. Dolores E. Nawrocka (2002–2004);
- 11) S. Eliza A. Olejnik (2002–2007);
- 12) S. Paula J. Cibora (2007–2008).

THE MISSIONARY BENEDICTINE NUNS IN GRAJEWÓ (1958–2008)

SUMMARY

Presented here, and yet never printed, the article consists of an introduction, four small chapters, Terminations and Annex source. It was based on non-print sources: 1) religious, located in the archives of General House of the Missionary Benedictine Sisters in Otwock (ABMO), as well as the archives of the Institute of National Remembrance (IPN) in Białystok, and the few studies concerning violence of totalitarian communist regime in the People's Republic in the overall scale.

The Introduction contains a brief history of Grajewo.

The first chapter is shown origins and beginnings of the religious house of the Benedictine Sisters of Missionaries in that city and in the second – showing violence against the people's sisters by unlawful use of evictions from nine to three rooms in the house sisters and quartered for this religious building at Marchlewskiego street 26, a number of multi-family.

The theme of the third chapter is, lasting several years, defending religious institutions sisters who did not undergo passive people's power and have not left, despite the harassment, his home.

In the fourth chapter indicated a positive result of a previous home defense sisters in Grajewo in a document-decision of the Office for Religious Affairs in Warsaw, dated 26 February 1975, revoking the decision of the Department of Religious Affairs PRN in Białystok on the dissolution of the religious house of sisters in Grajewo. It was pointed out that from now began to normal development of the religious institutions and describes the Golden Jubilee celebrations of the religious house erection. In conclusion briefly summarizes the reflections previous chapter article. The Annex contains: Decree erectile religious house in Grajewo, Letter of Fr. A. Jagłowski the Benedictine missionaries is Grajewo, semipublic decree of erection of the chapel in the hous of the Benedictine Sisters of Grajewo and against the local superiors in the same house in the years 1958–2008.

BENEDIKTINER SCHWESTERN – MISSIONARINNEN IN GRAJEWÓ (1958–2008)

ZUSAMMENFASSUNG

Der hier präsentierte, und bislang nirgends gedruckte Beitrag besteht aus *Einführung*, vier nicht zu langer Kapitel, dem *Abschluss und dem Quellenverzeichnis*. Er fußt auf nicht gedruckten Ordensquellen, die sich im Archiv des Mutterhauses der Missions-Benediktiner-schwestern in Otwock (ABMO) befinden, sowie auf Archivalien des Instituts des Nationalen Gedenkens (IPN) in Białystok und auf wenigen Bearbeitungen, die die Exekutive des totalitären kommunistischen Systems im allgemeinen Maßstab der Volksrepublik Polen betreffen.

Die *Einführung* beinhaltet einen kurzen historischen Abriss der Stadt Grajewo. Das erste Kapitel enthält die Genese und den Beginn des Ordens der Missions-Benediktinerschwestern in dieser Stadt; im Zweiten wurde die Exekutive der Volksbehörden den Schwestern gegenüber dargestellt – also die gesetzwidrige Exmission aus neun in drei Zimmer des Schwesternhauses und die Zuquartierung von ein paar vielköpfigen Familien im Ordensgebäude in der Marchlewskiego Straße 26. Im dritten Kapitel dreht sich der Inhalt um die einige Jahre dauernde Verteidigung des Schwesternhauses, deren Insassen sich der Volksexekutive nicht passiv unterwarfen und ihr Haus, trotz zahlreicher Schikanen, nicht aufgaben. Im vierten Kapitel wurde das positive Finale der vormaligen Verteidigung des Mutterhauses in Grajewo beschrieben. Die Widerrufung seitens des Konfessionsamtes Warschau vom 26. Februar 1975 der Entscheidung der Abteilung für Konfessionsfragen des Präsidiums des Bezirksrates in Białystok zur Auflösung des Schwesternhauses in Grajewo. Beschrieben wurden weiterhin die nun beginnende normale Entwicklung dieses Schwesternhauses und die Feiern des goldenen Jubiläums der Erektion dieses Ordenshauses. Im *Abschluss* wurde kurz zusammengefasst, worüber die ersten Kapitel des Beitrags berichteten. Der Quellennachweis enthält: den Erlass zur Erektion des Ordenshauses in Grajewo; den Brief des Pfarrers A. Jagłowski an die Missionsschwestern in Grajewo, das Dekret der Erektion der halböffentlichen Kapelle im Haus der Benediktinerinnen in Grajewo sowie die Reihe der lokalen Vorgesetzten der Jahre 1958–2008.

DZIAŁALNOŚĆ SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYZNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY W PIENIEŻNIE

Słowa kluczowe: Pieniężno, Siostry św. Katarzyny, działalność, II wojna światowa

Key words: Pieniężno, Sisters of St. Catherine, activity, The Second World War

Schlüsselworte: Mehlsack, Katharinenschwestern, Tätigkeit, der Zweite Weltkrieg

I. WSTĘP

Po podziale Warmii na część biskupią i kapitulną, w 1288 roku, okolice dzisiejszego Pieniężna przypadły Kapitulie Warmińskiej, która nieco później wybudowała nad rzeką Wałszą miasto o nazwie Mehlsack i rozpoczęła kolonizację tegoż terenu. W herbie miasta umieszczone zostały trzy worki z mąką. Po II wojnie światowej, gdy rządy w mieście objęły władze polskie, otrzymało ono nazwę Mąkowory. Było to dosłowne tłumaczenie niemieckiej nazwy Mehlsack. Natomiast w 1947 roku, kolejny raz zmieniona została nazwa miasta na Pieniężno, na cześć działacza warmińskiego Seweryna Pieniężnego.

Dokładna data powstania miasta Mehlsack nie jest znana. Nie zachował się bowiem bezpośredni dokument lokacyjny. Za przybliżoną datę lokacji przyjmuje się 1312 rok, gdyż w jednym z dokumentów, wystawionych przez Kapitułę Warmińską w tymże roku, zawarte są ważniejsze informacje o początkach tegoż miasta. Można więc przyjąć, że otrzymało ono wówczas przywilej lokacyjny na prawie chełmińskim¹.

W 2012 roku, Pieniężno obchodziło 700-lecie nadania miastu praw miejskich. Ponieważ Siostry św. Katarzyny z Braniewa przez wiele lat żyły w serdecznej przy-

* S. M. Magdalena Łucja Krebs CSC, mgr teologii. Od 1996 r. pracuje w Archiwum Prowincjalnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie. Autorka publikacji o bł. Reginie Protmann i założonym przez nią Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny.

¹ V. R ö h r i c h, *Die Kolonisation, ZGAE*, Bd 13, s. 755–770; A. S z o r c, *Dominium Warmińskie 1243–1772*, Olsztyn, 1990, s. 265–266.

jaźni z mieszkańcami tegoż miasta, dlatego postanowiły, z okazji jubileuszu, przybliżyć obecnym mieszkańcom Pieniężna swoją dawną działalność.

II. PIERWSZE KONTAKTY

Na podstawie dokumentów zachowanych w Archiwum Prowincjalnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie można stwierdzić, że mieszkańcy Pieniężna od dawna pozostawali w serdecznych kontaktach ze Zgromadzeniem Sióstr św. Katarzyny w Braniewie. Początkowo wynikało to z licznych powołań dziewcząt wstępujących do ich konwentu. Ze spisu członkiń wspólnoty zakonnej w Braniewie z lat 1773–1774 wiadomo, że na 19 sióstr aż osiem pochodziło z Pieniężna², natomiast po 22 latach, tj. w 1796 roku, na 18 członkiń konwentu, 9 było z Pieniężna. Wśród nich była Rosa Schrade, która w latach 1813–1847, czyli przez 34 lata pełniła urząd Przełożonej Generalnej Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie³. W późniejszym czasie, z powodu bardzo surowych przepisów władz pruskich, dotyczących przyjmowania kandydatek do Zgromadzenia, zmniejszyła się liczba powołań⁴.

Dawni mieszkańcy Pieniężna wspierali też bardzo hojnie Siostry katarzynki darami w naturze, szczególnie gdy rząd pruski, edyktem z 21 czerwca 1753 roku, pozbawił je prawa do spadków, które stanowiły główne źródło ich egzystencji. Wówczas zmuszone były utrzymywać się z prac ręcznych i jałmużny. Jeździły więc do gospodarzy po kweście, m.in. do Pieniężna⁵.

III. PODJĘCIE PRACY W SZKOLE KATOLICKIEJ DLA DZIEWCZĄT

W 1856 roku, Siostry św. Katarzyny z Braniewa podjęły w Pieniężnie działalność edukacyjną i wychowawczą w katolickiej szkole podstawowej dla dziewcząt⁶. Zaprosiły je do tej pracy ówczesne władze Miasta Pieniężna.

Dnia 9 września 1856 roku została spisana umowa o pracę między Zarządem Miasta Pieniężna a Zgromadzeniem Sióstr św. Katarzyny w Braniewie, reprezento-

² Archiwum Prowincjalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie (APSK), sygn. ZG-A-b/2/-6, s. 74 (Korespondencja z władzami cywilnymi); S. H a r t m a n n, *Das Nonnenkloster in Braunsberg*, [w T e g o ź:] *Quellen zur Geschichte der Stadt Braunsberg im 16.–18. Jahrhundert*, ZGAE, Band 48. Münster 1996, s. 85–89.

³ AAWO, AB JB 38, *Status Deodicatorum Virginum Conventus Braunsberg 1796* (por. Spis sióstr); A. B o e n i g k, *Regina Protmann und die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina*, Braunsberg Ostrp. 1933, s. 54.

⁴ S. H a r t m a n n, jw., s. 88–89.

⁵ AAWO, AB JB 38, jw. (por. Spis sióstr, rubryka: „wykonywane prace”) oraz H. H ü m m e l e r, *Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina. Ein unbekanntes Kapitel aus der Geschichte des deutschen Ostens*, Siegburg 1955, s. 137–138.

⁶ G. M a t e r n, *Beiträge zur Geschichte des Schulwesens im Ermland*, Braunsberg 1911, s. 29–32; A. M o z o ł a CSC, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy wśród dzieci i młodzieży w diecezji warmińskiej w latach 1772–1870*, SW XXXV (1998/2), s. 542.

wanym przez przełożoną generalną matkę Apolonię Stuhmann, z udziałem księdza prezbitera Marquarda z Fromborka⁷. Dnia 15 listopada 1856 roku umowa ta została zatwierdzona przez ówczesnego biskupa warmińskiego Józefa Ambrożeo Geritza⁸.

Na podstawie zawartej umowy, na początku roku szkolnego 1856/1857, trzy siostry katarzynki z Braniewa, posiadające odpowiednie kwalifikacje pedagogiczne, rozpoczęły nauczanie dziewcząt w 3-klasowej szkole katolickiej w Pieniężnie. Zajęcia szkolne prowadziły zgodnie z ówczesnym programem nauczania, obowiązującym w szkołach podstawowych, ustalonym przez władze szkolne. Uczyły też dziewczęta prac ręcznych. Każdej siostrze wolno było uczyć najwyżej 30 godzin tygodniowo⁹. O sale szkolne, wraz z wyposażeniem, zadbał Zarząd Miasta. Starał się on również o drewno na opał, lecz palenie w piecach należało do sióstr, za co otrzymywały 5 talarów rocznie.

Siostry zamieszkały w budynku szkolnym. Przydzielono im dwa małe pokoje, kuchnię, strych, piwnicę oraz część ogrodu i pomieszczenie w domu gospodarczym. Zarząd Miasta zaopatrzył też siostry w skromne meble, zgodnie z duchem ubóstwa. Ponadto otrzymały naczynia stołowe i kuchenne. Przyznano im także po 80 talarów rocznie na utrzymanie i odzież. Należność tę wypłacano w ratach kwartalnych¹⁰. Siostra przełożona miała troszczyć się o zachowanie porządku. Jej też zostały powierzone klucze od budynku szkolnego, aby w odpowiedniej porze wieczornej zamykała dom. Na okres wakacji siostry wyjeżdżały do swojego konwentu, do Braniewa. We wszystkim, co dotyczyło spraw szkolnych, siostry podlegały inspektorowi szkoły miejskiej, natomiast w sprawach zakonnych i domowych przełożonej domu¹¹.

Przełożona generalna Zgromadzenia miała prawo zmiany sióstr, o ile zaistniała taka potrzeba, lecz mogła to czynić jedynie z ważnych powodów i po zakończeniu roku szkolnego¹². Nie są znane nazwiska i imiona pierwszych sióstr, które uczyły w Pieniężnie. Wraz ze wzrostem liczby uczennic, zwiększała się też liczba sióstr nauczycielek. W 1867 roku uczyły w Pieniężnie cztery siostry: Maria Wedig, Gertrudis (Barbara) Reckwardt, Angela (Rosalie) Praetorius i Benedicta (Francisca) Döhling¹³.

W 1870 roku przybyła piąta siostra, gdyż oprócz nauczania w 3-klasowej szkole dla dziewcząt, powierzono siostronom dodatkowo nauczanie klas młodszych w szkole, do której uczęszczali chłopcy i dziewczęta. Odtąd nowo zatrudnione siostry nauczycielki musiały przedłożyć władzom szkolnym świadectwo kwalifikacyjne, uprawniające je do nauczania w szkole. Z powodu powiększenia się wspólnoty sióstr, przydzielono im także większe mieszkanie. Na utrzymanie i odzież otrzymywały

⁷ APSK, ZG-E-a-3 (Umowa zawarta 9 września 1856 roku w Mehlsack między Zarządem Miasta Pieniężna a Zgromadzeniem Sióstr św. Katarzyny w Braniewie na trzy lata i przedłużana co trzy lata).

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, & 1, 3.

¹⁰ Tamże, & 5–7.

¹¹ Tamże, & 9–11.

¹² Tamże, & 2.

¹³ *Elenchus universi cleri et sororum piarum congregationum Dioecesis Varmiensis conscriptus die 18. Novembris 1867*, s. 30.

odtąd po 100 talarów rocznie w ratach miesięcznych, natomiast za ogrzewanie klas szkolnych 7 talarów rocznie¹⁴.

W 1872 roku władze pruskie wydały nową ustawę o nadzorze szkolnym, która wprowadziła zależność szkół katolickich od państwa. Kolejne zarządzenie z 15 czerwca tegoż roku zmierzało do całkowitego usunięcia wpływu duchowieństwa na wychowanie młodego pokolenia w szkołach podstawowych¹⁵.

Dnia 23 grudnia 1872 roku, Rząd Królewski dla Kościołów i Szkolnictwa w Królewcu wystosował pismo, do Zarządu Miasta w Pieniężnie, w sprawie przygotowania nauczycieli i nauczycielek świeckich w miejsce siostr zakonnych, które w odpowiednim czasie zostaną zwolnione ze szkół¹⁶. W Pieniężnie siostry katarzynki uczyły jeszcze do 1876 roku. Dnia 13 maja 1876 roku, po 20 latach ofiarnej pracy, pięć siostr nauczycielek zostało usuniętych ze szkół w Pieniężnie. Ich miejsce zajęły trzy nauczycielki świeckie i jeden nauczyciel¹⁷. W tej sytuacji siostry wróciły do swojego konwentu w Braniewie. Były to: Maria Wedig, Scholastica Opolski, Anselma Austen, Hildegarda Praetorius i Marcella Kraemer¹⁸.

IV. POWRÓT SIÓSTR ŚW. KATARZYNY DO PIENIEŻNA. PIELĘGNOWANIE CHORYCH W SZPITALU ŚW. JERZEGO

W 1885 roku, ówczesny burmistrz Pieniężna Kinder, bardzo zasłużony dla miasta, podjął decyzję o wybudowaniu nowoczesnego szpitala, prowadzonego przez siostry zakonne wraz z opieką lekarską. Spośród przytułków i małych szpitali istniejących w Pieniężnie od dawna, na rozbudowę odpowiadał mu najbardziej przytułek św. Jerzego¹⁹. Przytułek ten służył od XVII wieku ludziom chorym, cudzoziemcom i podróżnym²⁰.

Zanim jednak rozpoczęto budowę szpitala, burmistrz Pieniężna zwrócił się, jesienią 1885 roku, do Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie z prośbą o założenie placówki tegoż Zgromadzenia w Pieniężnie i objęcie pracy pielęgniarskiej w szpitalu św. Jerzego. Ponieważ w tamtym czasie na założenie nowej placówki zakonnej trzeba było otrzymać zezwolenie od władz państwowych (pruskich), zwrócono się więc w tej sprawie do Ministra spraw Du-

¹⁴ APSK, ZG-E-a-3. (Por. Nowo zawarta umowa z dnia 4 marca 1870 roku i zatwierdzona przez Biskupa Warmińskiego Filipa Kremenza, & 1, 2, 5, 7.

¹⁵ J. O b ł ą k, *Historia Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1959, s. 69; G. B e l g a r d t, *Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen*, Berlin 1931, s. 27–32.

¹⁶ APSK, ZG-E-a-3 (Pismo Rządu Królewskiego dla Kościołów i Szkół w Królewcu do Zarządu Miasta w Pieniężnie).

¹⁷ Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Grottaferrata (AGKath), *Hausbuch des Jungfrauen Conventss zue Braunsberg, Anno 1615. Scripte per Michaëlen Aschermannum Wormditens, Notarium Cancellariae Episcopatu Varmiens*, s. 174; G. Belgardt, jw., s. 31–32.

¹⁸ *Elenchus universi cleri et sororum piarum congregationum Dioecesis Varmiensis conscriptus sub finem novembris 1875*.

¹⁹ G. M a t e r n, *Die Hospitäler im Ermland, ZGAE*, Band 16. Braunsberg 1910, s. 138–140.

²⁰ *Katholische Caritas und katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1931, s. 28.

chownych i Medycznych w Berlinie, za pośrednictwem Królewskiego Rządu w Królewcu, oddział do spraw Kościelnych, Szkolnych i Medycznych. Po dłuższych pertraktacjach, dnia 12 lipca 1886 roku, Ministerstwo ds. Duchowieństwa, Szkolnictwa i Medycyny w Berlinie zezwoliło Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny w Braniewie na założenie swojej placówki zakonnej w Pieniężnie i objęcie pracy pielęgniarskiej w szpitalu św. Jerzego²¹.

W międzyczasie Zarząd Miasta Pieniężna zajął się gromadzeniem pieniędzy na budowę szpitala. Suma fundacyjna wynosiła 16.000 M. Do niej dołączono legaty oraz ofiary i składki od dobroczyńców. Zebrana kwota wystarczyła na rozpoczęcie budowy szpitala²².

W latach 1887/1888 nowy budynek szpitalny został wybudowany. Przylegał on do starego szpitalika św. Jerzego. Posiadał 30 miejsc. Został podniesiony do rangi ogólnego szpitala. Podlegał kuratorium pod przewodnictwem archidiecezjalnego proboszcza²³.

Dnia 7 stycznia 1889 roku, dwie siostry ze Zgromadzenia św. Katarzyny w Braniewie podjęły w nim pracę pielęgniarską²⁴. Ze *Spisu sióstr* z grudnia 1889 roku wynika, że pracowały tam wówczas siostry: Józefa Danowska i Ksaweria Schulzki. Ponieważ liczba pacjentów powiększała się z roku na rok, w 1908 roku przybyła do pomocy trzecia siostra²⁵. Wkrótce liczba sal i miejsc w szpitalu okazała się niewystarczająca. Zakupiono wówczas przylegającą do szpitala działkę ziemi i w latach 1912–1913 wybudowano, z zebranych pieniędzy, większy nowoczesny szpital na 50 łóżek. Został on wyposażony we wszystkie najnowsze urządzenia. Miał także kaplicę. Dotychczasowy budynek szpitalny został przeznaczony na dom starców²⁶. W 1929 roku urządzono w szpitalu oddział dziecięcy z 20 miejscami dla chorych dzieci i niemowląt. Odtąd szpital posiadał łącznie 70 łóżek²⁷.

Szpital był własnością parafii katolickiej. Podlegał Kuratorium pod zarządem każdorazowego księdza dziekana. Posługę lekarską sprawował w nim jeden z lekarzy pracujących w mieście, natomiast opiekę pielęgniarską pełniły siostry zakonne ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny²⁸. Pod koniec 1929 roku pracowało tam pięć sióstr pielęgniarek²⁹, natomiast w 1939 roku osiem³⁰.

V. SIOSTRA PARAFIALNA ZWANA DZIŚ PIELĘGNIARKĄ ŚRODOWISKOWĄ

W 1917 roku jedna z sióstr katarzynek przyjęła w Pieniężnie obowiązki siostry parafialnej. Odtąd należała do niej przede wszystkim troska o chorych w domach

²¹ APSK, ZG-E-c-3 (Pismo Ministerstwa ds. Duchowieństwa, Szkolnictwa i Medycyny w Berlinie dotyczące zezwolenia na założenie nowej placówki Sióstr św. Katarzyny w Pieniężnie).

²² G. M a t e r n, *Die Hospitäler*, jw., s. 140.

²³ Tamże oraz *Katholische Caritas*, jw., s. 28.

²⁴ AGKath, *Hausbuch*, jw., s. 179; G. M a t e r n, *Die Hospitäler*, jw., s. 140.

²⁵ *Elenchus universi cleri*, jw., *conscriptus pro initio anni 1909*, s. 43.

²⁶ *Katholische Caritas*, jw.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Elenchus*, jw., *Brunsberegae 1929*, s. 68.

³⁰ APSK, ZG-C-a-3 (*Spis sióstr Zgromadzenia św. Katarzyny z 1939 r.*).

lub mieszkaniach prywatnych na terenie miasta i okolicy. Pokój zabiegowy i pomieszczenie na apteczkę podręczną oraz mieszkanie prywatne otrzymała w szpitalu św. Jerzego³¹. Chorych, którym nie mogła pomóc, kierowała na leczenie do szpitala. Od 1 marca 1937 roku do 11 lutego 1945 roku pracę tę wykonywała siostra M. Donacjana Formella³².

VI. PRZEDSZKOLE

Z zachowanych źródeł archiwalnych wiadomo, że w 1928 roku powstało w Pieniężnie przedszkole. Zostało ono umieszczone w starym kościelnym budynku szkolnym. Mogło się w nim pomieścić 40 dzieci. Kierowniczką przedszkola była siostra katarzynka³³. Jako pierwsza, objęła tę funkcję siostra Virgilia Krzemniecka³⁴. Jednakże nie pracowała tam zbyt długo, gdyż już jesienią następnego roku (1929) zastąpiła ją w tej pracy siostra M. Josefina Eich, która kierowała tym przedszkolem bardzo owocnie w latach 1929–1935³⁵. Po jej przeniesieniu do Elbląga, powierzono kierownictwo przedszkola w Pieniężnie wiosną 1935 roku siostrze M. Aurelii Samland³⁶, a w latach 1938–1939 kierowała nim siostra M. Fidelis Samson³⁷, natomiast w okresie II wojny światowej siostra M. Phoebe Hanke³⁸. Jeżeli zaistniała potrzeba pomocy przy dzieciach, wówczas zatrudniane były osoby świeckie.

VII. II WOJNA ŚWIATOWA I JEJ SKUTKI

Z chwilą wybuchu II wojny światowej (1939 r.), część szpitala św. Jerzego (jeden oddział), a także oddział zakaźny zostały przeznaczone dla rannych żołnierzy. W pozostałej części nadal leczono osoby cywilne. Siostry pracujące w szpitalu, opiekowały się także rannymi żołnierzami. W razie potrzeby, otrzymywały do pomocy siostry z innych domów zakonnych. Taki stan trwał przez cały czas wojny³⁹.

Oprócz opieki nad rannymi w szpitalu św. Jerzego, siostry katarzynki zostały też zatrudnione przy rannych żołnierzach w klasztorze ojców werbistów. Zorganizowano tam szpital polowy – rezerwowy na 1100 łóżek. Do pielęgnowania rannych

³¹ *Katholische Caritas*, jw., s. 66.

³² APSK, PP-h-2 (Relacja pisemna siostry M. Donacjany Formelli).

³³ *Katholische Caritas*, jw., s. 61.

³⁴ APSK, Informator Zgromadzenia wydawany w Braniewie od 1928 roku pod nazwą: *St. Katharina Gruss*, por. 1(1928), s. 3.

³⁵ *St. Katharina-Gruss* 7(1929), s. 28 oraz 27(1935), s. 3, a także *Spis Sióstr Zgromadzenia św. Katarzyny z 1935 roku*, s. 14.

³⁶ *St. Katharina-Gruss* 27(1935), s. 3 oraz APSK, ZG-C-a-2a (*Spis Sióstr Zgromadzenia św. Katarzyny z 1937 roku*), s. 16–17.

³⁷ APSK, ZG-C-a-3, (*Spis Sióstr Zgromadzenia z 1939 roku*), s. 17–18 oraz *Wspomnienie o zmarłej siostrze M. Fidelis Samson*.

³⁸ APSK, ZG-C-a-4b (*Spis Sióstr Zgromadzenia z 1941 roku*), s. 16–17 oraz ZG-C-a-5 (*Spis Sióstr z 1944 roku*), s. 15, jak również *Wspomnienia o siostrach, które odeszły do Ojca 1981–1990*, nr 14/1988 rok.

³⁹ APSK, PP-h-2 (Relacja s. M. Donacjany Formelli).

zostały wezwane siostry z Braniewa wraz z nowicjuszkami oraz siostry z innych domów zakonnych, zwłaszcza z małych placówek parafialnych. Przy obsłudze rannych w Pieniężnie pracowało łącznie 38 sióstr. Pierwszych rannych różnych narodowości, w liczbie 420, przywieziono do Pieniężna 14 września 1939 roku. Od tego dnia rozpoczęła się ofiarna praca sióstr. Często do późnej nocy myto chorych i opatrywano im rany. Siostry pełniły także dyżury nocne⁴⁰. W niedzielę 17 września rektor ojców werbistów odprawił w sali szpitalnej Mszę świętą dla rannych żołnierzy Polaków, w czasie której przystępowali oni do komunii świętej. Dla żołnierzy innych narodowości została odprawiona Msza św. w kaplicy klasztornej.

Dnia 21 września 1939 roku ojcowie werbiści otrzymali polecenie opróżnienia kaplicy klasztornej i przygotowania w niej łóżek dla rannych. Ustawiono tam 60 łóżek. Dnia 24 września 1939 roku przywieziono jeszcze 300 rannych. Lekko ranni, po wyzdrowieniu byli odsyłani do swoich domów. Gdy liczba rannych w klasztorze ojców werbistów się zmniejszyła, braniewskie nowicjuszki odjechały do nowicjatu, aby przygotować się do złożenia profesji zakonnej bądź rozpocząć od nowa kanoniczny rok nowicjatu. Siostry zaś pozostały przy rannych do końca października 1939 roku. Dnia 27 października ostatni ranni opuścili szpital polowy, by wrócić do swoich domów. Siostry natomiast, dopiero po uporządkowaniu klasztoru, udały się również do swoich domów zakonnych⁴¹. Gdy w klasztorze ojców werbistów powstał ponownie szpital polowy, siostry katarzynki nie objęły już w nim pracy. Jednakże coraz intensywniej opiekowały się rannymi w szpitalu św. Jerzego w Pieniężnie.

W styczniu 1945 roku, gdy front wschodni zbliżał się do granic Warmii, przywożono do szpitala w Pieniężnie, w dzień i w nocy, liczne grupy rannych żołnierzy. Sala operacyjna była czynna bez przerwy. Dokonywano operacji w trzech grupach, przez całą dobę. Po dwóch lub trzech dniach odsyłano rannych dalej, w kierunku północy. W pierwszych dniach lutego 1945 roku szpital św. Jerzego stał się głównym punktem opatrunkowym. Bardzo wielu rannych umierało. Zostali oni pochowani w zbiorowych mogiłach w pobliżu szpitala. Wielu z nich przyjęło jeszcze przed śmiercią Sakramenty Święte⁴².

Z dnia na dzień sytuacja stawała się coraz niebezpieczniejsza. Samoloty szturmowe były stale w akcji. Gdy front wojenny dotarł do Ornety i strzały pancerne dochodziły już do Pieniężna, dnia 11 lutego 1945 roku zdecydowano o odesłaniu ostatnich rannych do szpitali polowych znajdujących się na północy kraju. Także siostrze katarzynkom radzono, aby opuściły miasto. Była to dla nich trudna decyzja. W końcu zdecydowały się wyjechać⁴³.

W nocy z 12 na 13 lutego 1945 roku siostry opuściły szpital i zostały umieszczone, razem z personelem szpitala oraz ostatnimi rannymi żołnierzami i osobami cywilnymi, które ucierpiały od broni pokładowej, w oblodzonych wagonach towarowych, przy 25 stopniach mrozu. Podróż z Pieniężna do Braniewa trwała

⁴⁰ *St. Katharina-Gruss*, por. 44(1939), s. 9–11; 45(1940), s. 11; Ł.M. K r e b s, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, Prowincja Warmińska w latach 1939–1947*, w: *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947*, Lublin 1998, s. 145.

⁴¹ APSK, *St. Katharina-Gruss*, 45(1940), s. 11–14; Ł.M. K r e b s, jw., s. 146.

⁴² APSK, ZG-G-a-4 (Relacja siostry M. Phoebe Hanke).

⁴³ APSK, ZG-G-a-4 (Relacja siostry M. Phoebe Hanke).

12 godzin. Po dłuższym postoju w Braniewie, z wielkim trudem dojechały pociągiem do Świętej Siekierki (dziś Mamonowo w Obwodzie Kaliningradzkim)⁴⁴. Tam zostały zatrudnione, przez Czerwony Krzyż, w różnych miejscach, m.in. w szpitalu na oddziale dziecięcym, w obozie dla uchodźców oraz przy rannych żołnierzach. Stamtąd, uciekając przed frontem wojennym, docierały różnymi drogami, wraz ze swoimi podopiecznymi, do portu morskiego w Piławie (dziś Bałtysk w Obwodzie Kaliningradzkim), aby wyjechać na Zachód. Statki były tak przepełnione rannymi i uchodźcami, że tylko z wielkim trudem udało się im znaleźć miejsce. Siostry jechały często w nieznaną. Cztery spośród sióstr pieniądzeńskich: M. Donacjana Formella, M. Edigna Buik, M. Bonawentura Spannenkrebs i M. Edewalda Zimmermann znalazły się aż w Danii, natomiast większość z nich dotarła tylko do Gdańska i tam się zatrzymała przez pewien okres czasu podejmując pracę w szpitalach polowych lub prowadzonych przez siostry zakonne z innych zgromadzeń⁴⁵.

W Gdańsku siostry przeżyły wkroczenie Armii Czerwonej i straszne tortury, szczególnie związane z obroną ślubowanej Bogu czystości i godności kobiecej. Często były bite i wypędzane z domów, w których czasowo się zatrzymały. Szukały wówczas schronienia u ludzi świeckich lub w domach zakonnych. W lipcu 1945 roku, dwie spośród sióstr z Pieniężna: przełożona M. Eucheria Schwarz i siostra M. Remigia Jagalska zmarły w Gdańsku na tyfus oraz z wycieńczenia i głodu, natomiast cztery siostry: M. Phoebe Hanke, M. Friedgard Kremp, M. Consolata Hoelzer i M. Ludolfa Gillmann udały się, po dłuższych zmaganiach z ówczesnymi władzami radzieckimi, do Domów Zakonnych Sióstr św. Katarzyny, znajdujących się na terenie powiatu sztumskiego, do Benowa i Ryjewa. Tam opiekowały się czasowo chorymi na tyfus⁴⁶.

ZAKOŃCZENIE

Po zakończeniu II wojny światowej, Siostry św. Katarzyny nie wróciły już do Pieniężna, gdyż żyły w rozproszeniu, poza granicami kraju. Jedynie siostra M. Donacjana Formella wróciła, w 1947 roku, z Danii do Braniewa. Jako datę likwidacji Domu Zakonnego Sióstr św. Katarzyny w Pieniężnie przyjęto 13 lutego 1945 roku, czyli dzień wyjazdu sióstr z Pieniężna. Odtąd kontakt z Pieniężnem na kilkanaście lat był przerwany. Wznowiony został w latach sześćdziesiątych XX wieku poprzez korzystanie Sióstr Katarzynek z pomocy duchowej Ojców Werbistów. Kontakt ten trwa do dnia dzisiejszego. Ojcowie Werbiści nadal służą siostrom katarzynkom jako spowiednicy i rekolekcyjniści. Współpraca ze Zgromadzeniem Ojców Werbistów wzmogła się jeszcze bardziej od 1978 roku dzięki ich pomocy w podjęciu przez Siostry św. Katarzyny pracy misyjnej w Togo.

Należy jeszcze zauważyć, że wśród sióstr św. Katarzyny, które w XX w. wstąpiły do Zgromadzenia z dekanatu pieniądzeńskiego, są też dwie Służebnice Boże: siostra Maria Gunhilda – Dorothea Steffen z Woli Wilnickiej, parafia Łąsy oraz

⁴⁴ Tamże (Relacja siostry M. Friedgard [Kremp]).

⁴⁵ Tamże oraz relacja siostry M. Phoebe Hanke.

⁴⁶ Tamże.

siostra Maria Maurycja – Anna Margenfeld z Sawit, parafia Piotrowiec. Siostry te zginęły w obronie czystości ślubowanej Bogu i godności kobiecej pod koniec II wojny światowej. Ich procesy beatyfikacyjne, na etapie diecezjalnym, zostały zakończone.

THE ACTIVITY OF THE SISTERS OF ST CATHERINE, VIRGIN AND MARTYR, IN PIENIĘŻNO (MEHLSACK)

SUMMARY

The article presents the activity of the Sisters of St Catherine, Virgin and Martyr in Pieniężno (Mehlsack) in the years 1856–1876 and 1889–1945.

In 1856 three sisters of St Catherine in Braniewo took up educational activity at the Catholic elementary school for girls in Pieniężno (Mehlsack). On 9 September, 1856 a contract of employment was signed between the Town Council of Pieniężno and the Order of St Catherine in Braniewo represented by Mother Apolonia Stuhmann, Superior General. The Presbyter Marquard of Frombork participated in the event. In 1870 the sisters were additionally entrusted with teaching younger classes at a school attended by boys and girls.

The number of sisters increased to five then. On 13 May, 1876, at the time of the Kulturkampf, the sisters were removed from the Pieniężno schools. Secular staff were appointed to fill their positions. Then the sisters returned to their convent in Braniewo.

After 13 years, on 7 January, 1889 the sisters of St Catherine returned to Pieniężno to take up the job of nursing at St George's Hospital. Soon the number of halls and the space for patients proved to be insufficient. A plot adjacent to the hospital was purchased and within the years 1912–1913 a larger, modern 50-bed hospital was built with collected money. It was fitted with the most modern equipment. There was also a chapel. In 1929 a twenty-bed paediatric department for sick children and infants was opened in the hospital.

The hospital was the property of the Catholic parish. It was subordinate to the department of education under the management of consecutive deans. Medical service was fulfilled by one of the physicians who practised in the town; nursing was done by the sisters of the Order of St Catherine. In 1930 six sisters worked there. During World War II (1939) a part of the hospital functioned as field hospital. Because of enormous amount of work the number of sisters increased to ten. On 11 February 1945 when the war front reached Orneta and military operations were nearing Pieniężno the last wounded patients were sent to field hospitals in the north of the country. The sisters had to leave the hospital too. On the night of 12/13 February they left Pieniężno.

AKTIVITÄTEN DER SCHWESTERN VON DER HL. KATHARINA JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN IN PIENIEŻNO (MEHLSACK)

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel umfasst die Tätigkeit der Katharinenschwestern in Mehlsack in den Jahren 1856–1876 und 1889–1945.

Im Jahre 1856 übernahmen drei Schwestern aus Braunsberg die Lehrtätigkeit in der katholischen Grundschule für Mädchen in Mehlsack. Am 9.09.1856 wurde ein Vertrag zwischen dem Magistrat in Mehlsack und dem Jungfrauen Convente zu Braunsberg vertreten durch die Mater Apolonia Stuhmann in Assistenz des Erzpriesters Herrn Marquardt aus Frauenburg geschlossen. Im Jahre 1870 übernahmen die Schwestern zuzätzlich in einer gemischten aus Knaben und Mädchen bestehender Schule die Unterabtheilungen. Die Zahl der Schwestern ist dann auf fünf gestiegen. Am 13.05.1876, während des Kulturkampfes, wurden die Schwestern aus den Schulen beseitigt. Den Unterricht der Kinder übernahmen weltliche Lehrerinnen und Lehrer. Die Schwestern kehrten nach Braunsberg zurück.

Nach 13 Jahre, am 7.01.1889, sind die Katharinenschwestern wieder nach Mehlsack gekommen und übernahmen die Krankenpflege im St. Georgs Krankenhaus. Weil die Räume des Krankenhauses sich bald als unzulänglich erwiesen, wurde das angrenzende Gelände gekauft und in den Jahren 1912–13 aus Sammelgeldern ein größeres, zeitgemäßes Krankenhaus mit 50 Betten und mit Kapelle erbaut. Es wurde auch mit allen neuzeitlichen Einrichtungen versehen. Im Jahre 1929 wurde eine Kinderstation mit 20 Plätzen neu eingerichtet für kranke Kinder und Säuglinge. Das Krankenhaus war Eigentum der katholischen Kirchengemeinde. Den Krankendienst versahen im Jahre 1930 sechs Katharinenschwestern und ein Arzt aus der Stadt. Während des 2. Weltkrieges wurde das Krankenhaus teilweise Lazarett. Wegen vieler Arbeit ist die Zahl der Schwestern auf zehn gestiegen. Am 11.02.1945 wurden die letzten Verwundeten verladen und in die Richtung des Nordens abtransportiert. Die Schwestern mußten auch das Krankenhaus verlassen. In der nach vom 12/13 Februar 1945 sind sie von Mehlsack abgefahren und kamen nicht mehr zurück.

WPLYW OSOBY I KULTU BŁOGOSŁAWIONEJ DOROTY NA ŻYCIE DUCHOWE PARAFII I WYPOSAŻENIE KOŚCIOŁA W MĄTOWACH WIELKICH OD ŚREDNIOWIECZA DO WSPÓŁCZESNOŚCI**

Słowa kluczowe: Dorota z Mątów, Mątowy Wielkie, historia sztuki, średniowiecze, pobożność, duchowość

Key words: Dorothea of Montau, Mątowy Wielkie, History of Art, Middle Ages, Piety

Schlüsselworte: Dorothea von Montau, Groß Montau, Kunstgeschichte, Mittelalter, Frömmigkeit, Geistigkeit

Gotycki kościół pw. św. Piotra i Pawła w Mątowach Wielkich wraz z jego bogatym wyposażeniem są zabytkiem wyjątkowym. Nie tylko ze względu na dobry stan zachowania i ciekawą formę zarówno architektury, jak i elementów wystroju, lecz głównie przez jego związek z błogosławioną Dorotą, która urodziła się w Mątowach i tu także przyjęła pierwsze sakramenty.

Zabytek ten nie doczekał się jak dotychczas wyczerpującego monograficznego opracowania. Najobszerniej kościół opisany został w inwentaryzacji Bernharda Schmida opublikowanej w 1919 r.¹. Poświęcili mu nieco uwagi także autorzy przedwojennych polskich przewodników i słowników geograficznych². W późniejszym czasie świątynia była ledwie wzmiankowana, głównie w pracach historyków architektury, jako jeden z najstarszych przykładów architektury fachwerkowej na terenie Państwa

* Alicja Grabowska-Lysenko, absolwentka kierunku Ochrona Dóbr Kultury spec. Historia i Zabytkoznawstwo Dział Sztuki na UMK w Toruniu. W chwili obecnej w ramach Wolontariatu w Ochronie Zabytków (Freiwilliges Jahr in der Denkmalpflege) pracuje w Untere Denkmalschutzbehörde w Stralsundzie. Od czasu studiów zainteresowana problematyką sztuki średniowiecznej Pobrzeża Bałtyku, w szczególności terenu dawnego państwa zakonnego w Prusach.

** Artykuł powstał w oparciu o pracę magisterską, pisaną w latach 2011–2012 w Instytucie Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa UMK w Toruniu, pod kierunkiem dr Moniki Jakubek-Rackowskiej, na seminarium prof. Elżbiety Pileckiej.

¹ B. Schmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen*, Bd. 4. *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, H.14. *Die Städte Neuteich und Tiegenhof und die ländlichen Ortschaften*, hrsg. von B. Schmid, Danzig 1919, s. 180–191.

² F. Sulimierski, W. Walewski, *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 6, Warszawa 1885, s. 219–220; M. Orłowski, *Ilustrowany przewodnik po Gdańsku wraz z terytorjum Wolnego Miasta*, Warszawa 1928, s. 206.

Zakonnego³. Spośród tych pozycji warto wspomnieć pracę Christofera Herrmanna, w której opublikowane zostały wyniki badań dendrochronologicznych, pozwalające ze znaczną dokładnością wyznaczyć kolejne fazy budowy kościoła⁴. W 2009 roku ukazała się natomiast praca ks. Andrzeja Starczewskiego, mająca charakter popularnonaukowy i świadcząca o wzroście zainteresowania tematyką mątowskiego kościoła⁵.

Na marginesie tych i innych publikacji przewijały się także elementy wystroju świątyni, które stanowią główny temat niniejszych rozważań⁶. Nie zostaną one poddane tutaj jednak analizie styloznawczej. Niniejsze studium koncentruje się na próbie ukazania ich semantycznej nośności oraz odpowiedzi na pytanie, czy i jakie znaczenie miała osoba Doroty i jej duchowość na kształtowanie się duchowości parafii i na charakter wyposażenia kościoła Mątowach Wielkich.

PARAFIA W OKRESIE PANOWANIA ZAKONU KRZYŻACKIEGO

Przywilej lokacyjny dla Mątowów Wielkich wystawił wielki mistrz Ludolf von König między 1342 a 1345 rokiem i prawdopodobnie właśnie wówczas erygowano parafię⁷. Jak wykazały wyniki badań dendrochronologicznych, fachwerkowy kościół w Mątowach Wielkich zbudowany został najwcześniej na początku lat 60. XIV wieku⁸. Z drugiej jednak strony Dorota została ochrzczona 6 lutego 1347 roku⁹ i, co potwierdzają zeznania świadków procesu kanonizacyjnego, miało to miejsce

³ V. Zirkwitz, (*Das Dorf um Danzig*) *Die bauliche Entwicklung der Dorfkirche von der Ordenszeit bis zur Gegenwart im Gebiet des ehemaligen Freistaates Danzig unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen der Danziger Höhe und Niederung*, Danzig 1938, s. 12; J. Stankiewicz, *Zabytki budownictwa i architektury na Żuławach*, „Rocznik Gdański”, t. XV/XVI 1956/1957, s. 516; T e n ż e, *Architektura i budownictwo Pomorza Gdańskiego*, [w:] *Kultura i Sztuka. Seria popularno-naukowa*, „Pomorze Gdańskie”, nr 2, Gdańsk 1965, s. 15; R. Paszkowski, *Gotycki kościół pw. św. Szymona i św. Judy Tadeusza w Gnojewie. Z badań nad średniowieczną architekturą sakralną na Żuławach oraz historią działań na rzecz jej ochrony*, Malbork 2011.

⁴ Ch. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und –geographie*, Petersberg – Olsztyn 2007, s. 463–465.

⁵ A. Starczewski, *Gotyckie zabytki sakralne na terenie gminy Miloradz na Żuławach*, Sztum 2009; zob. także: T e n ż e, *Gotycki kościół św. Piotra i Pawła w Mątowach Wielkich – świadek chrztu i bierzmowania bł. Doroty*, [w:] *Patroni diecezji elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu*, red. J. Hochleitner i A. Kilanowski, Elbląg 2006, s. 83–92; T e n ż e, *Gotyckie zabytki sakralne w gminie Miloradz na Żuławach*, „Wiadomości Historyczne”, nr 5, wrzesień/październik 2010, s. 5–15.

⁶ Wykaz literatury do poszczególnych obiektów umieszczony zostanie w miejscu ich omawiania.

⁷ Ch. Krollmann, *Gr. Montau. Bäuerliche Personen- und Familienkunde im 14. Jahrhundert*, „Elbinger Jahrbuch” 15, 1938, s. 176; J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821*, Cz. 1, Elbląg 1999, s. 269. W 1383 roku przywilej lokacyjny dla Mątów został odnowiony przez wielkiego mistrza Konrada Zöllnera, jego treść opublikował Edmund Dormann, zob. E. I. Dormann, *Regesten und Urkunden zur Geschichte des Kreises Marienburg*, Danzig 1862, s. 31–32.

⁸ Ch. Herrmann, *Die Mittelalterliche Architektur im Gebiet der ehemaligen Preussischen Bistümer (Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland)*, mps, Olsztyn 2003, s. K 208; T e n ż e, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland...*, dz. cyt., s. 464–465.

⁹ T. Kujawa-Komender, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątów*, „Nasza Przyszłość”, t. V, red. A. Schletz, Kraków 1957, s. 101.

w kościele parafialnym w Mątowach¹⁰. Należałoby więc rozważyć możliwość istnienia prowizorycznej budowli z nietrwałego materiału, która mogła służyć gminie parafialnej, zanim kościół fachwerkowy został ukończony¹¹. Do połowy XV wieku miały miejsce jeszcze przynajmniej dwie przebudowy kościoła, polegające na obmurowaniu konstrukcji fachwerkowej od zewnątrz, a także częściowym jej zastąpieniu litym murem i dobudowaniu południowego przedsionka¹².

Wspierając się dość bogatym materiałem zabytkowym oraz nieco uboższymi źródłami pisany, można pokusić się o rekonstrukcję wyposażenia kościoła w pierwszym wieku jego funkcjonowania. Obecność w świątyni kilku podstawowych elementów sankcjonowały zapisy statutów diecezjalnych. Wprawdzie pierwsze zachowane statuty dla diecezji pomezkańskiej – statuty biskupa Jana Rymana – pochodzą dopiero z 1411 roku¹³, jednak pewne zapisy dotyczące wyposażenia kościoła i troski o nie znajdują się już w najstarszych znanych statutach pruskich, wydanych przez sambijskiego biskupa Zygryda von Regenstein (1302–1310)¹⁴. Biorąc pod uwagę fakt, iż głównym celem statutów było dostosowanie praw obowiązujących w diecezji do wymogów ustawodawstwa Kościoła powszechnego¹⁵, przyjąć można, że dla Pomezanii w XIV wieku w kwestii tak ważnej, jak wyposażenie świątyni, obowiązywały tożsame reguły.

Według zapisów statutów, każdy kościół musiał posiadać ołtarz z krzyżem i obrazami, chrzcielnicę¹⁶ oraz zamykane na klucz sakramentarium¹⁷. Do dziś w kościele znajduje się granitowa, surowa w formie chrzcielnica o półkulistej, pozbawionej



Il. 1. Figura Tronującej Madonny z Dzieciątkiem, fot. Alicja Grabowska

¹⁰ *Die Akten des Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, hrsg. von R. Stachnik, Zusammenarbeit – A. Triller, H. Westphal, Köln – Wien 1978, s. 19: „*de voluntate prefatorum coniugum baptizata fuit in dicta parrochiali ecclesia dicta ville*”.

¹¹ Tego typu rozwiązanie dla świątyni żuławskich sugerował Bernard Jesionowski, por. B. Jesionowski, *Techniki i materiały budowlane stosowane przy wznoszeniu średniowiecznych kościołów żuławskich. Zagadnienia logistyczne średniowiecznego placu budowy*, „Rocznik Żuławski”, 2008, s. 59.

¹² Ch. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland...*, dz. cyt., s. 465.

¹³ J. Wiśniewski, *Średniowieczne synody pomezkańskie*, Elbląg 1998, s. 15.

¹⁴ A. Radziwiński, *Kościół w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243–1525*, Toruń 2006, s. 147.

¹⁵ Tamże, s. 145.

¹⁶ A. Radziwiński, *Życie i obyczajowość średniowiecznego duchowieństwa*, Warszawa 2002, s. 107; Tenże, *Kościół w Państwie...*, dz. cyt., s. 147–149.

¹⁷ J. Wiśniewski, *Średniowieczne synody...*, dz. cyt., s. 31.

dekoracji misie, której powstanie, zgodnie z typologią Jadwigi Kuczyńskiej, sytuować można około połowy XIV wieku¹⁸.

Średniowieczne retabulum z kościoła w Mątowach nie zachowało się niestety do naszych czasów. Pewną wskazówkę na temat jego wyglądu stanowią XVII-wieczne akta wizytacji diecezji chełmińskiej, w których pojawia się opis nastawy ołtarza głównego z figurą Matki Bożej w centrum, otoczoną postaciami apostołów¹⁹. Układ ten może sugerować, iż *altarię* główną zdobiło retabulum w popularnym na Pomorzu typie „ołtarza czterech świętych dziewic”²⁰. Dość nietypowym elementem wystroju nastawy byłaby tu natomiast monstrancja podtrzymywana przez aniołów – motyw niespotykany w innych znanych retabulach w tym typie – być może dodany wtórnie. Wątpliwy wydaje się natomiast związek z tym retabulum figury Tronującej Matki Bożej (il. 1), sugerowany we wcześniejszych badaniach²¹.

Kolejnym nakazanim statutowo sprzętem było sakramentarium. Miało ono przede wszystkim chronić konsekrowane hostie przed profanacją, ale i umożliwić wiernym adorację Najświętszego Sakramentu²². Z tego względu umieszczano je zwykle w widocznym miejscu, ozdabiając malowidłami o treściach eucharystycznych²³.

¹⁸ J. K u c z y ń s k a, *Średniowieczne chrzcielnice kamienne w Polsce: katalog*, Lublin 1984, s. 10. Chrzcielnica wzmiankowana była w literaturze jedynie przez Schmid, por.: B. S c h m i d, dz. cyt., s. 187.

¹⁹ „*Tabula eiusdem in medio habet imaginem Beatissimae decenter sculptam deauratam: superius monstrantia in manibus Angelorum ex ligno sculpta et tota deaurata. Circumcirca XII Apostoli sculpti deaurati*”, cyt. wg B. S c h m i d, *Die Bau- und Kunstdenkmäler...*, s. 186.

²⁰ O tym typie nastawy wyczerpująco zob.: Z. B i a ł o w i c z - K r y g i e r o w a, *Studia nad snyderstwem XIV wieku w Polsce*, część 1, *Początki śląskiej tradycji ołtarza szafowego*, (Prace Komisji Historii Sztuki T. XII), Warszawa – Poznań 1981; T a ż, *Studia nad snyderstwem XIV wieku w Polsce*, część 1, *Początki śląskiej tradycji ołtarza szafowego: Katalog*, (Monografie Muzeum Narodowego w Poznaniu, t. XVII), Poznań 1981. Por. także: M. J a k u b e k - R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska przelomu XIV i XV wieku*, Warszawa 2006, s. 11; T a ż, *Plastyka średniowieczna od XIII do XVI wieku: katalog wystawy stałej*, Gdańsk 2007, s. 11.

²¹ Bernhard Schmid jako pierwszy powiązał tę figurę z opisywanym w XVII wieku retabulum, por. B. S c h m i d, dz. cyt., s. 186. Tezę tę przyjął Karl Heinz Clasen, por. K.H. C l a s e n, *Die mittelalterliche Bildhauerkunst im Deutschordensland Preussen. Die Bildwerke bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, t. 1, Text, Berlin 1939, s. 238. Dopiero w 2007 roku zwróciła na rzeźbę uwagę Monika Jakubek-Raczkowska, zauważając pokrewieństwo figury mątowskiej z dekoracją rzeźbiarską kościoła Najświętszej Marii Panny na Zamku Wysokim w Malborku i przesuwając tym samym datowanie rzeźby na połowę XIV wieku, zob. M. J a k u b e k - R a c z k o w s k a, *Plastyka średniowieczna...*, dz. cyt., Gdańsk 2007, s. 7. W katalogu wystawy *Fundacje Artystyczne...* autorka poddała w wątpliwość tezę o obecności figury w kościele w Mątowach w średniowieczu, zob. T a ż, *Grupa rzeźbiarska „Madonna Tronująca z Dzieciątkiem” z kościoła w Mątowach Wielkich, ok. 1350*, [hasło kat. w:] *Fundacje artystyczne na terenie państwa krzyżackiego w Prusach: katalog wystawy w Muzeum Zamkowym w Malborku 25 czerwca – 12 września 2010 roku*, t. 1, *Katalog*, (red.) B. Pospieszna, Malbork 2010, s. 105. W zbiorze esejów towarzyszących tej samej wystawie, Anna Błażejewska sugerowała pochodzenie mątowskiej figury z kaplicy NMP na zamku w Malborku, zob. A. B ł a ż e j e w s k a, *Rzeźba w państwie krzyżackim od jego początków do wojny trzydziestoletniej*, [w:] *Fundacje artystyczne na terenie Państwa Krzyżackiego w Prusach*, t. 2, *Eseje*, red. B. Pospieszna, Malbork 2010, s. 174.

²² G. J u r k o w l a n i e c, *Chrystus Umęczony: Ikonografia w Polsce od XIII do XVI wieku*, Warszawa 2001, s. 141.

²³ O. N u s s b a u m, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, s. 423; J.E.A. K r o e s e n, R. S t e e n s m a, *The interior of the medieval village church/Het middeleeuwse dorpskerkinterieur*, Louvain, Paris, Dudley (Mass) 2004, s. 106–107.



Il. 2. Kopia drzwiczek sakramentarium w kościele w Mątowach, fot. Alicja Grabowska

Niektóre sakramentaria, szczególnie w kościołach wiejskich, przybierały formę prostej drewnianej szafy, umieszczonej częściowo w ściennej niszy²⁴. Taki właśnie typ reprezentowało zachowane do dziś fragmentarycznie sakramentarium z kościoła w Mątowach. Miało ono pierwotnie formę dębowej szafy o wymiarach 110×55×45 cm, którą zamykały drewniane polichromowane drzwiczki. Na zewnętrznej stronie drzwiczek znajdowało się według Schmidta przedstawienie *Ecce Homo*, które jednak było już wówczas (1919) ledwie widoczne²⁵. Po stronie wewnętrznej zaś, na rewersie, wyobrażono kapłana, niosącego przed sobą monstrancję z hostią. Oryginał drzwiczek nie zachował się niestety do naszych czasów²⁶ – znana jest jedynie ich wierna kopia, przechowywana w kościele w Mątowach (il. 2) oraz fotografia przedstawienia kapłana z monstrancją, reprodukowana u Schmidta.

Program ikonograficzny drzwiczek mątowskich jest wyjątkowy na tle innych tego typu obiektów, zachowanych na terenie państwa zakonnego. Nietypowe jest ukazanie Męża Boleści²⁷ na awersie, nie zaś rewersie drzwiczek, jak w przypadku innych znanych obiektów z terenu Prus²⁸. Żadnej bezpośredniej analogii w sztuce państwa zakonnego nie znajduje też wyobrażenie kapłana. Historii sztuki znane są wprawdzie wizerunki kapłanów z hostią, umieszczane w sakramentariach, jak choćby w szwedzkim Gothem²⁹ – odnoszą się one do liturgicznego momentu *Elevatio Ho-*

²⁴ W. N o w a k, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej (1243–1939)*, (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, nr 10), Olsztyn 2002, s. 63.

²⁵ B. S c h m i d, dz. cyt., s. 186.

²⁶ Po odkryciu zabytku, Schmid opublikował jedynie jego opis i reprodukcję, nie podając jednak żadnych informacji na temat dalszego z nim postępowania po usunięciu przemalowań. Dopiero w pracy Gregora Brutzerza z 1936 roku pojawiła się wzmianka, iż drzwiczki włączone zostały do zbiorów malborskiego Zamku w trosce o bezpieczeństwo tego wyjątkowego obiektu, zaś w kościele w Mątowach umieszczono jedynie ich kopię, por. G. B r u t z e r, *Mittelalterliche Malerei im Ordenslande Preußen*, t. 1, *Westpreußen*, Danzig 1936, s. 78.

²⁷ Przez Schmidta termin *Ecce Homo* stosowany jest także w odniesieniu do przedstawienia eucharystycznego Męża Boleści, por. B. S c h m i d, dz. cyt., s. 160. Więcej na temat terminologii przedstawień Chrystusa Umęczonego zob. G. J u r k o w l a n i e c, *Chrystus Umęczony...*, dz. cyt., s. 13–21.

²⁸ Np. niezachowane sakramentaria w Marynowach i sambijskim Pobethen; sakramentarium z Marianki. Jedyną analogię dla takiego umiejscowienia podobnego przedstawienia stanowią drzwiczki sakramentarium w farze chełmińskiej, por. J. D o m a s ł o w s k i, *Malarstwo tablicowe poza Gdańskiem w pierwszej połowie XV wieku*, [w:] J. D o m a s ł o w s k i, A. K a r ł o w s k a - K a m z o w a, A. S. L a b u d a, *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, (Prace Komisji Historii Sztuki, t. XVII), Warszawa – Poznań 1990, s. 121.

²⁹ J.E.A. K r o e s e n, R. S t e e n s m a, dz. cyt., s. 109.

stiae. Tymczasem monstrancja, unoszona przez kapłana na obrazie mątowskim, pozwala interpretować scenę jako adoracyjne *Expositio Hostiae*, bądź procesję teoforyczną, związaną z obchodami Święta Bożego Ciała, które wprowadzono w Prusach przed połową XIV w.³⁰

Do wąskiej grupy obiektów z terenu państwa zakonnego, w których znajdujemy wyobrażenie monstrancji, prezentowanej przez kapłana, zaliczyć należy niezachowaną szafę relikwiarzową z katedry kwidzyńskiej, ufundowaną przez biskupa Jana Möncha, świadka życia, śmierci i początków kultu bł. Doroty. Znane dziś z fotografii przedstawienia malarskie, umieszczone w jej wnętrzu i na rewersach drzwi, składały się na znaczący program ikonograficzny, będący zdaniem Adama Labudy odzwierciedleniem religijnego klimatu w diecezji pomezjańskiej na przełomie XIV wieku. Według badacza, program ten – poza przedstawieniami wiążącymi się ściśle z ideami zakonu krzyżackiego był także odpowiedzią biskupa na rosnący kult rekluzy Doroty, której duchowość i pobożność w dużym stopniu odbiegała od tej, propagowanej przez Zakon³¹.

Jednym z najważniejszych aspektów pobożności Doroty z Mątów była szczególna cześć wobec sakramentu Eucharystii³². Kult eucharystyczny wyraził się dobitnie w dwóch przedstawieniach z kwidzyńskiej szafy. Pierwszym z nich było przedstawienie Niewiernego Tomasza, który w średniowieczu był uznawany za szafarza sakramentu Eucharystii³³. Drugie wyobrażenie, najistotniejsze w toku tych rozważań, znajdowało się na rewersie prawego skrzydła. Przedstawiało ono diakona, prezentującego monstrancję klęczącym u stóp ołtarza rycerzom³⁴.

Przedstawienie to nie stanowiło prawdopodobnie bezpośredniego wzorca dla wizerunku kapłana w Mątowach. Inspiracją dziełem kwidzyńskim jest jednak prawdopodobna, jeśli weźmiemy pod uwagę szczególne okoliczności, w jakich znalazła się parafia w Mątowach na przełomie XIV i XV stulecia, w okresie procesu kanonizacyjnego Doroty. Szczególnie istotne były bezpośrednie kontakty pomiędzy mieszkańcami wsi a przedstawicielami kwidzyńskiej kapituły³⁵.

Pozostaje jeszcze pytanie o sens przedstawienia umieszczonego na rewersie drzwiczek? Czy – podobnie jak w Kwidzynie – miałyby ono zaznaczyć rolę kleru jako szafarza Eucharystii w odpowiedzi na rosnącą rolę prywatnej pobożności

³⁰ M. W o Ź n i a k, *Przestrzeń liturgiczna i wyposażenie kościoła Najświętszej Maryi Panny na zamku w Malborku*, [w:] *Zamek Wysoki w Malborku*, red. M. Poksińska, Malbork 2006, s. 81.

³¹ A. S. L a b u d a, *Malarstwo tablicowe na Pomorzu Wschodnim*, [w:] *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 1, *Synteza*, red. A.S. Labuda i K. Secomska, Warszawa 2004, s. 337.

³² Nabożeństwo Doroty do sakramentu Eucharystii opisane było w 10 punkcie kwestionariusza, według którego przepytывani byli świadkowie w jej procesie kanonizacyjnym: *Die Akten...*, dz. cyt., s. 20: „*Prefata Dorothea circa divinum cultum fuit et erat devotissime et mirabiliter intenta, ecclesias visitando tam in horis matutinis quam diurnis, in eiusdem ecclesie divina audiendo flexisque genibus orando necnon sepissime sanctissimum Eucharistie sacramentum suscipiendo cum lacrimis et maxima devotione*”. Liczne świadectwa pobożności eucharystycznej Doroty zawiera także jej żywot, zredagowany przez Jana z Kwidzyna, por. np.: J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty z Mątów*, przeł. Julian Wojtkowski, Lublin 2011, s. 57, 61, 122, 267–268, 354–357.

³³ A. S. L a b u d a, *Malarstwo tablicowe...*, dz. cyt., s. 337.

³⁴ Fotografia przedstawienia diakona prezentującego monstrancję znajduje się w zbiorach Bildarchiv Foto Marburg.

³⁵ Zob. niżej.

wiernych? Bez wątplenia forma religijności, którą reprezentowała Dorota, była w państwie zakonnym zjawiskiem nowym, budzącym pewien niepokój Zakonu i związanego z nim duchowieństwa³⁶. Dzieło to mogło więc stanowić swego rodzaju manifestację pozycji kleru. Każdorazowe otwarcie drzwiczek przez kapłana w czasie sprawowanej liturgii mogło ukazywać wiernym rolę duchowieństwa jako pośrednika pomiędzy Bogiem i ludźmi. Pod wpływem nowej pobożności wierni nawiązywali prywatną relację z Bogiem, adorowali Chrystusa w hostii bądź w obrazach o treściach eucharystycznych³⁷ – to jednak tylko w czasie liturgii i tylko za pośrednictwem kapłana mogli doświadczyć kontaktu z Chrystusem w sposób najbardziej bezpośredni, przyjmując sakrament Eucharystii. Należy wziąć jednak pod uwagę także prawdopodobieństwo, iż dzieło powstało w okresie nieco późniejszym (bliżej połowy wieku XV), kiedy to pobożność eucharystyczna na wsi była już zapewne ugruntowana, a jej przejawy nie budziły niepokoju kleru.

Z rozwojem prywatnej pobożności, wiązać należy także pojawienie się w świątyni kolejnego elementu wyposażenia – snycerskiej *Piety* (il. 3). Mątowska rzeźba, zaliczana do jednych z najstarszych realizacji tego tematu na pruskiej prowincji, jest dowodem żywej w początkach XV wieku pobożności pasyjnej. Nie było to zjawisko nowe – ten aspekt życia religijnego był już wcześniej popularny w środowisku wiejskim. Prawdopodobnie już w okresie dzieciństwa (w Mątowach) ukształtowało się szczególne nabożeństwo Doroty do Męki Pańskiej. Nowym zjawiskiem było natomiast odczuwanie przez wiernych potrzeby prywatnego, pozaliturgicznego rozważania Pasji Chrystusa, do którego skłaniały wizerunki dewocyjne³⁸.

Obecność tych przedstawień świadczy o pogłębionych nastrojach religijnych, które ukształtować mogły bezpośrednie kontakty pomiędzy mieszkańcami wsi a przedstawicielami kwidzyńskiej kapituły – Janem z Kwidzyna, pracującym w Mątowach nad żywotem rekruty³⁹, czy Janem Rymanem, który przesłuchiwał tu m.in. proboszcza parafii, księdza Otto⁴⁰. Oprócz plebana Ottona⁴¹ jako świadek w procesie zeznawała także bratowa Doroty, Gertruda⁴². Zeznania obojga świadczą o tym, że

³⁶ S.F. Kwiatkowski, *Zakon Niemiecki w Prusach a umysłowość średniowieczna: scholastyczne rozumienie prawa natury a etyczna i religijna świadomość Krzyżaków do około 1420 roku*, („Rozprawy i Studia – Uniwersytet Szczeciński”, 604), Szczecin 2005, s. 90–92.

³⁷ O. Nusbaum, dz. cyt., s. 424.

³⁸ Por. L. Kalinowski, *Geneza Piety średniowiecznej*, „Prace Komisji Historii Sztuki”, 10 (1952), s. 157–161; z nowszych opracowań poświęconych tematowi dzieł dewocyjnych, zob. W. Marcinkowski, *Przedstawienia dewocyjne jako kategoria sztuki gotyckiej*, Kraków 1994, G. Jartzt, *Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit*, [w:] *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. von P. Dinzelsbacher, D.R. Bauer, Paderborn 1990, s. 195–242, s. 200.

³⁹ *Die Akten...*, dz. cyt., zeznanie Jana z Kwidzyna z 27 X 1404: „*Insuper dixit deponens, quo fuit in villa Montaw Visitator Synodalis clericorum et laicorum et quo cognoscit plebanum et alios homines ibidem*”. Zob. także: M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, Toruń 2003, s. 487; J. Wiśniewski, *Zabiegi o wyniesienie na ołtarze i zatwierdzenie kultu Doroty z Mątów Wielkich*, [w:] *Kaci, święci, templariusze*, red. B. Śliwiński, (Studia z dziejów średniowiecza, nr 14), Malbork 2008, s. 566.

⁴⁰ *Die Akten...*, dz. cyt., s. 194, zeznanie Jana Rymana z 22 X 1404: „*Et dixit deponens, quod [...] fuit in villa Montaw Insule Maioris, de qua articulatur, et in ea vidit plures utriusque sexus homines, et, quo ita esset, prout articulatur*”.

⁴¹ Tamże, s. 346–349.

⁴² Tamże, s. 354–358.



Il. 3. Pieta w kościele w Mątowach, fot. Alicja Grabowska

mieszkańcy Mątów znali szczegóły z życia Rekluzy, także z okresu, który spędziła już poza rodzinną wsią, w Gdańsku i Kwidzynie. Za czasów biskupa Jana Rymana odprawiano w kościele parafialnym uroczyste msze ku jej czci. Bez wątpienia był to dla parafii ważny okres – duchowego i społecznego fermentu, który mógł ukształtować religijną tożsamość wiernych i ugruntować pośród nich duchową spuściznę Doroty.

PARAFIA U SCHYŁKU ŚREDNIOWIECZA

W wyniku wojny trzynastoletniej Mątowy włączone zostały w granice Korony Królestwa Polskiego jako część Prus Królewskich⁴³. Nie sposób stwierdzić, jakie znaczenie miała wojna dla struktury społecznej ludności, zamieszkującej tę miejscowość. Choć znacząca wymiana ludności mogła wpłynąć na osłabienie kultu Rekluzy w jej rodzinnej parafii, w 1466 roku w miejscowym kościele wmurowano tablicę pamiątkową ku jej czci⁴⁴. Nie znamy ani treści inskrypcji, ani też jej umiejscowienia, obecność tej formy komemoracji świadczy jednak, iż postać Rekluzy nie została tu zapomniana. Duże znaczenie miał tu zapewne fakt, iż Mątowy nadal leżały w granicach diecezji pomezkańskiej⁴⁵, w której do okresu reformacji kult Doroty był propagowany, a biskup Jan Kierstani wznowił starania o jej kanonizację⁴⁶.

Druga połowa wieku XV była w Mątowach okresem rozbudowy kościoła, który to wówczas przybrał formę niesymetrycznej świątyni dwunawowej⁴⁷. Schmid, datując tę przebudowę na przełom XIV i XV wieku, uzasadniał ją rozwojem kultu Doroty⁴⁸. Pomimo przyjęcia odmiennego datowania, także Christofer Herrmann przypuszczał, iż świątynia została poszerzona, by móc dać schronienie przybywającym pielgrzymom⁴⁹. Niestety, ani w aktach procesu kanonizacyjnego, ani w późniejszych źródłach nie znalazły się informacje, jakoby kościół w Mątowach był w tym czasie celem pielgrzymek.

⁴³ S. Mielczarski, W. Odyniec, *Zarys dziejów regionu*, [w:] *Żuławy Wiślane*, red. B. Augustowski, Gdańsk 1976, s. 89; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach: Gospodarka – Społeczeństwo – Państwo – Ideologia*, Gdańsk 1986, s. 415.

⁴⁴ M. Borzyszkowski, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na Ołtarze Pańskie*, *SW*, XIV, 1977, s. 517–537, s. 522.

⁴⁵ J. Wiśniewski, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 140.

⁴⁶ Tamże, s. 142.

⁴⁷ Ch. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland...*, dz. cyt., s. 465.

⁴⁸ B. Schmid, dz. cyt., s. 183.

⁴⁹ Ch. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur im Preussenland...*, dz. cyt., s. 465.

O nadal istotnym znaczeniu prywatnej dewocji i pobożności pasyjnej parafian w tym czasie świadczy powstała w końcu XV wieku figura Chrystusa Frasobliwego (il. 4)⁵⁰. Temat ten występuje niezwykle rzadko w sztuce Prus u schyłku średniowiecza. Oprócz rzeźby mątowskiej, z regionu pokrzyżackiego do naszych czasów zachowała się jedynie podobna rzeźba z Rywałdu, datowana na około 1520 rok⁵¹. Kolejne dzieło o analogicznym temacie, pochodzące być może z terenów państwa zakonnego, przechowywane jest w Muzeum Narodowym w Warszawie⁵². Wreszcie, w okresie przedwojennym w Muzeum w Królewcu znajdowała się rzeźba Chrystusa Frasobliwego z tamtejszej katedry, dziś niestety zaginiona⁵³.

Wyjątkowość tematu przedstawienia oraz dobra jakość artystyczna rzeźby, świadczą o wysokiej świadomości religijnej mątowskich wiernych. Temat Chrystusa Frasobliwego, który dopiero w okresie nowożytnym zdobył ogromną popularność wśród mieszkańców wsi, w Mątowach pojawił się już u schyłku średniowiecza. Pojawienie się w przestrzeni kościoła kolejnej figury o zdecydowanie dewocyjnym charakterze wskazuje, iż wierni nadal poszukiwali prywatnego kontaktu z Bogiem. W przedstawieniu tym, w którym – jak w żadnym innym temacie chrystologicznym – ukazana została ludzka natura Chrystusa, wierni mogli ujrzyć Syna Bożego, jako osobę bliską ich życiu, naznaczoną troskami i cierpieniem, co sprzyjało zmniejszeniu dystansu pomiędzy człowiekiem a sacrum.



Il. 4. Figura Chrystusa Frasobliwego, fot. Alicja Grabowska

⁵⁰ B. S c h m i d, dz. cyt., s. LII; A. U l b r i c h, *Kunstgeschichte Ostpreußens: von der Ordenszeit bis zur Gegenwart*, Königsberg 1932, s. 51; G. D e h i o, *Handbuch der Deutschen Kunst Denkmäler*, Bd. 2, *Nordostdeutschland*, Berlin 1940, s. 176; T e n z e, *Handbuch der Deutschen Kunst Denkmäler. Deutschordensland Preussen*, bearb. von E. Gall unter Mitw. von B. Schmid und G. Tiemann, München – Berlin 1952, s. 126; T e n z e, *Handbuch der Kunst Denkmäler West- und Ostpreußens. Die ehemaligen Provinzen West- und Ostpreußen (Deutschordensland Preussen) mit Bütower und Lauenburger Land*, bearb. von M. Antoni, München – Berlin 1993, s. 227; Ph. F u n k, L. J u n k e, *Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordenslande Preussen*, *ZGAE*, Bd. 30 (1), 1966, s. 25; A. W o z i ń s k i, *Rzeźba drewniana na Pomorzu Wschodnim w latach 1450–1550*, Poznań 1996, mps w Bibliotece Instytutu Historii Sztuki w Poznaniu, s. 585.

⁵¹ J. K r u s z e l n i c k a, *Rzeźba i malarstwo*, [w:] *Kultura artystyczna Ziemi Chełmińskiej w czasach Kopernika*: katalog wystawy zorganizowanej przez: Muzeum Okręgowe w Toruniu, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, red. Z. Ciara, Toruń 1973, nr kat. 16, s. 84–86.

⁵² Sygn. ŚR/365. Rzeźba została zakupiona do Muzeum w 1972 roku jako dzieło wschodniopomorskie. Andrzej Woziński datował ją na pierwszą ćwierć XVI wieku. Zob. A. W o z i ń s k i, dz. cyt., s. 582.

⁵³ Tamże, s. 541–542.

ODNOWA KULTU DOROTY W PARAFII W OKRESIE NOWOŻYTNOŚCI I XIX WIEKU

Okres reformacji i zbezczeszczenie grobu Doroty w Kwidzynie nie sprzyjały rozwojowi jej kultu, tak w jej rodzinnej miejscowości, jak i w całych Prusach⁵⁴. Żadnych nowych materialnych świadectw kultu Rekluzy nie znajdujemy w mątwoskim kościele aż do pierwszych dziesięcioleci XVII wieku, kiedy kult ten zaczął ponownie odżywać. Jezuita Fryderyk Szembek w drugiej ćwierci XVII wieku opublikował kilka poświęconych jej prac⁵⁵. O odnowę czci Doroty z Mątów starał się także biskup chełmiński Jan Lipski, który w kwietniu 1637 wydał dekret, zatwierdzający jej kult w diecezji i zalecenie czczenia jej, wraz z Jutą z Chełmży, jako patronki diecezji chełmińskiej i pomezjańskiej⁵⁶.

Pamięć o Rekluzie była w XVII wieku żywa także w jej rodzinnej miejscowości. Żywot Doroty w języku polskim spisał Jan Nyczkowski, który był proboszczem w Mątowach w latach 1666–1682⁵⁷ (dzieło to, niestety, zaginęło)⁵⁸. Na południowej ścianie kościoła umieszczono z kolei majuskułową inskrypcję łacińską, upamiętniającą życie błogosławionej Doroty, która zastąpiła być może wspomnianą wcześniej tablicę średniowieczną o analogicznym charakterze⁵⁹. Inskrypcja umieszczona jest na znacznej wysokości, jej treść jest jednak mimo to czytelna dla stojącego na dole odbiorcy⁶⁰.

Inskrypcja ta wzmiankowana była w źródłach po raz pierwszy w 1679 roku⁶¹. Określenie Doroty jako „Diva Prussiae” wskazuje, że jej sformułowanie musiało mieć miejsce po roku 1637. Zasadne wydaje się pytanie o cel jej wykonania – czy skierowana była ona przede wszystkim do parafian, czy też raczej do wiernych spoza mątwoskiej wspólnoty, odwiedzających kościoł i kto spośród nich był w stanie przyswoić sobie jej łacińską treść? (wydaje się, iż w odbiorze sensu inskrypcji przez wiernych konieczny był udział duchownego). Skoro, jak już wspomniano, nie sposób stwierdzić jednoznacznie, czy kult Doroty pielęgnowany był w parafii nieprzerwanie od czasów średniowiecza, można postawić hipotezę, iż wprowadzenie inskrypcji do wnętrza kościoła miało na celu ponowne przybliżenie parafianom jej postaci.

⁵⁴ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga...*, dz. cyt., s. 522; T e g o Ź, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, Olsztyn 1984, s. 27.

⁵⁵ T. K u j a w s k a-K o m e n d e r, *Wstęp do badań...*, s. 91–92; na temat żywotów Doroty w literaturze polskiej XVII i XVIII wieku zob. także: B. M. P u c h a l s k a-D ą b r o w s k a, *Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich w zbiorach żywotów świętych polskich z XVII–XVIII wieku*, [w:] *Patroni diecezji elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu*, red. J. Hochleitner i A. Kilanowski, Elbląg 2006, s. 57–66.

⁵⁶ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga...*, dz. cyt., s. 523.

⁵⁷ J. W i ś n i e w s k i, *Kościóły i kaplice na terenie bylej diecezji pomezjańskiej 1243–1821*, cz. 2, Elbląg 1999, s. 588.

⁵⁸ T. K u j a w s k a-K o m e n d e r, dz. cyt., s. 92.

⁵⁹ J. W i ś n i e w s k i, *Kościóły i kaplice*, Cz. 2, dz. cyt., s. 570.

⁶⁰ Już jednak około połowy XVIII wieku inskrypcję zakryło malowidło, przedstawiające Asystę Ukrzyżowania, B. S c h m i d, dz. cyt., s. 185

⁶¹ B. S c h m i d, dz. cyt., s. 184.

O tym, że kult Doroty rozwijał się w Mątowach także w późniejszym czasie, świadczą kolejne dwa obiekty, stanowiące wyposażenie kościoła – obraz z wyobrażeniem *Mistycznej komunii bł. Doroty* z rewersu feretronu (il. 5), a także jej wizerunek w górnej części południowego ołtarza bocznego (il. 6). Obraz, umieszczony



Il. 5. Przedstawienie Mistycznej komunii bł. Doroty na feretronie, fot. Alicja Grabowska

w feretronie, datowany jest inskrypcją na 1750 rok⁶². Przedstawia moment przyjęcia przez Rekluzę Eucharystii z rąk Chrystusa. Przedstawienie to zostało oparte na poświadczonym w żywocie i objawieniach Doroty związku jej mistyki z żarliwym pragnieniem Komunii św. Umieszczenie tej sceny na feretronie, ulokowanym na co dzień zapewne w przestrzeni kościoła dostępnej dla wiernych, a w czasie świąt noszonym w procesjach, świadczyć może, iż postać Mistyczki zajmowała ważne

miejsce w pobożności miejscowych parafian. Z kolei jej przedstawienie, umieszczone w zwieńczeniu ołtarza św. Agnieszki, ujęte w kształt kolistego medalionu, ukazuje ją w półpostaci, trzymającą w prawej dłoni serce, w które wbite są trzy długie, sterczące strzały.

Scharakteryzowane elementy nowożytnego wystroju kościoła przekonują, iż osoba błogosławionej Doroty była znana mątowskim parafianom także w okresie nowożytności. Zabiegi, mające na celu wznowienie kultu świętych, także świętych lokalnych, były orężem kontrreformacji⁶³. Kościół potrydencki szczególną misję powierzał ikonografii wizji mistycznych, mającej na celu upowszechnianie nowego typu duchowości⁶⁴. Zapewne na tej fali, w diecezji zagrożonej wzrastającą



Il. 6. Przedstawienie bł. Doroty w południowym ołtarzu bocznym, fot. Alicja Grabowska

protestantyzacją ludności, starano się odnowić w XVII wieku lokalny kult bł. Doroty. Jej wizerunki, znajdujące się w kościele w Mątowach, powstały co prawda już długo po pierwszej fali kontrreformacji, nie można wykluczyć, że miały one na celu

⁶² W całości inskrypcja brzmi: „*S. Dorothea Montoviensis ora pro nobis. Anno 1750. Gottfried Süssen Bach pinxit in (?) Dantzig*“.

⁶³ A. K r a m i s z e w s k a, *Visio religiosa w polskiej sztuce barokowej*, Lublin 2003, s. 223.

⁶⁴ Tamże, s. 224.

podkreślenie głębokiego zakorzenienia katolicyzmu na tym terenie. Pierwszeństwo należy jednak oddać innej funkcji – wydaje się, że dzieła te miały na celu głównie upamiętnienie i spopularyzowanie postaci Doroty i jej duchowości w środowisku mątowskich parafian.

W XIX i w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku kult Doroty był w parafii ciągle żywy, o czym świadczy wzmiankowany w źródłach parafialnych spis modlitw do błogosławionej. W 1908 roku biskup warmiński Andrzej Thiel zezwolił na odprawianie tu nabożeństwa ku jej czci⁶⁵. Wyposażenie kościoła nie wzbogaciło się w tym czasie o nowe, związane z nią elementy. Głównym obiektem, łączącym się z jej kultem, był XVIII-wieczny feretron, co potwierdzają słowa Czesława Lubińskiego, zwiedzającego kościół w 1886 roku: „*W nim [kościół] oglądaliśmy wizerunek błogosławionej Doroty Mątowskiej, która się w tej wiosce urodziła, żywot swój zakończyła w Kwidzynie jako pustelnica żywcem zamurowana (...)*”⁶⁶. Warto natomiast nadmienić, iż w okresie przedwojennym podjęto ponownie starania o zatwierdzenie kultu Doroty. Tematykę jej kanonizacji podejmował w korespondencji m.in. ostatni proboszcz mątowski przed rokiem 1945, August Terletzki⁶⁷.

NAJNOWSZE DZIEJE KULTU BŁ. DOROTY W MĄTOWACH

W pierwszych latach powojennych, głównie w związku ze znaczącą wymianą ludności⁶⁸, osoba bł. Doroty i jej kult zostały w parafii niemal całkowicie zapomniane. Przybyli z różnych stron Polski nowi osadnicy nie znali jej postaci, gdyż jej cześć miała przed wojną charakter głównie lokalny i pielęgnowana była przede wszystkim na obszarze Prus. Postać Mistyczki stała się bliższa parafianom dopiero w roku 1976, kiedy to watykańska Kongregacja do Spraw Świętych Pańskich zatwierdziła jej kult⁶⁹. Wydarzeniu temu towarzyszyły podniosłe uroczystości, które miały miejsce w katedrze oliwskiej w dniu ogłoszenia Dekretu⁷⁰. Na tę okazję do katedry przewieziony został mątowski feretron. Także w samych Mątowach miała miejsce uroczysta msza święta z okazji zatwierdzenia kultu Błogosławionej⁷¹.

⁶⁵ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga...*, dz. cyt., s. 523.

⁶⁶ C. L u b i ń s k i, *Szkice z ziemi i historii Prus Królewskich: Listy z podróży odbytej przez Czesława Lubińskiego*, Gdańsk 1886, s. 236.

⁶⁷ J. S k r o b i s z, *Interesujące listy o błogosławionej Dorocie z Mątów Wielkich*, http://malbork.naszemiasto.pl/artukul/41481,interesujace-listy-o-blogoslawionej-dorocie-z-matowwielkich,id,t.html?kategoria=675&sesja_gratka=c52d5486bf2bd2a7cb30d45a324eec77 (dostęp 28.01.2013)

⁶⁸ B. M a r o s z e k, *Stabilizacja i integracja społeczna mieszkańców Żulaw*, [w:] *Żuławy Wiślane. Seria popularno-naukowa „Pomorze Gdańskie”*, nr 2, Gdańsk 1966, s. 150.

⁶⁹ Treść Dekretu Kongregacji do Spraw Świętych Pańskich zatwierdzającego kult Doroty publikuje Borzyszkowski, zob. M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, dz. cyt., s. 32–37.

⁷⁰ T e n z e, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga...*, dz. cyt., s. 526–527.

⁷¹ Wydarzenie to po dziś dzień upamiętnia dekoracja gabloty, umieszczonej w kruchcie podwieżowej. Znajduje się tam dokładny plan przebiegu uroczystej mszy św., w której czynny udział brali także sami parafianie. Zamieszczono tam także wycinki z polskiej i niemieckiej prasy katolickiej, mówiące o tym wydarzeniu. Uroczystość upamiętnia także fotografia zawieszona na ścianie w południowym przedsionku kościoła.

Uroczystości beatyfikacyjne nie były jeszcze na tyle silnym impulsem, by ożywić na dobre kult Rekluzy w mątownskiej parafii. Osoba Błogosławionej stała się bliższa miejscowym wiernym dopiero po ustanowieniu w 1992 diecezji elbląskiej, utworzonej w znacznej części z obszarów leżących w granicach dawnej diecezji pomezjańskiej. Drugorzędną patronką nowopowstałej diecezji ogłoszono bł. Dorotę. Pamięć o niej w Mątowach zaczął pielęgnować w czasie swej posługi w parafii ks. Andrzej Starczewski, cześć Mistyczki wzrasta stale na przestrzeni ostatnich lat⁷². Spontanicznym, Nieliturgicznym miejscem jej kultu stał się feretron, który zaczął funkcjonować niczym przyfilarowy ołtarz boczny⁷³. Średniowieczna chrzcielnica – która w okresie powojennym utraciła swą liturgiczną funkcję i nieco popadała w zapomnienie – jawi się dziś jako swoiste miejsce komemoracji, „miejsce chrztu bł. Doroty”⁷⁴.

Choć w kilkusetletniej historii parafii zdarzały się niewątpliwie okresy, gdy cześć Doroty przygasiała, powyższe przykłady pokazują jednak, iż w kościele mątownskim zachowana została pewna ciągłość kultowa, rzadko spotykana w przypadku innych świątyn wiejskich Prus. Analiza towarzyszących temu okoliczności pozwala w sposób szczególnie zaakcentować rolę duchowieństwa (przede wszystkim kapituł, ale i kleru parafialnego) w krzewieniu i podtrzymywaniu tego kultu – począwszy od procesu kanonizacyjnego w średniowieczu, poprzez ofensywę kontrreformacyjną czasów nowożytnych i aktywne zaangażowanie duchowieństwa warmińskiego w wiek XIX, po czasy najnowsze. Dzieje artystyczne i przemiany religijne w parafii mątownskiej są ważnym refleksem szerszych procesów kształtowania i przemian duchowości regionu pokrzyżackiego. Dzieła sztuki, będące przedmiotem kultu a zarazem dokumentem minionych epok, stanowią zaś jedno z najważniejszych źródeł do poznania owych dziejów.

⁷² W kościołach w Mątowach w każdą drugą sobotę miesiąca sprawowane są nabożeństwa „Przemiany serca za wstawiennictwem bł. Doroty”. Nawiązują one do wydarzenia w życiu Błogosławionej, której to Chrystus miał ofiarować nowe serce. W kwietniu 2012 roku w budynku dawnej plebanii rozpoczął działalność także nowy Dom Pielgrzyma. Organizowane są w nim regularnie „Rekolekcje w duchu dorotańskim”. W kościele dwa razy do roku – w dniu narodzin Doroty (25 stycznia) i jej śmierci (25 czerwca) – celebrowane są ponadto uroczyste msze święte ku jej czci.

⁷³ Od tego czasu umieszczane są obok niego kartki z modlitwą do bł. Doroty, obraz przystrajający kwiatami, stoi przed nim także para świeczników.

⁷⁴ Dokładna metryka tego obiektu nie jest znana – nie ma pewności, że to właśnie przy tej chrzcielnicy ochrzczono Dorotę. Bardziej jednak, niż historyczność chrztu Doroty, istotna jest jego współczesna świadomość i znaczenie dla miejscowych wiernych.

**THE INFLUENCE OF THE PERSON AND THE CULT DOROTHEA'S
OF MONTAU OVER THE SPIRITUAL LIFE OF THE PARISH
AND THE INTERIOR OF THE CHURCH IN MAŁOWY WIELKIE
FROM MIDDLE AGES TILL THE PRESENT TIME**

SUMMARY

The aim of this paper is to show the influence of the blessed Dorothy and her spirituality at the religious life of the parish and the shape and meaning of the interior of the Saint Peter and Paul church in Great Montau. The most important elements in the Dorothy's spirituality were the passion piety and Eucharistic cult. The works of art from the Middle Ages, preserved in the church, confirm their important role also in the religious life of the parish community (Sacrament House, Pieta, Christ on the Cold Stone). In the modern times, when the Dorothy's cult was renewed in the Kulm Diocese, the interior of the church was enlarged with three elements connected with Dorothy – the Latin inscription about her life, the procession painting depicting her mystical communion, as well as her image within the southern side altar. Also in the 19th and in the beginning of the 20th Century the cult of the Recluse was living in the parish. After 1945 it was less cultivate. The cult was renewed in the 70's of the 20th Century. Today is the Dorothy's cult again living, and an important part of it are the works of art (procession painting, baptismal font). The temple in Montau is an extraordinary example among others Prussian churches, because here some cult continuity was preserved and thanks the works of art is it possible, to follow its history.

**DER EINFLUSS DER PERSON
UND DES KULTES DOROTHEAS VON MONTAU
AUF DAS GEISTIGE LEBEN
DER PFARREI UND DIE AUSSTATTUNG
DER KIRCHE IN GROSS MONTAU
VOM MITTELALTER BIS ZUR GEGENWART**

ZUSAMMENFASSUNG

Das Hauptziel dieses Aufsatzes ist den Einfluss der Dorothea von Montau und ihrer Religiosität auf das religiöse Leben der Pfarrei und den Charakter der Ausstattung der Sankt Peter und Paul Kirche in Groß Montau zu zeigen. Die wichtigsten Elemente der Religiosität von Dorothea waren die Passionsfrömmigkeit und eucharistischer Kult. Die bis heute in der Kirche erhaltenen Kunstwerke (Sakramentshaus mit der Kopie der Tür mit der figürlichen Darstellung, Pieta, Christus in der Rast) bestätigen, dass sie auch in der Frömmigkeit der Pfarreeimitglieder wichtig waren. In der Neuzeit, in Zusammenhang mit der Erneuerung des Dorotheakultes in Bistum Kulm, wurde die Ausstattung der Kirche mit drei Elementen bereichert, die mit Dorothea eng verbunden sind – Komemorationsinschrift, Prozessionsbild und die Dorotheabildniss in dem südlichen Nebenaltar. Auch in dem 19. und anfangs 20. Jh. war der Kult der Dorothea lebendig in der Pfarrei. In der Nachkriegszeit wurde mit dem Kult in Montau lebendig und die Kunstwerke (Taufstein, Prozessionsbild) sind ein wichtiges Element seiner Pflege. Das Gotteshaus in Montau ist ein seltenes Beispiel der Kirche im ehemaligen Preußen, wo eine kultische vom Mittelalter ununterbrochene Kontinuität zu sehen ist und die dort erhaltenen Kunstwerke ermöglichen ihre Geschichte zu verfolgen und zu vertiefen.

ZABYTKOWY WYSTRÓJ I WYPOSAŻENIE POMEZAŃSKIEGO KOŚCIOŁA KATEDRALNEGO W KWIDZYNI

Słowa kluczowe: katedra pomezkańska; zabytkowe wyposażenie: ołtarze, konfesjonały, epitafia; zabytkowa polichromia: sceny z życia Jezusa i świętych, poczet biskupów pomezkańskich i wielkich mistrzów Zakonu

Key words: Pomesanian cathedral, historic equipment: altars, confessionals, epitaphs, listed wall paintings: scenes from the life of Jesus and saints, gallery of Pomesanian bishops and grand masters of the Teutonic Order

Schlüsselworte: pomesanische Kathedrale; historisch wertvolle Ausstattung: Altäre, Beichtstühle, Epitaphe; historisch wertvolle Polychromie: Szenen aus dem Leben von Christus und den Heiligen, pomesanische Bischöfe und Würdenträger des Deutschen Ordens

I. DZIEJE MIASTA

Do przełomu IV/V w. obszar pomiędzy Pasłęką a Wisłą zamieszkiwała ludność prasłowiańska, a gdy je opuściła, teren na północ od Dzierzgonki i na południe do okolic dzisiejszych Prabut powoli zasiedlała ludność pruska w okresie VI–VII w. Natomiast w połowie XII w. teren, który do tego czasu zajmowała ludność prapolska, zajęły pomezkańskie plemiona pruskie (Resia Przęsławek), czyli obszar pomiędzy dzisiejszym Dzierzgoniem a Wisłą (grody wokół jeziora Dzierzgoń, w okolicy Sztumu, Postolina i nad jeziorem Družno). W okresie X–XII w. w tej okolicy funkcjonowało kilka grodzisk, w Podzamczu, Klasztorcu i Kwidzynie. Grodzisko kwidzyńskie zajmowało obszar późniejszego miasta, a było położone na wysokim cyplu wysuniętym na zachód, do którego dostęp utrudniały strome skarpy¹. W 1228 r.

* Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła).

¹ M. H a f t k a, *Pradzieje [Kwidzyna]*, w: *Kwidzyn. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 1982, s. 40–47.

do Prus przybyło 3 rycerzy krzyżackich, zajmując gródek Vogelsang, a w 1230 r. rycerze pod wodzą Hermana v. Balka. Wiosną 1233 r. w ten rejon przybył niewielki oddział krzyżacki, który założył prowizoryczne umocnienie Insula Sanctae Marie w okolicy dzisiejszej Marezy i Cygielaku a Nebrowem Wielkim². Stąd mistrz krajowy Herman v. Balk, przy wsparciu rycerzy niemieckich Burcharda z Kwerfurtu, zdobył gród kwidzyński, umacniając pozycję Krzyżaków na jego terenie. To pozwoliło na przeniesienie pierwotnego umocnienia, czyli strażnicy na teren grodu położonego na wysoczyźnie, który nazwano Marienwerder (Insula Sanctae Marie). Odtąd Kwidzyn był bazą wypadową wypraw w głąb Prus³. Strażnica krzyżacka, czyli „stary zameczek” w Kwidzynie, lokowano jako miasto w 1233 r., została zniszczona zimą 1242/1243 r. w czasie pierwszego powstania Prusów (1242–1247 oraz 1260–1274), a zbudowany później w tym miejscu zamek murowany rozebrano w XVI w.⁴. W czasie powstań zapewne zniszczono także świątynię, która została wzniesiona po przybyciu Krzyżaków, chociaż traktat dzierzgoński z 7 lutego 1249 r. nie zawierał wzmianki o obowiązku jej odbudowy przez Prusów, ponieważ Kwidzyn leżał poza terenami objętymi osadnictwem tej ludności, ale tutaj „niegdyś leżał gród i miasto zamieszkałe przez chrześcijan”.⁵ Biskup pomezkański Bertold z Prabut (1331–1346)⁶ lokował miasto na prawie chełmińskim w 1336 r. Pod koniec XIV w. mieszkało tutaj około 800 osób (Niemców, Polaków i Prusów), co wskazywało, że Kwidzyn zaliczano do średniej wielkości miast pruskich. Przed tą lokacją miasto było otoczone ceglany murem z 11 basztami i 3 bramami, prowadzącymi w kierunku Grudziądza, Malborka i Nowego⁷.

² A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, t. I, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004, s. 56.

³ J. Trupinada, *Państwo Zakonu Niemieckiego w Prusach*, w: M. Jackiewicz-Garniec, M. Garniec, *Zamki państwa krzyżackiego w dawnych Prusach. Powiśle. Warmia. Mazury*, Olsztyn 2006, s. 14–17; *Państwo Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Podziały administracyjne i kościelne od XIII do XVI wieku*, red. Z.H. Nowak i R. Czaja, Toruń 2000, s. 7, 14; T. Jasiński, *Początki władztwa terytorialnego*, w: *Zakon Krzyżacki i jego państwo w Prusach. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Radziwiński, Toruń 2005, s. 22–23; A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 56 – informuje, że niektórzy przyjmują nadanie tej nazwy przez Dietricha von Dypenow, który ją przeniósł do Pomezanii z klasztoru NMPanny w pobliżu Hildesheim w Rzeszy; J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821 (1992)*, Elbląg 1999, s. 213–219.

⁴ J. Powierski, *Prusowie, Mazowsze i sprowadzenie Krzyżaków do Polski*, t. 1, Malbork 1996, s. 24–25; E. Wernicke, *Marienwerder*, Marienwerder 1933, s. 10; K. Górski, *Zakon Krzyżacki a powstanie państwa pruskiego*, Wrocław 1977, s. 27; Tenże, *Państwo krzyżackie w Prusach*, Gdańsk – Bydgoszcz 1946, s. 38; M. Jackiewicz-Garniec, M. Garniec, *Zamki państwa krzyżackiego w dawnych Prusach. Powiśle. Warmia. Mazury*, Olsztyn 2006, s. 184–187; A.J. Pawłowski, *Pradzieje Kwidzyna i okolic*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, t. I, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004, s. 48; A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 56.

⁵ A. Szorc, *Pokój dzierzgoński z 7. lutego 1249 r. zawarty między plemionami pruskiemi a Zakonem Krzyżackim za pośrednictwem legata papieskiego Jakuba z Leodium*, w: *SE*, t. I, 1999, s. 19–23 – wolne tłumaczenie oryginalnego tekstu traktatu; J. Powierski, *Problem polsko-pruskiej granicy na Osie a osadnictwo ziemi płowęskiej*, w: *KMW*, nr 2 (136), 1977, s. 153.

⁶ A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 79–81; J. Wiśniewski, *Pomezkańska diecezja*, k. 1354–1361.

⁷ L. Krantz-Domasławska, *Katedra w Kwidzynie*, Toruń 1999, s. 28–29; A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 56.

Stolica diecezji pomezkańskiej – 28 lipca 1243 r. papież Innocenty IV erygował diecezję pruskie, w tym diecezję pomezkańską⁸, a biskup Ernest (1249–1259) w 1254 r. wybrał sobie dominium w Pomezanii, czyli w tej jej części, gdzie leżało miasto i gród Kwidzyn, czyniąc go swoją siedzibą.⁹ Z tego też powodu tytułował się „biskupem Wyspy Świętej Marii”. Faktycznie jednak Kwidzyn stał się rzeczywistą stolicą biskupstwa dopiero po ustaniu powstań pruskich, czyli po powrocie do diecezji biskupa Alberta (1259–1286) w 1285 r. (zmarł we wrześniu 1286 r. w Kwidzynie)¹⁰. Wcześniej jednak, zapewne przed 1254 r. kiedy biskup Ernest wystawił dokument potwierdzający wybór terenu na swoje dominium, biskup zdołał odbudować gród kwidzyński, chociaż już w latach 1263–1273 był on dwukrotnie palony¹¹. „W miejscach spalonych domostw słupowo-ramowych i słupowo-plecionkowych wznoszone są zarówno budynki mieszkalne, jak i gospodarcze w konstrukcji zrębowej z potężnych bali i dranic dębowych o średnicy 30–40 cm (...). W latach 30. XIV w., a więc w czasie ponownia przywileju lokacyjnego miasta przez biskupa Bertolda (1336 r.), otaczał je kamiENno-ceglany mur obronny z bramami: Malborską, (...) Grudziądzką (...) i Nizinną (...). W ten sposób w obrębie murów miejskich i przedzamcza znalazł się obszar około 10 hektarów, na którym znajdowała się drewniana zabudowa mieszkalna i gospodarcza, rynek z mурowanym ratuszem i budami przy nim, ceglany kościół z cmentarzem, zamek kapituły pomezkańskiej, a także regularna siatka ulic o szerokości około 2 prętów każda”¹². Po bitwie grunwaldzkiej w 1410 r. biskupi rezydowali w Prabutach, a od 1457 r. nie było w Kwidzynie nawet konwentu krzyżackiego, dlatego zamek biskupi, który w 1520 r. strawił ogień, był w rękach wójta świeckiego¹³. Katedra kwidzyńska pełniła swoją funkcję do czasu sekularyzacji biskupstwa pomezkańskiego w dniu 28 maja 1525 r., którą ogłosił biskup-elekt Erhard v. Queiss, przechodząc na protestantyzm¹⁴. Od tego czasu świątynia katedralna była użytkowana przez trzy wyznania: katolików w górnej części prezbiterium (chór kanonicki), ewangelików w głównej części katedry oraz Braci Czeskich,

⁸ A. Radziński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 61.

⁹ Tamże, s. 57.

¹⁰ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, s. 39, 214; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1988, s. 165, 169; J. Wiśniewski, *Dzieje diecezji pomezkańskiej (do 1360 r.)*, Elbląg 1993, s. 33–61; A. Radziński, *Podziały kościelne*, w: *Państwo Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Podziały administracyjne i kościelne od XIII do XVI wieku*, red. Z.H. Nowak i R. Czaja, Toruń 2000, s. 68; J. Powierski, *Ernest*, w: *SBPN*, t. I, s. 390–391; J. Wiśniewski, *Pomesanien*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon*, hrg. E. Gatz und C. Brodtkorb, Berlin 2000, s. 564–567 – biskupi: Ernest, Albert, Heinrich, Heinrich; L. Krantz-Domasławska, *Katedra w Kwidzynie*, s. 29; M. Jackiewicz-ZGarniec, M. Garniec, *Zamki państwa krzyżackiego*, s. 187.

¹¹ A. Radziński, *Podziały kościelne*, s. 72; Tenże, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 56–57.

¹² A.J. Pawłowski, *Rozwój przestrzenny miasta*, w: *Kwidzyn*, t. I, s. 95–96.

¹³ A. Radziński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 58–59.

¹⁴ H.J. Karp, *Queiss, Erhard von (OT) (†1490–1529)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 559; A. Radziński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 63; J. Wiśniewski, *Żywoć bł. Władysława Demskiego kapłana, męczennika, wpisany w dzieje parafii Straszewo na Powiślu*, Pelplin 2010, s. 83–114 – rozdział: „Diecezja elbląska zbudowana na fundamentach diecezji pomezkańskiej”; Tenże, *Pomezkańska diecezja*, w: *EK*, t. 15, 2011, k. 1354–1361.

kótrzy modlili się w wydzielonej dla nich 1/3 części świątyni (pod dzisiejszym chórem muzycznym od strony zamku kapitulnego – „Die böhmisch Kirche”)¹⁵. Dopiero w 1945 r. „katedra”, bo tak ta świątynia była nazywana nieprzerwanie przez ludność autochtoniczną Powiśla, została przejęta przez katolików (konsekrowana w 1945 r.), a dopiero 25 stycznia 1978 r. reerygowano tutaj parafię pod wezwaniem św. Jana Apostoła i Ewangelisty¹⁶.

Parafia i katedra – Po przeniesieniu przez Krzyżaków niżej położonego prowizorycznego umocnienia na wysoczyznę grodową, zorganizowano tutaj punkt sakralny, służący przybywającym tu członkom Zakonu krzyżackiego. Natomiast parafię ustanowiono po objęciu rządów w diecezji przez biskupa Alberta (między 12 lutego a 28 kwietnia 1259 r.), ale przed opublikowaniem dekretu z 26 sierpnia 1284 roku, którym wprowadził on członków kapituły pomezkańskiej w posiadanie kościoła kwidzyńskiego oraz przekazał im prawo patronatu, czyli prawo obsadzania urzędu plebana w kościele katedralnym¹⁷. Po tym pierwszym kościele zachowała się do dziś romańska i wczesnogotycka kruchta świątyni, która funkcjonowała jako „kaplica” do 1330 r. czyli do ukończenia budowy prezbiterium katedralnego. W 1343 r. zmieniono koncepcję budowy tej części katedry, przekształcając ją w zabudowę dwukondygnacyjną. Biskup Bertold z Prabut przekazał na jej dalszą budowę wieś Waltersdorf wraz z jej dochodami¹⁸. Właściwy chór umieszczono na piętrze katedry, a niżej rozlokowano dwunawową kryptę grobową biskupów pomezkańskich, z wejściem do niej z poziomu katedry. Murowaną katedrę na planie prostokąta wznoszono do 1355 r. (od 1320 r.)¹⁹, łącząc ją od strony wschodniej z zamkiem kapituły. Wnętrze tej świątyni wspierają masywne, ośmioboczne filary. Katedra posiada wieżę wysoką na 56,5 m, a u podstawy: 14,75 m długości × 10 m szerokości, która góruje nad doliną wiślaną. Została zwieńczona szeregiem blanków strzelnych, służących celom obronnym w zespole zamkowo-katedralnym. W latach 90. XIV w., w południowym narożniku katedry wzniesiono niewielką kaplicę, w której zmarła bł. Dorota z Mątów Wielkich (1347–1394)²⁰. Przypuszcza się, że katedrę i zamek zbudowano w miejscu pierwotnego kościoła parafialnego („kaplica”) pod wezwaniem św. Jana w Oleju (mozaika z kolorowego szkła nad bocznym wejściem do świątyni, z 1330 r.)²¹

¹⁵ J. Wiśniewski, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1994, s. 168 – Braci Czeskich przyjął do wspólnoty protestanckiej pomezkański biskup ewangelicki dr Paweł Speratus dnia 13 stycznia 1549 r.

¹⁶ *Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej 1996*, opr. ks. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 74 – od 1945 r. aż do 1994 r. tutaj pracowali duszpastersko oo. Franciszkanie Conv.

¹⁷ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, s. 215 – w 1284 r. proboszczem parafii kwidzyńskiej był Heidenricus, w latach 1285–1286 Alexander „plebanus Insule sancte Marie”, w latach 1288–1293 kanonik Cristianus, „kaplan des Hochmeisters”; Tenże, *Dzieje diecezji pomezkańskiej (do 1360 r.)*, Elbląg 1993, s. 50; A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 81.

¹⁸ A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 81.

¹⁹ M. Jackiewicz-Garniec, M. Garniec, *Zamki państwa krzyżackiego*, s. 188.

²⁰ J. Wiśniewski, *Zabiegi o wyniesienie na ołtarze i zatwierdzenie kultu Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Studia z dziejów średniowiecza*, nr 14 – *Kaci, święci, templariusze*, red. B. Śliwiński, Malbork 2008, s. 563–579; A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 78–79.

²¹ Mozaika przedstawia św. Jana umieszczonego w kotle ustawionym na ogniu, przed którym klęczy biskup (zapewne fundator) w szatach pontyfikalnych (ornat, mitra, pastorał). Por. J. Heisze,

– tak było do 1586 r., w 1861 r. zdjęto dachowe zwieńczenie przedsionka), który należało identyfikować z kościołem na podgrodzium. Już w 1342 r. „był wolno stojący chór [kanonicki] o planie wydłużonego, zamkniętego pięciobocznie prostokąta (...). Przestrzeń chóru została zamknięta od zachodu ścianą (fragmenty szczytu na strychu) i funkcjonowała przez pewien czas jako samodzielne wnętrze sakralne” (kościół salowy). To późniejsze prezbiterium tworzyło pierwotnie zamkniętą całość, gdzie sprawowano czynności liturgiczne, a także pochowano wielkiego mistrza Wenera von Orselna (1330 r.). Tam właśnie wystawiono dokument, którym biskup Bertold (1331–1346)²² przekazywał darowiznę (Waltersdorf) na dalszą budowę katedry, dając impuls do zbierania funduszy na ten cel. „Ostateczny kształt uzyskało prezbiterium kwidzyńskie w trakcie drugiego etapu budowy, gdy realizowano korpus nawowy katedry. Architekt wprowadzając dwupoziomowy układ partii wschodniej wybrał wariant tak zwanego wysokiego chóru. Zrezygnował z głębokiego osadzenia krypty (...). Dolna kondygnacja przybrała formę dwunawowej hali podzielonej szeregiem czterech podpór na kwadratowe przeszła (był to wymóg głównie konstrukcyjny, chodziło o podtrzymanie sklepienia i posadzki górnej kondygnacji). Odpowiadająca jej górna część utworzyła jednorodne wnętrze otwarte na nawę główną”²³. Dolna część została przeznaczona do celów grzebalnych, a górna na miejsce sprawowania kultu przez kanoników kwidzyńskich. W drugim etapie, realizowanym po 1342 r., opracowano całościowy projekt katedry, wybierając świadomie „pseudobazylikowy korpus” świątyni. Był on dość popularny w państwie krzyżackim (Kętrzyn, Bartoszyce, Chełmno, Chełmża, Grudziądz, Nowe Miasto Lubawskie), ale na terenie diecezji pomezkańskiej drugi taki kościół można wskazać jedynie w Moraǳu. Katedra, ze względu na istniejące już obiekty: prezbiterium i zamek, uzyskała następujące wymiary: 64 m długości (łącznie z prezbiterium 84 m) i 27 m szerokości trzech naw, które odpowiadały długości wschodniego skrzydła zamku kanonickiego, a jej wysokość do klucza sklepienia wynosi 21,8 m i do kalenicy dachu 34,5 m²⁴. Prace budowlane ukończono za panowania biskupa pomezkańskiego Jana I Möncha (1377–1409)²⁵, ponieważ on uporządkował codzienną Służbę Bożą w katedrze przy ołtarzach, sprawę finansowania wikarii oraz w 1380 r. (?) polecił umieścić mozaikę św. Jana w Oleju nad wejściem do katedry. To wszystko można było przeprowadzić dopiero po zakończeniu wszelkich prac budowlanych. Ponadto, z czasów tego biskupa oraz jego następcy Jana II Rymana (1409–1417)²⁶ wykonano malowidła ściennie we wnętrzu katedry. Całość dekoracji zatynkowano w 1586 r., a w 1862 r.

Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen, Bd 3: *Pomezanien (Kreis Marienwerder)*, Danzig 1898 – foto z 1870 r. W 1865 r. E. Strehle odczytał istniejący tam napis: „Johes ep/s fecit fi/er/i hoc opus /a o dni m/CCC80”.

²² J. Wiśniewski, *Bertold von Riesenburg (OT) (†1346)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 570.

²³ L. Krantz-Domasławska, *Katedra w Kwidzynie*, s. 29, 41, 90–91; J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, s. 214–215.

²⁴ A. Lemanski, *Zabytki*, w: *Kwidzyn. Z dziejów miasta i okolic*, red. M. Lipowska, Olsztyn 1982, s. 163.

²⁵ J. Wiśniewski, *Johannes Mönch (OT) (†1409)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 571–572.

²⁶ Tenże, *Johannes Ryman (OT) (†1417)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 572–573.

wydobyto ponownie spod tynków i zrekonstruowano (Fischbach i Prahl). Część z tych przemalowań usunięto w latach 1931–1934 (Artur Fahlberg)²⁷. Malowidła w chórze kanonickim prezbiterium wykonano za panowania biskupa pomezańskiego Hioba von Dobenecka (1501–1525)²⁸, które odkryto w latach 1862–1864. Zespół Fryderyka Augusta²⁹, rekonstruuując wtedy sklepienie krypty położonej niżej, przeniósł imiona biskupów i daty ich śmierci ponad te postaci, a zatynkowano je ponownie w 1945 r. W latach 90. XX w.³⁰ przeprowadzono konserwację malowideł, przedstawiających 17 biskupów pomezańskich, tronującą Maryję z Dzieciątkiem, św. Jana Ewangelistę – patrona diecezji pomezańskiej oraz podobizny trzech tzw. wyklętych wielkich mistrzów Zakonu (Werner von Orseln: 1324–1330, Ludolf König von Watteau: 1342–1345, Henryk von Plauen: 1410–1413), których pogrzebano w tutejszej katedrze³¹. Od maja 2007 r. do września 2008 r. w prezbiterium katedry pomezańskiej (dziś prokatedry diecezji elbląskiej) w Kwidzynie prowadzono prace archeologiczne, których wyniki zaprezentowano podczas interdyscyplinarnej konferencji naukowej, która odbyła się 11 grudnia 2008 r. W trakcie badań potwierdzono, że w katedrze zostali pochowani wielcy mistrzowie Zakonu: Henryk zmarły w wieku 60 lat, po 15 latach więzienia; wybitny Werner zaszytletowany przy wyjściu z kościoła zamkowego w wieku 55 lat; Ludolf, który zmarł w wieku 50 lat³². Władze miasta Kwidzyna dołożyły starań, aby dawną kryptę grzebalną prezbiterium (1/2 dolnej jego części) udostępnić zwiedzającym katedrę. Można tam oglądać odsłonięte nisze grobowe: miejsce pierwszego pochówku bł. Doroty z Mątw Wielkich; trumny, w których złożono szczątki trzech wielkich mistrzów Zakonu Krzyżackiego oraz trumnę, zawierającą szczątki czterech innych biskupów pomezańskich (niezidentyfikowanych) z okresu XIV–XVI w.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej, na początku czerwca 1945 r. duszpaństwo w kościele katedralnym w Kwidzynie powierzono Ojcom Franciszkanom Konwentualnym. Dnia 3 września 1946 r. świątynię poświęcił proboszcz parafii Trójcy Świętej ks. dr Szczepan Smarzych³³, któremu jurysdykcyjnie podlegało całe

²⁷ J. Z. Ł o z i ń s k i, *Pomniki sztuki w Polsce*, t. I, cz. 1: *Pomorze*, Warszawa 1990, s. 423.

²⁸ J. W i ś n i e w s k i, *Dobeneck, Hiob (Job) von (OT) (um 1450–1521)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648*, s. 134–135.

²⁹ J. Z. Ł o z i ń s k i, *Pomniki sztuki w Polsce*, t. I, cz. 1, s. 423.

³⁰ L. K r a n t z - D o m a s ł a w s k a, *Katedra w Kwidzynie*, s. 41–42, 48 – cytat, 59–60, 71–75, 86–90. Po konserwacji zdążyłem wykonać fotografie nieuszkodzonych postaci 17 biskupów pomezańskich i 3 wielkich mistrzów Zakonu, ponieważ kilka miesięcy później strugi deszcze wlewające się przez nieszczelne i uszkodzone witraże do górnej części prezbiterium katedry kwidzyńskiej znacznie naruszyły odrestaurowane podobizny wymalowane na ścianie.

³¹ P. P i z a ń s k i, *Poczet wielkich mistrzów krzyżackich*, Gdańsk 1997, s. 59–61 – Wenera zamordowali bracia krzyżacy; Ludolfa starszyzna odsunęła od władzy (choroba psychiczna) i wysłała do Engelsbergu; Henryka uwięził w wieży marszałek krzyżacki Michał Küchmeister, wysyłając do Pokrzywna, a potem strzeżonego w Pokarminie, Gdańsku i Pokarminie; A. L e m a ń s k i, *Zabytki*, s. 163.

³² B. W i ś n i e w s k i, *Badania archeologiczne w katedrze. Konferencja interdyscyplinarna*, w: *Schody Kawowe. Kwartalnik Kwidzyńskiego Towarzystwa Kulturalnego*, nr 1/37, 2009, s. 9–13 – szczegółowa relacja z sesji.

³³ Kancelaria Parafii św. Jana w Kwidzynie (dalej = KPK), *Spis inwentarza majątku kościelnego i beneficjalnego placówki duszpasterskiej, będącej w zarządzie o.o. Franciszkanów w Kwidzynie* [sic!], s. 1.

miasto. Reerygowanie parafii katolickiej przy byłej katedrze pomezkańskiej nastąpiło 25 stycznia 1978 r., chociaż już wcześniej, bo 4 lipca 1974 r. biskup warmiński utworzył przy tej świątyni wikariat wieczysty³⁴. Niedługo po przejściu kościoła katedralnego przez oo. Franciszkanów, tak charakteryzowano jego stan, stwierdzając, że był on: „przez pierwsze 300 lat kościołem rzymsko-kat., a nawet katedrą biskupów pomezkańskich, poczem został zmieniony na zbór protestancki i pod tym zarządkiem zostawał 400 lat (...). Kościół jest murowany z roku 1238, stylu gotyckiego, pomieści około 5000 osób. Przejęty z następującymi uszkodzeniami: zrujnowany dach, wybite szyby, zdemolowane urządzenie wewnętrzne (ołtarze, drzwi, ławki), zdemolowany organ, pozdejmowane dzwony, porwana instalacja elektryczna, poważnie uszkodzone centralne ogrzewanie, zupełny brak sprzętu liturgicznego”³⁵. Duszpasterze od razu przystąpili do wykonania koniecznych napraw kościoła, tak że już 1 grudnia 1946 r. mogli odnotować: „dotychczas naprawiono całkowicie dach, oszklono prowizorycznie okna, częściowo naprawiono uszkodzenie ołtarza, naprawiono drzwi, ławki, uruchomiono dzwony, zainstalowano światło, naprawiono centralne ogrzewanie, przystosowano kościół do nabożeństw katolickich oraz wystarano się o konieczny sprzęt liturgiczny. Na akcje naprawy otrzymano z Powiatowego Referatu Kultury i Sztuki zasilek 15.000 złotych. Resztę pokryto ze stypendiów mszalnych, kolekt niedzielnych oraz ofiar wiernych. Długów placówka niema”³⁶. Mimo trudnej, powojennej sytuacji gospodarczej ludności, franciszkanie planowali, że „w miarę zasobów pieniężnych”, zakupią nowe organy, ustawią dwa ołtarze, odnowią kościół, odkryją starożytne malowidła zatynkowane na ścianach i zakupią więcej sprzętu liturgicznego. Ponadto, na potrzeby duszpasterskie władze Tymczasowego Zarządu Państwowego 30 października 1945 r. przekazały placówce dom po Towarzystwie Krajoznawczym (piętro z 2 salami i 20 pokojami) oraz przy ulicy Katedralnej domek czteropokojowy dla organisty, a 6 września 1946 r. na mieszkania duchownych „dawne mieszkanie pastora”, przy ulicy Zbożowej nr 1. W tym „zdemolowanym i wyszabrowanym budynku” mieściło się 8 pokoi i kuchnia³⁷.

Po erygowaniu diecezji elbląskiej 25 marca 1992 r. przez Jana Pawła II zaszła potrzeba przekazania dawnej katedry pomezkańskiej do dyspozycji biskupa, ponieważ papież ustanowił ten kościół konkatedrą. Negocjacje w tej sprawie trwały dość długo, ale ostatecznie franciszkański proboszcz kościoła św. Jana, o. Albin Sobczyński, dnia 30 czerwca 1993 r., przekazał parafię księdzu diecezjalnemu w osobie ks. mgr. Wojciecha Kruka, w obecności wikariusza generalnego ks. dr. Mieczysława Józefczyka. Wówczas zaznaczono, że przekazano nowemu proboszczowi: „1. Kościół Konkatedralny św. Jana Ewangelisty z wyposażeniem wg spisu inwentarza, 2. Budynek plebanii przy ul. Zbożowej 1 i dom katechetyczny w budowie, 3. Kancelarię parafialną z wszystkimi księgami”, dodając, że „Ksiądz Proboszcz zdający

³⁴ J. Wiśniewski, *Kościoty i kaplice*, s. 218.

³⁵ KPK, *Spis inwentarza majątku kościelnego*, s. 1 – ewidentny błąd co do daty budowy katedry.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 1–2.

oświadczył, że nie pozostawił długów. Proboszcz ustępujący i przyjmujący nie wnoszą żadnych zastrzeżeń do kasy parafialnej i inwentarza³⁸.

II. WYPOSAŻENIE „KATEDRY POMEZAŃSKIEJ” WPISANE DO REJESTRU ZABYTKÓW

Polichromia – Świątynia katedralna w Kwidzynie została objęta nadzorem konserwatorskim od 1 października 1991 r. „ze względu na wysokie walory historyczne i artystyczne elementy wyposażenia”³⁹. Katedra posiada gotyckie elementy wyposażenia, na które składają się płyty nagrobne biskupów pomezkańskich i dostojników Zakonu Krzyżackiego, polichromia na ścianach naw bocznych (północna i południowa) głównego korpusu nawowego, a także w górnej kondygnacji prezbiterium oraz wolno stojący tron biskupa Hioba von Dobenecka. Do renesansowych elementów wyposażenia należą: płyty nagrobne i epitafia, 2 dzwony i ambona, a do grupy elementów barokowych: epitafia, główna część snycerki – ołtarz główny, tzw. konfesjonały, chrzcielnica i skrzynia, a także kaplica Groebenów wraz z wyposażeniem, w tym obrazy natrumienne tej rodziny. Natomiast grupę wyposażenia neogotyckiego tworzy: lektorium z ołtarzem głównym, ambona, portale i witraże. Owe przedmioty kultu ufundowane dla tego kościoła posiadają „wysoką klasę artystyczną”⁴⁰.

Poszczególne sceny przedstawione na polichromiach, które zdobią ściany katedry, to swoista „biblia pauperum”, która ułatwiała wiernym zapoznawanie się z pewnymi prawdami wiary. Jednakże już dzisiaj „nie da się odtworzyć obecnie przewodniej myśli programowej” tego dzieła⁴¹. Na ścianie południowej głównej części katedry, w nawie bocznej (po stronie odbudowanej części starego miasta z ratuszem) znajdują się polichromie, w których „zawartość gotyckiej warstwy malarzkiej jest znikoma”⁴². Tutaj, idąc od kruchty (boczne wejście) w kierunku chóru muzycznego, umieszczono kolejno następujące sceny: w polu górnym podzielonym na 4 części wymalowano: Ukrzyżowanie, Złożenie do grobu oraz Chrystusa w otchłani, a w dolnej partii Zdjęcie z Krzyża, Zmartwychwstanie i zapewne Wniebowstąpienie Pana Jezusa (Zesłanie Ducha Świętego?) oraz inskrypcję; a następnie Zwiastowanie, Adorację Dzieciątka przez św. Brygidę i pielgrzymów; św. Marię Magdalenę i św. Katarzynę na jednym polu; a kolejne pole wypełniono ornamentem

³⁸ Kancelaria Elbląskiej Kurii Diecezjalnej (KEKD), P 136, *Protokół zdawczo-odbiorczy (30 VI 1993 r.)*. Proboszczowie powojenni: Franciszkanie rektorzy – Edmund Grala (1945–1947), Izidor Koźbial (1947–1950), Lutosław Pieprzycki (1950–1954), Honoriusz Drygała (1954–1956), Damian Tyniecki (1956–1964), Artur Zapaśnik (1964–1968), Mieczysław Seweryn (1968–1974); franciszkanie proboszczowie: Efreń Mikołajczuk (1972–1974–1983), Andrzej Kuśnierski (1983–1986), Tadeusz Dzwonkowski (1986–1992), Albin Seroczyński (1992–1993); proboszczowie diecezjalni – prał. kan. mgr Wojciech Kruk (1993–2004), kan. Ignacy Najmowicz (2004–do dziś) – por. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, s. 557.

³⁹ Państwowa Służba Ochrony Zabytków, Oddział Wojewódzki w Elblągu, nr rej. 33/64/91 (L.dz. PSOZ/8/91), *Decyzja w sprawie wpisania dobra kultury do rejestru zabytków* (dalej = PSOZ Eg. Decyzja), s. 2.

⁴⁰ Tamże, s. 1–2.

⁴¹ L. Krantz-Domasławska, *Katedra w Kwidzynie*, s. 86.

⁴² Tamże, s. 86–89.

dywanowym z wici roślinnych; pod architektonicznymi baldachimami umieszczono podobizny: św. Błażeja, św. Jerzego, św. Urszuli i św. Doroty z pięcioma osobami klęczącymi u jej stóp; kolejną przestrzeń wypełnia ornamentacja dywanowa; następnie pole sceniczne podzielono na trzy poziome kwatery: w szerokiej środkowej umieszczono Apostołów; a w kolejnej pojawia się trzecie pole z ornamentacją dywanową; wreszcie w następnym polu wymalowano 4 postaci świętych (niezidentyfikowani)⁴³.

Na ścianie północnej nawy bocznej katedry (po stronie Teatru Miejskiego), poczynając oglądanie ich od kaplicy Groebenów⁴⁴ w kierunku chóru muzycznego, umieszczono następujące sceny: Kuszenie Chrystusa; św. Krzysztofa niosącego Jezusa; płynący statek i klęczącego zakonnika; św. Mikołaja biskupa z pastorałem; a kolejny obraz został podzielony na dwie części, gdzie w jego górnej przedstawiono pięć Mądrych Panien z aniołami na ramionach oraz po prawej stronie sceny półpostać Chrystusa (na górze i na dole), a u dołu pięć Panien nieroztropnych z diabłami oraz smoka piekielnego po lewej stronie; św. Jakuba z Compostelli na tle architektonicznym; potem najprawdopodobniej wymalowany został św. Piotr (?) z księgą i chorągwią oraz klęczącym fundatorem na tle ornamentu dywanowego; w kolejnej kwaterze podzielonej na dwie części, w jej górnej umieszczono scenę przygotowywania narzędzi męczeństwa, a u dołu sceny z życia św. Jan Ewangelisty – patrona diecezji pomezańskiej oraz Obalenie bożków i Uzdrawienie młodzieńca, a także św. Jana Ewangelistę w oleju; Chrystusa, którego siedmiu aniołów unosiło do nieba; a dalej umieszczono ukrzyżowanie z Volto Santo z inskrypcją „das crutze von Luca”; następnie po raz trzeci przedstawiono postać św. Jana Ewangelisty z kielichem i wężem, a św. Jakuba Starszego w niszy; św. Annę Samotrzec, Vir Dolorum, św. Małgorzatę oraz inskrypcję; a pod kolejnymi baldachimami architektonicznymi malarz umieścił: św. Kosmę i św. Damiana oraz św. Mikołaja i św. Krzysztofa; dalej malowidło ścienne przedstawia małą postać duchownego z napisem „Miserere mei Deus” (Zmiłuj się nade mną Boże); scenę Zaśnięcia Matki Bożej; a potem umieszczono w jednej scenie św. Barbarę, św. Helenę i św. Justyna; poprzednie przedstawienia wieńczy scena niezidentyfikowana⁴⁵.

Na wschodniej ścianie nawy południowej wymalowano 11 tysięcy dziewic, Trzech Króli i św. Elżbietę, a na ścianie południowej (część wschodnia) przedstawiono świętego z księgą oraz Sąd Ostateczny⁴⁶.

Należy podkreślić, że owe malowidła ścienne pełniły też funkcje retabulum ołtarzowego, o czym świadczą napisy tam zamieszczane. Na przykład, zapewne święci Kosma i Damian mieli własny ołtarz, ponieważ umieszczona tam inskrypcja informowała, że „biskup pomezański Jan I Mönch (†1409) obdarzył ten ołtarz

⁴³ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 1; L. K r a n t z-D o m a s ł a w s k a, *Katedra w Kwidzynie*, s. 89.

⁴⁴ W lipcu 1997 r. otwarto odrestaurowaną kaplicę Groebenów – por. *Kwidzyn. Dzieje miasta*, t. II, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004, s. 441.

⁴⁵ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 1; L. K r a n t z-D o m a s ł a w s k a, *Katedra w Kwidzynie*, s. 89.

⁴⁶ L. K r a n t z-D o m a s ł a w s k a, *Katedra w Kwidzynie*, s. 89.

przywilejem 40 dnu odpustu⁴⁷. Podobnie było z ołtarzem poświęconym Najświętszemu Ciału Chrystusa, św. Annie Samotrzcę i św. Małgorzacie, ponieważ poniżej jej podobizny zapisano, że ten ołtarz konsekrowano ku czci tym świętym, a biskup pomezański Jan I Mönch przyznawał modlącym się przy nim odpust 40 dni⁴⁸. Jego następca, czyli Jan II Ryman w 1410 r. ufundował ołtarz Salwatora (Zbawiciela) i Wszystkich Świętych (ze scenami od Ukrzyżowania poprzez zejście do otchłani aż do Wniebowstąpienia), na co wskazuje zachowany tam napis: „Consecratum est hoc altare per reverendum in Christo patrem et dominum Iohannem episcopum Pomesaniensem secundum in honorem sancti salvatoris nostri Iesu Christi et omnium sanctorum Anno domini MCCCCX, XIII calendas novembris”. Dalej w inskrypcji informowano, że „ktokolwiek przed tym ołtarzem odmówi trzy Ojczy nasz i tyle samo Zdrowaś Maryja otrzyma 40 dni odpustu⁴⁹. Ołtarze boczne służyły przede wszystkim do odprawiania przy nich mszy św. przynajmniej raz w miesiącu, a nawet codziennie, ponieważ przy katedrze rezydowali księża kanonicy. Przy tych ołtarzach także poszczególne wierni oddawali im cześć, zwłaszcza ci, którzy konkretnym świętym zawdzięczali uzyskane łaski.

W chórze kanonickim, czyli w górnej części prezbiterium katedralnego, biskup Hiob v. Dobeneck (†1521) polecił wymalować pod schematycznymi baldachimami architektonicznymi: Matkę Boską z Dzieciątkiem (na osi, czyli w środkowej części), a po prawej stronie trzech wielkich mistrzów Zakonu. Natomiast po lewej stronie postać św. Jana Ewangelisty w mitrze biskupiej i z kielichem w ręku, a za nim podobizny 17 biskupów pomezańskich w szatach pontyfikalnych. Ciekawie przedstawiono tu biskupa-elekta pomezańskiego Mikołaja II (1464–1466)⁵⁰, który otrzymał mitrę do lewej ręki (zamiast na głowę), a do prawej ręki pastorał odwrócony kurwatywą w dół. W taki sposób wskazano, że wybrany przez kapitułę i zatwierdzony przez papieża nigdy nie zasiadł na tronie biskupów pomezańskich, ponieważ temu sprzeciwił się król polski, zgodnie z ustaleniami II pokoju toruńskiego (1466 r.).

Ołtarze – dawny ołtarz główny o wymiarach 470×220 cm, ufundowany przez J.H. Groebena około 1690 r., pochodzi z pracowni (?) Jana Chrystiana Dubela z Królewca. W XIX w. przeniesiono go do górnej części prezbiterium (chór kanonicki), ustawiając na północnej jego ścianie. Dzieło snycerskiej roboty, który posiada rzeźby i płaskorzeźby bogato dekorowane, polichromowane i złoczone. Ołtarz „architektoniczny, jednokondygnacyjny, flankowy kręconymi kolumnami oplecionymi winną latoroślą, dźwigającymi trójdzielne belkowanie, uszaki ażurowe z de-

⁴⁷ Tamże, s. 87 – „[...] hoc altare est [...] per venerabilem dominum Iohannem Pomezaniensis XL dierum indulgenciis [est confirm] tum”.

⁴⁸ Tamże, s. 87 – „Hoc altare in honorem sanctissimi corporis Christi et sanctae Anne atque virginis Margarethe est consecratum et per venerabilem dominum Iohannem episcopum Pomezaniensis XL dierum indulgenciis est confirmatum”.

⁴⁹ Tamże, s. 88–89 – „Quodlibet dicens coram altari tria pater noster et totidem ale Marie meretur XL dies indulgenciarum”.

⁵⁰ H.-J. K a r p, *Nicolas (OT) (†1471)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648*, s. 502–503; J. W i ś n i e w s k i, *Zarys dziejów diecezji pomezańskiej (1243–1525–1821)*, w: *T e n ż e, Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 138–139; A. L e m a n s k i, *Zabytki*, s. 164.

koracją akantową z puttami”⁵¹. Główna, środkowa część tego ołtarza wypełnia wypukłorzeźbiona scena Ukrzyżowania Jezusa, którego otaczają aniołowie trzymający keliny oraz postacie: Maryi (po lewej) i św. Jana Ewangelisty (po prawej). Całość wieńczy półkoliste naczółko, a w polu płaskorzeźbiony kartusz i dwa anioły, natomiast na predelli umieszczono płaskorzeźbioną scenę przedstawiającą Ostatnią Wieczerzę.

Obecny ołtarz główny katedry kwidzyńskiej o wymiarach 700×850 cm, to neogotyckie lektorium z 2. połowy XIX w., który ustawiono na linii łuku tęczowego, oddziela on nawę główną od dolnej części prezbiterium, które przeznaczono na cele grzebalne (dziś kaplica bł. Doroty z Mątów, zakrystia, niegdyś miejsce pochówku wielkich mistrzów i biskupów pomezzańskich). Murowany ołtarz zdobiony sztucznymi kamieniami, odlewanyymi i rzeźbionymi, posiada trzy człony: centralny z obrazem to właściwy ołtarz, a poboczne części to ostrołukowe przejścia prowadzące do prezbiterium katedralnego. Całość ołtarza wieńczy fryz z płaskorzeźbioną dekoracją roślinną i ażurową balustradą, zamykającą tzw. kościół górny, czyli dawny chór kanonicki⁵².

Organy – Prospekt organowy wykonano także w 2. połowie XIX w., sytuując go na chórze muzycznym. Wykonany z desek, krawędziaków bejcowanych, malowanych i złożonych, o wymiarach 500×420 cm⁵³.

Kaplica Groebenów – barokowa budowla wzniesiona w 1705 r., którą ufundował generał major Otto Friedrich von Groeben (†1728), starosta Kwidzyna i Prabut. Z założenia była ona przeznaczona na miejsce pochówku jego i jego trzech żon, których rzeźby z piaskowca umieszczono na ścianie zewnętrznej⁵⁴. Wystrój kaplicy z kamienia i sztukaterii wykonał Józef Krause w latach 1710–1730. „Przy ścianie północnej [ustawiono] nagrobek zdobiony herbami i panopliami; pośrodku postać generała w pozycji leżącej, w zbroi, z lornetką w rękę; po bokach klęczące postaci dwóch żon: Anny Barbary v. Schlieben z domu Sangitten (†1703) i Heleny Marii hrabiny v. Waldburg (†1710). Niżej na ławie wspartej na czterech akantowych krosztynach leżąca postać trzeciej żony – Luizy Juliany v. Kanitz z domu Mednicken. Powyżej, nad okrągło wyłamanym gzymsem sztukateria ze sceną bitwy lądowej i morskiej oraz świątynią jerozolimską w tle (...)”. Kaplica została odrestaurowana, a w lipcu 1997 r. uroczyście ją otwarto⁵⁵. Do tejże kaplicy wiodą XIX-wieczne drzwi osadzone w neogotyckim portalu, wykonane w drewna dębowego, o wymiarach 305×187 cm. „Nad masywną profilowaną listwą nadproża dekoracja akantowa oraz herb Groebenów i wstęga z inskrypcją”. Na płycinach skrzydeł drzwiowych umieszczono sceny obrazujące działalność generała w Afryce, a w dolnej części

⁵¹ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 2.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ A. L e m a n s k i, *Zabytki*, s. 164.

⁵⁵ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 4–5; *Kwidzyn. Dzieje miasta*, t. II, red. K. Mikulski, J. Liguz, Kwidzyn 2004, s. 441.

maswerkową rozetę w centrum. Przed wejściem do tej kaplicy usytuowano postać kobiety z wiankiem, wykonaną ze sztucznego kamienia w 2. połowie XIX w.⁵⁶

Płyty nagrobne – W górnej części prezbiterium, w tzw. kościele górnym, naliczono 20 płyt nagrobnych. Do nich należą: 1) płyta „Joanes Fabiano” z 1743 r., wykonana z czerwonego marmuru o wymiarach 53×84 cm, którą zawieszono jako pierwszą na ścianie południowej, 2) część górna płyty z czerwonego granitu, datowana na XVII w., o wymiarach 117×70 cm, na której nie sposób odczytać inskrypcje, 3) renesansowa płyta z 1588 r. z czerwonego granitu, o wymiarach 152×225 cm, z napisem „Simon (...) Schwartz und seinen erben obit den (...) Anno 1588”, 4) epitafium z szarego granitu, datowane na 1671 r., o wymiarach 140×228 cm, z fragmentami napisu: „(...) Anae Mildin (?) natae Anno MDCXIX (...) mai denatae Anno MDCLXIX (...) octobr coniugi suae ut per Anno sovat voret dididium suavisimae (...) a nunc desideratus Simae / Hoc amoris et memoriale monumentum posuit (...) M Johannes Neunachbar Ecclesi / astes Insulo Marianus”, a niżej niego umieszczono symbol drzewa z napisem w półkolu: „premor mon opprimor”, 5) renesansowa płyta nagrobna z czerwonego granitu, braci Stefana i Jana Loytz z 1629 r.⁵⁷, wykonana przez Józefa Krause, o wymiarach 228×155 cm. Na tej płycie umieszczono tarcze herbowe: w lewym rzędzie od góry: von Loytz, von Glinre, Holtbutte, Mantefel, a w prawym rzędzie od góry: von der Osten, Malczan, von Massaw, Kleste, a w centrum płyty powtórzono herb von Loytz. Natomiast napis na górze płyty brzmi: „Alhier begraben die woledlen gestengen und vesten”, a u dołu: „Stepan und Hans gebrunder von Loytzen auf Rundewise erbgessen die letzten dieses geschlechtnes anno 1629”, 6) Barbara Tiedman ufundowała w 1625 r. płytę z czerwonego granitu swoim dzieciom, o wymiarach 172×235 cm, inskrypcje są mało czytelne, 7) gotycka płyta nagrobna o wymiarach 152×40 cm, zapewne z XIV w., wykonana z szarego granitu, na której inskrypcje wykonano minuskułą, dziś nieczytelne, 8) część płyty renesansowej z XVII w. o wymiarach 145×106 cm z szarego granitu, z czytelnym fragmentem inskrypcji: „(...) affen der erbare Cornelin (...)”, 9) płyta gotycka z 1381 lub 1384 r. wykonana z szarego piaskowca o wymiarach 170×282 cm, na której przedstawiono stojącą postać biskupa w szatach pontyfikalnych⁵⁸, 10) fragment płyty gotyckiej z XIV w., o wymiarach 116×160 cm, na której napis tworzy łaciński krzyż, 11) inny fragment płyty z szarego piaskowca, o wymiarach 114×133 cm, w którym centralnie w kole wyryto napis, 12) część innej płyty z XIV w. wykonanej z szarego granitu, o wymiarach 166×61 cm, z pełną inskrypcją wykonaną minuskułą, 13) fragment płyty z szarego piaskowca, o wymiarach 166×120 cm z XIV w., na której napis otacza zachowaną głowę biskupa, 14) inny fragment XIV-wiecznej płyty z szarego piaskowca, o wymiarach 160×115, z napisem minuskułowym, 15) XVII-wieczna płyta z szarego granitu, o wymiarach 152×168, wypełnionej nieczytelną majuskułą, na której widnieje mało czytelna data: „166 (...)”, 16) renesansowa płyta nagrobna z 1720 r., o wymiarach 140×168 cm, która u góry posiada medalion

⁵⁶ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 5.

⁵⁷ A. L e m a ņ s k i, *Zabytki*, s. 165 – pochodzili z patrycjuszów Szczecina i Gdańska, którzy posiadali pałac i dobra w Okrągłej Łące.

⁵⁸ Tamże – mówi o epitafiach dwóch księży.

z nieczytelną tarczą herbową, a pod nim umieszczono inskrypcję wykonaną majuskułą: „Geboren Anno 1654 den 6 mai / gestorben wid 1720 den 6 july”, 17) kolejna renesansowa płyta z szarego granitu z 1690 r., której cała powierzchnia została zapisana majuskułą: „Es ruth ein (...) ngerau (...) ein muster reusher iucendt / der eltern Kroh und ein Spiegel Wehrer (...) / sie lebt ohn un gema (...) / stirbt und ist nicht hini Maria seeha (...) ns / herren / Johann Seehacens Burger Tuchmacher und Hospital (...) / chur f. 1 Stadt Marienwerder (...) (...) den 9 december Anno 167 (...) / und / im Herren Seelich (...) / den 4 december Anno 1690 / leich text apoc XI (...)”, 18) płyta renesansowa z 1700 r. wykonana z szarego granitu, jako nagrobek inskrypcyjny o wymiarach 147×212 cm, a w jego centrum umieszczono napis: „Flesches erb. Bearaebnis 1700”, 19) płyta inskrypcyjna z szarego piaskowca, o wymiarach 123×185 cm, została wykonana w 1765 r., na której umieszczono napis: „Zum gedachtnis Reiner zaertlichkeit Genge siene in Gott ruhende chenfrau, frau Anna Florentina Lonskert geb. Thiel aufrichtigegen Gott libreich in der Ehe zaertlich fuk Ihre Kinder Leutseelig Gegen Alle menschen geflassen im Creutz geffast im Tode / geb. Ao 1749 d. 2 sept gest. Ao 1765 d. 14 mai / Legte diese Stein / I.B. Lonsert / diac eccl. cathedr. Mar. Ins.”, 20) epitafium z jasnoszarego granitu z 1777 r., o wymiarach 123×177 cm, wykonane ku czci Johanna Lonserta i Anny Eleonory Lonsert, urodzonej w 1758 r., a zmarłych w 1775 r. i 1777 r. W centrum płyty znajduje się tarcza herbowa z wyobrażeniem drzewa, a w klejnocie szyszak i drzewo z literami „L” po obu stronach. Inskrypcja głosi: „Dieser Stein bedectet die gebeine T.P. Herren Johann Lonsert wohlvr dient gewesender Burgermeister dieser stadt und dessen gehulffin in leben T.P. fr. Anner Eleonoren einer gebohrnen flesch”⁵⁹.

Natomiast w dolnym kościele (prezbiterium) zachowało się dwanaście płyt nagrobnych: 1) płyta z lat 80. XIV w., o wymiarach 182×285 cm, wykonana z piaskowca z napisem, wewnątrz którego umieszczono postacie: kobietę (mniszkę?) i rycerza z opuszczoną tarczą; 2) druga płyta z lat 80. XIV w. wykonaną z piaskowca o wymiarach 182×285 cm, na której także w napisie umieszczono postać biskupa w szatach pontyfikalnych i z kielichem w ręku; 3) płyta z piaskowca z XVII w. (?) o wymiarach 172×300 cm, bogato dekorowana – u góry w płycinie umieszczono tarczę herbową płaskorzeźbioną (zniszczona), a nad nią główkę putta i 2 festony, natomiast niżej wyryto napis dziś nieczytelny, zniszczony tak jak całe epitafium; 4) dwa epitafia z piaskowca z XIV w., o wymiarach 182×185 cm, zupełnie starte; 5) gotycka płyta z piaskowca z XV w. (blisko portalu kaplicy Groebenów), o wymiarach 230×315 cm, a napis na niej umieszczony tworzy obramowanie postaci biskupa w szatach pontyfikalnych z pastorałem w ręku; 6) epitafium barokowe z 1711 r. wykonane w warsztacie Józefa Krausego z szarego marmuru o wymiarach 240×190 cm, które wmontowano w drewnianą ramę: to płyta radcy Adama Blackhalla⁶⁰ i jego żony, zawiera dwa herby zwieńczone koronami, a także napisy: u góry nieczytelny, a u dołu o treści: „Hier ruhet herr Adam Blackhill, welcher is 18 Jahr richter und rathsverwandten alters 56 iahr, wie auch siene frau Anna Blackhallin gebohrene Hilde Brandt itso werhelichte brigad frasserin, welche gestorben Anno 17 (...) den (...) ihres (...) alters (...) iahr”; 7) późnorenesansowe epitafium drewniane z 1628 r., które sporządzono celem

⁵⁹ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 6–8.

⁶⁰ A. L e m a n s k i, *Zabytki*, s. 165–166.

uczczenia Augusta Milde⁶¹ i jego żony, o wymiarach 600×450 cm, które płaskorzeźbiono, polichromowano i złocono. Na dole w kartuszu umieszczono tablicę inskrypcyjną oraz klęczące postacie zmarłych, a nad nimi Chrystusa w Ogrójcu. Natomiast w górnej kondygnacji tablicy umieszczono płaskorzeźbę Chrystusa Ukrzyżowanego, Matki Bożej i św. Jana oraz św. Marii Magdaleny, a obok alegorie miłości i nadziei oraz rzeźby świętych Piotra i Pawła; 8) epitafium barokowe pastora Eilharda Menken (†1657 r.) z 1683 r. wykonane z białego i czerwonego marmuru, o wymiarach 3,5×2,5 m, na dole którego umieszczono dwa medaliony z inskrypcjami; 9) epitafium późnorenansowe z 1619 r. poświęcone Jerzemu Rembau z Sadlinek⁶², o wymiarach 7×5 m, które wykonano w drewnie, polichromowano i złocono. Pierwsza jego kondygnacja zawiera scenę Zmartwychwstania z obrazami: klęczącego zmarłego z dwoma synami i klęczącą małżonkę z dwiema córkami, a w drugiej kondygnacji wymalowano scenę Trójcy Świętej oraz na osiach pilastrów wyrzeźbiono w drewnie postacie św. Piotra i św. Pawła; 10) drewniane epitafium renesansowe, polichromowane i złocone, o wymiarach 180×150 cm, ku czci Andrzeja Scheflera w latach 1617–1625. W części cokołu umieszczono inskrypcję w języku niemieckim (dziś zatarta), a na pilastrach umieszczono postacie kobiety i mężczyzny⁶³.

Poza płytami nagrobnymi, w katedrze pomezkańskiej zachowały się barokowe tablice trumienne, zawieszane w zachodniej części korpusu świątyni. Można wskazać na siedem takich tablic: 1) owalną tablicę barokową Anny Fraser z 1715 r., o wymiarach 80×60 cm, z płaskorzeźbionym popiersiem i napisem: „Anna Fraser brigad ger (...) derrandinae”; 2) drugą tablicę takich samych wymiarów z 1715 r. poświęconą brygadierowi Tomaszowi Fraserowi, z umieszczonym na niej płaskorzeźbionym popiersiem zmarłego i napisem: „Thomas Fraser brigader aet. 62 ao 1715”; 3) trumienną tablicę barokową z blachy miedzianej, ażurowo wycinaną, obfogonalną, z tarczą herbową w centrum; 4) inną miedzianą renesansową tablicę niemal identyczną z opisaną w punkcie trzecim; 5) destrukta barokowej tablicy trumiennej z 1727 r. wykonanej z miedzi, z fragmentami napisu majuskułą: „(...) nat d.VI april MDCC XXVIII denat (...) merzt (...)”; 6) późnobarokową tablicę trumienną z 1781 r. z napisem w środku: „Phil aug u ihumen fandr bey dem pomeiskesce drag. Regiment lehns erbher auf Lubarsglinike und Rogaesen gebohren Anno 1758 gestor Anno 1781 d. 4 april”; 7) fragmenty trumiennej tablicy barokowej z XVIII w. (?) z blachy miedzianej, trybowanej, z herbem u dołu⁶⁴.

Wyposażenie ruchome – Do tej grupy wyposażenia należy m.in. późnogotycki tron biskupi ufundowany przez biskupa pomezkańskiego Hioba von Dobeneck (†1521), wybitnego humanisty⁶⁵. Został wykonany snycerską robotą w dębie, przyozdobiony herbem biskupa, którego wymiary wynoszą: 350 cm wysokości, 94 cm szerokości i 130 cm głębokości, zamykany z boków drzwiczkami⁶⁶. Natomiast

⁶¹ Tamże, s. 166.

⁶² Tamże.

⁶³ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 8–10.

⁶⁴ Tamże – s. 10–11.

⁶⁵ H.-J. K a r p, *Dobeneck, Hiob (Job) von (OT) (um 1450–1521)*, w: *Die Bischöfe*, s. 134–135; A. L e m a n s k i, *Zabytki*, s. 166.

⁶⁶ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 3.

drewniana ambona renesansowa z 1634 r. została ufundowana przez starostę kwi-dzyńskiego Melchiora v. Dargitz, ale zdekompletowano ją w czasie remontu katedry w latach 1862–1866. Cechuje się ośmiobocznym korpusem, polichromowana i złocona, z olejnymi obrazami na desce o wymiarach 117×125 cm. Na obrazach ambony znalazły się podobizny: św. Krzysztofa, króla Dawida, Venitas, Religie oraz 4 niezidentyfikowane postaci, a także scena pojmania Chrystusa oraz Chrystus w drodze do Emaus, a wyżej wyobrażenia 4 Ewangelistów. Na fryzie wieńczącym ambonę umieszczono napis: „Beati, qui audiunt Verbum Dei et custodiunt illud, LXCXI”⁶⁷. Barokowa chrzcielnica granitowa z XVIII w., usytuowana przy wschodnim filarze, posiada wymiary: 95 cm wysokości i 103 cm średnicy, której okrągły profilowany trzon podtrzymuje półkolistą czarę⁶⁸.

W katedrze, pod chórem muzycznym, znajdują się dwa konfesjonały z 1715 r.⁶⁹: jeden ufundowała Barbara Charlotte Blackhall, a drugi Chrystian Reinhold Kein. Konfesjonały wykonano z drewna w warsztacie Józefa Krause, o niemal identycznych wymiarach: 390×170 cm oraz 380×170 cm. Każdy z nich to dzieło snycerskiej roboty, polichromowany i złocony, których korpus i baldachim nad każdym otrzymały kształt czworoboczny. Między filarami umieszczono płaskorzeźbione sceny: na jednym – pokutującego celnika, syna marnotrawnego, zaparcie się św. Piotra, a na jego zaplecku płaskorzeźbę Chrystusa w Ogrójcu, a na drugim konfesjonale widnieją obrazy pokutującego Dawida, scena poszukiwania drachmy, uzdrowienie przez Chrystusa kobiety cierpiącej na upływ krwi. Na zaplecku konfesjonau umieszczono płaskorzeźbę przedstawiającą św. Marię Magdalenę obmywającą nogi Chrystusowi, a na podniebieniu baldachimu Oko Opatrzności⁷⁰.

W katedrze zachowało się 10 barokowych portretów trumiennych rodziny Groebenów z 1714 r., malowanych na blasze, o kształcie owalnym i wymiarach 80×60 cm. Na połowie z nich zidentyfikowano następujące osoby: Otto von Groebena, hrabinę Marię von Walburg, Joachima Heinricha von Groebena, Luizę Julianę von Kanitz z domu Mednicken oraz Annę Barbarę von Schlieben z domu Sangi⁷¹.

Krucyfiks XIX-wieczny został wykonany z drewna, a postać Chrystusa odlano ze stopu metali. Zawieszono go nad wejściem do kaplicy Groebenów. W latach 90. XX w. zauważono jego zniknięcie, ale szczęśliwie odzyskano, chociaż został już „przygotowany” do transportu, ponieważ Jezusowi obcięto ręce przy tułowiu, aby można było łatwiej go ukryć. Inny krucyfiks z białą figurą Jezusa, też wykonany w połowie XIX w. został zawieszony na pierwszym filarze wschodnim⁷². W ten sam czas fundacji wpisują się stacje Drogi Krzyżowej, które zawieszono na filarach nawy głównej. Wykonano je ze sztucznego kamienia metodą odlewu i płaskorzeźbiono. Również w 2. połowie XIX w., metodą malowania na szkle oprawnym w olów sporządzono trzy okna witrażowe, które wstawiono w tzw. kościele górnym.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ A. L e m a n s k i, *Zabytki*, s. 166.

⁷⁰ PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1 – s. 3–4.

⁷¹ Tamże, s. 4.

⁷² PSOZ Eg, Decyzja, Załącznik 1, s. 5.

W oknie centralnym umieszczono scenę Chrztu Chrystusa oraz sceny z życia Jezusa, a dwa okna boczne ozdobiono motywami geometryczno-roślinnymi⁷³.

Z okresu protestanckiego, katedra posiada dwa dzwony renesansowe. Starszy o wysokości 55 cm i średnicy 45 cm, datowany na 1512 r., który odlano ze spiżu, ustawiono pod chórem muzycznym. Na jego płaszczu umieszczono płaskorzeźbę Głowy św. Jana, kartusz z pastorałem, a także napis: „Ora pro nobis MCCCCC XII Sanctus [Iohannes]”. Drugi dzwon został także odlany w spiżu w warsztacie ludwigerskim gdańszczanina Hermanna Bennicka w 1583 r., dzwon o wysokości 120 cm i średnicy 100 cm. W górnej części płaszczu dzwonu umieszczono inskrypcję: „In atern – MDLXXXIII – In Domine speravi non confundo”. Gdy w 1904 r. pękł, został zniesiony pod chór⁷⁴.

Według spisu inwentarza, sporządzonego 1 grudnia 1946 r., „urządzenie kościoła św. Jana w Kwidzynie (sic!)” prezentowało się następująco: „Ołtarze: 1 główny i 2 prowizoryczne zrobione; z XVII – 2 z cementu gotycki – z drzewa bez stylu; postręcane figury (...). Ambona jedna z cementu, gotycka bez zniszczeń. Konfesjonały – niebyło żadnych; zrobiono 4 prowizoryczne – projektuje się ustawienie 4 gotyckich. Ławki – 100 ławek na 1000 miejsc siedzących z drzewa, trochę gotyckie (...). Chrzcielnica jedna kamienna. Chór – zdemolowane doszczętnie organy w pięknej gotyckiej nastawie. Dzwony św. Jana w Kwidzynie (sic!) – ...dzwony trzy wiszą na wieży, a jeden uszkodzony jest w kościele...”⁷⁵. W tabeli wyszczególniono naczynia i szaty liturgiczne oraz „inne sprzęty” i księgi liturgiczne⁷⁶:

Naczynia liturgiczne				
<i>Rodzaj</i>	<i>Material</i>	<i>Styl</i>	<i>Wartość</i>	<i>Kiedy nabyte</i>
Kielich z pateną	srebrny	gotycki	10.000	otrzymano z innych klasztorów Franciszkańskich
Kielich z pateną	srebrny	–	5.000	„–”
Monstrancja	srebrna	gotycka	10.000	zrobiona przez Brata zakonnego
Ampułki 2	szklane	–	150	zakupiono
Trybularz	blacha	–	700	zrobiona przez Brata zakonnego
Kociołek 1 na wodę święconą	miedz	–	1000	„–”
3 krzyże ołtarz.	Nikiel	–	po 300	kupiono
2 krzyże na procesje	drzewo	–	po 300	zrobił Brat zakonny

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże; A. L e m a n s k i, *Zabytki*, s. 169.

⁷⁵ KPK, *Spis inwentarza majątku kościelnego*, s. 2.

⁷⁶ Tamże, s. 3–4. Na końcu tego spisu, który zawierał „Spis inwentarza domu mieszkalnego” umieszczono istotną informację: „Książki teol. protest. ok. 100 tomów zostało. Książki biblioteki kościelnej – wypożycza się wiernym, około 400 tomów zakupiono”.

2 żyrandole	metal	–	po 1000	zmontował Brat zakonny
Tace 4	Metal	–		Otrzymano
Szaty liturgiczne				
<i>Rodzaj</i>	<i>Ilość</i>	<i>Materiał</i>	<i>Kolor</i>	<i>Wartość</i>
Ornatów komp.	8	lepsze płótno	różne	po 100 zł przed. Woj. = stare
kapy	3	płótno	Czerw., biała, fiolet.	Po 100 = stare
stuły	10	„–”	Różne	stare
chorągwie	6	„–”	–	stare
baldachim	1	–	–	zrobiono
Bursa	2	–	–	„–”
Bielizna kościelna				
<i>Rodzaj</i>	<i>Ilość</i>	<i>Materiał</i>	<i>Stare, nowe</i>	<i>Wartość</i>
alby	4	płótno	Stare	20 zł, przedwojenne = otrzymano z innych klasztorów
Komże ks.	3	płótno	Stare	10 zł. przed woj. = z innych klasztorów
Komże mini.	10	„–”	Nowe	po 50 zł = zrobiono obecnie
paski	3	–	Stare	Otrzymano z innych klasztorów
purifikaterze	10	„–”	„–”	„–”
korporały	4	„–”	„–”	„–”
ręczniczki	10	„–”	„–”	„–”
Obrusy ołtarz.	6	„–”	–	Zrobiono obecnie
Inne sprzęty liturgiczne				
<i>Rodzaj</i>	<i>Ilość</i>	<i>Materiał</i>	<i>Wartość</i>	<i>Uwagi</i>
kanony	3 komplety	papier	Po 300 zł obecnych	Zakupiono
pulpity	2	drzewo	–	„–”
obrazy	4	Na płótnie	Po 5000 zł	3 dawne, 1 zrobiono
Posągi: Niepokalane P.	1	Gips	po 300	Zakupiono
Serce P.Jezusa	1	„–”	„–”	„–”
Św. Antoni	1	„–”	„–”	„–”
Św. Franciszek	1	„–”	„–”	„–”
Komplet szopki	–	–	–	–

Księgi liturgiczne				
<i>Rodzaj</i>	<i>Ilość</i>	<i>Oprawa</i>	<i>Stare, nowe</i>	<i>Uwagi</i>
Mszał duży	2	skóra	Stare	Otrzymano z innych klasztorów
Mszał mały	1	„-”	„-”	„-”
Rytuály	1	plótno	Nowy	Zakupiono
Kancjonały	1	„-”	Stary	Otrzymano z innych klasztorów
Perykopy	1	„-”	Nowe	Kupiono
Śpiewniki	2	„-”	Stare	Otrzymano z innych klasztorów

Jak widać z powyższego zestawienia, sprzęt liturgiczny jakim dysponowano w katedrze kwidzyńskiej tuż po zakończeniu działań II wojny światowej był nader skromny, a właściwie postarano się (poprzez uzyskanie lub niezbędny zakup) o podstawowe naczynia, księgi i szaty liturgiczne, aby można było tutaj odprawiać wszystkie nabożeństwa katolickie.

W protokole wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej 13 maja 1983 r. lakonicznie odnotowano wyposażenie „kościół pokatedralny”: „Główny ołtarz tradycyjny neogotycki z XIX w. zbudowany z betonu z ozdobami gipsowymi. Ołtarz soborowy jest wykonany z metaloplastyki i drewna scharmonizowany z wnętrzem kościoła. Tabernakulum metalowe, pancerne i ogniotrwałe, wmurowane w ołtarz tradycyjny. Ambona tradycyjna z betonu i gipsu. Ambona liturgiczna zabytkowa z XVII w. Chrzcielnica z granitu czerwonego polnego na cokole granitowym, obecnie nie przystosowana do użytku. Znajduje się w prezbiterium. W prezbiterium znajduje się tron biskupi z początku XVI w. Za ołtarzem tradycyjnym, a nad kaplicą bł. Doroty i nad zakrystią znajduje się kościół górny. Kościół górny do liturgii jest nie używany. W kościele znajdują się cztery nowe konfesjonały z dębu ustawione w nawach bocznych. Organy 30 głosowe zbudowane po II wojnie, były remontowane i uzupełniane głosy w latach 1972–1980⁷⁷. Wizytator nie zwrócił uwagi na inne zabytkowe wyposażenie tego kościoła, o którym powiedziano wyżej. Natomiast o wyposażeniu zakrystii wzmiankowano nader ogólnikowo, z którego nie wynikają żadne konkretne informacje oddające rzeczywisty stan posiadania przez ten kościół różnorodnych naczyń liturgicznych, bielizny i szat używanych do sprawowania Służby Bożej.

Wizytacja biskupia, która odbyła się 10–11 czerwca 1989 r., wprawdzie wnosi sporo informacji dotyczących organizacji duszpasterstwa, ale w zakresie „stanu materialnego kościoła parafialnego” powtórzono niemal dosłownie wyżej cytowane informacje, czyli te zapisane w protokole wizytacji dziekańskiej z przed sześciu laty⁷⁸.

⁷⁷ KEKD, P 136, *Protokół z wizytacji św. Jana Ewang. w Kwidzynie przeprowadzonej z polecenia ks. dr. Bp. Wojciecha Ziembę przez ks. dziekana Zbigniewa Nowaka z Susza dn. 13 V 1983 r.*, s. 1–2.

⁷⁸ Tamże, *Protokół z wizytacji kanonicznej w par. św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie*, która w dniach 10–11 czerwca 1989 r. z upoważnienia J.E. ks. bpa dra Edmunda Piszcza – Biskupa

Z okresu funkcjonowania diecezji elbląskiej zachował się jeden protokół wizytacji biskupiej z 22 czerwca 1996 r.⁷⁹. Tym razem biskup znacznie rozbudował tę część protokołu, która dotyczyła aktualnie prowadzonych prac duszpasterskich, a w punkcie „kościół” bardzo krótko informował o przeszłości pomezkańskiego kościoła katedralnego oraz jego aktualnego wyposażenia: „Konkatedra pw. św. Jana Ewangelisty zbudowana w 1364 roku, wówczas konsekrowana, do 1525 roku służyła kultowi katolickiemu, od 1525–1945 w rękach protestantów, od 1945 roku jako kościół parafialny [?–J.W.] należała do diecezji warmińskiej, od 25 marca 1992 roku Konkatedra nowoerygowanej Diecezji Elbląskiej. Technicznie budowla jest w dobrym stanie, ostatnio dokonano remontu całego dachu⁸⁰, uzupełniono ubytki w murach. Ołtarze – stan dobry, ostatnio sprawiono stalle dla kanoników Kapituły Pomezkańskiej, 30-głosowe organy – stan dobry, 3 dzwony na wieży kościelnej, konkatedra kompletnie wyposażona do liturgii katolickiej. Zakrystia (...) kompletnie wyposażona”⁸¹.

* * *

Powojenni gospodarze katedry pomezkańskiej w Kwidzynie, którymi najpierw byli Ojcowie Franciszkanie Konwentualni, a potem księża diecezji elbląskiej, podejmowali wysiłki zmierzające do ratowania zastanej w katedrze substancji zabytkowej. W pierwszym etapie, zabezpieczyli zabytkowe wyposażenie i wystrój przed dalszą dewastacją. W kolejnych latach, kiedy społeczeństwo ustabilizowało swoją sytuację materialną, a wierni byli gotowi swoimi ofiarami wesprzeć prowadzoną przez parafię katedralną akcję konserwatorską zabytków nagromadzonych w świątyni, przystąpiono do ich renowacji (odkryto polichromie). W ten sposób ratowano dla przyszłych pokoleń zastane dziedzictwo kulturowe, które po okresie protestanckim ponownie służy wyznawcom rzymskokatolickim. Po erygowaniu diecezji elbląskiej zatroszczono się o wymianę dachu świątyni, a także podjęto prace zmierzające do odnalezienia grobu bł. Doroty z Mątów Wielkich, którego nie można było odnaleźć z powodu jego dewastacji w okresie protestanckim. Te działania okazały się jednak „felix culpa”, ponieważ ostatecznie doprowadziły do odkrycia miejsca „pierwszego jej pochówku”, zanim jej ciało zostało złożone w obecnej kaplicy bł. Doroty koło filaru (dolna część prezbiterium). Ponadto, odkryto grób superintendenta (zapewne!) ewangelickiego, urzędującego w tym kościele w okresie XVII/XVIII w. Niemal sensacją wywołało odnalezienie miejsca pochówku tzw. wykłę-

Warmińskiego, przeprowadził bp Wojciech Ziemia, s. 4 – wizytację administracyjno-gospodarczą, 19 maja 1989 r., przeprowadził ks. prał. dr Mieczysław Józefczyk – Wikariusz Biskupi w Elblągu oraz ks. mgr Zenon Szerle, a wizytację katechetyczną dnia 5 maja 1989 r., ks. mgr Stanisław Magolewski – dyrektor Wydziału Nauczania Kurii Biskupiej w Olsztynie.

⁷⁹ Tamże, *Protokół wizytacji kanonicznej rzymskokatolickiej parafii pw. św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie przeprowadzonej przez Biskupa Pomocniczego Józefa Wysockiego dnia 22 czerwca 1996 r.*, s. 5.

⁸⁰ Wówczas dach został fatalnie wykonany, dlatego po kilku zaledwie latach zaszła konieczność niemal natychmiastowej wymiany całej położonej dachówki, która rozlasowała się (ponoć pierwotnie położono dachówkę pierwszej klasy!).

⁸¹ Chodzi o Kwidzyńską Kapitułę Konkatedralną.

tych mistrzów Zakonu oraz czterech innych biskupów, których krypty udostępniono zwiedzającym katedrę.

Wreszcie, w okresie reformy po Soborze Watykańskim II, dostosowano wyposażenie prezbiterium nawy głównej katedry do nowych form odprawiania nabożeństw. Natomiast po erygowaniu kapituły konkatedralnej przy tej świątyni wyposażono ją w stalle kanonickie. Te fakty świadczą o tym, że to miejsce kultu, jakim była i jest katedra pomezkańska, to obiekt ciągle „żywy”, który dostosowywano do zmieniających się potrzeb wyznaniowych. Najpierw była to katedra katolicka z wszystkimi konsekwencjami jej funkcjonowania (siedziba biskupa, miejsce sprawowania kultu przez kanoników, parafia miejska). Następnie, po sekularyzacji i protestantyzacji diecezji, jej wnętrze dostosowano do sprawowania nowej formy kultu, tym razem ewangelickiego (protestanci, bracia czescy), dzieląc ją na trzy części. Przy tej niejako okazji zdewastowano część wystroju, ale w XIX w. podjęto renowację katedry na szeroką skalę. Wreszcie wróciła ona we władanie pierwszych właścicieli, czyli katolików, a stąd wypływała konieczność dostosowania jej wnętrza do potrzeb kultu katolickiego.

HISTORIC ORNAMENTS AND FURNITURE OF THE POMESANIAN CATHEDRAL IN KWIDZYN

SUMMARY

The post-war hosts of the Pomesanian cathedral in Kwidzyn (since 1254) (oo. Franciscans Conv., then diocese priests) salvaged the monuments it housed. The cathedral was constructed between 1320 and 1355. It was the burial place of the three “condemned” grand masters (their graves were discovered in 2008) and the blessed Dorothy of Montau. Inside are preserved 32 (some in fragments) tombstones and epitaphs of Pomesanian bishops and dignitaries of the Teutonic Knights Order dated from the 14th to the 18th century and seven baroque tombstones; the mosaic of the St. John in the vat of boiling oil dated at ca. 1380 above the side entrance; the gallery of 17 Pomesanian bishops in the upper sanctuary, which was painted in the late 15th century; mural paintings on the side aisle walls of the main body of the church (*biblia pauperum*, although nowadays the main idea behind the paintings is not precise); oak throne of Hiob von Dobeneck (†1521 r.), an outstanding humanist, wooden pulpit from 1643, the main altar from around 1690 (now in the choir of the Chapter) Groeben family chapel from 1705 including the equipment; the organ front from the 2nd half of the 19th century, the present brick altar and pulpit from the 2nd half of the 19th century, the so-called 2 confessionals from 1715 with a canopy, the granite baptismal font from the 18th century; wooden crucifix from the 19th century and the Stations of the Cross made from artificial stone; three stained-glass windows of the 2nd half of the 19th century, two bells from 1512 and 1583, these objects of worship are high-class works of art.

Just after the war was over, the historic equipment of the cathedral was protected from further damage. Subsequently, the cathedral parish commune carried out systematic conservation and renovation of the monuments (mural paintings were discovered). In this way, the cultural legacy, which is used again by Roman-Catholics after the Protestant period, has been saved for future generations. Finally, during the reforms following the Second Vatican Council, the equipment of the presbytery in the central aisle was adapted to the modernised

service. Thus, the place of worship which the Pomesanian Cathedral has been and continues to be, is a “living” church, which has been adapted to the changing needs of worship (the cathedral of the bishop of Pomesania, the seat of the cathedral chapter, the city parish). After the diocese was converted to Protestantism, the interior was adapted to the evangelical style of worship (Protestants, Bohemian Brethren), and some of the interior decorations were damaged then. However, in the 19th century extensive renovation works of the cathedral were undertaken. These works have continued until now.

HISTORISCH WERTVOLLE AUSSTATTUNG DER POMESANISCHEN KATHEDRALE IN KWIDZYN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Nachkriegshausherren der pomesanischen Kathedrale (pomesanisches Bistum seit 1254) in Kwidzyn (Franziskaner Conv., später die Geistlichen der Diözese) haben die dort gefundenen Denkmäler geschützt. Der Dom wurde in den Jahren 1320–1355 gebaut. Hier wurden drei „verbannten“ Hochmeister und die selige Dorothea von Montau begraben (2008 wurden ihre Grabstätten gefunden). Im Dominneren haben sich 32 Grabplatten (einige in Bruchteilen) und Epitaphe der pomesanischen Bischöfe und Würdenträger des Deutschen Ordens von dem Zeitabschnitt vom 14. bis zum 18. Jh. sowie 7 Barockgrabtafeln erhalten; Außerdem blieben erhalten: Mosaik aus dem Jahre 1380 des Hl. Johannes in Öl über dem Seiteneingang, Wandmalereien mit 17 pomesanischen Bischöfen im oberen Altarraum, die Ende des 15. Jhs entstanden sind, Polychromie an den Wänden der Seitenschiffe des Kirchengebäudes (*biblia pauperum*), aber heute lässt sich schwer den Leitgedanken der dargestellten Bilder deuten, Thron aus Eichenholz des Bischofs Hiob von Dobeneck (†1521) – eines der bedeutenden Humanisten, Kanzel aus Holz aus dem Jahre 1634, Hauptaltar aus dem Jahre 1690 (heute im Kapitelchor), Kapelle der Familie von der Gröben mit der Ausstattung aus dem Jahre 1705, Orgelprospekt aus der 2. Hälfte des 19. Jhs, der heutige gemauerte Hauptaltar und die Kanzel aus der 2. Hälfte des 19. Jhs, 2 s. g. Beichtstühle mit Himmel aus dem Jahre 1715, Granittaufbecken aus dem 18. Jh., Holzkruzifix aus dem 19. Jh. und Kreuzwegstationen aus dem Kunststein, 3 Mosaikfenster aus der 2. Hälfte des 19. Jhs, 2 Glocken: aus dem Jahre 1512 und 1583. Die Kultgegenstände besitzen einen hohen Kunstwert.

In der ersten Etappe, gleich nach dem Kriege, wurde die historisch wertvolle Ausstattung der Kathedrale vor der weiteren Zerstörung sichergestellt und erst später hat die Pfarrgemeinde die Konservierung der Denkmäler systematisch durchgeführt, das heißt hat die Sanierung (es wurden die Wandmalereien entdeckt) angefangen. Auf diese Weise wurde das vorgefundene Kulturerbe für die kommenden Generationen gerettet, das nach der protestantischen Periode wieder der römisch-katholischen Gemeinschaft dient. Endlich, während der Reform nach dem II. Vatikan Konzil, wurde die Ausstattung des Presbyteriums vom Kathedralhauptschiff der neue Form des Gottesdienstes angepasst. Dies zeugt davon, dass diese Kultstätte, die die pomesanische Kathedrale früher war und heute ist, ein weiterhin „lebhaftes“ Objekt ist, das an die wechselnde Glaubensbedürfnisse angepasst wurde (Kathedrale des pomesanischen Bistums, Sitz des Domkapitels, städtische Kirchengemeinde). Nach der Reformation wurde das Innere des Domgebäudes der Ausübung des evangelischen Glaubenskults angepasst (Protestanten, Böhmischemährische Brüder) und damals wurde auch ein Teil der Ausstattung zerstört. Im 19. Jh. wurde jedoch die Renovierung der Kathedrale im großen Umfang angefangen. Diese Arbeiten dauern bis heute.

DZIEJE KATOLICKIEJ PLACÓWKI DUSZPASTERSKIEJ W MORĄGU W XIX WIEKU

Słowa kluczowe: Prusy Wschodnie, Niemcy w XIX i pierwszej połowie XX wieku, diecezja chełmińska, diecezja warmińska, budownictwo kościelne, finansowanie parafii, Kościół katolicki w diasporze

Key words: East Prussia, Germany in the 19th and the first half of the 20th century, The Diocese of Warmia, The Bishopric of Culm, Religious buildings, The funding of a parish, The Catholic Church in diaspora

Schlüsselworte: Ostpreußen, Deutschland im 19. Jh. und in der ersten Hälfte des 20. Jh., Die Kulmer Diözese, Die ermländische Diözese, Sakrales Bauwesen, Finanzierung der Kirchengemeinde, Katholische Kirche in der Diaspora

Na temat historii Morąga wydano dotychczas wiele publikacji, zarówno w języku niemieckim, jak i polskim. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza przedwojenna monografia autorstwa morąskiego burmistrza A. Weyde *Mohrungen in Ostpreußen*¹ oraz prace zbiorowe pt. *Aus Vergangenheit und Gegenwart des Kreises Mohrungen*² i *Morąg. Z dziejów miasta i powiatu*³. Wprawdzie wnoszą one cenne informacje na temat wspomnianego miasta i powiatu w XIX wieku, jednak pomijają bądź traktują marginalnie historię katolickiej placówki duszpasterskiej w tym okresie. Niestety, większość źródeł bezpośrednich dotyczących omawianego zagadnienia, zdeponowanych w tzw. archiwum bieżącym Kurii Biskupiej we Fromborku oraz archiwum diecezjalnym w Pelplinie spłonęło w czasie drugiej wojny światowej⁴. Aby uzupełnić informacje dotyczące genezy, powstania i funkcjonowania dziewiętnastowiecznej stacji misyjnej w Morągu należy przede wszystkim

* Ks. Marek Jodkowski – doktor historii Kościoła, magister historii sztuki i archiwista. Pracuje jako adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Zajmuje się historią kultury materialnej, historią Warmii w XIX i XX wieku, kampanologią historyczną i ikonografią chrześcijańską.

¹ A. W e y d e, *Mohrungen in Ostpreußen*, Mohrungen 1927.

² *Aus Vergangenheit und Gegenwart des Kreises Mohrungen*, Mohrungen 1930.

³ *Morąg. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1973.

⁴ Zob. A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 10–11; A. L i e d t k e, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994, s. 106.

skoncentrować się na analizie artykułów i notatek prasowych z tamtego okresu oraz archiwaliów zgromadzonych w Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, mieszczącym się w Bonifatiuswerk w Paderborn. Stowarzyszenie wspierało bowiem Kościół katolicki w diasporze, przekazując fundusze na organizację sieci parafialnej i rozwój duszpasterstwa.

RYS HISTORYCZNY

Na początku lat dwudziestych XIX wieku przeprowadzono nowy podział administracyjny diecezji katolickich w Prusach, dzięki któremu opiece pastoralnej Kościoła powierzono obszary diaspory o zdecydowanej przewadze wyznania luterńskiego, do której zaliczał się m.in. powiat morąski. Przypięczętowaniem wspomnianej reformy administracyjnej na tym obszarze okazał się dekret cyrkumskrypcyjny Stolicy Apostolskiej z 15 maja 1859 r., w którym potwierdzono przynależność okazalej części powiatu morąskiego wraz z Morągiem i Zalewem do diecezji chełmińskiej. Z kolei Miłakowo wraz z okolicznymi miejscowościami, jak również obszary od strony Dzierzgonia znajdujące się w zachodniej części powiatu podporządkowano diecezji warmińskiej. Zgodnie z powszechnym spisem ludności z 1885 r. powiat morąski liczył 55 779 mieszkańców, wśród których było 1619 katolików. W większości pochodzili oni z terenów historycznej Warmii. W Miłakowie i okolicach mieszkało wówczas 952 katolików, na obszarach przyporządkowanych do Dzierzgonia – 158, zaś w licznych miejscowościach powiatu będących w granicach diecezji chełmińskiej – 509. Z tej liczby 81 należało do Morąga, 39 do Zalewa, 26 do Małdyt, itd. Nad tą częścią powiatu, która należała do diecezji warmińskiej opiekę duszpasterską sprawowali księża z Miłakowa (należącego wcześniej do Ełdyt) i Dzierzgonia. Z kolei w części chełmińskiej pastoralna opieka nad ludnością nie była odpowiednio uregulowana. Aby zadośćuczynić obowiązkowi przyjęcia komunii św. wielkanocnej, część katolików z tych obszarów korzystała sporadycznie z usługi sakramentalnej w utworzonej w 1853 r. stacji misyjnej w Ostródzie. Inni podróżowali do Nowego Kawkowa, a nawet Ornety. Wspomniane parafie z terenów diecezji warmińskiej zasięgiem oddziaływania przekraczały zatem granice lokalnego Kościoła. Genezę takiego stanu rzeczy należało upatrywać przede wszystkim w proweniencji katolickiej ludności powiatu morąskiego, która na Warmii posiadała swoich krewnych. Zdarzało się niejednokrotnie, że powierzano im nawet tymczasowo dzieci, które w warmińskich parafiach brały udział w przygotowaniu do przyjęcia Pierwszej Komunii św.⁵

W 1862 r. południowa część powiatu morąskiego, która znajdowała się poza zasięgiem działalności duszpasterskiej proboszcza z Ełdyt, została podporządkowana duszpasterzowi z Nowego Kawkowa. Dla zachodniej części powiatu od 1864 r. sprawowano msze św. raz w roku w Zalewie, początkowo przez duszpasterzy z Dzierzgonia, zaś od 1872 r. przez kuratusa suskiego. Wielokrotnie podejmowa-

⁵ *Bitte um eine Gabe für den Bau eines Missionshauses nebst Kapelle in der Kreisstadt Mohrungen*, „Bonifatiusblatt“ 1889, nr 5, s. 66. Na temat zaludnienia Morąga w XIX wieku zob. A. W e y d e, dz. cyt., s. 125.

no bezskuteczne starania dotyczące utworzenia prowizorycznej kaplicy w Zalewie. Dopiero od 1883 r. jedna ze szlacheckich rodzin użyczyła swojego mieszkania na cele kultu⁶. W 1869 r. biskup warmiński zgodził się, aby kuratus Anton Gerigk z Miłakowa otoczył pastoralną opieką morąskich katolików. Pierwszą mszę św. po okresie reformacji odprawił dla miejscowej ludności 17 października 1869 r. Odtąd cztery razy w roku sprawował nabożeństwa dla około 120 wiernych w różnych lokalach adoptowanych prowizorycznie na cele kultu⁷. Następnie przez dłuższy czas wynajmowano pomieszczenie w gospodzie „Gasthof zur Ostbahn”, która znajdowała się początkowo w posiadaniu katolickiego właściciela, potem zaś przeszła na własność przychylnego katolikom protestanta. Po tym jak ks. Gerigk został przeniesiony z Miłakowa, jego następcą – ks. August Blank aż do swojej śmierci w 1880 r. kontynuował działalność duszpasterską w Morągu. Zabiegał przede wszystkim o kupno parceli w tym mieście, która stałaby się podstawą do erygowania stacji misyjnej. Wybrano nawet odpowiednią nieruchomości, jednakże nie doszło do sfinalizowania transakcji⁸. Wraz ze śmiercią wspomnianego duszpasterza przez cztery lata ludność katolicka Morąga była pozbawiona usługi kapłańskiej. Ewentualne odwiedziny chorych bądź sprawy związane z zawarciem sakramentu małżeństwa nadzorował proboszcz z Ełdyt Wielkich. W drugi dzień świąt Bożego Narodzenia 1884 r. kuratus Anton Malies z Pasłęka odprawił w Morągu pierwszą od ponad czterech lat mszę św.⁹ Nabożeństwa nadal sprawowano w gospodzie, gdzie za dwa pomieszczenia, w których odprawiano w ciągu roku cztery msze św. płacono czynsz w wysokości 60 marek¹⁰.

W 1888 r., w powiecie morąskim liczba katolików wynosiła 1619 na 55 869 mieszkańców. Katolicki duchowny przebywał jedynie w Miłakowie, które znajdowało się na obszarze diecezji warmińskiej. Nad Morągiem i Zalewem opiekę duszpasterską sprawował, oprócz proboszcza z Pasłęka, również kuratus z Susza. Nadal celebrowali oni jedynie cztery razy w roku nabożeństwa dla morąskich katolików. W tym czasie lekcji religii udzielano w prywatnym mieszkaniu¹¹. Na obszarze morąskiej stacji misyjnej mieszkało 137 katolików (w tym 73 w Morągu). Liczba rodzin

⁶ *Bitte um eine Gabe für den Bau eines Missionshauses nebst Kapelle in der Kreisstadt Mohrunge*, art. cyt., s. 67.

⁷ Tamże; „Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Culm“ (dalej: Amtl. Kirchenblatt) 1870, s. 12; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, Pelplin 1904, s. 385; W. B a r c z e w s k i, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, wyd. 2, Olsztyn 1925, s. 99; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 76; P. R o m a h n, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 122; J. W i ś n i e w s k i, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821 (1992)*, cz. 1, Elbląg 1999, s. 285.

⁸ *Bitte um eine Gabe für den Bau eines Missionshauses nebst Kapelle in der Kreisstadt Mohrunge*, art. cyt., s. 67; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, dz. cyt., s. 385; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 24; W. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 75.

⁹ *Bitte um eine Gabe für den Bau eines Missionshauses nebst Kapelle in der Kreisstadt Mohrunge*, art. cyt., s. 67; P. R o m a h n, dz. cyt., s. 122.

¹⁰ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Mohrunge (16 X 1888).

¹¹ Amtl. Kirchenblatt, 1889, s. 18.

katolickich wynosiła 33, natomiast dzieci objętych obowiązkiem nauczania – 12. Uczęszczali oni do szkoły protestanckiej¹². W niedzielnych nabożeństwach brało udział od 36 (w dniu 2 kwietnia) do 60 wiernych (21 maja). W tym czasie odnotowano 7 chrztów i pogrzeb; nie zgłoszono wówczas żadnego ślubu¹³. Warto nadmienić, że powiat morąski był jedynym w diecezji chełmińskiej, w którym katolicy nie mieli możliwości uczestniczenia w pełni w życiu sakramentalnym¹⁴.

Aby zadośćuczynić potrzebom religijnym miejscowej ludności władze diecezji chełmińskiej kupiły w Morągu parcelę o powierzchni 80,63 arów przy ówczesnej ul. Kolejowej za 1800 marek. Zamierzano na niej wybudować dom misyjny wraz z kaplicą. Stosowne pozwolenie władz państwowych na tę inwestycję otrzymano 29 października 1888 r.¹⁵. Zakończenie prac zaplanowano na miesiące wakacyjne 1889 r.¹⁶. Niestety, przeszkodą w realizacji powyższych zamierzeń były zbyt skromne fundusze, dlatego odstąpiono tymczasowo od budowy plebanii, a prace przy wznoszeniu nowego obiektu sakralnego rozpoczęto dopiero w 1892 r.¹⁷.

Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego, której przewodniczył ks. Andreas Wunderlich, miała miejsce 3 sierpnia 1892 r. Spośród duchowieństwa byli obecni również ks. Franz Klein z Miłakowa, ks. Johannes Kuhnigk z Jonkowa i ks. Karl Tiedmann z Nowego Kawkowa. Nie zabrakło także władz miasta. Na uroczystość przybył także radca sądu krajowego (Landgerichtsrat) a jednocześnie poseł Partii Centrum – Krebs z Miłakowa, który uczestniczył później w poświęceniu nowego obiektu sakralnego¹⁸. Plany architektoniczne opracował królewski radca budowlany Otto z Chojnic. Monitorowanie prac budowlanych powierzono powiatowemu inspektorowi budowlanemu Ehrhardtowi z Morąga, zaś jako wykonawcę zatrudniono przedsiębiorcę budowlanego Hildebrandta z Małdyt. Należy dodać, że tymczasowo zrezygnowano z budowy wieży¹⁹.

Ostatecznie wzniesiono świątynię w stylu neogotyckim z czerwonej cegły. Trzy dzwony o wadze 310, 205 i 17 kg, odlane przez Jeana Colliera z Gdańska, zawieszono na szczycie zachodnim kościoła²⁰. Okna prezbiterium ozdobiono witrażami autorstwa A. Rednera z Wrocławia. W środkowym przedstawiono św. Józefa z Dzieciątkiem Jezus wzorując się na obrazie Carla Müllera, natomiast w dwóch pozostałych – dekorację dywanową. Nastawę ołtarzową, ambonę, balustradę ołtarzową i chrzcielnicę wykonał z drewna dębowego stolarz artystyczny Zindler z Chojnic. Konfesjonał, ławki, empore organową zrobiono z drewna sosnowego, które pokryto farbą imitującą dąb. W 1893 r. brakowało jeszcze organów. Wnętrze

¹² Arch. Paderborn, Teczka: Mohrungen (16 X 1888).

¹³ Tamże.

¹⁴ *Der Bau eines Missionshauses nebst Kapelle zu Ehren des hl. Joseph in der Kreisstadt Mohrungen*, „Bonifatiusblatt“ 1890, nr 2, s. 22.

¹⁵ *Bitte um eine Gabe für den Bau eines Missionshauses nebst Kapelle in der Kreisstadt Mohrungen*, art. cyt., s. 67.

¹⁶ Amtl. Kirchenblatt, 1889, s. 17–18.

¹⁷ P. R o m a h n, dz. cyt., s. 122. Zob. także Amtl. Kirchenblatt, 1899, s. 59.

¹⁸ C. L ü d t k e, *Die Missionsstation Mohrungen in Ostpreußen (Diözese Culm)*, „Bonifatiusblatt“ 1893, nr 12, s. 198.

¹⁹ Tamże.

²⁰ APO 367/383, k. 1; M. J o d k o w s k i, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 98; C. L ü d t k e, art. cyt., s. 198.

świętyni wymalował rządowy radca budowlany (Regierungs-Baurat) Bessel-Lorck z Królewca. W charakterze ślusarza zatrudniono natomiast Mosera i Liona z Olsztyna²¹. Uroczystość poświęcenia świątyni ku czci św. Józefa, której przewodniczył wikariusz generalny diecezji chełmińskiej Klemens Martin Lüdtkke, odbyła się 4 października 1893 r.²². Dzień wcześniej dokonano odbioru technicznego obiektu sakralnego. Uczestniczyli w nim powiatowy inspektor budowlany Ehrhardt wraz z proboszczem pasłęckim Josephem Kolbergiem i przedsiębiorcą budowlanym Hildebrandtem. Władze diecezji chełmińskiej reprezentował wspomniany wikariusz generalny Lüdtkke, który przekazał klucze do kościoła proboszczowi z Pasłęka. Był on bowiem tymczasowo odpowiedzialny za duszpasterstwo w Morągu. Warto wspomnieć, że co tydzień udzielał lekcji religii 18 katolickim dzieciom w tym mieście. Na poświęcenie kościoła przyjechało 14 księży, w tym 11 z diecezji warmińskiej i 3 z diecezji chełmińskiej. Na czele delegacji księży warmińskich stał archiprezbiter ornecki ks. Anton Gerigk, który 24 lata wcześniej odprawił pierwszą mszę św. w Morągu. Oprócz niego przybyli również ks. Johannes Heller z Dzierzgonia, ks. dziekan Augustin Zagermann z Elbląga, ks. Karl Thiedmann z Nowego Kawkowa, ks. Joseph Preuschoff z Tolkmicka, ks. Johannes Kunigk z Jonkowa, ks. Anton Malies z Błudowa, ks. Heinrich Zett z parafii Marynowy, ks. Fritz Brock z Pangritz-Colonie (od 1913 r. dzielnica Elbląga), ks. Joseph Kolberg z Pasłęka i ks. Franz Klein z Miłakowa. Diecezję chełmińską, w której odległość z Morąga do najbliższych parafii wynosiła 5 i 6 mil, reprezentował oprócz wspomnianego wikariusza generalnego również regens Seminarium Duchownego w Pelplinie i kanonik gremialny Kapituły Katedralnej ks. Augustyn Rosentreter oraz dziekan tczewski ks. Robert Sawicki. Towarzystwo św. Cecylii z Olsztyna śpiewało podczas uroczystej sumy mszę łacińską, zaś na zakończenie – hymn *Te Deum*. Niestety, nie można było użyć wypożyczonej na tę okoliczność fisharmonii, ponieważ się rozstroiła²³.

Po uroczystym obejściu kościoła, w trakcie którego wikariuszowi generalnemu Lüdtkke asystowali ks. Zagermann i ks. Zett, poświęcono wnętrze świątyni. Następnie 14 zgromadzonych księży śpiewało *Litanie do Wszystkich Świętych*, podczas gdy wierni oraz zaproszeni goście czekali zgodnie z przepisami liturgicznymi na zewnątrz świątyni. Większość paramentów wypożyczono na ten dzień. Jedyne biały ornat z dodatkami, który w 1887 r. na złoty jubileusz kapłaństwa papież Leon XIII otrzymał z Münster, jak również pochodzący z Hiszpanii srebrny kielich, zostały ofiarowane przez Stolicę Apostolską na własność wspólnoty katolickiej w Morągu za pośrednictwem władz diecezjalnych w Pelplinie. Warto także wspomnieć o wykonanej dla omawianej placówki duszpasterskiej puszcze na hostie, którą podarowała mieszkanka Poczdamu, wywodząca się z powiatu morąskiego. Oprócz tego posiadano jedynie nakrycie ołtarzowe przekazane spod Morąga i nakrycie na balustradę

²¹ C. L ü d t k e, art. cyt., s. 198–199.

²² Amtl. Kirchenblatt, 1899, s. 59; *Der Bau eines Missionshauses nebst Kapelle zu Ehren des hl. Joseph in der Kreisstadt Mohrungen*, art. cyt., s. 22; *Der Bau eines Missionshauses nebst Kapelle zu Ehren des hl. Joseph in der Kreisstadt Mohrungen (Ostpreußen)*, „Bonifatiusblatt“ 1891, nr 2, s. 25, P. R o m a h n, dz. cyt., s. 122; J. W i ś n i e w s k i, dz. cyt., s. 285; W. Z a w a d z k i, dz. cyt., s. 36. Zob. także A. S z y r g e n s, *Das Norddringen des Katholizismus in Ostpreußen*, Leipzig 1897, s. 22.

²³ C. L ü d t k e, art. cyt., s. 199.

ołtarzową, którą ofiarowała mieszkanka Pelplina²⁴. Po poświęceniu kościoła podczas przemowy wikariusz generalny Lüdtkę podkreślił, że wzniesiona świątynia jest dziełem Boga i miłości bliźniego, okazywanej zwłaszcza w obu sąsiednich diecezjach – chełmińskiej i warmińskiej. Wspomniał również o dobroczyńcach kościoła, wśród których wymienił ówczesnego biskupa chełmińskiego Leona Rednera i warmińskiego Andrzeja Thiela oraz zasłużonych zmarłych duszpasterzy – ks. Augusta Blanka z Miłakowa i ks. Andreasa Wunderlicha. Do swojej przemowy ks. Lüdtkę dołączył życzenia, aby nowy dom Boży przez lata i pokolenia był miejscem modlitwy i ofiary, łaski i pokoju²⁵. Z kolei podczas uroczystej sumy połączonej z Pierwszą Komunią św. trojga dzieci, ks. Kolberg z Pasłęka uwypuklił paralełę między poświęceniem domu Bożego i uświęceniem duchowej świątyni w sercach dzieci przez przyjęcie Zbawiciela w sakramentach św. Pomimo, że poświęcenie przypadło w dzień powszedni przybyli na tę uroczystość liczni wierni z miasta i ze wsi, niektórzy nawet z daleka, a także niekatolicy. W sumie kościół mieszczący 400–500 osób był wypełniony²⁶.

Po zakończonych obrzędach liturgicznych udano się na posiłek, w trakcie którego ks. Lüdtkę wznosił toast za papieża i cesarza; landrat Adolf von Thadden wspominał biskupów chełmińskiego i warmińskiego, natomiast archiprezbiter Gerigk podziękował burmistrzowi, który wspomagał 24 lata wcześniej działania kuratusa miłakowskiego dotyczące wyboru pomieszczenia na pierwszą katolicką mszę św. w Morągu²⁷. Od czasu wybudowania kościoła 12 razy w ciągu roku sprawowano w nim msze św.: 8 razy przyjeżdżał duszpasterz z Pasłęka, 2 razy z Miłakowa i dwa razy z Pelplina. W 1899 r. odnotowano, że proboszcz Julius Hennig z Pasłęka mimo znacznej odległości przyjeżdża każdej soboty do Morąga, aby przeprowadzić lekcje religii dla 32 dzieci²⁸. Tego samego roku rozpoczęto w Morągu budowę plebanii oraz stajni z przeznaczeniem dla przyszłego duszpasterza, który miał zamieszkać w tym mieście. Zakończenie inwestycji przy wspomnianych budynkach zaplanowano na początek 1900 r., a jej kosztorys szacowano na 14 049 marek (11 479 marek + 2570 marek)²⁹. Niestety, sfinalizowanie prac budowlanych przeciągnęło się kilka miesięcy³⁰. Decyzję w sprawie ustanowienia w Morągu kuracji podjęto 26 listopada 1900 r.³¹. Pierwszym duszpasterzem placówki misyjnej został 15 grudnia 1900 r. Stephan von Lipinski³². Biskup chełmiński Augustyn Rosentreter już 23 listopada 1900 r. zdecydował, że od 1901 r. przyszły duszpasterz z Morąga będzie również sprawował nabożeństwa w Zalewie³³. Dom misyjny wraz z kaplicą wybudowano

²⁴ C. L ü d t k e, art. cyt., s. 199–200.

²⁵ Tamże, s. 200.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Amtl. Kirchenblatt, 1899, s. 59.

²⁹ Tamże.

³⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Mohrungen (14 V 1900).

³¹ *Urkunde über die Errichtung einer Kapellengemeinde in Mohrungen*, Amtl. Kirchenblatt, 1904, s. 49–50.

³² Amtl. Kirchenblatt, 1900, s. 102; H. M r o s s, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 172; W. Z a w a d z k i, dz. cyt., s. 233.

³³ Amtl. Kirchenblatt, 1900, s. 102.

w tym miejscu w 1904 r. Uroczystość poświęcenia przypadła 26 grudnia 1904 r.³⁴. Mszę św. sprawowano w tej miejscowości 12 razy w ciągu roku³⁵.

Placówka duszpasterska w Morągu otrzymała prawa *parafii sukursalnej* 25 listopada 1903 r. Władze państwowe zaaprobowaly zmianę jej statusu prawnego 9 marca 1904 r., o czym poinformowano pismem z 7 kwietnia 1904 r. Do opisywanej parafii włączono 154 miejscowości. Z trzech stron przylegała do diecezji warmińskiej granicząc z nią w powiatach sztumskim, pasłęckim i olsztyńskim³⁶.

FINANSE PLACÓWKI DUSZPASTERSKIEJ

W 1872 r. na sprawowanie okresowych nabożeństw w Morągu Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie, które wspomagało placówki duszpasterskie na obszarze diaspory diecezji chełmińskiej, przeznaczyło 16 talarów³⁷. Finansowano ponadto odprawianie nabożeństw we wspomnianej miejscowości w 1879 r., niestety nie można jednoznacznie stwierdzić, ile pieniędzy przekazano na ten cel³⁸. Podobna sytuacja miała miejsce w 1882 r.³⁹. Dwa lata później na opłaty związane z posługą sakramentalną w Morągu i Zalewie stowarzyszenie wydało 168 marek⁴⁰. Od 1885 r. do 1894 r. za sprawowanie okresowych nabożeństw w Morągu wypłacano po 48 marek zapomogi⁴¹. W 1895 r. dotacja ta wzrosła do 352 marek⁴², natomiast rok później na ten cel przeznaczono już tylko 200 marek⁴³. Podobną kwotę wypłacano w latach 1897–1899⁴⁴. W 1900 r. na sprawowanie okresowych nabożeństw w Morągu oraz dopłatę do grudniowej pensji duszpasterza wypłacono 250 marek⁴⁵. W kolejnym roku dotowano duszpasterza (600 marek) oraz organistę i zakrystiana (200 marek)⁴⁶.

Na budowę świątyni w Morągu przeznaczono m.in. część jałmużny wielkopostnej zebranej w diecezji chełmińskiej w 1888 r.⁴⁷. W odpowiedzi na prośbę dotyczącą wsparcia materialnego powyższego projektu od 31 marca 1889 r. do 27 stycznia 1890 r. wpłynęły donacje z następujących diecezji: chełmińska – 5289,69 marek, warmińska – 1009,95 marek, trewirska – 105 marek, kolońska (archidiecezja) – 23 marki, fuldeńska – 10 marek, paderborneńska – 3 marki, wrocławska – 12 ma-

³⁴ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, dz. cyt., s. 386.

³⁵ Tamże, s. 385; P. R o m a h n, dz. cyt., s. 122.

³⁶ *Urkunde über die Errichtung einer Kapellengemeinde in Mohrunen*, art. cyt., s. 49–50; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, dz. cyt., s. 385; *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985, s. 304; P. R o m a h n, dz. cyt., s. 122; J. W i ś n i e w s k i, dz. cyt., s. 285; W. Z a w a d z k i, dz. cyt., s. 36.

³⁷ *Amtl. Kirchenblatt*, 1873, s. 25.

³⁸ *Amtl. Kirchenblatt*, 1880, s. 35.

³⁹ *Amtl. Kirchenblatt*, 1883, s. 32.

⁴⁰ *Amtl. Kirchenblatt*, 1885, s. 6.

⁴¹ *Amtl. Kirchenblatt*, 1886, s. 23; 1887, s. 2; 1888, s. 20; 1889, s. 15; 1890, s. 8; 1891, s. 11; 1892, s. 4; 1893, s. 4; 1894, s. 6; 1895, s. 7.

⁴² *Amtl. Kirchenblatt*, 1896, s. 8.

⁴³ *Amtl. Kirchenblatt*, 1897, s. 7.

⁴⁴ *Amtl. Kirchenblatt*, 1898, s. 12; 1899, s. 17; 1900, s. 22.

⁴⁵ *Amtl. Kirchenblatt*, 1901, s. 22.

⁴⁶ *Amtl. Kirchenblatt*, 1902, s. 15.

⁴⁷ *Amtl. Kirchenblatt*, 1889, s. 18.

rek oraz limburska – 0,10 marek. W sumie uzyskano 6452,74 marki⁴⁸. Wartość donacji ze strony Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn na budowę kaplicy w Morażu wyniosła w 1890 r. 6000 marek⁴⁹, zaś z kolońskiego komitetu diecezjalnego stowarzyszenia – 500 marek⁵⁰. W tamtym czasie katolicy poszczególnych diecezji przekazali na rzecz opisywanej budowy następujące kwoty: diecezja chełmińska – 2355,80 marek, warmińska – 206,75 marek, wrocławska – 165 marek, trewirska – 101 marek, paderborneńska – 4 marki, archidiecezja kolońska – 50 marek, limburska – 7 marek, diecezja Roermond – 12 marek, Osnabrück – 3 marki, Münster – 1000 marek i Regensburg – 50 marek⁵¹. Warto nadmienić, że kosztorys inwestycji opiewał na 27 000 marek⁵². Brakowało zatem jeszcze około połowy wskazanej sumy⁵³. Z kolei komitet diecezjalny Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie przekazał na ten cel w 1892 r. 2000 marek⁵⁴, zaś rok później – 1000 marek⁵⁵.

Po wybudowaniu i poświęceniu kościoła w 1893 r. zestawiono całkowite wpłaty katolików z poszczególnych diecezji na wymieniony cel. Najwięcej przekazała diecezja chełmińska – 15 706,48 marek i warmińska – 5325,70. Z Münster przesłano 2030,05 marek, z Kolonii – 1073 marki, z Trewiru 756 marek, z Wrocławia 177 marek a z Salzburga – 100 marek. Poniżej 100 marek otrzymano z Regensburga (50 marek), Würzburga – 11,30 marek, Fuldy – 10 marek, Paderborn – 7 marek, Limburga – 6,10 marek i Osnabrück – 3 marki. Łącznie z donacjami ze Stowarzyszenia św. Bonifacego uzyskano 31 267,63 marek, zaś wydano 31 611,23 marek. Pozostałą kwotę 343,60 marek prawdopodobnie ulokowano na rachunku bankowym. Poza tym omawiana placówka duszpasterska była w posiadaniu kapitału o wartości 500 marek ofiarowanego przez dobroczyńcę oraz ok. 1200 marek kapitału ziemskiego na budowę plebanii⁵⁶.

W 1894 r. z komitetu diecezjalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie otrzymano na fundusz budowy domu parafialnego – 1200 marek, zaś na tzw. fundusz dotacyjny – 500 marek⁵⁷. Rok później z tego źródła na wspomnianą inwestycję przekazano 2000 marek⁵⁸. Z myślą o wzniesieniu plebanii i stajni w Morażu biskup chełmiński Augustyn Rosentreter zarządził kolektę, którą przeprowadzono w kościołach diecezji chełmińskiej w Uroczystość Wszystkich Świętych 1899 r.,

⁴⁸ *Der Bau eines Missionshauses nebst Kapelle zu Ehren des hl. Joseph in der Kreisstadt Mohrungen*, art. cyt., s. 22.

⁴⁹ *Sitzung des General-Vorstandes des Bonifacius-Vereins vom 12. Februar 1890*, „Bonifatiusblatt“ 1890, nr 3, s. 34; „Ermländisches Kirchenblatt“ 1939, nr 11, s. 158; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, dz. cyt., s. 386; P. R o m a h n, dz. cyt., s. 122.

⁵⁰ *Der Bau eines Missionshauses nebst Kapelle zu Ehren des hl. Joseph in der Kreisstadt Mohrungen (Ostpreußen)*, art. cyt., s. 26.

⁵¹ Tamże.

⁵² *Der Bau eines Missionshauses nebst Kapelle zu Ehren des hl. Joseph in der Kreisstadt Mohrungen*, art. cyt., s. 22.

⁵³ *Der Bau eines Missionshauses nebst Kapelle zu Ehren des hl. Joseph in der Kreisstadt Mohrungen (Ostpreußen)*, art. cyt., s. 26.

⁵⁴ Aml. Kirchenblatt, 1893, s. 4.

⁵⁵ Aml. Kirchenblatt, 1894, s. 6.

⁵⁶ C. L ü d t k e, art. cyt., s. 201.

⁵⁷ Aml. Kirchenblatt, 1895, s. 7.

⁵⁸ Aml. Kirchenblatt, 1896, s. 8.

bądź w przypadającą po niej niedzielę⁵⁹. W 1899 r. Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie przekazało na plebanię (oraz stajnię) dla przyszłego duszpasterza 1000 marek⁶⁰.

* * *

Dzieje morąskiej placówki duszpasterskiej w XIX wieku stanowią dowód zaangażowania zarówno władz diecezji chełmińskiej, jak i warmińskiej w rozwój Kościoła katolickiego w diasporze. Ofiarność wiernych oraz wsparcie materialne organizacji katolickich, zwłaszcza Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, zagwarantowały miejscowej ludności sposobność uczestniczenia w życiu sakramentalnym, a także umożliwiły edukację religijną dzieci oraz wzniesienie budynków kościelnych. Niestety, w trakcie drugiej wojny światowej kościół pw. św. Józefa został zniszczony⁶¹.

THE HISTORY OF THE CATHOLIC PASTORAL INSTITUTION IN MORĄG IN THE 19th CENTURY

SUMMARY

The first Catholic Mass in Morąg was celebrated on 17th October 1869 by the priest Anton Gerigk. Since then, he celebrated religious services in that place four times a year. One of the places of worship was an inn called "Gasthof zur Ostbahn". The priest August Blank from Miłakowo made efforts to buy real property that would be the basis for the building of a mission station in the town. Catholic services in Morąg were resumed in 1884 (after a 4 years' break) by the priest Anton Malies from Pasłęk. The permission to build a chapel and a presbytery was obtained on 29th October 1888. The investment was launched in 1892, but, due to the lack of funds, the plans to build the presbytery were temporarily abandoned. The architectural plans were created by Otto, head of the planning and building office from Chojnice. The foundation stone of the new temple in Morąg was laid on 3rd August 1892, and the dedication of the church to Saint Joseph took place on 4th October 1893. In 1899, the building of a presbytery was commenced in the town. Stephan von Lipinski was appointed as the first priest in Morąg. The parish was founded on 25th November 1903. The said pastoral institution was supported financially by, among others, the Boniface Association in Paderborn.

⁵⁹ Amtl. Kirchenblatt, 1899, s. 59.

⁶⁰ Amtl. Kirchenblatt, 1900, s. 22.

⁶¹ Por. J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 286; W. Zawadzki, dz. cyt., s. 36.

GESCHICHTE DER KATHOLISCHEN SEELSORGEVERTRETUNG IN MOHRUNGEN DES XIX. JAHRHUNDERT

ZUSAMMENFASSUNG

Die erste hl. Messe seit der Reformation las in Mohrungen am 17. Oktober 1869 Pfarrer Anton Gerigk. Seitdem zelebrierte er viermal pro Jahr den Gottesdienst in diesem Ort. Ausgetübt wurde der Kult u. a. im Wirtshaus „Gasthof zur Ostbahn“. Um den Kauf der Immobilie, die Basis zur Erekktion einer Missionsstation in dieser Stadt sein würde, bemühte sich Pfarrer August Blank aus Liebstadt. Katholische Gottesdienste nahm in Mohrungen 1884 (nach vierjähriger Unterbrechung) Pfarrer Anton Malies aus Preußisch Holland wieder auf. Der Bau einer Kapelle und eines Pfarrhauses wurde am 29. Oktober 1888 genehmigt. Begonnen wurde mit der Investition erst 1892, jedoch wegen Mangels an Finanzmitteln wurde der Bau des Pfarrhauses vorläufig vertagt. Den architektonischen Entwurf leistete Baurat Otto aus Konitz. Der Grundstein des neuen Sakralobjekts in Mohrungen wurde am 3. August 1892 gelegt, die Einweihung des Gotteshauses des hl. Josephs erfolgte am 4. Oktober 1893. 1899 wurde der Neubau des Pfarrhauses in dieser Stadt begonnen. Als erster Mohrunger Seelsorger wurde Stephan von Lipinski berufen. Die Erekktion der Kirchengemeinde erfolgte am 25. November 1903. Materielle Hilfe leistete der beschriebenen Seelsorgevertretung u. a. die Gesellschaft des hl. Bonifatius aus Paderborn.

TEOLOGIA

TRZY CZY CZTERY PODSTAWOWE FUNKCJE KOŚCIOŁA? PASTORALNOTEOLOGICZNY SPÓR O KOINONIE

Słowa kluczowe: Kościół, podstawowe funkcje, koinonia, teologia pastoralna, eklezjologia

Key words: Church, basic functions, Koinonia, Pastoral Theology, Ecclesiology

Schlüsselworte: Kirche, Grundvollzüge, Koinonia, Pastoraltheologie, Ekklesiologie

Sobór Watykański II naucza o udziale wierzących w potrójnym urzędzie Chrystusa – kapłańskim, królewskim i prorockim¹. Nawiązuje w ten sposób do doktryny chrystologicznej, która w jakiś sposób była już obecna w Kościele starożytnym, a rozpowszechniła się najpierw dzięki Marcinowi Lutrowi (1483–1546), przy czym przypisuje on Chrystusowi podwójny urząd – Króla i Kapłana. Myśl tę następnie podejmuje i rozwija Jan Kalwin (1509–1564), który odwołując się do starotestamentowego zwyczaju namaszczenia osób pełniących urzędy proroka, króla i kapłana, proponuje przyjęcie *triplex munus Christi*. Na przełomie XVIII i XIX wieku nauka ta zostaje przejęta przez teologię katolicką, stając się podstawą dla wyodrębnienia trzech podstawowych funkcji Kościoła – martyrii (urząd prorocki), diakonii (urząd królewski) i liturgii (urząd kapłański)², do których tradycyjnie odwołuje się teologia pastoralna, będąca „nauką refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii”³.

W okresie posoborowym wśród podstawowych funkcji Kościoła zaczyna pojawiać się koinonia – czasem jako jeden z elementów triady zastępujący diakonię

* Ks. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, prof. UWM w Olsztynie, Wydział Teologii.

¹ KK, nr 13, 20, 21.

² L. K a r r e r, *Grundvollzüge christlicher Praxis*, w: *Handbuch Praktische Theologie*, t. II. *Durchführungen*, H. Haslinger (red.), Mainz 1999, s. 380; W. P a n n e n b e r g, *Systematische Theologie*, t. II, Göttingen 2011, s. 492; H. M e i e r, *Calvins Lehre vom dreifachen Amt Christi (an Hand der Institutio von 1559 und des Genfer Katechismus von 1545) und ihre Rezeption bei exemplarischen Theologen der Gegenwart*, Norderstedt 2011, s. 2–9.

³ PDV nr 57.

bądź liturgię⁴, a czasem jako dodatkowa czwarta funkcja⁵. Jest to owoc refleksji pastoralnoteologicznej nad eklezjologią komunii i poszukiwania wynikających z niej praktycznych konsekwencji dla życia i działalności ludu Bożego.

Uznanie koinonii za czwartą podstawową funkcję jest przedmiotem sporu wśród teologów zajmujących się pastoralną działalnością Kościoła. Zwolennikom dodania koinonii do triady: martyria, diakonia, liturgia zarzuca się zbyt dużą koncentrację na wewnętrznym życiu Kościoła⁶, przecenienie znaczenia jego struktury społeczno-instytucjonalnej⁷, brak konsekwencji w stosowaniu zasady chrystologicznej oraz sprowadzenie ostatecznego celu zbawczej misji Kościoła do jego funkcji⁸.

Niniejszy artykuł jest głosem w dyskusji o zasadności włączenia koinonii do podstawowych funkcji Kościoła. Próbuje on najpierw odpowiedzieć na pytanie, czym jest koinonia w świetle tradycji chrześcijańskiej i współczesnej doktryny katolickiej oraz ukazać pastoralnoteologiczne implikacje eklezjologii komunii. Zagadnienia te stanowią bazę dla uzasadnienia obecności koinonii wśród podstawowych funkcji Kościoła.

I. KOINONIA W POCZĄTKACH CHRZEŚCIJAŃSTWA I WE WSPÓŁCZESNEJ EKLEZJOLOGII

Od Soboru Watykańskiego II Kościół wykorzystuje termin koinonia/communio dla pełniejszego wyrażenia swojej istoty. Odwołuje się tym samym do Nowego Testamentu oraz do wczesnochrześcijańskiej tradycji, w świetle których koinonia polega na udziale człowieka w tym, co boskie oraz na budowaniu wspólnoty gromadzącej wierzących w Chrystusa. Termin ten podkreśla znaczenia wymiaru wertykalnego, jak i horyzontalnego w życiu Kościoła, którego zadaniem jest przekazywać ludziom zbawczą miłość Boga, aby wszyscy nią złączeni stanowili jeden lud Boży, jedno Ciało Chrystusa i jedną świątynię Ducha Świętego⁹.

1. Koinonia w świetle Nowego Testamentu

W Listach Pawłowych koinonia to zjednoczenie z Chrystusem (1 Kor 1,9), będące darem Ducha Świętego (2 Kor 13,13; Flp 2,1), które urzeczywistnia się poprzez uczestnictwo w Eucharystii (1 Kor 10,16–17) i znajduje wyraz w udziału

⁴ D. B o r o b i o, *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona 1999, s. 82; M. R a s c h k e, *Kooperation und Vernetzung von Kirchengemeinden und kirchlichen Wohlfahrtsverbänden*, Norderstedt 2001, s. 50.

⁵ E. S c h u l z, *Koinonia. Sammlung der Zerstreuten*, w: *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss*, Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (red.), München 1994, s. 146.

⁶ S. K n o b l o c h, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996, s. 123.

⁷ L. K a r r e r, *Grundvollzüge christlicher Praxis*, art. cyt., s. 385.

⁸ W. P r z y g o d a, *Istota i posłannictwo Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t. I, *Teologia pastoralna fundamentalna*, R. Kamiński (red.), Lublin 2000, s. 143.

⁹ KKK, nr 776.

le w cierpieniach Zbawiciela (Flp 3,10–11; 2 Kor 1,7)¹⁰. Koinonia z Chrystusem prowadzi do ustanowienia koinonii w wierze (Flm 6,17), czyli wspólnoty gromadzącej Jego uczniów. Oparciem dla niej jest koinonia w Ewangelii, polegająca na przyjmowaniu Dobrej Nowiny o zbawieniu i przekazywaniu jej dalej¹¹. Z kolei komunია zakorzeniona we wspólnym udziale w jednej Ewangelii musi być umacniana poprzez wymianę dóbr duchowych i materialnych (Gal 2,9; 6,6; 2 Kor 8–9; Rz 15,26; Flp 4,14–15)¹².

Koinonia w *Pierwszym Liście św. Jana* wskazuje na zjednoczenie z Bogiem, które dokonuje się dzięki przyjęciu prawdy o Jezusie Chrystusie i świadectwa Jego uczniów o Bogu miłości (1 J 1,1–7)¹³. Ci, którzy przyjmują Słowo życia, stają się uczestnikami komunii w wierze z wszystkimi wierzącymi we wcielonego Syna Bożego. Ta wspólnota wiary pozwala ludziom odnaleźć drogę do ostatecznego celu, którym jest komunია z Ojcem i Jego Synem, Jezusem Chrystusem¹⁴. Życie w koinonii z Bogiem i ludźmi posiada wymiar moralny, czyli domaga się trwania w prawdzie (1 J 1,8), czynienia sprawiedliwości i unikania grzechów (1 J 2,29–3,10) oraz praktykowania miłości braterskiej (1 J 4,7–5,13)¹⁵.

W *Dziejach Apostolskich* koinonia pojawia się obok trzech innych elementów opisujących życie pierwotnego Kościoła: nauka Apostołów, modlitwa i łamanie chleba (Dz 2,42). Pojęcie to użyte przez św. Łukasza nie jest jednoznaczne. Niektórzy dostrzegają w nim doskonałą wspólnotę religijną, będącą kontynuacją wspólnoty uczniów przebywających z Jezusem (Łk 8,1–3; J 12,4n; 13,29)¹⁶. Zdaniem innych teologów koinonia może być rozumiana jako wspólnota kultyczna, gromadząca się na Eucharystii¹⁷ albo wspólnota stołu, celebrująca ucztę miłości – agape¹⁸. Z kolei teolodzy łączący koinonię z nauką Apostołów mówią o jedności wiary, opartej na

¹⁰ K. Kertelge, *Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament*, w: *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, J. Schreiner, K. Wittstadt (red.), Würzburg 1988, s. 55.

¹¹ J. Hainz, *Koinonia*. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, s. 94.

¹² J. Hainz, *Gemeinschaft (koinovía) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2,9f)*. Zum paulinischen Verständnis von der Einheit der Kirche, w: *Kontinuität und Einheit*, P.-G. Müller, W. Stenger (red.), Freiburg i. B. 1981, s. 39.

¹³ R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York – Mahwah 1979, s. 60–61, 124–136; R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1996, s. 384; J. Schattemann, *koinovía*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (red.), Wuppertal 1979, s. 498.

¹⁴ S. Cipriani, *La chiesa come „comunione“ nel Nuovo Testamento*. „Presenza Pastorale“ 1971, z. 3, s. 164–165; R. Schnackenburg, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, w: *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg (red.), Freiburg i. B. 1979, s. 64.

¹⁵ G. Panikula, *Koinonia in The New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Roma 1979, s. 131–140; Ph. Perkins, *Koinonia in 1 John 1:3–7. The Social Context of Division in the Johannine Letters*. „The Catholic Biblical Quarterly“ 1983 z. 4, s. 634–636.

¹⁶ J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962, s. 178; J. Schattemann, *koinovía*, art. cyt., s. 497.

¹⁷ R. Schnackenburg, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, art. cyt., s. 60; K. McDonnell, *Communion Ecclesiology and Baptism in the Spirit. Tertulian and the Early Church*. „Theological Studies“ 1988, z. 4, s. 674; R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, s. 160.

¹⁸ J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, s. 113.

jednomyślnym przyłgnięciu chrześcijan do orędzia Ewangelii¹⁹. Ci z nich, którzy uważają koinonię za specyficzną i niezależną od innych czynność pierwszej gminy chrześcijańskiej, dostrzegają w niej spełniony wspólnie akt komunii (np. zbieranie darów na rzecz ubogich) albo akt komunikacji (np. dzielenie się dobrami duchowymi)²⁰. Koinonia przybierająca postać wspólnego i solidarnego dzielenia się dobrami z braćmi w wierze staje się podstawową regułą życia i znakiem rozpoznawczym Kościoła²¹. Te dwa aspekty komunii – duchowy i materialny – odzwierciedlają grecki ideał przyjaźni, wyrażony w znanym powszechnie w starożytności powiedzeniu: „Przyjaciele mają wszystko wspólne”²². Jednak to, co łączy chrześcijan, to nie tylko przyjaźń, ponieważ duchowym fundamentem jedności pierwszych chrześcijan jest ich wspólna wiara. Koinonia jest owocem Ducha Świętego, który uzdalnia wierzących do budowania jedności i życia w otwartości na innych²³. W tym kontekście koinonia w *Dziejach Apostolskich* staje się dla wierzących wezwaniem do udzielenia odpowiedzi na dar Ducha, tzn. do przyjęcia postaw i podjęcia działań służących budowaniu wspólnoty i realizacji jej apostołskiego powołania²⁴.

Koinonia to zjednoczenie z Bogiem, mające swoje odzwierciedlenie w życiu gminy kościelnej, która staje się wspólnotą uczniów Chrystusa. Więzy duchowe łączące chrześcijan prowadzą do nawiązania takich relacji braterskich, dzięki którym w życiu i działaniu Kościoła koinonia może stać się przedmiotem ludzkiego doświadczenia²⁵. Znajduje ona wyraz w braterskiej solidarności polegającej na udzielaniu braciom w wierze z tego, co się posiada²⁶, a także na wspólnym zmaganiu się z prześladowaniami i cierpieniem duchowym²⁷. Do istoty kościelnej *communio* na-

¹⁹ F. M u s s n e r, *Apostelgeschichte*, Würzburg 1988, s. 26; P. C. B o r i, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, s. 102.

²⁰ M. M a n z a n e r a, *Koinonia en Hch 2,42. Notas sobre su interpretación y origen histórico-doctrinal*, „Estudios Eclesiásticos” 1977, z. 3, s. 311–313; E. H a e n c h e n, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Oxford 1982, s. 191.

²¹ K. K e r t e l g e, *Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums*, w: *Kontinuität und Einheit*, dz. cyt., s. 329–336; L. T. J o h n s o n, *The Acts of the Apostles*, Collegeville 1992, s. 58.

²² J. D u p o n t, *Nouvelles études sur les Acts des Apôtres*, Paris 1984, s. 301.

²³ P. K a r i a t l i s, *Church as Communion. The Gift and Goal of Koinonia*, Hindmarsh 2011, s. 75.

²⁴ R. S c h n a c k e n b u r g, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, art. cyt., s. 61; G. P a n i k u l a m, *Koinonia in The New Testament*, dz. cyt., s. 6; A. D i M a r c o, *Koinonia – Communio in Flp 2,1*, „Laurentianum” 1980, z. 3, s. 400.

²⁵ J.-M. R. T i l l a r d, *La communion des saints*, „La Vie Spirituelle” 1965, z. 519, s. 274; R. S c h n a c k e n b u r g, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, art. cyt., s. 91; A. G e o r g e, *La communion fraternelle des croyants dans les Epîtres de saint Paul*, „Lumière et Vie” 1967, z. 83, s. 6; J. M c D e r m o t t, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, „Communio” 1986, z. 2, s. 31; L. B o f f, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1987, s. 161; R. K a r w a c k i, *Communio, CTh* 1989, z. 3, s. 36; U. K u h n k e, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, s. 187; A. M i c h a l i k, *Kościół – wspólnota czy komunia?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1995/1996, t. XIV, s. 284.

²⁶ A. G e o r g e, *La communion fraternelle des croyants dans les Epîtres de saint Paul*, art. cyt., s. 7–8; J. M c D e r m o t t, M. M a n z a n e r a, *Nel Nuovo Testamento*, w: *Comunione e comunità. Koinônia*, M. Giustetti (red.), Casale Monferrato 1981, s. 31.

²⁷ P. C. B o r i, *Koinonia*, dz. cyt., s. 102–103; R. K a r w a c k i, *Communio*, art. cyt., s. 37; B.-D. d e L a S o u j e o l e, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg Suisse – Paris 1998, s. 277.

leży miłość, która jest największym z darów Ducha Świętego (1 Kor 12,31–13,13), przyczyniających się do rozwoju wspólnot chrześcijańskich. Ona to sprawia, że życie braterskie wypełnia pokój, wzajemny szacunek i troska o potrzebujących. Praktykowanie koinonii czyni z wierzących rodzinę, w której panuje sprawiedliwość i życzliwość, umacnia się poczucie bliskości i przynależności oraz postawa służby²⁸.

2. Praktykowanie koinonii w epoce patrystycznej

Zgodnie z nauką Pisma Świętego Ojcowie Kościoła (Justyn, Ireneusz, Augustyn, Jan Chryzostom i inni) używają terminu koinonia zarówno w odniesieniu do wertykalnej relacji wierzących do Boga, jak i do kształtowania wspólnoty kościelnej na płaszczyźnie horyzontalnej. Koinonia to sposób istnienia i działania oraz podstawa budowania wspólnot chrześcijańskich²⁹. Ich życie oznacza komunię, której doświadczenie prowadzi do odkrycia Boga – Komunii Osób. Kościół, który jest „ikoną Boskiej Trójcy”, w swoich strukturach i posługach ma zadanie coraz pełniej stawać się obrazem *communio Trinitatis*³⁰.

Koinonia wskazuje na rzeczywisty udział wierzących w życiu Kościoła, obejmujący zarówno jego wymiar duchowy, jak i materialny. Kościół jest komunią dzięki zjednoczeniu wierzących z Chrystusem, z którym tworzą jedno Ciało. Z komunii z Chrystusem wynika równość pomiędzy ochrzczoneymi, gdyż wszyscy w taki sam sposób zostali zanurzeni w wodzie chrzcielnej³¹. Duchowa koinonia znajduje swój wyraz w relacjach wewnątrzkościelnych, a zwłaszcza w sprawowaniu Eucharystii³². Słowo to jest wykorzystywane jako synonim dobroczynności, jałmużny, braterskiej solidarności i wzajemnej miłości³³.

Koinonia/communio – czasem używana zamiennie albo w powiązaniu z takimi słowami, jak *pax*, *communicatio*, *societas*, *caritas*, *unitas* – wskazuje na jedność eklezjalną. *Communio* to więź jedności pomiędzy biskupami i wiernymi, pomiędzy samymi biskupami oraz samymi wiernymi, która się urzeczywistnia i wyraża w komunii eucharystycznej. Eucharystia jest nie tylko sakramentem uobecniającym

²⁸ L.A. Gallo, *Una chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesiologia nella linea conciliare*, Torino 1982, s. 98; P.C. Bori, *Koinonia*, dz. cyt., s. 117; G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg i. B. 1991, s. 53–62; H.-J. Klauk, *Volk Gottes und Leib Christi oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder*, w: *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, G. Koch, J. Pretscher (red.), Würzburg 1994, s. 16.

²⁹ N. Wido, *Charakterystyczne cechy patrystycznej eklezjologii communio*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, A. Czaja, M. Marczewski (red.), Lublin 2004, s. 107.

³⁰ J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, s. 15-16.

³¹ J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997, s. 99; G. Panikula, *Koinonia in The New Testament*, dz. cyt., s. 26.

³² K. McDonnell, *Communion Ecclesiology and Baptism in the Spirit. Tertulian and the Early Church*, „Theological Studies” 1988 z. 4, s. 676.

³³ D. Coffey, *The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son*, „Theological Studies” 1990, z. 2, s. 198; H.J. Sieben, *Nei Padri della Chiesa*, w: *Comunione e comunità*, dz. cyt., s. 39; R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999, s. 42.

Chrystusa, ale również jednoczącym członków Kościoła. Gdy Kościół lokalny gromadzi się wokół ołtarza ze swym biskupem, komunია kościelna znajduje swój wyraz instytucjonalny i egzystencjalny³⁴.

W Kościele pierwotnym biskupi odwiedzali się nawzajem, wysyłali swoich delegatów do innych wspólnot oraz przesyłali do nich listy. Tego rodzaju praktyka miała istotne znaczenie z uwagi na herezje i konflikty we wspólnotach. Należało wówczas podtrzymywać wymianę poglądów oraz dbać o jedność w wyznawaniu wiary pomiędzy Kościołami rozwijającymi się w różnych zakątkach świata. Zawarte w listach pouczenia miały umocnić wspólnoty w wyznawaniu tej samej wiary i w posłuszeństwie biskupowi. Pielęgnowaniu kościelnej komunii służyła także komunikacja pomiędzy Kościołami, gdy biskupi powiadamiali się nawzajem o schizmie w jakiejś wspólnotcie³⁵.

Wyrazem komunii były listy zwanych *litterae communicatoriae* lub *litterae pacis*, pełniące rolę „kościelnych paszportów”³⁶. Były to listy polecające braci lub pełniących posługi w Kościele. Listy te pozwalały chrześcijanom uczestniczyć w Eucharystii poza swoją rodzimą wspólnotą oraz znaleźć schronienie w podróży. Gdy chrześcijanin udawał się w drogę, otrzymywał list podpisany przez biskupa, który obligował odwiedzaną przez niego wspólnotę do zapewnienia mu gościny i udzielenia koniecznej pomocy.

Widzialnym wyrazem koinonii była synodalna struktura pierwotnego Kościoła. Żaden z Kościołów lokalnych nie mógł być bowiem izolowany ani pozostawać w całkowitej niezależności od innych³⁷. Już od końca II wieku organizowane są spotkania biskupów, którzy zabiegają o pokój i zgodę we wspólnym zachowaniu pierwotnej tradycji. Jednym z wyrazów jedności było uzgodnienie daty świętowania Paschy, dzięki czemu wszyscy chrześcijanie mogli celebrować Zmartwychwstanie Pańskie równocześnie we wszystkich wspólnotach.

W pierwotnym chrześcijaństwie dokonuje się ewolucja w rozumieniu terminu koinonia od sposobu życia i działania wiernych w Kościele w kierunku określenia relacji występujących w jego strukturach instytucjonalnych. W aspekcie horyzontalnym wskazuje on na odniesienia występujące pomiędzy Kościołami lokalnymi, jak i pomiędzy wyznawcami Chrystusa. Komunია to sieć różnych powiązań, a także owoc wzajemnych relacji łączących członków wspólnoty kościelnej. Obejmuje ona życie społeczne, sakramentalne i duchowe oraz stanowi przestrzeń urzeczywistniania się Kościoła jako wspólnoty ludzi zjednoczonych z Bogiem i pomiędzy sobą³⁸.

³⁴ J. H a m e r, *L'Eglise est une communion*, dz. cyt., s. 180; L. H e r t l i n g, *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961, s. 5–29; G. G h i r l a n d a, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1992, s. 43; P. K a r i a t l i s, *Church as Communion*, dz. cyt., s. 84.

³⁵ J. R i g a l, *L'ecclésiologie de communion*, dz. cyt., s. 100–101; T. C z a p i g a, *Wspólnota lokalnego Kościoła i „jeden lud na całym świecie” gwarancją jedności Kościoła pierwszych wieków*, w: *Kościół – Communio. Jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, A. Draguła (red.), Szczecin 2009, s. 40.

³⁶ Y. C o n g a r, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, s. 128; L. H e r t l i n g, *Communio*, dz. cyt., 32; R. K a r w a c k i, *Communicatio Spiritus Sancti*, dz. cyt., s. 44–45.

³⁷ P. K a r i a t l i s, *Church as Communion*, dz. cyt., s. 179.

³⁸ J. H a m e r, *L'Eglise est une communion*, dz. cyt., s. 189–191.

3. Koinonia/*communio* wiodącą ideą eklezjologiczną Soboru Watykańskiego II

Koinonia/*communio* jest naczelną ideą soborowej eklezjologii³⁹. W dokumentach Soboru Watykańskiego II *communio* stanowi tło dla wszystkich innych wypowiedzi⁴⁰ i pełni odąd kluczową rolę w dążeniu do wypracowania nowej eklezjologii katolickiej⁴¹. Sobór, który nie prezentuje systematycznie opracowanego traktatu o Kościele, ukazuje jego rzeczywistość w różnych aspektach z nadzieją, że w jak największym stopniu uda mu się odsłonić prawdę o Kościele, który i tak zawsze pozostanie niezgłębioną tajemnicą.

Communio to zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, które dokonuje się w słowie Bożym i sakramentach⁴². Idea *communio* wyrasta z chrześcijańskiego zmysłu wspólnotowego i swoimi korzeniami sięga do Biblii, która nadaje jej bogate trynitarnie i eklezjologiczne znaczenie. Odnosi się ona przede wszystkim do wspólnoty z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym, która rzeczywistnia się poprzez udział wiernych w słowie Bożym i sakramentach, przy czym szczególna rola przypada Eucharystii, której celebrowanie oznacza i buduje wewnętrzną wspólnotę wszystkich wierzących w Kościele⁴³. Widzialny kształt Kościoła odpowiada jego podstawie i zasadzie życiowej, czyli tajemnicy Boga w Trójcy jedyne-

³⁹ II Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*. Deklaracja posynodalna, Città del Vaticano 1985, II C, nr 1; F. B l a c h n i c k i, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992, s. 7; W. K a s p e r, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II Vatikanischen Konzils*, w: *Theologie und Kirche*, W. Kasper (red.), Mainz 1987, s. 273; P. W a l t e r, *Communio konkretnie: biskupi niemieccy o roli laikatu w Kościele i świecie*, „Communio” 1987 z. 3, s. 122; H. O. P e s c h, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, s. 186; H. J. P o t t m e y e r, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, „Stimmen der Zeit” 1992, z. 9, s. 580; H. D ö r i n g, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, w: *Communio sanctorum*, dz. cyt., s. 440; J. R a t z i n g e r, *Kościół – ekumenizm – polityka (Kolekcja „Communio” t. V)*, Poznań – Warszawa 1990, s. 17; W. B e i n e r t, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut” (*Eph 2,22*). *Indikative und Imperative römisch-katholischen Kirchenverständnisses*, w: *Mit der Kirche glauben*, W. Beinert, G. Gaßmann i in. (red.), Regensburg 1990, s. 57; J. M ü l l e r, *Das Mit- und Füreinander im Gottesvolk. Perspektiven einer Communiotheologie und ekklesiologie*, w: *Miteinander der Kirche sein. Idee und Praxis*, J. Müller, E.J. Birkenbeil (red.), München 1990, s. 50; B. B i e l a, *Ks. Franciszek Blachnicki – uwarunkowania jego poglądów teologiczno-pastoralnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1992–1993, t. XXV/XXVI, s. 213; B. J. H i l b e r a t h, *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche*, Würzburg 1999, s. 25; C. F l o r i s t á n, *Teología práctica*, Salamanca 2002, s. 625.

⁴⁰ A. G r i l l m e i e r, *Kommentar zum I. Kapitel „Lumen Gentium”*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. XII. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, cz. I, H.S. Brechter, B. Häring i in. (red.), Freiburg i. B. 1966, s. 161; K. P. O s t a s z, *Lumen Gentium – Magna Charta katolickiej eklezjologii ma trzydzieści lat*, „Homo Dei” 1995, z. 4, s. 25; W. K a s p e r, *Anwege zur Communio-Ekklesiologie*, w: *Die Kirche Jesu Christi leben*, G. Augustin (red.), Freiburg i. B. 2010, s. 23.

⁴¹ H. J. P o t t m e y e r, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 580; J. L o s a d a, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, „Communio” 1989, z. 3, s. 61.

⁴² ChL, nr 19.

⁴³ J. K o m o n c h a k, *Die theologische Diskussion*, „Concilium” 1986, z. 6, s. 446; Ch. O’D o n n e l l, *Communio – Koinônia*, w: *Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church*, Ch. O’Donnell (red.), Collegeville 1996, s. 95; A. Z u b e r b i e r, *Od Ludu Bożego do komunii*, „Więź” 1995 z. 1, s. 105.

go, tajemnicy Chrystusa i tajemnicy Ducha Świętego, działającego we wspólnocie uczniów Chrystusa. Poprzez trwanie w komunii z Bogiem i budowanie jedności ludu Bożego Kościół osiąga swoją tożsamość⁴⁴.

W eklezjologii soborowej dokonane zostało przejście od koncepcji Kościoła jako *societas perfecta* do *communio*, która obejmuje również cielesny wymiar wspólnoty kościelnej i stanowi podstawę dla kształtowania jej struktur społecznych, określenia aktywnego udziału świeckich w posłannictwie ludu Bożego oraz formułowania zasad kościelno-prawnych⁴⁵. Kościół nie jest już tylko doskonałą instytucją, która służy przekazowi zbawienia, lecz *communio*, która nadaje kształt wewnątrzkościelnym relacjom i porusza wierzących do zbawczego działania w świecie. Jest to *communio* ludzkich podmiotów, które jednoczą się ze sobą oraz wspierają nawzajem w budowaniu wspólnoty Kościoła i w posłudze na rzecz przemiany świata w królestwo Boże⁴⁶.

W soborowym pojęciu *communio* znalazły miejsce wszystkie istotne atrybuty Kościoła, do których zaliczyć trzeba przede wszystkim nadprzyrodzone pochodzenie wspólnoty kościelnej (sakrament) i jej ściśle związane z historią ludzkości (lud Boży)⁴⁷. Kościół jako *communio* jest więc równocześnie nieprzeniknioną i dostrzegalną w świecie rzeczywistością. *Communio* łączy w sobie pierwiastek boski i ludzki, które w Kościele przenikają się nawzajem i stanowią nierozdzielalną jedność. Dzięki temu Kościół we wszystkich swych wymiarach jawi się jako wspólnota zbawienia, która przekazuje je światu, będąc równocześnie jego owocem⁴⁸.

Communio z Bogiem przyjmuje widzialną postać we wspólnocie wiary, nadziei i miłości, przez którą Chrystus komunikuje łaskę i prawdę wszystkim ludziom⁴⁹. Bóg posyła Kościół do ludzi, aby włączać ich w swoją boską komunie, gdyż zjednoczenie z Bogiem w Kościele jest ostatecznym celem człowieka, a także nadaje kierunek wszystkiemu, co istnieje⁵⁰. Jednocześnie wzywa ich do życia duchem *communio* we wspólnocie Kościoła tak, aby zjednoczenie ludzi z Bogiem znalazło swoje odzwierciedlenie w przestrzeni relacji międzyludzkich.

Eklezjologia komunii nie ogranicza się więc jedynie do opisanie istoty Kościoła, lecz inspiruje go do odnowy swego życia i działania. Akcentując osobową więź łączącą wierzących z Duchem Świętym, pomaga ożywić duchowość i życie modlitwy.

⁴⁴ KKK, nr 1325.

⁴⁵ H.O. P e s c h, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 43; I. R i e d e l-S p a n g e n b e r g e r, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 1988, z. 3, s. 223.

⁴⁶ M. K e h l, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 76–77; J. R a t z i n g e r, *Kościół – ekumenizm – polityka*, art. cyt., s. 17.

⁴⁷ I. R i e d e l-S p a n g e n b e r g e r, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, art. cyt., s. 228; Ch. O’D o n n e l l, *Communio – Koinônia*, art. cyt., s. 95; P. W e h r l e, *Kirche als Communio – Anspruch und Wirklichkeit*, „Lebendige Seelsorge” 1991, z. 1, s. 58; F. B l a c h n i c k i, *Kościół jako wspólnota*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁸ O. S a i e r, „*Communio*” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973, s. 41.

⁴⁹ KKK, nr 771.

⁵⁰ J.-M.R. T i l l a r d, *The Church*, w: *Commentary on The Catechism of the Catholic Church*, M.J. Walsh (red.), London 1994, s. 180; N. Q u a n g T h a n h, *La communion ecclésiale, une clé de lecture du catéchisme de l’Eglise Catholique*, Roma 1995, s. 51.

Dostrzega w Kościele przestrzeń dla spontanicznych inicjatyw inspirowanych przez Ducha Świętego, który obdarza każdego swoimi darami zgodnie ze swoim upodobaniem. Podkreślając wartość nieformalnych, spontanicznych, interpersonalnych relacji w Kościele, przyczynia się do ożywienia serdecznych braterskich odniesień, co stanowi centralną kwestię dla koncepcji Kościoła, zaprezentowanej w Nowym Testamencie i urzeczywistnianej w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich⁵¹.

II. PRAKTYCZNY WYMIAR KOINONII

Biblia, historia wczesnego chrześcijaństwa oraz współczesna eklezjologia pokazują, że koinonia nie jest jedynie niedościgłym wzorem dla wierzących w Chrystusa, lecz ogarniającą ich rzeczywistością duchową i fizyczną, nadającą kształt ich życiu osobistemu i wspólnotowemu. Koinonia jest darem Bożym, który winien być wykorzystany przez chrześcijan w urzeczywistnianiu zbawczego posłannictwa ludu Bożego. W tym celu teologia pastoralna, zwana też eklezjologią egzystencjalną (K. Rahner) lub eklezjologią praktyczną (R. Pellitero) podejmuje refleksję nad znaczeniem koinonii dla działalności duszpasterskiej Kościoła. Koinonia jawi się wówczas jako model oraz zasada życia Kościoła oraz jedna z jego podstawowych funkcji.

1. Model i zasada życia Kościoła

Od początku chrześcijaństwa w nauce o Kościele pojawiają się obrazy, które zgodnie z patrystyczną zasadą *synkatabasis*⁵² mają zadanie przybliżyć ludziom prawdę o mistycznym Ciele Chrystusa. Wzorem takiego postępowania jest sam Jezus, który używa obrazowych analogii, aby przekazać ludziom naukę o królestwie Bożym. Obraz użyty w celu ugruntowania teoretycznego rozumienia rzeczywistości staje się modelem⁵³. „Model to obraz wykorzystany w sposób świadomy, prawie z matematyczną dokładnością. Jest opracowywany w sposób krytyczny i chce wyjaśnić teoretyczne znaczenie jakiejś rzeczywistości”⁵⁴.

Modele użyteczne w realizacji misji Kościoła to konkretne plany lub wzorce działania, które nadają kierunek aktywności pastoralnej⁵⁵. Są one przydatne w programowaniu działalności duszpasterskiej w sposób przemyślany i systematyczny, a także pozwalają na wypracowanie nowych koncepcji. Dla wszystkich zaangażo-

⁵¹ A. D u l l e s, *Models of the Church*, New York 1987, s. 59.

⁵² Język musi być dopasowany do sposobu percepcji i myślenia adresatów. Teologia musi „się unizyc”, aby na sposób ludzki przekazać treści nadprzyrodzone; por. F.M. W i l l a m, „*Kerygma*“ und die Denkformen der Gegenwart, w: *Verkündigung und Glaube*, Th. Filthaut, J.A. Jungmann (red.), Freiburg i. B. 1958, s. 143; A. O l i n y k, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον. Interpretacja reguł kaznodziejskich św. Jana Chryzostoma w pismach Anthony’ego Coniarisa jako przykład współczesnej homiletyki prawosławnej*, Kraków 2013, s. 109–113.

⁵³ R. H a j d u k, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła*, Olsztyn 2011, s. 22.

⁵⁴ J. M a r i n s y E q u i p o, *Modelos de Iglesia. CEB en America Latina*, Bogotá 1976, s. 40.

⁵⁵ J.A. R a m o s, *Teología pastoral*, Madrid 1995, s. 125; A. P r z y b e c k i, *Pojęcie modelu duszpasterstwa w teologii pastoralnej*, „Teologia Praktyczna” 2008, t. IX, s. 133.

wanych w posłannictwo Kościoła są źródłem inspiracji do stosowania w praktyce pastoralnej rozwiązań niekoniecznie nowych, ale zawsze adekwatnych do sytuacji⁵⁶.

Jednym z modeli pastoralnej działalności Kościoła jest *communio* określająca związek łączący wymiar horyzontalny życia wspólnot chrześcijańskich z jego wymiarem wertrykalnym⁵⁷. Model ten podkreśla rolę Ducha Świętego, który sprawia, że Kościół nie jest zbiorem jednostek, lecz wspólnotą opartą na wierze w Jezusa Chrystusa. Nawiązując do ideału nowotestamentowej koinonii, model *communio* kładzie nacisk na znaczenie wspólnot chrześcijańskich, w których powinna ucieleśniać się duchowa jedność członków Kościoła⁵⁸. Zwraca także uwagę na udział zarówno duchownych, jak i wiernych świeckich w budowaniu Kościoła zgodnie z ich osobistym powołaniem i otrzymanymi od Boga charyzmatami. Realizacja modelu *communio* domaga się poszanowania takich wartości, jak „godność każdego człowieka, równość wszystkich ochrzczonych, ich podmiotowość we wspólnocie oraz odpowiedzialność za życie i posłannictwo Kościoła”⁵⁹.

Współczesna eklezjologia zwraca także uwagę na *communio* jako na zasadę życia Kościoła⁶⁰. Jej zadaniem jest określać styl funkcjonowania wspólnot chrześcijańskich oraz nadawać kształt odniesieniom międzyosobowym w Kościele. Zasada *communio* służy urzeczywistnieniu chrześcijańskiej *agape*, znajdującej wyraz w braterskiej otwartości i solidarności. Jej zastosowanie prowadzi do umocnienia jedności wierzących w Chrystusa, a Kościół czyni przestrzenią, w której człowiek może spełnić swoje najgłębsze pragnienia, zmierzając we wspólnocie ku pełni swojego osobowego rozwoju oraz odnajdując w niej prawdę i autentyczne wartości⁶¹.

2. Włączenie koinonii do podstawowych funkcji Kościoła

Kościół kontynuuje Boże dzieło zbawienia, służąc transformacji ludzkiej społeczności zgodnie z ideałem obiecane go królestwa Bożego, w którym na końcu czasów w sposób doskonały urzeczywistni się *communio* na wzór osobowej komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego⁶². Chociaż królestwo Boże jest ostatecznie darem Stwórcy⁶³, to jednak Kościół wychodzi naprzeciw Bogu prawdy, miłości i dobra,

⁵⁶ C. Floristán, *Teología práctica*, dz. cyt., s. 232.

⁵⁷ A. Dullés, *Models of the Church*, dz. cyt., s. 47–62; C. Floristán, *Teología práctica*, dz. cyt., s. 233; J. Marinsy Equipó, *Modelos de Iglesia*, dz. cyt., s. 66–69.

⁵⁸ B. Gherardini, *La Chiesa – mistero e servizio*, Roma 1988, s. 128; H. Ritt, *Neutestamentliche Kirchenbilder*, w: *Kirchenbilder, Kirchengvisionen*, W. Beinert (red.), Regensburg 1995, s. 52.

⁵⁹ R. Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła*, dz. cyt., s. 301.

⁶⁰ P. Fransen, *Die kirchliche Communio, ein Lebensprinzip*, w: *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, G. Alberigo, Y. Congar, H.J. Pottmeyer (red.), Düsseldorf 1982, s. 175; P. Byeng-Hun Lim, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des Communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral*, Würzburg 1991, s. 59.

⁶¹ P. Fransen, *Die kirchliche Communio, ein Lebensprinzip*, art. cyt., s. 187.

⁶² J. Zizioulas, *L'Eglise comme communion*, „La Documentation Catholique” 1993 nr 2079, s. 823; M.G. Lawler, Th.J. Shanahan, *Church. A Spirited Communion*, Collegeville 1995, s. 29; A. Dullés, *Models of the Church*, dz. cyt., s. 98–99.

⁶³ SpS, nr 35.

głosząc światu Ewangelię (martyria), służąc potrzebującym i ubogim (diakonia), uwielbiając Boga przez modlitwę (liturgia) oraz jednocząc ludzi we wspólnotę (koinonia)⁶⁴. W perspektywie pastoralnej działalności Kościoła koinonia jest nie tylko modelem i zasadą jego aktywności, lecz także od przełomu lat 70. i 80. XX w. jedną z jego podstawowych funkcji, która pojawiła się obok diakonii, martyrii i liturgii jako owoc refleksji nad praktycznoteologicznym znaczeniem eklezjologii komunii⁶⁵.

W kontekście urzeczywistniania się Kościoła koinonia rozumiana jest czasem jako służba na rzecz jedności, obejmująca także to wszystko, co zawiera się w liturgii. Bywa też utożsamiana z diakonią, gdy kierowanie wspólnotą zaliczane jest do porządku charytatywno-społecznego oraz gdy jest uważana za pierwotną formę diakonii⁶⁶. Ostatecznie jednak koinonia staje się czwartą funkcją Kościoła dzięki rozróżnieniu pomiędzy posługą na rzecz potrzebujących (diakonia), a troską o wspólnotę braterską⁶⁷. Posługa na rzecz jedności Kościoła nie jest tożsama z jego zaangażowaniem społecznym, które nie może być podporządkowane wewnętrznym potrzebom Kościoła. Koinonia to wewnątrzkościelne braterstwo albo miłość braterska rozumiana jako przyjaźń łącząca braci należących do tej samej wspólnoty (por. Dz 2,42).

Koinonia jest funkcją Kościoła, obejmującą działania, dzięki którym wierzący urzeczywistniają swoją jedność jako wspólnota chrześcijan we wszystkich jej przejawach (parafie, grupy, zebrania itd.). Koinonia nadaje kształt sprawowaniu władzy we wspólnotach, a także posłudze reprezentowania oraz jednoczenia wierzących i wspólnot. Dzięki trosce o jedność członków Kościoła powstaje gotowa służyć światu wspólnota, która karmi się Ewangelią i wychwala Boga za dar zbawienia w oczekiwaniu na osiągnięcie jego pełni w przyszłości⁶⁸. Umacnianiu więzi wspólnotowych towarzyszy krytyczny stosunek do całego społeczeństwa, jak i do

⁶⁴ J. A. v a n d e r V e n, *Vragen voor een empirische ecclesiologie*, w: *Theologie en kerkvernieuwing*, A.G. Weiler, G.A.M. Beekelaar (red.), Baarn 1984, s. 65; R. Z e r f a s s, *Lebensnerv Caritas*, Freiburg i. B. 1992, s. 86; D. W i e d e r k e h r, *Grundvollzüge christlicher Gemeinde*, w: *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, L. Karrer (red.), Freiburg i. B. 1990, s. 14; M. S c h e i d l e r, *Christliche Communio und kommunikatives Handeln. Eine Leitperspektive für die Schule*, Altenberge 1993, s. 257–258; R. Z e r f a s s, *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, w: *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute*, dz. cyt., s. 34–36; L. K a r r e r, *Wir sind wirklich das Volk Gottes! Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche*, Freiburg Schweiz 1994, s. 44–45; S. K n o b l o c h, *Praktische Theologie*, dz. cyt., 1996, s. 328; P.F. S c h m i d, *Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie*, Stuttgart 1998, s. 93.

⁶⁵ D. B o r o b i o, *Los ministerios en la comunidad*, dz. cyt., s. 83; L. K a r r e r, *Grundvollzüge christlicher Praxis*, art. cyt., s. 381; E. S c h u l z, *Koinonia. Sammlung der Zerstreuten*, art. cyt., s. 146.

⁶⁶ D. B o r o b i o, *Los ministerios en la comunidad*, dz. cyt., s. 83–84; M. R a s c h k e, *Kooperation und Vernetzung von Kirchengemeinden und kirchlichen Wohlfahrtsverbänden*, Norderstedt 2001, s. 50.

⁶⁷ D. W i e d e r k e h r, *Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens. Eine empirische Untersuchung zu den Möglichkeiten und Grenzen der Pfarreidiakonie im Kanton Zürich*, Fribourg 2008, s. 73.

⁶⁸ H. H a s l i n g e r, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn 2009, s. 167; D. W i e d e r k e h r, *Grundvollzüge christlicher Gemeinde*, art. cyt., s. 34.

świeckich form organizacyjnych włączanych w sposób nieprzemysłany w struktury kościelne⁶⁹.

Podstawowe funkcje Kościoła są ze sobą wzajemnie powiązane, a każda z nich jest niezbędna, aby zbawcza misja Jezusa mogła być kontynuowana w historii⁷⁰. Jedna przenika drugą na zasadzie perychorezy (przenikania się), wzajemnie się umacniając i uzupełniając⁷¹. Gdy bowiem „Kościół głosi słowo Boże (martyria), wzmacnia również jedność wśród tych, którzy z wiarą przyjmują Ewangelię (koinonia). Podobnie gdy Kościół spełnia «uczynki miłosierdzia wobec duszy i ciała», a więc pełni posługę charytatywną, by uczynić zadość ludzkim potrzebom materialnym i społecznym (diakonia), daje wyraz braterskiej solidarności i przyczynia się do budowania Kościoła jako wspólnoty zbawienia, w której ludzie dostępują uzdrowienia (koinonia). Również wówczas, kiedy Kościół wyznaje wiarę w Boga i wysławia Jego miłosierdzie (liturgia), wyraża i umacnia jedność tych, których Bóg powołał do udziału w swoim boskim życiu (koinonia). Każdy przejaw troski o ducha braterstwa w Kościele (koinonia) jest równocześnie zaproszeniem do wzajemnej służby (diakonia), proklamacją Ewangelii, która zaprasza do wspólnoty z Bogiem i braćmi (martyria) oraz wyrazem czci oddawanej Bogu, który pragnie, aby Jego dzieci żyły i wielbiły Go w jedności (liturgia)”⁷².

Wśród teologów występuje spór o hierarchię podstawowych funkcji Kościoła, a przy tym także o relację koinonii do diakonii, martyrii i liturgii. Pierwszeństwo przypisywane jest na ogół diakonii, która najlepiej ukazuje sens istnienia Kościoła⁷³ albo też martyrii i diakonii traktowanych jako dwa filary misji Kościoła⁷⁴. Zdarza się również, że kwestionowana jest przynależność koinonii do podstawowych funkcji Kościoła. Pojawiają się wówczas sugestie, by potraktować ją jako cel działalności pastoralnej lub jako podstawę urzeczywistniania diakonii, martyrii i liturgii⁷⁵. Wspólnota nie może bowiem zajmować się sama sobą, ponieważ jest przestrzenią, w której ludzie odkrywają stojące przed nimi zadania i uczestniczą w żywej ko-

⁶⁹ R. Z e r f a s s, *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, art. cyt., s. 35.

⁷⁰ R. Z e r f a s s, *Predigt und Gemeinde*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 1983 z. 2, s. 95; D. S ö l l e, *Thinking about God. An Introduction to Theology*, London – Philadelphia 1990, s. 141; O. F u c h s, *Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990, s. 209.

⁷¹ J. A. v a n d e r V e n, *Vragen voor een empirische ecclesiologie*, art. cyt., s. 80; D. W i e d e r k e h r, *Grundvollzüge christlicher Gemeinde*, art. cyt., s. 14; C. F l o r i s t á n, *Comunhão*, w: *Dicionário de Pastoral*, C. Floristán, J.J. Tamayo, J. de la Torre, A. Hortelano (red.), Porto 1990, s. 101; R. A. S i e b e n r o c k, *Diakonia, Liturgia, Martyria, Koinonia. Grunddimensionen christlicher und kirchlicher Existenz als Ausdruck der Kirche als universalem Sakrament des Heils*, w: *Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter*, J. Först, H.-G. Schöttler (red.), Berlin 2012, s. 54.

⁷² R. H a j d u k, *Kształtowanie relacji międzysobowych w Kościele jako communio fidelium*, Kraków 2000, s. 152.

⁷³ S. K n o b l o c h, *Praktische Theologie*, dz. cyt., s. 329; G. S t o l t e n b e r g, *Ekklesio-genese*, w: *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, S. Knobloch, H. Haslinger (red.), Mainz 1991, s. 81–82.

⁷⁴ O. F u c h s, *Heilen und befreien*, dz. cyt., s. 209.

⁷⁵ L. K a r r e r, *Grundvollzüge christlicher Praxis*, art. cyt., s. 385; P. F. S c h m i d, *Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie*, Stuttgart 1998, s. 96–97; W. P r z y g o d a, *Istota i posłannictwo Kościoła*, art. cyt., s. 143.

munikacji wspierającej ich zaangażowanie w zbawcze posłannictwo ludu Bożego. Nie można wtedy zredukować koinonii do jednej z funkcji, gdyż jej zadaniem jest integrować całą działalność Kościoła⁷⁶.

III. ZASADNOŚĆ OBECNOŚCI KOINONII WŚRÓD PODSTAWOWYCH FUNKCJI KOŚCIOŁA

Tajemnica Kościoła nie jest tylko przedmiotem wiedzy teologicznej, ale prawdą, która „winna wejść w samą praktykę życia, by wierni, zanim jeszcze wyrobią sobie jasno pojęcie o tej prawdzie, mogli ją poznać niejako doświadczalnie, w sposób odpowiadający ich naturze”⁷⁷. Tak dzieje się wówczas, gdy koinonia/*communio* staje się zasadą życia Kościoła lub modelem jego aktywności pastoralnej, poprzez którą umacnia swoją samoświadomość, a także ukazuje światu sens swego zbawczego posłannictwa w sposób dostosowany do kontekstu kulturowego.

Kościół istnieje zawsze jako rzeczywistość dynamiczna, urzeczywistniająca się w historii. Dlatego koinonia obejmująca całe życie Kościoła nie jest jedynie oczekującą na swe ostateczne wypełnienie duchową rzeczywistością, lecz posiada istotny wymiar praktyczny, nadając kształt odniesieniom instytucjonalnym, jak i relacjom międzysobowym we wspólnocie wierzących. Zgodnie z doktryną chrześcijańską koinonia – obok wymiaru eschatologicznego – ma także wymiar chrystologiczny (zjednoczenie z Chrystusem dzięki sakramentom), eklezjologiczny (jedność we wspólnocie wierzących) oraz eklezjalnopraktyczny (solidarność ekonomiczna, współdzielenie cierpień i współdziałanie w działalności duszpasterskiej)⁷⁸. Ten ostatni aspekt wyraźnie wskazuje na możliwość uznania koinonii za jedną z podstawowych funkcji Kościoła, dzięki której realizuje się i umacnia wewnętrznie wspólnota wierzących.

Opór przed uznaniem koinonii za jedną z podstawowych funkcji Kościoła wynika z przekonania, że jest ona raczej celem działania Kościoła niż sposobem jego urzeczywistniania się. Tymczasem zarówno z nauki biblijnej, jak i z doświadczenia pierwszych wieków chrześcijaństwa wynika, że od początku Boży dar komunii podlega operacjonalizacji, czyli przybiera postać konkretnego działania i może stać się przedmiotem ludzkiego doświadczenia. W świetle współczesnej eklezjologii koinonia pozostaje wprawdzie stale ideałem, który Kościół pragnie osiągnąć, ale jednocześnie jest ona także podstawą i źródłem jego zbawczego posłannictwa⁷⁹. Bez koinonii nie są bowiem możliwe sprawowanie Eucharystii⁸⁰, prowadzenie dzieła

⁷⁶ D. W i e d e r k e h r, *Grundvollzüge christlicher Gemeinde*, art. cyt., s. 34; H. H a s l i n g e r, *Diakonie*, dz. cyt., s. 171.

⁷⁷ ES, nr 37.

⁷⁸ C. B i s s o l i, *La comunità nella Bibbia*, w: *La comunità tra cultura e scienza. Il concetto della comunità nelle scienze umane*, G. Dalle Frotte (red.), Roma 1993, s. 153–154.

⁷⁹ ChL, nr 32.

⁸⁰ DE, nr 8; D. W. K r o u s e, *Concelebration*, w: *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, O.O. Espín, J.B. Nickoloff (red.), Collegeville 2007, s. 26.

ewangelizacji⁸¹ i katechizacji⁸² oraz wiarygodną posługą dla dobra całej ludzkości⁸³. W tym kontekście można uznać koinonię za jedną z podstawowych funkcji Kościoła, które nawzajem przenikają się i wspierają w ich wypełnianiu⁸⁴. Martyria bowiem jest przyporządkowana ortodoksji, czyli autentycznemu wyznaniu wiary, a diakonia ortopraktycznemu kierowaniu się nią w życiu. Wiarę tę uczniowie Chrystusa celebrują w liturgii, która służy budowaniu wspólnoty wierzących *ad intra*. Wewnątrz swojej wspólnoty (koinonia) wierzący żyją tym, co głoszą światu (martyria) i co czynią na zewnątrz w sposób ortopraktyczny (diakonia). Dlatego koinonia – zgodnie nauką Nowego Testamentu – staje się diakonią w łonie wspólnoty wierzących, którą ożywia prawda Ewangelii i sprawowanie Pamiątki Pana. Dopiero tak urzeczywistniana koinonia czyni wiarygodnym ukierunkowane *ad extra*, ewangelizacyjne i charytatywne zaangażowanie wspólnoty.

W dokumentach soborowych dominuje wprowadzie podział związany z potrójnym urzędem Chrystusa – prorockim, królewskim i kapłańskim, to jednak co do podstawowych funkcji Kościoła nie ma pełnej jednoznaczności⁸⁵. Wymieniając zasadnicze funkcje prawowitych miejscowych zrzeseń wiernych, Sobór mówi o głoszeniu słowa (martyria), sprawowaniu misterium Wieczery Pańskiej (*pars pro toto liturgii*) oraz o braterstwie, czyli o wspólnocie wierzących w Chrystusa (koinonia)⁸⁶. Nie ma zaś tutaj mowy o diakonii rozumianej jako służba dla dobra całej ludzkości. Z kolei w innym miejscu Sobór wylicza cztery podstawowe funkcje wspólnoty parafialnej: sprawowanie Eucharystii (*pars pro toto liturgii*), dawanie świadectwa (martyria), kształtowanie ducha wspólnoty (koinonia) oraz pełnienie uczynków miłości bliźniego i okazywanie pomocy potrzebującym (diakonia)⁸⁷.

Trójdzielny podział podstawowych funkcji Kościoła uzasadniany jest przede wszystkim kontynuacją zbawczej misji Jezusa Chrystusa. To samo można jednak także powiedzieć o poczwórnej koncepcji podstawowych funkcji Kościoła. Koinonia pojawia się wśród nich nie tylko dlatego, że została wymieniona przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich* w jednym szeregu innymi „gestami” Kościoła, lecz również z tego powodu, że podobnie jak martyria, diakonia i liturgia odnosi się do Jezusowej praktyki królestwa Bożego. Koinonia jest bowiem kontynuacją działania Jezusa gromadzącego uczniów i formującego z nich wspólnotę. Dzielenie się

⁸¹ Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, Roma 1990, nr 27.

⁸² DOK, nr 75; K. Kirchhofer, *Gemeindekatechetische Animation: Dem Glauben „Seele“ geben*, w: *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, dz. cyt., s. 118; C. Floristán, *Teología práctica*, dz. cyt., s. 480.

⁸³ N. Mette, *Gemeinde werden durch Diakonie*, w: *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, dz. cyt., s. 200; P.M. Zulehner, *Wie eine christliche Gemeinde wirken sollte*, w: *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde?*, dz. cyt., s. 73.

⁸⁴ F. Sen n, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiology*, Zürich 2009, s. 300.

⁸⁵ S. Knobloch, *Praktische Theologie*, dz. cyt., s. 314–316.

⁸⁶ KK, nr 26.

⁸⁷ PO, nr 6.

własnym życiem, czyli koinonia jest zawsze dla Jezusa i Jego praktyki królestwa Bożego kwestią centralną⁸⁸.

Siła argumentacji chrystologicznej za przyjęciem poczwórnego podziału na podstawowe funkcje Kościoła nie jest mniejsza niż w przypadku opowiedzenia się za potrójnym podziałem. *Triplex munus Christi* nie ma mocniejszego oparcia w słowie Bożym niż *quadruplex munus*. Jezus bowiem nie nazywa siebie w ewangeliach kapłanem. Czyni to dopiero *List do Hebrajczyków*, w którym Syn Boży porównany jest do Melchizedeka, króla Salemu i kapłana Boga Najwyższego (Hbr 7,1–28)⁸⁹. Sam Jezus mówi za to o sobie jako o pasterzu, którego misją jest nie tylko troska o bezpieczeństwo owiec, ale także o to, by „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52; 10,16–17). Nazywa siebie także terapeutą (Mk 2,17; Łk 4,23; 13,32), przy czym zakres działania Chrystusa – Boskiego Lekarza pokrywa się z diakonią skierowaną ku wszystkim ludziom⁹⁰. Jezus jest bowiem Sługą królestwa Bożego. To Dobry Samarytanin przychodzący na ziemię, aby służyć, uzdrawiać, przebaczać i opatrywać ludzkie rany. Jego służba posunięta do złożenia ofiary z samego siebie daje ludziom życie i przywraca im zdrowie (1 P 2,24). Postulowanie uzupełniania trzech urzędów Chrystusa o posługę terapeutyczną nie uzasadnia zatem przekształcenia trójdzielnego podziału funkcji Kościoła w poczwórny⁹¹.

Włączenie koinonii do podstawowych funkcji Kościoła ma – obok chrystologicznego – uzasadnienie eklezjologiczne, gdyż taki układ odpowiada czterem podstawowym znamionom, czyli znakom rozpoznawczym Kościoła (*notae ecclesiae*)⁹². Kościół sam określa siebie jako „jeden, święty, powszechny i apostołski”⁹³. Cechy te to jego elementy konstytutywne, podczas gdy podstawowe funkcje to sposoby działania, dzięki którym poszczególne znamiona manifestują się w praktyce Kościoła. Dzięki realizowanym przez Kościół funkcjom wierzący mogą doświadczyć braterstwa we wspólnocie (jedność), dostępują usświęcenia w liturgii (świętość), otwierają się na cały świat w służbie dla dobra wszystkich ludzi (powszechność) i utwierdzają się w prawdziwej wierze poprzez wierny przekaz nauki pierwszych świadków Chrystusa (apostolskość).

Notae ecclesiae mają charakter statyczny, wyznaczając cele i punkty orientacyjne dla Kościoła. Jego podstawowe funkcje zaś to kategorie działania, pozwalające urzeczywistniać to, czym Kościół jest. Sięgają one do ortopraktycznej tradycji Ko-

⁸⁸ C. Floristán, *Comunione (Comunità)*, w: *Enciclopedia di Pastorale*, t. IV. *Servizio – Comunità*, B. Seveso, L. Pacomio (red.), Casale Monferrato 1992, s. 151; F. Seenn, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche*, dz. cyt., s. 296–297; D. Wiederkehr, *Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens*, dz. cyt., s. 73; M. Raschke, *Kooperation und Vernetzung von Kirchengemeinden und kirchlichen Wohlfahrtsverbänden*, dz. cyt., s. 51.

⁸⁹ M.K. Jones, *Toward a Christology of Christ the High Priest*, Roma 2005, s. 61.

⁹⁰ A. Dullies, *Models of the Church*, dz. cyt., s. 92; R. Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła*, dz. cyt., s. 119–121; F. Alvarez, *El Evangelio de la salud*, Madrid 1999, s. 21; R. Oberforcher, *Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland“*, w: *Im Zeichen des Hirten und des Lammes*, H.M. Stenger (red.), Innsbruck 2000, s. 63.

⁹¹ W. Przygoda, *Istota i posłannictwo Kościoła*, art. cyt., s. 142.

⁹² H. Haslinger, *Diakonie*, dz. cyt., s. 174; F. Seenn, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche*, dz. cyt., s. 302.

⁹³ KK, nr 8.

ścioła, który przekazuje wiarę kolejnym pokoleniom poprzez nauczanie, kult, służbę ubogim i życie wierzących.

Obecność koinonii wśród podstawowych funkcji Kościoła uzasadnia również specyfika podejmowanych w jej ramach działań, które wykraczają poza zakres martyrii, diakonii i liturgii. Koinonia wyraża się w miłości braterskiej rozumianej jako przyjaźń łącząca braci należących do tej samej wspólnoty⁹⁴. Jej urzeczywistnianie polega na solidarnym dzieleniu się dobrami oraz na ustanawianiu odniesień międzyosobowych, opartych na wierze w Boga, który wychodzi ludziom naprzeciw z pragnieniem nawiązania z nimi osobowych relacji. Koinonia znajduje także wyraz w komunikacji, która ma miejsce podczas codziennych międzyludzkich spotkań, rozmów i wspólnych przedsięwzięć. Jej praktykowanie przyczynia się od odkrywania i wykorzystania charyzmatów, których Bóg udzielił wierzącym dla budowania wspólnoty. Koinonia to działanie Kościoła, które jest skutkiem aktywności osób, a nie tylko urzędów i instytucji. Dzięki niej możliwe jest sprawowanie władzy w Kościele nie w stylu biurokratycznym, lecz w duchu braterstwa ożywianego tym samym dążeniem, które było w Chrystusie (Flp 2,5)⁹⁵. Kształtowane w duchu koinonii życie wspólnoty wierzących stanowi oparcie dla wiarygodnego przekazu Ewangelii, wolnego od ideologii praktykowania solidarności społecznej i jednomyślnego oddawania chwały Bogu, który przez posługę Kościoła wzywa ludzi do udziału w swoim boskim życiu.

* * *

Kościół podejmujący działania służące budowaniu komunii wypełnia zleczone mu przez Odkupiciela zadanie gromadzenia wierzących we wspólnocie zbawienia, która sławi Boga za dar życia w obfitości, głosi światu Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie oraz niesie pomoc zatrwożonym i pozbawionym nadziei. Skupiając się na swoim życiu wewnętrznym, Kościół nie tylko nie lekceważy swojego posłannictwa względem świata, ale okazuje dbałość o fundamenty swojej zbawczej misji i umacnia swoją wiarygodność. W trosce o kształt relacji międzyosobowych, jak i o poziom funkcjonowania urzędów i struktur wyraża się pragnienie wiernej kontynuacji dzieła Chrystusa oraz owocnej posługi dla zbawienia świata. Kościół zmierzający do pełnej *communio*, czyli zjednoczenia ludzi z Bogiem, dokłada wszelkich wysiłków, by żyć i działać zgodnie z koinonią, czyniąc z niej jedną ze swoich podstawowych funkcji.

Ani chrystologia, ani eklezjologia nie stawia przeszkód, by triadę – martyria, liturgia, diakonia – uzupełnić o koinonię. Co więcej, wydaje się, że słuszniejszą rzeczą jest wyprowadzić z *triplex munus Christi* – Prorok, Kapłan i Pasterz funkcje: martyria, liturgia i koinonia, gdyż zadaniem pasterza jest przede wszystkim posługa

⁹⁴ D. W i e d e r k e h r, *Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens*, dz. cyt., s. 73.

⁹⁵ F.-X. D u r r w e l l, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1985, s. 81; C. F l o r i s t á n, *Comunione (Comunità)*, art. cyt., s. 152; M. B l a s b e r g - K u h n k e, *Das Miteinander in der Gemeinde*, w: *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, dz. cyt., s. 249.

jednoczenia oraz opieka nad trzodą, a więc chodzi w pierwszej kolejności o działania ukierunkowane na dobro wspólnoty⁹⁶.

Nie ma zatem żadnych racji, które dyskwalifikowałyby koinonię jako podstawową funkcję Kościoła. Dodanie jej do martyrii, liturgii i diakonii podkreśla troskę ludu Bożego o swoje życie wewnętrzne i swoją tożsamość. Im bardziej zaś wierzący umacniają swoją jedność z Chrystusem i łączące ich więzi braterskie, tym wyraźniej Kościół jawi się światu jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁹⁷.

THREE OR FOUR BASIC FUNCTIONS OF THE CHURCH? PASTORAL THEOLOGICAL CONTROVERSY OVER THE KOINONIA

SUMMARY

The doctrine of the three offices of Christ was initiated by the Protestant Reformation. Later it became the theological basis for the distinction of the three fundamental functions of the Church – martyria (the prophetic office), diakonia (the royal office) and leiturgia (the priestly office). In post-conciliar publications in Pastoral Theology, however, koinonia appeared among the “basic gestures” of the Church as an additional fourth function. This fact is the subject of dispute among theologians who do their research in the field of the Pastoral Theology. The addition of the koinonia to the triad: martyria, diakonia and leiturgia is criticized by some theologians as an excessive focus on the inner life of the Church, an overestimation of the importance of social and institutional structures, lack of consistency in the application of the principles of Christology and reduction of the salvific mission of the Church to one of her basic functions. However, pastoral reflection on the koinonia proves that neither Christology nor Ecclesiology is a hindrance to rating the koinonia among the basic functions of the Church. Adding the koinonia to the martyria, diakonia and leiturgia shows the concern of the Church for the lives of the faithful and their inner identity. The existence of the Christian communities, which are developing in the spirit of koinonia, is the basis for the reliable transmission of the Gospel, for a social solidarity free from any ideology and for a unanimous adoration of God who sends the Church to introduce all people into communion with Him and to participate in His divine life.

⁹⁶ W. K a s p e r, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, s. 83.

⁹⁷ KK, nr 1.

DREI ODER VIER GRUNDVOLLZÜGE DER KIRCHE? PASTORALTHEOLOGISCHER STREIT UM DIE KOINONIA

ZUSAMMENFASSUNG

Die in der protestantischen Umwelt initiierte Lehre von den drei Ämtern Christi wurde zur Grundlage der Unterscheidung der drei Grundvollzüge der Kirche – Martyria (das prophetische Amt), Diakonia (das königliche Amt) und Liturgia (das priesterliche Amt). In den postkonziliaren pastoraltheologischen Veröffentlichungen taucht jedoch Koinonia unter den „Grundgesten“ der Kirche als zusätzlicher vierter Vollzug auf. Diese Tatsache ist der Gegenstand des Streits unter den Theologen, die im Bereich der Pastoraltheologie ihre Forschungsarbeit leisten. Den Befürwortern der Ergänzung der Triade: Martyria, Diakonia, Liturgia um die Koinonia wird eine übermäßige Konzentration auf das innere Leben der Kirche, Überschätzung der Bedeutung der sozialen und institutionellen Strukturen, Mangel an Kohärenz bei der Anwendung des Grundsatzes der Christologie und Reduktion des Zieles der heilbringenden Sendung der Kirche zu einem ihrer Grundvollzüge vorgeworfen. Aus der theologischen Reflexion kommt jedoch heraus, dass weder die Christologie, noch die Ekklesiologie Barrieren darstellen, die die Koinonia nicht zu den Grundfunktionen der Kirche hätte zählen lassen. Ihre Einbeziehung in die Triade: Martyria, Diakonia, Liturgia hebt die Sorge des Volkes Gottes um ihr inneres Leben und ihre Identität hervor. Das im Geiste der Koinonia gestaltete Leben der Gemeinschaft der Gläubigen ist die Grundlage für eine zuverlässige Weitergabe des Evangeliums, für eine ideologiefreie zwischenmenschliche Solidarität und für ein einstimmiges Lob des dreieinigen Gottes, der durch den Dienst der Kirche die Menschen zur Teilhabe an seinem göttlichen Leben hineinführen will.

ABRAHAM – OJCIEC WIARY W TRADYCJI BIBLIJNEJ

Słowa kluczowe: Abraham – ojciec wiary, Mezopotamia, Kanaan, błogosławieństwo, usprawiedliwienie dzięki wierze

Key words: Abraham – the father of faith, Mesopotamia, Canaan, blessing, justification by faith

Schlüsselworte: Abraham – Vater des Glaubens, Mesopotamien, Kanaan, Segen, Entschuldigung dank des Glaubens

Pierwszych jedenaście rozdziałów *Księgi Rodzaju* odnosi się do epoki, którą określamy jako „prehistoria”. W kolejnych trzynastu rozdziałach (12,1–25,11) autor biblijny wprowadza nas w historię Abrahama. Można powiedzieć, że od Abrahama zaczyna się historia Izraela. Wiele wieków później w Izraelu nadal będzie się o nim mówić po prostu „nasz ojciec Abraham”. Był „ojcem” nie tylko w znaczeniu genealogicznym, jako założyciel rodu i narodu, ale także w znaczeniu religijnym, jako ojciec wiary, który ukazał Izraelowi model życia w relacji z Bogiem. Indywidualne doświadczenie religijne Izraela zapośredniczone przez Abrahama rozszerza się i przyjmuje wymiary wspólnotowe¹.

Krytyka liberalna w różny sposób usiłowała podważyć historyczność Abrahama. Niektórzy jej przedstawiciele głosili, że Abraham, podobnie jak inni patriarchowie izraelscy, są postaciami legendarnymi, mitologicznymi, bądź są uosobieniem semickich plemion. Za historycznością istotnych wiadomości o Abrahamie przemawiają wykopaliska archeologiczne, które w wielu szczegółach potwierdzają prawdziwość biblijnego opisu, a także fakt, że Abrahama jako praojca Izraela wymieniają księgi Starego i Nowego Testamentu. Wszystkie księgi Starego Testamentu chwala wielkość Abrahama. Mówi się o nim jako depozytariuszu obietnic Bożych (Rdz 26,3; 28,4;

* Ks. Roman Krawczyk – prof. dr hab., prof. zwyczajny w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. Prof. nadzwyczajny w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ M. P e t e r, *Abraham*, w: *Katolicyzm A–Z*, (red.) Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 11; W. V o g e l s, *Abraham. L'inizio della fede*, Cinisello Balsamo 1999, s. 44; G.M. M a r t i n i, *Abramo nostro padre nella fede*, Roma 2000.

W 6,8; Pwt 1,8; 6,10; 9,5; Iz 51,2 ; Ez 33,24) nazywa się go sługą Boga (Wj 32,13; Pwt 9,27; Ps 104,42), a nawet przyjacielem Boga (Iz 41,8). Uważa się go za ojca Izraela (Jr 33,26; Mi 7,20) i za wzór wierności Bogu (Syr 44,19–21; 1 Mch 2,52).

W Nowym Testamencie Abraham obok Mojżesza jest najczęściej wspomnianą postacią jako ten, którego życie stanowi doskonały przykład zaufania i wierności Bogu. Święty Jakub podkreśla heroizm Abrahama, który był gotów ofiarować Bogu swego syna Izaaka (Jk 2,21–24). Autor *Listu do Hebrajczyków* stawia Abrahama jako przykład człowieka, który odznaczał się niezachwianą, heroiczną wiarą (Hbr 11,8–10).

Wielu rabinów głosiło, że samo pochodzenie od Abrahama jest gwarancją zbawienia. Przestrzegał przed tym święty Paweł głosząc, że zbawienie otrzymuje się nie przez obrzezanie ani przez dobre uczynki, lecz przez wiarę, dzięki której i sam Abraham został zbawiony (Rz 4,1–12; 9,7; Ga 3,7.9.22.29; 4,22–31). Również i Chrystus przestrzegał przed takim pojmowaniem synostwa Abrahamowego, które samo z siebie jest w stanie zapewnić zbawienie: „Nie myślcie, że możecie sobie mówić: «Abrahama mamy za ojca», bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi” (Mt 3,9; Łk 3,8).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza problematyki zawartej w sformułowaniu tytułu tegoż artykułu: „Abraham – ojciec wiary w tradycji biblijnej”. Opracowanie składa się z trzech części. W części pierwszej (I) przedstawimy Abrahama jako postać historyczną w świetle źródeł biblijnych, ale uwzględnimy również pozabiblijne wzmianki o Abrahamie. W części drugiej (II) dokonamy analizy źródeł biblijnych ukazujących Abrahama jako „ojca wierzących”. Ostatnia część artykułu, część trzecia (III) zawiera analizę trzech podstawowych nowotestamentalnych źródeł kerygmatu o Abrahamie: *List do Rzymian* (1), *List do Galatów* (2) i *List do Hebrajczyków* (3).

I. ABRAHAM JAKO POSTAĆ HISTORYCZNA

Trudno ustalić jednoznacznie zarówno czas jak i miejsce, w którym żył Abraham², ponieważ mamy o nim jedynie przekazy biblijne nie zawierające danych chronologicznych. Zawarte w Biblii opowiadania o Abrahamie pochodzą z różnych przekazów (J E P) tradycji ustnej, a ta, jak wiadomo, spisywana była w różnych okresach i ulegała procesowi redakcyjnemu. Abraham (jeszcze jako Abram) jest wspomniany w wojnach różnych królów mezopotamskich (Rdz 14,13), ale datacja tych wojen jest trudna do ustalenia. Niektórzy autorzy czas życia Abrahama ustalają na pierwszą połowę XX wieku przed Chr., za czym przemawiałoby gęste zaludnienie Palestyny i Zajordanii w tym okresie zmuszające Abrahama do emigracji do Egiptu: „Kiedy zaś nastał głód w owym kraju, Abram powędrował do Egiptu, aby tam przez pewien czas pozostać: był bowiem ciężki głód w Kanaanie” (Rdz 12,10)³. Inni autorzy opowiadają się za pierwszą połową XVII wieku przed Chr., za czym ma

² Etymologia biblijna imienia Abraham wskazuje na niego jako ojca wielu narodów: *ab* = „ojciec”, *hamon* = „mnóstwo, wiele”. Wskazuje na to tekst Rdz 17,5: „Nie będziesz odtąd nazywał się Abram, lecz imię twoje będzie Abraham, bo uczynię ciebie ojcem mnóstwa narodów” – „ab hamon gojim”.

³ Zasadniczo korzystam z tekstu *Biblii Tysiąclecia* (2000, wyd. 5).

przemawiać na wespół koczowniczy tryb życia Abrahama i imiona królów Wschodu, z którymi musiał walczyć (Rdz 14).

Ojczyzną Abrahama była Mezopotamia⁴, ale teksty biblijne nie dają podstaw do bardziej dokładnego określenia miejsca jego pochodzenia. Ojciec Abrahama, Terach, mieszkał w Ur Chaldejskim w Mezopotamii. Niezwykła przygoda Abrahama rozpoczyna się od decyzji powziętej przez jego ojca, który „wziąwszy ze sobą syna swego Abrahama, Lota – syna Harana, czyli swego wnuka i Saraj, swą synową, żonę Abrahama, wyruszył z nimi z Ur Chaldejskiego, aby się udać do kraju Kanaan” (Rdz 11,31). Dotarli jednak tylko do Charanu, gdzie Terach zmarł (Rdz 11,32). Według Rdz 24,4.5.10 i Rdz 29,4 Abraham pochodził z Charanu, natomiast tekst Joz 24,2 podaje miejsce, ale bliżej nieokreślone: „Tak mówi Jahwe, Bóg Izraela: po drugiej stronie Rzeki mieszkali wasi przodkowie od starodawnych czasów: Terach, ojciec Abrahama i Nachora, którzy służyli bogom cudzym” (Joz 24,2). Niezależnie od ewentualnych uwarunkowań społecznych, religijnych czy politycznych, które mogły skłonić Abrahama do opuszczenia rodzinnych stron, autor biblijny podkreśla, że stało się to na wyraźny rozkaz Boga, który wybrał Abrahama jako nosiciela Bożego błogosławieństwa dla wszystkich narodów.

Opuściwszy rodzinne strony Abraham z żoną Sarą i bratankiem Lotem udał się w drogę do Kanaanu. Jednak w Negebie, gdzie zatrzymali się, panował głód, co spowodowało, że Abraham udał się do Egiptu. Tutaj jednak rodzinę spotkało nieszczęście. Abraham, bojąc się śmierci, której powodem mogła być żona Sara, polecił jej, zgodnie zresztą ze stanem faktycznym, mówić, że jest jego siostrą. Sara była bowiem istotnie siostrą przyrodnią Abrahama (Rdz 20,12). Wtedy faraon, ujęty pięknnością Sary, zabrał ją do swego haremu (Rdz 12,14–15). Dopiero zesłanie na faraona nieszczęść („Jahwe dotknął faraona i jego otoczenie wielkimi karami za zabranie Saraj, żony Abrahama: Rdz 12,17) umożliwiły Abrahamowi i jego żonie powrót do Kanaanu. Osiedlił się w Mamre w Hebronie, natomiast jego syn Lot udał się do Sodomy. Gdy na miasto Sodomę napadli królowie Wschodu i uprowadzili Lota, z odsieczą wyruszył Abraham. Odzyskał mienie zrabowane przez królów i uwolnił Lota (Rdz 14,13–16). W podziękę za zwycięstwo, Melchizedek, król Szalemu, a równocześnie kapłan, złożył Bogu ofiarę z chleba i wina i udzielił Abrahamowi błogosławieństwa: „Niech będzie błogosławiony Abram, przez Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi” (Rdz 14,1). Następne relacje *Księgi Rodzaju* mówią o zapowiedzi liczego potomstwa („Polecisz Abramowi wyjść z namiotu rzekł: Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; potem dodał: tak liczne będzie twoje potomstwo”: Rdz 15,5) i o zawarciu przymierza, w którym Bóg obiecuje Abrahamowi cały Kanaan („Wtedy to Jahwe zawarł przymierze z Abrahamem mówiąc: Potomstwu twemu daję ten kraj od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat”: Rdz 15,1). Kolejna relacja *Księgi Rodzaju* informuje o pierwszym synu Abrahama, Izmaelu, zrodzonym z niewolnicy Hagar (Rdz 16). Zgodnie z Bożą obietnicą („O tej porze za rok znowu wrócę do ciebie, twoja zaś żona będzie miała syna”: Rdz 18,10), Sara, żona Abrahama, dotąd nieplodna rodzi syna Izaaka (Rdz 21,2). Właśnie narodziny Izaaka – „syna obietnicy” – staną się okazją do okazania niezwyklej wiary Abrahama „Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, który ci wskaże” (Rdz 22,2).

⁴ A. Parrot, *Abraham i jego czasy*, w: *Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968, s. 203–286; J.A. Thompson, *Biblia i archeologia*, Warszawa 1965, s. 17–30.

Po śmierci Sary Abraham stara się o kupno pola, gdzie mógłby ją pochować. Według Rdz 23 miejsce to – pieczarę Makpela – Abraham kupił od Efrona Chetyty, zachowując przy tym przepisy kodeksu chetyckiego, który precyzyjnie ustalał warunki zawierania umów o kupnie i sprzedaży. W ten sposób Abraham po raz pierwszy wchodzi w posiadanie kawałka tej ziemi, którą Bóg mu wielokrotnie obiecywał. Pochował swoją żonę „w pieczarze na polu [zwanym] Makpela w pobliżu Mamre czyli Hebronu, w kraju Kanaan” (Rdz 23,19). Po jej śmierci Abraham poślubił jeszcze drugą kobietę imieniem Keturą, z którą doczekał się licznego potomstwa (Rdz 25,1–6). „Zmarł w późnej, lecz szczęśliwej starości, syt życia i połączył się ze swoimi przodkami” (Rdz 25,8). Jego synowie, Izaak i Izmael, pochowali ojca w pieczarze Makpela, obok jego żony Sary (Rdz 25,10).

Po śmierci Abrahama „Bóg błogosławił jego synowi Izaakowi” (Rdz 25,11), który będzie kontynuował Boży plan zbawienia. Abraham był „człowiekiem początku”, spełnienie dokona się po wielu wiekach.

Imię Abrahama jako ojca narodu jest nieustannie przywoływane w ważnych momentach historii Izraela. Gdy Jozue zwołał wszystkie pokolenia Izraela, by odnowić i wzmocnić świadomość wybrania, zaczyna od przypomnienia: „Tak mówi Jahwe, Bóg Izraela: Po drugiej stronie Rzeki mieszkali wasi przodkowie od starodawnych czasów: Terach, ojciec Abrahama i Nachora, którzy służyli bogom cudzym, lecz Ja wziąłem ojca waszego Abrahama z kraju po drugiej stronie Rzeki i przeprowadziłem go przez całą ziemię Kanaan i rozmnożyłem ród jego dając mu Izaaka” (Joz 24,2–3). Tekst ten to krótki zarys historii Narodu Wybranego z podkreśleniem dobrodziejstw Bożych wyświadczonych Izraelowi. Jest to rodzaj teologii historii narodu, obejmującej okres od początków, czyli od praojca Izraela.

Po powrocie z niewoli, w „Dniu Pokuty”, przywódcy religijni i polityczni gromadzą Izraela i tak wołają do zgromadzonych Izraelitów: „Ty Jahwe, jesteś tym Bogiem, który wybrał Abrama, wyprowadziłeś go z Ur Chaldecycków i nadałeś mu imię Abraham. A gdyś uznał, że serce jego jest Tobie wierne zawarłeś z nim przymierze” (Ne 9,7–8).

Gdy Syrach ukazuje chwałę Bożą, która objawiała się w historii Izraela, na naczelnym miejscu wymienia Abrahama:

„Abraham, wielki ojciec mnóstwa narodów,
w chwale nikt mu nie dorównał.
On zachował Prawo Najwyższego,
wszedł z Nim w Przymierze;
na ciele jego został złożony [znak] przymierza,
a w doświadczeniu okazał się wierny.
Dlatego przysięgą zapewnił go,
że w jego potomstwie będą błogosławione narody,
że go rozmnoży jak proch ziemi,
jak gwiazdy wywyższy jego potomstwo,
że da im dziedzictwo
od morza aż do morza
i od Rzeki aż po krańce ziemi” (Syr 44,19–21).

Biblijna relacja o Abrahamie opiera się na historycznym fakcie jego istnienia, natomiast nie można przypisywać historyczności wszystkim szczegółom w tej relacji, chociaż są one zakorzenione w historycznej rzeczywistości i obfitują w detale właściwe dla starożytnego Bliskiego Wschodu z pierwszej połowy II tysiąclecia przed Chr. Na pierwsze miejsce w tej relacji wysuwa się „nie tyle postać Abrahama jako bohatera narracji, ile raczej fakt urzeczywistniania się przez niego Bożego działania w narodzie izraelskim. Relacja o faktach historycznych jest tu czymś drugorzędym i stanowi jedynie tło dla historii zbawienia, w której dzieje Abrahama są jej kolejnym, ważnym etapem”⁵. Opowieść o Abrahamie jest wprawdzie daleka od biografii, bo brakuje w niej wielu podstawowych wiarygodnych danych, ale bohaterem jest już konkretny człowiek – Abraham. Jego istnienie potwierdzają liczne źródła pozabiblijne. W judaizmie Abraham uważany jest za główną (obok Mojżesza) postać Izraela. Chwała Abrahama płynie przede wszystkim z jego konsekwentnego monoteizmu i walki z bałwochwalstwem (Jub 11,16; 12,1–21; *Antiquitates* I,7,1). Niektórzy uczeni żydowscy uważali, że Abraham był pierwszym rabinem, który znał *Torę* i według jej nakazów postępował (Jub 16,28).

Abraham wspomniany jest także poza Izraelem. Píše o nim Józef Flawiusz (*Antiquitates* I,7,2). Orygenes nadmienia że imieniem Abrahama posługiwano się w pogańskich zaklęciach magicznych (*Contra Celsum* 1,22) przypisując mu nadzwyczajną moc wynikającą z bliskości z Bogiem.

W islamie Ibrahim (Abraham) nazwany jest prorokiem wierzącym w prawdziwego Boga i Jego przyjacielem zwalczającym bałwochwalstwo. Imię Abrahama jest wspomniane w *Koranie* 188 razy⁶.

Abraham pojawia się także w traktatach Ojców Kościoła. Hipolit widział w nim protoplastę pokolenia sprawiedliwych (Ap. Trad. 3,2). Apostołów – Ojcowie – uważali za dzieci Abrahama, gdyż podobnie jak on wyruszyli w nieznanne kraje głosić prawdę o Bogu. Ojcowie chwalą wiarę Abrahama, która pozwoliła mu przetrwać wszelkie zarówno trudności życiowe, jak i chwile zwątpienia w realizację Bożych obietnic o licznym potomstwie. W pismach Ojców Kościoła często pojawia się paralela ofiary Abrahama z ofiarą Chrystusa (Ireneusz *Adv. haereses* 4,5,4; Augustyn, *De Civitate Dei* 16,32,1)⁷.

II. ABRAHAM – OJCIEC WIERZĄCYCH

Niezwykła droga życiowa Abrahama zaczyna się od sceny powołania:

„Pan rzekł do Abrama:
wyjdź z twej ziemi
z miejsca twego urodzenia
i z domu twego ojca
do kraju, który ci wskażę” (Rdz 12,1)⁸.

⁵ S. Ł a c h, *Abraham*, w: *EK*, t. I, Lublin 1973, s. 21–23.

⁶ J. G m i l k a, *Biblia i Koran. Podobieństwa i różnice*, Kraków 2005, s. 124–136.

⁷ J. S z l a g a, *Abrahama łono*, w: *EK*, t. I, Lublin 1973, s. 24.

⁸ Przekład, który podaję tutaj jest moim własnym, gdyż *BT* w tym miejscu odbiega od tekstu oryginalnego wymieniając tylko dwa „obszary” wyjścia: „ziemia rodzinna” i „dom twego ojca”.

Dzieje Abrahama zaczynają się od tego samego słowa, które Bóg wypowiedział przy stworzeniu świata: „Pan rzekł”. Abraham to człowiek nieznan, jeden z wielu, ale słowo Boga wydobywa go z cienia i powoduje jego zaistnienie do niezwyklej misji. „To powołanie nie jest odpowiedzią na jego zasługi, ani też uznaniem dla jego szczególnych cnót. Człowiek nie ma żadnego osobistego tytułu, aby zostać powołanym. Często bohaterowie boskiej historii, nie wyłączając Abrahama, są ludźmi takimi jak wszyscy, mającymi pozytywne strony i swoje słabości”⁹.

Nie wiemy, w którym momencie swego życia Abraham usłyszał głos Bożego wezwania. Czy był już wtedy monoteistą, czy jeszcze politeistą? Wybrany został ze świata politeistycznego, ale można sądzić, że dojrzewał w nim monoteizm¹⁰. Wskazywać na to może jego reakcja nie zdradzająca żadnych wątpliwości, gdy „usłyszał” głos Bożego wezwania, a nie było ono dla Abrahama łatwe. Oto ma opuścić kraj, środowisko rodzinne, dom ojca. Własny kraj, to znaczy małe i wielkie rzeczy, do których się przyzwyczaił, widoki i przedmioty, całą swojskość, której na imię codzienność. Ma opuścić środowisko rodzinne, co w języku hebrajskim odnosi się głównie do miejsca urodzenia, czyli zwyczaję i obyczaje, styl życia oraz własną tożsamość, która ukształtowana została przez środowisko społeczne oraz obowiązujące w nim wartości. Jest to zerwanie boleśniejsze od poprzedniego, czego żywym przykładem w historii są wszyscy emigranci i uchodźcy, którzy są zmuszani do wyzbycia się własnego języka, kultury, wizji świata po to, by w to miejsce wprowadzić inne, często zupełnie inne, lub odmienne elementy. Bóg wreszcie żąda od Abrahama oddalenia się od „domu ojca”. Chodzi tu o znajomych, krewnych, klan, z całą serią ludzkich powiązań uczuciowych, kulturowych i tradycyjnych. To przecież w tym wszystkim osadzony jest i rozwija się żywot człowieka¹¹. Na to właśnie jest skazany Abraham: ma porzucić wszystko, z czym dotąd był związany i otworzyć się na nową, nieznaną przyszłość. Kraj, do jakiego Abraham ma się udać, nie od razu zostaje nazwany („który ci wskaże”). W niektórych opowiadaniach biblijnych o powołaniu człowiek odpowiada po pewnym wahaniu albo po postawieniu Bogu pytań. Abraham nie wycofuje się, jak choćby Jonasz, który „Wstał, aby uciec do Tarszis przed Panem” (Jon 1,3) Podobnie Mojżesz i Jeremiasz próbowali się wymówić od Bożego wezwania. „Wybacz Panie, ale ja nie jestem wymowny” (Wj 4,10). „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (Jr 1,6).

Czy w zamian za rezygnację z wszystkiego, otrzyma Abraham jakąś rekompensatę? Informuje o tym kolejny wiersz:

⁹ B. M a g g i o n i, *Trudna wiara*, w: *Postacie: Starego Testamentu Od patriarchów do niewoli babilońskiej*, Kielce 2003, s. 23.

¹⁰ K. R o m a n i u k (*Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, s. 22) stwierdza, że Abraham miał też swoich bogów, których czcił w sposób przyjęty przez tamtejszych ludzi. – Trudno się zgodzić z taką opinią choćby w świetle Mdr 13,1–2: „Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze, gwiazdy (...) uznali za bóstwa, które rządzą światem” (zob. też Rzy 1,18–32).

¹¹ G. R a v a s i, *Księga Rodzaju (12–50)*, Kraków 1999, s. 22–23.

„Uczynię bowiem z ciebie wielki naród,
i będę ci błogosławił
i twoje imię rozślawię:
staniesz się błogosławieństwem” (Rdz 12,2).

Na Abrahamie spocznie Boże błogosławieństwo¹², co więcej – stanie się on źródłem błogosławieństwa dla wszystkich narodów. „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia na wzór twego potomstwa, dlatego że usłuchałeś mego rozkazu” (Rdz 22,18). Tekst ten pozwala przyjąć, że analizowany wiersz Rdz 12,2 zawiera w sobie jeszcze nie sprecyzowaną zapowiedź przyjścia na świat Mesjasza, który będzie potomkiem Abrahama. Abraham i jego bezpośredni potomkowie są nazwani patriarchami Izraela¹³.

Abraham zrezygnował z wszystkiego, co dotychczas posiadał, ale otrzyma za to od Boga znacznie więcej:

„Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą,
a tym, którzy tobie będą złorzeczyć, i Ja będę złorzeczył.
Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12).

Powołanie Abrahama jest absolutnie wyjątkowe, skierowane do konkretnej osoby. Jednak ta osoba ma do spełnienia misję wobec wielu ludzi, więcej – wobec całego świata. Stało się to jasne już od pierwszego słowa, które Bóg wypowiedział do Abrahama: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,3)¹⁴. Powołanie posiada swój wymiar misyjny. Zabrania pozostania zamkniętym we własnym, duchowym czy fizycznym świecie, zmusza do wyjścia i otwarcia się na problem wszystkich ludzi.

Historia ludzkości aż do tego momentu stała pod znakiem przekleństwa: Bóg przeklina węża rajskiego, (ziemię z powodu grzechu Adama), Kanaan (Rdz 3,14.17; 4,11; 5,28–29; 8,21; 9,25). Wraz z Abrahamem otwiera się nowa epoka Bożego błogosławieństwa, w której motyw błogosławieństwa rozbrzmiewać będzie na wszystkich następnych stronicach *Księgi Rodzaju* (18,18; 24,35; 26,1.12; 28,14; 30,27; 32,30 itd.). Wylane na Abrahama błogosławieństwo posiada potrójne promieniowanie, które obejmuje osobę Abrahama („będę ci” błogosławił), sąsiadów, krewnych i przyjaciół Abrahama („będę błogosławił tych, którzy ciebie błogosławić będą”) i wreszcie całą ludzkość („Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi”).

W wierszach 12,2–3 aż pięciokrotnie występuje ten sam rdzeń: „brk” (błogosławić, błogosławiony, błogosławieństwo) zawierający w sobie rzeczywistość tajemniczą i potężną: moc Bożą zdolną zapewnić potomstwu Abrahama wielki naród

¹² Zob. hasło: „Błogosławieństwo”, w: *STB*, Poznań 1982, s. 78–85.

¹³ Termin „patriarcha” złożony jest z dwóch słów: *pater* = „ojciec”, *arche* = „początek”, *archein* = „przewodzić”. Patriarcha znaczy więc tyle co ojciec, protoplasta, praojciec, który stoi u początków rodu, ludu, narodu. Syn Abrahama Jakub miał dwunastu synów, protoplastów dwunastu pokoleń Izraela. Zob.: L. A d a m o w i c z, *Patriarcha*, w: *EK*, t. 15, Lublin 2011, s. 41–43.

¹⁴ C.M. Martini, *Biblia i powołanie*, Kraków 2001, s. 47.

(w. 2), a „ludom całej ziemi” (w. 3) opiekę Bożą. Najpierw Abraham usłyszał nakaz „wyjść”, a potem obietnicę. Słowo „wyjść” pada tylko jeden raz, a słowo błogosławieństwa pięciokrotnie. Pięciokrotna idea błogosławieństwa zawarta w w. 2–3 odpowiada pięciokrotnej obietnicy „światła” (ḥōr) z pierwszego dnia stworzenia (Rdz 1,3–5). Historii początków z *Księgi Rodzaju* odpowiada powołanie Abrahama przedstawione jako „nowe stworzenie” idei zbawienia. Temat błogosławieństwa obejmującego wszystkie narody powraca poza naszym tekstem jeszcze dokładniej cztery razy w opisach dziejów patriarchów w Rdz 18,18; 22,18; 26,4; 28,14¹⁵.

Powołanie nie jest czymś statycznym, chwilowym, jedynie punktem wyjścia jakiejś historii. W powołaniu mieści się cała sekwencja wydarzeń, jakie następują w jego konsekwencji. Tak też było w wypadku Abrahama. Opis jego powołania kończy się opisem jego reakcji na Boże wezwanie:

„Abram udał się w drogę,
jak mu Jahwe rozkazał, a z nim poszedł i Lot.
Abram miał siedemdziesiąt pięć lat,
gdy wyszedł z Charanu” (Rdz 12,4).

Tekst ten, kończący scenę powołania jest świadectwem niezwyklej wiary Abrahama. Jego żona jest bezpłodna (Rdz 11,30) – jak może się spełnić obietnica licznego potomstwa? Ziemia obiecana, Kanaan jest zamieszкана – jak może się ona stać własnością Abrahama? Abraham uwierzył wbrew ludzkiej logice¹⁶. Rusza w drogę nie wiedząc dokąd i dlaczego. Potwierdzi swą wiarę na kolejnych etapach swego życia, gdy okaże się, że dla tego, kto wierzy i zaufa Bogu, również to, co niemożliwe, może stać się możliwe. Wiara nie jest wyborem, którego dokonuje się raz na zawsze. Trzeba ją odnawiać, jest ona ciągle poddawana próbie. Oto mijają lata, Abraham „zbliży się do kresu swego życia” (Rdz 15,2), a Boża obietnica licznego potomstwa wydaje się coraz bardziej niemożliwa do spełnienia. I wtedy Abraham usłyszy kolejne Boże słowo zachęcające do ufności: „Nie obawiaj się Abramie, bo Ja jestem twoim obrońcą; nagroda twoja będzie sowita” (Rdz 15,1). Te słowa były potrzebne, bo Abraham targany wątpliwościami zdecydował się sam na inny sposób zadbać o potomstwo. „Przyszłym spadkobiercą mojej majątności będzie Damascenczyk Eliezer. I mówił: Ponieważ nie dałeś mi potomstwa, ten właśnie, zrodzony u mnie sługa mój, zostanie moim spadkobiercą” (Rdz 15,2–3). Ale nawet w sytuacji zwątpienia Abrahama Bóg nie spieszy się z wypełnieniem obietnicy; po prostu ją ponawia: „Poleciawszy Abramowi wyjść z namiotu, rzekł: Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz, to uczynić, potem dodał: Tak liczne będzie twoje potomstwo” (Rdz 15,5). Abraham po raz kolejny zawierzył Bożej obietnicy: „Abram uwierzył i Jahwe poczytał mu za zasługę” (Rdz 15,6). „Za zasługę” – tak czytamy w *Biblii Tysiąclecia*, ale w tekście mamy: „za sprawiedliwość” (*sedāqāh*). Oznacza to, że zaistniała właściwa relacja między Bogiem i Abrahamem, relacja oparta na spra-

¹⁵ W. Chrostowski, *Abraham – „ojciec wierzących”*, w: „Przegląd Powszechny” 102 (1985) nr 2, s. 176. T e g o ż, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1989, s. 11–24.

¹⁶ W. V o g e l s, *Abraham. L'inizio della fede*, dz. cyt., s. 45.

wiedliwości, na wierze, a nie na prawie, jak kilka wieków później powie święty Paweł¹⁷.

Ale pozostała jeszcze druga obietnica. Jahwe wywiódł Abrahama z Ur (Rdz 15,7), aby dać mu nową ziemię, nowy kraj, Kanaan. Abraham pyta więc: „O Panie, o Jahwe, jak będę mógł się upewnić, że otrzymam go na własność?” (Rdz 15,8). Odpowiedzią Boga jest najwspanialszy dar, jakim jest przymierze Boga z człowiekiem: „Wtedy to właśnie Jahwe zawarł przymierze z Abramem mówiąc: Potomstwu twemu daję ten kraj...” (Rdz 15,18).

Dotychczasowa obietnica staje się faktem rzeczywistym – Sara rodzi syna Izaaka: „Błogosławiąc jej, dam ci z niej syna i będę jej nadal błogosławił tak, że stanie się ona matką ludów i królowie będą jej potomkami” (Rdz 17,16). Znakiem spełniania się obietnicy jest zmiana imion Abrahama i Sary: „Nie będziesz się odtąd nazywał Abram, lecz imię twoje będzie Abraham, bo uczynię ciebie ojcem mnóstwa narodów” (Rdz 17,5). „Żony twojej nie będziesz nazywał Saraj, lecz imię jej będzie Sara” (Rdz 17,15).

Bliskość z Bogiem mieszcząca się w idei przymierza oraz misja wobec ludów „całej ziemi” pozwala Abrahamowi wstawiać się za grzesznymi miastami Sodomą i Gomorą. Miasta te są Abrahamowi obojętne, ale wstawia się za nimi; spełnia w ten sposób swoje powołanie: bycie błogosławieństwem dla wszystkich narodów. Dlatego pyta Boga: „Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wśród bezbożnych?” (Rdz 18,23). Opowiadanie biblijne mówi dalej, że Bóg ukarał oba miasta ocalając jedynie rodzinę Lota. Dotykamy tu odwiecznego problemu: czy sprawiedliwi mają cierpieć z powodu grzeszników i razem z nimi? Wprawdzie Stary Testament uznaje tu odpowiedzialność zbiorową, ale w późniejszych tekstach zostanie wypracowana idea odpowiedzialności jednostkowej, osobistej (Jr 31,29–30; Ez 14,12–20; Ez 18).

Najbardziej uderzającym doświadczeniem Abrahama jest Boży nakaz złożenia ofiary z własnego syna Izaaka (Rdz 22,1–19)¹⁸. Opowiadanie zaczyna się znaczącym zwrotem: „A po tych wydarzeniach”. Autor biblijny niewątpliwie chce powiedzieć, że to, co będzie się teraz działo, nastąpi po tych wszystkich obietnicach dotyczących liczego potomstwa (Rdz 15,18–21; 17,2–4). Bóg wielokrotnie obiecywał Abrahamowi liczne potomstwo, a tymczasem żąda ofiary z jedyne dziecka¹⁹. Bóg wystawia Abrahama na niezwykle trudną próbę wiary, ale on o tym nie wie. Opowiadanie interpretuje się zwykle w ten sposób, że Bóg poddaje próbę wiarę Abrahama, wydaje się jednak, że centralna idea teologiczna tego opowiadania mówi nie o wierze człowieka, lecz o Bogu: oto Bogu można i należy zaufać w każdej sytuacji, nawet w próbie tak niezwyklej, jakiej został poddany Abraham. Spotka go za to kolejna Boża nagroda: „Wszystkie ludy ziemi będą życzyć szczęścia na wzór twojego potomstwa dlatego, że posłuchałeś mego rozkazu” (Rdz 22,18)²⁰.

¹⁷ B. M a g g i o n i, *Trudna wiara*, dz. cyt., s. 27.

¹⁸ G. v o n R a d, *Il sacrificio di Abramo*, Brescia 1977; R. K i l i a n, *Il sacrificio di Isaacco*, Brescia 1976; S. P e t r o s i n o, *Il sacrificio sospeso*, Milano 2000.

¹⁹ Chodzi o dziecko urodzone z Sary. Abraham doczekał się bowiem jeszcze potomstwa z drugą poślubioną kobietą – Keturą.

²⁰ Taki przekład podaje *BT*. Inne tłumaczenia: *Biblia Wujka* (1962) podaje „I błogosławię cię, a wszystkie ludy ziemi będą błogosławić cię, gdyż byłeś posłuszny głosowi memu”; *BP* (1982): „Wszystkie narody ziemi doznają błogosławieństwa za pośrednictwem twojego potomstwa,

Tak oto dobiegła do końca droga życiowa Abrahama, ojca bezgranicznego za-
wierzenia Bogu. Wszystko w życiu Abrahama, począwszy od opuszczenia przez nie-
go rodzinnych stron, odbywa się za jakimś Bożym impulsem. Każdy etap wędrówki
Abrahama stanowił ilustrację jego zawierzenia Bożemu nakazowi i Bożym obiet-
nicom. „Uwierzył w obietnicę daną mu przez Pana, a była to wiara trudna i uparta,
która nie uchroniła go przed lękiem i wątpliwościami, nigdy jednak tej wiary nie
utracił”²¹.

Postawa Abrahama jest doskonałą ilustracją biblijnej koncepcji wiary, która zna
otchłań ciemności, która błąka się w poszukiwaniu sensu, która zмага się z tajemni-
cą (Ps 13,2–3; 1 Krl 19,4; Hi 3,1–26 i inne). Nie bez powodu w Biblii istnieje takie
dzieło, jak *Księga Koheleta*, która jest świadectwem ciemności, niepokoju i dziwnej
nieobecności Boga na niebie i w życiu²².

III. ABRAHAM W PODSTAWOWYCH ŹRÓDŁACH NOWEGO TESTAMENTU

1. *List do Rzymian*²³

Święty Paweł w tekście Rz 4,1–25 swój wywód o usprawiedliwieniu dzięki
wierze – przeprowadza na przykładzie Abrahama. Stał się on dla Pawła podstawo-
wym i pierwszym świadkiem jego nauki o łasce darmo danej człowiekowi wiary.
W przekonaniu Żydów Abraham cieszył się szczególnymi względami Boga z racji
wiernego przestrzegania przykazań Bożych, natomiast Paweł dowodzi czegoś od-
wrotnego: Abraham dostąpił usprawiedliwienia nie w nagrodę za dobre uczynki czy
przestrzeganie przykazań Bożych, lecz na mocy swej wiary. Człowiek – dowodzi
Paweł – „zostaje usprawiedliwiony przez wiarę niezależnie od pełnienia nakazów
Prawa” (Rz 3,29) Przykładem jest właśnie Abraham, który „uwierzył i zostało mu
to poczytane za sprawiedliwość” (Rz 4,3). W codziennym ludzkim życiu jest tak, że
jedna strona daje pracę, wysiłek – druga za to płaci. W przypadku Abrahama rzecz
przedstawia się inaczej: Abraham otwiera się na Boży głos, dostępuje usprawiedli-
wienia, choć nie mógł się „wylegitymować” jakimikolwiek dobrymi uczynkami.
„Człowiek, który z całą skruchą wyznaje przed Bogiem swoje winy, choćby nie
miał nic na swoje usprawiedliwienie, choćby żadnym dobrym uczynkiem nie mógł
wyrównać krzywdy Bogu wyrządzonej, wskutek swego otwarcia się i całkowitego

za to, że posłuchałeś mego rozkazu”; *Biblia Paulistów* (2008): „Dlatego, że posłuchałeś mojego gło-
su, wszystkie narody ziemi będą żyły sobie takiego błogosławieństwa, jakie stanie się udziałem
twojego potomstwa”.

²¹ B. Maggioni, *Trudna wiara*, dz. cyt., s. 37.

²² M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1980.

²³ K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań – War-
szawa 1978, s. 124–128.

zaufania Bogu dostępuje usprawiedliwienia²⁴. Czyli: Abraham dostał usprawiedliwienia nie na podstawie dobrych uczynków, lecz tylko dzięki dobroci Boga.

Powstaje jednak problem: czy warunkiem usprawiedliwienia Abrahama nie było jego obrzezanie? Według Pawła Abraham dostał usprawiedliwienia jeszcze przed swoim obrzezaniem: został usprawiedliwiony „z wiary posiadanej wtedy, gdy jeszcze nie był obrzezany” (Rz 4,11). Powtórzmy: Abraham nie był jeszcze obrzezany, kiedy Bóg wybrał go na „ojca licznych narodów” i usprawiedliwiony został dzięki wierze (zob. Rdz 15,6). Obrzezanie otrzymało swój sens jako potwierdzenie jego wiary. Najpierw więc musi być wiara, a potem obrzezanie: „Abraham otrzymał znak obrzezania jako pieczęć usprawiedliwienia osiągniętego z wiary posiadanej wtedy, gdy jeszcze nie był obrzezany” (Rz 4,11a). Abraham nie jest ojcem obrzezanych, lecz „Ojcem duchowym nieobrzezanych, którzy dzięki wierze w Jezusa Chrystusa doznają łaski usprawiedliwienia” (Rz 4,11b)²⁵. Streszczając nasze wywody: warunkiem skorzystania z owoców usprawiedliwienia nie jest więc poddanie się obrzezaniu, ale naśladowanie Abrahama w jego wierze, którą ten posiadał na długo jeszcze przed obrzezaniem (Rz 4,12). Prawa do ojcostwa Abrahamowego mają wszyscy ludzie wiary w Jezusa Chrystusa, zarówno Żydzi jak i poganie, obrzezani jak i nieobrzezani. Wzorem jest Abraham, który „nie zachwiał się w wierze choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe – miał prawie sto lat – i że obumarłe jest łono Sary” (Rz 4,19).

Powstaje kolejny problem: jaki jest związek usprawiedliwienia, z Prawem? Nauka świętego Pawła jest tu jednoznaczna: urzeczywistnianie się zbawczych planów Boga związane jest z wiarą, a nie z Prawem. „Wypełnianie się obietnicy jest zagwarantowane dla wszystkich, a nie tylko dla tych, którzy chlubią się posiadaniem Prawa²⁶. A zatem: ani obrzezanie, ani dobre uczynki, ani Prawo, lecz wiara jest gwarancją usprawiedliwienia. „Jeśli Abraham uwierzył w możliwość spełnienia się obietnicy, to tylko dlatego, że zrezygnował świadomie z ludzkiej logiki, a zaufał całkowicie wszechmocy i mądrości Bożej (...) a gdy znalazł się w sytuacji beznadziejnej, to jednak zdobył się na akt nadziei i uwierzył²⁷. Każdy, kto wierzy jak Abraham, należy do jego potomstwa i partycypuje w obietnicach zbawczych, które doznały eschatologicznej realizacji w Chrystusie i w Jego Kościele.

2. *List do Galatów*²⁸

W *Liście do Galatów* w rozdziale drugim święty Paweł dowodzi, że nie ma usprawiedliwienia przez Prawo: „Jeżeli usprawiedliwienie dokonuje się przez prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21). Paweł wyraża zdumienie, że Galaci wierzą w usprawiedliwienie dzięki uczynom nakazanym przez Prawo: „O niemą-

²⁴ K. Romanuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 124–125.

²⁵ H. Langkammer, *List do Rzymian*, Lublin 1999, s. 58–59.

²⁶ K. Romanuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 127.

²⁷ Tamże, s. 128.

²⁸ H. Langkammer, *List do Galatów*, Lublin 1999, s. 50–65; Tenże, *Galaci. List do Galatów*, EK, Lublin 1989, t. V, s. 808–810; K. Romanuk, *Przeciwicy Pawła w Galcji*, CTh 43 (1973), z. 4, s. 29–35.

drzy Galaci! Któż was zwiódł? (...) Jednego tylko chcę się od was dowiedzieć: czy otrzymaliście Ducha dzięki czynkom nakazanym przez Prawo, czy też dzięki posłuszeństwu wiary?” (Ga 3,1–2)²⁹. Paweł szczegółowo uzasadnia swoją tezę powołując się na przykład Abrahama. Abraham uwierzył w moc Bożą, w to, że u Boga nie ma rzeczy niemożliwych oraz w to, że Bóg jest wierny swoim obietnicom. Żydzi czcili Abrahama, jednak jego wiarę łączono z przestrzeganiem Prawa. Czcili Abrahama jako swego praojca, jednak idea tego synostwa oparta była na ideologii spełniania przepisów Prawa za przykładem Abrahama. Paweł odrzuca ten pogląd – usprawiedliwienie nie pochodzi z czynków Prawa, lecz z wiary. Nawet poganie, którzy okazują wiarę (w Jezusa Chrystusa) są objęci błogosławieństwem wierzącego Abrahama. „Podobnie było z Abrahamem. Uwierzył Bogu i to poczytano mu za usprawiedliwienie. Zrozumieście zatem, że synami Abrahama są ci, którzy wierzą. Pismo zaś przewidując, że Bóg usprawiedliwi pogan dzięki wierze, dało Abrahamowi tę radosną nowinę: Ty będziesz błogosławieństwem dla wszystkich narodów. Tak więc ci, którzy wierzą mają błogosławieństwo razem z wierzącym Abrahamem” (Ga 3,6–9).

W kolejnych wierszach swego listu Paweł dowodzi, że nie ma błogosławieństwa dla tych, którzy polegają na czynkach Prawa (Ga 3,10–12). Co więcej – ci, którzy opierają swoją pobożność (tylko) na czynkach Prawa, są objęci przekleństwem: „Wszyscy natomiast, którzy powołują się nauczynki nakazane przez Prawo, ściągają na siebie przekleństwo. Napisano bowiem: Przeklęty niech będzie każdy, kto nie zachowuje wiernie wszystkich przepisów zawartych w księdze Prawa” (Ga 3,10–11). Jest tak, dowodzi Paweł, nie dlatego, że Prawo jest złe, lecz dlatego, że po pierwsze, człowiek nie jest zdolny sprostać wszystkim wymogom Tory, a po drugie: „Tora nie jest źródłem łask i pomocy zbawczej, lecz tylko zestawem słów Bożych, które trzeba spełnić. Taka też jest zasadnicza różnica między Torą a Chrystusem, który zbawia”³⁰. Niemoc Prawa dopiero Chrystus przekreśla. Kończąc swoją argumentację Paweł jeszcze raz stwierdza: „Nikt nie doznaje usprawiedliwienia u Boga przez Prawo ponieważ napisano: Sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Ga 3,11). Rdzeniem teologicznym Chrystusowej ekonomii zbawienia jest wiara, a nie Tora. Wiara w Chrystusa, który przyjął na siebie status przekleństwa: „Chrystus uwolnił nas od przekleństwa Prawa stając się ze względu na nas przekleństwem. Napisano bowiem: Przeklęty każdy, kto zawisł na drzewie” (Ga 3,13). Podobną myśl święty Paweł wyraził w tekście 2 Kor 5,21: Bóg uczynił tego, „który nie znał żadnego grzechu, dla nas grzechem”.

Obietnica dana Abrahamowi doznała swojej realizacji i swojego dopełnienia w Chrystusie, w Jego śmierci krzyżowej. Była ona bowiem skoncentrowana wokół jednego potomka, jak nas informuje Paweł w Ga 3,16: „Otóż Abrahamowi i jego potomstwu zostały dane obietnice. Nie powiedziano: „potomstwu”, jakby chodziło o wielu, lecz mówiono o jednym: „I potomkowi twemu, to jest Chrystusowi”.

Wprawdzie hebrajski termin „czera”, jak i grecki „sperma” użyte w LXX mają znaczenie kolektywne (obejmują wszystkich potomków) oraz jednostkowe (jeden potomek), Paweł jednak, posługując się typową metodą stosowaną w pismach ha-

²⁹ Tłumaczenie podają za: E. S z y m a n e k, *List do Galatów*, Poznań – Warszawa 1978, s. 68.

³⁰ H. L a n g k a m m e r, *List do Galatów*, dz. cyt., s. 55.

lahicznych wykazuje, że chodzi w tekście o jednego potomka³¹. Tak więc sedno obietnicy dotyczyło tylko jednego potomka, czego Żydzi nie wyczytali w historii Abrahama (por. Mdr 12,21).

Paweł w zasadniczy sposób rozróżniał wiarę i Prawo. Przekonanie judaizmu dobrze oddaje formuła: „Jak najwięcej Tory – jak najwięcej życia”. Inaczej mówiąc: im bardziej będzie się przestrzegało przepisów Tory, tym więcej będzie łask, dobrodziejstw, życia. Maksyma Pawła jest odmienna: Prawo pełniło rolę służebną, podrzędną; jego rola skończyła się, gdy objawiona została wiara: „Zanim zaś nastąpiły czasy wiary, strzegło nas Prawo. Byliśmy zamknięci aż do momentu objawienia się wiary. Tak więc Prawo stało się opiekunem czuwającym nad nami aż do czasu przyjścia Chrystusa, byśmy dzięki wierze doznali usprawiedliwienia” (Ga 3,23–24).

3. List do Hebrajczyków³²

Autor *Listu do Hebrajczyków* wymieniając szereg postaci Starego Testamentu pragnie pokazać, że dzieje człowieka z Bogiem są dziejami wiary. Definiuje ją następująco: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy (Hbr 11,1a). A zatem wiara (*pistis*) oznacza rzeczywistość (*hypōstasis*), ku której zwraca się nadzieja. Za pośrednictwem wiary to, co jest przedmiotem nadziei, staje się rzeczywistością. Wiara jest „dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1b). Taką właśnie wiarę posiadali znaczący bohaterowie Starego Testamentu.

W wyliczaniu tych bohaterów autor biblijny posłużył się tym samym gatunkiem literackim, co Syrach w „Pochwale Ojców” (Syr 44,1–50,21) i Matatiasz, który w ten sposób pragnął zachęcić swoich synów do wytrwałości w wierze (1 Mch 2,51–60). Prezentacja wiary osób biblijnych zaczyna się od Abła (Rdz 4,3–12). Autor *Listu do Hebrajczyków* podkreśla wiarę Abła („Chociaż umarł przez nią jeszcze mówi”: Hbr 11,4b); właśnie dlatego, że zawierzył Bogu, Bóg z upodobaniem wejrzał na jego ofiarę. Właśnie dzięki wierze Abła, jego ofiara była „lepsza” od ofiary jego brata Kaina.

Kolejnym przykładem wiary jest Henoch, bohater żydowskiej apokalipyki i wiary, która pozwala pokonać śmierć. Oto Henoch, który: „Nie oglądał śmierci i nie znaleziono go, ponieważ Bóg go zabrał” (Hbr 11,5). Tajemnicze „zabranie”, o jakim mówi tradycja biblijna (Rdz 5,24; Syr 44,16; Mdr 4,10) oznacza przyjęcie wiernego do wspólnoty życia z Bogiem (Ps 49,16; 73,23). W tekście Mdr 2,13 Henoch ukazany jest jako człowiek sprawiedliwy, natomiast w naszym tekście powodem Bożego upodobania była z pewnością jego wiara (otrzymał świadectwo, iż podobał się Bogu: Hbr 11,5b). Że chodzi o wiarę, wyjaśnia dalszy ciąg tekstu: „Bez wiary nie można podobać się Bogu” (Hbr 11,6a). Wiara, o której mowa, nie jest wiarą w istnienie Boga, lecz w Jego słowo.

³¹ B. Szymanek, *List do Galatów*, dz. cyt., s. 76.

³² A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, Lublin 1998; J. Szlaga, *Hebrajczycy. List do Hebrajczyków, EK*, Lublin 1993, t. VI, s. 607–611; T. N. Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków, Lublin 1979; T. H. Orak, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków, CTh* 59 (1989), z. 2, s. 5–20.

Dalszym przykładem wiary jest Noe (Rdz 6,8–7,1)³³. Budowa arki musiała wydawać się dla sąsiadów Noego pomysłem całkiem irracjonalnym, a jednak wydarzenia, które potem nastąpiły, potwierdziły wiarę Noego w to, że Bóg wypełni to, co zapowiedział: „Przez wiarę (...) stał się (Noe) dziedzicem sprawiedliwości” (Hbr 11,7b).

Przykładem niezwyklej wiary jest wreszcie Abraham (Hbr 11,8–22). Jego wiara została już potwierdzona w opowiadaniu *Księgi Rodzaju*: „Uwierzył Abram i Jahwe poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15,6). Autor Hbr również podkreśla jego wiarę: „Przez wiarę ten, którego nazywano Abrahamem, usłuchał wezwania Bożego, by wyruszyć do ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł nie wiedząc dokąd idzie” (Hbr 11,8).

„Przybywszy do ziemi Kanaan – pisze A. Paciorek – nadal nie wie o celu swej wędrówki. Z Bożego polecenia przebywa tam jako obcy pośród obcych”³⁴. Jest cudzoziemcem. Nie buduje sobie domu, ale mieszka w namiotach, które przenosi z miejsca na miejsce. Podobnie życie koczownicze wiodą również Izaak i Jakub, którzy także nie widzą spełnienia Bożych obietnic, a przecież byli to naturalni dziedzice Abrahamowych uprawnień do ziemi Kanaan. Abraham jest nieustannie poddawany próbie³⁵. Przebywanie w namiotach jest dla niego znakiem, że jest wędrownikiem: „Przez wiarę przywędrował do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej, pod namiotem mieszkając z Izaakiem, Jakubem, współdziedzicami tej samej obietnicy” (Hbr 11,9). Autor biblijny podkreśla, że Abraham bezwzględnie ufa Bogu, bo wie, że jego ostatecznym celem jest inna niż tylko ziemską ojczyzna: „Oczekiwał bowiem miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest sam Bóg” (Hbr 11,10).

Szczególnym przykładem wiary Abrahama jest obietnica licznego potomstwa: „Przez wiarę także i sama Sara mimo podeszłego wieku otrzymała moc poczęcia” (Hbr 11,11a). Wyraźny jest tutaj – podkreśla A. Tronina – „kontrast pomiędzy bezpłodnością a zdolnością rodzenia, pomiędzy śmiercią i życiem, pomiędzy „jednym” Abrahamem a „mnóstwem” potomstwa. Tu również przejście staje się możliwe dzięki wierze opartej na mocy i wierności Boga”³⁶. Wiara jest w stanie czynić cuda: od jednego człowieka prawie umarłego i jego bezpłodnej żony może pochodzić „Potomstwo tak liczne jak gwiazdy niebieskie, jak niezliczony piasek, który jest nad brzegiem morskim” (Hbr 11,12b). Stało się to możliwe, ponieważ Sara „uznała za godnego wiary Tego, który udzielił obietnicy” (Hbr 11,11b). Ukazało się to szczególnie w opowiadaniu o ofierze Izaaka, który miał z polecenia Bożego być złożony w ofierze Bogu – temu samemu Bogu, który obiecał: „W Izaaku będzie twoje potomstwo” (Hbr 11,18). Próba zdawała się być ponad ludzkie siły, a Abraham zachował się jak niezwykle heros, co w wielu tekstach wychwala Pismo święte (Syr 44,21; 1 Mch 2,52) i apokryficzna literatura żydowska (4 Mch 16,20; Jubil 17,15–18; Pirque Abot 5,4). Boży nakaz Abraham uważał za problem Boga, a nie swój własny, „rozumiał bowiem, że Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych”

³³ E. Matyjaska, *Noe*, w: *EK*, Lublin 2009, t. XIII, s. 1349–1350; M. Bocian, U. Kraut, I. Lenz, *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1995, 1998², s. 298–300.

³⁴ A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 129.

³⁵ S. Łach, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, s. 255.

³⁶ A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 144.

(Hbr 11,19a). I rzeczywiście – Abraham otrzymał na powrót swego syna „jako znak” (Hbr 11,19b), że Boża obietnica jest pewna i wiarygodna wbrew jakimkolwiek pozorom. Wszechmoc Boża ma władzę nad żywymi i umarłymi (Rz 4,17), wskrzesić może nawet umarłych (2 Kor 1,8–10).

Niezwykła historia ofiary Izaaka ma swoją jedyną analogię w epizodzie z życia Najświętszej Maryi Panny, gdy w chwili zwiastowania ma wybrać między dziewictwem a macierzyństwem, albo świętego Pawła, powołanego do specjalnej misji, kiedy otrzymuje nakaz pójścia do Jerozolimy, gdzie ma być uwięziony (Dz 20).

Nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego* nawiązując do biblijnej koncepcji wiary, która wyraża się w posłuszeństwie stwierdza: „Być posłusznym (*ob-audire*) w wierze oznacza poddać się w sposób wolny usłyszанemu słowu, ponieważ jego prawda została zagwarantowana przez Boga, który jest samą Prawdą. Wzorem tego posłuszeństwa, proponowanym nam przez Pismo święte, jest Abraham. Dziewica Maryja jest jego najdoskonalszym wzorem” (KKK 14).

ABRAHAM – THE FATHER OF FAITH IN BIBLICAL TRADITION

ABSTRACT

The history of Israel is connected with Abraham, who is depicted in the Bible not only in the genealogical sense – as the protoplast of the Israeli nation but also in the religious sense – as “the father of faith” for he is the pillar of both Jewish and Christian faith.

Those who believe in one God, touch the person of Abraham, constantly refer to his experience of faith and reflect upon it themselves.

The author of this paper focuses on the analysis of the problems contained in the following statement “Abraham – the father of faith in biblical tradition”

The paper consists of three parts. In the first part, the author presents Abraham as a historic figure, based on biblical and extra-biblical sources. The second part is devoted to the analysis of biblical sources that present Abraham as the father of “believers”. In the third part of the paper, the author discusses New Testament sources relating to the kerygma of Abraham, based on the Letter to the Romans, Letter to the Galatians, and Letter to the Hebrews.

ABRAHAM – VATER DES GLAUBENS IN BIBLISCHER TRADITION

ZUSAMMENFASSUNG

Israels Geschichte geht mit Abraham einher, den die Bibel nicht nur in genealogischer Bedeutung als Stammvater des israelischen Volkes darstellt, aber vor allem in religiöser Bedeutung als „Vaters des Glaubens“. Er ist nämlich der Pfeiler so der israelischen als auch christlichen Religion.

Jeder, der an einen Gott glaubt, berührt zu Beginn Abrahams Person und beruft sich unablässig auf seine Glaubenserfahrung, indem er sie persönlich aufs Neue erfährt.

Der Autor dieses Beitrags begrenzt seine Überlegungen auf die Analyse der Problematik, enthalten in der Formulierung: „Abraham – Vater des Glaubens in biblischer Tradition“.

Der Beitrag besteht aus drei Teilen. Im Ersten wird Abraham als historische Gestalt dargestellt, biblische Quellen sowie außerbiblische Notizen berücksichtigend. Im zweiten Teil analysiert er biblische Quellen, die Abraham als „Vater der Gläubigen darstellen“. Im dritten Teil des Beitrags bespricht er neutestamentarische Quellen, die die Botschaften über Abraham in Anlehnung an Briefe an die Römer, Galater und Hebräer betreffen.

HEZYCHIA JAKO STAN DUSZY I CIAŁA W UJĘCIU JANA KLIMAKA I JEJ ODZWIERCIEDLENIE W DZIEŁACH ANDRZEJA RUBLOWA

Słowa kluczowe: hezychia, ikonografia ruska, Andrzej Rublow, modlitwa, kontemplacja, cisza, spokój

Key words: hezychia, iconography Ruthenian, Andrew Rublev, prayer, contemplation, silence, peace

Schlüsselworte: Hesychasmus, russische Ikonografie, Andrej Rublow, Gebet, Kontemplation, Stille, Ruhe

I. POJĘCIE HEZYCHII I HEZYCHAZMU

Celem niniejszego artykułu jest opisanie wpływu myśli hezychazmu na ikonograficzne wyobrażenia postaci w twórczości jednego z najwybitniejszych ikonopisarzy Rusi – Andrzeja Rublowa. Opisano tutaj w oparciu o koncepcję Jana Klimaka na czym polega hezychia, do której dążyli liczni asceci na chrześcijańskim Wschodzie, oraz jak ten stan został odzwierciedlony w wizualnych przedstawieniach świętych osób, aniołów i Bogurodzicy.

Na samym wstępie należy poświęcić uwagę wyjaśnieniu czym właściwie jest hezychazm (ἡσυχασμός)? Otóż był to nurt mistyczny wywodzący się od słowa ἡσυχία (hezychia) oznaczającego wewnętrzne wyciszenie, spokój i zachowanie milczenia¹. Hezychazm jako rodzaj pewnej duchowości stał się popularny zwłaszcza na obszarze oddziaływania chrześcijaństwa wschodniego, a hezychastami byli przede

* Olga Cyrek – doktor nauk humanistycznych z zakresu historii (Uniwersytet Rzeszowski, Wydział Socjologiczno-Historyczny), zainteresowania badawcze: patrystyka, historia Kościoła od czasów starożytnych do nowożytności, ikonografia i sztuka sakralna.

¹ I. J a z y k o w a, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 126n; zob. J. K ł o c z o w s k i, *Europa słowiańska w XIV–XV w.*, Warszawa 1984, s. 257; na temat hezychazmu zob.: S.S. Horujy ed., *Hesychasm: An annotated bibliography*, Moscow 2004; J. M e y e n d o r f f, *Byzantine Hesychasm; historical theological and social problems*, London 1974; O. P o p o w a, E. S m i r n o w a, P. C o r t e s i, *Ikony*, Warszawa 1998, s. 134. J.Y. L e o u p, *Hezychazm – zapomniana tradycja mo-*

wszystkim asceci oddalający się od siedzib ludzkich, by w samotności oddawać się kontemplacji Boga i praktyce duchowego wyciszenia². Już w starożytności mnisi prowadzący anachorecki tryb życia po to udawali się na egipską pustynię, aby z czasem osiągnąć znaczną doskonałość duchową i stać się Ojcami, to znaczy kierownikami duchowymi dla innych³.

Anachoreci⁴ podejmowali ten specyficzny tryb życia, który stał się bardzo popularny szczególnie w IV w. Wiedzieli oni bowiem, że aby całkowicie poświęcić się Bogu koniecznie muszą zapewnić sobie odpowiednie warunki nie tylko wewnętrzne, ale i zewnętrzne, stąd też w pewien sposób alienowali się od otaczającej ich rzeczywistości i zrywali dotychczasowe więzi społeczne. Tylko w atmosferze ciszy osiągnęli oni spokój ducha, umysłu i ciała określane właśnie mianem hezychii⁵. Uważali, że stan ten możliwy jest do osiągnięcia w zjednoczeniu ze Stwórcą, to znaczy

dlitewna, tł. H. Sobieraj, Kraków 1996; B. S m y r a k, *Hezychiam: droga nadprzyrodzonego pokoju i płodności eklezjalnej*, tł. E.M. Pliś, Kraków 2011.

² Zob. J. T o f i l u k, *Hezychizm i jego wpływy na rozwój duchowości*, (w:) „Elpis”, R. IV (XV), z. 6(19) 2002, s. 87n.

³ Ojcowie egipskiej pustyni podkreślali wagę samotności i milczenia. Chociaż zobowiązani zostali do pouczenia innych, to jednak nawet wtedy wypowiadali się niewiele, zazwyczaj przekazywali swym uczniom jedno bardzo trafnie dobrane słowo lub zdanie. Więcej na ten temat zob. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, T. 1 *Gerontikon – Księga Starców*, oprac. M. Starowieyski, tł. S.M. Borkowska, Tyniec 1994.

⁴ Asceci uciekający na pustynię nazywani byli anachoretami od greckiego słowa *αναχρηση* – oznaczającego odejście, ucieczkę (w tym wypadku od świata). Anachoreza należała do jednych z najczęściej stosowanych praktyk ascetycznych w starożytności. Na jej temat wypowiadał się także piszący po grecku Ewagriusz z Pontu (zm. 399), zob. L. N i e ś c i o r, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec 1997.

⁵ Na temat celów jakie stawiali sobie asceci zmierzający do hezychii zob. także: *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 106n; P. E v d o k i m o v, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. (Patrystyka, liturgia, ikonografia)*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 69–72; T. S p i d l i k, *Mysł rosyjska. (Inna wizja człowieka)*, tł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 357n.

Według Jana Klimaka człowiek dążący do stanu hezychii powinien odrzucić od siebie zbędne myśli, rozpraszające jego duszę i zanieczyszczające serce. Asceta oddalając od siebie sprawy ziemskie skupia się wyłącznie na tym, co duchowe. Zob. J o h a n n e s C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/A, 3, PG 88, 1097 B: „Solitudinis amans est fortis quaedam et severa cogitatio quae in foribus cordis inconniviens exeubat et irruentes cogitationis aut oprimit aut rejicit. Qui in sensu cordis conquiescit, intelligit quo iam dictum est”; tł. pol., [w:] Święty Jan K l i m a k, *Drabina raju*, tł. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 295; *Scala paradisi* 27/A, 7, PG 88, 1097 B: „(...) Au cupatur quidem murem venatrix huius felis: sed murem spiritualem (seu daemomem) solitarii ententia mes et cogitatio”; tł. pol., s. 295. Według Jana Klimaka asceta żyjący w samotności usilnie zmierza do tego, by za pomocą umysłu poznać rzeczy należące do sfery duchowej. (zob. Św. Jan K l i m a k, *Drabina raju...*, dz. cyt., przypis 6, s. 295). Tylko ten zdobywa hezychię, kto skupia swój umysł, a może to osiągnąć jedynie w samotności, stąd też często rezygnuje z towarzystwa nawet innych mnichów. Zob. *Scala paradisi* 27/A, 8, PG 88, 1097 C: „Monachus solitarius non est ut monachus coenobita ubi alter cum altero vivit. Solitarius multo ieiunio multaque mentis constantia indigent”; tł. pol., s. 295. (Z tego wynika, że dla Klimaka prawdziwymi hezychastami byli tylko mnisi prowadzący samotniczy tryb życia na pustkowiach w oddaleniu od siedzib ludzkich, a więc anachoreci) (w tekście zostało wykorzystane źródło: *Scala paradisi*, PG 88, 632–1164; inne źródło: *Sancti Joanne Abbatis*, volgo Climaci, *Opera omnia*, ed. M. Rader, *Lutetiae* 1633 = PG 88, 579–1248).

w procesie przebóstwienia całej ludzkiej osoby. Dopiero wówczas w sposób realny odczuwali i utrzymywali w sobie harmonię duchowo-cieleśną⁶.

Również i późniejsi hezychasći w oparciu o pierwsze traktaty ascetyczne dążyli do wypracowania w sobie wewnętrznego wyciszenia i sądzili, że dzięki temu będą w stanie skupić się na swoim sercu, które traktowali jako centrum duchowości. Hezychię traktowali jako niezbędny środek prowadzący do przebóstwienia (teozy) całego człowieka. Podkreślali też istotną rolę synergizmu, a więc współpracy woli człowieka z łaską Boga oraz wzajemnego otwarcia się zwłaszcza podczas modlitwy. W trakcie tej bezpośredniej relacji tym usilniej pobudzali oni do aktywności zarówno umysł, jak i ciało⁷.

Dzięki zachowaniu spokoju mogli poskramiać swoje namiętności i nie ulegali słabościom ani duchowym, ani cielesnym. Ułatwiali to sobie zresztą, stosując określone praktyki ascetyczne polegające na cyklicznym powtarzaniu pewnych błaganych formuł, a zwłaszcza modlitwy Jezusowej odmawianej w rytm oddechu⁸. Przy tym zawsze preferowali prostotę w wypowiedziach, to znaczy wiele niepotrzebnych słów zastępowali jednym najważniejszym słowem lub też krótkim zdaniem, które wielokrotnie powtarzali w pamięci⁹.

Już pierwsi pustelnicy znali podstawowe metody ułatwiające dojście do hezychii, jednak nie tworzyli jeszcze traktatów opisujących szczegółowe praktyki ascetyczne.

Nie znali więc oni usystematyzowanej nauki dotyczącej procesu teozy (prebóstwienia) człowieka oraz określonych stopni jakie należy przejść na drodze duchowej. Pierwszą próbę dokonania syntezy praktyk starożytnych pustelników i cenobitów podjął Jan Klimak (zm. 649)¹⁰ nazywany także ojcem hezychazmu.

⁶ E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, s. 95n.

⁷ J. Tofiluk, *Hezychazm...*, dz. cyt., s. 88n. Hezychasći zawsze zdawali sobie sprawę, iż są istotami psycho-fizycznymi, dlatego też podczas modlitwy angażowali całą swoją osobę.

⁸ Na temat modlitwy hezychastów zob. J.Y. Leloup, *Hezychazm – zapomniana tradycja modlitewna*, tł. H. Sobieraj, Kraków 1996.

⁹ Jan Klimak polecał, by odmawiać prostą modlitwę zapewniającą skupienie i chroniącą umysł przed rozproszeniem myśli. Zob. *Scala paradisi* 28,9, PG 88, 1132 A: „Nihil est quo in precibus exquisita excogites verba (...)”; tł. pol. s. 311; *Scala paradisi* 28, 10, PG 88, 1132 B: „Neque multa verba facias, ne, dum quaeris quo dicas, mens ipsa distrahit. Unicum publicani verbum Deum placavit. Et una vox fidelis latronem in cruce salvum fecit. Verboitas enim inter preces saepe mentem phantasmatis involvit et dissipat. Pauca verba mentem distractam saepius colligere solent”; tł. pol. s. 311: (Ogólnie hezychasći zawsze odrzucali przesadę i zbytnią gadatliwość w wypowiedziach skierowanych do Chrystusa).

¹⁰ Na temat św. Jana Klimaka zob. opracowania: D. Archivescovo, *Il monastero del Sinai oggi*, w: *Giovanni Climaco e il Sinai*, Magnano 2002, s. 57–72; Bedykt XVI, *Św. Jan Klimak. Audjencje generalne*, „L'Osservatore Romano” 4, s. 38–40; D. Bogdanović, *Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj sropskoj književnosti*, Beograd 1968; A. Cerutti, *S. Giovanni Climaco. La Scala del Paradiso. Testo do ligua corretto su antichi codici ms*, Bologna 1874; J. Chryssavgis, *John Climacus: from the Egyptian desert to the sinaitic moutain*, London 2004; M. Cortesi, *La ricezionedella Scala in Occidente*, w: *Giovanni Climaco e Sinai*, Magnano 2002, s. 279–300; *Giovanni Climaco e il Sinai*, ed. S. Chiala, L. Cremaschi, Magnano 2002; M. Heppel, *Introduction*, w: *The Lauder of Divie a Ascent*, ed. L. Moore, Londyn, s. 13–33; C. Lubheid, N. Russell, *John Climacus: The Lauder of Divie Akcent*, New York, 1982; J.R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Lauder of John Climacus*, Princeton 1954; R.M. Parrinello, *Giovanni Climaco, La Scala del Paradiso*, Milano 2007;

Ten mnich i pisarz ascetyczny piszący po grecku przez wiele lat obserwował życie zarówno anachoretów żyjących w samotności, jak i mnichów przebywających we wspólnotach cenobitycznych. W swoim głównym dziele zatytułowanym *Drabina raju* zawarł wszystkie te obserwacje oraz osobiste doświadczenia. Opisał dokładnie szczeble duchowego rozwoju, jakie powinien zdobywać każdy asceta dążący do zespolenia się z Bogiem, a właściwie do upodobnienia się do Niego. Dzięki temu Jan Klimak będąc zarazem mnichem-praktykiem stał się też pierwszym teoretykiem hezychazmu, gdyż to on przedstawił podstawowe metody prowadzące do osiągnięcia beznamiętności¹¹. Według niego do doskonałości duchowej można dojść na różne sposoby, m.in. poprzez oddalanie od siebie namiętności i walkę ze słabościami, także poprzez podejmowanie ciągłej modlitwy oraz kontemplowanie, czyli rozważanie tajemnic Bożych¹².

Ważne jest także to, że wśród wielu późniejszych teoretyków hezychazmu działających na greckim Wschodzie znaleźli się i inni znani pisarze tacy jak Symeon Nowy Teolog¹³ czy Grzegorz Palamas¹⁴. Niemniej jednak w niniejszym artykule zostanie opisana koncepcja Jana Klimaka, gdyż to ona stała się punktem wyjścia dla następných pisarzy.

Należy tutaj także podkreślić, że hezychazm w miarę upływu czasu znacznie rozszerzał swoje wpływy. Pierwotnie wiązał się z monastycyzmem bizantyjskim, gdzie często sięgano do praktyk starożytnych pustelników. Później pojawił się w monaste-

W. V ö l k e r, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968; życie świętego zostało opisane w: *Vita Ioannis*, PG 88, 596–608; Zob. także P. E v d o k i m o v, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, dz. cyt., s. 57n.

¹¹ Celem ascetów było osiągnięcie już w ziemskim życiu stanu beznamiętności. Dzięki niemu mnisi byli w stanie oddalać od siebie pokusy to znaczy pokonywać swoje słabości pod postacią wszelkich namiętności. Nie oznacza to, że asceci likwidowali je całkowicie, ale za to skutecznie odsuwali je od siebie i nie ulegali im.

¹² Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 33, PG 88, 1105 C-1105 D, tł. pol., s. 300; (Św. Jan K l i m a k, *Drabina raju...*, dz. cyt., przyp. 13, s. 300 Jan Klimak podkreśla konieczność przechodzenia określonych stopni przez człowieka, który wstępuje na drogę doskonalenia duchowego. Poprzez modlitwę dochodzi on do stanu beznamiętności, a dzięki niemu wstępuje na najwyższy etap: miłości.

¹³ Symeon Nowy Teolog ur. 949 w Paflagonii w Azji Mniejszej, przebywał w klasztorze Studytów, a później we wspólnocie św. Mamasa. Pisał na temat przeobstwienia człowieka, zmarł w 1022 r. Zob. B. K r i v o c h e i n e, *Przeobstwienie w nauce św. Symeona Nowego Teologa*, <http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/315/116/> (dostęp: 20.06.2012).

¹⁴ Grzegorz Palamas ur. w 1296 r. w Konstantynopolu, zamieszkał na Świętej Górze Athos, w Tesalonikach został wyświęcony na kapłana. W swoim dziele *Triady* wypowiedział się na temat możliwości przeobstwienia człowieka. Umarł w 1359 r. (zob.: *Triady*, wyd. J. Meyendorff, *Gregoire Palamas. Defence des saints hesychastes. Introduction, texte critique, induction et notes*, Louvain 1959; J. M e y e n d o r f f, *Introduction a l'Etude de Gregoire Palamas*, w: „Patristica Sorbone-sia”, 3, Paris 1959; J. M e y e n d o r f f, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, tł. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 57–92; O. J u r k i e w i c z, *Palamas Grzegorz*, [w]: *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurkiewicz, Warszawa 2002, s. 386; J. S p i t e r i s, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas; Palamas*, Warszawa 2006; L. U s p i e n s k i, *Teologia ikony*, tł. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 200).

rach na górze Athos¹⁵, a w pierwszej połowie XV w. popularność zyskał na Rusi¹⁶, gdzie znacznie się rozwinął znajdując ku temu najlepsze warunki.

Hezychizm również w znacznym stopniu wpłynął na twórczość artystyczną i kształtowanie się kanonów ikonograficznych na obszarze oddziaływania chrześcijańskiego Wschodu. Pod jego wpływem pozostawali także dwaj najwybitniejsi twórcy ikon działający na Rusi, a mianowicie Teofan Grek (ok. 1350–1410)¹⁷ i Andriej Rublow (ok. 1370–ok. 1430)¹⁸.

II. POJĘCIE HEZYCHII W UJĘCIU JANA KLIMAKA

Według Jana Klimaka hezychia to stan ducha, w którym nabywa się wiedzę o swoich myślach. Charakterystyczne jest dla niej posiadanie oczyszczonego intelektu wolnego od natrętnych myśli i nie rozproszonego pod wpływem doczesnych spraw¹⁹. Istnieje również hezychia ciała polegająca na posiadaniu wiedzy na temat odczuć i doznań swego ciała²⁰ oraz uświadomieniu sobie wszystkich jego słabości. Hezychię odczuwa się zmysłem serca²¹ i dlatego pozwala ona na samokontrolę myśli.

¹⁵ Na Górze Athos mieszkali liczni mnisi prowadzący różny sposób życia. Anachoreci przesiadywali w inywidualnych celach, natomiast cenobici zgrupowani byli w monasterach takich jak Wielka Ławra.

¹⁶ Por. E. S m y k o w s k a, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 32; R. P i p e s, *Rosja carów*, Warszawa 2006, s. 235.

¹⁷ O twórczości Teofanesa zob. M. V. A ł p a t o v, *Feofan Grek*, Moskwa 1979; V. I. A n t o n o v a, *O Feofane Greke v Kolonem, Preslavle-Zalesskom i Serpuchove*, Gosudarstvennaja Tretjakovskaja Galereja, Materiały i issledovanija 2, 1958, s. 20–22; I. G r a b a r, *Feofan Grek, Očerki iz istorii drevnerusskoj živopisi*, Kazan 1992; V. N. L a z a r e v, *Feofan Grek i jego škola*, Moskwa 1961; V. I. V z d o r o v, *Feofan Grek: tvorčeskije nasledije*, Moskwa 1983; na temat ruskich ikon zob. *Images of the Russian Icon = Liki Russkoj Ikony*, red. G. Popov; transl. Sophy Thompson, Moskwa 1995.

¹⁸ Na temat Rublowa zob. M. A ł p a t o v, *Rublow*, Warszawa 1975; A. K o n c z a ł o w s k i j, A. T o k a r o w s k i j, *Rublow*, Kraków 1976; J. A. L e b e d e v a, *Andrei Rubl'ov und seine Zeitgenossen*, Dresden 1962; V. N. L a z a r e v, *Andrej Rublov i jego škola*, Moskwa 1966; V. N. Lazarev, *Rublow. Malarz fresków i ikon*, Warszawa 1979; K. O n a s c h, *Das Problem des Lichtes in der Ikonmalerei Andrej Rublevs*, Berlin, 1962.

¹⁹ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi 27/A, 2, PG 88, 1097 A*: „Quies animae, est scientia cogitationem et secura seu inviolabilis mentis meditatio”; tł. pol. s. 295 (Św. Jan K l i m a k, *Drabina raju...*, dz. cyt., przyp. 4, s. 295: Określenie „nienaruszony intelekt” oznacza tutaj czysty umysł niezabrudzony przez żadne namiętności, wady, uporeczywe myśli, czy przywiązanie do świata).

²⁰ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi 27/A, PG 88, 1097 A*: „Quies corporis est motuum sensuum cognito et compositio”; tł. pol., s. 294 (Widać z powyższego, że hezychia polega nie tylko na wyciszeniu wewnętrznym, ale także na stłumieniu odruchów cielesnych, czy też ich uspokojeniu).

²¹ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi 27/A, 3, PG 88, 1097 B*: „Solitudinis amans est fortis quaedam et severa cogitatio, quae in fortibus inconnivens exuebat et irruentes cogitationes aut oprimit aut reicit. Qui in sensu cordis conquiescit, intelligit quod iam dictum est. Infans autem seu tiro quia hoc nunquam gustavit, quid sit ignorat”; tł. pol., s. 295 (serce traktowane było przez hezychastów jako najważniejszy organ duchowego odczuwania przez człowieka i pojęcie to często występuje w literaturze ascetycznej).

2.a. Wyrzeczenie się świata

Asceci, którzy dążyli do hezychii przede wszystkim cenili sobie samotność, unikali towarzystwa innych, nawet mnichów i w ten sposób zapobiegali rozproszeniu myśli²². To właśnie w oddaleniu od innych osiągnęli stan hezychii. Natomiast gdy wychodzili do ludzi, zawsze pilnowali się, by za bardzo nie otwierać się na świat. Zdawali sobie bowiem sprawę, że mogliby wówczas stracić wszystko to, co dotychczas zdobyli w życiu duchowym²³.

Zamykali się więc we własnych celach i zapobiegali częstym wizytom gości z zewnątrz, bo tylko w ten sposób mogli utrzymać bezpośrednią relację ze Stwórcą²⁴. Anachoreci właśnie w samotności ćwiczyli swój zmysł duchowy pozwalając im na zachowanie samokontroli w słowach i wszelkich odruchach. Działo się tak dlatego, że byli oni przekonani o stałej obecności Boga w ich życiu²⁵.

Hezychasci wyrzekając się świata odrywali się od wszelkich codziennych trosk²⁶, a tym bardziej związanych z zaspokojeniem potrzeb cielesnych²⁷. W ten sposób oczyszczali swój umysł, aby stał się niezachwiany i nie angażowali go w doczesność²⁸.

Stosowali samokontrolę umysłu i duszy oraz posiadali na tyle dobre rozeznanie, że starali się zachować wszystkie cnoty, które do tej pory zdobyli²⁹. Ci, którzy osią-

²² Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/A, 8, PG 88, 1097 C. (Dla Jana Klimaka prawdziwy hezychasta to anachoreta praktykujący hezychię w samotności i izolujący się od innych ludzi oraz wyrzekający się pomocy nawet mnichów.) Zob. *Scala paradisi* 27/A, PG 88, 1100 D, tł. pol., s. 297: „Hezychastą jest ten, kto ucieka przed towarzystwem ludzi zarówno bez nienawiści, jak i bez tej ochoczości, z jaką inni spieszą na spotkania. Boi się bowiem odjęcia od słodyczy Boga”.

²³ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 59, PG 88, 1109 D, tł. pol., s. 304: „Gdy wychodzisz do ludzi, strzeż tego, co już osiągnąłeś. Gdy klatka jest otwarta, wyfruwają zamknięte ptaki. A wówczas nie odniesiemy żadnego pożytku z hezychii”. (Sw. Jan K l i m a k, *Drabina raju...*, dz. cyt., przyp. 28, s. 304: (Ptaki zamknięte klatce oznaczają tutaj cnoty zamknięte w hezychii, które nie wydostają się z człowieka, póki ma zamknięte usta. Niemniej jednak gdy wychodzi on do ludzi i oddaje się gadulstwu przyczynia się do uwolnienia, czy też zaprzepaszczenia wszystkich cnót, które dotychczas zdobył).

²⁴ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 63, PG 88, 1112 C: „Ubi frequentia hospitum in cella tua fueris delectatus scito te non Deo, sed soli desidia operari”; tł. pol., s. 305.

²⁵ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 66, PG 88, 1113 A: „Vita solitariorum vel potius monachorum per conscientiam et verum cordis sensum regatur. Qui viam Domini cum ratione currit, omnia sua studia, verba, cogitationes, incessus, motus ad amussim divinam componit et omnia propter Dominum ipsi Domino operatu in vero cordis sensu coram Dei facie exequat. Si autem fallitur et deluditur nondum ex virtuti praescripto vivat”; tł. pol., s. 306. (Ci, którzy żyją w samotności zdobywają hezychię w odosobnieniu od ludzi. Dzięki temu pozostają wyobcowani od spraw doczesnych, alienują się nawet od własnych myśli, to znaczy uznają je za obce swojej osobie, a tym bardziej nie dopuszczają do siebie złych myśli).

²⁶ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B 46, PG 88, 1109 B: „Princeps quietae solitudinis studium est, ut solitudinis cultor omnibus curis quae negotia praecedunt sive illa rationis sint, sive non sint vacet. (Nam qui prioribus aditum dederit in sequentibus haerebit et omnino cadet”; tł. pol., s. 303.

²⁷ Tamże 27/B 52, PG 88, 1112 A.

²⁸ Tamże 27/B 53, PG 88, 1112 A: „Qui puram Deo mentem sistere cupit et curis interim agitator persimilis est illi qui injectis sibi ipsi validis compedibus, celeriter tamen curere conatur”; Zob. Tamże 27/A, 37, PG 88, 1108 A–1108 B.

²⁹ Tamże 27/A, 22, PG 88, 1100 B.

gnęli już doskonałość w największym stopniu, mogli po pewnym czasie nie odczuwać naturalnych skłonności ciała, a równocześnie bezbłędnie rozróżniali dobro od zła³⁰. Oczywiście zwykli mnisi zazwyczaj zobowiązani byli do podejmowania ciągłej walki ze swoimi słabościami i zmagali się z namiętnościami duszy jak i ciała³¹. Niemniej jednak nie wyrzekali się własnej materialności, bo to właśnie wewnątrz swego ciała zdobywali duchową wiedzę³² i w nim skupiali się wewnętrznie, nie dopuszczając do siebie bodźców ze świata³³. Chociaż zdawali sobie sprawę z ograniczeń cielesnych, to jednak byli w stanie żyć w bezcielesnym duchowym świecie³⁴. Równocześnie ćwiczyli się we wstrzeźliwości, ale z drugiej strony nie obawiali się też pokus³⁵.

2.b. Milczenie

Ludzie dążący do hezychii podejmowali wysiłek ascetyczny polegający przede wszystkim na praktykowaniu milczenia i to właśnie w ten sposób pokonywali wewnętrzne zniechęcenie oraz próżność. Tylko wtedy gdy ujarzmiali własny język, nie ulegali umysłowemu rozproszeniu, mogli w pełni uczestniczyć na modlitwie, to znaczy podjąć dialog z Bogiem i otworzyć się na oświecającą łaskę³⁶.

Mnisi-pustelnicy nigdy nie wypowiadali wielu słów, lecz zazwyczaj jedno słowo, poprzez które można było poznać ich życie duchowe³⁷. Powstrzymywali się w słowach, po to aby w ciszy duchowo się skupić oraz oddalić od siebie gniew i złe myśli³⁸, a dopiero po odrzuceniu mściwości korzystali ze spokoju jakie niósł ze

³⁰ Tamże 27/A, 37, PG 88, 1108 A–11108 B.

³¹ Tamże 27/A, 14, PG 88, 1097 D.

³² Tamże 27/A, 12, PG 88, 1096.

³³ Tamże 27/A, 18, PG 88, 1100 A.

³⁴ Tamże 27/B, 6, PG 88, 1097 B: „Solitarius seu quietis est solitudinis studiosus is est naturam iacorpoream corporis sui domicilio (quod sane paradoxum et rarum est) circumscribere et concludere conatur”; tł. pol., s. 295.

³⁵ Ci, którzy dążą do hezychii podejmują wewnętrzną walkę, czuwają zarówno na jawie jak i we śnie, aby nie ulec namiętnościom. Niemniej jednak dzięki hezychii pozostają wolni od uczucia strachu przed duchowymi niebezpieczeństwami. Zob. Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B 74, PG 88, 116 B.

³⁶ Według Jana Klimaka prawdziwy hezychasta zachowuje milczenie ponieważ wie, że wielomówność wynika z próżności. Natomiast ten, kto nie panuje nad własnym językiem równocześnie ulega rozproszeniu uwagi, nie jest w stanie się modlić, a w końcu odczuwa acedię, czyli zniechęcenie do podejmowania wysiłku ascetycznego. Zob. Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 11, 2, PG 88, 852 A–852 B: „Loquacitas est sedes vanae gloriae, per quam se ipsam ostentare, et in scenam ac theatrum solet deducere. Loquacitas est ignorantiae argumentum, fenestra obtrectationis, scurrilium nugamentorum magistra, ministra mendacii, compunctionis abstersio, auctrix et conciliatrix ignaviae, somni nuntia, meditationis distraction, custodiae cordis abolition, fervoris divini frigidarium et gelicidium, orationis languor seu potius extinctio”; tł. pol., s. 186: (Tylko w milczeniu można tak naprawdę rozmawiać z Bogiem i doznać prawdziwego boskiego oświecenia), zob. *Scala paradisi* 11, 5, PG 88, 852 C: „Studiosus silentii arcano quodam modo, dum, cum, illo familiariter colloquitur a Deo illustratur”.

³⁷ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 79, PG 88, 1116 D.

³⁸ Tamże 27/A, 18, PG 88 1100 A; Według Jana Klimaka prawdziwy hezychasta milczy i pozostaje niegniewliwy, zob. Tamże 27/A, 5. PG 88, 1097 B: „Qui aegre ad loquendum permovetur

sobą stan hezychii³⁹. Stąd też zawsze zamykali się na gwar płynący ze świata zewnętrznego, a nawet przebywając wśród świeckich zmuszali się do zachowania wewnętrznej czujności⁴⁰. Widać więc, że gdy opuszczali swoją celę to narzucali sobie samokontrolę, aby poprzez gadulstwo nie zaprzepaścić dotychczasowych wysiłków ascetycznych⁴¹. Wobec tego starali się w ogóle nie podejmować rozmów, co było równoznaczne z tym, że odrzucali od siebie myśli o sprawach ziemskich, i tylko w ten sposób mogli z czasem osiągnąć stan beznamiętności⁴².

Z powyższego wynika, że hezychaci w znacznym stopniu docenili rolę galeosfery, czyli sfery ciszy, wpływającej nie tylko na ich zdrowie psychiczne, ale też fizyczne.

Przecież właśnie w atmosferze ciszy człowiek staje się w mniejszym stopniu pobudzony przez bodźce zewnętrzne, a jego organizm posiada spowolnioną przemianę materii, wobec tego potrzebuje on mniej pożywienia. Jego ciało staje się coraz bardziej ascetyczne i nie domaga się zaspokajania wielu pragnień zmysłowych. Oznacza to, że mnich wkracza już w stan nieodczuwania namiętności i pokus.

2.c. Modlitwa

Hezychaci za główny środek doskonalenia wewnętrznego uważali podejmowanie ciągłej służby Bogu, która polegała na nieustannej modlitwie⁴³. Ci, którzy poznali już smak prawdziwej modlitwy, zawsze unikali kontaktów z ludźmi oraz zrywali więzy ze światem, aby w samotności poświęcić się sprawom duchowym⁴⁴. Widać więc, że wykazywali stałą predyspozycję do podejmowania rozmowy z Bogiem i czuwania co znaczy, że narzucali sobie duchową samokontrolę⁴⁵. Istotne jest również to, że opanowali określone techniki modlitewne poprzez systematyczne

ad iram omnino permoveri non potest. His contraria sunt aperta"; Niemniej jednak liczni asceci przeceniali swoje możliwości i nie dysponowali jeszcze odpowiednimi predyspozycjami, aby osiągnąć spokój ducha. Nie panowali nad swym językiem, lecz oddawali się gadulstwu i nie poskramiali swych fizycznych słabości. Jeszcze inni byli gniewliwi lub też zarozumiali. Zob. *Scala paradisi* 27/B, 29, PG 88, 1105 A; „Sunt qui ad hunc portum (solitariae vitae) vel potius pelagus aut maris profundum ingrediuntur propter incontinentiam lingua et inveterata corporis et carnis vitia. Sunt qui ex animi elatione malint suo arbitrazu, quam aleino ductu et magisterio navigare”.

³⁹ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 36, PG 88, 1108 A.

⁴⁰ Zob. tamże 27/A, 5, PG 88, 1097 B.

⁴¹ Tamże 27/B 81, PG 88, 1116 D: „In publicum progressurus linguam coerce. Solet enim momento temporis omnes virtutum labores pessumdare”. tł. pol., s. 309.

⁴² Jan Klimak podkreśla wagę odizolowania się od świata i wie, że poprzez taką praktykę można skutecznie podjąć walkę z namiętnościami a w końcu osiągnąć stan beznamiętności. Zob. Johannes C l i m a c u s, *Scala paradise* 27/A 2; *Scala paradisi* 1, 6, PG 88, 633 D.

⁴³ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 60, PG 88, 1112 C: „Vita solitaria est Deo per indisolubilem multum perpetuo assistere”. Hezychaci zdawali sobie sprawę, że upadną na duchu jeśli zaniedbają praktykę modlitwy. Zob. tamże 27/B, 62, PG 88, 1112 C.

⁴⁴ Tamże 27/B 56, PG 88, 1112 B: „Qui orationis gratiam assecutus est turbas hominum non secus atque onager fugit. Quis enim nisi haec (oratio) ferum onagram ab omni hominum societate liberum dimisit?”. tł. pol., s. 304: „Kto raz dotknął piękna modlitwy, będzie zawsze uciekał przed tłumem jak onager. Cóż innego, jeśli nie modlitwa, czyni go onagrem, wolnym od wszelkich kontaktów z ludźmi? (Onager to półosiół uciekający przed ludźmi).

⁴⁵ Por. tamże 27/A, 37, PG 88, 1108 A–1108 B, tł. pol., s. 301.

ćwiczenia. Mogli więc bezpośrednio rozmawiać z Bogiem mimo zgiełku płynącego z otaczającej ich rzeczywistości⁴⁶. Niemniej jednak trzeba też podkreślić, że nie tylko dzięki modlitwie mnisi byli w stanie zdobyć hezychię, ale także i dzięki hezychii nabywali umiejętność żarliwej modlitwy i podejmowania aktywności wewnętrznej⁴⁷.

2.d. Walka z akedią i pamięć o śmierci

Jednak stan hezychii asceci mogli osiągnąć dopiero po zwalczeniu akedii, czyli ogólnego zniechęcenia do podejmowania duchowych wysiłków⁴⁸. Było to o tyle istotne, że nie musieli już wtedy tracić czasu na walkę wewnętrzną, lecz poświęcali się modlitwie i kontemplacji⁴⁹. Niemniej jednak nie wszyscy posiadali umiejętność oddalenia od siebie akedii, lecz tylko ci, którzy zostali oświeceni przez Ducha Świętego zdobywali wewnętrzną spokój⁵⁰. Natomiast ludzie, którzy nie posiadali jeszcze predyspozycji, aby zostać hezychastami, nadal pozostawali zniewoleni przez niepotrzebne myśli⁵¹. Ulegając akedii, byli przez nią na tyle sparaliżowani, że nie mogli już podjąć żadnej aktywności⁵². Oczywiście nie tylko stan akedii był dla ascetów wielkim problemem, ale także takie wady jak próżność, pycha, smutek i gniew⁵³. Pomimo przeszkód gorliwi hezychasci osiągnęli swoje duchowe cele poprzez określone metody ascetyczne, takie jak np. ciągłe rozmyślanie o śmierci⁵⁴. Widać więc, że odczuwali bojaźń Bożą i zdawali sobie sprawę ze swoich grzechów. Niemniej jednak nie rozpaczali z tego powodu, lecz pokładali ufność w Bogu, nie czekali ze strachem na przyszły Jego Sąd⁵⁵, ale pozostawali gotowi na przyjęcie kary⁵⁶.

III. UWAGI BIOGRAFICZNE ODNOSZĄCE SIĘ DO ANDRZEJA RUBŁOWA

Pisząc o wpływach myśli hezychastycznej na twórczość Andrzeja Rubłowa należy się kilka słów o życiu tegoż ikonopisarza. Ten mnich klasztoru Trójcy Świętej w Troicku, a następnie monasteru andronikowskiego w Moskwie urodził się między

⁴⁶ Tamże 27/A, 21, PG 88, 1100 B.

⁴⁷ Tamże 27/B, 46.

⁴⁸ Tamże 27/B, 29, PG 88, 1105 B. (Akedii zawsze traktowana była jako największe niebezpieczeństwo dla hezychastów).

⁴⁹ Tamże 27/B, 43.

⁵⁰ Tamże 27/B, PG 88, 1109.

⁵¹ Tamże 27/B 55, PG 88, 1112 A.

⁵² Tamże 27/B 31, PG 88, 1105 C.

⁵³ Św. Jan K l i m a k, *Drabina rajy...*, dz. cyt., przyp. 22, s. 303.

⁵⁴ Por. tamże 27/B, 73, PG 88, 1116 A–B.

⁵⁵ Tamże 27/B, 69, PG 88, 1113 B–1113 C. (Św. Jan K l i m a k, *Drabina rajy...*, dz. cyt., przyp. 43, s. 307: Scholion wyjaśnia, że najpierw trzeba wierzyć w Boga, aby odczuwać w stosunku do Niego bojaźń).

⁵⁶ Por. tamże 27/A, 37, PG 88, 1108 A–1108 B.

1360 a 1370 rokiem⁵⁷. W 1405 r. rozpoczął wraz z Teofanem Grekiem, Prochozem z Gorodca dekorację malarską w soborze Zwiastowania Maryi na moskiewskim Kremlu⁵⁸. W 1408 r. wykonywał wraz Danielem Czornym freski w soborze Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny we Włodzimierzu nad Kłajmą⁵⁹, a po 1410 r. również dla tego soboru ikonostas⁶⁰. Ozdobił też cerkiew Narodzenia Panny Maryi w Zwienigorodzie, a w latach 20. i 30. XV w. wykonywał freski i ikonostas w nowej cerkwi Trójcy Świętej klasztoru św. Sergiusza na zlecenie igumena Nikona. Wówczas stworzył jedno z najpiękniejszych dzieł: ikonę Trójcy Świętej⁶¹. Niedługo później bo ok. 1430 r. zmarł w monasterze Andronika.

Andrzej Rublow zalicza się do najwybitniejszych ikonopisarzy działających na Rusi w okresie hezychazmu, należy do szkoły moskiewskiej, dla której charakterystyczne było dążenie do harmonijnego zestawienia barw, tak aby ukazać rzeczywistość piękną i przemienioną przez łaskę Bożą⁶².

Rublow to przede wszystkim mnich wychowany na tradycji hezychastycznej, który doświadcza głębokiej modlitwy praktykowanej w ciszy, co znaczy iż rzeczywistość odczuwa to, o czym rozprawiali hezychasci. W większym stopniu zetknął się on z praktyką hezychastyczną niż z teoretycznymi wywodami. Raczej ważniejsze dla niego było doświadczenie duchowe⁶³, do którego dążyli mnisi kontynuujący myśl Sergiusza z Radoneża. Doświadczenie to, a więc stopień przeobcowienia człowieka ukazuje także na twarzach przedstawionych przez siebie postaci. Odzwierciedla więc główne założenia hezychazmu, ale istotne jest to, że robi to na swój sposób, to znaczy w pewnej ruskiej odmianie.

IV. APOSTOŁOWIE W SCENIE SĄDU OSTATECZNEGO

W 1408 r. Rublow we współpracy z Danielem Czornym wykonał dla soboru Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny we Włodzimierzu nad Kłajmą fresk przedstawiający Sąd Ostateczny.

⁵⁷ Nie można jednak dokładnie ustalić miejsca narodzin ikonopisarza, zob. A. K l u b ó w n a, *Sylwetki artystów. Od Fidiasza do Picassa*, Warszawa 1986, s. 49n.

⁵⁸ Por. M. A ł p a t o w, *Rublow*, Warszawa 1975, s. 18.

⁵⁹ A. A d a m s k a, *Teologia piękna na przykładzie ikon Andreja Rublowa*, Kraków 2003, s. 38, zob. *Roczniki Ławry Trockiej*, (w:) I. G y ö r g y, F. N e m e n y i, *Rublow. Malarz fresków i ikon*, Warszawa 1979, s. 7.

⁶⁰ A. A d a m s k a, *Teologia piękna...*, dz. cyt., s. 47.

⁶¹ Na temat ikony „Trójcy Świętej” zob. G. B u n g e, *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andreja Rublowa*, tł. K. Małys, Tyniec – Kraków 2001; J. F o r e s t, *Modlitwa z ikonami*, tł. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, s. 148n; B. S t a n d a e r t, *Ikona Trójcy Andreja Rublowa*, Bydgoszcz – Kraków 1997 (2002); W. S t r ó ż e w s k i, *Symbol i rzeczywistość*, w: T e g o ż, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 438–464; Por. H.J.M. N o u w e n, *Behold the Beauty of the Lord: Praying with Icons*, Notre Dame 1987, s. 23–24; Zob. także: A. A d a m s k a, *Teologia piękna...*, dz. cyt., s. 49; P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 204.

⁶² A. A d a m s k a, *Teologia piękna...*, dz. cyt., s. 31.

⁶³ Rublow wyraża na obrazach to, do czego doszedł przez własną praktykę ascetyczną i co bezpośrednio doświadczył duchowo. por. M. A ł p a t o w, *Rublow*, dz. cyt., s. 15.

Centralną postacią całej kompozycji jest Chrystus ukazany w pełni mocy i chwały, który przynosi światłość na ziemię i w ten sposób przebóstwia cały wszechświat. Wszystkie przedstawione tutaj osoby z nadzieją oczekują przyszłego Sądu i nie obawiają się powtórnego przyjścia Zbawiciela. Na malowidle widać, że postacie reprezentujące Kościół Chrystusa są przepełnione pokojem i tęsknią za spotkaniem ze swym Panem⁶⁴.

Apostołowie ukazani w dolnej sferze kompozycji są dostojni, szlachetni oraz wyrażają duchową radość. Znajdują się oni w atmosferze wskazującej na błogostan i nic nie zakłóca ich spokoju. Zostali oni w sposób równomierny przesiąknięci światłością, co świadczy o ich duchowej harmonii. Posiadają oni pogodny nastrój i nie są rozdarci wewnętrznymi, lecz napełnieni czystym uczuciem miłości do Boga⁶⁵.

Postacie Rublowa posiadają świetliste oblicza, to znaczy z przewagą jaśniejszych barw, wysuwających się na pierwszy plan i tłumiących oddziaływanie ciemnych tonów. Oznacza to, że w procesie walki wewnętrznej święci stopniowo odsunęli od siebie mrok i pokonali go za pomocą Bożej światłości. Wyrażają oni pogodnie oczekiwanie na przyjście Chrystusa przy końcu czasów. Natomiast w dziełach ikonopisarzy następnego pokolenia ukazane osoby coraz bardziej ujawniają na swoich twarzach obawę przed mękami piekielnymi⁶⁶.

Apostołowie na fresku Rublowa pragną odkupienia całego świata przez miłosiernego Zbawcę; łagodnie a nawet radośnie kierują się w stronę wiernych stojących przed malowidłem, jakby chcieli im przekazać, że sąd nie będzie surowy i jak prawdziwi hezychasći bez wewnętrznego wzburzenia i z ufnością oczekują Paruzji⁶⁷.

Prezentują oni postawę, o jakiej pisał Jan Klimak. Przecież ci, którzy praktykują hezychię równocześnie ćwiczą się w bojaźni Bożej, jednak nie obawiają się przyszłego Sądu Boga, a nawet z chęcią go oczekują. Szczerze płaczą nad swoimi grzechami, ale z drugiej strony nie popadają w rozpacz⁶⁸. W jednej ze scen wchodzącej w skład całej kompozycji widać jak wybrani ludzie podążają do raj. Wśród nich znajdują się święci Rusi, w tym także Sergiusz z Radoneża⁶⁹. Istotne jest to, że ci którzy osiągnęli zbawienie znajdują się w stanie bezwzględnej harmonii, widoczne jest to w ich harmonijnych zrównoważonych ruchach oraz wyrazie twarzy.

V. UCZNIOWIE JEZUSA NA IKONIE „PRZEMIENIENIA PAŃSKIEGO”

W tym miejscu należy podkreślić, że hezychasći zawsze kontemplowali boskie światło jakie objawiło się na Górze Tabor podczas przemienienia się Jezusa Chry-

⁶⁴ I. J a z y k o w a, *Świat ikony*, dz. cyt., s. 138.

⁶⁵ Ci, którzy osiągnęli hezychię odczuwają co prawda bojaźń Bożą, ale właśnie dzięki niej stają się gorliwi w podejmowanym wysiłku, zob. *Scala paradisi* 27/B 35, PG 88, 1108.

⁶⁶ I. J a z y k o w a, *Świat ikony*..., dz. cyt., s. 138.

⁶⁷ A. A d a m s k a, *Teologia piękna*..., dz. cyt., s. 46–47.

⁶⁸ Por. Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 69, PG 88, 1113 B–1113 C.

⁶⁹ A. A d a m s k a, *Teologia piękna*..., dz. cyt., s. 46.

stusa⁷⁰ i sądzili, iż stanowi ono zapowiedź przyszłej chwały Syna Bożego jaka ujawni się w czasie Paruzji. Wierzyli także w możliwość zjednoczenia ze Stwórcą już w ziemskim życiu przy pomocy łaski Bożej, a podczas kontemplacji rozważali już świat przemieniony i odnowiony przez Chrystusa⁷¹. Widać więc, że teoretycy hezychazmu począwszy od Jana Klimaka zawsze interesowali się „mystyką światła”⁷². Podkreślali więc konieczność doznania oświecenia duszy, dzięki któremu widzieli rzeczywistość niewidzialną i niepoznawalną⁷³.

Asceci dążący do hezychii oczywiście, tak jak zwykli ludzie, odbierali zmysłowo otaczającą ich rzeczywistość. Niemniej jednak mogli także za pomocą duchowych władz poznawczych pojmować niematerialną (z natury noetyczną) boską światłość, pozwalającą im zbliżyć się do Zbawiciela⁷⁴. Z powyższego wynika, że praktycy hezychazmu usilnie dążyli do mistycznego oświecenia umysłu, polegającego na realnym, czyli całościowym odczuciu światła pochodzącego z duchowej rzeczywistości⁷⁵. W praktyce tej stawiali sobie za wzór trzech uczniów Jezusa, którzy obserwowali metamorfozę Pana na Taborze. Również malarze ikon pozostający pod wpływem myśli hezychastycznej rozważali tajemnicę Przemienienia Pańskiego i nawet za obowiązkowe uznawali namalowanie ikony obrazującej tę scenę.

Co prawda w centrum kompozycji na głównej jej osi znajduje się Jezus Chrystus przemieniający się wobec uczniów. Niemniej jednak opisanie Jego wyglądu nie jest przedmiotem niniejszego artykułu. Istotna pozostaje tutaj charakterystyka trzech wybranych świadków tego cudownego wydarzenia, jakie dokonało się na Górze Tabor.

Piotr, Jakub i Jan zostali uprzywilejowani przez Chrystusa ukazującego im swoją chwałę i majestat, który oczywiście w pełni objawi się dopiero w czasach ostatecznych⁷⁶. Widać, że ci właśnie uczniowie Jezusa musieli mieć już określone predyspozycje i w jakimś stopniu byli duchowo do tego usposobieni, aby stać się świadkami przemienienia, oraz otworzyli się na blask bijący z ciała Zbawiciela. W ten sposób przez pewien czas mogli znaleźć się jakby w zupełnie innym wymiarze, w którym oglądali Boga, co znaczy odczuli realnie przedsmak Królestwa Bożego już tutaj w swoim życiu, bez czekania na powtórne przyjście Pana⁷⁷. O możliwości takiego doświadczenia rozprawiali także hezychasci.

Oczywiście tylko jednostki uprzywilejowane są w stanie realnie odczuć całą swoją osobą, to znaczy ciałem jak i duszą Boską emanację oraz zobaczyć chwałę samego Boga⁷⁸. Ważne jest również to, że aby ujrzeć blask chwały Stwórcy nale-

⁷⁰ Więcej na temat przeobóstwienia zob. Ch. S c h ö n b o r n, *Przeobóstwienie, życie i śmierć*, tł. W. Szymona, Poznań 2001; A. E c k m a n n, *Przeobóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.

⁷¹ Por. Hieronim G a b r i e l (Krańczuk) (red.), *Mnisi góry Atos o duchowości prawosławnej*, Hajnówka 1995, s. 146n.

⁷² A. J a s i e w i c z, *Wstęp*, (w:) Św. Jan K l i m a k, *Drabina raj*, dz. cyt., s. 72.

⁷³ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 7, 55, PG 88, 813B.

⁷⁴ Tamże 26/B, 142, PG 88, 1056 A.

⁷⁵ A. J a s i e w i c z, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 73.

⁷⁶ Zob. P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 248.

⁷⁷ P. E v d o k i m o v, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 85n.

⁷⁸ Zob. P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 249, na temat doktryny Grzegorza Palamasa zob. E. Smykowska, *Ikona...*, dz. cyt., s. 31.

ży się do tego odpowiednio przygotować. Wcześniej apostołowie jeszcze nie byli w stanie zrozumieć tajemnic Boskich, a dopiero na Taborze przyjmują je w ten sposób, że nawet za pomocą ludzkich zmysłów mogą odbierać to, co nie miało natury materialnej⁷⁹.

Na ikonie również widać, jak apostołowie poddają się wpływowi łaski i pozwalają by Duch Święty działał w nich, a proces ten stał się też istotny dla ascetów praktykujących hezycję. Świadkowie wizji zostają przebóstwieni, czyli przyjmują Boskie światło. Oczywiście pamiętają oni równocześnie, że na całkowitą przemianę muszą jeszcze poczekać aż otrzymają ciała duchowe⁸⁰. Uczniowie Pana na razie przebywają w świecie ziemskim i nie mogą na zawsze przebywać w mistycznym stanie ekstazy pomimo tego, że pozostają zachwyceni tym duchowym światem i pragną nawet zostać w nim na zawsze⁸¹. Uświadamiają sobie bowiem, że dopóki żyją na ziemi, stan całkowitego spokoju duszy i ciała nie jest jeszcze dla nich osiągalny.

Podczas cudownej przemiany swego Pana po raz pierwszy stykają się oni z nadprzydroną rzeczywistością, która ich pociąga, ale równocześnie oślepia zmysły, co widać także w przedstawionej scenie. Pojmują oni jeszcze w niedoskonały sposób, nie mogą więc w zupełności ogarnąć swym ludzkim rozumieniem chwały Boga⁸². Istotne jest to, że apostołowie tak, jak później nauczali hezycznaści muszą uzbroić się w cierpliwość i w ciągu całego swojego życia wciąż się doskonalić, to znaczy zdobywać cnoty i przechodzić przez określone stopnie duchowej drabiny, o jakiej pisał Jan Klimak. Stan błogostanu przecież nie może się pojawić od razu, lecz jest efektem ciężkiej pracy nad sobą i zdobywa się go z wielkim trudem, zaliczając po drodze wiele upadków pod wpływem słabości.

Uczniowie Jezusa w różny sposób reagują na wizję i wykonują określone ruchy świadczące bądź to o ich zdziwieniu lub też pewnej euforii. Ich gestykulacja oraz brak statyki świadczy, że nie osiągnęli oni jeszcze pełnego spokoju, gdyż przebywają przecież w doczesnej rzeczywistości⁸³. Podkreślone to także zostało na ikonie Rubłowa.

Piotr upada na kolana, ale kieruje wzrok w kierunku Chrystusa, tyle że nie patrzy bezpośrednio na Niego. Z pewnością pozostaje on pod wrażeniem Jego wyglądu i czuje się niegodny spoglądać w twarz Pana. Został też powalony na ziemię przez wielką duchową siłę, chociaż w porównaniu do dwóch pozostałych uczniów i tak wykazuje najbardziej stabilną postawę. Jakub i Jan zdają się zakrywać dłońmi swoje twarze, to znaczy iż pozostają zaskoczeni na widok światłości. Najbardziej charakterystyczna pozostaje zawsze postać Jana, który na wielu ikonach ukazany jest jak leży na plecach na ziemi, co znaczy iż upadł pod wpływem działania mocy emanacji. Przeważnie ukazany jest do góry nogami, czyli głową na dół⁸⁴. Widać

⁷⁹ Zob. W. Ł o s s k i, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 200.

⁸⁰ Na temat takiego przemienienia wypowiadał się Grzegorz Palamas (zob. *Triady* I, 3, 36).

⁸¹ Przykładem takiego zachwytu jest św. Piotr, który gotów był postawić Jezusowi namiot na Górze, aby zamieszkał z nimi na zawsze (Mt 17,4).

⁸² Zob. I. J a z y k o w a, *Świat...*, dz. cyt., s. 136.

⁸³ M. J a n o c h a, *Ikona grafia ikon świątecznych*, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 238.

⁸⁴ O wyglądzie uczniów Jezusa zob. M. J a n o c h a, tamże, s. 237–238, P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 252.

z powyższego, że każdy z apostołów na indywidualny sposób rozumie wydarzenie, którego staje się świadkiem. Niemniej jednak bez względu na to w jaki sposób wyrażają oni na zewnątrz swoje odczucia, to jednak trzeba podkreślić, że zawsze są pełni podziwu i tkwią w zachwycie⁸⁵. Odczuwają wewnętrzną radość wynikającą z oczekiwania na ostateczny Sąd i w przeciwieństwie do apostołów namalowanych przez Teofana nie objawiają lęku i trwogi przed tym, co jest nieuniknione. Przez to, że znajdują się w stanie ekstatycznego uniesienia nie mogą być targani przez emocje, a tym bardziej przez niepokój.

Trzeba też podkreślić, iż pomimo tego, że są zaabsorbowani rozważaniem rzeczywistości duchowej, nadal pozostają zwykłymi ludźmi posiadającymi materialne ciała. To podkreślają też ich plastyczne wyobrażenia, w których oblicza postaci zachowują swoje indywidualne charakterystyczne tylko dla siebie rysy twarzy. Boska Światłość nie zmienia ich wyglądu zewnętrznego, ale raczej odbija się delikatnie na policzkach wskazując, że prawdziwa metamorfoza dokonuje się tak naprawdę w ich wnętrzu. Dlatego też nie mają oni zniekształconych rysów czy zdeformowanych ciał, nie emanują również z siebie jaskrawej jasności takiej jaka bije od ciała Chrystusa. Swoją duchowość ujawniają oni w zwyczajny typowo ludzki sposób, uwiadcniają nawet swoje słabości i pewną nieporadność wynikającą z niedoskonałych możliwości poznawczych odnoszących się do Bożych tajemnic. Z drugiej jednak strony rozproszona po całej ikonie światłość przesiąknęła całą atmosferę, w tym także apostołów. Zostali więc oni napelnieni energią płynącą od Boga, a także sami nią emanują, tyle że robią to w sposób delikatny i nie porażają gwałtownymi promieniami. Oznacza to, że charakteryzują się równowagą duchowo-cieleśną i tylko dzięki takiej harmonii są w stanie skupić się na kontemplacji oraz zachować pokorę i bezwzględną ufność Bogu, którego woli się podporządkowują. Co prawda wykonują pewne ruchy, ale na twarzach pozostają powściągliwi, nie ma na nich grymasu. Nie wyjawiają oni tak naprawdę emocji, i wydawać by się mogło wykazują w jakimś stopniu pewną niewzruszoność wobec bodźców zewnętrznych. Oczywiście pozostają niezachwiani, ale tylko na miarę swych możliwości. Widać jak ukrywają oni przed wzrokiem obserwatora cały proces swojej drogi duchowej i w rzeczywistości przechodzą przemianę w swoich sercach.

VI. ŚWIĘTY PAWEŁ ZE ZWIENIGORODU

Apostoł Paweł namalowany przez Rublowa na jednej z ikon ze Zwienigorodu zdaje się być pogrążony w pokornej kontemplacji. Co prawda posiada on twarz intelektualisty, filozofa i teologa⁸⁶, niemniej jednak do prawdziwego poznania duchowego dochodzi on poprzez długotrwałą modlitwę, której praktykę polecali hezychasci. Poleca on by podejmować ją nieustannie i równocześnie czerpać z niej

⁸⁵ Zob. I. J a z y k o w a, *Świat...*, dz. cyt., s. 136.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 143.

moc⁸⁷. Dzięki silnej motywacji gorliwie się modli bez opieszałości. Nieustannie czuwa i wciąż jest gotowy by otworzyć się na Boga⁸⁸.

Św. Paweł tak jak hezychasta znajduje się w stanie, w którym poznaje umysłem, to znaczy w sposób intelektualny rzeczy duchowe⁸⁹. Również każdy hezychasta nabywa umiejętność zgłębiania dogmatów za pomocą umysłu⁹⁰. Oczywiście istotne jest to, że zanim zaczniesz zajmować się teologią, najpierw musi on oddalić od siebie namiętności, aby stać się godnym poznawania tajemnic Bożych⁹¹. Widać więc, że nabycie wewnętrzne go spokoju pozwala mu zgłębiać duchowe tajemnice⁹².

Apostoł aby móc zrozumieć prawdy Boże, przyjmuje pokorną postawę wobec nich i dlatego nie polega na swojej wiedzy lecz kieruje swe ciało w stronę Chrystusa⁹³. Zwraca się z miłością do Boga i pragnie zjednoczyć się z Nim⁹⁴. Wyraża powagę i szlachetność, co podkreślają płynne i delikatne kontury jego twarzy. Emanuje z niego wewnętrzny pokój, świadczący że znajduje się w pewnym stanie modlitewnym⁹⁵. Podobnie jak prawdziwy hezychasta zdaje sobie sprawę, że upadnie jeśli zaprzestanie podejmowania rozmowy z Bogiem⁹⁶.

VII. MATKA BOŻA WŁODZIMIERSKA

Ikona *Matka Boża Włodzimierska* wykonana ok. 1408 r. jawi się tu z jednej strony jako zwykła kobieta, posiadająca ludzką naturę. Niemniej jednak jest Ona przecież człowiekiem wybranym przez Boga, a jako ta, która w pełni przyjęła łaskę musi też wyrażać swoje piękno na zewnątrz. Na ikonie zdaje się być istotą pochodzącą z niebiańskiej rzeczywistości, o czym świadczą Jej szlachetne rysy⁹⁷. Widać więc, że Theotokos nadal pozostaje ziemską istotą i ma materialne ciało, ale z drugiej strony zdaje się żyć już w duchowej rzeczywistości⁹⁸.

Bogurodzica lekko pochyla pociągłą twarz, kształtem sugerującą duchowość, posiada wyciszone zmysły, z pozoru nie wyraża Ona żadnych uczuć i jest statyczna. To wskazuje na wewnętrzny spokój i harmonię duchowo-cielesną, którą chcieli osiągnąć za życia mnisi praktykujący hezychię.

⁸⁷ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/B, 87, PG 88, 1117 B.

⁸⁸ Takie praktyki podejmowali też hezychasci, zob. tamże 27/A, 17, PG 88, 1100 A.

⁸⁹ Tamże 27/A, 7, PG 88, 1097 B, s. 295.

⁹⁰ Tamże 27/A, 10, PG 88, 1097 C: „Dogmatum altitudo est ingens et profunda in quae mens solitarii non sine periculo se immittet”.

⁹¹ Tamże 27/A, 11, PG 88, 1096 D.

⁹² Klimak pisał, że człowiek znajdujący się w stanie hezychii bezpośrednio od Boga otrzymuje dar pozwalający na poznanie boskich tajemnic, zob. tamże 27/A, 26, PG 88, 1100 C.

⁹³ Zob. I. J a z y k o w a, *Świat...*, dz. cyt., s. 143.

⁹⁴ Takie pragnienie ujawniali także hezychasci zob. Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/A, 16, PG 88, 1097 D–1100 A.

⁹⁵ Zob. I. J a z y k o w a, *Świat...*, dz. cyt., s. 143.

⁹⁶ Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/ B , 62, PG 88, 1112 C.

⁹⁷ Zob. P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 219.

⁹⁸ Również hezychasta chociaż posiada materialne ciało, to jednak żyje już w rzeczywistości bezcielesnej, co podkreśla Jan Klimak, zob. Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/A, 6, PG 88, 1097 B.

Przecież prawdziwy hezychasta zamyka się przed światem, aby uniknąć duchowego niepokoju. Jednak z drugiej strony uodparnia się też na doznania płynące z doczesnej rzeczywistości. Gdy wychodzi on z własnej celi, to ogranicza kontakty z ludźmi, pozostaje wewnętrznie niewzruszony, łagodny i trudno wywołać w nim gniew⁹⁹. Tak jak asceta dążący do osiągnięcia stanu hezychii skupia się wewnętrznie we własnym ciele i nie dopuszcza do siebie bodźców ze świata¹⁰⁰, tak i przedstawiona tu Bogurodzica zdaje się być wyizolowana od otoczenia. Sprawia wrażenie jakby była Ona zanurzona w innym wymiarze, a swym mętnym jakby nieobecnym wzrokiem wpatruje się w nieokreśloną przestrzeń¹⁰¹.

Bogurodzica posiada małe wąskie usta, co znaczy że jest powściągliwa w wyrażaniu swoich emocji. Z pewnością modli się, ale w sposób prosty i bez zbędnych słów, pozostaje małowówna, tak jak hezychasci, którzy obchodzą się bez słów¹⁰² a przebywając wśród ludzi pozostają milczący¹⁰³. Maryja ma zamknięte usta i praktykuje świadomie milczenie podporządkowując się woli Boga. Dzięki duchowej ciszy zbliża się do Niego i podejmuje nieustanną modlitwę¹⁰⁴. Widać więc, że pozbawiona jest myślowości. Poprzez wąski nos nie odczuwa już zapachów płynących z realnej rzeczywistości. Zaciskając wargi tłumi w sobie macierzyńskie uczucia, nie objawia więc emocji na zewnątrz, co stanowiło by zaprzeczenie hezychastycznego ideału równowagi duchowo-cieleśnej.

Boża Matka tylko z pozoru wydaje się być smutna, tak naprawdę nie ulega rozpaczom bo nie jest pochłonięta przez sprawy doczesne. Chociaż z drugiej strony widać, że jak prawdziwa matka wyraża zatroskanie o swoje dziecko¹⁰⁵. Nie wykonuje ona jakiś gwałtownych dynamicznych ruchów, pozostaje więc powściągliwa, nie objawia na zewnątrz swego bólu i obawy¹⁰⁶. W ten sposób stanowi Ona przykład postawy dla ascetów pragnących osiągnąć hezychię. Na ikonie widać, że Boża Rodzicielka jest oczyszczona z niepotrzebnych emocji, które mogłyby przyczynić się do Jej wewnętrznego wzburzenia. Oczywiście nie oznacza to, że pozbawiła się wszelkich naturalnych uczuć, tyle że nie jest sparaliżowana przez lęk. Podobnie ci, którzy praktykowali hezychię nie mogli ulegać emocjom, bo to mogło zachwiać

⁹⁹ Tamże 27/A, 5, PG 88, 1097 B.

¹⁰⁰ Tamże 27/A, 18, PG 88, 1100 A.

¹⁰¹ Zob. P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony*..., dz. cyt., s. 220.

¹⁰² Johannes C l i m a c u s, *Scala paradisi* 27/A, PG 88, 1097 B.

¹⁰³ Tamże 27/A, 5, PG 88, 1097 B.

¹⁰⁴ Hezychasci byli przeciwnikami wielomówności, nawet w modlitwie wypowiadali mało słów. Natomiast w życiu codziennym praktykowali milczenie. Dzięki temu skupiali się w sobie i zyskiwali oświecenie umysłu. Tylko w ciszy nieustannie rozmyślali o śmierci. Zob. tamże 11,2, PG 88, 852 A; tamże 11,3, PG 88, 852 B; tamże 11, 5, PG 88, 852 C: „*Studiosus silentii est familiaris Deo, et arcato quodam modo, dum, cum illo familiariter colloquitur, a Deo illustratur*”; tamże 11, 9, PG 88, 852 D: „*Qui excessum vitae semper solicie meditatur linquam iam truncavit. Qui verum animae luctum sibi comparavit a fabulis inanibus tanquam ab igne, refugia, qui solitudinem amat, iam os observavit*”.

¹⁰⁵ Klimak pisze, że aby nie ulec rozpaczom, należy nie przywiązywać wagi do życia ziemskiego. Oczywiście nie oznacza to, że człowiek całkowicie uwolni się od codziennego zatroskania, istotne jest jednak by zachował rozwagę. Nieraz może się zdarzyć, że ci co zdążają do hezychii, co prawda pozbywają się trosk, ale za bardzo ulegają emocjom. Zob. tamże 2, 7, PG 88, 656 C–D.

¹⁰⁶ Zob. A. d a m s k a, *Teologia piękna*..., dz. cyt., s. 151.

ich równowagę wewnętrzną¹⁰⁷. A przecież trzeba pamiętać, że po to właśnie unikali rozproszenia, by w pokoju i z ufnością czekać na wypełnienie się woli Boga.

Hezychasći zdawali sobie sprawę, że muszą zdobyć cnotę czystości, która stanowi warunek niezbędny dla osiągnięcia stanu hezychii. Bezwzględna czystość posiada zaś Ta, która w sposób całkowity otworzyła się na łaskę Boga, a na ikonie wskazują na to trzy gwiazdy obecne na Jej maforionie¹⁰⁸.

Istotne jest to, że hezychasći zawsze doceniali wielką rolę działania Ducha Świętego w procesie przeobstwienia człowieka, bez którego niemożliwe było odczuwanie duchowego spokoju. Bogurodzica zaś jako osoba w pełni przesiąknięta Duchem Świętym uważana jest także w ikonografii jako Jego ludzki obraz. Na wizerunku wykonanym przez Rublowa również podkreślona została obecność Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej, ale w nieco inny sposób. Zasugerowane zostało to w ten sposób, że Dzieciątko poprzez wyciągniętą szyję w kierunku Matki przekazuje Jej pocieszenie Ducha Świętego¹⁰⁹.

Bogurodzica jest ściśle zespolona z Chrystusem. Wyobrażone to zostało w formie ścisłego przylegania do siebie ciał obu przedstawionych postaci. Nawet jedno ramię Theothokos pokrywa się z plecami trzymanego przez Nią Dzieciątka. Jako Matka z jednej strony Go chroni, ale jako człowiek kontempluje Boga i zwraca się do Syna w modlitwie. Dla niej Bóg stał się już bardzo bliski, realnie doświadczony. O takiej możliwości rzeczywistego odczucia Boga w ziemskim życiu nauczali także hezychasći. Teoretycy i praktycy hezychazmu zawsze podkreślali też synergizm, czyli współdziałanie łaski Bożej z ludzką wolą. Przykład właśnie takiej ścisłej współpracy daje Bogurodzica, która bezwzględnie przyjęła wolę Boga jako swoją.

PODSUMOWANIE

W podsumowaniu należy stwierdzić, że myśl hezychastyczna w znacznym stopniu wpłynęła na kształtowanie się kanonów ikonograficznych, zwłaszcza na Rusi, gdzie znalazła dogodne podłoże dla rozwoju. Osiągnięcie stanu hezychii stało się celem dla wielu ascetów, począwszy od starożytności. Metody jej zdobycia opisał już Jan Klimak uznawany dzięki temu za ojca hezychazmu. Również malarze ikon, którzy z reguły prowadzili przemodlony tryb życia odzwierciedlali w swoich dziełach ten stan duchowo-cieleśny polegający na nabyciu spokoju i beznamietności. Jeden z najbardziej znanych artystów Rusi – Andrzej Rublow malował święte osoby, które już za życia doświadczyły błogostanu będącego zapowiedzią przyszłej szczęśliwości. Dla ikonopisarza hezychia nie była tylko czymś niewidocznym, ale także objawiała się zewnętrznie na twarzach ukazywanych postaci, w ich gestach i ubiorze.

¹⁰⁷ Harmonia duchowo-cieleśna zapewniająca możliwość skupienia była czymś istotnym dla hezychastów.

¹⁰⁸ E. S m y k o w s k a, *Ikona...*, dz. cyt., s. 49. Trzy gwiazdy jakie malowano na szacie Bogurodzicy oznaczały jej dziewictwo, zarówno przed, w czasie porodu, jak i po narodzeniu Syna.

¹⁰⁹ P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 219–220, H.J.M. N o u w e n, *Ujrzyć piękno Pana modląc się ikonami*, tł. J. Węclawik, Warszawa 1998, s. 37.

Ogólnie postacie na ikonach, nie tylko tych Rublowa, posiadają świetliste oblicza. Niemniej jednak światło pozostaje na nich rozproszone bez wyraźnego źródła padania, co oznacza, że emanuje jakby z wnętrza ciał, a nie jest czymś zewnętrznym. Twarze maluje się w ten sposób, że na ciemną podmalówkę kładzie się coraz jaśniejsze warstwy farb¹¹⁰. Oblicze więc wychodzi z ciemności do jasności i zostaje oświetlone przez energię Boską. Zostaje ono przesiąknięte światłem w sposób absolutny i nie ma w nim ciemności oznaczającej nieobecność Boga¹¹¹. Nie widać na nim ciemnych barw, a jedynie konturówka jest bardziej wyrazista i intensywniejsza od pozostałych elementów na twarzy. Oblicza pełne światłości wskazują przede wszystkim na wewnętrzny spokój, który równocześnie objawia się na zewnątrz postaci.

Osoby ukazane przez Andrzeja Rublowa zazwyczaj posiadają twarze, jakby trwające w wiecznym bezruchu. Nie mają więc one grymasu i zdają się nie wyrażać uczuć. Zachowują pozorną statykę mającą w sobie coś z nadprzyrodzoności i oznaczającą wewnętrzną błogość człowieka pojednanego z Bogiem¹¹². Chociaż są nieruchome, tak naprawdę ukrywają dynamikę wewnętrznego życia. Po wyrazie twarzy widać, że święci zdobyli już cnotę łagodności i uwolnili się od gniewu. Posiadają oni także małe usta wskazujące na milczenie i opanowanie emocji¹¹³.

Na wcześniejszych ikonach charakterystyczne były duże oczy, szeroko otwierające się na świat duchowy, w pewnym stopniu chłonec Boga i przesiąknięte niestworzoną wizją. Tymczasem postacie przedstawione przez Rublowa posiadają małe, przymknięte oczy, świadczące o tym, że tak naprawdę nie posługują się oni realnymi zmysłami, by ujrzeć boską światłość. Za pomocą tych jakby niecielesnych oczu zdają się widzieć Boga, oraz sami emanują blaskiem. Święte osoby spostrzegają więc już inny wymiar, nie mający nic wspólnego z tym światem¹¹⁴. Nieraz mają przymknięte oczy świadczące o zwróceniu się ku swojemu wnętrzu i wsłuchaniu się w serce, co nawiązuje do myśli hezychastycznej. Widać, że ich zmysły są wyciszone, ponieważ nie otwierają się na rzeczywistość ziemską. Poprzez cienki nos nie czują zapachów płynących z otaczającego świata, lecz oddychają rzeczywistością duchową. Zaciskają wąskie usta, to znaczy odrzucają od siebie doznania zmysłowe. Swoje uszy kierują, tak aby słyszeć głos wewnętrzny a nie hałas płynący ze świata¹¹⁵.

Przedstawione postacie posiadają ciała wyrażające niebiańskie piękno, a w mniejszym stopniu odziedziczlają naturę. Wyobrażają one raczej pewien prototyp istniejący w rzeczywistości transcendentnej. Ich ciała przemienione w wyniku teotyacji, stają się niezwykle przejrzyste na działanie Bożego światła, a pod względem fizjonomicznym ulegają w pewnym stopniu przekształceniu. Pozostają

¹¹⁰ I. J a z y k o w a, *Świat...*, dz. cyt., s. 36–37.

¹¹¹ Zob. P. F l o r e n s k i, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 153.

¹¹² Zob. E. T r u b i e c k o j, *Kolorowa kontemplacja. Trzy szkice o ikonie ruskiej*, tł. H. Paprocki, Białystok 1998, s. 15.

¹¹³ To właśnie praktyka milczenia pozwalała hezychastom stłumić w sobie złość i gniew w stosunku do bliźnich, zob. *Scala paradisi* 8, 4, PG 88, 828 C: „Primum virtutis huius et irae vincendae tirocinium est intra labia continere verborum impetum quantumvis cor tumultuetur”.

¹¹⁴ Zob. P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 190.

¹¹⁵ Zob. M. Q u e n o t, *Ikona. Okno ku wieczności*, tł. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 80–83.

one przede wszystkim duchowe, dlatego piękno zewnętrzne ma drugoplanową rolę, chociaż nadal pozostaje niezwykle ważne. Ciała co prawda wydają się ascetyczne, niemniej jednak nie zostały pozbawione swej fizyczności. Nie wyglądają na wycieńczone czy umartwione, a jedynie w pełni przemienione¹¹⁶. Osoby ukazane na sakralnych obrazach powstałych w duchu myśli hezychastycznej są zazwyczaj wyszczuplone, co wskazuje na ich uduchowienie i oderwanie od materii. Posiadają także wydłużone poszczególne części ciała, takie jak np. palce dłoni¹¹⁷.

Święci zachowują dystans wobec świata i można nawet rzec, iż unoszą się w eterycznej przestrzeni z innego wymiaru. Oznacza to, że nie podlegają prawom natury lecz zostali już przesiąknięci przyszłą chwałą i energią Bożą i zostali pozbawieni fizycznego ciężaru. Godne uwagi jest również to, że bohaterowie ikon znajdują się jakby poza czasem i przestrzenią. Podobnie mnisi – hezychaszcisci podczas kontemplacji wkraczają w inny wymiar, całkowicie duchowy. Uczestniczą już w rzeczywistości odkupionej, ulegając powolnemu przebóstwieniu i powoli wchodzą w wieczność¹¹⁸.

Wszystkie te wyżej opisane cechy charakterystyczne są też dla ikon Rublowa. W swojej twórczości ikonopisarz ten pozostaje powściągliwy, jeśli chodzi o ukazywanie procesu walki duchowej odbywającej się tak naprawdę wewnątrz ludzkiej duszy, w zacisznym lokum gdzie przebywa prawdziwy asceta. Zdaje on sobie sprawę, że bogate życie wewnętrzne człowieka jest poznane już przez Stwórcę i nie trzeba się afiszować z uczuciami. Rublow posługuje się więc prostymi środkami wyrazu, jest milczący, nie pokazuje wszystkiego, pozostawiając pole do interpretacji. Nie wywołuje jednak niepokoju lecz raczej przyczynia się do wewnętrznego oczyszczenia odbiorcy jego sztuki. Istotne jest to, że pozostaje on też pod wpływem pewnych pojęć platońskich i nawiązuje do procesu upodobania się człowieka do Boga¹¹⁹. W swoich dziełach wyraża spokój, taki jaki staje się udziałem hezychastów podejmujących kontemplację. Z tego też powodu unika stosowania środków plastycznego wyrazu, które by wywoływały niepotrzebne kontrasty, lecz poprzez harmonijne zestawienie wszystkich elementów kompozycji, wprowadza jedność w przedstawianym przez siebie świecie¹²⁰. Wydawać by się mogło, że Rublow malował ściśle trzymając się kanonów, niemniej jednak widać że także w sposób intuicyjny przedstawiał on określone stany duchowe. Prowadził wymodlony tryb życia, co pozwalało mu zachować wewnętrzną równowagę i pogodę ducha, którą odzwierciedlał za pomocą linii i barwy.

¹¹⁶ Zob. I. J a z y k o w a, *Świat ikony...*, dz. cyt., s. 27–28.

¹¹⁷ Zob. M. Q u e n o t, *Ikona...*, dz. cyt., s. 85n.

¹¹⁸ Zob. A. A d a m s k a, *Teologia piękna...*, dz. cyt., s. 103.

¹¹⁹ O upodobnieniu się człowieka do Boga pisał już Jan Klimak nawiązując do greckiej filozofii. Zob. *Scala paradisi* 30, 7, PG 88, 1156 B: „Caritas ex natura qualitatis suae est similitudo Dei quantum mortales assequi possunt”. Również inni Ojcowie Kościoła podkreślali możliwość upodobnienia się do Stwórcy w procesie przebóstwienia (*theosis*).

¹²⁰ I. J a z y k o w a, *Świat...*, s. 141.

**HEZYCHIA AS A STATE OF MIND AND BODY IN TERMS
OF JOHN CLIMACUS AND ITS REFLECTED
IN THE WORKS OF ANDREW RUBLEV**

SUMMARY

The article explains what is hezychia, about which he wrote John Climacus (d. 649), a monk and ascetic writer in Greek. Hezychia means peace and quiet spirit, which sought to gain the ancient anachorites. The article also discusses some of the icons Andrew Rublev (d. 1430), which presented the person expressing such peace of mind. Portrayed by the artist disciples of Jesus and the apostles have bright faces expressing spiritual and physical balance, and the joy of waiting for the judgment of God. Characters have small eyes and mouth, which means that mastered his senses. Their bodies are slimline and delicate, like it came from the spiritual realm. These are people who were divinized as a result of God's power. However, the conception of Our Lady of Vladimir see that the Mother of God has opened to the grace of God. She has a very gentle face did not express violent emotions, but indicative of the state of contemplation.

**HESYCHASMUS ALS ZUSTAND DER SEELE UND DES KÖRPERS
IN JAN KLIMAKS FASSUNG UND IHRE WIDERSPIEGELUNG
IN ANDREJ RUBLOWS WERKEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel erklärt den Begriff Hesychasmus, angewandt von Jan Klimak (verstorben 649), griechisch schreibender Mönch und Asket. Das Wort bedeutet „Stille“, „Schweigen“, „Einsamkeit“, „Gelassenheit“, „Friede“, worum sich bereits die altertümlichen Anachoreten bemühten. Im Artikel wurden auch einige Ikonen von Andrej Rublow (verstorben 1430), beschrieben, auf denen die dargestellten Personen solch eine Gelassenheit der Seele ausdrücken.

Die vom Künstler dargestellten Schüler und Apostel von Jesus besitzen leuchtende Gesichter, die geistiges und körperliches Gleichgewicht ausdrücken sowie Freude im Warten auf Gottes Gericht. Die Gestalten besitzen kleine Augen und Münder, was die Beherrschung ihrer Sinne kennzeichnet. Ihre Körper sind schlank und zart, als ob sie aus geistiger Wirklichkeit stammten. Es sind Menschen, die infolge göttlicher Energie vergöttlicht worden sind.

Auf der Darstellung der Muttergottes aus Włodzimierz ist zu sehen, dass sie sich gegenüber der Gnade Gottes geöffnet hat. Sie zeigt ein sehr delikates Antlitz, frei von ungestümen Emotionen aber in Kontemplation versunken.

MYŚL ORYGENESA. METODOLOGICZNE INTUICJE DLA WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW

Słowa kluczowe: Orygenes, Biblia, egzegeza, alegoria, metodologia teologiczna

Key words: Origen's thought. Some methodological remarks for contemporary theologians

Schlüsselworte: Origenes, Bibel, Exegese, Allegorie, theologische Methodologie

WPROWADZENIE

Z wielu powodów myśl Orygenesa w ciągu wieków rozwoju chrześcijańskiej teologii wydawała się kontrowersyjna. Przyczyniły się do tego trudności związane z samym życiem Aleksandryjczyka. Być może istotnym czynnikiem, który sprzyjał kwestionowaniu jego chrześcijańskiej prawowierności, był także jego styl, uchylający się od jednoznacznych stwierdzeń, otwarty na rozmaite rozwiązania, ale zarazem wrażliwy na interpretacje skrajne i nieortodoksyjne. Chociaż teologia Orygenesa jest dzisiaj wielkim świadectwem przednicejskiego chrześcijaństwa i jego intelektualnej żywotności, to jednak nie można jej badania ograniczyć jedynie do wymiaru historycznego. Orygenes jako najwybitniejszy reprezentant teologii aleksandryjskiej ma wciąż wiele do powiedzenia chrześcijańskim teologom, jeżeli chodzi o sam sposób zajmowania się prawdami wiary, a zwłaszcza o podejście do źródła wszelkiej doktryny chrześcijańskiej – Pisma Świętego, strzeżonego i przekazywanego przez Kościół. Zwłaszcza Rok Wiary stawia przed teologami wymagania refleksji nad kierunkami i sposobem prowadzenia własnej działalności, tak aby istotnie służyła ona głoszeniu Ewangelii Jezusa Chrystusa i by była – zgodnie z ostatnimi wskazaniami Międzynarodowej Komisji Teologicznej – najpierw chwałą i uwielbieniem Boga¹.

* Ks. dr Marcin Składanowski, ekumenista i dogmatyk, asystent w Katedrze Teologii Protestanckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie, adres do korespondencji: ul. Bohaterów Monte Cassino 16a, 20-808 Lublin, e-mail: akwin@op.pl

Przedstawiany tekst nie zmierza do wyczerpującego omówienia specyfiki teologii Orygenesusa, lecz do wydobycia z jego metody, tego, co pozostaje wciąż aktualne – mimo wypracowywania coraz doskonalszych metod egzegezy biblijnej i pracy teologicznej – i co może być inspirujące dla współczesnych teologów. Z tego względu po zarysowaniu jedynie głównych elementów myśli Aleksandryczyków, zwłaszcza Orygenesusa, uwaga zostanie zwrócona na znaczenie jego teologii dla misji Kościoła. Chociaż bez wątplenia Duch Święty, który cały Kościół prowadzi do prawdy (por. J 16,13), kieruje także rozwojem prawowiernej teologii, to jednak zwrócenie się wstecz, ku Orygenesowi, wielkiemu nauczycielowi Kościoła, może być też pomocne w ponownym odkryciu czy w ukazaniu w nowym świetle tych intuicji teologicznych, które w nowszej myśli chrześcijańskiej z różnych powodów nieco przygasły.

I. ŚRODOWISKO ALEKSANDRYJSKIE I ŹRÓDŁA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MYŚLI ALEKSANDRYJSKIEJ

W czasie rozkwitu myśli teologicznej w Aleksandrii chrześcijaństwo nie było w mieście zjawiskiem nowym. Wydaje się, iż Ewangelia Chrystusa dotarła tu bardzo szybko, skoro już w Nowym Testamencie wspomniany jest Apollos z Aleksandrii, „człowiek uczony i znający świetnie Pisma (...). Znał on już drogę Pańską, przemawiał z wielkim zapalem i nauczał dokładnie tego, co dotyczyło Jezusa, znając tylko chrzest Janowy” (Dz 18,24–25). Nie sposób stwierdzić, jaka była ta najwcześniejsza obecność chrześcijaństwa w Aleksandrii, niemniej jednak według dość wczesnej tradycji miał tam działać św. Marek. Wielokulturowość miasta sprawiła, że chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się wśród wszystkich grup etnicznych – Żydów, Greków i Egipcjan, co od początku stanowiło o specyfice rodzącego się Kościoła otwartego na nowe prądy myślowe. Z drugiej strony chrześcijaństwo doświadczyło wyraźnych w I i II wieku konfliktów narodowościowych, które w czasie wojny domowej w latach 115–117 doprowadziły do praktycznie całkowitego zniszczenia wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii, a w konsekwencji do dalszego rozwoju Kościoła jedynie w środowisku greckim².

Warunki życia Kościoła aleksandryjskiego w znacznym stopniu wpłynęły na rozwijającą się w nim myśl filozoficzną i teologiczną. Mimo wzrostu znaczenia chrześcijaństwa w Aleksandrii pamiętać należy, że przez długi czas środowisko aleksandryjskie było zasadniczo pogańskie, co wyrażało się także w osiągnięciach pogańskiej filozofii i w istnieniu greckich szkół filozoficznych³. Stąd kultura hellenistyczna miała znaczący wpływ zarówno na myśl żydowską, jak i na rodzące się chrześcijaństwo⁴. Wpływ myśli greckiej widoczny jest szczególnie na obszarze egzegetycznym. Wydaje się, iż właśnie egzegeza grecka, bardzo silnie alegoryzująca, leży u podstaw zhellenizowanej egzegezy żydowskiej, a następnie aleksandryj-

¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, nr 100.

² Por. H. P i e t r a s, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 11–12.

³ Por. tamże, s. 30.

⁴ Por. M. S i m o n e t t i, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków 2000, s. 63.

skiej egzegezy chrześcijańskiej. Rozwój alegorycznej egzegezy greckiej wiązał się z koniecznością reinterpretacji mitów homeryckich, które z jednej strony cieszyły się niemal niekwestionowanym autorytetem jako źródło poznawcze dla religijności greckiej, z drugiej zaś – zawierały wiele elementów drastycznych, gorszących czy nieprawdopodobnych. Stąd w środowiskach hellenistycznych pojawiała się myśl, iż historie czytane u Homera zawierały głębszą, ukrytą warstwę sensu, którą można ujawnić przez stosowanie języka symbolicznego. Ta interpretacja rozprzestrzeniła się głównie wśród stoików, odrzucających sens dosłowny wszędzie tam, gdzie bogom mity przypisywały czyny niemoralne i niestosowne oraz w zasadzie usuwających różnicę między politeizmem mitów homeryckich a monoteizmem filozoficznym (np. przez interpretację bogów jako symboli żywiołów)⁵. Z taką egzegezą grecką zetknęło się również zhellenizowane środowisko Żydów aleksandryjskich. Skoro całe życie Izraela było oparte na Piśmie Świętym, problem interpretacji świętego tekstu był stale aktualny. Tradycja rabinacka wykształciła własne sposoby wyjaśniania tekstu biblijnego, chociaż pierwszorzędne znaczenie przypisywano wydobyciu i komentowaniu sensu dosłownego. Wpływy hellenistyczne w Aleksandrii sprawiły jednak, iż alegorii przypisywano coraz większe znaczenie, co widać zwłaszcza w alegoryzujących komentarzach biblijnych Filona⁶.

Poza oddziaływaniem kultury greckiej i zhellenizowanej myśli żydowskiej istnieje jeszcze jeden czynnik, który wpłynął na kierunek rozwoju chrześcijańskiej teologii w kręgu aleksandryjskim. Wiadomo, że Aleksandria była znaczącym ośrodkiem rozwoju gnostycyzmu. Mieli z nią związki Marcjon, Walentyń czy Bazylides. Niektórzy gnostycy włączali do swojej nauki wątki chrześcijańskie. Nic dziwnego, że gnostycyzm, silnie nacechowany dualizmem kosmologicznym i antropologicznym, akcentujący podział na ducha i materię, mówiący o Bogu dobrym i złym czy też głoszący gnozę jako wyzwolenie człowieka ze zła materii przez intelektualne poznanie Boga i świata, stał się wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Zarazem stanowił dla niego niebezpieczeństwo, skoro pewne elementy gnostyckie przenikały do chrześcijańskiego światopoglądu⁷.

Początki systematycznej myśli chrześcijańskiej w Aleksandrii łączy się ze szkołą Pantajnosa, działającego w drugiej połowie II w., na którego jako na swojego największego nauczyciela powołuje się Klemens Aleksandryjski. Prawdopodobnie Pantajnos w swojej działalności zajmował się polemiką z gnostykami. Faktycznie jednak nie są dzisiaj dostępne źródła, które uzasadniałyby przypisywanie mu założenia aleksandryjskiej szkoły teologicznej⁸.

⁵ Por. tamże, s. 12–13.

⁶ Simonetti zauważa jednak, że alegoryzująca interpretacja Biblii pod wpływem myśli greckiej rozwinęła się w środowisku aleksandryjskim już przed Filonem. Przykładem tego jest sama *Septuaginta*, mająca niekiedy charakter nie tyle przekładu Biblii hebrajskiej, co raczej jej interpretującej parafrazy. Simonetti podaje kilka interesujących przykładów tego zjawiska: Rdz 3,15: „Ono [potomstwo niewiasty] zmiążdży ci głowę”, LXX: „On [Mesjasz] zmiążdży ci głowę”; Lb 24,7: „I popłynie woda z jego dzbana”, LXX: „Przyjdzie człowiek z jego potomstwa” (por. tamże, s. 14–16).

⁷ Por. H. P i e t r a s, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *O zasadach*, dz. cyt., s. 24.

⁸ Por. T e n ż e, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 121–122; T e n ż e, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *O zasadach*, dz. cyt., s. 26.

Dostępne są natomiast dzieła Klemensa (ok. 150 – ok. 215 r.), głoszącego – w przeciwieństwie do gnostycyzmu – gnozę ortodoksyjną, dla której prawdziwa filozofia prowadzi do spotkania z Bogiem, do ukazania prawdy Bożej i jako taka może współgrać ze słowami Starego Testamentu. Tak jak Stary Testament był przygotowaniem Żydów na nadejście Chrystusa, tak też prawdziwa filozofia odgrywa podobną rolę w środowisku greckim. Dowartościowanie przez Klemensa filozofii greckiej nie podważa jego chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz interpretacji objawienia biblijnego. Klemens – za Filonem – jest przekonany, iż w Piśmie świętym każde zdanie i każde słowo jest konieczne oraz ma sens, ponieważ każde słowo i zdanie zostało wypowiedziane przez Boga. Sens ten może być niekiedy ukryty i dostępny jedynie osobom odpowiednio przygotowanym intelektualnie do przyjęcia tajemnic Bożych, zgodnie z Jezusowymi słowami przestrzegającymi przed rzucaaniem pereł przed świnię (por. Mt 7,6). To założenie sprawia, że chociaż Klemens widzi w Biblii dwa poziomy rozumienia: 1) bezpośredni i dosłowny oraz 2) ukryty, wyrażony pod zasłoną i w przypowieści, podlegający szczególnej interpretacji, to jednak ów sens ukryty, do którego wydobycia potrzebne jest odpowiednio przygotowanie, wydaje się mieć większe znaczenie jako sens dostępny dla chrześcijan „zaawansowanych”. Wydobyć tego sensu służy alegoria, umożliwiająca przejście z niższego, dosłownego poziomu czytania Biblii, na poziom wyższy, duchowy. Jest ona obecna już w przypowieściach Jezusa (por. Mt 13,34). Klemens zauważa, iż poszukiwanie ukrytego sensu wypowiedzi biblijnych niesie ze sobą pewne ryzyko nieprawowiernych interpretacji. Stąd jego zdaniem tylko taka interpretacja jest uzasadniona, która odpowiada majestatowi Boga, znajduje potwierdzenie w innych miejscach tekstu świętego oraz w tradycji Kościoła⁹.

Najbardziej znaczącym przedstawicielem teologii aleksandryjskiej jest jednak Orygenes (185 – ok. 253 r.), który – mimo iż wychowany w kulturze greckiej, uczeń platońskiej szkoły Ammoniusza Sakkasa – wyrósł w środowisku chrześcijańskim. Siła wiary tego środowiska była również potwierdzona męczeństwem¹⁰. Realizację znajdującą w uzasadnienie środowisku Orygenesowi próby ukazania teologii chrześcijańskiej w języku greckiego platonizmu widać w jego dziełach. Na ich charakter oddziaływały także jego polemiki z gnostykami, skłaniające go do głębokiego zaznajomienia się z tekstem biblijnym, krytycznego podejścia do ksiąg świętych oraz wypracowania ścisłych kryteriów metodologicznych koniecznych dla pracy egzegetycznej oraz próby teologicznej syntezy. Założenia Orygenesowi – z jednej strony otwarcie na myśl grecką oraz dążenie do ukazania myśli chrześcijańskiej jako godnego partnera filozofii pogańskiej, z drugiej zaś polemika antygnostycka – skłoniły go do wyjątkowo szerokich prac egzegetycznych. To sprawiło, że wyróżniał wiele sensów biblijnych, alegoryzował etymologię imion i nazw hebrajskich czy też odwoływał się do symboliki liczb. Orygenesowym *novum* było opracowywanie obszernych komentarzy do całych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, przy czym – w ówczesnych kategoriach – ich poziom odpowiadał egzegezii hellenistycznej,

⁹ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 64–67; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 123; T. Enz, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *O zasadach*, dz. cyt., s. 2.

¹⁰ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 20042, s. 34; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 65.

co umożliwiało myśli chrześcijańskiej nawiązanie równorzędnego dialogu z Grekami¹¹. To wszystko sprawia, iż Orygenes ma wyjątkowe miejsce w chrześcijańskiej teologii okresu przednicejskiego. Można nawet powiedzieć, iż to w dużej mierze dzięki jego pracy teologia chrześcijańska nabrała w greckim kontekście kulturowym cech myślenia naukowego.

II. PODSTAWOWA CHARAKTERYSTYKA METODY TEOLOGICZNEJ ORYGENESA

Sposób uprawiania teologii w szkole aleksandryjskiej, zwłaszcza przez Orygenes, można naszkicować przez uwypuklenie trzech głównych obszarów charakterystycznych, z których wiele elementów – mimo zaistnienia w określonym nurcie myślowym – nie straciło do dziś na aktualności. Pierwszym z nich jest specyficzny, platoński kontekst filozoficzny, w którym powstawała i rozwijała się teologia aleksandryjska; drugim – oryginalne uzasadnianie pierwszorzędnego znaczenia Pisma świętego dla wiary chrześcijańskiej; trzeci obszar to z kolei rola tradycyjnie kojarzonej z Aleksandrią alegorii jako metody wydobywania ukrytego sensu biblijnego, a przez to zgłębiania prawd Bożych.

a. Wpływ metafizyki platońskiej na metodę teologiczną

Z dzisiejszego punktu widzenia pewnym ciężarem dla teologii Aleksandryjczyków wydaje się jej związek z myślą platońską. Sprawia to, iż w innym kontekście filozoficznym sposób uprawiania teologii, a zwłaszcza egzegezy biblijnej, właściwy Klemensowi czy Orygenesowi jest nie do przyjęcia. Uważanie tego związku myśli aleksandryjskiej z platonizmem za element negatywny byłoby wszakże anachronizmem. Już pobieżna refleksja nad celem refleksji teologicznej czy pracy egzegetycznej Klemensa i Orygenesusa pokazuje, iż właśnie to, że podjęto dialog z filozofią hellenistyczną, umożliwiło nadanie myśli chrześcijańskiej cech naukowości. To, co dzisiaj może wydawać się zbędnym balastem filozoficznym, wówczas było niezbędne, by znaleźć się w kręgu naukowej refleksji.

Platonizm myśli Klemensa i Orygenesusa jest widoczny. Widać to już w podstawowych poglądach metafizycznych, które wywierają wpływ na całą refleksję teologiczną i pracę egzegetyczną. Daje się u nich zauważyć właściwe platonizmowi dowartościowywanie duchowego elementu człowieka oraz rzeczywistości duchowych obecnych w świecie kosztem ciała i świata materialnego¹². Ma to konkretne odzwierciedlenie w chrystologii. Wprawdzie Klemens w konfrontacji z gnostykami broni rzeczywistości wcielenia Logosu, to jednak jego wciąż ortodoksyjna chrystologia ma pewne doketystyczne zabarwienie, widoczne w umniejszaniu znaczenia człowieczeństwa Jezusa czy też w rozumieniu wcielenia jako „wstąpienia” Logosu

¹¹ Por. M. S i m o n e t t i, dz. cyt., s. 71–76.

¹² Por. L. B o u y e r, *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000, s. 485.

w ludzkie ciało¹³. Platónska metafizyka przy jednoczesnych próbach zachowania prawowierności chrześcijańskiej widoczna jest szczególnie w Orygenesowej nauce o Trójcy (elementy subordynacjonistyczne) i w chrystologii¹⁴. W nauce o Trójcy metafizyka platońska prowadzi Orygenesę do szczególnego akcentowania źródła jedności i bóstwa¹⁵. Zdaniem Orygenesę w Trójcy Świętej to Ojciec jest „monadą” i jednością („henadą”), będąc Bogiem w ścisłym sensie niezrodzonym¹⁶. Ponieważ bóstwo Syna jest pochodne¹⁷, Ojciec jest Osobą, w której bóstwo tak naprawdę się koncentruje i ma swoje źródło. W chrystologii – podobnie jak u Klemensa – wpływy platońskie wyrażają się w pomniejszaniu znaczenia cielesności czy też człowieczeństwa wcielonego Logosu. Wcielenie nie miało wielkiego znaczenia w teologicznym myśleniu Orygenesę. Uważając je za prawdę konieczną do zachowania chrześcijańskiej prawowierności, Orygenes był przekonany, iż o ile prości chrześcijanie są do człowieczeństwa Chrystusa przywiązani, o tyle prawdziwi i prawowierni gnostycy, czyli ci, którzy są zaawansowani na drodze intelektualnego i duchowego zgłębiania prawd wiary, koncentrują swoją pobożność raczej na Logosie i szukaniu prawdziwego życia duszy¹⁸. Podkreślanie elementu duchowego prowadzi Orygenesę do poglądu, iż pośrednictwo między Bogiem (czyli Ojcem) a człowiekiem spełnia nie tyle Bóg-Człowiek Jezus Chrystus, lecz bardziej samo Słowo, łączące niezrodzonego Ojca ze stworzeniami¹⁹. Z tego powodu podejście Orygenesę do cielesności Jezusa jest specyficzne. Aleksandryjczyk przyznaje prawdziwość ciału Jezusa, odrzucając doketyzm²⁰. Pisze jednak równocześnie, iż Jezus mógł dowolnie zmieniać swoje ciało, które było bardziej boskie od innych²¹, było boskie i eteryczne²². W momencie zmartwychwstania natomiast ciało Chrystusa nabrało cech pośrednich między ciałem ludzkim a duszą wyzwoloną z materii²³. Stąd pojawia się w myśli Orygenesę nie do końca rozstrzygnięty problem: czy po zmartwychwstaniu Chrystus pozostał człowiekiem, czy też może stał się na powrót identyczny z boskim, niematerialnym Logosem?²⁴.

b. Znaczenie Biblii dla teologii chrześcijańskiej

Kolejną istotną cechą teologii uprawianej przez Orygenesę jest wielki nacisk kładziony na badanie Pisma świętego. Orygenes jako teolog był przede wszyst-

¹³ Por. J.N.D. K e l l y, dz. cyt., s. 121; L. B o u y e r, dz. cyt., s. 486.

¹⁴ Por. J.N.D. K e l l y, dz. cyt., s. 103–106.

¹⁵ Por. tamże, s. 123–124.

¹⁶ Por. O r y g e n e s, *O zasadach* I,1,6 (wyd. cyt., s. 62); T e n ż e, *Przeciw Celsusowi*, VII, 38 (wyd. cyt.: Warszawa 1986², s. 362); T e n ż e, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, II,2,16–18 (wyd. cyt.: Kraków 2003, s. 86), II,10,75 (wyd. cyt., s. 98).

¹⁷ Por. T e n ż e, *Przeciw Celsusowi*, II,39 (wyd. cyt., s. 271).

¹⁸ Por. T e n ż e, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, II,3,27–31 (wyd. cyt., s. 88–89).

¹⁹ Por. T e n ż e, *Przeciw Celsusowi*, II,34 (wyd. cyt., s. 158).

²⁰ Por. tamże, II,16 (wyd. cyt., s. 101).

²¹ Por. tamże, II,64 (wyd. cyt., s. 128–129).

²² Por. tamże, III,41 (wyd. cyt., s. 162).

²³ Por. tamże, II,62 (wyd. cyt., s. 127–128).

²⁴ Por. T e n ż e, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, XXXII,25,325 (wyd. cyt., s. 551).

kim egzegetą. Za cel miał wyjaśnianie i komentowanie Biblii. Punktem wyjścia teologii Orygenesusa było przekonanie, iż spisane Objawienie przekazywane przez Kościół zawiera całość chrześcijańskiej nauki²⁵. Zgodność z tą nauką jest czynnikiem decydującym o prawowierności. Jednocześnie Pismo święte nie jest lekturą łatwą, a Objawienie w nim zawarte nie jest łatwo dostępne. Poza elementami przystępnymi i zrozumiałymi dla wszystkich, w Biblii natrafic można także na treści niejasne, tajemnicze, których zrozumienie wymaga odpowiedniego przygotowania, studiów, zdolności czy też wreszcie starannych badań egzegetycznych. Aby w tym odkrywaniu słowa Bożego dopomóc, zwłaszcza wobec istnienia wśród chrześcijan różnic w rozumieniu Pisma, Orygenes stara się dotrzeć do właściwego wyjaśnienia, przedstawiając prawdy biblijne od tych, które są oczywiste i których sformułowanie i znaczenie nie podlega wątpliwościom, aż po najtrudniejsze do pojęcia²⁶. Z tego powodu z pomocą właściwych swoim czasem metod badania tekstu troszczył się o to, by dotrzeć do tekstu autentycznego i wydobyć zeń sens zamierzony przez jego autora – Boga. To dążenie dotyczyło zwłaszcza najtrudniejszych dla chrześcijańskiej (ale także i żydowskiej) egzegezy ksiąg Starego Testamentu²⁷. Stąd dzieło Orygenesusa (wraz z Hieronimem) można wskazać jako początek naukowej egzegezy biblijnej, przez którą chrześcijaństwo nawiązało intelektualny dialog ze światem hellenistycznym, przybliżając Biblię czytelnikom o wysokim poziomie kultury (w przeciwieństwie do kierunku, który rozwinął się w chrześcijańskim środowisku w Azji)²⁸. Zarazem jednak – co szczególnie ważne – Orygenes wiedział, iż do zrozumienia Pisma nie wystarczy samo intelektualne przygotowanie czy czasochłonne studia. Dla Aleksandryjczyka tylko człowiek rzeczywiście święty, prawdziwie wierzący może zrozumieć słowo Boże²⁹.

Kluczowe miejsce egzegezy biblijnej w teologii Orygenesusa oraz sam charakter jego teologicznych wypowiedzi ujawniają jeszcze jeden istotny rys jego teologicznej metody. Dla Orygenesusa teologia jest poszukiwaniem prawdy. Sam Orygenes, przedstawiając wyniki własnych badań, uważa się za teologa wciąż poszukującego. Z tego powodu ukazuje własne rozwiązania, przyznając, iż nie muszą one być ani najlepsze, ani ostateczne, a nawet będąc gotowym do rezygnacji z nich, o ile ktoś inny przedstawi bardziej przekonujące³⁰. Rozumienie teologii jako poszukiwania sprawia także, iż Orygenes często rozważa wiele możliwości rozwiązania określonej trudności teologicznej, niekiedy pozostawiając problem nierozwiązany. Zdaniem H. Crouzela, badacza życia i dzieła Orygenesusa, postawa intelektualna Aleksandryjczyka przypomina „postawę profesora filozofii, który stara się przedstawić swym uczniom rozmaite doktryny wraz ze wszystkimi ich implikacjami oraz przekonującą argumentacją, nawet jeżeli sam utrzymuje inny pogląd bądź nie opowiada się

²⁵ Por. T e n ż e, *O zasadach, Przedmowa*, 1 (wyd. cyt., s. 51).

²⁶ Por. S. K a l i n k o w s k i, *Wstęp*, w: O r y g e n e s, *Przeciw Celsusowi*, dz. cyt., s. 25; E. S t a n u l a, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, Kraków 1998, s. 30.

²⁷ Por. S. K a l i n k o w s k i, *Wstęp*, w: O r y g e n e s, *Przeciw Celsusowi*, dz. cyt., s. 27.

²⁸ Por. M. S i m o n e t t i, dz. cyt., s. 63.

²⁹ Por. J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007², s. 6.

³⁰ Por. H. C r o u z e l, dz. cyt., s. 209.

za żadnym³¹. Jednocześnie – według Crouzela – ta „poszukiwawcza” teologiczna metoda Orygenesza przyczyniła się w pewnym stopniu do wysuwanych później pod jego adresem oskarżeń czy też do przypisywania mu wręcz nauk heretyckich. Właściwe Orygenesowi unikanie ostatecznych rozstrzygnięć czy definiowania sprawiło, że część jego „poszukujących” i otwartych na korekty sformułowań bywała wykorzystywana do głoszenia prawd sprzecznych z chrześcijańską ortodoksją, a przynajmniej do uwiarygodniania ich głosicieli³².

c. Poszukiwanie sensu Pisma

Skoro Pismo święte w przekazie Kościoła jest dla Orygenesza źródłem wszelkich prawd wiary chrześcijańskiej, a zarazem jako tekst jest – przynajmniej w niektórych miejscach – trudne do interpretacji, podstawowym problemem nauki chrześcijańskiej jest wypracowanie odpowiednich sposobów wydobycia sensu spisane go Objawienia, tak by móc skutecznie wyjaśniać je wierzącym. Simonetti wymienia trzy egzegetyczne zasady Orygenesza: 1) zasadę praktyczną, zgodnie z którą Pismo, w którym każde słowo jest konieczne, może okazać się duchowo użyteczne dla interpretatora; 2) zasadę ideologiczną, wyrażającą się w utożsamianiu treści duchowej i treści chrystologicznej Pisma, co prowadzi do wniosku, iż studium Biblii ma sens tylko wtedy, kiedy pozwala dojść do Chrystusa; oraz 3) zasadę strukturalną wskazującą na dwupoziomą bytową organizację wszechświata (za Platonem) – człowiek winien wznosić się nieustannie z niższego, zmysłowego, poziomu na wyższy – duchowy i inteligibilny³³.

Konieczne jest najpierw podkreślenie, iż chociaż Orygenesza kojarzy się, skądinąd słusznie, z egzegezą duchową i alegoryczną, to jednak – wraz z Hieronimem – można go uznać za największego w starożytnym chrześcijaństwie egzegetę odczytującego teksty święte w sposób krytyczny i literalny³⁴. Aleksandryjczyk, który tak bardzo poszukiwał duchowego sensu Biblii, nie sądził bynajmniej, iż spisane Objawienie nie posiada sensu dosłownego i powszechnie dostępnego. Raczej, zgodnie z platońskimi założeniami metafizycznymi, starał się odnaleźć znaczenie jeszcze głębsze i donioślejsze³⁵. Poszukiwania sensu duchowego Pisma były dla Orygenesza

³¹ Por. H. Crouzel, dz. cyt., s. 211–212.

³² Por. tamże, s. 212.

³³ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 77–79. Opierając się na metafizycznych założeniach egzegezy Orygenesza, Kelly wskazuje, iż formalnie Aleksandryjczyk wyróżniał trzy znaczeniowe płaszczyzny egzegezy odpowiadające strukturze bytowej człowieka (ciało – dusza – duch): 1) sens prosty, historyczny – dla prostych ludzi, 2) sens moralny – lekcja z tekstu; 3) sens mistyczny – związany z Chrystusem. W praktyce inny stosował jednak podział prostszy: 1) sens historyczny, 2) sens typologiczny i 3) sens duchowy, w którym tekst stosuje się do duszy oddanej Bogu (por. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 64).

³⁴ Por. H. Crouzel, dz. cyt., s. 93.

³⁵ „Duch Święty jednak przygotował w ten sposób nie tylko te Pisma, które powstały przed przyjściem Chrystusa, lecz jako jeden i ten sam Duch pochodzący od jednego Boga to samo uczynił w podobny sposób również w Ewangeliach i pismach apostołów. Bo i te opowiadania, którymi natchnął apostołów, ułożył zgodnie ze sztuką swej mądrości, o której powiedzieliśmy wyżej. Dlatego również i w tych pismach umieścić poważne problemy, aby przez skomplikowanie i zagmatwanie

tym bardziej uzasadnione, że w wielu przypadkach dosłowne wyjaśnianie świętego tekstu nie jest możliwe albo prowadziłoby do niezgodnych z chrześcijańską wiarą wniosków³⁶.

Dążenie do odnalezienia duchowego sensu Pisma przy jednoczesnym uznawaniu ważności jego sensu dosłownego wynika z istotnego egzegetycznego, a przede wszystkim chrystologicznego założenia Orygenesa determinującego jego podejście do tekstów świętych. Orygenes nie tylko sądził, iż Pismo strzeżone i przekazywane przez Kościół jest natchnione przez Duch Świętego, lecz że ono w istocie jest Chrystusem – Logosem, Słowem Bożym, czyli wcieleniem Bożego Logosu³⁷. Ponieważ objawieniem Boga jest Słowo Wcielone – Chrystus, Pismo jest objawieniem w sposób pośredni, to znaczy o ile wyraża i ukazuje Chrystusa – Logos. Całe Pismo, zapisane Słowo Boże, odpowiadające Chrystusowi – wcielonemu Słowu Bożemu, ma ostatecznie sens chrystologiczny. Jest to szczególnie ważne w odniesieniu do interpretacji Starego Testamentu, gdzie sens ten nie jest wyraźny i musi być dopiero ujawniony³⁸. Jednocześnie trzeba uznać, że skoro Duch Święty, autor Pisma, jest wszechmocny i nieogarniony, a chrystologiczny sens Biblii jest niemożliwy do wyczerpania w ludzkich kategoriach myślowych, samej głębi sensu biblijnego nie da się żadną egzegezą wyczerpać³⁹.

Egzegetyczne i chrystologiczne założenie Orygenesa sprawiało, iż Aleksandryjczyk szczególnie wiele miejsca poświęcił poszukiwaniu duchowego sensu Pisma świętego. Wychodząc od sensu historycznego i filologicznego sformułowań biblijnych, poszukiwał znaczeń głębszych i pewniejszych, uznając, iż w Biblii każde zdanie jest ważne i każda wypowiedź ostatecznie winna wskazywać na Chrystusa⁴⁰. Stąd sens literalny miałby być tylko pierwszą, ogólnodostępną, warstwą sensu biblijnego, zakrywającą sens duchowy⁴¹. Sens głębszy, duchowy, ukryty jest przed większością, tak iż wielu chrześcijan zatrzymuje się w badaniu Pisma jedynie na warstwie literalnej. Warstwa literalna ma wszakże jedynie charakter wstępny i to nawet w tych fragmentach Biblii, które wydają się całkowicie zrozumiałe bez pogłębionej interpretacji, takich jako opowiadania zawarte w Ewangeliach, w których ewangeliści mieliby przez ukazywanie cudownych czynów Jezusa opowiadać o treściach duchowych⁴². Trudność w dotarciu do pełni sensu słowa Bożego ma swoje źródło w działaniu samego Ducha Świętego, który nie chciał, aby do duchowej głębi Biblii dotarli ludzie niegodni poznania prawd Bożych albo też aby człowiek, poznawszy najgłębsze prawdy bez intelektualnego i duchowego wysiłku, popadł

wątku historycznego opowiadania oraz jego niezgodność z rzeczywistością historyczną zwrócić i skłonić uwagę czytelnika ku badaniu ich sensu wewnętrznego” (O r y g e n e s, *O zasadach*, IV,2,16, wyd. cyt., s. 345).

³⁶ Por. M. S i m o n e t t i, dz. cyt., s. 84–85.

³⁷ Por. tamże, s. 77–79.

³⁸ Por. S. K a l i n k o w s k i, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, dz. cyt., s. 9; L. B o u y e r, dz. cyt., s. 491–493.

³⁹ Por. H. P i e t r a s, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁰ Por. S. K a l i n k o w s k i, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, dz. cyt., s. 9.

⁴¹ Por. O r y g e n e s, *O zasadach*, III,5,1 (wyd. cyt., s. 301), IV,2,8 (wyd. cyt., s. 344).

⁴² Por. T e n z e, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, X,5,18 (wyd. cyt., s. 224).

w pychę⁴³. To dlatego do poznania głębokiego sensu Biblii konieczna jest nie tylko wiedza, lecz szczególnie asceza i przygotowanie duchowe, którego udziela sam Duch Boży⁴⁴.

Dochodzeniu do głębokiego sensu przekazów biblijnych miała według Orygenesa służyć alegoria. Nie jest ona jako metoda egzegetyczna wynalazkiem Aleksandryjczyka: istniała od początków chrześcijańskiej refleksji nad księgami świętymi, została zapisana już w Nowym Testamencie interpretującym chrystologicznie zapowiedzi starotestamentowe. Jej źródłem były rabinistyczne próby reinterpretacji Biblii. Pomimo sprzeciwów pojawiających się w łonie samego chrześcijaństwa, alegoria w środowisku aleksandryjskim stała się kluczową metodą ujawniania ukrytych sensów ksiąg świętych⁴⁵. Jej znaczenie rosło w konfrontacji chrześcijaństwa z gnostycyzmem ukazującym Boga Starego Testamentu jako złego Demiurga. Przez alegorię egzegetyczną chrześcijańska wykazywała w chrystologicznym kluczu jedność Starego i Nowego Testamentu⁴⁶. Doszukiwanie się głębszego sensu Biblii za pomocą alegorii miało też dla chrześcijan wymiar pedagogiczny. Przechodzenie od literalnej do duchowej warstwy znaczeniowej miałoby ukazywać Bożą pedagogię względem człowieka, w której Bóg prowadzi go do stopniowego zrozumienia tajemnicy wiary. W istocie ów proces intelektualnego i duchowego dojrzewania człowieka trwa przez całe życie chrześcijanina. Stąd przez całe życie wierzący powinni odkrywać sens Pisma⁴⁷.

Podkreślenie przez Orygenesa znaczenia alegorii w ujawnianiu duchowego sensu Biblii niesie ze sobą zagrożenia, zauważane już przez chrześcijan jemu współczesnych. Jeżeli chrześcijanie doszukują się pod warstwą znaczenia dosłownego i powszechnie dostępnego innego, duchowego sensu, sens pierwotny, czyli literalny, ostatecznie traci znaczenie⁴⁸. Ponadto skoro każda wypowiedź czy nawet każde słowo Biblii ma znaczenie chrystologiczne, Orygenes – jak zauważa Kelly – widzi alegorię prawd teologicznych czy duchowych w każdym imieniu własnym, w każdej cyfrze, w zwierzętach, roślinach czy metalach pojawiających się w tekście Biblii⁴⁹. Podstawowym niebezpieczeństwem alegorii jako metody jest możliwość dowolno-

⁴³ Por. T e n z e, *O zasadach*, IV,2,7 (wyd. cyt., s. 343).

⁴⁴ Por. M. S i m o n e t t i, dz. cyt., s. 77–79.

⁴⁵ Por. L. B o u y e r, dz. cyt., s. 490–491; H. P i e t r a s, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *O zasadach*, dz. cyt., s. 12. Simonetti podaje próbę definicji alegorii jako kategorii egzegetycznej: „Powszechnie rozumie się przez alegorię dwie odrębne metody: jedna, kompozycyjna, to metoda, według której pisarz wyraża koncepcje ukrywające pod znaczeniem literalnym inne, istotniejsze prawdy; w tym znaczeniu las u Dantego jest już w intencji poety symbolem grzechu; inna metoda, hermeneutyczna, polega na odkryciu w danym tekście poetyckim, albo innego rodzaju, znaczenia innego niż tylko literalne, poza tym, co było intencją autora: tak jest np. u Plotyna, który widzi w pełnym przeszkód powrocie Ulissesa do ojczyzny symbol duszy, która wraca do swojej ojczyzny (...). Dzisiaj niektórzy odróżniają tę drugą metodę od pierwszej nazwą alegorezy. Ale w starożytnym środowisku chrześcijańskim nie czyniło się rozróżnienia między dwoma metodami aż do reakcji antyorygenesowskiej, ponieważ uważano, że tekst święty rzeczywiście przedstawia jedno lub więcej znaczeń ukrytych, poza literalnym” (M. S i m o n e t t i, dz. cyt., s. 12).

⁴⁶ Por. J. M e y e n d o r f f, dz. cyt., s. 6.

⁴⁷ Por. E. S t a n u l a, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, dz. cyt., s. 28–29.

⁴⁸ Por. J.N.D. K e l l y, dz. cyt., s. 62.

⁴⁹ Por. tamże, s. 64.

ści, a w konsekwencji odnajdywanie znaczeń, które nie były zamierzone przez autora tekstu biblijnego⁵⁰. Przyznać wprawdzie należy, iż Orygenes starał się uniknąć tego zagrożenia – nigdy nie uznawał własnej duchowej interpretacji za ostateczną, a zarazem sytuując duchowe wyjaśnianie Biblii w całokształcie życia duchowego i modlitewnego człowieka, którego jakoś świadczyłaby też o wiarogodności proponowanej interpretacji⁵¹. Nawet jednak te ważne zastrzeżenia nie odsuwają podstawowych trudności związanych z alegorią jako metodą poszukiwania sensu Pisma.

III. ZNACZENIE METODY TEOLOGICZNEJ ORYGENESA

Już za życia Orygenes wywoływał w środowiskach kościelnych rozmaite reakcje na swój sposób życia oraz dzieło teologiczne. Po jego śmierci często dopuszczano się takiej interpretacji pozostawionych przez niego pism, które podważały jego chrześcijańską prawowierność⁵². Współczesny namysł nad Orygenesem prowadzi wszakże do wniosku, iż jego teologia, choć bardzo uwarunkowana czasem, w którym powstawała, ma również dzisiaj wiele do zaproponowania Kościołowi. Dotyczy to nie tylko rezultatów jego dociekań na temat prawd Bożych, lecz również samego sposobu teologicznych prowadzenia badań.

a. Znaczenie przemijające: kulturowo-filozoficzne

Bez wątpienia już w samej metodzie pracy Orygenesesa widoczne są jego kulturowe i filozoficzne uwarunkowania, zwłaszcza zaś zależność od platońskiej metafizyki. Zauważyć należy, iż w czasach Orygenesesa wyrażenie prawd chrześcijańskiej wiary i prowadzenie teologicznej refleksji językiem i metodą przyjętą w kręgach myślicieli pogańskich było istotnym osiągnięciem Aleksandryjczyka, który przyczynił się do nawiązania przez chrześcijaństwo kontaktu z hellenistyczną elitą intelektualną. Za sprawą Orygenesesa jasne stało się, iż chrześcijaństwo może być obecne w intelektualnym życiu epoki. Ten sukces Orygenesesa i całej szkoły aleksandryjskiej ma wszakże z oczywistych racji charakter przemijający. Uwarunkowania kulturowe i filozoficzne obecne w jego sposobie poszukiwania wyrazu prawd wiary chrześcijańskiej z dzisiejszego punktu widzenia stanowiłyby już raczej poważne obciążenie. O ile w swoim czasie ułatwiały one nawiązanie kontaktu z elitami, o tyle – przyjęte dzisiaj – czyniłyby myśl chrześcijańską niejasną, a nawet niemożliwą do zaakceptowania. Stąd mają one znaczenie jedynie na tle epoki i jedynie w tym kontekście winny być oceniane. Niemniej jednak metody teologicznej Orygenesesa nie da się sprowadzić jedynie do zastosowania nieadekwatnych już współcześnie kategorii myślowych w wyjaśnianiu i głoszeniu doktryny chrześcijańskiej.

⁵⁰ Por. S. K a l i n k o w s k i, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, dz. cyt., s. 10.

⁵¹ Por. H. C r o u z e l, dz. cyt., s. 108; S. K a l i n k o w s k i, *Wprowadzenie*, w: O r y g e n e s, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, dz. cyt., s. 10.

⁵² Por. M. S i m o n e t t i, dz. cyt., s. 98–99.

b. Znaczenie wciąż aktualne: sens Biblii przekraczający granice ludzkiego języka

Orygenes ma niekwestionowane zasługi dla chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Jako filolog zajmował się ustalaniem tekstu Starego Testamentu i zagadnieniami krytyki biblijnej; jako egzegeta – wypracowywał zasady chrześcijańskiego odczytywania tekstu świętego; jako teolog podjął pierwszą próbę całościowego opracowania chrześcijańskiej dogmatyki; jako apologeta – obalił antychrześcijańskie zarzuty Celsusa, dowodząc wartości doktryny chrześcijańskiej wobec krytyki pogańskich filozofów⁵³. Zasługi te mają znaczenie historyczne. Nasuwać się może wszakże pytanie, czy jego teologia może mieć ważność współcześnie, w zupełnie innej dla chrześcijaństwa rzeczywistości?

Wydaje się, iż obszarem, w którym Orygenes wciąż może być nauczycielem chrześcijan, jest jego sposób poszukiwania i wyrażania prawd wiary. Nawet po dostrzeżeniu wszystkich historycznych uwarunkowań oraz tego, co w teologicznej metodzie Orygenesusa jest już przebrzmiałe i niemożliwe do kontynuacji, Aleksandryczyk daje chrześcijanom każdej epoki wielką lekcję teologicznej refleksji. Zwłaszcza w okresie, w którym Pismo święte podlega naukowej, usystematyzowanej, krytycznej refleksji przypominającej hermeneutykę wszelkich innych tekstów, Orygenes pokazuje, iż z chrześcijańskiego punktu widzenia sens zawarty w Biblii zdecydowanie wykracza poza ograniczenia ludzkiego języka. Nawet jeżeli konkretne alegoryczne interpretacje biblijne Orygenesusa wydają się w świetle egzegezy krytycznej nie do utrzymania, to jednak zasadnicza egzegetyczna intuicja Aleksandryczyka jest dla chrześcijanina wciąż kluczowa, o ile Biblia ma wciąż być dla niego czymś o wiele większym, niż spisany w ludzkim, ograniczonym języku tekst. Orygenes pokazuje, że w Piśmie, przez ludzkie ograniczone pojęcia i kategorie myślowe, wyraża się sam Bóg, który daje się człowiekowi poznać i prowadzi go ku sobie⁵⁴. Widać to, gdy w całości Biblii obu Testamentów dostrzega się Chrystusa – najpierw zapowiedzianego, a potem przychodzącego do człowieka w wydarzeniu wcielenia, krzyża i zmartwychwstania oraz wciąż żywego i działającego w Kościele przez Ducha. Dla chrześcijanina Pismo ma sens właśnie w chrystologicznym kluczu. Chrystocentryzm Biblii stanowi także o jej wyjątkowości dla niechrześcijańskiego czy niewierzącego czytelnika⁵⁵.

Ostatecznie metoda Orygenesusa, który w każdym słowie Biblii dostrzegał Chrystusa, przypomina chrześcijanom niezwykle istotną prawdę o samym chrześcijaństwie jako religii szczególnej. Jak zauważa Crouzel, „dla nas, chrześcijan, objawienie jest tożsame z Chrystusem. Chrześcijaństwo – mówiąc ściśle – nie jest religią Księgi, Księga znajduje się na drugim planie. Objawienie dotyczy w pierwszym rzędzie osoby, Chrystusa. Chrystus, jak powiada się w pismach Janowych, jest Logosem, Słowem Boga. Jest samym Bogiem, który przemawia do ludzi, Bogiem, który się objawia. Jest Słowem stwórczym, za sprawą którego powstały wszystkie rzeczy, w którym jest życie i światło, Słowem, które przyszło, żeby nauczać ludzi i dlatego

⁵³ Por. S. K a l i n k o w s k i, *Wstęp*, w: O r y g e n e s, *Przeciw Celsusowi*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁴ Por. J. W i c k s, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków 1995, s. 17–18.

⁵⁵ Por. H. C r o u z e l, dz. cyt., s. 119.

stało się ciałem”⁵⁶. Tę intuicję mocno wyraził także Benedykt XVI w adhortacji „*Verbum Domini*”, pisząc, iż „wiarę chrześcijańska nie jest religią Księgi, [lecz że] chrześcijaństwo jest religią słowa Bożego, nie słowa spisane i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego”⁵⁷.

ZAKOŃCZENIE

W świetle tego co powiedziano nie byłoby uzasadnione podważanie najnowszych osiągnięć naukowej interpretacji Biblii. Skoro Objawienie zostało przekazane człowiekowi w Kościele w słowach Pisma świętego, a zatem w słowach i kategoriach myślowych ludzkiego języka, które jako takie podlegają ludzkiej interpretacji, nie można egzegetom odmówić prawa do badania tekstów świętych z użyciem metod hermeneutycznych stosowanych także do innych tekstów zapisanych w ludzkim języku. Niemniej jednak niewątpliwe sukcesy naukowej egzegezy mogą być źródłem pewnych zagrożeń. Czy można całość chrześcijańskiej myśli podporządkować wynikom współczesnej hermeneutyki? Czy krytyka tekstu pochodzącego z określonej epoki i posługującego się określonymi i uwarunkowanymi kulturowo pojęciami może oddziaływać na chrześcijańską wiarę, na sposób jej przeżywania czy też doktrynalną zawartość? Czy wreszcie – na wzór niektórych prądów współczesnej filozofii hermeneutycznej, widzących w języku główną (jeżeli nie jedyną) kategorię poznania i kształtowania rzeczywistości – naukowa, krytyczna praca nad tekstem biblijnym może wyczerpać zadania teologii?

Chociaż chrześcijańska interpretacja Biblii nie może obyć się bez rzetelnych naukowych badań, to jednak na ich wynikach nie może się ona także zatrzymać. Naukowe ukazanie znaczeniowego bogactwa języka biblijnego oraz konkretnego środowiska kulturowego, w którym powstała Biblia, nie kończy chrześcijańskiej lektury Słowa Bożego. Refleksja naukowa jest dopiero początkiem egzegezy duchowej, która odnosi odkryte dosłowne znaczenie tekstu świętego do tajemnicy Chrystusa – Wcielonego Słowa, w którym cała Biblia odnajduje swoją jedność i nieprzemijający sens⁵⁸. To jest metodologiczna lekcja Orygenesa dla wszystkich pokoleń chrześcijańskich teologów.

⁵⁶ Tamże, s. 102.

⁵⁷ B e n e d y k t XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Wrocław 2010, nr 7.

⁵⁸ Por. H. C r o u z e l, dz. cyt., s. 119.

ORIGEN. METHODOLOGICAL INTUITIONS FOR MODERN THEOLOGIANS

ABSTRACT

This article presents some elements of the Alexandrian pre-Nicene theology, and especially Origen's theological thought. This is not a comprehensive analysis from the perspective of patristics. The article's aim is to present some significant methodological insights resulting from Origen's theology. In his way of dealing with theology there are several outdated ideas related to the Hellenistic cultural context and to Platonic philosophy. Origen's thought, however, also presents many ideas which are relevant to contemporary theological methodology: priority of Holy Scripture, christological reading of the Bible and the recognition of the holiness of Scripture which exceeds all human intellectual capacity.

**IM GEISTE VON ORYGENES. METHODOLOGISCHE ANREGUNGEN
FÜR ZEITGENÖSSISCHE THEOLOGEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag präsentiert einige Elemente der alexandrinischen Theologie, besonders der Theologie von Orygenes. Er ist keine vielseitige Forschung nach Perspektiven. Der Artikel möchte auf manche kennzeichnende methodologische Tiefgründigkeiten der Theologie von Orygenes hinweisen. Sein Vorhaben beinhaltet das Zusammenspiel der Theologie mit Ideen, die mit dem kulturellen Kontext der platonischen Philosophie verbunden sind. Orygenes präsentiert ebenfalls zahlreiche Ideen, die entsprechend zeitgenössisch sind: Vorrang des Heiligen, die Bibel lesend und die Anerkennung des Holismus, welcher den vollen menschlichen Intellekt überragt.

MIŁOŚĆ NADPRZYRODZONA BŁOGOSŁAWIONEJ DOROTY Z MĄTÓW

Słowa kluczowe: mistyka, życie, duchowe, teologia miłości, doświadczenie religijne

Key words: mysticism, spiritual life, theology of love, religious experience

Schlüsselworte: Mystik, geistliches Leben, Theologie der Liebe, religiöse Erfahrung

WSTĘP

W historii średniowiecznego Kościoła, bł. Dorota z Mątów, zaliczana jest do niezwykle wyróżniających się kobiet. Wielkość ich polegała na duchowym oddziaływaniu na ówczesne życie religijne¹. Bł. Dorota z Mątów nie jest tak sławna, jak np. wykształcona, kompozytorka pieśni liturgicznych, autorka traktatów medycznych i ascetycznych Hildegarda z Bingen (†1179), lub jak nauczająca teologii życia duchowego, duchownych i świeckich, św. Katarzyna ze Sieny (*Caterina Benincasa*) (1347–1380). Sławą średniowiecznej wpływowej kobiety cieszy się św. Brygida Szwedzka, a także pierwsza z mistyczek tradycji benedyktyńskiej z Helfty, Mechtylda Starsza (1207–1282/1297). Do grupy z Helfty zalicza się też św. Mechtyldę z Hackeborn (1241–1299), jej siostrę Gertrudę z Hackeborn i św. Gertrudę Wielką (1255–1301/1302)². Wśród mistyczek, wpływowych kobiet w Kościele średniowiecza na uwagę zasługuje tercjarka franciszkańska Elżbieta Węgierska (1207–1231)³, a także prosta, nawrócona wieśniaczka, doświadczająca wizji i ekstaz rekluza Małgorzata z Kortony (1247–1297), (*Margherita da Cortona*). Podobnie obdarzona da-

* Ks. dr hab. Stefan Ewertowski, ur. 1951 r. w Malborku, prof. nadzw. Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej. Zajmuje się badaniem kultury współczesnej z uwzględnieniem roli religii oraz procesu integracji europejskiej.

¹ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów [Mątówów] i jej droga na ołtarze Pańskie*, w: *SW*, XIV (1977), s. 517–537.

² M. K o w a l c z y k, *Cztery mistyczki, dwa imiona i jeden klasztor*, w: *SW*, XLVI (2009), s. 295–305; M. D. K n o w l e s, D. O b o l e n s k y, *Historia Kościoła*, przeł. R. Turzyński, Warszawa 1988, t. 2, s. 199.

³ Szeroko znana też, jako św. Elżbieta z Turyngii, oddana modlitwie, pokucie i uczynom miłosierdzia. Grób jej w Marburgu był celem licznych pielgrzymek.

rem wizji, ekstaz, była założycielka stowarzyszenia Oblatek Benedyktynek z Góry Oliwnej Franciszka Rzymka (1384–1440), a także mająca częste wizje Chrystusa, Katarzyna z Genui (1447–1510). Do reprezentatywnego grona należy dodać Julianę z Norwich (1342–1413), czy już wykraczającą poza okres średniowiecza św. Teresę z Avila (†1582). Jeśli obecnie twierdzi się, że kobieta musi być trzy razy sprawniejsza od mężczyzny, aby mogła zajmować równorzędne stanowisko, to jak musiały być sprawne, inteligentne i jaką musiały imponować świętością i wiedzą kobiety w kulturze patriarchalnej, w kulturze średniowiecza, jak wielki był ich wpływ i znaczenie, że wspominają o nich najpoważniejsze syntezy historyczne? W tym miejscu nie sposób pominąć nawróconej Anieli z Foligno (1248–1309)⁴, tercarki franciszkańskiej, której bogata droga duchowa najprawdopodobniej była archetypem pobożnych praktyk bł. Doroty z Małtów. Odbywająca pokutne pielgrzymki Dorota, prawdopodobnie przesłanie duchowych wizji włoskiej mistyczki poznała podczas pielgrzymki do Rzymu. Można przypuszczać, że życie duchowe tercarki z Foligno oparte o post, jałmużnę i modlitwę, a także o kontemplację Jezusa ukrzyżowanego oraz wstępowanie na wyżyny doświadczenia Bożej bliskości, z pism m.in. spisanych przez spowiednika pt. *Memorial* (1297), znał też Jan z Kwidzyna.

Jak bardzo interesującą osobą była bł. Dorota z Małtów, jak wielka duchem musiała być, skoro Mistrz Jan z Kwidzyna⁵, z pomocą Jana Rymana i magistra Bertranda, uznał za słuszne spisać i przedstawić jej życie duchowe potomnym. Jej autorytet uznać musiała Kapituła Pomezkańska, skoro na wzór św. Wiborady z St. Galen (†926) pustelniczki i męczennicy, kanonizowanej przez Klemensa II w 1047 r., przyznano jej status rekluzy⁶. Nawet w ówczesnych realiach, były to wyjątkowe sytuacje, niezwykle, chociaż tuż po śmierci Doroty (†1394) w jej rekluzji zamieszkała kobieta o imieniu Elżbieta⁷. Praktyki te łamały schematy myślenia i działania zwłaszcza w stosunku do kobiet. Bł. Dorota z Małtów, ze względu na bycie żoną i matką, a następnie pustelniczką (*inclusa*) o pobożności pokutniczej, podobna

⁴ Po śmierci męża i dzieci poświęciła się pokucie, czciła Tróję Świętą, miłowała oblicze Chrystusa cierpiącego. Pomimo, że obecność Boga rozświetlała jej duszę, nieustannie tęskniła za jednością z Bogiem, w ostatnich latach praktykowała życie pustelnicze. W przeżyciach mistycznych ciągle wracała do motywu miłości. Dyktowała je tajemniczemu „bratu A”, który spisywał jej mistyczne stany w *Księdze wizji i instrukcji* oraz we *Wspomnieniach*. Beatyfikowana przez papieża Innocentego XII w 1693 r.: L. I r i a r t e, J. S. K a f e l, A. Z ę b i k, K. K u k l i Ń s k a, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 568. Benedykt XVI o św. Anieli z Foligno (13.10.2010).

⁵ F. H i p l e r, *Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau*, ZGAE, B. III, 1864–1866, s. 166–299; F. H i p l e r, H. W e s t p f a h l, H. S c h m a u c h, *Johannes Marienwerder der Beichtvater der seligen Dorothea von Montau*, ZGAE, B. XXIX H. 86, s. 1–92; M. B o r z y s z k o w s k i, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, w: *SW*, V (1968), s. 111–199.

⁶ Formę życia pokutniczego w zamkniętej celi, bł. Dorota z Małtów najprawdopodobniej poznała w Einsiedeln, gdzie inkluzami lub rekluzami byli: „Adelmann i Engelnich oraz Gisla i Engila. W Szwajcarii było ich więcej. Kościół w Szwajcarii wśród swoich świętych czci św. Findana z Rheinau (†878), św. Wiboradę z St. Galen (†926), św. Iddę z Toggenburg (†XII w.), którzy część życia swego spędzili zamknięci w celach przykościelnych”: M. B o r z y s z k o w s k i, *Powiązania średniowiecznej rekluzji ze starożytnym anachoretyzmem na przykładach św. Wiborady ze St. Galen i błogosławionej Doroty z Małtów*, w: *SW*, XXXV (1998), s. 25.

⁷ M. B o r z y s z k o w s k i, *Tekst i problematyka listu Jana z Kwidzyna (†1417) do księcia Austrii Albrechta, na temat apostołatu modlitwy i uczynków zasługujących*, w: *SW*, XIV (1977), s. 539–543.

była do mistyczki wypowiadającej się w formie poetyckiej, Frau Avy, która miała umrzeć w 1127 r.⁸. Pomimo łatwego oskarżenia kobiet o herezję, wypowiadały się one w kwestiach teologicznych, także poruszały zagadnienia życia duchowego i kościelnego, ujawniały swoje mistyczne wizje często apokaliptyczne i nawoływały do odnowy życia duchowego w klasztorach i pośród duchowieństwa⁹. Te właśnie przykłady każą być ostrożnym i krytycznym w przedstawianiu relacji społecznych, hierarchii wartości i sposobów myślenia ludzi średniowiecza. Domagają się prezentacji i analizy przekazanych treści bł. Doroty z Małotów, mistyczki Pomorza, która czczona była wraz z bł. Jutą z Chełmży, patronką diecezji chełmińskiej.

W artykule zostanie podjęta próba przedstawienia istoty życia duchowego na przykładzie bł. Doroty z Małotów. Jako źródło posłuży tekst *Siedmiolilie Doroty z Małotów w wersji Mistrza Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, w przekładzie bp. Juliana Wojtkowskiego¹⁰. W sytuacji sceptycyzmu, relatywizmu religijnego, redukcji życia duchowego do przedmiotu psychologii, istnieje potrzeba przedstawiania relacji Bóg-człowiek, szczególnych więzi miłości, którymi na podstawie „doświadczenia” dzieliła się bł. Dorota. Pamiętać przy tym należy, że wszelkie praktyki religijne od strony podmiotu mają charakter doświadczenia interpretacyjnego. Kryteria hermeneutyki teologicznej w dochodzeniu do prawdy są w tym względzie niezwykle pomocne.

I. KONCEPCJA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA DUCHOWEGO

Czym jest „życie duchowe” w ujęciu teologii chrześcijańskiej? Można posłużyć się szerokim zakresem ujęcia pomimo różnic, tradycji, nurtów definiowania życia duchowego, bowiem bł. Dorota z Małotów żyła w czasach Kościoła przedreformacyjnego, ale podstawowe elementy mogą być uznane za wspólne.

Życie duchowe (*spiritualitas*), w odróżnieniu od życia biologicznego (*carnalitas*) związane jest z duchową naturą człowieka. Ma ono szersze znaczenie niż rozumienie duchowości, jako wyczerpujące się w psychicznym życiu człowieka. Pewną jasność uzyskuje się przez zastosowanie rozróżnień, aspektów oraz zastosowanie stopni. Nie jest możliwe życie intelektualne, dokonywanie skomplikowanych rozmowań, ani twórcze planowanie i intuicyjne przewidywanie bez pewnego stopnia rozwiniętego życia duchowego. Człowiek jest jednością i akty rozumu nie mają tylko

⁸ J. S t r z e l c z y k, *Pióro w wątlých dloniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, Warszawa 2009, t. II, s. 138–147.

⁹ S. E w e r t o w s k i, *Idea Antychrysta w kulturze współczesnej*, Olsztyn 2010, s. 89–90.

¹⁰ M i s t r z J a n z K w i d z y n a (1343–1417), *Siedmiolilie Doroty z Małotów (1347–1394), z krytycznego wydania: Analecta Bollandiana, Bruksela 2–4 (1883–1885), ZGAE, 6(1877), s. 147–183, przeł. bp Julian W o j t k o w s k i, Olsztyn 2012, ss. 215. „Na koniec wiedzieć należy, że siedem traktatów tu w swoim porządku umieszczonych, z których pierwszy jest o miłości, drugi o zesłaniu Ducha Świętego, trzeci o uczuciach Eucharystii, czwarty o kontemplacji, piąty o porwaniu czyli uniesieniu duszy ponad siebie, szósty o doskonałości życia chrześcijańskiego, siódmy o spowiedzi, stanowią jedną księgę, którą nazywam *Siedmiolilie*, ponieważ opisanych jest w nim siedem bardzo wonnych i powabnych łask, wybitnie udzielonych czcigodnej pani Dorocie, które przez trójką moc wewnętrzną oraz czworaki układ zewnętrzny odpowiednio są oznaczone”: Dalej przypis, w postaci skrótu w tekście: (*7lilie*, s. 22).*

charakteru mechanicznego liczydła. To są akty transcendencji, również w procesie kojarzenia czy przewidywania oraz wyciągania wniosków. Życie intelektualne nie wyczerpuje się w prostych operacjach, gdyż człowiek podejmuje decyzje, dokonuje syntez poznawczych, decyduje o moralnych kwalifikacjach czynu. Zdolny jest do słuchania, przyjmowania informacji, kontemplowania piękna muzyki, podziwiania zdarzeń, dokonywania sądów. W różnych aktach intelektualnych przekracza granice swej osoby, wchodząc w rozmaite relacje z otoczeniem. Poznanie o charakterze naukowym też nie jest jedynie procedurą i szczytem ludzkich możliwości duchowych.

Biorąc pod uwagę twórczość artystyczną, nie istnieje kryterium rozstrzygnięcia, czy stoi ona wyżej, czy niżej od pracy naukowej. To są inne możliwości ludzkiego ducha. Wszystkie akty autotranscendencji możliwe są, ponieważ dzięki życiu duchowemu człowiek przekracza reakcje instynktowne, naturalne i tworzy byty intencjonalne, bez których niemożliwa jest kultura. Tak zarysowana panorama zagadnienia życia intelektualnego ukazuje pierwszy stopień życia duchowego, w różnym stopniu przynależny każdemu człowiekowi. To intelektualne życie od chwili urodzenia jest rozwijane i kształtowane zwłaszcza w szkole, ale i poprzez udział w kulturze oraz uniwersyteckich studiach.

Drugi stopień życia duchowego ujawnia się w zdolności do aktów moralnych. Jest to zdolność działania ze względu na oczekiwane dobro. Inaczej ujmując, zdolność odróżniania dobra od zła, zdolność oceny, co się opłaca, a co przynosi stratę. Zdolność ta również potrafi dokonywać kalkulacji ze względu na to, co służy życiu, a co mu zagraża. Nie jest to tylko egoistyczne, pragmatyczne działanie. Człowiek działa też z pobudek altruistycznych, a nawet heroiczych, zdolny jest do solidarności i wzajemnej pomocy. W rzeczywistości człowiek jest jednością i te podstawowe zdolności duchowe umożliwiające różnorodne działanie, przenikają się i nakładają się na to, co nauka nazywa życiem psychicznym człowieka. Obejmuje ono życie intelektualne, akty woli, całą sferę uczuciową człowieka oraz w wyniku różnorodnych doświadczeń, ciągłe kształtowanie siebie. W pewnym sensie, to życie duchowe, naturalne, można porównać ze stopniami, w których kolejno rolę mogą odgrywać wartości zmysłowe, następnie wartości witalne i na szczycie wartości duchowe obejmujące wartości prawdy, dobra i piękna.

Trzecim stopniem życia duchowego, które zakłada wszystkie stopnie poprzednie, to życie duchowe, mające też wymiar życia religijnego. Chrześcijańskie życie duchowe polega na relacji człowieka do Boga w Trójcy Osób. Bóg Ojciec związał się z człowiekiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Ten trynitarny wymiar jest szczególnie i wyjątkowy dla chrześcijaństwa i realizuje się we wspólnocie rodzinnej, ludzkiej, a największe dopełnienie znajduje we wspólnocie eklezjalnej. Można tę relację analizować i opisywać w kategoriach: personalistycznych, gdyż tylko „osoba” Boga, może być adekwatnym przedmiotem najgłębszych ludzkich odniesień, dalej relacje te są: realne, moralne, dynamiczne, doskonalące, spełniające ostateczne tęsknoty człowieka. Życie duchowe, jako dobrowolna, osobowo-osobowa relacja człowieka i Boga, jest konieczna w dążeniu do poznania ostatecznego sensu egzystencji oraz w dążeniu do zbawienia¹¹.

¹¹ Z. D y b i c k a, *Filozofia religii*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2002, t. III, s. 537–539.

W życiu duchowym, które ma wymiar religijny, chodzi o najściślejszą więź z Jezusem Chrystusem. Możliwe jest na trzech stopniach zaangażowania i współpracy z łaską, szczególnym darem – Bożą pomocą. Gdy Mistrz z Kwidzyna przedstawia życie duchowe bł. Doroty z Małtów, posługuje się stopniami, ale co ważniejsze twierdzi, że jest to „sprawność wlana”, „w sposób nadprzyrodzony”, czyli jest to Boże „udoskonalenie” (*7lilie*, s. 18; 21).

Tradycyjnie, pierwszy stopień życia duchowego, to ascetyczna praktyka oczyszczenia zmysłów. Drugi stopień, to życie wiarą, miłością i nadzieją. Te sprawności teologiczne są konieczne na drodze rozwoju, by dzięki medytacyjno-ascetycznym praktykom oraz darom Ducha Świętego wejść na drogę kontemplatywnej modlitwy. Ostatnim stopniem życia duchowego jest mistyczne zjednoczenie¹². Nigdy nie jest ono absolutne, bowiem podstawą są naturalne akty miłości. Pewnych sprawności można nabyć przez działanie, ale „do właściwego umiłowania najwyższego dobra i bliźniego” [...], „Pan Bóg daje wsparcie swej łaski człowiekowi dążącemu na miarę sił do jakiegoś dobra, cnoty, jak najbardziej koniecznej do zbawienia” (*7lilie*, s. 20–21). Jest to zasada mistycznego życia, która opiera się na wzroście miłości, czego podstawą jest jedność Bożych darów i cnót.

Tak więc życie duchowe obejmuje akty kultu, praktykę cnót, modlitwę i medytację, życie sakramentalne oraz twórcze związki i współpracę międzyludzką. Jest to tworzenie braterskiej wspólnoty w Jezusie Chrystusie. Życie duchowe, jako więź miłości z Bogiem obejmuje całość życia, od najprostszych aktów witalnych, poznawczych poprzez twórcze wysiłki nauki i sztuki, aż po dążenie do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem przez najdoskonalsze wypełnienie woli Bożej. Różne tradycje i szkoły stosowały własne kryteria podziału duchowego rozwoju. Np. Alvarez de Paz, wyróżnia aż piętnaście stopni życia mistycznego: „wpatrywanie się w prawdę, skupienie władz człowieka, milczenie, ukojenie, zjednoczenie, słuchanie przemawiania Boga, sen duchowy, ekstaza, zachwyt, objawienie zmysłowe, objawienie imaginacyjne, wgląd duchowy, ciemności Boskie, objawienie Boga, imaginacyjne oglądanie Boga”¹³. Kryteria podziału uwzględniają bądź władze człowieka, bądź działanie Boga, bądź opis i analizę indywidualnych doświadczeń. Pomimo trudnej materii, są pewne reguły pozwalające na możliwie adekwatny opis stanów mistycznych¹⁴.

W teologicznych opracowaniach bywały różne ujęcia i nurty życia duchowego, bądź to akcentujące dary Ducha Świętego, albo praktyki kultowo-rytualne, bądź tylko praktyki ascetyczne aż po manichejską pogardę dla ciała oraz negację form życia konsekrowanego. Pluralizm ujęć jest bardzo bogaty i w całości katalogu, musiałby uwzględniać różne propozycje sekt, ruchów religijnych i tradycji, aż po dawne oraz współczesne propozycje ogólnie nazywane, jako *New Age*¹⁵. Natomiast chrześcijaństwo z powodu wyjątkowego charakteru i pełni objawienia w Jezusie

¹² Opinie w sprawie, co jest ostatnim etapem na drodze duchowego rozwoju są podzielone. Jedni widzą szczyt w mistycznej kontemplacji m.in. Franciszek Salezy, Alvarez de Paz, inni teologowie w mistycznym zjednoczeniu.

¹³ S. U r b a ń s k i, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 277.

¹⁴ Tamże, s. 281–282.

¹⁵ S.A. W a r g a c k i, *New Age*, w: *Religia w świecie współczesnym*, pod red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 451–479.

Chrystusie zgłasza roszczenie do możliwości najpełniejszego życia duchowego¹⁶. Na tle tego, co zostało już przedstawione, można twierdzić, że zarówno akty intelektualnego poznania, zdolność do sądów moralnych, początki życia religijnego, wszystkie razem stanowią jedność duchowego życia. Istotą tego duchowego życia jest miłość. Bez miłości nie ma prawdziwego poznania, praktycznie ograniczony jest wybór dobra, bez cnoty miłości nie jest możliwe życie religijne. Miłość jest jedna i jedno jest jej nadprzyrodzone źródło. Ona przenika całe życie człowieka, lecz w innym stopniu. Jest Bożym darem, który różnie jest przyjmowany. Im czystsze i bardziej szczerze serce, im bardziej jest usprawniony praktyką ascetyczną i łaską duch ludzki, tym bardziej jest uzdolniony do przyjęcia wyższego stopnia daru miłości. Ostatnim, najwyższym stopniem miłości jest mistyczne zjednoczenie człowieka z Bogiem. Miłość jest kluczem do życia duchowego człowieka, ona wyjaśnia wszystkie dążenia, jest wszelką racją celu i sensu ludzkiego przeznaczenia. To czego człowiek doświadcza stara się zreflektować oraz nazwać. W tym celu korzysta się z terminologii już wypracowanej i znanej, a także tworzy się własne nowe pojęcia i różniczenia. W przestrzeni kulturowej, w jakiej żyła bł. Dorota z Mątów oraz Jan z Kwidzyna, znane były biblijne pojęcia określające miłość. Trzeba tu wskazać na *Pieśń nad pieśniami* ze *ST* oraz z *NT* hymn o miłości św. Pawła z *Listu do Koryntian* (Kor 13,1–13). Oczywiście, że wzorem doskonałej miłości była osoba Jezusa Chrystusa i Jego Matki Maryi. Na ile znano *Ucztę* Platona, dialog, który podejmuje zagadnienie rozumienia miłości, jako duchowego aktu? Wczesna kultura średnio-wieczna korzystała z nauczania św. Augustyna, którego można zaliczyć do neoplatoników. Platon wyróżnia trzy stopnie miłości, które są archetypem przedstawiania miłości w europejskiej kulturze. Tadeusz Gadacz uważający, że Platon głosił uniwersalne prawdy, oraz podał prototypy: „miłości zmysłowej jest *Don Juan* – miłości duchowej – *Tristan i Izolda* – i miłości absolutnej – Jezus. Wszystkie te wątki są, [...] tam obecne; one wszystkie były podejmowane następnie przez wielkie traktaty czy rozprawy na temat miłości aż po koniec XX wieku. Problem więzi, problem pragnienia, potrzeby, przeznaczenia, problem miłości i czasu, miłości i śmierci, miłości i poznania, miłości jako obietnicy, miłości i tęsknoty, miłości i cierpienia czy miłości i bliskości...”¹⁷. Celtyckie legendy pt. *Dzieje Tristana i Izoldy* były przekładane na różne literackie formy miłości rycerskiej i dworskiej. Miłość mężczyzny i kobiety w poetyckich ujęciach przedstawiana była jako, ślepa namiętność łamiąca prawa i obyczaje. Było to echo niektórych mistycznych ujęć miłości z Bliskiego Wschodu¹⁸. Bł. Dorota, jak i Jan z Kwidzyna na gruncie chrześcijańskim wolni byli

¹⁶ „Zupełna nowość i oryginalność osoby i dzieła Chrystusa stawia chrześcijaństwo ponad innymi religiami, i to w sensie jakościowym, nie tylko ilościowym: chrześcijaństwo ma nie tylko «więcej», ale także «zupełnie inaczej». W Chrystusie wypełnia ono zbawczą ekonomię Boga w stosunku do świata, spełnia też wszelkie religijne oczekiwania każdego człowieka i całej ludzkości”: I.S. L e d w o Ń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Religia w świecie współczesnym*, pod red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 528.

¹⁷ T. G a d a c z, *O miłości i erosie*, zapis rozmowy z 21 czerwca 2012 w gmachu Filharmonii Podlaskiej, w: „Kronos”, nr 3, 2012, s. 303.

¹⁸ „Powieść o Tristanie jest skąpana w celtyckiej atmosferze dumy rycerskiej; pragnie czynów walecznych jest motorem dumnego postępowania Tristana. Jak wszyscy ludzie namiętni Tristan kocha szalenie poczucie potęgi, którego doznaje w ryzykownych przedsięwzięciach. Z tego wpływa finalne pragnienie ryzyka dla samej gry, namiętnego ukochania namiętności bez kresu, wola

od takiego sposobu rozumienia miłości, który w czasach współczesnych, jeszcze bardziej został zwulgaryzowany w narcystycznej egzaltacji i skrajności usprawiedliwiania wszelkich praktyk.

II. PRAKTYKA CNOTY MIŁOŚCI

Życie chrześcijańskie oparte na praktyce cnót, jako odpowiedzi na dar Bożej miłości, było i jest podstawowym poziomem duchowym oraz najbardziej powszechną praktyką. Jest to trwała tradycja religijno-moralna. Stanowi ona jasne kryterium religijnego zaangażowania. Jest sposobem odpowiedzi na łaskę przez uruchomienie zdolności duchowych. Dar Boży, przyjęty, wywołuje określone postawy, działania, zobowiązuje. Odpowiedź jest dynamiczną skłonnością do czynienia dobra, której siła płynie ze zdolności do przyjęcia i dzielenia się miłością. Żaden dar Boży nie jest udzielany jedynie dla tego, który go przyjmuje. Tak jak miłość jest obrazem trynitarnych relacji Boga, tak miłość prawdziwa, przeżywana przez ludzi zawsze ma charakter wspólnotowy. Zaświadcza o tym fakt, że: „Biskup pomezański Jan Mnich (Mönch †1409), kanonicy pomezańscy, wierni, zwracali się do bł. Doroty niejednokrotnie z prośbą o pomoc, radę i modlitwę”¹⁹.

Bł. Dorota z Mątów, według relacji Jana z Kwidzyna, otrzymała dar życia duchowego w postaci siedmiu łask: dar miłości, dar Ducha Świętego, umiłowania Eucharystii, kontemplacji, „porwania”, doskonałości życia i dar pokuty. Ponieważ dary te przenikają się stanowiąc jedność życia duchowego, jako „posłania” (*missio*) Ducha Świętego, trzeba przyjąć, że łączy je umiłowanie Boga (cnoty teologiczne i kardynalne). Trzeba dodać szczególne uzdolnienie, które się określa jako „wymiana serca”. Miało się to stać w 1385 roku w kościele podczas Mszy św. Mistyczka Pomorza wyznaje, że: „człowiek, który zostanie zapalony ogniem Bożej miłości nie może próżnować, lecz owocuje i dokonuje wielkiej pracy”²⁰. Wyjąwszy specjalne Boże interwencje, czyli łaski wlane, z teologicznego punktu widzenia można mówić o stopniach realizacji miłości. Swoisty porządek wzrastania w miłości, praktykowania różnego stopnia miłości można obserwować wśród ludzi współczesnych.

Bł. Dorota z Mątów jest przykładem wyjątkowym, ze względu na wielkość przeżywanych stopni miłości oraz zdolność ich opisu. Można więc mówić o równoległym rozwoju stopni miłości oraz zdolności poznawczych błogosławionej z Żu-

bezpowrotnej śmierci. U tego krańca spraw można zaobserwować, że waleczność była materialnym znakiem procesu dążenia do boskości. Natomiast prawdziwi mistycy są samą roztropnością, samą dyscypliną, samym posłuszeństwem nawet w chwili ekstatycznego olśnienia. Jeśli śmierć jest zyskiem, to dlatego, że Chrystus jest życiem, a Chrystus wcielił się, to znaczy zniżył. Chrześcijanin nie wpada w złudzenie śmierci miłosnej przekształcającej, lecz przyjmuje ograniczenia ziemskiego powołania”: D. de R o u g e m o n t, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999, s. 115.

¹⁹ M. B o r z y s z k o w s k i, *Tekst i problematyka listu Jana z Kwidzyna...*, dz. cyt., s. 541.

²⁰ T e n ż e, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, dz. cyt., s. 521.

ław. Miłość przenikająca wiarę i nadzieję jest istotą relacji między Bogiem a człowiekiem i odwrotnie, choć proporcje są nieporównywalne²¹.

Pan Bóg godzien jest doskonałej miłości. Takie stanowisko podzielał Jan z Kwidzyna, który w modlitwie-prologu, prosi Boga o dar miłości, która byłaby miłością „bezcenną”, a także „długotrwałą”. Stopni i cech tej miłości rozpoznanych w teologicznej refleksji i mistycznych aktach bł. Doroty z Mątów, Mistrz wymienia więcej. Miłość Boga winna być: „szeroka”, a więc w miłości Boga miłująca wszystkich ludzi, dalej „uporządkowana”, a także „bezgraniczna”. Miłość doskonała, jako duchowa dyspozycja, jest „ciągła”, „głęboko zakorzeniona”, „dzielna”, „stała”, dalej „wrząca”, „płonąca i pragnąca”, „wysoko wstępująca”, czyli przekraczająca miłość do ludzi oraz „przemozna”, jako wiodąca do Boga drogą przykazań, wędrówki z „cnoty w cnotę” i „ścieżką rad” Ducha Świętego. Miłość doskonała według natchnień Bożych to, najwyższe uniesienie ludzkiego ducha wzmocnione przez Boga, dlatego ma ona cechy „zranienia”, jest „niepokojąca”, „niecierpliwa”, nawet zaskakująca „szalona”, „słodka”, „zachłanna”, zawsze „nienasycona”, a ponieważ ograniczona ludzką egzystencją, a więc „tęskna”, „upajająca”, „wzbogacająca”, „rozweselająca”. Miłość duchowa, musi promieniować. Jan z Kwidzyna używa słowa „tryskająca”, jest obfita, a więc wobec każdego człowieka „opływająca” i oczywiście jest „mądra”, także „niezwyciężona”, nie ulega „znużeniu”, jest „nieutralna”, „nieśmiertelna”, „wielka i rozrywająca serce”. Ostatecznie w traktacie *O miłości* wymienia i krótko charakteryzuje aż trzydzieści sześć stopni miłości: (7*lilie*, s. 9–16; 23–30). Z jednej strony mowa jest aż o trzydziestu sześciu stopniach, a z drugiej strony, ma się wrażenie, że cechy miłości na różnych stopniach traktuje się, jako stopnie miłości.

Wierzący w Boga, usiłujący miłować Go, o taką wielką miłość winien prosić. Przedstawiając cnotę miłości bł. Doroty, Jan z Kwidzyna, jako kryterium prawdziwości przyjmuje, zgodność relacji z nauczaniem teologów oraz z Pismem św., a szczególnie z hymnem o miłości św. Pawła (1 Kor 13,1–13). Miłość usprawnia wolną wolę, która może być zmienna. Gdy wolna wola człowieka przyjmuje łaskę, czyli pomoc Ducha Świętego, staje się „niezwyciężona, nieutralna i nieśmiertelna”, gdyż nic nie pokona w człowieku mocy Boga. Bł. Dorota, wielkość i stopnie miłości, których wszystkich nie wymieniła, poznała z „doświadczenia” (7*lilie*, s. 31). Jej życie duchowe rozwijało się poprzez stany: „oczekiwania”, „słuchania Słowa Bożego”, „przyjmowania Eucharystii”, oraz stany pragnienia „życia wiecznego”²² (7*lilie*, s. 31). Przyjmując jedną łaskę otrzymuje następną, którą z troski o innych, z woli Pana Boga trzeba się dzielić. Miłość Boga jest „nieporównywalna” z jakąkolwiek inną miłością, ponieważ ona jest źródłem. Ona jest konieczna do zbawienia: „Kto nie miłuje trwa w śmierci” (1 J 3,14) oraz winna być ciągle doskonalona. „Kochająca Boga miłośniczka”, jeszcze będąc w stanie małżeńskim, odznaczała się taką „bezcenną” miłością, która Boga przedkładała nad wszystkie dobra materialne (7*lilie*, s. 34). Miłość ta była mocna, dawała jej siłę, by znosić praktyki czuwania,

²¹ Istotę miłości nadprzyrodzonej w przeżyciach pragnień, skutków, dynamiki bł. Doroty podaje w syntetycznym ujęciu Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, przeł. J. Wojtkowski, Lublin 2011, s. 382–383.

²² Pragnienie życia wiecznego, porównaj: jak wyżej, s. 402–403.

postów, modlitwy, a nawet praktyki „gorzkiego udręczenia”, które Jan z Kwidzyna określa jako „straszliwe”, „odrażające i gorzkie”, które pochodziły z zewnątrz lub od Boga. Ktoś kto najpierw zabije żądzę ciała, nie lęka się już śmierci. „Ona unikając chwały i pociechy świata, umiłowała ubóstwo i wzgardę, nie troskała się o nieprzyjaźń, chorobę i śmierć. Miłość jej była więc mocna jak śmierć” (*7lilie*, s. 34–35). Była też określana, jako „gorąco płonąca”, przez co należy rozumieć, że bł. Dorota, doświadczała „żaru miłości”, nie tylko uczuć, lecz stanów, „ognia, dręczącego i słodkiego”. Zdarzało się, że stany te wywoływały bierność, milczenie, ale też zmuszały do pracy i miłowania ludzi (*7lilie*, s. 35–36). Bardzo trudno jednoznacznie przypisać szczególne cechy miłości do jej stopni. Próba wyznaczenia stopni, to badanie aspektów, które w praktyce tworzą jedność nadprzyrodzonej miłości i wzajemnie się przenikają. Język też jest analogiczny i ograniczony.

Jan z Kwidzyna, przedstawiając przeżycia bł. Doroty, stwierdza, że „wrzenie” nadprzyrodzonej miłości, wywoływało zmiany fizyczne, rodziło udręczenie, a jednocześnie miało zewnętrzne objawy w postaci gorącego oddechu, gorących łez i ciała (*7lilie*, s. 37). Doskonała miłość, czysta i gorąca, „pragnie” tylko Boga, i Jan z Kwidzyna potwierdza tę cechę „czcigodnej pani Doroty”, jak ją nazywa, powołując się na przykazanie: Miłości Boga i bliźniego (Mt 22,37). Przy tym pamiętać należy, że pomimo określania tej nadprzyrodzonej miłości rozbudzonej przez Boga, miłością doskonałą, pozostaje ona „stęskniona” i „pragnąca” (*7lilie*, s. 38–39). Człowiek, bowiem nigdy nie jest w stanie przyjąć w totalności religijnego aktu, ani daru obecności Boga, ani Jego miłości. Inną cechą tej miłości jest stan zachwytu, ale jej siłą jest porządkująca miłość matki i żony, daje poczucie Bożego działania w duszy. Prosta refleksja zawsze kojarzyła miłość ze zranieniem. Miłość nadprzyrodzona rani „duszę i serce oblubienicy”. Do opisu tych zranień Jan z Kwidzyna używa języka metaforycznego, pisząc o strzałach i wbijających się w serce grotach. Język jest symboliczny, ale oddający realność bólu i cierpienia, wielokrotnych aktów udręczenia i pociechy. Nawet, przechodząc kolejne stopnie: poznania, miłowania i kontemplacji, bł. Dorota doświadczała, że nie sposób ogarnąć dobroci Boga. W perspektywie doczesnej, z przyczyn naturalnych, trudno o pełnię miłości. Akty czysto ludzkie zawsze mają charakter ograniczony. Podobnie w życiu nadprzyrodzonym, pomimo daru, z powodu ludzkich ograniczeń pozostaje udręczenie, tęsknota i prośba do Boga o pełnię miłości. Ból takiej nadprzyrodzonej miłości może być słodki. W takiej też miłości, pozostaje usprawiedliwione „niecierpliwe pragnienie Boga”. W tej niecierpliwości ducha, miłości „słodkiej i zachłannej”, dążące do jedności, w miłości szalonej i niepokojącej są zranienia: „znamienne i przyjazne, upragnione i pocieszające, chwalebne i życzyliwe”, pochodzące od Jezusa i Jego Matki, uzdalniają do czynienia dobra i świętego życia (*7lilie*, s. 44–47). Oczywiście, opisy miłości bł. Doroty, w ujęciu Jana z Kwidzyna są barwniejsze, bardziej szczegółowe, nie omijające zagadnienia nieustannego wstępowania na wyżyny ducha, z powodu „zachłanności” oraz „słodczy jakiej zakosztowała”. Celem jest dojście do stopnia stanu mistycznego zjednoczenia. Mimo postępów i wielu doznanych łask, Boga nie można miłować „ani za bardzo, ani nadmiernie”, czego nauczał św. Bernard. Bł. Dorota bolała nad swoimi ograniczeniami, ale nie przestawała „dobrze czynić, święcie żyć, samemu Bogu się podobać”, gdyż „On sam był w jej pragnieniu”. Miłość Boga winna być nieskończenie wielka, ponieważ Bóg jest najwyższym, niezmiernym

i nieskończonym dobrem, Jan z Kwidzyna dodaje – jest Miłością (1 J 4,8) (*7lilie*, s. 49), a co w XXI wieku tak gorliwie przypomina i głosi papież Benedykt XVI²³.

Analizując dalej objaśnienia Jana z Kwidzyna, opisujące życie wewnętrzne bł. Doroty z Mątów, teolog stara się przedstawić wielkość, piękno nadprzyrodzonej miłości, wskazując na jej stopnie i przymioty. Miłość ta, pomimo doświadczenia bliskości Jezusa, jest „nienasycona”. Jest to szczęśliwe łaknienie, spowodowane zakosztowaniem słodyczy duchowych stanów oraz znakiem posłania do niej Ducha Świętego. Zresztą, miłość ta ma charakter trynitarny, a z drugiej strony jest „niemocna”, ponieważ: „im bardziej chciała zbliżyć się do Pana, tym więcej wydawała się sobie cofać i słabnąć w postępie”, „serce wędło”, mnożyły się bóle i niepokój ducha”, stawała się bojaźliwsza, nie wiedząc co dalej czynić. Jan z Kwidzyna używa aż osiem porównań tej niemocy miłości do fizycznej choroby, przy czym jest to stan wzgardy wobec życia oraz pragnienie śmierci, by być z Chrystusem. Bóg nie jest niemiłosierny, dla miłujących Go. W takich stanach Dorota otrzymywała pociechę i umocnienie (*7lilie*, s. 50–52). Często było to duchowe „upojenie”. Szczególny stan miłości, trudny do wypowiedzenia i dla Doroty niełatwy do opisania. Korzystała z pomocy, gdyż sama była analfabatką²⁴. Przekazywała swemu spowiednikowi w opowieściach doznania miłości „zadawalającej o wielkiej słodyczy”, która, czego miała świadomość, nie pochodziła od jej usposobienia (*7lilie*, s. 53). Jan z Kwidzyna potrzebuje aż sześć rozdziałów, aby przedstawić „miłość upajającą”. Ta miłość odznacza się, tym, że jest jak napój, jak wino raz mocne i raz słodkie. Moc tej miłości upaja zadowalająco, słodycz wywołuje pragnienie, więc miłość ta upaja niezadowalająco. Są to już subtelne dystynkcje, które dotyczą wyjątkowych stanów, gdy miłość jest tak mocna, że Bóg musi interweniować, kierować, bowiem zwykle poznanie zaczyna się gubić, kończy się rozumienie, co się z człowiekiem dzieje. Bóg na takim stopniu miłości daje oświecenie, które ukazuje wartość życia wiecznego i przynagla do działania. Miłość ma naturę dynamiczną, dawania i brania, wymiany, daru i odpowiedzi. Bóg pociąga ludzi do doskonałego życia, pragnie ich wprowadzić na wyższy stopień. W tym celu udziela doznania słodyczy, czym pragnie wywołać jeszcze większe pragnienie. Po zaznaniu takiej miłości „zadowalająco nasyconej”, gdy nie czuje się bólu, ani ran miłości, nie ustaje pragnienie jedności. Gdy jednak Bóg zabierze to doznanie, jak mówiła bł. Dorota, człowiek „zaczyna przekraczać miarę i szaleć”, oczywiście z tęsknoty. Pozbawiony radości i rozkoszy, zamartwia się, nie rozumie dlaczego tak się dzieje. Doznania te, nie są nieodwracalne, ponieważ Pan daje nową łaskę, jako przygotowanie do porwania, gdy dusza czuje się roztopiona na podobieństwo ciekącego wosku, przez co uzyskuje zdolność zjednoczenia z Jezusem. Tę jedność opisuje się obrazowo, porównując przez kolor metalu i ognia, który go ogrzewa. W takich stanach ludzie szukają odosobnienia, życie na ziemi staje się udręką. Ale to są chwile, które przemijają, a więc potrzebne jest jeszcze nowe umocnienie, aby mieć siły wchodzenia na wyższy stopień mi-

²³ B e n e d y k t XVI, *Encyklika Deus caritas est, O miłości chrześcijańskiej*, Rzym 2005.

²⁴ Bł. Dorota nie umiała pisać. Zachowała się treść listu bł. Doroty do córki Gertrudy, ale być może w pisaniu listu korzystała z pomocy: *Die Geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm*, s. 4–9, w: *Positio super cultu et virtutibus Servae Dei ex officio concinnata*, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXI, s. 527–540. „Gdybyś ty umiała pisać” (*7lilie*, s. 78).

łowania Boga, które bł. Dorota nazywa „mocnym pucharem”, dającym zdolność przyjęcia rozkoszy doskonałego upojenia Bożą miłością. Bł. Dorota dodaje: „*Gdyby duszy powracającej do siebie z takiego upojenia i zjednoczenia wolno było wiedzieć, jak bardzo Pan ją umiłował i jakie dobra jej wyświadczył, niosło by ją do nich tak porywczo i chciwie, że szalalaby i traciła rozum.* Na przeszkodzie jednak takiego stopnia miłości stoi wola człowieka i rozkosze ciała (7lilie, s. 56–60).

Miłość upajająca wywołuje różne skutki, których Pan udziela oblubienicy. Tu również można stosować stopnie, bowiem na początku duchowo upojony wstąpi się złych czynów, opuszczenia dobra. Poruszony miłością unika zła, postępuje w czynieniu dobra, oczyszcza zmysły i wybiera proste drogi. Zmienia hierarchię wartości, ma upodobanie w rzeczach duchowych, nasłuchuje głosu Pana, staje się miłym dla ludzi, a Bogiem się rozkoszuje, umiera dla świata, a dusza żyje dla samego Boga. Człowiek w takiej miłości znajduje siłę do rzeczy trudnych. Ponieważ przestaje się lękać, wchodzi w intymność z Bogiem, przyjmuje Go w Eucharystii, wręcz „Pana Boga uważa za swoją własność”. Otrzymuje łaski stanu „wstępowania do nieba”. Wszystkie działania ludzi interpretuje jako skutek tej miłości (7lilie, s. 60–61). Miłość, w przekazach bł. Doroty, ma to do siebie, że w pełni zaspokaja pragnienia i rodzi niezwykle stany, przemienia się w przeżycia „bogacące i radujące”. Doznane radości, wywołujące śmiech i śpiew, są zapowiedzią radości wiecznych. Aby „błogosławiona oblubienica nie pozostała i nie zatraciła się w tym stanie miłości”, Pan, „posyłając jej Ducha Świętego raz z miłością zadowalającą upajającą, raz z miłością upajającą niezadowalającą i dawał jej niezliczone dobrodziejstwa pociechy i wyjątkowego umiłowania, jednak stale zachowywał ją w głębokiej pokorze” (7lilie, s. 62–63). Miłość upajająca udzielana przez Pana, jest przez Niego kontrolowana, by człowiek nie stracił trzeźwości, by wiedział co porzucił dla Boga. Natomiast „miłość tryskająca”, to dobra uzdalniająca do wypowiadania się o sprawach duchowych, stopień na którym miłość już skłaniała najbardziej do „kontemplowania Pana w jego dobroci”, zwłaszcza w aktach wiecznego oddania i dziękczynienia. Ta miłość „tryskająca” dawała poczucie obecności Pana w łonie, „jakby Pan chciał się w niej duchowo zrodzić”, a ona modliła się: *Umiłowany mi Panie, ojcze mój najukochańszy; królu mój ukochany; odkupicielu mój; zbawco mój; wybawicielu mój; opiekunie mój; kierowniku mój, pociecho moja najprawdziwsza i najbardziej umiłowana, o Jezu Chryste, Synu Boga żywego, dzięki ci składam za wielką dobroć i miłość, którą mi dałeś* (7lilie, s. 66–68).

Opisując miłość zarówno bł. Dorota i Mistrz z Kwidzyna, używają pojęć teologicznych, ale też przez porównanie odnoszących się do naturalnej miłości, stąd mowa jest o „małżeństwie duchowym”, jak też o „duchowym porodzie”, i jak komentuje teolog, „Pan Bóg duszę sobie zaręcza, zaślubia i zapładnia: zaręcza w wierze, zaślubia w zgodności woli a zapładnia w miłości”. Warunkami są czyste sumienie, czyste uczucia, stałość pragnień, zgodność woli, wyłączność, zaangażowanie. „Duchowe rodzenie” w miłości Boga możliwe jest wówczas, gdy człowiek, jak gdyby na początku wstępowania po stopniach miłości, sam przyjmie siebie w duchowym zrodzeniu. Na tej drodze, konieczny jest proces wyrzeczenia rzeczy doczesnych, oczyszczenia sumienia, następnie głębokie zjednoczenie w miłości. Gdy po długich czuwaniach, modlitwach, prośbach doświadczają się „dobroci”, „słodczy”, „bliskości”, „pociechy” i „radości”, „związania” i „zamieszkiwania” Pana w duszy,

jest to znak wyższego stopnia doskonałości. Bł. Dorota poznała tzw. duchowe macierzyństwo. Polega ono na rodzeniu do życia wiecznego, gdy w płaczu, modlitwie i błaganiu za żywych i umarłych, za przebywających w czyśćcu, za przyjaciół, rodziców, za dzieci, a nawet za obcych wstawia się u Boga. Z relacji bł. Doroty wynika, że przeżycia miłości Boga, to niezwykle bogate doświadczenie, które opisuje się w subtelnych rozróżnieniach oraz stopniach. Język jest bogaty, stara się być precyzyjny, przy świadomości różnych ograniczeń podmiotowych i przedmiotowych (*7lilie*, s. 68–74).

Duchowe macierzyństwo oparte na miłości, aby nakłonić do pokuty i przezorności, by nie zmarnować dóbr duchowych jest trudne, wymaga wierności, czujności i Bożej łaski. W wyznaniach mowa jest o „duchowych synach”, być może, chodzi też o Jana z Kwidzyna oraz prepozyta Jana Rymana (*7lilie*, s. 81), ale nie wyłącznie, na co mogą wskazywać słowa [wielokrotnie poznała, kto z jej synów wśród innych]. Jednakże duchowe małżeństwo, jako bycie w jedności z „Chrystusem oblu-bieńcem”, jest największym dobrem duchowym i na wyższym stopniu zjednoczenia (*7lilie*, s. 76–77).

Miłość, o której ciągle opowiada bł. Dorota, a która została opisana w traktacie, jest doświadczeniem duchowym, ale też dotyczy zmysłów wewnętrznych. Dlatego taka miłość przeżywana jest, jako wielorakie dobro. Dorota mówi o „miłości przelewającej się i niezmierzonej”. Odczucia jakie wywołuje, to słodycz, dająca poczucie owocowania, jest „bogacząca, sycąca, uporządkowana i nieprzewyciężona”, dalej jest „nierozdzielna, nieśmiertelna i niewypowiedzialna”. W gruncie rzeczy jest to niezwykle rozległe, poszerzone życie, które nie lęka się męczeństwa i śmierci, ponieważ doświadcza czegoś, co zapowiada szczęście wieczne w widzeniu samego Boga. Trzeba dodać, że takiej miłości doświadczają ludzie najbardziej duchowo rozwinięci, będący na najwyższym stopniu miłości, mistycy. Bł. Dorota mówi o tym i dodaje, że jedność w miłości z Panem jest tu podstawą. Aby ten stan rozpoznać i próbować nazwać go, potrzeba Bożego światła oraz patrzenia „oczami duszy”. Wielkości tej miłości, tego darowanego dobra nie można wypowiedzieć. Jest to nieustanne dawanie i branie, przyjmowanie i odpowiedź, przeżycie jedności i rozdzielanie. Ta nadprzyrodzona miłość promieniuje, przemienia działanie, daje spojrzenie usprawiedliwiające, uwznioślające wszystkich ludzi, czyni życie łatwym, jak gdyby dobrem duchowym przysłania zło. Darowana i przyjęta miłość kocha ludzi, lecz najbardziej zwraca się do Boga i w nim tylko szuka spełnienia. Czuje, że inaczej zostałaby zniszczona ogromem daru. Taka dusza, ogarnięta takim stopniem miłości nie może nie tylko niczego, ale i nikogo, bardziej kochać aniżeli Boga. Oczywiście nie znaczy to, że wpada w „narcystyczną egzaltację”, że ignoruje bliźnich, wręcz przeciwnie. Takie i podobne akty bł. Dorota przeżywała nie zawsze, a jednak „często” (*7lilie*, s. 78–80). Bardzo istotne jest w akcie mistycznym rozróżnienie pomiędzy zjednoczeniem a zespoleniem duszy i boskości. Przez fakt Wcielenia, mistyk trwa w zjednoczeniu, nie tracąc swego odrębnego bytu. Jest to komunია, ale nie unia, gdyż „dusza zostaje duszą a Bóg Bogiem”, nauczał teolog mistyki flamandzkiej Eckhart, choć jego nauka „mistyki substancjalnej unifikującej” została potępiona przez

Kościół²⁵. Akt mistycznego zjednoczenia nie przebóstwia, bardziej uwiarygodnia biblijne przesłanie o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo do Boga. Jedność z Bogiem człowiek otrzymuje w Duchu i Prawdzie.

Wśród wielu darów, jakich udziela Bóg, jest mądrość. Miłość nie może być jej pozbawiona. Człowiek zawsze ma skłonność do przesady i nieumiarkowania, lecz ta miłość jest „mądrością i rozeznanie”, jest chroniona i wówczas jest „nieprzewycięzona”, „nieznużona”. Jan z Kwidzyna dodaje do tych wyznań, jak naucza św. Augustyn: „Kto kocha, nie trzusi się”. Tylko ten kto kocha jest mądry i mądrość prawdziwa spełnia się w aktach miłości. Takie jest Boże objawienie w dziejach zbawienia zarówno na kartach *ST*, jak i *NT* (*7lilie*, s. 80).

W rozdz. 34, Jan z Kwidzyna omawia miłość wielką i doskonałą, jakiej doświadczała bł. Dorota. „Oblubienica Pana”, doświadczała wzrostu miłości i takiej miary, że zdaje sobie sprawę z tego, że jest ona „niewypowiedziana”, a z drugiej strony doświadcza stanów, jak gdyby Jezusa „czuła obecnego i w swych ramionach trzymała”. Miłość ta wielka i doskonała znosi lęk wobec Boga, jednak wywołuje troskę, by jej nie utracić. Owocem jej jest też ufność, zgodność woli z wolą Bożą, zdolność do umartwienia wad i pożądliwości. Trzeba jeszcze dodać fakt, który musi być teologicznie interpretowany. Chodzi o wielkość daru, który w naturalny sposób nie mógł być przyjęty. Dar jest tak wielki, że Bóg musi duszę uzdolnić do jego przyjęcia, stąd mowa w doświadczeniach mistycznych bł. Doroty jest o poszerzaniu duszy (*7lilie*, s. 81–82).

Ostatni rozdział *Traktatu o miłości*, dotyczy miłości „ostatecznej, która rozrywa serce”. Dorota takich stanów najwyższego stopnia miłości doświadczała przez wiele lat, lecz nazwę tego stanu poznaje w objawieniu na „cztery tygodnie przed kresem swych dni”. Było to szczególne doświadczenie mistyczne doświadczenia „życia chwały”. Były to stany „rozognienia duszy”, ale i stany ciała. Prowadziły one do „nienasyconego, porywającego pragnienia miłowania i osiągnięcia Boga”, dawały one radość, wyjątkową słodycz, za którą w razie konieczności oddałyby życie, przy tym czuła, że miłując jeszcze bardziej sama jest miłowana. Stany te, były bolesne i nieugaszone, wywołujące takie pragnienia bycia w jedności z Jezusem, i tak intensywne, że mogła je znosić, przeżywać i nie umrzeć tylko dzięki Bożej łasce (*7lilie*, s. 83–84).

III. HERMENEUTYKA NADPRZYRODZONEJ MIŁOŚCI

Analiza istoty miłości w połączeniu z mistyką to zagadnienie wielowymiarowe. Można mistykę objaśniać przez miłość lub nadprzyrodzoną miłość, jako szczyt religijnego zaangażowania tak, jak można mówić o naturalnej miłości i naturalnej mistyce, jako pierwszym stopniu życia duchowego, chociaż pojęcie „naturalne” jest

²⁵ Papież Jan XXII potępił Mistra Eckharta m.in. za nauczanie: „Całkowicie przemieniamy się w Boga i przeistaczamy się w Nim w ten sposób, w jaki chleb w Sakramencie zmienia się w Ciało Chrystusa; ja tak właśnie w Nim się zmieniłem, ponieważ On sam uczynił mnie swoim. Zjednoczenie, a nie upodobnienie. Na żywego Boga, prawdą jest, że nie ma tam już żadnej różnicy”; cyt. za: D. de R o u g e m o n t, *Miłość a świat kultury zachodniej*, dz. cyt., s. 120.

złudzeniem. Akty miłości i mistyki są aktami duchowymi, a źródło mają w Bogu, ponieważ *gratia supponit naturam*.

Należy jednak przyjąć fakt, że w teologii, jak i w powszechnym religijnym myśleniu w czasach Jana z Kwidzyna i bł. Doroty pomiędzy miłością a mistyką, widziano ścisły związek. Miłość była darem, cnotą, którą odróżniano od pożądlivości, od namiętności i od miłości cielesnej, co obecnie z różnych racji i w powszechnym ujęciu bywa utożsamiane. Problemem jest jednak język miłości nadprzyrodzonej, który bazuje na języku miłości małżeńskiej, z tym, że na zasadzie analogii. Np. pierwsze spojrzenia mężczyzny i kobiety porównywano do dotknięć serca przez Boga. Uwzględniając język, trzeba pamiętać o jedności kultury średniowiecza i faktu, że język mistyki był pod wpływem języka miłości rycerskiej oraz dworskiej. Chodzi tu o podobieństwo treściowe i formalne, o moralne zobowiązania, o elementy symbolizmu, które z mistyki dworskiej i rycerskiej, za pośrednictwem nurtów franciszkańskich przeszły do języka mistyki religijnej. Nad zrozumieniem tego, o czym mówiła bł. Dorota z Mątów ciąży: „Wiek XIX [który] czuje się szczęśliwy tylko wtedy, gdy może sprowadzić elementy wyższe do poziomu niższych, duchowe do rzędu materialnych, posiadające sens i znaczenie do sfery pozbawionych waloru, błahych. I to nazywa się «wyjaśnieniem»²⁶.

Jan z Kwidzyna zdawał sobie z tego sprawę z „płonącego miłością języka”, dlatego pisał we wstępie, powołując się na św. Bernarda, i jego kazania o *Pieśni nad Pieśniami* LXXIX: „Mroźne serce nie może w ogóle pojąć ognistego języka. Jak bowiem mówiącego po grecku nie rozumie ten, kto nie zna greki, ani mówiącego po łacinie ten, kto nie jest łacinnikiem itd., tak język miłości będzie cudzoziemski temu, kto nie kocha; – a także ponieważ jeśli coś umysłem pojąłem, lub zapamiętałem, nawet tego nie umiem godnie wyjaśnić”. Teolog zdaje sobie sprawę z trudności materii i dodaje: „Zaiste, z miłości i powyższej racji byłbym skłonny raczej ustąpić komuś, kto rozumny, kochający i wymowny według godności rzeczy i wymagań materii, wprowadzałby stosowne słowa, odpowiednie skojarzenia i wyjaśnienia, uzasadnienia rozumne i należyte” (*7lilie*, s. 16–17). Pamiętać należy, że bł. Dorota wypowiadała się w języku staroniemieckim, a Jan z Kwidzyna jej słowa przekładał na język łaciński. Czytelnik polski otrzymał przekład bpa Juliana Wojtkowskiego. Ten przekład, nie tylko popularyzuje doświadczenia mistyczne bł. Doroty, ale ukazuje perspektywę nadprzyrodzonego życia w pełni, doskonałości, natężeniu miłości, jej owocowaniu, dotyczy najwyższego stopnia, którego współcześni ludzie na ogół nie znają. Ze strony bł. Doroty, jest to sytuacja dzielenia się, nawet gdy tekst jest cieniem doświadczeń, to jednak ukazuje wzniosłość i rzeczywistą przemianę człowieka, który ukochał Boga. Miłość ta ukazuje takie aspekty, które przekraczają doznania zmysłowe, emocjonalne, sięgają stanów mistycznych i jako udzielane przez Ducha Świętego mają charakter stały, a względem otoczenia suwerenny. Zarówno jej przedmiot, przymioty, stopnie rozwoju, to materia trudna i skomplikowana. Nie bez powodu, by dodać wiarygodności relacjom, Mistrz z Kwidzyna konfrontuje odniesienia, powołując się na autorytet: Pisma św., a przede wszystkim autorytet św. Hieronima, św. Augustyna, św. Grzegorza, św. Bernarda, teologa

²⁶ D. de R o u g e m o n t, dz. cyt., s. 124–127.

Ryszarda ze Świętego Wiktora, których wielokrotnie cytuję²⁷. Człowiek uzbrojony tylko w oręż logiczno-analityczny niewiele się dowie ze świadectwa bł. Doroty. Nie łapie się powietrza w sieci.

W myśl teologii średniowiecza, należy wyjść od twierdzenia, że miłość jest skłonnością duszy nie ciała, a jej naturalnym przedmiotem jest Bóg. Człowiek ma naturę jedności ciała i duszy, i tym bardziej nie może żyć wyłącznie w oparciu o naturalne skłonności, które św. Bernard określa jako *amor carnalis*, a które wyrażają się w pożądliwości. Jest to miłość samego siebie (*voluntas propria*) obciążona grzechem pierwotnym ponad konieczność i nie może dać szczęścia. Egoizm, jako miłość siebie, i najcięższa choroba duszy może być uzdrowiona. Św. Bernard z Clairvaux, zgodnie z całą teologiczną tradycją i wiarą Kościoła proponuje miłość jako zdrowie duszy. Ma być ona zanurzona w swoim źródle, czyli w miłości Boga do człowieka. W ten sposób, gdy człowiek pokonuje miłość pożądliwą a zaczyna kochać Boga, wchodzi na stopnie rozwoju miłości nadprzyrodzonej. Właściwie, poprzez cnotę pokory, człowiek dostrzegając swoją małość, bezsilność i nędzę, wchodzi na drugi stopień doskonałości oraz otwarcia się na bliźnich, by osiągnąć trzeci stopień umiłowania rzeczy Bożych. Na tej drodze możliwy jest duchowy rozwój: od miłości siebie, poprzez otwarcie się na miłość Boga, ale w dalszym ciągu ze względu na samego siebie. Dopiero, na trzecim stopniu zaczyna kochać Boga ze względu na Boga i siebie, gdyż poznał słodycz tej miłości. Na czwartym stopniu miłości, twierdzi św. Bernard „człowiek kocha siebie samego tylko ze względu na Boga”. Najwyższy stopień miłości łączy się z doskonałością moralną. Dochodzi do wolności, gdyż pokonuje pożądliwość i konieczność. Na tym stopniu miłość do siebie jest oczyszczona a człowiek najbardziej ukazuje swoje podobieństwo do Boga i w tym podobieństwie kocha samego siebie. „Miłość Boga i miłość podobieństwa do Niego, którym jest człowiek, stanowią jedno”²⁸. Św. Bernard, którego wpływy sięgały najdalszych zakątków Europy w ten sposób był nauczycielem Jana z Kwidzyna, ale nie bezpośrednim nauczycielem bł. Doroty z Mątów. Błogosławiona mogła znać nauczanie wielkiego nauczyciela mistyki ze słuchania, kazań. Czytając relacje o wewnętrznym życiu duchowym bł. Doroty, zaskakuje bogactwo jej doświadczeń, przeżyć, dynamizmu i ciągłego doskonalenia.

Archetyp doskonalenia miłości oparty jest na wzorze wędrowki do świętych miejsc, jest to duchowy proces pokonywania stopni oraz drogi dążenia do jedności z Bogiem. Ten prototyp jest uniwersalny. Motywem jednak wędrowki nie jest roz-

²⁷ „Św. Bonawentura kreśli w pewnym miejscu, zawartą w kilku wierszach charakterystykę wielkich nauczycieli Kościoła i teologii. Augustyna nazywa królem nauki wiary; królem moralności chrześcijańskiej – św. Grzegorza Wielkiego; królem mistyki – Pseudo-Areopagite, św. Anzelm idzie za św. Augustynem, św. Bernard za św. Grzegorzem, Ryszard ze Świętego Wiktora za Dionizym, natomiast Hugon ze Świętego Wiktora uwzględnia ich wszystkich: *Hugo vero omnia haec*. Dla św. Bonawentury Hugon jest mistrzem we wszystkich dziedzinach wiedzy chrześcijańskiej”: Ph. B ö h n e r, É. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 381–382.

²⁸ Ph. B ö h n e r, É. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 320–323. „Ale Bóg i człowiek mają własną wolę i substancję i tym się różnią; dlatego zupełnie inaczej, naszym zdaniem, przebywają oni w sobie wzajemnie: nie są oni zespoleni w swoich substancjach, ale zgodni w swej woli. I zjednoczenie to polega na wspólności ich woli oraz zgodności ich miłości. Błogosławione to zjednoczenie, jeśli je odczuwasz; żadne, jeśli je porównywasz”: Św. B e r n a r d, *In Cantica Cantorum, sermo 71*, jak wyżej, s. 325.

pacz, beznadzieja życia, pomimo cierpień, jakich bł. Dorota doświadczała od dzieciństwa oraz w życiu małżeńskim. Właśnie w języku miłości małżeńskiej, poprzez porównania i metafory, wyrażała wielkość daru miłości, jaki otrzymała od Boga. Niezwykle ważny jest też tu motyw wybrania. Bł. Dorota otrzymała dar wyjątkowy, z właściwą sobie świadomością, że niczym sobie na to wybranie nie zasłużyła. Miłość ją wybrała, to wiedziała z duchowego olśnienia, nie wbrew jej woli. W miarę pokonywania stopni doskonałości wiary i miłości, Bóg odpowiadając na jej pragnienie, troskę i tęsknotę udzielał kolejnych darów.

Taka miłość musi owocować. Z jednej strony czuje się przez Boga zobowiązana, aby przekazać treść tego, co zostało jej objawione, a z drugiej strony ma ono charakter zbawczy. Jest to nie tylko problem świadectwa, lecz współprzeżywania cierpienia za zbawienie innych, świadomość i zgoda bycia ofiarą. Dialektyka biegunów pozornie lub realnie przeciwstawnych, pojawia się nieustannie. Można wymienić takie pary: sytość i pragnienie; pokój duszy i troska; poczucie jedności i opuszczenie, oddalenie; uniesienie jak gdyby przebywanie w niebie i realność pozostawania na ziemi; doświadczenie, jak gdyby był tylko Bóg i bł. Dorota, a także zabieganie o zbawienie innych; skargi duszy bo pociecha, słodycz ale i udręka; głód, niemoc i rozrywające serce z nadmiaru miłości; mądrość i porywy szaleństwa; im silniejsze przeżycie, tym większe doznanie niegodności oraz odrzucenie przez Boga z powodu utrapień i oczyszczeń; pustka i wypełnienie; doświadczenie wewnętrzne, a zarazem mające smak, zapach, rozkosz dla zmysłów; miłość nierozdzielna, nieśmiertelna i niewypowiedziana a zarazem będąca niekończącym się wyznaniem. O czym to świadczy? To nie tylko sublimacja uczuć. Miłość nadprzyrodzona, jak i jej przedmiot, przekracza wszelkie kategorie. Szata słowna jest konieczna. Inaczej należałoby tylko milczeć. Takie stany w mistycznym uniesieniu są częste. Psychologia próbuje wyjaśniać i tłumaczyć te i podobne przeżycia, lecz natrafia na religijny wymiar miłości i zatrzymuje się. Miłości wielkiej, prawdziwej, nie można wytłumaczyć wyłącznie w sposób naturalny. Dlatego miłość mistyczna ze względu na przedmiot, w innych okolicznościach bywa antropologicznym dowodem istnienia Boga. Ważne jest jeszcze i to, że nadprzyrodzona miłość ma strukturę opartą na paradygmacie wcielenia Syna Bożego. Jezus Chrystus absolutnie zjednoczony z Ojcem jest całkowicie oddany misji zbawienia świata. Boża i ludzka natura jednej osoby Jezusa Chrystusa, powielana jest w życiu wiary każdego człowieka. W akcie wiary, chociaż niewspółmiernie, ale łączy się Boża łaska i miłość człowieka. Podobnie bł. Dorota, była zjednoczona wolą i umysłem z Bożym oblubieńcem, ale w tym akcie miłości, mając świadomość nadprzyrodzonych wizji, żyła w Kościele i zwracała się do ludzi. Jej świadectwo, nie tyle jest moralizatorstwem, co wysławianiem nieskończonej dobroci Boga. Jest świadectwem możliwego stopnia jedności Stwórcy i człowieka przez miłość. Choć język jest metaforyczny, ta jedność jest konieczna, na miarę istnienia oraz zbawienia. Teologiczna wykładnia odwołuje się do mistyki inkarnacyjnej. Chodzi o przyłgnięcie do Jezusa tak głębokie i mocne, że w akcie zjednoczenia wywołuje przemianę serca, przyjęcie daru „szczególnego podobieństwa do postaw, stanów i tajemnic Chrystusa”²⁹. W ten sposób w mistycznym

²⁹ S. Nowak, *Mistyka inkarnacyjna Wcielonego Słowa*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. S. Urbański, Warszawa 1999, s. 38.

zjednoczeniu można mówić o stanie, gdy Jezus Chrystus staje się życiem człowieka, życiem w pełni oddanym i adorującym Boga, przez akt doskonałej miłości. To zjednoczenie jest konieczne, gdyż człowiek sam z siebie nie jest zdolny kochać Boga doskonałą miłością. W tym ujęciu oraz interpretacji, miłość mistyczna bł. Doroty z Mątów jest chrystocentryczna. Jest to komunია duszy i Chrystusa.

Mistycy niejednokrotnie podkreślają, że o ile wielu ludzi zmysłowe doświadczenie traktuje jako realne doświadczenie świata, to w aktach doskonałej miłości zachodzi proces odwrócenia. „Duchowe zaślubiny”, powodują, że rzeczywistość Boża, nadprzyrodzona, jest fundamentalna, realna, intensywniej przeżywania, natomiast, to co zmysłowe, empiryczne, jest tylko „cieniem”. Na ile Bóg „ukryty”, w takim akcie miłości „ubogacającej i radującej” jest jedynie realny? Bł. Dorota, doświadcza stanów miłości „nadobfitującej”, ale i stanów pustki. To co fizyczne ma się tak do wieczności, jak człowiek do Boga. To co doczesne, istnieje dzięki wiecznej Miłości. Jedynie Ona usprawiedliwia istnienie stworzenia, nadaje mu sens i cel. Ona, nadprzyrodzona miłość, oczyszcza zmysły i wiarę i podnosi na wyższy stopień, jest też mądrościowym poznanie. Łączy się wówczas życie i śmierć, gdyż dusza żyjąca w jedności z Bogiem, powoduje, że człowiek umiera dla świata. To są dynamiczne akty, charakteryzujące się „porywami”, mające różne napięcie, lecz odznaczają się stałością dążenia. „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (J 4,16). Jest to trwanie jaźni przy jaźni, o ile można mówić o „jaźni Boga”, a miłująca osoba, jest miłowana. To jest związek przyczynowo-skutkowy. W zjednoczeniu afektywnym, zjednoczenie, to więcej niż tylko jedność myśli, niż poznanie, gdyż to jest doświadczenie „wspólnoty natury” z Bogiem, które nawet wzbogaca doświadczenie mistyczne. W pewnym sensie dla jasności i uwypuklenia nadprzyrodzonej miłości, jakiej doświadczyła bł. Dorota oraz jej stopni, należy uwzględnić działanie i dary Ducha Świętego (*7lilie*, s. 85–108), ale wykracza to poza niniejszą interpretację. Dostępujący miłości mistycznej nie umiera jednak dla ludzi, tak jak gdyby ludzie przestali go obchodzić. Przecież Pan Bóg nikogo z miłości nie wyklucza, tak mistyk kocha wszystkich ludzi, bowiem wszystkich i wszystko kocha w miłości do Boga, kocha życiem – działaniem, które już tu na ziemi zostało przemienione. Niniejsza interpretacja nie ma sensu, jeśli nie uwzględnia się analogiczności języka w teologii.

ZAKOŃCZENIE

Mistyczne akty miłości w relacjach bł. Doroty z Mątów, uczestniczki średnio-wiecznych pokutnych pielgrzymek, rekluzy z Kwidzyna i jej przedstawienia w wersji Jana z Kwidzyna, mieszczą się w ramach chrześcijańskiej ortodoksji. W *Traktacie*, jakim są *Siedmiolilie*, czytelnik (obecnie w polskim przekładzie z języka łacińskiego J. Wojtkowskiego) odnajduje niezwykle bogatą wersję stanu łaski. Jest to przeżycie niezwyklej dla człowieka komunii duszy z Bogiem. Świadectwo to jest pouczające, ubogaca język i teologię mistyki. Aby wydobyć całe bogactwo chrześcijańskiego doświadczenia, konieczna jest w tym celu hermeneutyka teologiczna, która broni przed pochopnym osądem. Akt miłości mistycznej, jest tylko jednym z wielu możliwych ujęć w różnych aspektach, teologii życia duchowego bł. Doroty z Mątów.

THE SUPERNATURAL LOVE OF THE BLESSED DOROTHY OF MONTAU

SUMMARY

The author of this article, based on the accounts of the blessed Dorothy of Montau [Dorothea von Montau] (1347–1394), a medieval mystic, related by a theologian and confessor John of Kwidzyn [Joannes Marienwerder] (1343–1417), in a little work entitled *Septililium*, firstly, analyzes the degrees of spiritual life in order to present the degrees of supernatural love against such background, which were part of the experience of the recluse from the cathedral church in Kwidzyn.

Spiritual life as a relationship of love with God encompasses an entire life. The pluralism of aspects is very rich. Traditionally understood religious life goes through the process of cleansings of the senses, then, the acceptance of the virtues of faith, hope and love, in order to enter a path of contemplative prayer and mystical communion. Love is the essence of spiritual life. The blessed Dorothy of Montau enjoyed a gift of seven graces: the gift of love, the gift of the Holy Spirit, the love of the Eucharist, contemplation, perfectness of life and the gift of penitence.

God is worthy of perfect love. The Master of Kwidzyn mentions more degrees and characteristics of that love recognized in the theological reflection and mystical acts of the blessed Dorothy of Montau. The love of God should be: “wide” so in the love of God it is loving all men, then, “ordered”, as well as “limitless.” Perfect love as spiritual disposition is “continuous”, “deeply rooted”, “brave”, “constant”, then, “heated”, “on fire and wanting”, “ascending high”, i.e., exceeding the love of man and “overwhelming” as the one leading to God by the way of Commandments, the wandering from “virtue into virtue” and “the path of advice” of the Holy Spirit. The perfect love according to God’s inspiration is the highest elevation of the human spirit strengthened by God that is why it has the features of “hurt”, it is “unsettling”, “impatient”, and even surprisingly “crazy”, “sweet”, “greedy”, always “insatiable”, and since it is limited by human existence, it is thus “longing”, “intoxicating”, “enriching”, “cheering up”. Spiritual love must radiate. Joannes Marienwerder employs the word “gushing”, it is ample so it is “overflowing” every man and it is, of course, “wise”, as well as “invincible”, is not subject to “fatigue”, it is “impossible to lose”, “immortal”, “great and heart-breaking”. Finally, in the treatise entitled *On Love* by the blessed Dorothy of Montau as many as thirty six degrees of love are listed and briefly characterized.

DIE ÜBERNATÜRLICHE LIEBE DER SELIGEN DOROTHEA AUS GROSS MONTAU

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des Beitrags, sich auf Relationen der seligen Dorothea von Montau (1347–1394) stützend, einer mittelalterlichen Mystikerin, deren Schriften vom Theologen und Beichtvater Joannes aus Marienwerder (1343–1417) in seiner Schrift „*Septililium*“ übermittelt worden sind, analysiert zuerst den Rang des geistlichen Lebens, um vor diesem Hintergrund den Grad der übernatürlichen Liebe darzustellen, den die Eremitin der Domkirche in Marienwerder erfuhr.

Das geistliche Leben, als Band der Liebe zu Gott, umfasst das ganze Leben. Der Pluralismus der Fürsprachen ist sehr reich. Das traditionell verstandene religiöse Leben verläuft

durch den Prozess der Sinnesreinigung, anschließend durch die Übernahme der Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe, um den Weg des kontemplativen Gebets sowie der mystischen Vereinigung zu erklimmen. Das Wesentliche des geistlichen Lebens ist die Liebe. Die selige Dorothea aus Groß Montau erfreute sich zumindest sieben Gnaden: der der Liebe, des Heiligen Geistes, der Eucharistie, der Kontemplation, der Vollkommenheit des Lebens und der Bußnade.

Unser Herr Gott ist der vollkommenen Liebe würdig. Der Meister aus Marienwerder zählt mehrere Grade und Eigenschaften dieser Liebe auf, die in theologischer Reflexion und in mystischen Akten der seligen Dorothea aus Groß Montau zu erkennen sind. Die Liebe zu Gott sollte „weiläufig“ sein, also in der Liebe zu Gott sollten alle Menschen geliebt werden, sie sollte „geordnet“, und auch „unbegrenzt“ sein. Die vollkommene Liebe, als geistige Verfügung, ist „ständig“, „tief verwurzelt“, „mutig“, „konstant“, weiter „siedend“, „brennend und begehrend“, „hochsteigend“, also die Liebe zum Menschen überschreitend sowie „überwältigend“, als zu Gott führender Weg der Gebote und Streifzüge von „Tugend zu Tugend“ sowie „Pfad der Ratschläge“ des Heiligen Geistes. Die vollkommene Liebe nach Gottes Eingebungen ist die höchste menschliche von Gott verstärkte Geistesentzückung, deswegen hat sie „Verwundungseigenschaften“, ist „beunruhigend“, „ungeduldig“, sogar überraschend „wahnwitzig“, „süß“, „gierig“, immer „ungesättigt“, und weil von der menschlichen Existenz begrenzt, - „sehnsüchtig“, „berauschend“, „anreichernd“, „belustigend“. Die geistige Liebe muss strahlen. Jan aus Marienwerder verwendet das Wort „spritzend“, umfangreich, also jedem Menschen gegenüber „umflutend“ und natürlich „klug“, und auch „unbesiegt“, sie unterliegt keiner „Ermüdung“, ist „unverlierbar“, „unsterblich“, groß und herzaufreibend“. Schließlich werden in der Abhandlung Über die Liebe der seligen Dorothea aus Groß Montau nicht weniger als sechsunddreißig Grade der Liebe genannt und kurz charakterisiert.

RELIGIJNOŚĆ W PERSPEKTYWIE PSYCHOLOGICZNEJ

Słowa kluczowe: religia, religijność, osobowość, postawa, relacja, funkcja religijności

Key words: religion, religiousness, personality, attitude, relationship, function of a religion

Schlüsselworte: Religion, Religiosität, Persönlichkeit, Haltung, Beziehung, religiöse Funktion

Religia jest zjawiskiem niezwykle złożonym i ściśle związanym z historią kultury ludzkiej. Istnieje wiele definicji religii w zależności od stanowisk filozoficznych, światopoglądowych czy teologicznych. Zainteresowanie psychologii skupia się głównie na podmiotowym rozumieniu religii czyli religijności. Omówienie zjawiska religijności w ujęciu psychologicznym dotyczyć będzie: wyjaśnienia pojęć, opisanie struktury, scharakteryzowania typów religijności oraz ukazania najważniejszych funkcji, jakie pełni religijność.

GŁÓWNE OKREŚLENIA RELIGIJNOŚCI

Etymologia słów religia i religijność nie jest jednoznaczna. Część autorów wywodzi określenie religia z języka łacińskiego. Laktancjusz wskazuje na słowo *religare* – wiązać, spajać; Cyceron używa słowa *relegere* w znaczeniu zajmować się czymś, odczytywać na nowo, coś wnikliwie przemyśleć; Augustyn od terminu *reeligare* ponownie wybierać¹. Istnieje duża różnorodność określeń i typologii definicji religii². Świadczy to o wieloaspektowej złożoności tego fenomenu. Wiele dziedzin nauki zajmuje się przedmiotem religii i religijności: teologia, filozofia, socjologia

* Ks. Zbigniew Kulesz, asystent w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, mgr psychologii.

¹ Por. Z. Zdybicka, *Religia*, w: *Katolicyzm A–Z*, (red.) Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 326; T a ż, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 18.

² Por. S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1998, s. 22.

czy kulturoznawstwo. Każda z nich w swoim paradygmacie wyjaśnia i opisuje zjawisko religii, jej genezę, rolę i właściwości. Poznanie szczegółowe tego zjawiska odwołuje się do racji empirycznych, poznanie filozoficzne do twierdzeń rozumowych, poznanie teologiczne do prawd objawionych³.

Z. Zdybicka ujmując religię jako fakt metafizyczny, zapisany kulturowo w zróżnicowanych treściowo formach, który odnosi człowieka do Bytu Absolutnego, Transcendencji. Odbiciem zachodzenia tej relacji jest przeżycie religijne ujawniające się w swoistym zachowaniu człowieka, co wyrażają akty religijne⁴. Definicja ujmująca wszystkie rodzaje religii według Glasenappa określa religię, jako wiarę w istnienie nadprzyrodzonych, osobowych lub bezosobowych mocy, od których człowiek czuje się zależny, które stara się pozyskać albo do których stara się wznieść. Przejawiająca się to w myśleniu, odczuwaniu, pragnieniu i postępowaniu⁵.

Należy rozróżnić określenie religii i religijności. Religia ujmowana jest jako system przekonań z tradycyjnymi lub zinstytucjonalizowanymi wzorcami ceremonii, a religijność jako zaangażowanie, zainteresowanie czy udział w religii⁶. W literaturze przedmiotu termin religia pojawia się w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym⁷. Termin religia w ujęciu przedmiotowym rozumiany jest jako zbiór prawd, nakazów i zakazów regulujących stosunek między Bogiem a człowiekiem. J. Pastuszka określa religię jako zbiór prawd, norm postępowania, czynności obrzędowych, instytucji, które tłumaczą i regulują stosunek człowieka jako jednostki czy członka społeczności do Boga⁸. W artykule używane jest pojęcie religii w odniesieniu do religii chrześcijańskiej. Termin religia stosowany jest w sensie podmiotowym (religijność) na określenie osobistego, indywidualnego ustosunkowania się człowieka do systemu prawd przy włączeniu w to całej osobowości⁹. Takie ujęcie religii interesuje nas z psychologicznego punktu widzenia. Psychologiczna analiza dotyczy opisu i interpretacji przeżyć religijnych czy zmiany w postawach, przekonaniach podmiotu, ale nie samej rzeczywistości nadprzyrodzonej¹⁰. „Zadaniem psychologii religii jest wyjaśnienie fenomenu religijności od strony zachowań i przeżyć człowieka”¹¹. Psychologia w swoim paradygmacie nie zajmuje się badaniem faktyczności czy natury rzeczywistości nadnaturalnej. Z racji swej metodologii skupia się na tym, jak opisać fakty religijne w rozumieniu pojedynczego człowieka lub grupy

³ Por. A. B r o n k, *Nauki o religii, w: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, (red.) H. Zimoń, „Studia Religiolologiczne” Lublin 2000, 1, s. 24.

⁴ Por. Z. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia, w: Ja – człowiek*, (red.) M.A. Krapiec, Lublin 1991, s. 363.

⁵ Por. H. G l a s e n a p p, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 10.

⁶ Por. A.S. R e b e r, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 621.

⁷ Por. J. M a k s e l o n, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 255; M. W a n d r a s z, *Religijność a postawa wobec choroby*, Lublin 1998, s. 48; J. S z m y d, *Religia. Postawy wobec religii*, w: *Encyklopedia psychologii*, (red.) W. Szewczuk, Warszawa 1998, s. 720–725.

⁸ Por. J. P a s t u s z k a, *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, 12(4), s. 9.

⁹ Por. S. K u c z k o w s k i, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰ Por. H. G r z y m a ł a-M o s z c z y Ń s k a, *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991, s. 45.

¹¹ Z. C h l e w i Ń s k i, *Wprowadzenie do psychologii religii*, w: *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 15.

społecznej. Podstawowe zdarzenia religijne traktowane są jako zjawiska psychiczne. Poddaje opisowi i interpretacji bliższe przyczyny doświadczeń religijnych, ale bez wskazywania ich racji ostatecznych. Charakterystyką rzeczywistości transcendentnej zajmuje się głównie filozofia i teologia¹².

Religijność jako postawa, poprzez którą człowiek wyraża i realizuje swoją relację do Boga, definiowana jest przez W. Prężynę¹³. Postawa religijna to „względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się (intelektualno-przekonaniowe, emocjonalno-motywacyjne, behawioralne) jednostki wobec nadprzyrodzoności”¹⁴. Zdaniem autora te same elementy strukturalne występują w religijności i postawie, obie struktury znajdują swoje miejsce w osobowości człowieka¹⁵. Pojęcie postawy jest najczęściej używanym terminem w psychologii religii w badaniach fenomenu religijności. Pojęcie religijności jest wielowarstwowe, posiada wiele definicji i trudne jest do jednoznacznego określenia¹⁶.

„Religijność określić też można jako całokształt przekonań, doświadczeń i zachowań podmiotu związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga”¹⁷. Chlewiński określa religię w aspekcie psychologicznym jako relację zwrotną, niesymetryczną między człowiekiem a rzeczywistością transcendentną, którą określić można terminami: bóstwo, coś wyższego, inne, numinosum, sacrum, Bóg¹⁸. Bronk proponuje określenie religijności na terenie psychologii religii jako „relację i cechę aktów psychicznych skierowanych ku transcendentnemu, religijnemu przedmiotowi”¹⁹. Studium religijności opisywanej jako relacji podjął w swej pracy M. Jarosz²⁰. Religijność stanowi relację podmiotu do przedmiotu, którym jest osobowy Bóg. Relacja ta jest żywą relacją, dotyczy przeżywania Sacrum na poziomie spotkania osób Boga i człowieka. Ten duchowy kontakt podmiotu z personalnym Bogiem stwarza możliwość prowadzenia dialogu²¹. Najbardziej rozpowszechnionym ujmowaniem religijności jest wymiar postawy. W ścisłym związku z nią pozostaje pojęcie relacji religijnej. Jest ona zbudowana tak jak relacja między

¹² Por. G. L a n c z k o w s k i, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 80; J. M a k s e l o n, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 255.

¹³ Por. W. P r ę ż y n a, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973; T e n ż e, *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Lublin 1977; T e n ż e, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.

¹⁴ T e n ż e, *Funkcja...*, dz. cyt., s. 20, 45.

¹⁵ Por. T e n ż e, *Motywacyjne...*, dz. cyt., s. 24; W. C h a i m, *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*, Lublin 1991, s. 23.

¹⁶ Por. W. P r ę ż y n a, *Intensywność...*, dz. cyt.; T e n ż e, *Motywacyjne...*, dz. cyt.; T e n ż e, *Funkcja...*, dz. cyt.; T e n ż e, *Symptomy dojrzałej religijności*, w: *Kościół w służbie człowiekowi*, (red.) W. Turek, J. Mariański, Olsztyn 1990, s. 269–278; W. C h a i m, *Psychologiczna...*, dz. cyt.; J. Ś l i w a k, *Altruizm a religijność człowieka. Badania empiryczne*, „Roczniki Filozoficzne” 1993, 41(4), s. 53–78; M. W a n d r a s z, *Religijność...*, dz. cyt.

¹⁷ Z. C h l e w i Ń s k i, *Religijność dojrzała*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1989, s. 10.

¹⁸ Por. T e n ż e, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁹ A. B r o n k, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 209.

²⁰ M. J a r o s z, *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Lublin 2003.

²¹ Por. T e n ż e, *Interpersonalne...*, dz. cyt., s. 14; J. M a k s e l o n, *Relacje między psychologią a religią*, „Analecta Cracoviensia” 1988, 20; R. J a w o r s k i, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.

ludźmi. Tym, co wyróżnia relację religijną, jest przedmiot, czyli sam Bóg²². Relacja religijna w odróżnieniu od postawy jest strukturą bardziej płynną, podatną na zmianę. Postawa jest czymś bardziej trwałym w stosunku do przedmiotu, nie wymaga „bezpośredniego” spotkania, jest raczej zapisem poznawczo-emocjonalnym czy obrazem przedmiotu w psychice człowieka, wywołującym określone zachowania²³. „W interpretacji przeżycia religijnego lepiej jest stosować pojęcie relacja religijna lub relacja do Boga, ponieważ postawa religijna nie sugeruje bezpośredniego odniesienia podmiotu do osobowego Boga i nie ma tak wyraźnego akcentu emocjonalno-przeżyciowego”²⁴. Osobowa relacja religijna stanowi podstawę do ujmowania pewnych wymiarów religijności, co pozwala z kolei na dokonanie badań za pomocą odpowiednich skal.

STRUKTURA RELIGIJNOŚCI

Analizując religijność możemy wyróżnić w niej pewne aspekty. Podstawowym elementem w relacji Bóg – człowiek jest przeżycie religijne²⁵. Termin ten jest pojęciem złożonym i niejednoznacznym. Pomijając kwestie terminologiczne przeżycie religijne rozumieć będziemy jako rzeczywistość głęboko osadzoną w psychice człowieka, jako zjawisko psychiczne, ale nie jest to jedynie fenomen ujmowany w tym wymiarze, ponieważ nie posiada swego źródła w psychofizycznej strukturze człowieka²⁶. Angażuje całą psychikę i mimo podobieństwa do innych przeżyć ludzkich ma swoje szczególne cechy. To struktura a w szczególności przedmiot decyduje o tym, że jest ono religijne. Jest ono „swoistą nieredukowalną do innych (np. estetycznej, poznawczej czy moralnej), psychiczną reprezentacją świadomej, pozytywnej i personalnej relacji, łączącej człowieka z Bogiem. Ma ona charakter bezpośredni i angażujący całego człowieka”²⁷. Życie religijne obejmuje zespół doświadczeń, przeżyć, doznań. Indywidualne cechy osoby w połączeniu z całokształtem jej przeżyć religijnych kształtują religijność człowieka²⁸. W religijności pojawia się z jednej strony odniesienie do rzeczywistości transcendentnej a z drugiej połączenie z właściwościami danej osoby. Dzięki takiemu układowi powstaje każdorazowo niepow-

²² Por. D. H u t s e b a u t, *Belief as Lived Relations*, „Psychologica Belgica” 20, 1980, s. 34; M. J a r o s z, *Interpersonalne...*, dz. cyt., s. 16; W. C h a i m, *Psychologiczna...*, dz. cyt., s. 23; J. K o n i e c z n a, A. T o m k i e w i c z, *Postawy religijne osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, RT 1994, 41, s. 105.

²³ Por. E. A r o n s o n, T. W i l s o n, R. A k e r t, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Poznań 1997, s. 313.

²⁴ M. J a r o s z, *Interpersonalne...*, dz. cyt., s. 22.

²⁵ Por. A. V e r g o t e, *Religione, fede, incredulita*, *Studio psicologico*, Milano 1985, s. 7–8, za: J. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Lublin 1999, s. 20.

²⁶ Por. A. G a ł d o w a, *Powszechność i Wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995, s. 38.

²⁷ J. S z y m o ł o n, *Psychologiczna struktura przeżycia religijnego*, ZN KUL 1998, 3–4, s. 66; por. T e n ż e, *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Lublin 1999, s. 14–20.

²⁸ Por. M. W a n d r a s z, *Religijność...*, dz. cyt., s. 5.

tarzalny, charakterystyczny dla jednostki sposób odniesienia do nadprzyrodzoności. Różna też jest rola i funkcja takiej religijności w życiu psychicznym każdego człowieka²⁹. Religijność niezależnie od formy czy sposobu opisywania ma pewne stałe elementy strukturalne, na które składają się: przedmiot, podmiot i łącząca je relacja.

Przedmiot religijny jest transcendentny do naturalnego porządku. Określany jest jako nadprzyrodzoność, sacrum, bóstwo, jako coś wyższego, numinosum, rzeczywistość transcendentna, rzeczywistość boska, Bóg, Absolut, Tajemnica. W niniejszym opracowaniu pojęcie Boga używane jest w rozumieniu chrześcijańskim. Bóg jest bezpośrednim przedmiotem doświadczenia religijnego. Pośrednim są to treści intelektualne umożliwiające Jego opis. Podkreślany jest osobowy, relacyjny charakter przedmiotu. Jest on traktowany jako najwyższa wartość dla osoby³⁰.

Podmiot religijny to osoba indywidualna lub grupa społeczna. Podmiot poprzez swoją postawę udziela odpowiedzi na działanie przedmiotu (Boga) przez zaangażowanie całej swej osobowości w akcie religijnym. Do istotnych cech podmiotu zaliczyć należy otwartość na transcendencję, zdolność transgresji własnego *ja* i możliwość przeżywania spotkań z Sacrum³¹.

Relacja religijna to wzajemne ustosunkowanie się, odniesienie, oddziaływanie, tak w zakresie wewnętrznym, jak i zewnętrznym przedmiotu i podmiotu. Tym, co nadaje kształt relacji, jest przyjęcie przez człowieka i uznanie przedmiotu jako źródła własnego istnienia i ostatecznego celu oraz sensu życia³². Doświadczenia religijne na linii podmiot – przedmiot ujmowane są często w kategoriach postawy religijnej. Zaangażowanie podmiotu zgodnie z definicją postawy odbywa się przez gotowość do reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec nadprzyrodzoności³³.

Te trzy komponenty określają ustosunkowanie przedmiotu wobec podmiotu i obejmują całą osobowość podmiotu. Relacyjność, czyli ustosunkowanie się, odniesienie się podmiotu do przedmiotu może być ujmowana jako wymiar postawy w badaniach. W kontekście postawy religijnej można mówić o typie relacji między człowiekiem i Bogiem³⁴. Postawa i relacja to pojęcia pokrewne. Podstawowe różnice i podobieństwa obu pojęć wskazał Jarosz³⁵. Postawa religijna jest trwalszą strukturą niż relacja, nie musi jednak dotyczyć bezpośredniego spotkania z przedmiotem, może zachodzić wobec uprzedmiotowionej rzeczywistości Sacrum, nie ma tak bezpośredniego, egzystencjalno-przeżyciowego charakteru. Relacja jest strukturą bardziej zmienną, płynną od postawy. Zakłada zwrotność, wymaga zaangażowania oraz posiada naturę dialogiczną, zdolną do wymiany, komunikacji interpersonalnej.

²⁹ Por. W. Prężyła, *Funkcja motywacyjna wartości religijnych w osobowości człowieka*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, (red.) A. Biela, Lublin 1988, s. 262.

³⁰ Por. J. Szymborska, *Poziom narcyzmu a typ relacji do Boga*, *ZN KUL* 2000, 34, s. 45; Tencel, *Psychologiczna...*, dz. cyt., s. 69.

³¹ Por. W. Kozielecki, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii nowe spojrzenie*, Warszawa 1991, s. 72.

³² Por. Chaim, *Psychologiczna...*, dz. cyt., s. 16.

³³ Por. W. Prężyła, *Funkcja...*, dz. cyt., s. 20, 45.

³⁴ Por. J. Śliwa, *Altruizm...*, dz. cyt., s. 56.

³⁵ Por. M. Jarosz, *Interpersonalne...*, dz. cyt., s. 20–22.

Domaga się personalnego rozumienia przedmiotu³⁶. W kontekście analizy przeżycia religijnego używanie terminu relacja z Bogiem podkreśla konieczność bezpośredniego odniesienia osoby człowieka do osoby Boga i uwypatnia się w niej aspekt emocjonalno-przeżyciowy.

TYPOLOGIA RELIGIJNOŚCI

„Religijność w aspekcie psychologicznym można traktować jako religijny aspekt osobowości. Podobnie jak mówi się o „osobowości społecznej” można też mówić o „osobowości religijnej”³⁷. Religijność jako *actus humanus* jest sprawą wyboru. „Wybór rzeczywistości świętej przebiega – jak wiadomo – w sposób zróżnicowany: u jednych jest on głęboki i związany z wieloma warstwami psychiki, a u innych dotyka tylko marginesu życia. Paralelnie do takiego czy innego wyboru Boga kształtuje się określona osobowość religijna. Przez osobowość religijną rozumiemy (...) zespół psychicznych cech i zachowań znamiennej dla jednostek religijnych”³⁸. Ponadto akt religijny człowieka podlega wpływom czynników psychicznych, społecznych, kulturowych a nawet ekonomicznych. Otoczenie społeczne, warunki ekonomiczne i kulturowe kształtują wielość form zachowania religijnego³⁹. Religijność opisywana w różnych aspektach poprzez akt, doświadczenie, postawę czy relację do Boga obejmuje całego człowieka, jego myślenie, emocjonalność, zachowanie. Jest włączona w całą osobowość człowieka oraz życia ludzkiego. Każdy akt religijny jest także aktem indywidualnym i społecznym⁴⁰. Poza tym „istnieje tyle odmian doświadczenia religijnego, ilu jest na świecie śmiertelników mających pragnienie nadprzyrodzonej”⁴¹. Pomimo tak wielkiej obfitości form i różnych odcieni religijności podjęto próby jej typologizacji. Na podstawie różnorodności psychicznych zespołów cech u osób religijnych można określać pewne typy religijności. Istnieje duża liczba typów w zależności od przyjętej koncepcji religijności. Wspólną cechą wielu koncepcji psychologicznych jest rozpatrywanie religijności w odniesieniu do osobowości⁴².

Jednym z pierwszych podziałów często przywoływanym w literaturze jest podział na religijność wewnętrzną i zewnętrzną w ujęciu G.W. Allporta⁴³. Podstawą jest stosunek, jaki zachodzi między osobą a religią. Religijność zewnętrzna jest obca

³⁶ Por. R. J a w o r s k i, *Psychologiczne...*, dz. cyt., s. 62–68; D. H u t s e b a u t, *Antropomorfic and Non- Antropomorfic God Representations and Religious Cognitive Stiles. An Empirical Study on a High Churchly Involved Sample of Adults*, Leuven 2000; za: M. J a r o s z, *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Lublin 2003, s. 22; W. C h a i m, *Religijność jako komunikacja*, Roczniki Filozoficzne 1993, 4, s. 24–25.

³⁷ Z. C h l e w i ń s k i, *Religijność...*, dz. cyt., s. 9.

³⁸ J. M a k s e l o n, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 263.

³⁹ Por. Z. Z d y b i c k a, *Religia...*, dz. cyt., s. 328.

⁴⁰ Por. D. W u l f f, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 443–445; W. P r ę ż y n a, *Funkcja...*, dz. cyt.

⁴¹ G.W. A l l p o r t, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 115.

⁴² Por. Z. C h l e w i ń s k i, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 21–56; R. J a w o r s k i, *Psychologiczne...*, dz. cyt., s. 40.

⁴³ Por. G.W. A l l p o r t, *Osobowość...*, dz. cyt.

wobec struktury osobowości. Cechuje ją zinstytucjonalizowanie, bezkrytyczność, brak refleksyjności, zróżnicowania treści wewnętrznych, schematyczność. Służy zaspokajaniu własnych celów i potrzeb, posiada wartość utylitarną. Nie jest włączona w sposób zintegrowany w codzienne życie. Zaangażowanie przybiera często kontekst społeczny (uzyskanie pozycji lub funkcji w społeczności, opinia publiczna). Dla osób o tym typie religijności religia ma znaczenie instrumentalne. Religijność wewnętrzna charakteryzuje się następującymi elementami: jest refleksyjna, zróżnicowana, zinternalizowana, osobowa. Zakłada otwartość wobec świata, odznacza się zaangażowaniem w sprawy wspólnoty i regularnymi praktykami religijnymi. Religia stanowi wartość samą w sobie, wartość najwyższą i ostateczną, nadaje sens życiu, przenika myślenie i działanie⁴⁴. Niektórzy badacze wyróżniają jeszcze – grupę osób niezdecydowanych o niezróżnicowanym pozytywnym i o niezróżnicowanym negatywnym stosunku do religii⁴⁵.

R. Jaworski wyróżnia w religijności wymiar personalny i apersonalny⁴⁶. Pierwszej formie przypisuje on następujące cechy: aktywność, zaangażowanie, spontaniczność i twórczość, otwartość, autonomiczność, wewnętrzna stabilizacja, poczucie odpowiedzialności i wolności, świadomość celu życiowego, allocentryzm. Religijność apersonalna odznacza się pasywnością i obojętnością, sztywnością, izolacją, heteronomicznością, brakiem poczucia wolności, odpowiedzialności, dezorientacją egzystencjalną, egocentryzmem i labilnością. Różnice między tymi formami religijności występują w podejściu do przedmiotu – Bóg, w ujęciu osób o religijności personalnej jest osobą i wartością centralną, w drugim typie religijności jest ujmowany reistycznie, jako wartość instrumentalna. Podobnie różny jest też typ relacji między Bogiem i człowiekiem: w religijności personalnej relacja jest dialogowa, bezpośrednia, zaktualizowana, w religijności apersonalnej monologowa, pośrednia, niezaktualizowana. Autor określa religijność personalną jako modelową formę religijności⁴⁷.

Typ religijności spójnej i niespójnej opisany został przez W. Chaima⁴⁸. Spójność religijności występuje, gdy stosunek osoby do przedmiotu religijnego i jego elementów w obszarze poznawczym postawy jest identyczny lub podobny pod względem kierunku i intensywności. Ta kategoria dotyczy komponentu poznawczego postawy i wyraża zgodność asercji poszczególnych elementów w systemie przekonań. Jest to stałość indywidualna, ukazuje, w jakim stopniu jednostka w różnych sytuacjach i momentach życia zajmuje postawę tej samej wartości lub identyczną. W religijno-

⁴⁴ Por. R. J a w o r s k i, *Psychologiczne...*, dz. cyt., s. 40–41; T. M ą d r z y c k i, *Religijność a osobowość – próba wyjaśnienia zależności*, „Euhemer – Przegląd religioznawczy” 1989 1(151), s. 157–158; J. M a k s e l o n, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 263–264; S. K u c z k o w s k i, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 93–100; P. S o c h a, *Przemiany motywacji stosunku do religii w koncepcjach orientacji religijnych*, „Zeszyty Naukowe UJ Studia Religiologiczne” 1991, (24), s. 66–70.

⁴⁵ Por. H. G r z y m a ł a - M o s z c z y Ń s k a, *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna – dwa sposoby funkcjonowania religii w życiu człowieka*, „Euhemer – Przegląd religioznawczy” 1981, (119), s. 27.

⁴⁶ Por. R. J a w o r s k i, *Psychologiczne...*, dz. cyt., s. 49–68; T e n ę z e, *Psychologiczne badania religijności personalnej*, *ZN KUL* 1998, (3–4), s. 77–88.

⁴⁷ Por. R. J a w o r s k i, *Psychologiczne...*, dz. cyt., s. 49–68; M. W a n d r a s z, *Religijność...*, dz. cyt., s. 54; E. Z a s ę p a, *Personalny wymiar religijności a struktura osobowości*, „Roczniki Psychologiczne” 2002, (5), s. 162–163.

⁴⁸ Por. W. C h a i m, *Psychologiczna...*, dz. cyt., s. 39–41.

ści niespójnej brak jest podobieństwa asercji elementów systemu przekonań religijnych. Osoba stosuje zróżnicowaną asercję wobec poszczególnych elementów.

Istnieje wiele koncepcji dojrzałej religijności. W nawiązaniu do koncepcji Allporta opartej na założeniu, że wraz z rozwojem indywidualnym współtworzy się religijność i zahamowanie rozwoju jednostki będzie prowadzić do zahamowania rozwoju religijności, skupiono się na poszukiwaniu kryteriów religijności dojrzałej⁴⁹. Sam Allport wymienia sześć cech odróżniających dojrzałe poczucie religijne od nie-dojrzałego, zastrzegając, żeby nie przeceniać stałości i kompletności tej struktury:

1. zróżnicowanie czyli refleksyjność i krytyczność,
2. dynamiczna natura rozumiana jako autonomiczność jego mocy motywacyjnej,
3. konsekwentna moralność – pewna stałość przejawiająca się w całym życiu,
4. wszechstronność czyli szerokość rozumienia znaczenia religii i otwartość na interpretację natury religii,
5. całościowość, jako integralny charakter elementów religijności oraz ich zgodność z elementami struktury osobowości,
6. heurystyczny charakter czyli gotowość i otwarcie na pełniejsze rozumienie i wyjaśnienie tak religii, jak i świata⁵⁰.

C.D. Batson i W.L. Ventis porównują pojęcie dojrzałej religijności z pojęciem wewnętrznej orientacji religijnej. W koncepcji dojrzałej religijności wyznaczyć można pięć właściwości: spójny sposób myślenia, centralność, integracyjność, gotowość wątplenia, otwartość i poczucie niepełności (względności)⁵¹. Na gruncie polskim dojrzałość religijną w ogólnym znaczeniu nazywa J. Makselon adekwatnym zachowaniem się człowieka wobec świętości oraz wylicza kilka jej kryteriów: refleksyjność i krytyczność, autonomiczność, otwartość i tolerancyjność, obiektywność, integralność, centralność, prospołeczność⁵². Z. Uchnast ujmuje dojrzałą religijność jako etap rozwoju osiągnięty przez typową jednostkę w określonym wieku życia. Dojrzewanie religijne jest procesem dynamicznym, ciągłym, w którym wyróżnić można pewne etapy: gotowość osoby do nawiązania relacji z przedmiotem, rozwój nowych elementów struktury osobowości i ich organizacja w kontekście relacji jednostki do Boga, ukierunkowanie zachowań jednostki do aktualizacji w tej relacji, gotowość do udoskonalenia i pogłębiania relacji, zaufanie do utrzymywanej osobowej relacji z Bogiem. Najwyższy etap tego rozwoju nie stanowi wyłącznie sumy doskonałości, ale daje pełną wewnętrzną wolność do udoskonalenia osobowych relacji z Bogiem, wolność w doświadczaniu siebie jako podmiotu i przedmiotu relacji, odpowiedzialności za konsekwencje takiej relacji⁵³. Prężyna pojęcie

⁴⁹ Por. P. S o c h a, *Przemiany...*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁰ G.W. A l l p o r t, *Osobowość...*, dz. cyt., s. 141–160; M. W a n d r a s z, *Religijność...*, dz. cyt., s. 63.

⁵¹ Por.: C.D. B a t s o n, W.L. V e n t i s, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York – Oxford 1982; za: P. S o c h a, *Przemiany motywacji stosunku do religii w koncepcjach orientacji religijnych*, „Zeszyty Naukowe UJ Studia Religiołoga” 1991, 24, s. 72.

⁵² Por. J. M a k s e l o n, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 265–266.

⁵³ Por. Z. U c h n a s t, *Psychologiczne aspekty dojrzałości psychologicznej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1975, 3, s. 151–160.

dojrzałej religijności określa w jego psychologicznej specyfice. Dojrzałość traktuje jako wymiar, który ukierunkowuje, ale nie stanowi zakończenia etapu rozwoju religijności. Dlatego należałoby wskazywać raczej kryteria a nie definiować pojęcie dojrzałej religijności. Wylicza sześć symptomów religijności dojrzałej: różnicowanie, dynamiczność, zintegrowanie, zinterioryzowanie, autonomiczność, personalność. Religijność dojrzała jest związana ze świadomym wysiłkiem człowieka oraz zakłada równoległy postęp w rozwoju osobowości. Wymienione czynniki mogą służyć określaniu kierunku i postępów rozwoju człowieka w tej dziedzinie⁵⁴.

Religijność według Chlewińskiego może być charakteryzowana przy użyciu wymiarów: centralności, głębokości, autentyczności oraz dojrzałości. Ten ostatni stał się podstawą do wyodrębnienia i opisanie wybranych aspektów religijności dojrzałej i niedojrzałej. Dojrzała religijność posiada pięć kryteriów, do których należą: autonomia motywacji religijnej, nieantropomorficzna koncepcja Boga (kryterium negatywne), umiejętność rozróżniania w religii elementów istotnych i związanych z nią przypadkowo, umiejętność pozytywnego przewycięzania kryzysów religijnych, autentyczność przekonań religijnych. Pierwsza cecha szczególnie określa religijność dojrzałą – wartości religijne są celem poszukiwań dla nich samych. Taka religijność jest w stanie przemienić życie człowieka. Poszukiwanie wartości, rozwój religijności dojrzałej cechuje dynamizm spadków i wzrostów. Człowiek nigdy też nie może stwierdzić, że jego religijność jest już wystarczająco dojrzała, chrześcijaństwo stawia wymagania bez narzucania granic, zawsze jest coś jeszcze do zrealizowania⁵⁵.

FUNKCJE RELIGIJNOŚCI

Religia pełni określoną rolę w osobowości jednostki ludzkiej. Pomimo różnego odczytywania funkcji, jaką pełni religijność w życiu osoby, jest ona z zasady sprawą niebudzącą sprzeciwu. „Jednym z zadań psychologii religii jest wskazywanie konkretnych funkcji, jakie pełni religijność w osobowości człowieka i w życiu społecznym ludzi. Poszukiwanie związku między religijnością a osobowością czy życiem społecznym jest przedmiotem licznych badań empirycznych na terenie psychologii religii”⁵⁶. Najczęściej rola religii, którą pełni ona w osobowości lub w społeczeństwie polega na wyliczeniu konkretnych funkcji, jakie spełnia. W psychologii rozumiemy „sens” danego zachowania, kiedy znamy jego funkcje. Należy jednak zastrzec, że wyjaśnienie funkcji, jaką spełnia religia, nie oznacza wyjaśnienia istoty zjawiska religii i nie jest jej pełnym, całościowym określeniem⁵⁷. Jakie funkcje pełni religijność w życiu ludzi?

Religia przez fakt odniesienia do samego wnętrza jednostki i wprowadzając w kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną spełnia wiele istotnych funkcji w oso-

⁵⁴ Por. W. P r e ż y n a, *Symptomy...*, dz. cyt., s. 270–278.

⁵⁵ Por. Z. C h l e w i ń s k i, *Dojrzałość, osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991; T e n z e, *Religijność...*, dz. cyt., s. 12, 15, 34–36; T e n z e, *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości*, w: *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 73–75.

⁵⁶ J. S l i w a k, *Altruizm...*, dz. cyt., s. 55.

⁵⁷ Por. Z. C h l e w i ń s k i, *Wprowadzenie...*, dz. cyt. s. 19.

bowości. Funkcje religijności oceniane są pozytywnie lub negatywnie⁵⁸. W niniejszej pracy uwaga skierowana jest głównie na pozytywne znaczenie religijności dla funkcjonowania człowieka. Religia w osobowości człowieka wierzącego pełni w najogólniejszym sensie funkcję integrującą i ukierunkowującą. Spilka i Werme, jako jeden z czterech możliwych sposobów relacji między zdrowiem psychicznym a religią, wymieniają dostarczanie środków rozwijania szerszych perspektyw i pełniejszej realizacji możliwości jednostki⁵⁹. Można wyłonić następujące szczegółowe funkcje religijności⁶⁰:

1. Sens życia. Jako podstawową funkcję religii J. Koziński wskazuje danie ludziom sensu życia jako pewnej ramy, w której istnienie może być zrozumiałe i możliwe do interpretacji⁶¹. Religia odpowiada na pytania egzystencjalne i wyjaśnia nam obraz świata. Daje zaspokojenie jednej z najważniejszych psychicznych potrzeb człowieka, budzących poczucie sensu świata i życia człowieka – potrzebę transcendencji. Odwołanie do nadprzyrodzoności pozwala z innej perspektywy spojrzeć na sens świata i życia ludzkiego. Otwiera także możliwość interpretacji życia, śmierci, cierpienia i innych zdarzeń egzystencjalnych jako wartości. Religijny punkt widzenia może pozwolić na odnalezienie ukrytego znaczenia sytuacji czy wydarzeń trudnych, związanych często z cierpieniem, których osoba w danej chwili nie potrafi wytłumaczyć. Religijność w sposób jedyny i niepowtarzalny „porządkuje” nasze relacje ze światem, rzeczami, ludźmi oraz stosunek do siebie samego.
2. System wartości. Religia poprzez trwałą podstawę, jakiej dostarcza, spełnia w osobowości funkcję utrwalającą cały system wartości, zwłaszcza moralnych posiadanych przez jednostkę. Ustanawia w ogóle całą hierarchię wartości. Jeśli w kontaktach ze światem a w szczególności z innymi ludźmi, brakuje oparcia na stabilnych zasadach moralnych, mogą wystąpić trudności w funkcjonowaniu osoby. Przez to, że religia hierarchizuje wartości danej osoby, integrowana jest jej osobowość. W osobowości religia w zakresie wartości spełnia dwie funkcje: dostarcza kryteriów wyboru sposobów postępowania oraz wyznacza kierunek dążeń zgodny z przyjętym systemem wartości. Religia pomaga wzmocnić priorytet tego, co jest celem wspólnym wobec tego, co indywidualistyczne. Dotychczasowe wzory postępowania – normy społeczne – muszą często ulec przekształceniu, aby zgadzały się z wymaganiami stawianymi przez religię. Ta funkcja polega na podważaniu zastanego i utrwalonego z zasady porządku społecznego, który jest niemoralny. Warunkiem spełnienia tej funkcji jest interioryzacja wartości religijno-moralnych.
3. Bezpieczeństwo i zaufanie. Zaspokojenie podstawowej potrzeby bezpieczeństwa jest warunkiem koniecznym dla poprawnego funkcjonowania osobowości. Bezpieczeństwo doświadczane przez jednostkę jest potrzebą

⁵⁸ Por. D. W u l f f, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 217–222; J. M a k s e l o n, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 267; Z. C h l e w i ń s k i, *Rola religii...*, dz. cyt., s. 61–76; W. P r ę ż y n a, *Funkcja...*, dz. cyt., s. 149–156.

⁵⁹ Por. D. W u l f f, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 218.

⁶⁰ Por. Z. C h l e w i ń s k i, *Rola religii...*, dz. cyt., s. 70–73.

⁶¹ Por. W. K o z i ń s k i, *Z Bogiem...*, dz. cyt., s. 56.

zapewniającą zachowanie życia, dającą poczucie własnej integralności psychicznej i godności osobistej. Religia daje ludziom wierzącym, którzy doświadczają nieustannie przemijania, nieuchronności śmierci zapewnienie, świadomość bezpieczeństwa, wypływającego z istoty religii, przekonanie o niezniszczalności bytu ludzkiego oraz o celowości kierowania człowiekiem i losami świata. Stabilna hierarchia wartości, uzasadniana przez religię, buduje pewność o głębszym, ukrytym sensie wszystkiego, co nas w życiu spotyka i spojrzeniu na to nie wyłącznie w odniesieniu do płaszczyzny biologicznej czy społecznej, ale w perspektywie nadprzyrodzonej. Taki rodzaj pewności owocuje zaufaniem do nieznaney przyszłości i tworzy w człowieku równowagę psychiczną.

4. Autoidentyfikacja. Transcendentny układ odniesienia, jaki przynosi religia osobie ludzkiej, pozwala na jej samookreślenie. Poprzez poglądy religijne o naturze i przeznaczeniu człowieka oraz uznanie za własne wartości religijnych, jednostka ma podstawę do samorozumienia, autoidentyfikacji. Udział w religijnym życiu, np. w obrzędach, pozwala na doświadczenie uznanych przez osobę wartości i zdanie sobie sprawy z tego, kim jest oraz odnalezienie swojego miejsca w społecznym otoczeniu i we wszechświecie.
5. Identyfikacja z grupą. Dzięki religii spełniana jest funkcja komunikacji społecznej, przez którą społeczeństwo pielęgnuje i przekazuje na przestrzeni wielu pokoleń trwałe i ważne wartości, szczególnie moralne i obyczajowe. W konsekwencji powstaje wspólnota grupowa. Religia, włączając jednostkę w grupę, sprzyja identyfikacji z daną społecznością. Dzięki wskazaniu na transcendencję, przez obrzędy i ryty, religia stwarza możliwość doświadczenia więzi międzyludzkiej. Religia ma możliwości pogłębienia tych relacji ze względu na nadanie im innego wymiaru. Stanowi także pewną siłę zbiorową (ujmując to socjologicznie) i kształtuje osobowość pod względem moralnym posługując się określonym ideałem.
6. Funkcje autopsychoterapeutyczne. Głębokie poczucie braku sensu życia może powodować powstawanie zaburzeń nerwicowych określanych jako noogenne. Nerwice noogenne to stan zaburzenia psychicznego o etiologii egzystencjalnej, czyli wywodzącej się z zablokowania potrzeb związanych z noetycznym wymiarem istnienia człowieka⁶². Religia, nadając sens życiu ludzkiemu, usuwa źródła wymienionych napięć neurotycznych. Uczy rozróżniania rzeczy istotnych od nieistotnych oraz tego, za co należy przyjmować odpowiedzialność, a za co nie. Religia działa psychoterapeutycznie powodując redukcję napięć. Mimo że nie jest to jej pierwszorzędnym celem – przywraca równowagę psychiczną dzięki praktykom pokutnym oraz zwraca z drogi człowieka odstępującego od społeczności. C.G. Jung na podstawie swojej 30-letniej praktyki psychoterapeutycznej stwierdził: „Żaden

⁶² Por. K. P o p i e l s k i, *Koncepcja logoteorii V.E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1989, s. 79.

[z moich pacjentów] faktycznie nie wyzdrowiał, jeśli nie odzyskał swego religijnego światopoglądu”⁶³.

Religijność spełnia wiele bardzo znaczących funkcji w życiu jednostki. W świetle tych funkcji uwidacznia się związek między religijnością a poczuciem sensu życia. Religijność może nadawać osobie poczucie sensu życia. Religia zawiera w sobie system przekonań, wartości, w kontekście którego ludzkie istnienie, cierpienia, śmierć okazują się wartościami posiadającymi głęboki sens i cel⁶⁴. Ta rola religijności pozwala na odnalezienie odpowiedzi na główne pytania dotyczące egzystencji człowieka.

RELIGIOSITY IN PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE

SUMMARY

Religion is an integral part of the human culture. Depending on philosophical, outlook, theological concepts, there are many of its definitions. The interest of psychology is concentrated on subjective understanding of religion and religiousness. The article analyzes the issues mentioned above from humanistic and existential's achievements perspective. Distinguishing of religiousness described as an attitude and as a relationship reveals different aspects of its functioning in human personality. A religion's influence on personality depends on a kind of religiousness and a place, which are given to the human structure. Religiousness provides human's life with meaning, values, sense of security, identifies with society and plays therapeutic functions. Pointing these functions out shows a positive role that is played by religiousness in every man's life.

⁶³ C.G. Jung, *Modern Man In Research of a Soul*, New York 1993, s. 264; za: S. Kuczkowski, *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, w: *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 227.

⁶⁴ Por. E.V. Frankl, *Sila do życia*, „Znak” 1967, 15, s. 44.

RELIGIOSITÄT IN PSYCHOLOGISCHER SICHT

ZUSAMMENFASSUNG

Religion ist ein integraler Bestandteil menschlicher Kultur. Sie kann unterschiedlich definiert werden, abhängig von philosophischen, ideologischen und theologischen Konzepten. Das Interesse der Psychologie konzentriert sich auf die persönliche Bedeutung von Religion und Religiosität. Der Artikel analysiert die oben genannten Aspekte aus der Perspektive der humanistischen und existenziellen Psychologie. Die Unterscheidung zwischen der Religiosität als Haltung und als Beziehung zeigt verschiedene Aspekte ihrer Funktion fuer die Persönlichkeit. Die Auswirkungen der Religion auf die Persönlichkeit hängt von der Art der Religiositaet, dem Ort und ihrer Bedeutung ab. Religiosität gibt dem menschlichen Leben einen Sinn, liefert gewisse Werte, gibt ein Sicherheitsgefühl, identifiziert sich mit der Gemeinschaft und hat ein therapeutisches Potenzial. Ein Hinweis auf religiöse Funktion zeigt die positive Rolle, die Religiosität im menschlichen Leben spielt.

***NIE BĘDZIESZ OBCOWAŁ Z MĘŻCZYZNĄ, TAK JAK SIĘ
OBCUJE Z KOBIETĄ. TO JEST OBRZYDLIWOŚĆ! (KPL 18,22).
TEKSTY BIBLIJNE O HOMOSEKSUALIZMIE***

Słowa kluczowe: homoseksualizm, płć, natura, Pismo Święte

Key words: homosexuality, sex, nature, Bible

Schlüsselworte: Homosexualität, Geschlecht, Natur, Bibel

W ostatnich latach na całym świecie, również w Polsce, zauważa się znaczny rozwój ruchów zrzeszających osoby o orientacji homoseksualnej. Wraz z rozwojem następuje eskalacja żądań. Geje i lesbijki domagają się uznania homoseksualizmu za „alternatywny styl życia”, co w praktyce oznacza uzyskanie prawa do legalizacji związków jednopłciowych. Kolejnym krokiem jest zrównanie związków partnerskich z małżeństwami, by ostatecznie uzyskać prawo do adopcji dzieci.

Zjawisko homoerotyzmu nie jest zjawiskiem nowym, było znane już w starożytności. Podczas gdy cywilizacje Wschodu w większości akceptowały bądź tylko tolerowały taką formę życia, Pismo Święte jednoznacznie ją potępia.

Celem niniejszego studium jest omówienie wybranych tekstów natchnionych mówiących o homoseksualizmie oraz próba odpowiedzi, dlaczego autorzy biblijni postrzegają homoseksualizm w kategoriach grzechu.

**I. PRAKTYKI HOMOSEKSUALNE W EGIPCIE I KANAANIE
A TRADYCJA STAROTESTAMENTALNA**

Żydzi zmierzający do Ziemi Obiecanej usłyszeli ostrzeżenie, które zawiera się w Kodeksie Świętości: *Tego, co czynią w ziemi egipskiej, w której mieszkaliście, nie czyńcie. Tego, co czynią w ziemi Kanaan, do której was wprowadzę, nie czyńcie* (Kpl 18,3). Po tym wstępie prawodawca umieszcza katalog grzechów przeciw płci, które Jahwe postrzega jako ohydne. Obok kazirodztwa, cudzołóstwa, bałwochwal-

* Aleksandra Nalewaj, dr teologii biblijnej, adiunkt w katedrze teologii moralnej i etyki UWM w Olsztynie. Prowadzi ćwiczenia z Pisma Świętego oraz wiedzy o sektach i nowych ruchach religijnych na kierunku: Nauki o rodzinie.

stwa i zoofilii pojawia się homoseksualizm. Naród wybrany ma się różnić od ludów pogańskich, Egipcjan i Kananejczyków, niepodejmowaniem stosunków jednociołych¹.

1. Homoseksualizm w kraju faraonów

Starożytne zabytki piśmiennictwa egipskiego oraz przebogata ikonografia stanowią świadectwo trwającego przez wieki kultu płodności w kraju nad Nilem. Ów kult ewoluował od prymitywnych wyobrażeń religijnych i mitologicznych okresu neolitu do bardziej wypracowanych form epoki faraonów². O ile teologia ukazuje bóstwa egipskie w sposób wyidealizowany, o tyle mitologia ujawnia mroczną stronę ich natury³. Bogowie jawią się często jako istoty krwiożercze, żądne sukcesu i władzy. Dla osiągnięcia celów nie cofają się przed intrygą, gwałtem a nawet morderstwem. Mity podają liczne przykłady perwersji seksualnych, wśród których należy wymienić: samogwałt, stosunki oralne, kazirodztwo, homoseksualizm, zoofilię i nekrofilie⁴.

Motyw gwałtu homoseksualnego pojawia się w micie o Horusie i Secie⁵. Opowiadanie to przechowują *Teksty Piramid*, pierwsza w dziejach ludzkości księga literatury religijnej bogata w akcenty mitologiczne. Dwaj tytułowi bohaterowie, bogowie blisko ze sobą spokrewnieni, walczą o władzę po zabójstwie Ozyrysa. Set uciekając się do podstępów zwabił bratanka, by podczas snu dokonać na nim gwałtu. Horus upokorzony niecnym czynem stryja zebrał spomiędzy pośladków jego nasienie, po czym udał się ze skargą do matki Izydy. Bogini za pomocą słodkiej maści przywróciła synowi potencję, zebrała jego nasienie do naczynia, umieszczając je na sałacie w ogrodzie Seta. Ten, po zjedzeniu afrodyzjaku napełnił swe wnętrze nasieniem Horusa. Gdy wobec Dziewiątki Bogów Egiptu sprawca gwałtu wskazał na bratanka oświadczając: „ja zrobiłem jemu męską czynność”, Horus pod przysięgą zeznał, że w ciele Seta jest obecne jego nasienie⁶. Na wyraźne polecenie sperma Horusa wypłynęła z głowy Seta w postaci złotego dysku.

Akt homoseksualny w powyższym przykładzie nie wynika z miłosej uniesienia, ale żądzy dominacji jednego osobnika nad drugim. W mentalności ówczesnych Egipcjan samo spółkowanie dwóch mężczyzn zdaje się być czynnością obojętną moralnie. Dramat strony biernej, zgwałconej, polegał na tym, że w jej ciele pozostało nasienie napastnika, co skutkowało utratą męskości, z kolei sprawcę gwałtu, niecny czyn napawał dumą potwierdzając jego męskosc⁷. Spermę określano mianem „boskiego płynu”. W stosunku homoseksualnym ów płyn tracił moc stając się jadem lub trucizną. Staromemficki hymn ku czci boga Nefertuma wspomina o lęku

¹ M. B a b i k, *Słownik biblijny. Małżeństwo – rodzina – seksualność*, Kraków 2009, s. 91.

² K. M y ś l i w i e c, *Eros nad Nilem*, Warszawa 1998, s. 21.

³ J. L i p i ń s k a, M. M a r c i n i a k, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 1986, s. 6.

⁴ K. M y ś l i w i e c, *Eros nad Nilem*, s. 53.

⁵ J. L i p i ń s k a, M. M a r c i n i a k, *Mitologia starożytnego Egiptu*, s. 127–131.

⁶ Tamże, s. 129.

⁷ K. M y ś l i w i e c, *Eros nad Nilem*, s. 50.

Szu i Tefnut, dzieci Atuma, przed kazirodczymi zapędami ich ojca⁸. Autor tekstu ostrzega: „Niechaj nie wchodzi w nich jego nasienie”⁹.

Teksty Sarkofagów podają inny przykład dominacji osobnika czynnego nad osobnikiem biernym w akcie jedнопłciowym. Autor głosi: „[...] nie ma Atum mocy nad [zmarłym] N, [raczej] N zapładnia jego tyłek [...]. K. Myśliwiec¹⁰ sugeruje, że w początkowym okresie rozwoju egipskich pojęć religijnych współżycie homoseksualne było traktowane jako przekazanie mocy seksualnej i płodności. W pewnych okolicznościach owo zjawisko wydaje się być społecznie akceptowane, a być może nawet otaczane szacunkiem. Powyższą opinię zdaje się potwierdzać „grób dwóch przyjaciół” odkryty w 1964 r., a pochodzący z okresu V dynastii. W grobie odnaleziono szczątki dwóch dorosłych mężczyzn związanych z otoczeniem faraona, którzy za obopólną zgodną żyli w związku homoseksualnym. Po śmierci uhonorowano ich wspólnym miejscem spoczynku.

W *Księdze Umarłych*, dziele stanowiącym dalszy rozwój *Tekstów Piramid* i *Tekstów Sarkofagów*, homoseksualizm nie jest już zjawiskiem akceptowanym, ale jawi się jako niecny sposób zaspokajania potrzeb cielesnych. Autor utworu kreśli wędrówkę człowieka zmarłego po zaświatach. Pokonując liczne przeszkody i niebezpieczeństwa dociera przed sąd. Wobec czterdziestu dwóch arbitrów zgromadzonych w Wielkiej Sali Obrad w Domu Ozyrysa, zmarły wygłasza spowiedź zapewniając o swej bezgrzeszności. Sędziemu imieniem Hefer Haf z Tepehef, oświadcza: „Nie zajmowałem się samogwałtem, nie cudzołożyłem z chłopcem”¹¹. Inny przekład tekstu brzmi: „Nie spółkowałem z mężczyzną. Nie uprawiałem samogwałtu w miejscach świętych, należących do boga mojego miasta”¹². Cytowany fragment wskazuje na ewolucję w myśleniu starożytnych Egipcjan w zakresie płciowości. Obok homoseksualizmu jest potępiony także samogwałt. Warto zaznaczyć, że mitologia heliopolitańska wcześniejszego okresu afirmuje onanizm za sprawą praboga Atuma. Wyłoniony z chaosu Atum łączy w sobie pierwiastek męski i żeński. Będąc istotą samotną drogą samogwałtu dokonał aktu stwórczego świata i pierwszej pary bóstw. Odtąd jego ręka pobudzająca członek do erekcji oraz sam członek stały się obiektem kultu i wywarły duży wpływ na sposób przedstawiania bóstw męskich.

K. Myśliwiec¹³ zauważa, że ikonografia z okresy schyłku XVIII dynastii, a zatem z czasu *Księgi Umarłych*, zdaje się wskazywać na biseksualizm niektórych władców. Chodzi mianowicie o faraona Echnatona i jego ojca Amenhotepa, którzy są przedstawiani jako mężczyźni zniewieściali, zbyt subtelni, z licznymi cechami anatomii żeńskiej.

⁸ O małżeństwach między bliskimi krewnymi w rodzinach władców Egiptu zob.: *Starożytny Egipt*, (red.) A. Szczudłowska, Warszawa 1978, s. 219–220.

⁹ K. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, s. 50.

¹⁰ Tamże, s. 50–51.

¹¹ T. Andrzejewski, *Księga Umarłych kapłana-pisarza Neferhotepa*, Kraków 1951, s. 11–13.

¹² J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu*, s. 96.

¹³ K. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, s. 51–53.

2. Homoseksualizm w Kanaanie

Religia kananejska miała charakter naturalistyczny i magiczny. Na czele panteonu bóstw stał Baal, bóg burzy i deszczu, płodności i urodzaju. Baal, będąc panem życia i wszelkich dóbr potrzebnych człowiekowi do istnienia, odbierał cześć także w Tyrze, Sydonie i koloniach fenickich. Z biegiem czasu jego kult dotarł do Asyrii, Babilonii i Egiptu, wreszcie do Izraela¹⁴.

Żydzi zastali Baala w Ziemi Świętej czczonego od niepamiętnych czasów. Kananejczycy sprawowali kult na wyżynach w lokalnych sanktuariach. Jednym z elementów rytu była prostytutka sakralna. Chodziło mianowicie o naśladowanie zaślubin bóstwa z boginią. W Ugarit byli to Baal i Anat, w Kanaanie, Baal i Aszera, bądź Asztarte. G. Ravasi¹⁵ zaznacza, że pierwotne kultury kananejskie obejmowały także akty homoseksualne. Wierzone, że przez akt płciowy z kapłanem lub kapłanką można wejść we wspólnotę z bóstwem, co z kolei gwarantowało odnowę życia, urodzaj i płodność. Wyuzdane, erotyczno-orgiastyczne obrzędy prowadziły do rozwiązłości seksualnej rodzimych mieszkańców a także osiedleńców¹⁶.

W pewnych okresach upadku religijnego Izraela nierząd sakralny zagościł również w świątyni jerozolimskiej (por. Oz 4,14; Am 2,7; 1 Krl 14,24). Prorocy negują to zjawisko jako ohydny formę idolatrii. Ciekawym dla naszych rozważań jest tekst zaczerpnięty z Pwt 23,19. Hagiograf przestrzega przed przynoszeniem do świątyni pieniędzy stanowiących zarobek nierządnic lub zarobek „psa”, w celu dopełnienia jakiegoś ślubu. Dla Jahwe taka postawa jest obrzydliwa. Trudność w interpretacji tekstu stanowi sens wyrażenia *m^ehir keleb* – zarobek psa. Semicki rdzeń *klb* może się odnosić zarówno do nazwy zwierzęcia jak i do człowieka, który w hierarchii społecznej zajmuje pozycję podporządkowaną wobec władzy świeckiej lub bóstwa (por. 2 Sm 9,8; 2 Krl 8,13)¹⁷. Niektórzy egzegeci sądzą, że termin *keleb* w Pwt 23,19 odnosi się do sługi świątynnego uprawiającego prostytutkę sakralną (Y. Osumi), inni, że stanowi pogardliwą aluzję do homoseksualisty (J. Blenkinsopp; J. Łach)¹⁸. Kultyczna interpretacja terminu bazuje na przesłance pozabiblijnej. Chodzi mianowicie o fenicką inskrypcję ze świątyni Asztarte w Kition na Cyprze, datowaną na IV lub III w. przed Chr. Marmurowa tablica wymienia wydatki sanktuarium oraz

¹⁴ A. Tschirsnitz, *Kult Baala i Aszery w tekstach Starego Testamentu. Studium historyczno-teologiczne*, Warszawa 2009, s. 11.

¹⁵ *Księga Rodzaju*, w: *Biblia dla każdego*, t. I, z. 3, Kielce 1995, s. 78.

¹⁶ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1997, s. 123–127.

¹⁷ Ch. Stark, *„Kultprostitution” im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, w: *Orbis Biblicus et Orientalis 221*, Freiburg 2006, s. 156. W przypisie 704 autor zaznacza, że według *Miszny* (Tem. 6,3) termin „pies” odnosi się do człowieka, który stosownie do swego obrządku religijnego prowadzi niemoralne życie. W tekstach pozabiblijnych (listy z Tell El-Amarna; ostraki z Lakisz) słowo „pies” określa mężczyznę w wielkim poniżeniu.

¹⁸ J. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz (Pismo Święte STV1)*, Poznań 1962, s. 375. Także: E.A. Godfriend, *Cultic Prostitution in the OT*, w: *Anchor Bible Dictionary*, s. 507–509. Autor podaje następujące znaczenia terminu *keleb*: męska prostytutka kultyczna, sługa w sanktuarium, którego działalność nie jest jasna, zwierzę. Według *Miszny* (Tem. 6,3) wyrażenie *m^ehir keleb* z Pwt 23,19 może się odnosić do ceny psa, który został nabyty za baranka. Taki baranek nie może być złożony w ofierze.

personel kultyczny odbierający wypłatę¹⁹. Obok listy rzemieślników, pracowników i pracowników kultycznych pojawia się także rdzeń *klbm*. M. Babik²⁰ zauważa, że starożytny dokument rozróżnia psy i szczenięta, a to może wskazywać na proceder prostytucji homoseksualnej, do której angażowano dorosłych mężczyzn i chłopców. W niemieckim przekładzie inskrypcji rdzeń *klbm* jest oddany w tym miejscu przez wyrażenie „pederaści świątynni”, co potwierdzałoby powyższą opinię, jednak Ch. Stark²¹ podkreśla, że znaczenie tekstu nie jest pewne.

Jest natomiast faktem, że w świecie biblijnym pies był traktowany jako zwierzę nieczyste, gdyż jego pokarmem są resztki jedzenia, padlina (por. Wj 22,30) i robactwo. Żydzi gardzili psami wierząc, że zjadają ludzkie mięso (por. 1 Krl 14,11) i zlizują ludzką krew (por. 1 Krl 21,19)²². Izajasz potępiając kultu bałwochwalcze wskazuje, że psy były niekiedy składane na ołtarzu ofiarnym (por. Iz 66,3). Określenie człowieka mianem „pies” miało na celu jego upokorzenie (por. Ps 22,17; 1 Sm 17,43).

Reasumując, akty homoseksualne, przed praktykowaniem których Bóg przestregaa naród wybrany, stanowiły element kultu płodności w Egipcie i Kanaanie. Podczas gdy tolerowano dobrowolne obcowanie partnerów tej samej płci, potępiano gwałt jako akt przemocy i pohańbienia ofiary. W kraju nad Nilem obowiązywał zakaz odbywania stosunków płciowych w miejscach publicznych, zwłaszcza w sanktuariach bóstw, w Kanaanie kwitła prostytucja sakralna sprawowana ku czci bóstw płodności.

3. Stary Testament o zjawisku homoseksualizmu

Zakaz stosunków homoseksualnych pojawia się w Kpł 18,22, a w 20,13 prawodawca określa karę za ich praktykowanie. By właściwie zinterpretować wskazane teksty jest istotne określenie ich kontekstu²³. Obie formuły prawne zawierają się w *Kodeksie Świątości* (por. Kpł 17,1–26,46), sekcji literackiej złożonej z praw, rytuałów i wskazań etycznych. Materiał sekcji nie jest jednolity i pochodzi z różnych okresów. Motywem obecnym w całym tekście jest idea świętości Jahwe, szczególnego przymiotu Stwórcy²⁴. Bezpośredni kontekst zakazu czynów homoseksualnych stanowi troska prawodawcy o świętość małżeństwa i rodziny (por. Kpł 18,1–30), czyli fundament społeczności izraelskiej.

Związła formuła prawna z Kpł 18,22 w języku hebrajskim otrzymuje następujące brzmienie: *w'e'et zākār lō' tiškab mišk'e bē' iššāh tō' ēbāh hiw'*. W polskim przekładzie czytamy: *Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą.*

¹⁹ S. M o s c a t i, *Świat Fenicjan*, Warszawa 1971, s. 56 zauważa, że zachowane inskrypcje wymieniają personel świątynny rekrutujący się z kapłanów, kapłanek, sług oraz grupy sakralnych prostytutek, typowej dla kultu bogini płodności.

²⁰ *Słownik biblijny. Małżeństwo – rodzina – seksualność*, s. 93.

²¹ „Kultprostitution’ im Alten Testament?”, s. 157.

²² I.U. K ö h l e r-R o l l e f s o n, *Pies*, w: *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999, s. 946–947.

²³ J.S. S i k e r, *Homosexuality*, w: *Dictionary of Scripture and Ethics*, Grand Rapids 2011, s. 371–372.

²⁴ R.J. F a l e y, *Księga Kapłańska*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 117.

To jest obrzydliwość! Prawodawca zabrania kontaktów cielesnych w obrębie tej samej płci określając je jako obrzydliwe, ale nie wyjaśnia dlaczego takowymi są. Hebrajski rzeczownik *tô 'ēbâh*, gr. *bdelygma* może oznaczać obrzydliwość, ohydę, gwałt lub bezceństwo. Ten termin poza Kpł (18,22.26–30; 20,13) pojawia się w Ez (4 razy w l. poj. i 39 razy w l. mn.) oraz w Pwt (13 razy w l. poj. i 1 raz w l. mn.) zawsze w odniesieniu do nierządu. Bałwochwalstwo, czyli uprawianie nierządu z bóstwami pogańskimi, było najbardziej odrażającym grzechem Izraela. Pismo Święte określa je jako ohydę – *tô 'ēbâh*²⁵.

Nurt tradycji kapłańskiej, do której należy *Kodeks Świętości* z zakazem czynów homoseksualnych, przenika koncepcja harmonii i porządku obejmującego świat, świątynię i ludzką społeczność. Logikę tego systemu najlepiej odzwierciedla pierwszy opis stwórczy z Rdz 1,1–2,4a. Autor natchniony w sposób zrozumiały dla współczesnych mu odbiorców porządkuje, klasyfikuje i definiuje budowę świata, który Bóg powołał do istnienia przez stwórcze Słowo. Słowo uporządkowało pierwotny chaos rozdzielając światło od ciemności, wody górne od wód dolnych i wyłaniając spośród nich powierzchnię suchą. Na nieboskłonie pojawiły się ciała niebieskie odpowiedzialne za pory dnia i nocy. Zwierzęta, ryby i ptaki zostały stworzone w czystych formach i umieszczone we właściwych dla siebie środowiskach życiowych. Ostatnim akordem dzieła stwórczego jest człowiek. Człowiek należy do wszechświata, stanowi jego integralną część i podlega wszystkim jego prawom. Będąc częścią kosmosu różni się jednak od niego. Ta różnica wynika z ukierunkowania człowieka na świat poza materią, innymi słowy, na Boga i wieczność²⁶. Powyższa prawda wynika z faktu stworzenia człowieka na wzór i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26–27). Człowiek to mężczyzna i kobieta. Rozróżnienie płci pochodzi od Stwórcy i stanowi część Jego planu. Do zamysłu bożego należy również aktywność seksualna. Na parę ludzką, mężczyznę i niewiastę, Stwórca nałożył obowiązek bycia płodnym i rozmnażania się w celu zaludnienia ziemi. Spełnieniu tego obowiązku towarzyszy specjalne boże błogosławieństwo²⁷.

W świetle światopoglądu kapłańskiego byty stworzone są uporządkowane, każdy z nich ma określone miejsce. Świętość wymaga, aby ludzie dostosowali się do kategorii do której przynależą, co z kolei wyklucza łączenie rzeczy należących do różnych kategorii (np. krzyżowanie zwierząt, obsiewanie pola dwoma rodzajami ziarna, łączenie dwóch materiałów na odzież – por. Kpł 19,19). Zgodnie z tym dość prostym i harmonijnym systemem czystości akt homoseksualny jawi się jako wykraczający „poza porządek”. Wysiewanie nasion tam, gdzie nie mogą wejść i wydać owocu jest naruszeniem granic ustanowionych przez Stwórcę. Akt homoseksualny jest bezpłodny, nie wydaje owocu, nie jest ukierunkowany na przekazanie życia. Nadto we współżyciu osobników tej samej płci następuje pomieszanie ról, mężczy-

²⁵ S. Ł a c h, *Księga Kapłańska. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy (Pismo Święte ST II/I)*, Poznań 1970, s. 236.

²⁶ D. D z i a d o s z, *Człowiek ikoną Boga. Teologiczne przesłanie Rdz 1,26–28*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944–2009)*, Ząbki 2009, s. 81.

²⁷ A.J. L e v o r a t t i, *Księga Kapłańska*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2001, s. 380.

zna przejmując rolę kobiecą, co w konsekwencji wypacza jego naturę²⁸. Zdaniem S.F. Biggera²⁹, w opinii Izraelitów czyny homoseksualne były perwersją spowodowaną niewłaściwym użyciem nasienia, co z kolei wiąże się z idolatrią. Akt jednościowy określali słowami: „leżenie z mężczyzną, tak jak się leży z kobietą”, i pojmowali go jako nienaturalną odmianę heteroseksualizmu. Paralelny przepis w Kpł 20,13 ponownie nazywa to wykroczenie „obrzydliwością” domagając się za nie kary śmierci. Hebrajskie wyrażenie *d^emêhem bām* tłumaczone jako „krew ich spadnie na nich samych” nie musi oznaczać wykonania wyroku, wskazuje raczej na myśl, która się często pojawia w *Kodeksie Świątosci*, a mianowicie, że skutki grzechów przeciw naturze dotyczą najpierw tych, którzy je popełnili³⁰.

Podczas gdy *Kodeks Świątosci* w zwięzłej i apodyktycznej formule zawarł zakaz czynów homoseksualnych, dwa wcześniejsze teksty o charakterze narracyjnym i ludowym świadczą o nieudanej próbie podjęcia takowych czynów. Chodzi o Rdz 19,1–9 i Sdz 19,15–28. Pierwszy tekst (Rdz 19,1–9) odnosi się do mieszkańców Sodomy, których narrator określa mianem ludzi zdeprawowanych i grzesznych (por. Rdz 13,13). Obecny tekst ujawnia naturę sodomitów nieprawości. Początkowa scena ukazuje Lota, który spotyka u bram miasta dwóch nieznanymi przybyszów i zaprasza ich na nocleg³¹. Przed udaniem się gości na nocny spoczynek, dom Lota otoczyli miejscowi mężczyźni z żądaniem, by gospodarz wydał im przybyszów, których pragną „poznać” – hebr. *jāda* ‘. Podkreślenie „cały lud” – *kol hā ‘ām*, odnoszące się do męskiej populacji Sodomy, potwierdza negatywną opinię o mieszkańcach tej miejscowości³². Sytuacja jest nieco ironiczna. Sodomici chcą „poznać” gości Lota, których on jako gospodarz w istocie nie „zna”. Nie „zna” ich prawdziwej tożsamości ani powodu misji z jaką przybyli do Sodomy³³. Egzegeci zauważają, że użycie czasownika *jāda* ‘ w języku biblijnym w wielu przypadkach odnosi się do poznania w akcie płciowym (por. Rdz 4,1.17.25; 24,16; 38,26; Sdz 19,25). Podczas gdy ten fakt jest na ogół znany, mniej znany jest ten, że język hebrajski dzieli tę cechę z innymi językami semickimi³⁴. Żądanie sodomitów wyrażone słowami: *w^enēd^e ‘āh ‘ōtām*, polskie przekłady oddają następująco: *abyśmy ich poznali (BJW)*, *chcemy pobawić się z nimi (BP)*, *abyśmy mogli z nimi poswawolić (BT)*, *abyśmy się nimi zabawili (BŚP)*, *abyśmy poznali ich (Hebrajsko-polska Rdz)*. Zamiar sąsiadów Lota wobec jego gości oznacza przemoc seksualną, w istocie gwałt homoseksualny. Ta okrutna postawa wypływa z chęci ukazania wyższości rdzennych mieszkańców miasta nad obcymi przy pogwałceniu prawa gościnności, na Wschodzie świętego

²⁸ S. Ł a c h, *Księga Kapłańska*, s. 236. Autor zaznacza, że Stary Testament określa czyn homoseksualny terminem *tebel*, a etymologia słowa może się wiązać z czasownikiem *bālal* – „mieszać”.

²⁹ *The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting*, “Journal Biblical Literature” 98/2, 1979, s. 202–203.

³⁰ A. T r o n i n a, *Księga Kapłańska, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz (NKB.ST.III)*, Częstochowa 2006, s. 302.

³¹ Brama miasta była na Wschodzie popularnym miejscem spotkań w celach handlowych i administracyjnych.

³² J.E. H a r t l e y, *Genesis*, w: *New International Biblical Commentary*, Peabody 2000, s. 186–187.

³³ V.P. H a m i l t o n, *The Book of Genesis (18–50)*, vol. 2, Grand Rapids 1995, s. 33.

³⁴ Tamże, s. 33–34.

i fundamentalnego prawa społecznego³⁵. Lot świadomy niegodziwych zapędów sąsiadów składa im wstrząsającą ofertę. W zamian za gości proponuje im swoje dwie córki, które dotąd nie poznały – *jāda* 'pożycia z mężczyzną. Ta niepojęta propozycja odzwierciedla mentalność mieszkańców Wschodu, dla których cnota i cześć kobiety były w zdecydowanie niższej cenie niż dobro mężczyzny³⁶. Na gospodarzu spoczywał obowiązek troski o podejmowanych gości i zapewnienia im bezpieczeństwa. Lot wybiera więc mniejsze zło. Wobec braku zgody na kompromis i coraz większą agresję sodomitów dopełnia się boży sąd. Przez nieznanomych, którzy są aniołami Jahwe, mieszkańcy zostają osłepieni.

Analogiczny opis odnajdujemy w Sdz 19,15–28. Mieszkańcy Gibe'a o zmierzchu otoczyli dom starca, który przyjął na nocleg pewnego lewitę, domagając się wydania im gościa w celu obcowania z nim. Ponownie autor natchniony stosuje czasownik *jāda* 'na określenie zamierzonej czynności seksualnej. Gospodarz hołdując zasadom gościnności zaoferował sąsiadom w zamian swoją córkę i konkubinę gościa. Tym razem napastnicy przyjęli propozycję, a dając upust niecnym żądom zgwałcili wielokrotnie żonę lewity doprowadzając ją do śmierci. Jak relacjonuje autor natchniony, to ohydne wydarzenie spowodowało wielkie zamieszanie w Izraelu (por. Sdz 19,29).

W świetle przytoczonych tekstów starotestamentalnych współżycie cielesne osób tej samej płci jawi się jako perwersja i bezecność. W akcie homoseksualnym następuje pomieszanie ról, co jest sprzeczne z naturą i zamysłem stwórczym. Sodomici byli świadomi niegodziwości swych planów. Ostrzegają pertraktującego z nimi Lota, że jeśli nie sprostą ich żądaniom odpłacą mu czymś gorszym. Zarówno Lot jak i starzec z Gibe'a byli osiedleńcami. Ich status był niższy od statusu rdzennych mieszkańców i w chwili krytycznej nie mogli liczyć na solidarność plemienną. Pismo Święte ukazuje grzech homoseksualizmu w odrażających barwach i nie znajduje dla tego rodzaju zachowań żadnego usprawiedliwienia.

II. HOMOSEKSUALIZM W ŚWIECIE GRECKO-RZYMSKIM A STANOWISKO ŚW. PAWŁA

Dla świata hellenistycznego, w którym przyszło żyć Pawłowi z Tarsu, akty cielesne praktykowane przez osoby tej samej płci nie były zjawiskiem niezwykłym³⁷. Najczęstszą formą homoerotyzmu były związki seksualne pomiędzy dorosłymi mężczyznami a młodymi chłopcami. Powszechnym był także fenomen męskiej prostytucji.

³⁵ J.S. S i k e r, *Homosexuality*, s. 371.

³⁶ M. B a b i k, *Słownik biblijny*, s. 92.

³⁷ G.F. H a w t h o r n e, R.P. M a r t i n, D.G. R e i d, *Homoseksualizm*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 298. Także zob.: *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook on Basic Documents*, (ed.) T.K. Hubbard, Los Angeles 2003.

1. Autorzy klasyczni o homoerotyzmie

Platon krytykuje związki homoseksualne jako niezgodne z naturą. W dialogu Kleiniasa, Megillosa i Ateńczyka, ten ostatni stwierdza: „[...] gdy niewiasta i mężczyzna dla spłodzenia potomstwa obcuja ze sobą, towarzysząca temu rozkosz darem natury jest niewątpliwie, że jest natomiast niezgodne z naturą miłosne obcowanie mężczyzn z mężczyznami i niewiast z niewiastami i że z powodu nieopanowania w przyjemnościach, poważono się na to z początku”³⁸. Z kolei Demostenes w swym *Eseju erotycznym* głosi, że być zakochanym w tych, którzy są piękni i rozważni jest zamierzeniem sprawiedliwym. Gardzi natomiast sytuacją, gdy wolni mężczyźni za pieniądze wynajmowali się dla celów seksualnych. Takie zachowanie świadczy o rozpuszceniu i degradowaniu osoby oddającą się nikczemnym namiętnościom. Sprawą honoru pozostaje natomiast bycie obiektem czystej miłości³⁹.

W okresie klasycznym społeczne przyzwolenie na homoseksualizm było zdecydowanie większe niż w czasach Apostoła Pawła. Również Rzymianie nie przyjmowali tej greckiej „miłości” z wielkim entuzjazmem, choć Swetoniusz w *Żywotach cesarów* wspomina o praktykowaniu przez niektórych władców czynów homoseksualnych obok heteroseksualnych. Co do kontaktów lesbijskich klasyczna literatura grecka niewiele o nich wspomina. Zjawisko to pojawia się sporadycznie w tekstach okresu hellenistycznego, głównie w pismach późniejszych niż Nowy Testament⁴⁰, i wynika prawdopodobnie z faktu pogardy wobec kobiet odgrywających aktywną, męską rolę.

2. Apostoł narodów o homoseksualizmie

W Nowym Testamencie wzmianki odnoszące się do homoseksualizmu odnajdujemy w *Listach św. Pawła*, zwłaszcza w Rz 1,26–27; 1 Kor 6,9–10 i 1 Tm 1,10⁴¹. W pierwszym z tekstów (Rz 1,26–27) grzech homoseksualizmu jest przedstawiony jako rezultat przewrotności pogan i odwrócenia się od prawdy bożej na rzecz kultu idoli. Tekst mieści się w większej jednostce literackiej obejmującej 1,18–32. Jej główny temat oscyluje wokół grzechu i jego konsekwencji. Autor zaznacza, że człowiek sam o własnych siłach nie jest w stanie podnieść się z upadku, czego dowodem są poganie pogrążeni w błocie nieprawości. Dzięki światłu rozumu mieli możliwość poznania dzieł Stwórcy i oddania Mu należnej czci. Zamiast poznania Boga wybrali bałwochwalstwo, muszą więc ponieść konsekwencje swych wyborów⁴².

³⁸ *Prawa* (I/636), tł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 24.

³⁹ W. S t e g e m a n n, *Paul and the Sexual Mentality of His World*, “Biblical Theology Bulletin” 23(1993), s. 164. Por. także: K.J. D o v e r, *Homoseksualizm grecki*, Kraków 2004. Autor omawia zjawisko zachowań i uczuć homoseksualnych utrwalonych w literaturze i sztuce greckiej w okresie VIII–II w. przed Chr.

⁴⁰ G.F. H a w t h o r n e, R.P. M a r t i n, D.G. R e i d, *Homoseksualizm*, s. 298.

⁴¹ 1 Tm 1,10 jest paralelny z 1 Kor 6,9–10. Z racji ograniczonych ram naszego artykułu nie będzie omawiany.

⁴² A. P a c i o r e k, *List do Rzymian*, w: *Paweł Apostoł – Pisma I*, Tarnów 1997, s. 202.

Człowiek porzucający Boga zostaje przez Niego wydany (gr. *paredōken*) na pastwę swych namiętności. Zamiana prawdy bożej na kłamstwo skutkuje zamianą naturalnego współżycia (gr. *chrēsīn*) płciowego na współżycie przeciwne naturze. Dotyczy ono zarówno kobiet jak i mężczyzn. Rz 1,26 jest jedynym tekstem biblijnym mówiącym o miłości lesbijskiej. Kobiety, powie Apostoł z Tarsu, uległy seksualnej przewrotności współżycząc z kobietami, zaś mężczyźni odrzucili zgodne z naturą (gr. *tēn fysikēn*) pożycie z niewiastą i oddali się żądzy homoseksualnej (1,27). K. Romaniuk⁴³ zaznacza, że dość ogólne stwierdzenie Pawła „obcowanie przeciw naturze”, jest prawdopodobnie aluzją do różnych wynaturzonych form pożycia seksualnego w obrębie tej samej płci. Być może z upływem czasu te nienaturalne akty budziły wstręt w osobach, które dotąd się im oddawały i dla nich samych były wyrazem kary Bożej.

Dla Pawła naturalne są jedynie relacje męsko-żeńskie. Jakkolwiek, zauważa J.S. Siker⁴⁴, u progu 3. tysiąclecia kwestia co jest „naturalne” a co „nienaturalne” w odniesieniu do ludzkiej seksualności jest raczej kontrowersyjna. Niektórzy dowodzą, że osoby rodzą się z seksualną orientacją, której stają się świadome w procesie dojrzewania oraz że obie orientacje, homoseksualna i heteroseksualna, są naturalne nawet jeśli zdecydowana większość osób jest heteroseksualna. Inni sądzą, że bożym zamiarem było, by cały rodzaj ludzki był heteroseksualny i że homoseksualizm jest wynikiem grzechu, który dotyka nawet nasze DNA. W takim ujęciu osoby homoseksualne nie ponoszą winy za swoją orientację, ale są zobowiązane do życia w czystości. Zdaniem D.H. Sterna⁴⁵, grzech homoseksualizmu jest karą bożą, „karą, która sama w sobie jest grzechem”. Grzech należy potępić, by osobie czyniącej zło dać szansę powrotu do Boga. Odrzucenie propozycji pomocy powoduje, że czynni homoseksualiści ponoszą karę za swe zboczenie we własnej osobie. Jak zauważa krytyk, „przeradza się ono w ich drugą naturę i zbiera gorzkie żniwo stając się dla nich samych przekleństwem”⁴⁶.

Kolejną wzmiankę o homoseksualizmie znajdujemy w 1 Kor 6,9–10. Tekst mieści się w większej jednostce literackiej obejmującej ww. 1–11, a skoncentrowanej na szeroko rozumianej niesprawiedliwości⁴⁷. Elementy syntaktyczne pozwalają na wyodrębnienie w tekście mniejszych segmentów, a mianowicie: pytania retoryczne – ww. 1–4; uzasadnienie pytań – ww. 5–6; słowa potępienia – ww. 7–8; katalog wad – ww. 9–10 i konkluzja – w. 11. Jednostkę otacza inkluzja, którą tworzą terminy: święci (*hagioi*) – w. 1 i uświęceni (*hēgiasthēte*) – w. 11.

Katalog wad Apostoł rozpoczyna od pytania skierowanego do Koryntian, czy są świadomi, iż niesprawiedliwi nie osiągną Królestwa Bożego? Do niesprawiedliwych autor zalicza: uprawiających nierząd – *pornoi*, miękkich – *malakoi* i legających z mężczyznami – *arsenokoitai*. Rzeczownik *pornos* jest tłumaczony jako rozpustnik, wszetecznik, rozwiązły, cudzołożnik. W 1 Kor 6,15 Paweł zakazuje chrześcija-

⁴³ List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz (Pismo Święte NT VI/I), Poznań 1978, s. 95–96.

⁴⁴ *Homosexuality*, s. 372.

⁴⁵ List do Rzymian, w: Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu, Warszawa 2004, s. 507.

⁴⁶ Tamże, s. 508.

⁴⁷ M. R o s i k, Pierwszy List do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz, (NKB. NT, VII), Częstochowa 2009, s. 218.

ninowi łączyć się cielesnie z prostytutką – *pornē* i zakazuje nierządu (*porneia*), gdyż na mocy chrztu wierzący jest złączony z Chrystusem, wszczepiony w Niego. Ponieważ w Koryncie funkcjonowała prostytutka sakralna w służbie bogini Afrodyce, niektórzy uczeni dowodzą, że Paweł przez termin *pornoi* w 6,9 rozumie tylko tych, którzy wiązali nierząd z pieniędzmi wchodząc w kontakty z prostytutkami. Taki pogląd trudno zaakceptować, gdyż w 5,1 termin *porneia* jest użyty do określenia relacji kazirodczej, współżycia mężczyzny z macochą. Apostoł potępia również tego typu związku. Z kolei terminy „miękczy” i „legający z mężczyznami” odnoszą się, w opinii R.E. Browna⁴⁸, do kwestii homoseksualizmu. Komentator za E.P. Sandersem uważa, że w tym miejscu należy odwołać się do środowiska grecko-rzymskiego, w którym dopuszczano relacje osób tej samej płci. Zwłaszcza w świecie greckim aktywność seksualna dorosłych mężczyzn z atrakcyjnymi młodzieńcami mogła być traktowana jako pewien rodzaj edukacji kulturalnej, odkąd piękno męskiego ciała było w cenie. Niemniej, dla dorosłego mężczyzny rola pasywnego partnera była hańbą, gdyż ta żeńska funkcja w męskim akcie homoseksualnym przypadała niewolnikom. Jak zauważa Sanders, Żydzi zakazywali wszelkich praktyk homoseksualnych, niezależnie od roli, biernej czy aktywnej. Tę opinię podziela św. Paweł⁴⁹.

Przymiotnik *malakos*, w odniesieniu do ludzi oznacza: miękki, zniewieściały, zmysłowy, rozwiązły. Zdaniem Browna, w świecie grecko-rzymskim ten termin odnosił się do osobnika biernego w akcie jedнопłciowym, mężczyzny lub chłopca, zwłaszcza tego drugiego. Młodzi chłopcy byli pod ochroną, z przeznaczeniem dla celów seksualnych, w których pełnili żeńską, odbiorczą funkcję. Egzegeta zaznacza, że w niektórych amerykańskich przekładach Biblii termin „miękki” odnosi się do chłopca lub mężczyzny, którzy się prostytuują. We współczesnym świecie to słowo niestety nie wywołuje większego problemu, jako że w wielu środowiskach istnieje przyzwolenie na praktykowanie pederastii czy męskiej prostytucji. W opinii W. Stegemanna⁵⁰, Paweł stosując terminy *malakoi* i *arsenokoitai* sprzeciwia się pederastii i być może Apostoł w tym kontekście miał na myśli działanie seksualne dla pieniędzy. *Malakos*, w zależności od kontekstu, może oznaczać chłopca do zabawiania.

Debata, zdaniem Browna, ogniskuje się jednak na pojęciu *arsenokoitai*, które jest tłumaczone: „ci, którzy idą do łóżka z mężczyznami”, „homoseksualiści”, czy wreszcie „sodomici”. Wyrażenie „pokładający się z mężczyznami” – *arsenokoitai* odnosi się do męskiego homoseksualisty, czy pederasty. Nurty broniące rozszczeń gejów utrzymują, że Paweł zakazuje tylko męskiej prostytucji, gdyż ona rozbestwia aktywnego uczestnika a pognebia stronę pasywną. To jest wysoce wątpliwe. Trudno też obronić tezę, że *arsenokoitai* jest tożsame z *pornoi* w znaczeniu: „ci, którzy uprawiają seks z żeńskimi prostytutkami”. Termin *arsenokoitai* składa się z dwóch członów *arsēn* i *koimasthai*, które odnajdujemy w greckim przekładzie Kpł 18,22 i 20,13, a tam jest wyakcentowany zakaz leżenia, innymi słowy, współżycia z mężczyzną, tak jak się współżyje z kobietą, czyli zakaz stosunku homoseksualnego⁵¹.

⁴⁸ *First Letter to the Corinthians*, w: *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 528–530.

⁴⁹ Tamże, s. 529.

⁵⁰ *Paul and the Sexual Mentality of His World*, s. 164.

⁵¹ R.E. Brown, *First Letter to the Corinthians*, s. 529–530.

Fakt, że Apostoł w 1 Kor umieszcza odniesienie do *arsenokoitai* w kontekście innych potępianych praktyk stanowi pewną przeszkodę, by ukazać jak poważnie on ten problem traktował. Zdecydowanie wyraźniej jego myśl wybrzmiewa w Rz 1,26–27, gdzie autor bazuje na samym akcie stwórczym mężczyzny i kobiety jako istot przeznaczonych dla siebie nawzajem.

Generalnie Apostoł potępił nie tylko aktywność homoseksualną czy pederastię. W 1 Kor 6,16 Paweł przytacza cytaty z Rdz 2,24: *dwoje staje się jednym ciałem* sugerując, że potępienie cudzołóstwa i homoseksualizmu, którego dokonał w 1 Kor 6,9, było już zamierzone w zamyśle stwórczym mężczyzny i kobiety na obraz boży (por. Rdz 1,27) oraz postanowieniu, że oni w małżeństwie mają tworzyć jedno. Tym samym tekstem posługuje się Jezus w Mk 10,7–8 sprzeciwiając się praktykom rozwodowym. Ów pogląd, zaznacza komentator⁵², bazuje na objawieniu bożej woli w stworzeniu i nie może być tak po prostu zmieniony. Dla Pawła, dodaje Stegemann⁵³, czyny homoseksualne są nikczemną namiętnością, aktami hańbiącymi osoby, które się im oddają. Utrata honoru jest wynikiem wysiłku, by rozmyć różnicę między obu płciami przez zaangażowanie cielesne z osobą tej samej płci. Aktywność homoseksualna sprzeciwia się naturze, gdyż partner tej samej płci zamienia, czy używając bardziej właściwego pojęcia „odwraca” – *metallato* naturalny sposób współżycia. W osądzie komentatora, ta potępiona inwersja oznacza nie tylko wybór niewłaściwego obiektu seksualnego, ale odwrócenie specyficznych atrybutów płci, w tym przypadku aktywnej i pasywnej. Innymi słowy, seksualna aktywność w ramach tej samej płci oznacza wybór niewłaściwego obiektu seksualnego, gdyż jeden z partnerów musi zachowywać się jak kobieta, jeśli partnerzy są mężczyznami lub musi przejąć zachowanie mężczyzny, gdy partnerami są kobiety⁵⁴.

Opinia Pawła jest podtrzymana przez innych autorów starożytnych, takich jak Filon z Aleksandrii czy Lucjan z Samosaty. Podczas gdy Filon potępia relacje seksualne mężczyzn, którzy zachowują się jak kobiety, są zniewieściami i niemęscy, Lucjan wini lesbijki za ich męskie, niezgodne z kobiecą naturą zachowania. Jak większość mężczyzn z kręgu kultury śródziemnomorskiej Apostoł pogan uważał, że związki jednopłciowe są wypaczeniem naturalnych zachowań seksualnych. Akty homoseksualne zniekształcają porządek stwórczy przez odwrócenie ról mężczyzn i kobiet. W ten sposób jawią się jako nieczyste i nie mogą być zaakceptowane.

ZAKOŃCZENIE

Pismo Święte nie pozwala traktować homoseksualizmu jako „alternatywnej opcji życia”. Autorzy natchnieni potępiają związki jednopłciowe jako sprzeczne z naturą i wolą bożą objawioną w akcie stwórczym (por. Rdz 1–2). Instytucja małżeństwa powołana do istnienia „na początku” przez Stwórcę odnosi się wyłącznie do związku mężczyzny i kobiety. W akcie małżeńskim ich dwoje staje się jednym

⁵² Tamże, s. 530.

⁵³ *Paul and the Sexual Mentality of His World*, s. 164–165.

⁵⁴ Tamże, s. 165.

ciałem (por. Rdz 2,24). Boże błogosławieństwo uzdalnia małżonków do inicjowania nowego życia.

Akt homoseksualny jest grzechem wobec Stwórcy i Jego planu, wypacza ludzką naturę. Przedstawiciele współczesnych nurtów postmodernistycznych nie chcą tej prawdy dostrzec. W imię hasel obrony praw człowieka, praw mniejszości, równości płci czy wolności domagają się prawa do legalizacji związków partnerskich i zrównania ich z małżeństwami. Duch politycznej poprawności penetruje także kręgi kościelne. Osoby mu ulegające odwołują się do bożego miłosierdzia względem osób o orientacji homoseksualnej, a w efekcie osłabiają, czy wręcz zniekształcają treść orędzia biblijnego. Kościół oddziela grzech od grzesznika. Nie potępia homoseksualisty za to, że nim jest, ale nie zgadza się na jego grzech. Osoby o orientacji homoseksualnej nie są wykluczone, jeśli wiarę traktują poważnie i chcą żyć w zgodzie z Ewangelią, mają obowiązek żyć w czystości.

Pismo Święte jest nadal aktualne. Święci autorzy są obecni pośród nas w naszym czasie. Towarzyszą nam, byśmy nie lękali się być politycznie niepoprawni i tak jak oni stali na straży bożego stworzenia. Do opieki nad bożym stworzeniem wezwał nas papież Franciszek inaugurując swój pontyfikat 19 marca 2013 r., w uroczystość św. Józefa, opiekuna bożego stworzenia.

**THOU SHALT NOT LIE WITH MANKIND, AS WITH WOMANKIND:
IT IS ABOMINATION! (Lev 18,22).
THE BIBLICAL TEXTS ON HOMOSEXUALITY**

SUMMARY

This work is to discuss the content of inspired texts concerning homosexuality. Homoeroticism was a phenomenon well-known and tolerated in the communities of the Ancient East. The authors of the Bible are opposed to the practice of homosexual acts finding them in contrary to the nature and will of God revealed in the act of creation (cf. Gen 1–2). Holiness Code defines it as “an abomination” (Lev 18,22) punishable by death (Lev 20,13). The Apostle Paul in his mission *ad gentes* teaches that homosexual acts are the result of human perversity which turns the truth of God into a lie. In the act of same-sex intercourse people assume roles opposite their nature, causing it to become distorted.

**DU DARFST NICHT MIT EINEM MANN SCHLAFEN,
WIE MAN MIT EINER FRAU SCHLÄFT; DAS WÄRE EIN GRÄUEL! (Lev 18,22).
DIE BIBLISCHEN TEXTE ÜBER HOMOSEXUALITÄT**

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Studium ist einer Besprechung der biblischen Texte gewidmet, die von der Homosexualität handeln. Homoerotik war in Kulturen des Alten Orients bekannt und akzeptiert. Die Bibelautoren widersetzen sich der homosexuellen Geschlechtsakten als der Natur und Gottes Willen widrig, der beim Akt der Erschaffung offenbart wurde (vergl. Gen 1–2). Heiligkeitsgesetz bezeichnet sie als „Gräuel“ (Lev 18,22) und vorschreibt eine Todesstrafe. Pau-

lus von Tarsus lehrt in seiner Mission *ad gentes*, dass die homosexuellen Geschlechtsakten sind Folge einer Tücke eines Menschen, der göttliche Wahrheit in eine Lüge umwandelt. Bei einem eingeschlechtigen Akt übernehmen die Personen die Rollen, die eigener Natur widrig sind und ihre Entstellung verursachen.

HARMAGEDŌN (AP 16,16) W KONTEKŚCIE TEOLOGICZNYM AP

Słowa kluczowe: Harmagedōn (Armagedon) – Ap 16,16 – teologia Ap 16,12–16 – duchy nieczyste – makaryzm w Ap 16,15

Key words: Harmagedōn (Armageddon) – Rev 16:16 – theology of Rev 16:12–16 – unclean spirits – macarism in Rev 16:15

Schlüsselworte: Harmagedōn (Armageddon) – Off 16,16 – Theologie in Off 16,12–16 – unreine Geister – Makarismus in Off 16,15

WSTĘP

W tekście Ap znaleźć można wiele zagadkowych symboli i sformułowań. Niektóre z nich wywoływały w historii interpretacji tej księgi spore emocje i bywały chętnie łączone z doraźnymi przeciwnikami ideologicznymi lub religijnymi. W potocznym odbiorze treści Ap na wyobraźnię działają także opisy kataklizmów i eschatologicznych konfliktów, które mają poprzedzić paruzję i ostateczną odnowę świata. Do takich wydarzeń należy bitwa, która ma się odbyć na tajemniczym miejscu *Harmagedon* (Ap 16,16). Temat *Harmagedonu* zajmuje ważną pozycję w wizjach przyszłości kreślonych w niektórych grupach religijnych¹. W przestrzeni współczesnej popkultury *Harmagedon* (lub *Armagedon*) funkcjonuje głównie jako symbol zagrożenia i nieuchronnego starcia z tym wszystkim, co zagraża cywilizacji ludzkiej w wymiarze ogólnoswiatowym, a wręcz kosmicznym². Odpowiada to popularnemu rozumieniu określenia „apokaliptyczny”, tzn. ostateczny, powiązany z kataklizmami, niezwykłym nagromadzeniem okoliczności i natężeniem działania sił destrukcyj-

* Ks. Marek Karczewski, prof. UWM, wykładowca na Wydziale Teologii UWM oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu.

¹ Zob. publikację Świadków Jehowy *Czym jest Armagedon?*, „Strażnica” 11 (2011), s. 10.

² Przykładem jest głośny film amerykański *Armagedon*, który wszedł na ekrany w roku 1998 w kontekście zbliżającego się roku 2000. Główna linia fabuły dotyczy wielkiej asteroidy, która nieubłaganie zmierza w kierunku Ziemi, grożąc jej zniszczeniem. Śmierć części wysłanych na asteroidę kosmonautów ratuje ludzkość przed unicestwieniem.

nych. Poniższy artykuł zawiera krótkie studium egzegetyczno-biblijne dedykowane interpretacji terminu Ἁρμαγεδών – *Harmagedon* w kontekście teologii Apokalipsy św. Jana. Stąd tytuł: *Harmagedōn (Ap 16,16) w kontekście teologicznym Ap*. Jest to zatem studium o charakterze teologicznym i jego pierwszorzędny cel stanowi uzyskanie jak najbardziej klarownego przesłania teologicznego zawartego w symbolu *Harmagedonu*. Osiągnięcie celu jest możliwe wówczas, gdy uwzględni się kontekst literacki i teologiczny całej Apokalipsy. Preferowaną metodą badawczą stanowi zatem tzw. lektura synchroniczna tekstu biblijnego. Oczywiście, sam temat sugeruje konieczność odniesienia się do innych, różnych pod względem historyczno-literackim tekstów biblijnych. Stąd konieczność odwołania się do metod diachronicznych analizy tekstu biblijnego. Posiadają one jednak charakter drugorzędny i uzupełniający.

Publikacja zawiera trzy główne punkty. W punkcie pierwszym, posiadającym charakter wprowadzający zawarto syntetyczną prezentację stanowisk dotyczących przede wszystkim interpretacji etymologii terminu oraz jego możliwych związków teologiczno-biblijnych. W punkcie drugim zaprezentowano osobiste studium egzegetyczne autora oraz związane z nim propozycje konkluzji teologiczno-biblijnych. Zwrócono uwagę na kontekst literacki użycia terminu Ἁρμαγεδών w Ap. Przeprowadzono analizę egzegetyczną Ap 16,16 wraz z tekstem tworzącym bezpośredni kontekst literacko-teologiczny tego wersetu. Omówiono także kontekst teologiczny przesłania Ap 16,16. W punkcie ostatnim dokonano podsumowania przeprowadzonych rozważań oraz zawarto postulatory o charakterze teologiczno-praktycznym, pozostające w wyraźnym kontraście z wyrwanym z kontekstu Apokalipsy, popularnym rozumieniem określenia *Harmagedon (Armagedon)*.

ἉΡΜΑΓΕΔΩΝ W DYSKUSJI NAUKOWEJ

Podstawowy problem jaki należy rozwiązać podejmując się interpretacji teologicznej określenia Ἁρμαγεδών jest zdefiniowanie, do czego się ono odnosi. W kontekście Ap 16,16 autor Ap wskazuje, że jest to nazwa hebrajska. Tymczasem zapis grecki nie ułatwia jej identyfikacji. Najprostsze wyjaśnienie to „góra Megiddo” – od słów מְגִדּוֹ הַר. Jednak, jak wskazuje wielu egzegetów istnieje tu poważna wątpliwość. Problem w tym, że Megiddo leży co najwyżej na pagórku, a nie na górze. Miasto Megiddo odgrywało rolę militarną strzegąc głównego szlaku handlowego łączącego Egipt z Asyrią, który przebiegał przez przesmyk górski między Masywem Taboru a Górami Manassesu i leżącej przed nim Doliny Jizreel. Aktualnie większość egzegetów stwierdza jednomyślnie, że można mówić o mieście Megiddo, ewentualnie o równinie rozpościerającej się w okolicy, ale fizycznie Megiddo jako góra właściwie nie istnieje. W przywoływanych bardzo często jako tło Ap 16,16 tekstach starotestamentowych³ pojawiają się: góra Tabor, jako teren militarny (Sdz 4,14: TM: הַר הַתְּבוֹר; wody Megiddo jako miejsce walki królów Kanaanu (Sdz 5,19: TM: מְגִדּוֹ; LXX: Μεγεδδω); miejsce śmierci króla Jozjasza z rąk Egipcjan (2 Krl 23,29–30: TM: מְגִדּוֹ; LXX: Μαγεδδω); miejsce płaczu (Zach 12,11: TM: מְגִדּוֹן). W żadnym z tekstów

³ Zob. G.R. Osborne, *Revelation*, Grand Rapids 2006, s. 594.

nie mówi się wprost o górze Megiddo, ale raczej o mieście. Powstaje zatem pytanie: czy można znaleźć rozwiązanie, które współbrzmi z kontekstem teologicznym Ap?

Megiddo jako odniesienie literalne

Literalne odniesienie do Megiddo, jako zbudowanego na pagórku, o istotnym znaczeniu militarnym stanowi najbardziej naturalne wyjaśnienie apokaliptycznego terminu Ἀρμαγεδών. Jako symboliczne miejsce ostatniej bitwy w historii widzą je m.in. Swete⁴, Walvoord i Thomas⁵.

Góra Karmel i szeroko pojęty teren wokół Megiddo

Niektórzy egzegeci (Lohmeyer, Farrer, Shea) łączą Megiddo, miejsce licznych bitew z Górą Karmel, miejscem rozprawy z prorokami Baala (por. 1 Krl 18,1–19,1)⁶.

Miasto Megiddo

O mieście Megiddo mówią m.in. Charles, Aune⁷. W tym przypadku Ἀρμαγεδών nawiązywałoby do עַר מְגִדּוֹן. W oparciu o spółgłoski *armgdn* można stworzyć formę użytą w Ap 16,16.

Góra zgromadzenia lub Jerozolima

Zupełnie inaczej natomiast kwestię Ἀρμαγεδών wyjaśniają znaczenie egzegeci przyznający rację Jeremiasowi⁸. Uważają oni, że w Ap 16,16 znajduje się przede wszystkim aluzja do symbolicznej góry zgromadzeń (Iz 14,13TM: הַר־מוֹעֵד), czyli Góry Syjon. Tło teologiczne stanowiłby tekst z Iz 14,12–14, który już w Nowym Testamencie jest wiązany z upadkiem szatana, natomiast w kontekście literalnym – z upadkiem króla Babilonii. Niekiedy traktuje się zapis grecki z Ap 16,16 jako zniekształcone הַר מְגִדּוֹ – góra obfitości. W tym przypadku wskazuje się na Jerozolimę, jako miejsce wydarzeń eschatologicznych (por. Jl 3,2; Zach 14,12).

⁴ H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction Notes and Indices*, London 1907, s. 209.

⁵ Zob. zestawienie stanowisk, które prezentuje G.R. Osborne, *Revelation*, s. 595.

⁶ Tamże.

⁷ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, Nashville 1998, s. 891–894.

⁸ J. Jeremias, "Ap Μαργεδών, w: *TWNT*, t. 1, s. 467–468; zob. G.R. Osborne, *Revelation*, s. 595.

– *μαγεδών jako wskazówka*

Caird i Kiddle sugerują, że być może należy szukać rozwiązania problemu w zestawieniu *הר* z rdzeniem *גדר* (ścinać)⁹. W formie rzeczownikowej rdzeń ów wskazywałby na górę niszczącą i spustoszoną z Jr 51,25, symbol Babilonu (por. Ap 17–18). Wskazuje się także na drugie znaczenie *גדר*, które wyrażałoby zebranie narodów na ostateczną walkę (por. Jl 3,2.12).

Góra mityczna

O luźnym związku z mitycznym obrazem walki bogów i mitycznej góry mówili natomiast Gunkel¹⁰, Bousset i Cheyne¹¹.

Bitwa Goga i Magoga

Już Charles w swoim komentarz sugerował, że właściwe tło niecodziennego określenia *Ἀρμαγεδών* tworzy przede wszystkim odniesienie do Goga i Magoga (por. Ez 38,8.21; 39,2.4.17). Sugeruje się zatem, że Ap 16,16 należy interpretować w relacji do wizji ostatecznej walki szatana i przeciwników Boga w Ap 20,8–10¹².

Prawdopodobnie więc określenie *Ἀρμαγεδών* należy wiązać z tekstami proroka Ezechiela. Możliwe, że Jan tworząc nowy termin łączy w nim różnorodne tradycje biblijne. Praktyka ta jest typowa dla symboliki Ap. Podobnie większość powiązanych z symbolami możliwych odniesień do Starego Testamentu posiada charakter kompleksowy, złożony. Ostateczne znaczenie teologiczne *Ἀρμαγεδών* nie jest jednak związane jedynie z możliwym tłem, ale przede wszystkim z oryginalnym znaczeniem tego terminu w kontekście Ap.

⁹ Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie nie tajemnica*, NKT, NT, XX, s. 320.

¹⁰ G.R. Osborne, *Revelation*, s. 595.

¹¹ Por. H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, s. 210.

¹² Na pierwszorzędne znaczenie kontekstu eschatologicznego wskazuje P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, „Commentaire du Nouveau Testament” XIV, Genève 2000, s. 366–367.

ἌΡΜΑΓΕΔΩΝ W AP 16,16

1. Kontekst literacki Ap 16,16

1.1. Kontekst bliższy – Ap 16,12–16

Bezpośredni kontekst użycia terminu Ἄρμαγεδών stanowi wylanie szóstej czaszy w Ap 16,12–16. W sposób typowy dla Ap wylewanych czasz jest siedem (Ap 16,2.3.4.6.8.9.12.17). Czynność tę wypełniają aniołowie, którzy pojawiają się już w wizji z Ap 15,1–8. Ze świątyni Namiotu Świadcstwa (por. Ap 11,15–19) wychodzą odświętnie ubrani aniołowie, podczas, gdy jedna z Istot Żyjących podaje im naczynia pełne Bożego gniewu (Ap 15,5–8; por. 4,6). Bezpośrednio po serii siedmiu czasz następuje wizja Wielkiej Nierządniczy oraz elegia na jej definitywny upadek (Ap 17–18). Struktura literacka sekcji siedmiu czasz (Ap 16,1–21) jest oparta na podobnym schemacie, choć prezentacje poszczególnych czasz posiadają różne objętości i w szczegółach ich struktura posiada pewne elementy oryginalne¹³. Np. w przypadku trzeciej czaszy (Ap 16,4–7) występują dwa krótkie hymny komentujące wydarzenie, natomiast w opisie siódmej zawarty jest opis upadku Babilonu (Ap 16,17–21).

Również plaga szóstej czaszy w Ap 16,12–16 różni się do pozostałych nie tylko z powodu wzmianki o Harmagedonie, ale także z powodu dość rozbudowanej struktury wewnętrznej oraz nietypowego, posiadającego charakter makaryzmu, wtrącenia w Ap 16,15¹⁴. W prezentacji szóstej czaszy widoczne są cztery główne etapy narracji¹⁵: w. 12 – wylanie czaszy i jej skutek; w. 13–14 – działanie demonów mobilizujących królów ziemi; w. 15 – makaryzm; w. 16 – realizacja działania demonów z w. 14, czyli zgromadzenie królów ziemi na miejscu Harmagedon. Między poszczególnymi etapami wizji zauważalny jest ścisły związek. O ile Ap 16,12 posiada charakter typowej dla Ap plagi oraz jej bezpośredniej, nieodwołalnej realizacji, o tyle Ap 16,13–14 mówią o reakcji głównych przeciwników Boga i Baranka, którymi są Smok, Bestia i Fałszywy Prorok (por. Ap 12–13). Tą reakcją jest próba przeciwdziałania planom Boga. Zwodnicze działanie trzech demonów odpowiadających trzem symbolicznym figurom posiada konkretny cel: zebrać królów ziemi na wojnę. Zakończenie w. 14 zawierające odniesienie do „wielkiego dnia wszechmogącego Boga” sugeruje, że reakcja sił antyboskich nie stanowi dla Niego niespodzianki. W w. 16 stwierdza się, że działanie demonów przyniosło skutek oczekiwany przez Smoka i jego współpracowników. Królowie zostali zgromadzeni na miejsce zwane po hebrajsku Harmagedon (por. Ap 9,11). Na uwagę zasługuje nietypowe użycie liczby pojedynczej (συνήγαγεν) oraz mocne podkreślenie miejsca wojennego zgromadzenia poprzez podwójne użycie rodzajnika (dosł. „na tym miejscu, tym nazywa-

¹³ Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 315.

¹⁴ Zob. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, „Supplementi alla Rivista Biblica” 17, Bologna ²1991, s. 316–318.

¹⁵ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, Nashville 1998, s. 862.

nym po hebrajsku”). Podkreślenie to zdaje się sugerować, że miejsce to jest bardzo ważne oraz wyraźnie określone. Należy także postawić pytanie o rolę w. 15, który rozdziela w. 14 i 16 wprowadzając odrębną pod względem formy literackiej treść. Analizowany tekst Ap 16,16 stanowi więc jednocześnie logiczną część Ap 16,12–16, a jednocześnie konkluzję całej wizji szóstej czaszy.

1.2. Związki z innymi tekstami Ap

Poza koniecznością uwzględnienia kontekstu całej sekcji czasz z Ap 16,1–21 oraz do szerszego kontekstu Ap 14–16¹⁶ w analizowanym tekście Ap 16,12–16 znaleźć można inne ważne symbole, których właściwe rozumienie wymaga uwzględnienia szerszego kontekstu całej księgi. Pierwszym jest wzmianka o królach z Wschodu, którzy w wyniku szóstej plagi mogą przejść przez wysuszoną rzekę Eufrat (w. 12)¹⁷. Motyw Eufratu pojawia się także w Ap 9,14 w kontekście szóstej trąby (por. Ap 9,13a). Werset zawiera wezwanie do uwolnienia czterech aniołów związanych nad wielką rzeką Eufrat. Jego kontekst bezpośredni tworzy opis kawalerii demonicznej w Ap 9,13–21. Wizja przerażającej kawalerii posiada trzy etapy narracji: w. 13–15 – uwolnienie czterech aniołów nad Eufratem; w. 16–19 – opis niesamowitego wyglądu i działania kawalerii; w. 20–21 – negatywna reakcja ludzi, którzy się nie nawrócili. Kontekst odniesienia do Eufratu w Ap 9,14 i 16,12 jest podobny. Dodatkowo należy podkreślić, że w Ap 16,12–16 występują tylko dwa symboliczne odniesienia geograficzne, obok zaakcentowanego pod względem stylistycznym Ἀμαγεδών także wielka rzeka Eufrat (ὁ Εὐφράτης).

Z punktu widzenia teologicznego istotną rolę odgrywa także interpretacja symbolicznej trójcy z Ap 16,13: Smoka, Bestii i Fałszywego Proroka. To właśnie oni są pierwszą przyczyną Harmagedonu. Należy zatem uwzględnić ścisły związek, który Ap 16,13 posiada z Ap 12–13 (por. 16,2) oraz całą symboliczną historią tej trójcy aż do jej ostatecznego wyeliminowania w Ap 19,11–20,10. Motyw królów całej zamieszkałej ziemi (Ap 16,14) przywołuje kwestię szczególnej relacji tej symbolicznej grupy do symbolicznej historii trójcy. Z drugiej strony, mówiąc o królach należy pamiętać o niezwykle skondensowanej symbolice królewskiej zawartej w wizji Wielkiej Nierządniczy w Ap 17–18¹⁸ (por. 16,19).

W końcu, należy uwzględnić makaryzm z Ap 16,15 wkomponowany w symboliczną mini-historię mobilizowania królów ziemi na walkę w miejscu Harmagedon. Jest to jeden z siedmiu makaryzmów użytych w Ap i z całą pewnością nieprzypadkowo znalazł się właśnie w kontekście Ap 16,12–16 (por. 1,3; 14,13; 19,9; 20,6;

¹⁶ M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 315 wskazuje, że kontekst siedmiu czasz gniewu Bożego stanowią rozdz. 14–16.

¹⁷ Zob. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego nr 55, Olsztyn 2010, s. 162.

¹⁸ Zob. D. Kotwicki, *Wielka Nierządnicza w Kościele*, „Studia Teologiczne” 26 (2008), s. 525–542.

22,7.14)¹⁹. Jawi się pytanie, na ile forma i treść innych makaryzmów mogą rzucić światło na interpretację Ap 16,16? Ostatecznie bowiem całość przesłania nie jest jakimś zaszyfowanym kodem, ale skierowana jest do wspólnoty wierzących zgromadzonej na liturgii.

Oczywiście związków między Ap 16,12–16 jest więcej. Te jednak wydają się posiadać zasadnicze znaczenie dla teologicznej interpretacji Ap 16,16.

2. Ap 16,16 w świetle lektury egzegetyczno-teologicznej

Podstawowy element wspólny wszystkich siedmiu czasz w Ap 16,1–21 zawarty jest w ich pełnej nazwie, która pojawia się w Ap 16,1. Są to czasy gniewu Boga, których przeznaczeniem jest wylanie ich na różne wymiary świata ludzkiego. Motyw gniewu Bożego podkreśla specyficzny charakter czasz (por. Ap 6,16; 14,8.10.19; 15,7; 18,3; 19,15). Samo wylanie czasz nawiązuje do gestów kultycznych, a jego metaforyzacja jest czymś naturalnym w starotestamentowej literaturze prorockiej (por. Iz 66,6; Jr 7,20)²⁰. Gniew Boga jest nie tyle symbolem kary, co przejawem Jego wszechmocy, swoistej walki, którą toczy Bóg o nawrócenie ludzi ku sobie. Pomimo świadectw absolutnej hegemonii Boga widzialnej w nieograniczonej niczym ingerencji w rzeczywistość stworzenia, polityki i kosmosu ludzie nie nawracają się (por. Ap 16,11)²¹. Sytuacja przypomina plagi egipskie, które choć jasno wskazywały na panowanie Boga nad światem natury, nie były przyjmowane przez Egipcjan jako argument (zob. Wj 7–12; por. Pwt 38,60).

W tej perspektywie należy zatem widzieć także otwarcie drogi dla królów ze Wschodu poprzez wylanie szóstej czaszy i osuszenie wielkiej rzeki Eufrat w Ap 16,12. Odniesienie do wielkiej rzeki Eufrat w tym wersecie nawiązuje do szerokiego spektrum tekstów starotestamentowych i pozabiblijnych, które mogą stanowić jego wielobarwne tło teologiczne. W punkcie wyjścia Eufrat obok Nilu stanowi jedną z optymalnych granic idealnego Izraela (Rdz 15,18–21; Pwt 1,7; Joz 1,4)²². Także w Ap 16,12 Eufrat jest traktowany jako symboliczna granica. W odróżnieniu od Ap 9,14 w Ap 16,12 Eufrat zostaje osuszony. Niektórzy egzegeci²³ sugerują, że osuszenie to może stanowić szeroko rozumianą aluzję do historii Wyjścia z Egiptu oraz powrotu Reszty Izraela z niewoli (zob. Wj 14,21; Joz 3,16; 4,23; Iz 11,15; 44,27; 50,2; 51,10; 4 Ezd 13,39–47). Odniesienie do rzeki Eufrat pojawia się także w tradycji prorockiej dotyczącej sądu Boga nad Babilonem (zob. Jr 50,38; 51,36). W dyskusji egzegetycznej wskazuje się także na napięcie na linii Imperium Rzymskie i nadcho-

¹⁹ Por. M. K a r c z e w s k i, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, s. 109–111.

²⁰ M. W o j c i e c h o w s k i, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 316.

²¹ Zob. R. M i g g e l b r i n k, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, „Myśl Teologiczna” 49, Kraków 2005, s. 93–95.

²² Temat Eufratu przywołuje obietnice dane Abrahamowi i zrealizowane przez Boga po wprowadzeniu Izraela do Ziemi Obiecanej, zob. M. K a r c z e w s k i, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, s. 161.

²³ G.K. B e a l e, S.M. M c D o n o u g h, *Revelation*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, (red.) G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids – Nottingham 2007, s. 1135.

dających ze Wschodu Partów. Budzili oni postrach wśród Rzymian. Specyficzna relacja Rzym – Partowie znalazła swoje odbicie w literaturze rzymskiej²⁴. W Ap 16,12 kara nadeszła od Wschodu (por. Iz 41,2; 46,11; Dn 11,44; 1 Hen 56,5). Również w Ap 9,14–15 Eufrat jest symbolicznym miejscem, z którego pochodzą aniołowie, karzący śmiercią trzecią część ludzkości. Umiejscowienie odniesienia do Eufratu w kontekście szóstej trąby rzuca dodatkowe światło na Ap 16,12. Prawdopodobnie więc w omawianym tekście autor Ap intencjonalnie wiąże różne wątki biblijne z sytuacją historyczną Rzymu i właściwie jedynym zagrożeniem, które brano na poważnie²⁵. Przesłanie jest jasne: nadchodzą królowie realizujący plany Boga. W relacji do Ap 16,16 tej nieuchronnej perspektywie odpowiada Harmagedon, efekt mobilizacji wszystkich przeciwników Boga.

Smok i jego współpracownicy z Ap 16,13 podejmują skuteczne działanie. Fakt ten kontrastuje z zupełną niemocą ludzi dotkniętych plagami, którzy mogą jedynie bluźnić i złorzeczyć Bogu (por. Ap 16,10–11.21)²⁶. Te figury symboliczne muszą być interpretowane w kontekście Ap 12–13 oraz przy uwzględnieniu ich bardzo skondensowanej symboliki teologiczno-biblijnej²⁷. Głównym oponentem wobec planów Boga jest Szatan. To on kieruje zarówno Bestią z morza jak i Bestią z ziemi, nazywaną potem Fałszywym Prorokiem (por. Ap 13,1–18). Symboliczna charakterystyka Szatana jako Smoka w Ap 12 nie pozostawia żadnych wątpliwości, że w sposób bezpardonowy i konsekwentny próbuje on budować własne imperium. Jest ono zamknięte na Boga i wrogie wobec chrześcijan (zob. Ap 13; 17–18). Szatan walczy z Bogiem. Motywy bitwy z Ap 19,11–21; 20,8 są naturalną konsekwencją wizji pełnego przemocy i agresji króla z Ap 12,3–17. Królowie walczą z Barankiem Królem Królów i Panem Panów ponieważ są kierowani przez siły Zła (Ap 17,12–14; 19,16)²⁸. Nieczysty charakter działania Zła podkreślają trzy duchy demonów (Ap 16,14: πνεύματα δαμμονίων). Wyrażenie może posiadać dwa znaczenia: „duchy demoniczne” lub „duchy, które są demonami”²⁹. Ich liczba odpowiada anty-trójcy. Można zatem powiedzieć, że wszystkie siły anty-boskie jednoczą się w jednym celu: by zmierzyć się z Bogiem. Demony, przedstawione jako żaby, symbole plag egipskich, zwierząt nieczystych i bałwochwalstwa (por. Wj 8,2–11; Ps 77,45; 104,30; Mdr 19,10; Kpł 11,9–12.41–47³⁰). Czynią one znaki (σημεῖα) i wpły-

²⁴ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, s. 891–894.

²⁵ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 318.

²⁶ R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, s. 95–96 – stwierdza, że gniew ludzi dotkniętych plagami jest przejawem zatwardziałości ich serca.

²⁷ Zob. M. Karczewski, *Dynamika symbolu w Ap 12,3–4a*, *SE IV* (2002), s. 210–216; Tenże, „Któż jest podobny do bestii...? (Ap 13,4). Struktury władzy między historią a prorocstwem”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 41,1 (2008), s. 11–18.

²⁸ Zob. M. Karczewski, *Jezus Chrystus jako „Król królów i Pan panów” (Ap 17,14b; 19,16) na tle teologii Apokalipsy*, w: *Ewangelia o królestwie*, (red.) A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, „Scripturae Lumen” 1, Lublin 2009, s. 265–281.

²⁹ G.K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999, s. 833.

³⁰ G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 832; por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, *NKB. ST III*, s. 181.

wają na królów ziemi³¹. Ich działanie przypomina zwodzenie Fałszywego Proroka z Ap 13,13–15.

Tekst Ap 16,14b wskazuje, że gromadzenie królów ziemi na wojnę przeciwko Bogu jest przygotowaniem do wielkiego dnia wszechmogącego Boga. Jest zatem jasne, że działania demonów są niejako wpisane w plany Boga (por. Ap 9). Określenie „wielki dzień Boga” nawiązuje do apokaliptyki Starego Testamentu i apokryfów (por. Ez 38–39; Zach 12,1–9; 1 Hen 56,5; 90,13–19; 1 QM)³². Termin „dzień Pański” budził bowiem jednoznaczne skojarzenia. Jego nadejście musiało budzić trwogę grzeszników, jednak dla Reszty Izraela oznaczał on moment ostatecznego wyzwolenia i wywyższenia. Nie było żadnych wątpliwości jaki będzie przebieg dnia Pańskiego. Bóg objawiał się jako Pan historii i sędzia. Absolutny charakter panowania Boga nad historią jest wyrażony poprzez sformułowanie „Bóg, który jest wszechmogący” – ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ (por. Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6.15; 21,22). Pokreślenie wszechmocy Boga wprowadza niejako błogosławieństwo w Ap 16,15. Temat z Ap 16,14 znajduje swój epilog w Ap 16,16. Bitwa odbędzie się na miejscu określanym po hebrajsku lub aramejsku jako Harmagedon. Tam właśnie demony zgromadziły królów ziemi. W kontekście Ap królowie ziemi³³ przewodzą wszystkim kategoriom ludzi, którzy są wrodzy wobec Boga i Kościoła (Ap 6,12–17; 17,2.16–18; 18,9; por. Ps 2,1–2). Oni też zwracają się przeciwko Jezusowi Chrystusowi (Ap 17,14; 19,19)³⁴.

Jak wspomniano, istnieją różne możliwości interpretacji symbolicznego miejsca bitwy. Jednoznaczne wskazanie konkretnego miejsca geograficznego jest trudne. Możliwe, że autor Ap intencjonalnie wprowadza atmosferę tajemnicy, podkreślając ją poprzez użycie semickiego terminu, zawierającego różne skojarzenia³⁵. Być może nie chodzi więc o wskazanie konkretnego miejsca, ale o symboliczne miejsce w historii zbawienia³⁶. Jest to walka królów ziemi przeciw Barankowi i jego armii (por. Ap 17,14; 19,19)³⁷. Z jednej strony, istnieje wiele przesłanek, by bitwę tę

³¹ P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, s. 365 określa je jako duchy, które są demonami. Jako typowy przykład ich działania Prigent wskazuje opis uwolnienia opętanego z Łk 4,33–35. Kwestia interpretacji terminu „demon” w środowisku nowotestamentowym jest ciągle dyskusyjna. Nie brakuje opinii, jakoby literackie odniesienie do demonów stanowiło w rzeczywistości opis jakiejś choroby psychicznej czy dziwnych zachowań człowieka określanego jako opętanego. Jednak Ap 16,14.16 oraz Łk 4,33–35 prezentują konkretną aktywność duchów nieczystych wyrażoną w omamianiu lub w aklamacji wypowiedzianej wobec Chrystusa. Trudno traktować teksty, w których złe duchy mówią, wchodzą w dialog, działają, panują nad człowiekiem jako opisy problemów psychicznych. Czynienie znaków, nawet przy uwzględnieniu całego biblijnego i pozabiblijnego tła historyczno-religijnego problemu udawanego prorokowania, wyroczni i magii, posiada jeden cel: przekonać, doprowadzić do konkretnych wniosków, wzbudzić przekonanie. Jest to zatem działanie wymagające wielkiej inteligencji, typowe dla Szatana i jego aniołów.

³² Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 319.

³³ Zob. D.E. Aune, *Revelation 17–22*, Nashville 1998, s. 916, 930–931.

³⁴ Szerzej zob. M. Karzewski, *Jezus Chrystus jako „Król królów i Pan panów” (Ap 17,14b; 19,16) na tle teologii Apokalipsy*, s. 267–272.

³⁵ J. Jeremias, „Ap Μαργεδών”, s. 468.

³⁶ H. Giesen, *Johannesapokalypse*, „Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament” 18, Stuttgart 1986, s. 127.

³⁷ P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, s. 365.

związać z walką Jeźdźca na białym koniu z Ap 19,11–21³⁸. Wskazują na to przede wszystkim akcentowanie symbolu królów ziemi oraz obecność współpracowników Szatana, którzy sami biorą w tej symbolicznej bitwie udział (por. Ap 19,16.18–19). Z drugiej strony – temat wielkiego dnia Boga Wszchemogącego lepiej pasuje do ostatniej bitwy Szatana przedstawionej w Ap 20,7–10 jako walka Goga i Magoga (por. Ez 38–39). Bezpośrednio po niej następuje opis sądu. Problem stanowi tu jednak zupełny brak wzmianki o królach ziemi oraz brak współpracowników Szatana. W odróżnieniu od Ap 16,13–14 w Ap 20,7 Szatan działa sam. Niekiedy wskazuje się na liczne związki łączące zaczerpnięty z Ez 38–39 motyw wojny Goga i Magoga z wszystkimi trzema tekstami: Ap 16,14–16; 19,11–21 oraz 20,8–10³⁹. Jednakże nie zmienia to faktu, że bezpośrednie odniesienie pojawia się jedynie w Ap 20,8. Można natomiast potwierdzić, że bitwa Harmagedon wiąże się z czasem eschatologicznym i ostatecznie skończy epokę istnienia fałszywych kultów oraz systemów polityczno-gospodarczych wrogich Bogu.

Wielu egezetów wyraża opinię, że Ap 16,15 zupełnie nie pasuje do zawartości szóstej czaszy oraz do tematyki Harmagedonu. Zawiera on bowiem krótkie wprowadzenie samego Jezusa oraz błogosławieństwo, które posiada formę przestrogi, by nie być nagim, czuć i dbać o swoje szaty. Z powodu swojej formy literackiej i odrębnej, na pierwszy rzut oka, tematyki, bywa on często określany jako wtrącenie⁴⁰. Wydaje się jednak, że właśnie Ap 16,15 może posiadać istotne znaczenie dla rozumienia teologicznego przesłania Ap 16,12–16.

Waga Ap 16,15 jest sygnalizowana w różny sposób. Przede wszystkim, na uwagę zasługuje fakt, że podobnie jak w *Listach do Kościołów* Jezus mówi w pierwszej osobie. Słowa Jezusa rozpoczynają się do wykrzyknika ἰδοὺ. Jest on często stosowany w Ap w celu szczególnego wzbudzenia uwagi wspólnoty słuchaczy (por. Ap 1,3). Istotne znaczenie posiada czasownik ἔρχομαι, który w kontekście teologicznym Ap charakteryzuje się oryginalnym znaczeniem. Pojawia się przede wszystkim w odniesieniu do dynamicznej obecności Boga (Ap 1,4) i Chrystusa (Ap 1,7). Użycie ἔρχομαι podkreśla nieuchronny rozwój historii w kierunku ostatecznej realizacji królowania Chrystusa⁴¹. Jest to więc coś więcej, niż typowe dla wielu przekładów zwykłe stwierdzenie „przyjdę”. Raczej należałoby podkreślić perspektywę trwania: „przyjdę, ale już jestem w drodze”. Stwierdzenie ἔρχομαι ὡς κλέπτῃς współbrzmi z zawartymi w ewangelicznym nauczaniu Jezusa wezwaniami do czujności i gotowości na Jego niespodziewane przyjście (por. Mk 13,13–37; Mt 24,46; 25,10.13; Łk 12,37–40). Przekonanie o bliskim powrocie Jezusa i konieczności czuwania widoczne jest także w innych pismach nowotestamentowych (por. 1 Tes 5,2–4; 2 Pt 3,10). Błogosławieństwo w Ap 16,15b akcentuje najpierw postawę czuwania i strzeżenia. Użycie imiesłowu czasu teraźniejszego wyraża kontynuację, ciągłość

³⁸ J. J e r e m i a s, „Ap Μαγεδών, s. 468.

³⁹ B. K o w a l s k i, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgarter Biblische Beiträge 52, Stuttgart 2004, s. 394–407. Apokaliptyczna tradycja o wojnie Goga i Magoga z Ez 38–39 wpłynęła na liczne biblijne teksty apokaliptyczne (Za 14, Dn 7–12; Mt 24–25), zob. J. H o m e r s k i, *Księga Ezechiela*, Lublin 1998, s. 160.

⁴⁰ Zob. M. W o j c i e c h o w s k i, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 319.

⁴¹ Zob. J.F.T. C u a d r a d o, „El viniente”. *Estudio exegetico y teológico del verbo EPXEΘΩAI en la literatura joánica*, Navarra 1993.

czuwania i strzeżenia szat (ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν). W kontekście Ap zauważalny jest bardzo bliski związek Ap 16,15 i Ap 3,1–3. Wspólnota Kościoła w Sardes jest jakby w letargu, stanie bliskim śmierci (Ap 3,1)⁴². W Ap Jezus wzywa Kościół do ciągłej czujności (Ap 3,2: γίλου γρηγορῶν – „stawaj się czuwający”). Podobnie jak Ap 16,15a w Ap 3,3 podkreśla się możliwość niespodziewanego przyjscia Jezusa, który przyjdzie jak złodziej (ἥξω ὡς κλέπτης). Ap 3,3 zawiera także konkretne wskazówki, na czym ma polegać postawa czuwania. Są to podane w formie nakazu: pamiętać o tradycji, strzeżenie jej i zmiana sposobu myślenia. W Ap 3,2 zawarte jest wezwanie do utwierdzenia, tych którzy mieli umrzeć. Podobnie w kontekście działania sił Zła w Ap 16,13–16 Jezus wzywa wprost do przyjęcia postawy czujności. Czujność jest powiązana ściśle z troską o „szaty”. Przestroga nawiązuje do sytuacji z *Listu do Kościoła w Laodycei*. Fałszywe poczucie bezpieczeństwa i samowystarczalności jest określone jako nagość (por. Ap 3,18).

Warto podkreślić, że na tle siedmiu makaryzmów (Ap 1,3; 16,15; 14,13; 19,9; 20,6; 22,7.14)⁴³ tylko trzy można określić, jako bezpośrednio wypowiedziane przez Jezusa (Ap 16,15; 22,7.14). W Ap 22,7a, podobnie jak w Ap 16,15a padają podobne słowa: „a oto przyjdę wkrótce: (καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ). W Ap 22,7b przedmiotem nieustannego strzeżenia (ὁ τηρῶν) są słowa prorocтва zawarte w księdze. Natomiast w Ap 22,14⁴⁴ pojawia się błogosławieństwo płuczących swoje szaty, aby mieć władzę nad drzewem życia i wejść do nowej Jerozolimy. Należy zaznaczyć, że w odniesieniu do szat w obydwu porównywanych tekstach Ap użyto innych terminów (Ap 16,15: ἱμάτιον; Ap 22,14: στολή). Różnica ta prawdopodobnie nie jest przypadkowa, ponieważ ἱμάτιον wyraża szaty w sensie jakości ich posiadaczy (por. Ap 3,4.5; 4,4; 19.13.16), natomiast στολή podkreśla dodatkowo indywidualne cechy charakteru jej posiadacza (por. Ap 6,11; 7,9.13.14). Także w kwestii obecnej w Ap 16,15 czynności strzeżenia szat *List do Kościoła w Sardes* dostarcza interesujących informacji. W świetle Ap 3,4 staje się jasne, że można splamić szaty, ale można jest także zachować. W obietnicy dla zwycięzcy zawartej w tym liście pojawia się obietnica otrzymania szat białych, symbolizujących udział w zmartwychwstaniu i życiu wiecznym (por. Ap 4,4)⁴⁵. Wydaje się zatem, że w kontekście Ap 16,15 na pierwszy plan wysuwa się wezwanie do zachowania czystości szat oraz zachowanie perspektywy przywdziania białych szat życia z Jezusem (por. Ap 3,18). Wezwanie do zachowania czystych szat (por. Ap 3,4) pozostaje w kontraście ze zwrotem za pomocą znaków, które prowadzi królów ziemi do zwrócenia się przeciwko Bogu i Barankowi.

Podczas, gdy w Ap 16,12–14.16 zdaje się przeważać ton eschatologiczny, słowa Jezusa zawierające konkretne błogosławieństwo kierowane są do chrześcijanina tu i teraz. Poszerzają perspektywę teologiczną, a właściwie wprowadzają dynamikę w teologiczną interpretację Harmagedonu. Zamiast zastanawiać się nad miejscem

⁴² G. R a v a s i, *Apokalipsa*, Kielce 2002, s. 38 stwierdza, że wspólnota łądzi się, że jest żywa, ale w rzeczywistości przeżywa agonię.

⁴³ Zob. M. K a r c z e w s k i, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 109–111.

⁴⁴ Należy przyznać, że przypisanie błogosławieństwa bezpośrednio Jezusowi nie jest oczywiste, ale możliwe. Ap 22,14 stanowi część specyficznego tekstu Ap określanego jako końcowy dialog liturgiczny, zob. M. K a r c z e w s k i, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 105–109.

⁴⁵ Zob. U. V a n n i, *L'Apocalisse*, s. 154.

i przypuszczalną datą wielkiej eschatologicznej bitwy, warto trwać z łączności z Jezusem unikając marazmu i wpływów zła. Wynik Harmagedonu jest bowiem przesądzony. To, co z perspektywy Smoka może być odczytywane jako spektakularny sukces, podlega całkowitej kontroli Boga. Żaden potencjał władzy ludzkiej nie jest w stanie zniszczyć ani realnie pokonać Baranka, ponieważ jest On jedynym prawdziwym władcą (Ap 1,5).

PRÓBA PODSUMOWANIA – ‘ΑΡΜΑΓΕΔΩΝ – SYMBOL NADZIEI?

Krótkie poszukiwanie teologicznego sensu terminu ‘Αρμαγεδών w Ap 16,16 prowadzi sformułowania następujących wniosków końcowych oraz postulatów o charakterze pastoralnym. Istotną rolę w interpretacji teologicznej odgrywa kontekst bezpośredni Ap 16,16, w szczególności zaś Ap 16,12–15. Przesłanie Ap 16,12–16 skierowane jest do konkretnego odbiorcy, którym byli pierwsi chrześcijanie z przełomu I/II w. po Chr. Tekst ten zachowuje jednakże swoją aktualność i jako Słowo Boże powinien inspirować współczesne i kolejne pokolenia chrześcijan. Szczególną wymowę praktyczno-teologiczną zachowują tu słowa Chrystusa z Ap 16,15.

Wydaje się, że nie istnieje możliwość geograficznej identyfikacji symbolicznej „Góry Megiddo”. Możliwe, że w nazwie tej następuje spotkanie różnych możliwych aluzji biblijnych i pozabiblijnych. Szczególną rolę odgrywa tu tradycja apokaliptyczna zaczerpnięta z Ez 38–39, która jednak została przedstawiona w nowy, oryginalny, typowy dla teologii Ap sposób. Harmagedon jest symbolem, który informuje, przestrzega i niesie nadzieję jednocześnie. Informacja dotyczy samej przyszłości eschatologicznej, która charakteryzuje się radykalizacją konfliktu między siłami anty-boskimi a Bogiem, Barankiem i Kościołem. Autor Ap przestrzega przed lekceważeniem potencjału wrogiego Boga. Jego oddziaływanie na ludzkość jest bowiem bardzo efektywne. Chrześcijanin nie powinien o tym zapominać i „chodzić nago”. Jego wiara może bowiem stać się karykaturą prawdziwego przyłgnięcia do Baranka i zatracić zupełnie perspektywę wieczności. Harmagedon wzywa do czujności. Nie może jednak budzić panicznego strachu, ponieważ całość wydarzeń historycznych podlega absolutnej kontroli Boga. Także Harmagedon, pozornie budzące grozę apogeum szatańskiej i ludzkiej walki z Bogiem i Barankiem, stanowi moment ostatecznej porażki zła. Harmagedon jest ostatnim etapem na drodze do ostatecznego wypełnienia się zwycięstwa Jezusa Chrystusa, Baranka zabitego i zmartwychwstałego.

Z perspektywy praktyczno-teologicznej głoszenie homilii lub katechez o Harmagedonie może wydawać się zachowaniem ekstremalnym. Harmagedon zdaje się pasować do fantastycznych filmów fabularnych, ale nie do przepowiadania. Warto to przemyśleć. Warto zdawać sobie sprawę z działania mocy i potęg, które walczą z Bogiem i Kościołem. Jeszcze bardziej warto wzmocnić swoją nadzieję na ostateczną odnowę stworzenia i udział w wiecznym życiu Boga.

**ARMAGEDDON (Rev 16:16) IN THEOLOGICAL CONTEXT
OF THE APOCALYPSE**

SUMMARY

The term Armageddon (Ἄρμαγεδών) appears in Rev 16:16. Author tries to interpret this term in the original literary and theological context of the Apocalypse. This article contains three structural points: different exegetical interpretations of the term Armageddon; Armageddon in Rev 16:16 – exegetical-theological analysis of author; conclusions and pastoral demands. This indicates the importance of Rev 16:15 and the symbolic figure of the satanic reality. In Revelation, Armageddon is not a symbol of destruction, but the final victory of God over Satan.

**ARMAGEDDON (Off 16,16) IM THEOLOGISCHEN KONTEXT
DER APOKALYPSE**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff Armageddon (Ἄρμαγεδών) erscheint in Off 16,16. Der Autor dieses Artikels versucht ihn im originalen literarischen und theologischen Kontext der Offenbarung des Johannes zu interpretieren. Der Artikel enthält drei Punkte: verschiedene exegetische Interpretationen von Armageddon; Armageddon – eine exegetisch-theologische Analyse des Autors; Konklusionen und pastorale Postulate. Ein Höhepunkt der Exegese bildet der Kommentar zu Rev 16,15. Eine wichtige Rolle spielt auch die Satanologie der Offenbarung. Der Armageddon ist kein Symbol der Vernichtung sondern verspricht den endgültigen Sieg Gottes über den Satan.

ODPOCZYNEK W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: wypoczynek, turystyka, czas wolny, Jan Paweł II

Key words: Holiday, turism, free time, Pope John Paul II

Schlüsselworte: Erholung, Tourismus, Freizeit, Johannes Paul II

WPROWADZENIE

Mówiąc o odpoczynku i to w ujęciu bł. Jana Pawła II, zapewne nasuwa nam się niemal automatycznie w pamięci wiele treści, wydarzeń, dokumentów, scen, spotkań związanych z tym zagadnieniem. Nie sposób by w tak krótkim artykule przedstawić wszystkie elementy z tym związane. Zatem postaram się ukazać to zagadnienie jedynie w formie skróconej. Warto przypomnieć, że synonimami odpoczynku są słowa: przerwa, sjesta, czas wolny, ale też występują inne terminy takie jak: rekreacja, relaks, rozrywka, wypoczynek, spoczynek, potocznie zabawa, laba, odetchnięcie, odprężenie, odsapnięcie. W języku bardziej archaicznym na określenie odpoczynku spotkamy takie pojęcia jak: przestarzały popas, relaks, rozluźnienie, wytchnienie. Jak widzimy na określenie odpoczynku występuję bardzo wiele podobnych określeń. Także i w tym artykule pojawią się zamienniki terminowe, aby nas nie nużyć tylko jednym pojęciem. I jeszcze jedna kwestia, że odpoczynek to hermetyczny element naszego życia. Ale ten odpoczynek zwykle dokonuje się na łonie natury. Stąd Jan Paweł II dał nam wiele dowodów na to, że fascynował się przyrodą. Zanim jednak przejdziemy do kwestii odpoczynku, zatrzymajmy się nad ważnym dokumentem autorstwa Papieża, który wprowadzi nas w problematykę. A jest nim *List Apostolski „Dies Domini”*.

* Jan Zimny, profesor zwyczajny pedagogiki, pracownik naukowo-dydaktyczny KUL w Stalowej Woli, kierownik Katedry Pedagogiki Katolickiej, autor wielu publikacji książkowych i artykułów, organizator i uczestnik ponad 50 konferencji naukowych krajowych i zagranicznych, promotor kilku prac doktorskich i ponad 250 prac magisterskich, recenzent kilku habilitacji, 35 doktoratów. Zainteresowania: pedagogika społeczna, pedagogika katolicka, pedagogika ojcostwa, autorytet nauczyciela.

Podczas spotkania z młodymi pielgrzymami w Castel Gandolfo w dniu 20 lipca 1980 Jan Paweł II tak scharakteryzował wypoczynek: „chodzi o to, ażeby wypoczynek nie był odejściem w próżnię, aby nie był tylko pustką. Wtedy nie będzie naprawdę wypoczynkiem. Chodzi o to, ażeby był wypełniony spotkaniem. Mam na myśli – i owszem – spotkanie z przyrodą, z górami, morzem i lasem. Człowiek w umiejętnym obcowaniu z przyrodą odzyskuje spokój, ucisza się wewnątrz”. Pięć lat później, także w swojej letniej rezydencji, podczas spotkania z turystami i harcerzami, którzy rozpalili ognisko, Ojciec Święty powiedział: „Za dobrych czasów liczyłem wakacje według ilości ognisk, liczyłem wakacje według ilości nocy przespanych pod namiotem. Jeżeli była odpowiednia ilość, to wtedy były też dobre wakacje. (...). Ognisko jest czymś niezwykłym zawsze, gdziekolwiek zapłonie, ściąga ludzi, skupia i ludzie się czują w jego kręgu dobrze. Często nawet nie śpiewają, tylko dumają, ale najczęściej śpiewają: ognisko nastraja do śpiewu, śpiew jest wyrazem wspólnoty (...). Wspólnota ma swoje oparcie, swój korzeń w miłości i stąd ognisko jest symbolem chrześcijaństwa – chociaż na pewno tradycja jego sięga, choćby na naszych polskich ziemiach, czasów przedchrześcijańskich”.

I. NIEDZIELA – DNIEM ODPOCZYNKU

Papież rozpoczyna swe nauczanie od stwierdzenia faktu, że współcześnie nie we wszystkich krajach niedziela, będąc ze swej natury dla chrześcijan dniem kultu, jest także dniem odpoczynku. Przypomina też, że dopiero cesarz Konstantyn 3 lipca 321 roku ustanowił niedzielę dniem wolnym od pracy. Warto też przypomnieć, że w 2013 roku przypada 1700 rocznica od wejścia w życie edyktu mediolańskiego Konstantyna, który wprowadził nowe zasady polityki religijnej, a mianowicie tolerancję dla chrześcijan. Radość i świętowanie, przebywanie z Panem, ułatwia chrześcijaninowi fakt, że niedziela jest równocześnie dniem odpoczynku! Papież stwierdza: „Dla chrześcijan nie jest to sytuacja normalna, gdy niedziela, dzień święta i radości, nie jest także dniem odpoczynku, a w każdym razie trudno im świętować niedzielę, jeśli nie dysponują odpowiednią ilością wolnego czasu” (DD 64).

Odpoczynek, jego potrzeba wynika z woli Boga, a tym samym z natury człowieka: „(...) odpoczynek jest rzeczą świętą, pozwala bowiem człowiekowi wyrwać się z rytmu ziemskich zajęć, czasem nazbyt go pochłaniających, i na nowo sobie uświadomić, że wszystko jest dziełem Bożym. Człowiek, obdarzony przez Boga ogromną władzą nad stworzeniem, mógłby zapomnieć, że Bóg jest stwórcą, od którego wszystko zależy” (DD 65). Współcześnie, kiedy człowiek zdaje się być największym zagrożeniem dla samego siebie i drugiego człowieka, ma to szczególne znaczenie. Chroni przed wyzyskiem człowieka przez człowieka, traktowaniem człowieka jako towaru czy siły roboczej; pośród najważniejszych praw społecznych człowieka jest prawo do pracy, a z nim nierozdzielne i ważne prawo odpoczynku od niej. W najważniejszym dokumencie papieża Jana Pawła II o pracy ludzkiej, encyklice *Laborem exercens*, zostaje to wyraźnie ukazane na podstawie analizy *Księgi Rodzaju*.

Opis stworzenia, jaki znajdujemy już w pierwszym rozdziale *Księgi Rodzaju*, jest równocześnie pierwszą „ewangelią pracy”, ukazuje bowiem, na czym polega jej

godność. Uczy, że człowiek oddając się pracy powinien naśladować Boga – swojego Stwórcę, gdyż nosi w sobie, jako jedyne ze stworzeń, pierwiastek podobieństwa do Niego. Powinien naśladować Boga pracując i odpoczywając. Uzasadnienie jest w tym, że Bóg dał przykład przez obraz swego stwórczego działania ukazującego jedno i drugie. Praca ludzka nie tylko domaga się odpoczynku co siódmy dzień (por. Pwt 5,12n; Wj 20,8–12), ale co więcej nie może polegać na samej tylko i wyłącznie eksploatacji ludzkich sił w zewnętrznym działaniu – musi zostawić przestrzeń wewnętrzną, w której człowiek, stając się coraz bardziej tym, kim z woli Boga stawać się powinien, przygotowuje się do tego odpoczynku, jaki Pan gotuje swoim sługom i przyjacielom (por. Mt 25,21); (por. *Laborem exercens* 25).

Ponadto niedziela chroni związane z ludzką godnością potrzeby religijne, rodzinne, kulturowe i społeczne, trudne do zaspokojenia, „(...) jeśli nie jest zagwarantowany przynajmniej jeden dzień w tygodniu dający wszystkim możliwość wspólnego odpoczynku i świętowania” (DD 66). Oprócz tego niedziela jako dzień odpoczynku „(...) pozwala sprowadzić do właściwych proporcji codzienne troski i zajęcia”, gdyż zbyt często wartości duchowe ustępują miejsca rzeczom materialnym (DD 67). Odpoczynek umożliwia na nowo odkrycie i zachwycenie się głęboko pięknem przyrody, która zawsze prowadzi do swego Stwórcy. Katolicy – chrześcijanie winni korzystać ze swojego przyrodzonego prawa do odpoczynku i zaspokajając swoje potrzeby rodzinne, kulturowe i społeczne, „łącząc to z indywidualnymi i wspólnotowymi formami przeżywania wiary, która objawia się w obchodzeniu i świętowaniu dnia Pańskiego” (DD 67). Są też „(...) w sumieniu obowiązani do takiego zaplanowania odpoczynku niedzielnego, aby mogli uczestniczyć w Eucharystii powstrzymując się od pracy i zajęć nie liczących z nakazem świętowania dnia Pańskiego, który winien przynosić szczególną radość i pozwalać na nieodzowny wypoczynek ducha i ciała” (DD 67). Wypoczynek ma być „(...) źródłem duchowego wzbogacenia, zapewniać większą wolność, umożliwiać kontemplację i sprzyjać braterskiej wspólnotcie” (DD 68). Odpoczynek powiązany z odnowieniem i pogłębieniem relacji z Bogiem (przez Chrystusa w Duchu Świętym zwłaszcza w Eucharystii) oraz relacji z ludźmi sprawia, że „(...) dzień Pański staje się (...) w sensie najbardziej autentycznym, także dniem człowieka” (DD 68).

II. PRZYRODA MIEJSCEM ODPOCZYNKU

Nieskażona przyroda stanowi cel destylacji turystycznych, zaś turystyka służy człowiekowi wielorako: kształtuje ducha, doskonali osobowość, regeneruje siły fizyczne. Krajobrazy, bądź pewne elementy środowiska przyrodniczego ułatwiają człowiekowi wewnętrzną koncentrację, inspirują dzieła artystyczne i myśli, są źródłem przeżyć emocjonalnych. Obcowanie z przyrodą pomaga w kontemplowaniu Boga. Sprzyja temu również cisza. Nie bez przyczyny, podczas swoich pielgrzymek Papież udawał się – w miarę możliwości – na łono przyrody, zwykle w góry, które dla Jana Pawła II stanowiły szczególne „miejsce spotkania z Bogiem”².

Kroniki życia Karola Wojtyły notują niejedną przykładowo aktywność sportowej, turystycznej i wypoczynkowej w górach, lasach, nad jeziorami, wśród pól i łąk. Wy-

² DD, s. 131.

razem zaangażowania turystycznego były bardzo wczesne związki Karola z Polskim Towarzystwem Tatrzańskim (1946), Polskim Towarzystwem Turystyczno-Krajoznawczym (1951). Nic zatem dziwnego, iż wiele organizacji turystycznych obdarowało Jana Pawła II godnością Członka Honorowego: Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze i Związek Podhalań – w 1981 roku, zakopiańskie Koło Przewodników Tatrzańskich im. Klimka Bachledy – w 1983 roku, zaś Polskie Towarzystwo Tatrzańskie – w 1992 roku.

Umiłowanie przyrody wyniesione ze stron ojczystych towarzyszyło Ojcu Świętemu bez względu na szerokość geograficzną i upływający czas; w późnych latach 90. ubiegłego wieku podczas pobytu w Castel Gandolfo przyznał, iż codziennie rano z okien pałacu obserwuje wschód słońca nad otoczonym wzgórzami jeziorem Albano³.

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę ze złożoności otaczającego nas świata przyrody, z więzi pośrednich i bezpośrednich pomiędzy poszczególnymi jej elementami oraz miejsca i czasu człowieka w przyrodzie. Biorąc pod uwagę jakość i znaczenie przepowiadania proekologicznego Jana Pawła II oraz doceniając wątki biblijne i teologiczne w jego wypowiedziach i dokumentach, można nazwać nauczanie Papieża ekoteologią lub ekologią teocentryczną⁴.

O szacunek dla stworzenia nawoływał Jan Paweł II w Białymstoku (5 VI 1991) podczas czwartej pielgrzymki do Polski, kiedy mówił, iż „(...) Woda, powietrze, ziemia, las, zwierzęta, rośliny zostały stworzone przez Boga i zasługują na szacunek”. Problemy ekologiczne były dla Jana Pawła II jednymi z najważniejszych współczesnych wyzwań ludzkości⁵. Można stwierdzić, iż polski Papież szeroko rozwinął papieską myśl ekologiczną zapoczątkowaną przez Jana XXIII i podjętą przez Pawła VI. Pierwszy z nich zauważył, iż upadek duchowy współczesnego człowieka prowadzi do katastrofy społecznej i ekologicznej i zachęcał, aby zasoby przyrody traktowano jako wspólną własność, którą należy się dzielić. Paweł VI natomiast postulował m.in. by opanować konsumpcyjne zapędy ludzkości i uporządkować prawo w zakresie ochrony środowiska⁶. Papież Jan Paweł II nauczanie proekologiczne realizował zarówno na poziomie kognitywnym (prezentacja wartości i ich uzasadnianie), jak też emocjonalno-wolitywnym (kształtowanie wrażliwości). Ojciec Święty uważał, iż należy zrezygnować z despotycznego sposobu zarządzania przyrodą i opanować konsumpcyjne zapędy człowieka zastępując je zasadami moralnymi, prostotą ducha oraz uporządkowaniem prawa w zakresie ochrony środowiska⁷. W przemówieniu w Zamościu (12 VI 1999) zauważa: „Nie wystarczy upatrywać przyczyn niszczenia świata jedynie w nadmiernym uprzemysłowieniu (...). Wydaje

³ T. M a l e c k a, *Duszpasterstwo „wakacyjne” ks. Karola Wojtyły. Bieszczady – kajaki, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II miłośnik gór i przyrody*, (red.) W.A. Wójcik, „Studia i Monografie AWF”, 2007, 40, s. 51–62.

⁴ J. B r u s i ł o, *Przyroda w antropologii i teologii Jana Pawła II*, w: *XV Seminarium Sacrum i przyroda. Przyroda, geografia, turystyka w nauczaniu Jana Pawła II*, (red.) M. Ostrowski, I. Soljan, IGI GP UJ, PAT, Kraków 2007, s. 45–62.

⁵ T. P o l l e r, *Bóg, człowiek, natura – problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, Wyd. Instytutu Botaniki PAN i TPN, Kraków 2001, s. 226.

⁶ A. S e b e s t a, *Ekoetyka w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II miłośnik gór i przyrody*, (red.) W.A. Wójcik, „Studia i Monografie AWF”, 2007, 40, s. 125–136.

⁷ Tamże.

się, że to, co najbardziej zagraża stworzeniu i człowiekowi, to brak poszanowania dla praw natury i zanik poczucia wartości życia (...). Jak można skutecznie stać w obronie przyrody, jeśli usprawiedliwane są działania bezpośrednio godzące w samo serce stworzenia, jakim jest istnienie człowieka?”⁸

Wiele myśli ekologicznych przewijało się w nauczaniu papieskim w latach 90. ubiegłego stulecia. Często wypowiedane były w otoczeniu krajobrazu górskiego, tak jak na przykład podczas modlitwy w Lorenzago di Cadore w Dolomitach (14 VII 1996), kiedy Jan Paweł II mówił, iż: „Stając wobec majestatu gór, czujemy potrzebę traktowania natury z większym szacunkiem. Zarazem ta głębsza świadomość wartości wszechświata skłania nas do refleksji nad niegodziwością licznych form profanacji środowiska, której przyczyną jest często karygodna lekkomyślność. Współczesny człowiek, gdy ulega fascynacji fałszywymi mitami, traci z oczu bogactwo i potencjał życia ukryty w stworzeniu – tym przedziwnym darze Bożej opatrności, przeznaczonym dla wszystkich ludzi”⁹.

Z kolei w przemówieniu w Denver (18 VIII 1993) Papież uświadamiał młodzieży m.in. miejsce człowieka w przyrodzie oraz odpowiedzialność za jej stan. Przypominał im, że „Człowiek jest częścią przyrody, równocześnie – dzięki swej rozumnej naturze może ją przekształcać, poszerzając swoje możliwości poznania. Niestety, to przekształcanie może przybierać formę działań nieracjonalnych, zagrażających innym istotom żywym, środowisku i samemu człowiekowi”¹⁰. Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że człowiek wykorzystuje przyrodę i naruszając jej równowagę niszczy ją. Podkreślał przy tym, iż kryzys ekologiczny jest ze swej istoty kryzysem moralnym¹¹. Źródłem degradacji środowiska przyrodniczego jest „panoszenie się” człowieka w stworzonym świecie. Bóg zaś wyznaczył człowiekowi dwie granice gospodarowania środowiskiem: jedną z nich jest sam człowiek, a drugą istoty stworzone¹². W *Orędziu na XXIII Światowy Dzień Pokoju* (1 I 1990) Papież piętnował nierozważne używanie osiągnięć naukowych i technicznych i sformułował zasady ekologiczne uwypuklając znaczenie roztropności w korzystaniu z dóbr Ziemi, które są wspólną własnością ludzkości¹³. Konsumpcyjną mentalność powinny zastąpić powściągliwość, umiar, dyscyplina oraz duch ofiarności. W celu eliminacji nierównego podziału tych dóbr, ich rabunkowej eksploatacji powinien zostać wprowadzony międzynarodowy system koordynacji gospodarowaniem zasobami Ziemi¹⁴. Jako przykład do naśladowania Ojciec Święty często przywołuje św. Franciszka z Asyżu,

⁸ M. Ostrowski, *Ekologia w oczach turysty i pielgrzyma*, [w:] *Mówić o przyrodzie*, seria *Mówić o Bogu*, t. 3, dz. cyt.

⁹ *Góry są dziedzictwem wszystkich. Jan Paweł II o górach i turystyce*, 2005, (wyb. i oprac.) W.A. Wójcik, „Wierchy”, 2005, 71 (110), s. 9–20.

¹⁰ A. Dyduch-Falniowska, *Mówić o Stwórcy i przyrodzie – przewodnik edukacyjny*, Instytut Ochrony Przyrody PAN, Warszawa 2000, s. 155.

¹¹ Z. Mirek, *Góry i turystyka górską wobec wyzwań cywilizacyjnych*, w: „Wierchy”, 1998, 63 (101), s. 15–44; A. Sebesta, *Ekoetyka*, jw., s. 125–136.

¹² Z.J. Ryn, J. Zdebbski, *Jan Paweł II i góry. Aspekty antropologiczne i psychologiczne*, w: *Karol Wojtyła. – Jan Paweł II miłośnik gór i przyrody*, (red.) W.A. Wójcik, „Studia i Monografie AWF”, 2007, 40, s. 9–22.

¹³ www.opoka.org.pl

¹⁴ M. Ostrowski, *Ekologia*, jw.

którego – na prośbę członków Międzynarodowego Instytutu Badania Środowiska i Ekologii – ogłosił patronem ekologów (29 XI 1979).

Będąc w Nowym Targu powiedział: „Tu, na tym miejscu, w Nowym Targu, pragnę mówić o ziemi polskiej, bo jawi się ona tutaj szczególnie piękna i bogata w krajobrazy. Człowiekowi potrzebne jest to piękno krajobrazu – i dlatego też nic dziwnego, że ciągną tutaj ludzie z różnych stron Polski, a także i spoza Polski. Ciągna latem i zimą. Szukają odpoczynku. Pragną odnaleźć siebie w obcowaniu z przyrodą. Pragną odzyskać siły w zdrowym wysiłku fizycznym, w marszu, w podejściu, we wspinaczce, w zjeździe narciarskim. (...) Teraz jeszcze pragnę zwrócić się do młodzieży, która szczególnie umiłowała te strony i tutaj szuka nie tylko fizycznego wytchnienia, ale także duchowego odpoczynku. „Od-począć” – napisał kiedyś Norwid – to znaczy „począć na nowo”. Otóż duchowy odpoczynek człowieka – jak słusznie wyczuwają to tak liczne środowiska młodych – musi prowadzić do odnalezienia i wypracowania w sobie owego „nowego stworzenia”, o którym mówi św. Paweł. Droga do tego wiedzy poprzez Słowo Boże odczytywane i celebrowane z wiarą i miłością, poprzez uczestnictwo w sakramentach, a nade wszystko w Eucharystii. Droga do tego wiedzy poprzez zrozumienie i realizację wspólnoty, czyli komunii z ludźmi, która rodzi się z Komunii z Chrystusem, z Eucharystii. Droga do tego wiedzy także poprzez zrozumienie i realizację ewangelicznej służby, czyli „diakonii”. Obyście, moi drodzy, nie ustawali w tym szlachetnym wysiłku, który pozwala wam stawać się świadkami Chrystusa. Świadek w języku biblijnym znaczy męczennik.

III. TURYSTYKA – PODRÓŻE I WĘDRÓWKI

Ze wszystkich form kultury fizycznej Ojciec Św. najwięcej czasu, uwagi i rozmyślań poświęcił turystyce. Jedną z form realizacyjnych wypoczynku dla Papieża była turystyka. Ojciec Święty był nie tylko wytrawnym turystą, ale także wielkim znawcą i animatorem turystyki. Ta forma aktywności człowieka była nieobca Karolowi Wojtyłe, a później papieżowi Janowi Pawłowi II. Według Papieża, turysta powinien właściwie dowartościować piękno świata stworzonego, cieszyć się nim, ale nie powinien naruszać jego równowagi¹⁵. Teorię realizacji współczesnej turystyki zawarł Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Turystyki* (9 VI 2001). W dokumencie tym m.in. napisał: „Podróżując, turysta odkrywa inne miejsca i krajobrazy, nowe kolory, odmienne formy i sposoby postrzegania i przeżywania natury. Przyzwyczajony do własnego domu i miasta, do tych samych, co zawsze pejzaży i znajomych głosów, oswaja wzrok z innymi obrazami, uczy się nowych słów, podziwia różnorodność świata, którego nikt nie jest w stanie do końca ogarnąć. Ten wysiłek sprawi bez wątpienia, że będzie on wyżej cenił wszystko, co go otacza, i głębiej sobie uświadomi, że należy to chronić”¹⁶.

Podróżowanie odzwierciedla drogę człowieka ku ostatecznemu celowi. Wędrówka *homo viator* powinna jednak polegać na stałej odnowie człowieka i jego do-

¹⁵ M. Ostrowski, *Ku etyce górskiego turysty. XI Seminarium Sacrum i Przyroda*. Tatrzański Park Narodowy, Zakopane 2004, s. 33–40.

¹⁶ *Góry są dziedzictwem wszystkich... Jan Paweł II o górach i turystyce*, dz. cyt.

skonaleniu. Rok później, w kolejnym *Oroędziu na Światowy Dzień Turystyki* (24 VI 2002) Jan Paweł II zauważył m.in., iż chęć podróżowania wynika z ciekawości świata: „Wśród niezliczonej liczby turystów, którzy każdego roku „wyruszają w świat”, wielu wyraźnie stawia sobie za cel podróży poznawanie natury i eksploruje ją aż po najbardziej ukryte zakątki. Inteligentna turystyka pozwala dowartościować piękno świata stworzonego. Dzięki niej człowiek podchodzi do niego z szacunkiem, cieszy się nim i nie narusza jego równowagi”¹⁷.

Można stwierdzić, iż czas wolny i turystyka posiadały dla Papieża znaczenie duchowe i moralne – wręcz religijne. Jan Paweł II uważał, iż turystyka pełni bardzo ważną rolę w życiu człowieka, kształtując jego osobowość. Odzwierciedlając bowiem ludzką drogę, staje się miejscem formacji człowieka, zbliża do siebie ludzi i kieruje ku Bogu. Papież uważał, iż: „Kto chce naprawdę odnaleźć samego siebie, musi nauczyć się obcować z przyrodą, bo oczarowanie jej pięknem wprowadza bezpośrednio w ciszę kontemplacji”. W modlitwie niedzielnej w Lorenzago di Cadore (23 VIII 1992) stwierdził: „Na łonie natury, z dala od codziennych trosk, duch łatwiej otwiera się na rzeczywistość nadprzyrodzoną, która nadaje sens i wartość ziemskim przedsięwzięciom i planom”¹⁸. Do kontaktu człowieka z przyrodą dochodzi najczęściej podczas wakacji, stąd jest to okres o szczególnym znaczeniu. Papież wskazał, że: „Wakacje są ponadto dobrą okazją do bycia razem z innymi oraz wzmocnienia komunii i dialogu, dzięki którym stosunki międzyludzkie, a w szczególności życie rodzinne, nabierają pogody i serdeczności”. Będąc w Nowym Targu (8 VI 1979), powiedział: „Prawdziwy wakacyjny wypoczynek polega na tym, że uwalniając od zwykłych codziennych obowiązków, pozwala na nowo odkryć wartości, które zazwyczaj zaniedbujemy, takie jak kontakt z naturą, radość”¹⁹.

W *Oroędziu na Światowy Dzień Turystyki*, wygłoszonym w Castel Gandolfo (29 VII 2000) Papież zwrócił uwagę na znaczenie duchowe podróży: „Wakacje i podróże mogą zatem być sposobnością do uzupełnienia braków w człowieczeństwie i duchowości. Pragnę z całego serca, aby turystyka była zawsze sposobnością do owocnych spotkań: do spotkania z Bogiem, który w stworzeniu i w dziełach ludzkich ukazuje nam swoją miłość i opatrność; do spotkania z sobą samym, w postawie milczącej refleksji i wsłuchiwania się w głos własnego wnętrza; do spotkania z innymi, które pozwoli budować zgodne współistnienie między ludźmi i narodami”²⁰. Choć w każdej wyprawie turystycznej Papieżowi towarzyszyła modlitwa i medytacja, Ojciec Święty podkreślał znaczenie wysiłku i doskonalenia kondycji fizycznej jako nieodzownych elementów integralnego rozwoju człowieka. Uważał wręcz, że uprawianie turystyki jest czynnikiem rozwoju duchowej i materialnej kultury, jest także miejscem formacji człowieka. Dbłość o fizyczne zdrowie i prężność ciała poprzez turystykę łączy się ściśle z troską o zdrowie moralne. W trakcie wizyty w 1979 roku stwierdził: „Tu, na tym miejscu, w Nowym Targu, pragnę mówić o ziemi polskiej, bo jawi się ona tutaj szczególnie piękna i bogata w krajobrazy.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Góry są dziedzictwem wszystkich... Jan Paweł II o górach i turystyce*, dz. cyt.; M. Ostrowski, *Ekologia w oczach turysty i pielgrzyma*, dz. cyt., s. 53–66.

²⁰ www.opoka.org.pl

Człowiekowi potrzebne jest to piękno krajobrazu – i dlatego też nic dziwnego, że ciągną tutaj ludzie z różnych stron (...). Szukają odpoczynku. Pragną odnaleźć siebie w obcowaniu z przyrodą. Pragną odzyskać siły w zdrowym wysiłku fizycznym²¹.

Przywołując postać turysty bł. Piotra Jerzego Frasattiego – patrona studentów i ludzi gór – papież mówił o swoistej ascezie turystyki. Przebywanie człowieka wśród piękna i spokoju gór sprzyja zagłębianiu się we własne wnętrze. Turystyka jako forma drogi wyprowadza człowieka „na zewnątrz” dnia powszedniego. Papież mówił, że dzięki temu odejściu od codziennych zajęć i milczeniu, człowiek ma okazję odkrywać najgłębsze korzenie swej egzystencji oraz w pełniejszy sposób poznawać samego siebie: spojrzeć innymi oczyma na własne życie i życie innych. Tu odkrywa on kontemplacyjny wymiar swojego życia.

Wszystkie jego rozważania o aktywnym wypoczynku na łonie natury, o wędrowaniu (pieszo, rowerem, na nartach czy na kajaku), o biwakowaniu, o obcowaniu z przyrodą, o wspólnocie przeżyć są niewyczerpaną skarbnicą wiedzy i wielkim przesłaniem nie tylko dla organizatorów wypoczynku dzieci i młodzieży, ale i dla teoretyków pedagogiki czasu wolnego, rekreacji i turystyki. Konfrontacja z trudnościami przyrody wymaga przygotowania fizycznego, a wędrowanie rozwija cieleśną sprawność.

IV. PIELGRZYMOWANIE – ŻYCIE W DRODZE

Szczególną rolę w zakresie turystyki odgrywają pielgrzymki będące specyficzną formą wypoczynku. Pielgrzymka dla jednych to wędrowanie do celu, inni widzą cel w drodze, jedni niosą ze sobą motywacje religijne inni próbują odnaleźć i uporządkować swoje myśli. Takie są odczucia wielu pątników, każdy pielgrzymujący ma swój cel. Podczas długiej monotonnej drogi jest wiele czasu i sposobności, aby pomyśleć, zastanowić się. Pielgrzymowanie stanowi jedną z wielu form ludzkiej ruchliwości. Jako takie posiada ono liczne wspólne cechy z wędrowkami o charakterze turystycznym. Okazuje, jak wykażemy za chwilę, iż nie jest jedynym przejawem pobożności, w którego zakres wpisuje się ruch.

Kościelne dokumenty nie zajmują się definiowaniem pielgrzymki w naukowych kategoriach. Ograniczają się do jej opisu jako religijnego zjawiska, ze szczególnym uwzględnieniem pastoralnych walorów. Przyjmują ją jako fakt zadomowiony w Kościele i uznają jako jedną z powszechnych form pobożności. Jan Paweł II mówi o niej jako znaku, który odzwierciedla ludzką kondycję „homo viator” oraz symbolu „wędrowki człowieka wierzącego śladami Odkupiciela”, która posiada ważkie ascetyczne znaczenie (IM 7). Dokument Episkopatu Włoch umieszcza pielgrzymkę wśród rozmaitych form wędrowania.

Zdaniem Ojca Świętego pielgrzymowanie przypomina drogę ludzkiej egzystencji i przypomina poszukiwanie Boga. Celem jest dojście do Boga²². Warto zauważyć, iż w świetle wielu określeń pielgrzymowanie może być zarówno zbiorową jak

²¹ *Góry są dziedzictwem wszystkich... Jan Paweł II o górach i turystyce*, dz. cyt.

²² M. O s t r o w s k i, *Przestrzeń pielgrzymowania jako kategoria teologiczna*, w: *Geografia i sacrum*, (red.) Domański, S. Skiba, t. 1, Kraków 2003, s. 265–273.

i indywidualną praktyką. Jan Paweł II odbył 104 zagraniczne pielgrzymki oraz ok. 145 podróży na terenie Włoch. Jako biskup Rzymu odwiedził ponad 300 rzymskich parafii. Podczas podróży zagranicznych Jan Paweł II odwiedził 130 krajów i ok. 900 miejscowości. Niektóre kraje odwiedził kilkakrotnie m.in. Polskę, Francję, USA, Meksyk, Hiszpanię, czy Portugalię. Łączna długość pielgrzymkowych dróg Jana Pawła II wynosi ok. 1 mln 700 tys. km. Długość ta odpowiada trzykrotnej odległości między Ziemią a Księżycem, czy prawie 30-krotnemu obiegowi Ziemi wokół równika. Poza Watykanem Jan Paweł II spędził w sumie ponad dwa lata swego 25-letniego pontyfikatu.

Trzeba to jasno znaczyć, że Jan Paweł II – stał się najsłynniejszym pielgrzymem wszechczasów. Uważny obserwator jego pontyfikatu, włoski dziennikarz Luigi Accattoli słusznie zauważa, że „żaden człowiek na świecie pomiędzy rokiem 1978 a końcem stulecia nie był widziany bezpośrednio przez tylu ludzi i na cześć żadnego człowieka nie wiwatowały na każdym kontynencie takie tłumy, jak w wypadku Jana Pawła II”.

Godnym zauważenia jest fakt, iż wydany przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych dokument o pielgrzymowaniu pod jedną nazwą „pielgrzymka” umieszcza wiele różnych form ludzkiego wędrowania. Wymienia tu np. wielkie migracje ludności wywołane przez wojny, ucieczki przed głodem i klęskami, wyjazdy turystyczne, badawcze, naukowe i handlowe, podróże w celach kulturalnych i sportowych, wyprawy do miejsc przyrodniczych o szczególnej piękności, wreszcie nawiedziny „miejsc ducha”, gdzie „mocniej rozbrzmiewa przesłanie transcendencji i braterstwa”. Do tych ostatnich należą miejsca „skalane grzechem” i uświęcenie męczeństwem (byłe obozy koncentracyjne, Hiroszima). Tu także dodaje nowy rodzaj „pielgrzymki ludzkiego umysłu” – wędrówki z pomocą telekomunikacji oraz poruszania się w wirtualnej przestrzeni internetowej. Uczestników wymienianych wędrówek dokument także nazywa pielgrzymami.

V. SPORT FORMĄ AKTYWNEGO WYPOCZYNEKU

Powszechnie wiadomo, że Jan Paweł II był żywym przykładem człowieka uprawiającego sport. Często też, przy różnych okazjach, wypowiadał się na temat sportu i turystyki. Jak pisze Z. Dziubiński papież „(...) stworzył teoretyczne zaplecze dla sportu w sferze ontologicznej, epistemologicznej, antropologicznej, aksjologicznej, etycznej i teologicznej²³. Podczas VII pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny, w dniu 6 czerwca 1999 r. w Elblągu Jan Paweł II zwracając się do sportowców powiedział: „Każdy rodzaj sportu niesie z sobą bogaty skarbiec wartości, które zawsze trzeba uświadamiać, aby móc je urzeczywistnić. Ćwiczenie uwagi, wychowywanie woli, wytrwałość, odpowiedzialność, znoszenie trudu i niewygód, duch wyrzeczenia i solidarności, wierność obowiązkom – to wszystko należy do cnót sportowca. Zachęcam was, młodych sportowców, abyście żyli zgodnie z wymaganiami tych wartości, abyście w życiu byli zawsze ludźmi prawymi, uczciwymi i zrównoważo-

²³ Z. Dziubiński, *Jan Paweł II o sporcie*, w: „Kultura Fizyczna” 2002, nr 7–8, s. 2.

nymi, ludźmi, którzy budzą zaufanie i nadzieję”²⁴. Czyż nie jest to piękne i głębokie przesłanie dla całego wychowania fizycznego, dla wychowania poprzez sport? Dobrze, że współczesna teoria wychowania fizycznego podąża za papieskim nauczaniem, że szczególnie akcentuje potrzebę uwrażliwiania dzieci i młodzieży na wartości ciała i na wartości realizowane w trakcie ćwiczenia ciała.

To właśnie sport dostarczyć może dużo intensywnych i różnorodnych przeżyć związanych nie tylko z tzw. wartościami witalnymi – cielesnymi (a więc zdrowiem w opozycji do choroby, siłą do słabości, odpoczynkiem do zmęczenia, sprawnością do nieporadności ciała), ale także wieloma wartościami duchowymi, które tak mocno Ojciec Święty podkreślał. Rodzą się one podczas pokonywania własnych słabości, przełamywania lęku, podejmowania ryzyka, są związane z odkrywaniem swoich możliwości, z odczuwaniem piękna natury, piękna ruchu, urody swojego ciała, z poznaniem smaku zwycięstwa i porażki.

Z wielką troską Jan Paweł II odnosił się do sportu wyczynowego, którego był wybitnym znawcą. Widział w nim z jednej strony źródło „wzniosłych ideałów humanistycznych i duchowych”²⁵ oraz czynnik „współtworzący cywilizację i służący prawdziwej rozrywce”²⁶, ale z drugiej strony dostrzegał też jego wielkie zagrożenia. Podczas pamiętnego spotkania ze sportowcami całego świata z okazji międzynarodowego sympozjum na temat „Oblicze i dusza sportu w roku Wielkiego Jubileuszu” w watykańskiej Auli Pawła VI w dniu 28.10.2000 r. Papież mówił m.in.: „Sport jest z pewnością jednym z ważnych zjawisk, zdolnym przekazywać bardzo głębokie wartości językiem powszechnie zrozumiałym (...). Sport ujawnia bowiem nie tylko bogate możliwości fizyczne człowieka, ale także jego zdolności intelektualne i duchowe. Nie polega jedynie na sile fizycznej i wydolności mięśni, ale ma także duszę i dlatego musi w pełni ukazywać swe oblicze. Oto dlaczego prawdziwy sportowiec nie powinien dopuszczać, aby kierowało nim wyłącznie obsesyjne dążenie do doskonałości fizycznej, ani podporządkowywać się bezwzględny prawom produkcji i konsumpcji czy też celom wyłącznie utylitarnym i hedonistycznym. Potencjał ukryty w sporcie sprawia, że jest on szczególnie ważnym narzędziem integralnego rozwoju człowieka oraz czynnikiem niezwykle przydatnym w procesie budowania społeczeństwa bardziej ludzkiego. Poczucie braterstwa, wielkoduszność, uczciwość i szacunek do ciała – stanowiące z pewnością niezbędne cnoty każdego dobrego sportowca – przyczyniają się do budowy społeczeństwa, gdzie miejsce antagonizmów zajmuje sportowa rywalizacja, gdzie wyżej ceni się spotkanie niż konflikt, uczciwe współzawodnictwo niż zawziętą konfrontację. Tak pojmowany sport nie jest celem, ale środkiem (...). Dość liczne niestety – i być może coraz bardziej widoczne – (mówił Ojciec Św.) są oznaki kryzysu, który zagraża czasem fundamentalnym wartościom etycznym sportu. Obok sportu, który pomaga człowiekowi, istnieje bowiem inny sport, który mu szkodzi; obok sportu, który uszlachetnia ciało, istnieje sport, który je poniża i zdradza; obok sportu, który służy wzniosłym ideałom, jest

²⁴ Por. S. Stolarczyk, *Papież jakiego nie znamy*, Warszawa 2005, s. 153.

²⁵ Jan Paweł II, *Oblicze i dusza sportu*, „L'Osservatore Romano”, nr 1(229) 2001 (Jubileusz Sportowców – 28 X 2000).

²⁶ Tamże.

też sport, który zabiega wyłącznie o zysk; obok sportu, który jednoczy, jest też taki, który dzieli”²⁷.

Przy innej okazji Ojciec Święty mówił: „(...) trzeba jasno określić i przezwyciężyć niebezpieczeństwa zagrażające współczesnemu sportowi: od obsesyjnej żądzy zysku do komercjalizacji sportu w niemal wszystkich aspektach, od przesadnie widowiskowego traktowania zawodów sportowych do desperackiej pogoni za profesjonalną i techniczną perfekcją, od stosowania dopingu i innych niedozwolonych metod do użycia przemocy”²⁸. Jakże wymowne są te słowa dziś, gdy w wielu dyscyplinach sportu wychodzi na jaw coraz więcej afer dopingowych, gdy w najpopularniejszym sporcie – w piłce nożnej – afery korupcyjne wstrząsnęły opinią społeczną Włoch i Polski, gdy sport wyczynowy coraz silniej sprzęga się ze światem biznesu i reklamy, gdy na naszych stadionach piłkarskich nierzadko bójki kibiców górują nad grą zawodników.

PODSUMOWANIE

Jan Paweł II poświęcił przyrodzie wiele miejsca i uwagi w swoim nauczaniu. Znajduje to wyraźne odzwierciedlenie w dokumentach papieskich, przemówieniach oraz homiliach i okazjonalnych wystąpieniach a także twórczości literackiej. Papież włącza się w ogólnoswiatową dyskusję na temat konsumpcyjnego modelu współczesnej cywilizacji, stanu przyrody i metod zapobieżenie jej dewastacji. U źródeł tej zaangażowanej postawy leży osobista wiara Papieża, w której przyroda jest znakiem, przez który Bóg także się wypowiada oraz pośrednikiem łączącym Boga i człowieka. Rozwijając koncepcję panowania człowieka w przyrodzie, ukazał ideał franciszkańskiego braterstwa człowieka z przyrodą oraz model uczestnictwa człowieka w harmonijnym porządku Wszechświata²⁹.

Jan Paweł II wzywał ludzkość do działań ekologicznych i rozwoju zrównoważonego mających na celu zatrzymanie tempa dewastacji środowiska przyrodniczego i uważając te działania za najważniejsze współczesne wyzwania ludzkości.

Należy podkreślić, iż w przypadku pontyfikatu Jana Pawła II znaczenie papieskiego nauczania zwyczajowo zyskało nowe formy i wymiar: Papież pielgrzymujący po wielu zakątkach Ziemi mógł dzięki kontaktowi bezpośredniemu oraz dzięki przekazom medialnym (radio, TV) oddziaływać już nie na tysiące, lecz miliony osób. Wielką wagę zyskała przy tym możliwość obserwacji osoby Papieża, Jego zachowania, gestów oraz sposobu wyrażania osobistej wiary. Przykładem może służyć rozmodlona postać Jana Pawła II w katedrze na Wawelu (2002), kiedy podczas około półgodzinnej transmisji telewizyjnej nie padło ani jedno słowo, zaś obraz stał się jedyną najważniejszą formą wyrazu. Wydaje się, iż w tamtej sytuacji nie było wymowniejszego sposobu przekazania prawdy m.in. o tym, iż Bóg przychodzi w ciszy. Zanurzenie rąk przez Ojca Świętego w wodach górskiego potoku w Dolinie

²⁷ U.J. W ł a s i u k, *Ja tam u Was byłem... – pilnujcie mi tych szlaków*, Kraków 2003, s. 156.

²⁸ Por. Kard. S. D z i w i s z, *Więcej sportu*, Kraków 2006, s. 68.

²⁹ T. P o l l e r, *Bóg, człowiek, natura – problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Instytutu Botaniki PAN i TPN, Kraków 2001, s. 79.

Jarząbcej (1983) i wykonanie znaku krzyża wyraża cześć dla Bożego stworzenia. Możliwość występowania różnorodnych form nauczania papieskiego sygnalizował już Sobór Watykański II w stwierdzeniu, iż „trzeba mianowicie ze złością uznawać jego najwyższy urząd (...) zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów, bądź przez częste podawanie tej nauki, bądź przez sposób jej wyrażania”³⁰.

Uwagi zawarte w tymże artykule stanowią niewielki przyczynek w analizie zagadnienia miejsca i znaczenia przyrody w nauczaniu Jana Pawła II, które stanowi niezmiernie bogate źródło wszelakich rozważań. Choć zainteresowanie Osobą i nauką Jana Pawła II nie maleje, można zadać pytanie, w jaki sposób i w jakich formach „spuścizna katechetyczna” polskiego Papieża może być propagowana przez młode pokolenie i dla kolejnych pokoleń, którym nie jest, nie dane było i nie dane będzie przeżywać „obecności żywej” Jana Pawła II³¹. Wydaje się, że tych form i sposobów nie jest mało. Biorąc pod uwagę miejsce przyrody w nauce Jana Pawła II sporą rolę w propagowaniu nauki papieskiej mogą odgrywać turystyczne szlaki papieskie, tablice pamiątkowe, konkursy, ekofestiwalne imprezy turystyczne i sportowe, fundacje, organizacje i instytucje o charakterze ekologicznym, przekazy medialne, atrakcyjnie zredagowane strony internetowe. Przez wiele jeszcze zapewne lat, dokumenty papieskie z okresu pontyfikatu Jana Pawła II stanowić będą źródło analiz i naukowych dociekań. Jednak fundamentem wszystkich będzie zapewne podstawowa prawda, której hołdował nasz Wielki Papież – Rodak, mówiąca, iż budowanie stosunku człowieka do środowiska przyrodniczego powinno wynikać z szacunku dla Boga jako jego twórcy.

A REST ACCORDING TO JOHN PAUL II

SUMMARY

Pope John Paul II paid much attention to nature in his teaching. This is clearly reflected in his documents, speeches, homilies and occasional speeches, and also in his literary work. Pope joined the global debate on the consumption model of modern civilization, the state of nature and methods of preventing its devastation. At the root of the involved personal attitude lay the Pope's faith, in which nature is the sign by which God speaks and also a the nature is a mediator connecting God and man. Developing the concept of man's dominion in nature, Pope presented the Franciscan ideal of the brotherhood of man and nature, and a model of human participation in the harmonious order of the universe.

Pope John Paul II called humanity to environmental activities and sustainable development in order to stop the rate of the devastation of the natural environment and taking these activities as the most important challenges of today's humanity. It should be noted that in the case of the pontificate of John Paul II's papal ordinary teaching gained new forms and dimensions.

The observations in this paper represent a small piece in the analysis of the place and the importance of nature in the teaching of John Paul II issues, which is an extremely rich source

³⁰ *Encyklika Lumen Gentium*, nr 25; za: C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, dz. cyt.

³¹ T. P o l l e r, *Bóg, człowiek, natura – problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Instytutu Botaniki PAN i TPN, Kraków 2001, s. 79.

of all kinds of considerations. Taking into account the place of nature in the study of John Paul II a major role in promoting the Pope's teachings can play tourist Pope trails, plaques, contests, eco-festivals, tourism and sports events, foundations, ecological organizations and institutions, media, attractive websites. For many years papal documents from the period of the pontificate of John Paul II will be the source of analysis and scientific inquiry. However, the foundation of all is probably the basic truth that praised our great Pope – Countryman, saying that the creation of man's relation to nature should be the result of the respect for God as the creator.

DIE RAST IN DER FASSUNG VON JOHANNES PAUL II

ZUSAMMENFASSUNG

Johannes Paul II. räumte der Natur in seinen Lehren viel Platz und Aufmerksamkeit ein. Dies findet eine deutliche Widerspiegelung in päpstlichen Dokumenten, Ansprachen sowie Homilien und Gelegenheitsreden und ebenfalls in seinem literarischen Schaffen. Der Papst schloss sich der weltweiten Diskussion zum Thema des Konsummodells der zeitgenössischen Zivilisation, dem Naturzustand und der Vorbeugemethoden ihrer Verwüstung an. Zugrunde dieser engagierten Einstellung lag sein persönlicher Glaube, wonach die Natur Zeichen setzt, durch die auch Gott spricht und mit ihm den Menschen verbindet. Das Konzept der Herrschaft des Menschen über die Natur entwickelnd, stellte er als Vorbild für den Menschen die Brüderlichkeit der Franziskaner mit der Natur dar sowie das Modell der Teilnahme des Menschen an der harmonischen Ordnung des Weltalls.

Johannes Paul II. rief die Menschheit zum ökologischen Handeln auf und zur ausgeglichenen Entwicklung, die die Minderung des Verwüstungstempos der natürlichen Umwelt zum Ziel hätte, indem er dieses Handeln für die wichtigste zeitgenössische Herausforderung der Menschheit hielt. Es ist zu unterstreichen, dass die Bedeutung der gewöhnlichen päpstlichen Lehren eine neue Form mit neuem Ausmaß während seines Pontifikats gewann.

Die in dieser Bearbeitung enthaltenen Bemerkungen bilden einen geringen Beitrag zur Analyse des Problems des Ranges und der Bedeutung der Natur in Johannes Pauls II, Lehren, die eine unermesslich reiche Quelle jeglicher Überlegungen darstellen. Den Rang der Natur in den Lehren des Johannes Paul II. in Erwägung ziehend, können ausgewiesene päpstliche Wanderwege, Gedenktafeln, Wettbewerbe, ökologische Festivals, touristische und sportliche Veranstaltungen, Stiftungen, ökologische Organisationen und Institutionen, mediale Übertragungen und attraktiv verfasste Webseiten eine recht große Rolle spielen. Vermutlich noch durch viele Jahre werden päpstliche Dokumente aus Johannes Pauls II. Pontifikat Quelle von Analysen und wissenschaftlichen Überlegungen sein. Grundlage aller wird vermutlich die Basiswahrheit sein, der unser große Papst, unser Landsmann huldigte, und die da kundtut, dass das Verhältnis des Menschen zur natürlichen Umwelt aus dem Respekt für Gott als seinem Urheber resultieren sollte.

CZY W NIEBIE BĘDZIE „WIECZNY ODPOCZYNEK”?

Słowa kluczowe: eschatologia, wieczny odpoczynek, niebo, wieczność

Key words: eschatology, eternal rest, heaven, eternity

Schlüsselworte: Eschatologie, ewige Ruhe, Himmel, Ewigkeit

Tematyka czasu wolnego i odpoczynku zwykle zamyka się w granicach doczesności. To na tej ziemi człowiek pracuje i odpoczywa. Podczas ziemskiego życia człowiek podejmuje rozmaite zadania i korzysta z czasu wolnego. Jednak sens życia ludzkiego nie zamyka się ani nie wyczerpuje wyłącznie w tym życiu. Zwłaszcza jeśli życie na ziemi przepełnione jest pracą i wysiłkiem ponad miarę, i gdy brakuje w nim radosnych chwil wytchnienia, wówczas rodzić się może oczekiwanie, że w końcu odpoczniemy przynajmniej po śmierci. Takie oczekiwanie uzasadnia Pismo święte: *«I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żaloby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły»* (Ap 21,4).

I. ESCHATOLOGIA NIEDZISIEJSZA

Nie jest to jednak postawa powszechna, nawet wśród wierzących. Eschatologia, jako nauka o rzeczach ostatecznych, dla wielu osób nie wydaje się zbyt atrakcyj-

* Wojciech Nowacki, ur. 1961 r. w Ostrowi Mazowieckiej; kapłan diecezji łomżyńskiej. Ukończył LO w Ostrowi Mazowieckiej (1980), 1980–1986 studiował w WSD w Łomży, w 1986 r. przyjął święcenia kapłańskie. Studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, gdzie w 1991 r. uzyskał doktorat. Po powrocie do macierzystej diecezji przez cztery lata pełnił funkcję prefekta w WSD w Łomży; od 1992 r. wykłada w seminarium teologii dogmatycznej, ponadto prowadził zajęcia w Diecezjalnym Studium Katechetycznym (od 1993 r. Kolegium Teologicznym w Łomży, od 2000 r. Instytut Teologiczny w Łomży). W latach 2006–2012 pełnił urząd rektora WSD. 1993–2007 był redaktorem rocznika „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża”; należy do rady programowej „Pastores” oraz formacyjnego periodyka „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym”. Związany z Ruchem Światło – Życie (od 1975 r.) oraz Odnową w Duchu Świętym (od 1984; od 1998 Przewodniczący Krajowego Zespołu Koordynatorów Odnowy i członek Komisji Teologicznej przy tym Zespole).

na. Można bowiem odnieść wrażenie, że odsuwa ona realizację naszych oczekiwań poza granicę ziemskiego życia i odwołuje do zaangażowania w doskonalenie ziemskiej rzeczywistości. Natomiast cywilizacja konsumpcyjna skłania do realizacji naszych pragnień w trybie natychmiastowym, bez odkładania na bliżej nieokreśloną i niepewną przyszłość. Poza tym, w odróżnieniu od ziemskich form odpoczynku i spędzania wolnego czasu, przyszłość pozaziemska jawi się raczej jako niepewna i dość mglista. Rozpowszechnione jest pojmowanie „wiecznego odpoczynku” w niebie, jako rzeczywistości mało atrakcyjnej, kojarzonej z rodzajem pobożnej procesji, w której zbawieni chodzą wokół Pana Boga, powtarzając: „Święty, Święty, Święty”.

Także biblijna symbolika ostatecznego przeznaczenia człowieka nie zawsze jest czytelna i zrozumiała dla współczesnego człowieka. Przemawia do nas obrazami uczty, wesela, nieba, raj, nowego miasta. Jak zauważa Benedykt XVI „w ciągu historii chrześcijaństwo usiłowało przełożyć tę «niewiedzącą wiedzę» na możliwe do przedstawienia obrazy, tworząc wizerunki «nieba», które pozostają wciąż dalekie od tego, co w istocie znamy tylko przez zaprzeczenie, poprzez nieznaną siłę”¹.

W tym kontekście papież Benedykt XVI, w encyklice o nadziei stawia bardzo ważne pytanie: „czy wiara chrześcijańska jest również dla nas dzisiaj nadzieją, która przemienia i podtrzymuje nasze życie? Czy jest ona dla nas «sprawcza» – czyli jest przesłaniem, które kształtuje w nowy sposób samo życie, czy też jest już tylko «informacją», którą z upływem czasu odłożyliśmy na bok i która wydaje się ustępować informacjom bardziej aktualnym?”². Niestety, wydaje się, że wielu wierzących nie dostrzega mocy zawartej w eschatologicznej nadziei chrześcijańskiej i odrzuca ją, nie podejmując żadnego wysiłku dla poznania jej właściwej treści. Także chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie, stanowiąca centralną treść nadziei chrześcijańskiej, bywa kwestionowana lub porzucana na rzecz innych, na przykład wschodnich teorii reinkarnacyjnych przetworzonych przez ruch New Age. Według badań socjologicznych, w polskim społeczeństwie ponad jedna czwarta (26%) deklaruje wiarę w reinkarnację – wędrówkę dusz. Przy czym w ciągu ostatnich trzech lat odsetek osób, wierzących w reinkarnację zmniejszył się o 4 punkty procentowe³.

Czy zatem oczekujemy „wiecznego odpoczynku” w niebie, a jeśli tak, to czego się po nim spodziewamy?

II. WIECZNOŚĆ – CZY NUDA I MONOTONIA?

Odpoczynek może kojarzyć się nam z pewną pasywnością, lub przynajmniej z oderwaniem od zajęć uciążliwych, przymusowych. Tak zwany „aktywny wypoczynek” zakłada taki rodzaj aktywności, głównie fizycznej, która pozwala na regenerację i wzmocnienie sił fizycznych, oraz odprężenie psychiczne, głównie przez oderwanie się od stresujących zajęć dnia codziennego i kontakt z pięknem przyrody.

¹ SpS, 13.

² Tamże, s. 10.

³ Serwis ORRK. Biuletyn liderów i asystentów ruchów oraz stowarzyszeń katolickich. Warszawa, maj 2012, n. 27, s. 15.

Jednak nasz odpoczynek na ziemi jest okresowy, oddziela okresy zasadniczej dla naszego życia aktywności – pracy. Wieczny odpoczynek mógłby być pojmowany jako nieustanne „dolce far niente” czyli „słodkie nic nie robienie”. Jednak na dłuższą metę taki stan nie wydaje się atrakcyjny.

Podstawowym problemem w rozumieniu „wiecznego odpoczynku” jest temporalne uwarunkowanie naszego myślenia. Nie potrafimy abstrahować od kategorii czasu, a w konsekwencji skłonni jesteśmy rozumieć wieczność jako niekończący się czas, trwanie bez końca. Możemy jednak zapytać za papieżem Benedyktem XVI: czy naprawdę tego chcemy? Czy niekończące się życie, w dodatku pozbawione aktywności, zadań, obowiązków, może być czymś pożądanym? Wydaje się, że raczej nie. Dlatego, jak zauważa Benedykt XVI, „wiele osób odrzuca dziś wiarę, gdyż życie wieczne nie wydaje się im rzeczą pożądaną. Nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą. Kontynuować życie na wieczność – bez końca, jawi się bardziej jako wyrok niż dar. Oczywiście chcieliby się odsunąć śmierć jak najdalej. Ale żyć zawsze, bez końca – to w sumie może być tylko nudne i ostatecznie nie do zniesienia”⁴.

Tymczasem Pismo święte wskazuje na bezużyteczność naszych miar czasowych w odniesieniu do wieczności Boga. *Bo tysiąc lat w Twoich oczach jest jak wczorajszy dzień, który minął, niby straż nocna* (Ps 90,4). *Niech zaś dla was, umiłowani, nie będzie tajne to jedno, że jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień* (2 P 3,8). Zatem również wieczność ostatecznego odpoczynku nie może być pojmowana jako ciągnący się bez żadnych ograniczeń czas. Chodzi raczej o rzeczywistość przewyższającą czas. Życie wieczne należy rozumieć jako wolność od wszelkiego rodzaju ograniczenia. Kiedy człowiek dopuszczony jest do wieczności Boga, znikają jego ograniczenia i posiada życie w pełni. Wieczny odpoczynek to zatem życie w pełni. Zgodnie z klasyczną definicją Boecjusza (†524): *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul perfecta possessio* (wieczność jest całkowitym i doskonałym posiadaniem nieograniczonego życia). Zatem wieczności nie można pojmować jako ciągnącego się w nieskończoność czasu, lecz jako pełne posiadanie nieograniczonego życia, czyli niczym nie zagrożone życie pełnią życia. Taka perspektywa jest atrakcyjna już w tym życiu, chociaż w warunkach ziemskich nie jesteśmy w stanie osiągnąć „pełni życia” w jej definitywnym wymiarze. Atrakcyjność pełni życia skłania do poszukiwania jej na różne sposoby. I tak, osoby znudzone życiem, sfrustrowane, podejmują zachowania na granicy życia i śmierci (ekstremalne sporty, ekstremalne dawki alkoholu czy narkotyków), aby poprzez dostarczenie organizmowi i psychice silnego bodźca, poczuć, że żyją i przeżyć coś niezwykłego. Natomiast osoby żyjące z pasją (oddające się swoim zamiłowaniom, sportowym, czy społecznym) oraz przeżywające głęboką, altruistyczną miłość, przeżywają intensywnie wartość swego życia, jego piękno i dynamizm bez potrzeby szukania tak zwanych „mocnych wrażeń”. Ten właśnie rodzaj doświadczeń przybliża nas do eschatologicznej pełni życia, czyli do znaczenia „wiecznego odpoczynku”.

Chrześcijańskie rozumienie wieczności, jako miary ostatecznego odpoczynku, przybliży papież Benedykt XVI, odwołując się do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „W jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie

⁴ SpS, 10.

tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. (...) Słowo «żyć wiecznie» usiłuje nadać imię tej nieznannej a znanej rzeczywistości. Z konieczności jest to określenie niewystarczające, które wywołuje zamieszanie. Określenie «wieczne» budzi w nas bowiem ideę czegoś nie kończącego się, i tego się lękamy; kojarzy nam się ze znanym nam życiem, które kochamy i którego nie chcemy utracić, ale jednak równocześnie przynosi ono więcej trudu niż zaspokojenia, a zatem podczas gdy z jednej strony pragniemy go, z drugiej go nie chcemy. Możemy jedynie starać się myślał wybiec poza doczesność, w której jesteśmy uwięzieni i w jakiś sposób przeczuwać, że wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas – przed i potem – już nie istnieje. Możemy jedynie starać się myśleć, że ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzeniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość. Tak to wyraża Jezus w Ewangelii według św. Jana: «Znowu [...] jednak was zobaczę i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać» (16,22). Taki kierunek musimy nadać naszej myśli, jeśli chcemy zrozumieć, ku czemu dąży chrześcijańska nadzieja, czego oczekujemy od wiary, od naszego bycia z Chrystusem⁵.

Tym niemniej osiągnięcie „wiecznego odpoczynku” wymaga, od strony duchowej, ekstremalnego zaangażowania. Papież Benedykt XVI wskazuje, że osiągnąć go „ludzie całkowicie czysti, którzy pozwolili się Bogu wewnątrznie przeniknąć, a w konsekwencji są całkowicie otwarci na bliźniego – ludzie, których całe istnienie już teraz kształtuje komunია z Bogiem i których droga ku Bogu prowadzi jedynie do spełnienia tego, czym już są”⁶.

Również papież Jan Paweł II podkreślał, że udział w wiecznym odpoczynku wymaga od człowieka, przeżywania swego życia w zjednoczeniu z Bogiem, a przynajmniej otwarcia się na Jego miłość w ostatnim momencie ziemskiego życia⁷.

III. ODPOCZYNEK BEZGRANICZNEGO DYNAMIZMU

Jeśli już tu na ziemi odpoczynek może być pełen aktywności dającej satysfakcję, sprawającej radość, to tym bardziej możemy oczekiwać i mieć nadzieję, że „wieczny odpoczynek” będzie zaprzeczeniem wszelkiej nudy, marazmu i stagnacji. Do jego istoty bowiem należy doskonałe doświadczenie Bożej miłości i doskonałego z Nim zjednoczenia. Polegać on będzie również na doskonałej i trwałej wspólnotcie z innymi ludźmi. To będzie także osiągnięcie pełni swoich własnych możliwości, czyli bycie w najpełniejszy sposób sobą. Ten dynamizm wyrazi się także w doprowadzeniu do pełni całego stworzenia i osiągnięciu „nowej ziemi i nowego nieba”.

a) Odpoczynek w Bogu. Przede wszystkim „wieczny odpoczynek” to spotkanie z nieskończonym Bogiem, którego niewyczerpane tajemnice ujawniają swą coraz

⁵ SpS, 12; por. *KKK*, n. 1025.

⁶ SpS, 45; por. *KKK* nn. 1023–1029.

⁷ J a n P a w e ł II, «*Niebo*» jako pełnia życia z Bogiem. Audycja generalna, 21 lipca 1999.

większą głębię, bez możliwości dotarcia do końca. W pierwszym liście do Tesaloniczan św. Paweł Apostoł wyraża nadzieję pierwotnego Kościoła: „Potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana, i w ten sposób zawsze będziemy z Panem!” (1 Tes 4,17–18).

Nie chodzi przy tym o jakąkolwiek obecność, lecz o doświadczenie największej miłości. „Wieczny odpoczynek” będzie przede wszystkim odpoczynkiem w miłości, w jej najbardziej wzniosłym i szlachetnym rozumieniu. Benedykt XVI przypomina, że „człowiek zostaje odkupiony przez miłość. Odnosi się to już do sfery czysto światowej. Kiedy ktoś doświadcza w swoim życiu wielkiej miłości, jest to moment «odkupienia», który nadaje nowy sens jego życiu”⁸. Jednak w obecnym życiu największa nawet miłość okazuje się krucha, nietrwała i ostatecznie zagrożona śmiercią. Natomiast „istota ludzka potrzebuje miłości bezwarunkowej. Potrzebuje tej pewności, dzięki której może powiedzieć: «Ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierchności, ani rzeczy terazniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co [jest] wysoko, ani co głęboko, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Jezusie Chrystusie, Panu naszym» (Rz 8,38–39). Jeżeli istnieje ta absolutna miłość, z jej absolutną pewnością, wówczas – i tylko wówczas – człowiek jest «odkupiony» niezależnie od tego, co wydarzyłoby się w jego szczególnym przypadku”⁹.

Już w obecnej rzeczywistości to właśnie miłość decyduje o wartości i sensie życia. Encyklika *Spe salvi* wskazuje, że ten „kogo dotyka miłość, zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest «życie». «A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa» (J 17,3). (...) Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy»”¹⁰. Zatem doskonale i trwale zjednoczenie z Bogiem, który jest Miłością (por. (1 J 4,16), oznacza pełnię życia.

b) Odpoczynek we wspólnocie. „Wieczny odpoczynek” to także spotkania z innymi osobami w miłości odkrywającej ciągle nowe aspekty drugiego i samego siebie. Wieczny odpoczynek to radość międzyludzkich relacji ostatecznie uwolnionych od wszystkiego, co je obciążało na ziemi, to dynamizm doskonałej wspólnoty. Benedykt XVI, nawiązując do biblijnych obrazów ostatecznego szczęścia, podkreśla, że „zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa. *List do Hebrajczyków* mówi o «mieście» (por. Hbr 11,10.16; 12,22; 13,14), a więc o zbawieniu wspólnotowym. Zgodnie z tym, grzech jest pojmowany przez Ojców Kościoła jako rozbicie jedności rodzaju ludzkiego, jako rozbicie i podział. Babel, miejsce zmieszania języków i podziału, jawi się jako obraz tego, co jest korzeniem grzechu”¹¹. Zatem „wieczny odpoczynek”, jako ostateczne przezwyciężenie rozbicia oznaczać będzie doskonałą radość we wspólnocie z braćmi i siostrami. Dla każdego człowieka będzie to oznaczało definitywne uwolnienie i oczyszczenie z wszelkich form egoizmu, który zamyka nas na bliźnich i prowadzi do bolesnego osamotnienia. To

⁸ SpS, 26.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

doświadczenie radości ze wspólnoty z innymi, w której wypełnią się słowa psalmu: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem” (Ps 133,1).

Nie chodzi przy tym o jakiegokolwiek relacje, ani o jedność między ludźmi, która byłaby efektem czysto ludzkich wysiłków. Jak wskazuje *Katechizm*, źródłem tej uszczęśliwiającej jedności między ludźmi ma być Chrystus: „Niebo jest szczęśliwą wspólnotą tych wszystkich, którzy są doskonale zjednoczeni z Chrystusem”¹².

Tę prawdę papież Benedykt XVI wyraża w następujących słowach: „To prawdziwe życie, które wciąż próbujemy osiągnąć, jest związane z trwaniem w egzystencjalnej jedności z «ludem» i dla każdej jednostki może się realizować jedynie w «my». Zakłada ono właśnie wyjście z obozów własnego «ja», ponieważ jedynie otwarcie tego uniwersalnego podmiotu otwiera również spojrzenie na źródło radości, na samą miłość – na Boga”¹³.

Jest to zgodne z Bożym planem w stosunku do człowieka wyrażonym w akcie stworzenia (por. Rdz 1,26–27), a szczególnie z modlitwą Jezusa z Ostatniej Wieczery. Przypomina o tym Sobór Watykański II: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno... jak i my jedno jesteśmy» (J 17,21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹⁴.

Szczęście płynące ze zjednoczenia z Bogiem w niczym nie umniejsza radości ze wspólnoty z innymi ludźmi. Wzajemny ich związek w szczególny sposób wyraża biblijny obraz uczty (por. Mt 8,11; por. Mt 22,1–13; 25,1–10; Łk 12,37; 15,22–32; Ap 19,7–9). Wyraża on nie tylko doświadczenie obdarowania, zaspokojenia, możliwości kosztowania dobrych rzeczy, lecz przede wszystkim pojednanie, wzajemne obdarowanie, przyjaźń między współbiednikami, wspólną radość. Dopiero w takiej atmosferze można naprawdę odpocząć! Obraz uczty znajduje swoje ukoronowanie w Ostatniej Wieczery, jaką Jezus spożył z uczniami przed swoją Męką. Jezus zapowiedział wówczas, że wieczny odpoczynek w Królestwie Bożym będzie charakteryzował się tym, że nikt nie będzie się czuł wyższy od innych; największy będzie najmniejszym i sługą wszystkich (por. Łk 14,7–11; 22,24–27; J 13,1–17); nikt nie będzie wyłączony, a właśnie ubodzy, chromi, paralitycy i niewidomi będą zaproszeni (Łk 14,13). Tam, gdzie to wszystko już dziś jest praktykowane, można w pewien sposób doświadczyć przyszłej radości (Łk 14,15). Równocześnie te obrazy nadziei stanowią konkretne wezwania: wskazują, jaki powinien być styl postępowania, któremu gwarantuje się przyszłość. Także celebrowanie Uczty Eucharystycznej posiada te dwa znaczenia: obietnica przyszłej wspólnoty i wezwanie do budowania międzyludzkich relacji w perspektywie ostatecznej nadziei, mocą Chrystusowej miłości.

¹² KKK, n. 1026.

¹³ SpS, 14.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 24.

Zatem wieczny odpoczynek wyklucza wszelki indywidualizm. Prawdziwe szczęście realizuje się we wspólnocie. Oznaczać będzie pełne upodobnienie do Chrystusa w wymiarze proegzystencji: „Chrystus umarł za wszystkich. Życ dla Niego, to znaczy pozwolić się włączyć w Jego «być dla»”¹⁵.

c) Radość bycia w pełni sobą. Św. Jan Apostoł w pierwszym liście stwierdza, że wprawdzie już jesteśmy dziećmi Bożymi, ale szczyt naszych możliwości osiągniemy dopiero w ostatecznym zjednoczeniu z Bogiem. Skoro jednak punktem odniesienia dla naszej doskonałości jest nieskończona doskonałość Boga, to również w tym wymiarze nie może być mowy o zatrzymaniu się w rozwoju, osiągnięciu punktu krytycznego, lecz raczej powinniśmy oczekiwać, że „wieczny odpoczynek” będzie się wiązał z ciągłym odkrywaniem własnych możliwości własnego rozwoju, nowych możliwości samorealizacji.

W Apokalipsie św. Jana ‘zwycięzca’, czyli ten, kto osiągnął pełnię życia w Chrystusie, otrzymuje obietnicę: *Dam mu biały kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna oprócz tego, kto je otrzymuje* (Ap 2,17). Obraz białego kamyka z imieniem nowym odnosi się do starożytnego zwyczaju zapraszania na ucztę i wskazuje na to, że będziemy gośćmi osobiście zaproszonymi przez Boga na ucztę, znanymi osobiście Bogu, kochanymi przez Niego, drogimi w Jego oczach i bliskimi Mu. W spotkaniu z Nim poznamy dogłębnie własną tożsamość, pełną prawdę o sobie, o tym co w nas piękne, dobre, wartościowe. To wszystko ukaże się w pełnym blasku, wolne od ziemskich ułomności i zafalszowań. Św. Jan Apostoł wyraża tę nadzieję i oczekiwanie w następujących słowach: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim jakim jest” (1 J 3,2).

Treść nadziei „wiecznego odpoczynku” można dostrzec w działalności Jezusa, przez którą przychodzi już Królestwo Boże. Wszystkie opisy uzdrowień są także obrazami ilustrującymi oczekiwane spełnienie. Udzielanie się Boga, który jest Miłością, uwalniają wszystkich od słabości i od każdego przygniatającego ciężaru. Kiedy to udzielanie osiągnie pełnię i usunięta zostanie każda przeszkoda między Bogiem a człowiekiem, każdy będzie zdrowy i cały, będzie mógł chodzić, widzieć, słyszeć, mówić: *i otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie, ani żaloby, ani krzyku, ani trudu już nie będzie* (Ap 21,4).

W obecnej rzeczywistości kontakt z pięknem przyrody uszlachetnia człowieka, kształtuje jego wrażliwość i wewnętrzny porządek oraz sprawia, że staje się lepszy. Zatem słuszne jest oczekiwanie, że odpoczynek w Bogu, który jest samym pięknem, harmonią i dobrem, będzie przyczyną naszego definitywnego uszlachetnienia.

d) Odpoczynek tworczy. Człowiek został stworzony, aby panował nad całą ziemią i jako współpracownik Stwórcy, kształtował stworzenie zgodnie z Jego zamysłem (por. Rdz 1,26–28). Cały świat stworzony miał zatem przez człowieka otrzymać swój ostateczny kształt poprzez twórcze zaangażowanie człowieka, a dla niego samego owo twórcze oddziaływanie na otoczenie miało wiązać się z radością bycia współpracownikiem samego Stwórcy. Mimo grzechu, przez który człowiek sprzeniewierzył się Bożemu zamysłowi nie został on całkowicie przekreślony. Już w ziemskiej rzeczywistości człowiek może przeżywać radosną satysfakcję

¹⁵ SpS, 28.

tworzenia. Dzieje się to zwłaszcza wówczas gdy ludzkie oddziaływanie na świat dokonuje się w poszanowaniu praw natury i praw Bożych. Także ostateczne szczęście człowieka nie będzie oderwane od jego związku z otaczającym go światem. Pismo święte stosuje do opisania przyszłej rzeczywistości określenia: „nowe niebo i nowa ziemia”. Oczekujemy z nadzieją nowego nieba i nowej ziemi (por. Iz 65,17; 2 P 3,13; Ap 21,1).

Soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*, podejmując temat chrześcijańskiej nadziei przyszłego świata, wskazuje nie tylko na udział człowieka w zmartwychwstaniu Chrystusa, lecz stwierdza, że „wobec trwania miłości i jej dzieła, całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości”¹⁶.

Zatem „wieczny odpoczynek” zawiera w sobie radość i satysfakcję z czynnego uczestnictwa w powrocie stworzenia do swego Stwórcy i oczyszczenia świata ze wszystkich śladów naznaczonego grzechem, zniekształcającego i deformującego działania człowieka. Święty Paweł Apostoł wyraża tę nadzieję w następujących słowach: „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,19–22).

Tę myśl podejmuje papież Jan Paweł II, stwierdzając: „Wraz z Chrystusem, zwyciężcą przeciwnych mocy, również i my będziemy uczestniczyć w nowym stworzeniu, które będzie polegało na ostatecznym powrocie wszystkiego do Tego, od którego wszystko pochodzi”¹⁷. Możemy więc oczekiwać nie tylko świata odnowionego mocą Bożą, lecz także naszego czynnego udziału w tym odnowieniu. Każdy z nas stając się w pełni sobą, według Bożego zamysłu, staje się również błogosławieństwem dla otaczającego świata. „Wieczny odpoczynek” zatem to sytuacja, w której Boże błogosławieństwo, przez zbawionego człowieka, w pełni rozleje się na stworzenie.

Dynamizm i wielowymiarowość nadziei „wiecznego odpoczynku nie są wytworem ludzkiej wyobraźni, lecz opierają się na Słowie Bożym” przyjmowanym dzięki działaniu Ducha Świętego przez Kościół. Przypominał o tym Jan Paweł II: „W kontekście Objawienia wiemy, że «niebo» lub «szczęśliwość», w której się znajdujemy, nie jest abstrakcją czy też fizycznym miejscem pośród obłoków, lecz żywą i osobistą więzią z Trójcą Świętą. Jest to spotkanie z Ojcem, które się urzeczywistnia w Chrystusie Zmartwychwstałym dzięki komunii Ducha Świętego”¹⁸.

¹⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* 39.

¹⁷ Jan Paweł II, *Powszechna eschatologia — ludzkość zmierza do Ojca. Audiencja generalna*, 26 maja 1999.

¹⁸ Tenże, «Niebo» jako pełnia życia z Bogiem. *Audiencja generalna*, 21 lipca 1999.

III. LITERACKA INTUICJA WIARY

Interesujące ujęcie chrześcijańskiego oczekiwania „wiecznego odpoczynku” możemy odnaleźć nie tylko w oficjalnym nauczaniu Kościoła i dziełach teologicznych lecz także w literaturze pięknej, inspirowanej orędziem chrześcijańskim. Do takich dzieł należy ostatnia część *Opowieści z Narnii* angielskiego autora C.S. Lewis’a, pt. „Ostatnia bitwa”.

Bohaterowie powieści są świadkami „końca świata” baśniowej krainy Narnii i przechodzą do innej, która, choć podobna i rozpoznawalna, jest jednak zupełnie inna. To jest dopiero *prawdziwa Narnia, której poprzednia była tylko cieniem lub odbiciem. Zresztą konstatują oni, że cały nasz własny świat, Anglia i cała reszta jest tylko cieniem lub odbiciem czegoś w prawdziwym świecie Aslana. (...) Wszystko, co się liczy ze starej Narnii – wszystkie kochane stworzenia – zostało wciągnięte do prawdziwej Narnii przez Drzwi. Masz rację, ta jest trochę inna, tak jak prawdziwa rzecz jest inna od swego cienia lub jak życie na jawie różni się od snu. (...)*

Ta nowa rzeczywistość charakteryzuje się niezwykle głęboką oraz intensywnością istnienia: *Nowa Narnia była krajem GŁĘBSZYM: każda skała, kwiat, każde źdźbło trawy wyglądały tak, jakby znaczyły WIĘCEJ.* Autor przyznaje się do bezradności w opisywaniu tego nowego świata: *Nie potrafię tego lepiej opisać. Jeśli tu kiedyś traficie, dowiecie się, o co mi chodziło.* Jednocześnie zapewnia, że *dla nikogo, kto się tam znajdzie nie będzie ona obca. Przeciwnie, będziemy się tam czuli całkowicie u siebie.* Wyraża to jednorozec, który woła: *Nareszcie wróciłem do domu! To jest moja prawdziwa ojczyzna! Do niej należę. To jest kraj, za którym tęskniłem przez całe życie, chociaż nie wiedziałem o tym aż do dziś.*

Wszyscy uczestnicy tego ostatecznego doświadczenia przeżywają je jako niezwykle dynamiczne. W zmierzaniu do spotkania z Lwem Aslanem, który jest figurą Chrystusa, towarzyszy im wezwanie i przynaglenie: *dalej wwyż i dalej w głąb.*

W tej podróży odkrywają stale poszerzające się horyzonty: Im dalej wwyż i im dalej w głąb, tym wszystko staje się większe. Wnętrze jest zawsze większe od tego, co na zewnątrz.

W końcu ostateczne spotkanie z Aslanem okazuje się jakby przebudzeniem do nowego, prawdziwego życia. Lew mówi: *Sen dobiegł końca: jest poranek.*

A kiedy to powiedział, przestał wyglądać jak Lew, lecz to, co zaczęło się dziać później, jest tak wielkie i piękne, że nie mogą o tym pisać. Dla nas to koniec wszystkich opowieści i można tylko dodać, że odtąd już zawsze wszyscy żyli długo i szczęśliwie. Lecz dla nich prawdziwa opowieść dopiero się zaczęła. Całe ich życie w tym świecie i wszystkie przygody w Narnii były zaledwie okładką i stroną tytułową; teraz rozpoczynali wreszcie Rozdział Pierwszy Wielkiej Opowieści, jakiej nikt jeszcze na ziemi nie czytał – opowieści, która trwa wiecznie i w której każdy rozdział jest lepszy od poprzedniego.

Z pewnością w tym dziele mamy do czynienia z czymś o wiele większym od literackiej fikcji, bujnej wyobraźni autora. Ewangeliczna inspiracja, obecna w całym opowiadaniu, owocuje niezwykle trafnym przekazaniem eschatologicznej nadziei. Z pewnością, odpoczynku i wieczności tak rozumianych pragnąłby każdy i to niezależnie od światopoglądu czy wyznania.

PODSUMOWANIE

Możemy z nadzieją oczekiwać „wiecznego odpoczynku”, i to takiego, który będzie niezwykle atrakcyjny. Nie będzie on jednak „wieczny” w znaczeniu niekończącego się czasu pobożnych obrzędów, lecz będzie wypełnieniem życia największą i doskonałą miłością. Nie będzie on także „odpoczynkiem” w sensie beczynności, skoro nawet w ziemskich warunkach beczynność nie jest najlepszą formą odpoczynku. „Wieczny odpoczynek” będzie zatem formą takiego dynamizmu, który charakteryzuje doskonałość relacji z Bogiem, z bliźnimi, osiągnięciem osobistej doskonałości i udziałem w ostatecznym udoskonaleniu świata stworzonego. Do takiego „wiecznego odpoczynku” warto dążyć ze wszystkich sił i nie ulegać iluzorycznym wizjom odpoczynku, które odrywają nas od Boga, poniżają naszą godność, niszczą międzyludzkie relacje i dewastują środowisko.

Błogosławiony Jan Paweł II potrafił wspaniale korzystać z różnych form odpoczynku, dorastając stopniowo do momentu, w którym kończąc ziemskie życie „odszedł do domu Ojca”. Jako błogosławiony modli się za nas, abyśmy i my osiągnęli doskonałe szczęście wiecznego odpoczynku. Przypomina on, że oczekiwanie wiecznego odpoczynku i jego rozumienie posiada znaczący wpływ na kształt naszego obecnego życia. „Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek świat potrzebuje na nowo odkryć sens życia i śmierci w perspektywie życia wiecznego”. Podkreślił, że bez takiej perspektywy „współczesna kultura, zrodzona, aby wywyższać godność człowieka, paradoksalnie przekształciła się w kulturę śmierci”¹⁹.

Nasza nadzieja „wiecznego odpoczynku” opiera się nie na ludzkich pragnieniach i przypuszczeniach. Jej ostatecznym fundamentem i gwarantem jest sam: „Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wymaginowane zaświaty, umiejscowione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera. Tylko Jego miłość daje nam możliwość trwania w umiarkowaniu, dzień po dniu, bez utraty zapału, który daje nadzieja w świecie ze swej natury niedoskonałym. Równocześnie Jego miłość jest dla nas gwarancją, że istnieje to, co jedynie mgliście przeuczujemy, a czego mimo wszystko wewnątrznie oczekujemy: życie, które prawdziwie jest życiem”²⁰.

Jeśli już w ziemskiej rzeczywistości doświadczenie bliskiej, osobowej relacji z Bogiem oraz uporządkowane i harmonijne relacje z bliźnimi, przekraczanie samego siebie i osiąganie nowych możliwości, odnoszenie sukcesów, oraz twórcze kształtowanie otaczającego świata są dla nas źródłem szczęścia i decydują o prawdziwej wartości odpoczynku, to można słusznie oczekiwać, że najlepsze formy doczesnego odpoczynku okażą się bladym cieniem, w porównaniu do „wiecznego odpoczynku” i będą wyglądały jedynie jak skromna przystawka przed głównym daniem. Warto zatem zaangażować się ze wszystkich sił, aby „wieczny odpoczynek” nas nie ominął i nie zamienił się z naszej winy w gorzkie doświadczenie „raju utraconego” na zawsze.

¹⁹ Jan Paweł II, *Katecheza*, 4 listopada 2002.

²⁰ SpS, 31.

WILL THERE BE „ETERNAL REST” IN HEAVEN?

SUMMARY

Topics of leisure and rest usually concern temporality. It is on this earth that man works and rests. However, the meaning of human life cannot be confined to this life only. Especially if his life on earth is filled with work and effort beyond measure, and while it lacks happy moments of respite – this raises an expectation that finally he will rest after death.

Yet this is not a prevailing attitude, even among believers. Eschatology, the study of last things, does not seem extremely appealing. We expect our desires to be fulfilled immediately. Moreover, in contrast to the earthly forms of relaxation and leisure activities – extraterrestrial future appears quite an uncertain and vague reality. Also the Christian faith in the resurrection – which is a central content of Christian hope – is sometimes questioned or abandoned in favor of others, such as the Eastern theories of reincarnation.

Some difficulty is also created by a common understanding of „eternal rest” in Heaven, perceived as an unattractive reality, usually associated with a kind of pious procession. The biblical symbolism of the final destiny of man is not always clear and understandable to a modern man. It speaks to us in ambiguous images of feasts, weddings, Heaven, paradise or a new city.

Besides, we associate rest with a certain passivity, or at least certain distance from strenuous activities and compulsory duties. Temporal rest is interim, it separates out periods of work – the main activity of our lives. Eternal rest could therefore be seen as an ongoing „sweet doing nothing” – however, in the long term, this situation does not seem attractive. Our eternal rest shall not be perceived as continuous time, with no limits. It is a reality going beyond time. Eternal life should be understood as freedom from any kind of restrictions. When a man is admitted to the eternity of God, his limitations disappear and he receives life to the full. According to the classical definition of Boethius (†524), „eternity is the complete and perfect possession of unlimited life.” Eternity is not defined as the time extending indefinitely, but as living life to the fullest – with no risk or danger.

Eternal rest from the Christian perspective is a growing and boundlessly intensifying dynamism. Its source is rooted primarily in a meeting with the infinite God, whose inexhaustible mysteries more and more reveal their unending depth that we are unable to reach the end of. This is “rest in love”, in its most sublime and noble meaning. It comprises also meetings with other people – in love that reveals still new aspects of myself and others. Eternal rest is the joy of interpersonal relationships, ultimately freed from anything that burdened them in the earthly life, it is the dynamism of a perfect community. Besides, this rest is associated with the continuous discovery of new opportunities for self-development, new opportunities for self-realization. If the experience of a close, personal relationship with God and the orderly and harmonious relationships with others in the temporal are the source of happiness and they determine the true value of rest – you can reasonably expect that the best forms of temporal rest compared to the eternal one can only be a modest appetizer before the main course.

Pope John Paul II described the essence of eternal happiness in the following words: „For the believer, Heaven is not something abstract, a metaphor, an unrealized object of his desire or a physical place, but this is a living and personal relationship with God in the Holy Trinity: the encounter with the Father, through Christ, in the Holy Spirit. Jesus has already opened the gates of Heaven by his death and resurrection. Thus we are destined for eternal happiness with God”.

GIBT ES IM HIMMEL „DIE EWIGE RUHE“?

ZUSAMMENFASSUNG

Die Thematik der Freizeit und Rast bewegt sich üblicherweise in Grenzen des irdischen Daseins. Denn auf dieser Erde arbeitet und erholt sich der Mensch. Jedoch der Sinn des menschlichen Lebens beschränkt sich nicht allein auf dieses Leben. Besonders wenn das Leben auf Erden überfüllt ist von Arbeit und übermäßiger Anstrengung, und wenn es an fröhlichen Atempausen fehlt, wird erwartet, dass man endlich nach dem Tode seine Ruhe haben wird.

Dies ist aber sogar unter Gläubigen nicht die allgemeine Haltung. Die Eschatologie, als Wissenschaft vom Endgültigen, erscheint nicht zu attraktiv zu sein. Wir erwarten nämlich die Verwirklichung unserer Wünsche im Schnellverfahren. Abgesehen von ungleichen Formen irdischer Rast und Freizeitrealisierung, erscheint uns die außerirdische Zukunft eher unsicher und ziemlich verschwommen. Auch der christliche Glaube an die Auferstehung, der den zentralen Inhalt des Glaubens bildet, wird infrage gestellt oder zugunsten Anderer verworfen, z. B. zugunsten östlicher Reinkarnationstheorien.

Eine gewisse Schwierigkeit bildet ebenfalls das verbreitete Erfassen der „ewigen Ruhe“ im Himmel, als wenig attraktive Realität, die mit der Art einer frommen Prozession assoziiert wird. Die biblische Symbolik des endgültigen Schicksals des Menschen ist nicht immer leserlich und verständlich für den zeitgenössischen Menschen. Sie spricht zu uns mit mehrdeutigen Bildern einer Festmalzeit, einer Hochzeit, des Himmels, des Paradieses bzw. einer neuen Stadt.

Überdies assoziieren wir die Rast mit einer gewissen Passivität, oder zumindest mit der Distanz zu mühsamer Zwangsbeschäftigung. Die Rast auf Erden ist periodisch, sie trennt die Perioden der für unser Leben grundsätzlichen Aktivität – der Arbeit. Die ewige Ruhe könnte also erfasst werden als unaufhörliche „süße Nichtstuerie“, aber in weiterer Perspektive ist solch ein Zustand unattraktiv. Die Ewigkeit der endgültigen Rast kann nicht als einschränkungslos sich hinziehende Einheitszeit erfasst werden. Eher geht es um eine Einheitszeit, die die Wirklichkeit überrundet. Das ewige Leben ist als Freiheit von aller Art Eingrenzungen zu verstehen. Wenn der Mensch zu Gottes Ewigkeit herangelassen wird, verschwinden seine Beschränkungen und er besitzt das volle Leben. Gemäß klassischer Definition von Boethius (†524) „ist die Ewigkeit der vollständige und ideale Besitz des unbegrenzten Lebens“. Die Ewigkeit ist nicht als sich ewig hinziehende Zeit bestimmt, sondern als Leben, das vom Leben nicht bedroht wird.

Die ewige Ruhe im christlichen Sinne ist eine anwachsende und sich grenzenlos intensivierende Dynamik. Seine Quelle ist vor allem die Begegnung mit dem unendlichen Gott, dessen unerschöpfliche Geheimnisse ihre unermessliche Tiefe preisgeben, ohne Möglichkeit ans Ende vorzudringen. Es ist die Rast in der Liebe, in ihrem erhabensten und edelmütigsten Sinne. Das sind ebenfalls Begegnungen mit anderen Personen in der Liebe, die immer wieder neue Aspekte des Anderen und von sich selbst entdecken. Die ewige Ruhe ist die Freude an zwischenmenschlichen Beziehungen endgültig von allem befreit, was sie auf Erden belastete, also eine Dynamik einer vollkommenen Gemeinschaft. Überdies ist diese Rast verbunden mit ständigen neuen Möglichkeiten eigener Entwicklung und Selbstverwirklichung. Wenn schon in irdischer Realität einer engen, persönlichen Beziehung zu Gott sowie geordnete und harmonische Beziehungen zu den Nächsten für uns Quelle des Glückes sind und über den wahren Wert der Rast entscheiden, ist mit Recht zu erwarten, dass die besten Formen irdischer Rast sich, im Vergleich zur ewigen Ruhe, allein als bescheidene Vorspeise vor dem Hauptgericht erweisen werden.

Johannes Paul II. hat das Wesentliche des ewigen Glückes folgendermaßen wiedergegeben: „Für einen glaubenden Menschen ist der Himmel nicht etwas Abstraktes, eine Metapher, ein nicht realisierbares Objekt des Verlangens oder irgendein physischer Ort, sondern ein lebendiger, persönlicher Kontakt mit Gott in der Heiligen Dreifaltigkeit – die einzige Begegnung mit Gottvater über Christus im Heiligen Geist. Jesus hat uns nämlich die Tore des Himmels durch seinen Tod und seine Auferstehung eröffnet. So sind wir zum ewigen Glück mit Gott ausersehen worden“.

**„JEROZOLIMO, DLA WSZYSTKICH
TWOICH PIEŚNI JESTEM HARFĄ”¹.
POLE SEMANTYCZNE
HEBRAJSKIEGO RZECZOWNIKA כִּנּוֹר (*KINNÔR*)²**

Słowa kluczowe: kinnôr, biblijne instrumenty muzyczne, harfa, lira, cytra

Key words: kinnôr, biblical musical instruments, harp, lyre, zither

Schlüsselworte: kinnôr, biblische musische Instrumente, Harfe, Leier, Zither

WSTĘP

Na czym grał król Dawid (por. 1 Sm 16,16.23)? Jaki to instrument muzyczny chcieli zawiesić na topolach Babilonu wygnańcy z Syjonu (por. Ps 137,2)? A jaki instrument miał na myśli cierpiący Hiob, gdy mówił o swojej żalobie (Hi 30,31)? Można by powiełać tego typu pytania... A na wiele z nich wielu odpowiedziało

* Ks. Zbigniew Grochowski, ur. w 1975 w Morağu, doktor nauk biblijnych i archeologii, adiunkt w Katedrze Historii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca Pisma Świętego i języków biblijnych także w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Autor monografii *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro. Pars dissertationis*, Elbląg 2012.

¹ Inspiracją do pierwszej części tytułu niniejszego artykułu są słowa kończące refren piosenki wykonanej przez Ofrę Hazę, zatytułowanej *Jêrûszâljim Szel Zâhâw* („Jerozolimo ze złota”), brzmiące następująco: *halô' lechôl szirâjich 'ani kinnôr* (= „przecież / oto dla wszystkich Twoich pieśni ja [jestem / będę / niech będę / chcę być] kinnôr [= harfą / cytrą / lirą...]”) (teledysk – wraz z napisami po hebrajsku i angielsku – możliwy do zobaczenia na stronie <http://www.youtube.com/watch?v=DvTutX19as> [2013.05.11]). Transkrypcja słów hebrajskich i greckich podawana za: P. W a l e w s k i, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty*, Series Biblica Paulina 1, Częstochowa 2006, s. 29–31 (tzw. transkrypcja uproszczona).

² Niniejsze opracowanie stanowi pokłosie wykładu wygłoszonego podczas diecezjalnych warsztatów muzycznych, mających miejsce w Pasłęku dnia 29 września 2012. Autor składa podziękowanie ks. dr. Piotrowi Towarkowi za zaufanie wyrażone w zaproszeniu do wzięcia udziału w tym ubogającym spotkaniu.

intuicyjnie: mowa tu o „harfie”! Takie bowiem rodzi się pierwsze skojarzenie; z tym też instrumentem w rękach zazwyczaj wyobrażają króla Dawida dzieła sztuki³.

Sprawa zaczyna się jednak komplikować, gdy sięgniemy po różne tłumaczenia Pisma Świętego, zarówno te istniejące w języku polskim, jak i obcojęzyczne, starożytne i współczesne. Okazuje się bowiem, że hebrajski rzeczownik *kinnôr*, stanowiący oryginalne słowo określające interesujący nas instrument muzyczny, przekładany jest przez tłumaczy w rozmaity sposób. Także słowniki hebrajsko-niemieckie/angielskie/... nie są jednomyślne w tej sprawie: podczas gdy jedne mówią o „harfie”⁴, inne (nieraz dużo bardziej fachowe i autorytatywne) proponują tłumaczenie „cytra”⁵ bądź „lira”⁶. Współczesne słowniki hebrajsko-polskie i polsko-hebrajskie proponują natomiast tłumaczenie słowa *kinnôr* jako „skrzypce”⁷.

I. KINNÔR A RÓŻNE PRZEKŁADY PISMA ŚWIĘTEGO

Warto przyrzeć się złożonemu zjawisku przekładów biblijnych, różnorako tłumaczących hebrajski rzeczownik *kinnôr*. Ze względu na ograniczenie przestrzenne oraz pragnienie zachowania przejrzystości prezentacji, przedstawimy poniżej kilka tabel, stanowiących w rzeczywistości jedno całościowe zestawienie synoptyczne osiemnastu „losowo” wybranych przekładów Pisma Świętego. Daje się od razu zauważyć, że termin *kinnôr* jest słowem dość często pojawiającym się w Biblii hebrajskiej: występuje on 42 razy w tekście masoreckim, „przyczyniając się” do powstania tym bogatszego konglomeratu pojęć będących jego odpowiednikami⁸.

³ Godnym odnotowania jest w tym momencie zwłaszcza pomnik Dawida, postawiony przed kilku laty na Syjonie przez władze miasta Jerozolimy, znajdujący się w pobliżu symbolicznego grobu tegoż wielkiego króla (w jego sąsiedztwie znajduje się także Bazylika Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny oraz Wieczernik).

⁴ S.a. (= sine auctore – brak autora hasła), *Kinnôr*, w: *Theological Wordbook of the Old Testament*, red. R.L. Harris, Chicago 1980, wersja CD-ROM.

⁵ P. B r i k s, *Kinnôr*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 165; s.a., *Kinnôr*, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, (red.) L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, przeł. P. Dec (hasła na literę *kaf*), Warszawa 2008, t. 1, s. 456.

⁶ S.a., *Kinnôr*, w: *Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, (red.) F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, Oxford 1907, s. 490; M. G ö r g, *Kinnôr*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, (red.) G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984, t. 4, kol. 210–216; s.a., *Kinnôr*, w: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, (red.) W.L. Holladay, Leiden – Boston – Köln 2000, s. 160.

⁷ A. K l u g m a n, *Skrzypce*, w: *Słownik polsko-hebrajski 2000*, Wrocław 2000, s. 358; s.a., *Kinnôr*, w: *Super słownik hebrajsko-polski z indeksem polsko-hebrajskim*, Poznań – Tel Awiw 2010, wersja CD-ROM. Podkreślamy jednak fakt, iż słowniki te nie odnoszą się do biblijnego języka hebrajskiego, lecz do jego wersji współczesnej. Identyczne tłumaczenie (angielskie) proponują twórcy wspomnianego wcześniej teledysku Ofry Hazy (*’ănî kinnôr* = „I am a violin”).

⁸ Wyjaśnienie skrótów przekładów Pisma Świętego znajduje się poniżej każdej tabeli. Część z nich została zaczerpnięta z *Bible Works* 9. Słowa stanowiące tłumaczenie rzeczownika *kinnôr* zazwyczaj będą podawane w mianowniku liczby pojedynczej.

Niektóre polskie wydania Pisma Świętego:

<i>kinnôr</i> ↓	BT ↓	BGd ↓	BPozn ↓	BBryt ↓	BPaulist ↓	BŚJehowy ↓
Rdz 4,21	cytra	harfa	harfa	cytra	cytra	harfa
Rdz 31,27	cytra	harfa	harfa	cytra	cytra	harfa
1 Sm 10,5	cytra	lutnia	cytra	lutnia	cytra	harfa
1 Sm 16,16	cytra	harfa	harfa	harfa	cytra	harfa
1 Sm 16,23	cytra	harfa	harfa	harfa	cytra	harfa
2 Sm 6,5	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
1 Krł 10,12	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
1 Krn 13,8	cytra	harfa	cytra	cytra	lira	harfa
1 Krn 15,16	harfa	cytra	cytra	cytra	lira	harfa
1 Krn 15,21	harfa	cytra	cytra	cytra	lira	harfa
1 Krn 15,28	cytra	cytra	cytra	cytra	lira	harfa
1 Krn 16,5	cytra	harfa	cytra	cytra	lira	harfa
1 Krn 25,1	harfa	cytra	cytra	lutnia	lira	harfa
1 Krn 25,3	cytra	harfa	cytra	lutnia	lira	harfa
1 Krn 25,6	harfa	cytra	cytra	cytra	lira	harfa
2 Krn 5,12	cytra	cytra	cytra	cytra	lira	harfa
2 Krn 9,11	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
2 Krn 20,28	cytra	cytra	cytra	cytra	cytra	harfa
2 Krn 29,25	cytra	harfa	cytra	cytra	lira	harfa
Ne 12,27	cytra	cytra	cytra	lutnia	cytra	harfa
Hi 21,12	harfa	harfa	harfa	cytra	cytra	harfa
Hi 30,31	harfa	harfa	harfa	lutnia	cytra	harfa
Ps 33,2	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
Ps 43,4	harfa	harfa	harfa	cytra	lira	harfa
Ps 49,5	lira	harfa	cytra	cytra	lira	harfa
Ps 57,9	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
Ps 71,22	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
Ps 81,3	harfa	harfa	cytra	cytra	lira	harfa
Ps 92,4	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
Ps 98,5 (×2)	cytra (×2)	harfa (×2)	cytra (×2)	cytra (×1!)	cytra (×2)	harfa (×2)
Ps 108,3	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
Ps 137,2	harfa	harfa	lutnia	lutnia	lira	harfa
Ps 147,7	harfa	harfa	harfa	cytra	cytra	harfa
Ps 149,3	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
Ps 150,3	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa
Iz 5,12	harfa	cytra	lira	cytra	lira	harfa
Iz 16,11	cytra	lutnia	cytra	lutnia	cytra	harfa
Iz 23,16	cytra	lutnia	lira	lutnia	lira	harfa
Iz 24,8	cytra	cytra	cytra	lutnia	harfa	harfa
Iz 30,32	cytra	lutnia	cytra	cytra	bębny	harfa
Ez 26,13	cytra	harfa	cytra	cytra	cytra	harfa

BT – Biblia Tysiąclecia, wyd. 4, 1984
 BGd – Biblia Gdańska, 1633

- BPozn – Biblia Poznańska, wyd. 3, *ST* 1991–1992
 BBryt – Pismo Święte Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, wyd. 9, Warszawa 1975
 BPaulist – przekład Pisma Świętego, opracowany z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, *ST* 2008
 BŚJehowy – Pismo Święte w przekładzie Nowego Świata, wydane przez Świadków Jehowy w 1997 r.

Niektóre „starsze” i inne współczesne wydania Pisma Świętego:

kinnôr ↓	LXX ↓	VUL ↓	KJV ↓	CEI ↓	FBJ ↓	ZUR ↓
Rdz 4,21	psaltérion	cithara	harp	cetra	lyre	Leier
Rdz 31,27	kithára	cithara	harp	cetra	lyre	Leier
1 Sm 10,5	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
1 Sm 16,16	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
1 Sm 16,23	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
2 Sm 6,5	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
1 Krl 10,12	kinýra	cithara	harp	cetra	lyre	Leier
1 Krn 13,8	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
1 Krn 15,16	kinýra	lyra	harp	cetra	lyre	Leier
1 Krn 15,21	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
1 Krn 15,28	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
1 Krn 16,5	kinýra	lyra	harp	cetra	lyre	Leier
1 Krn 25,1	kinýra	cithara	harp	cetra	lyre	Leier
1 Krn 25,3	kinýra	cithara	harp	cetra	lyre	Leier
1 Krn 25,6	kinýra	cithara	harp	cetra	lyre	Leier
2 Krn 5,12	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
2 Krn 9,11	kithára	cithara	harp	cetra	lyre	Leier
2 Krn 20,28	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
2 Krn 29,25	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Ne 12,27	kinýra	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Hi 21,12	kithára	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Hi 30,31	kithára	cithara	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 33,2	kithára	cithara	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 43,4	kithára	cithara	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 49,5	psaltérion	psalterium	harp	cetra	lyre	Leier
Ps 57,9	kithára	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Ps 71,22	kithára	cithara	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 81,3	psaltérion	psalterium	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 92,4	kithára	cithara	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 98,5 (×2)	kithára (×2)	cithara (×2)	harp (×2)	cetra (×2)	harpe (×1!)	Leier (×2)
Ps 108,3	kithára	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Ps 137,2	órganon	organum	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 147,7	kithára	cithara	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 149,3	psaltérion	psalterium	harp	cetra	harpe	Leier
Ps 150,3	kithára	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Iz 5,12	kithára	cithara	harp	cetra	harpe	Leier

kinnôr ↓	LXX ↓	VUL ↓	KJV ↓	CEI ↓	FBJ ↓	ZUR ↓
Iz 16,11	kithára	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Iz 23,16	kithára	cithara	harp	cetra	cithare	Leier
Iz 24,8	kithára	cithara	harp	cetra	kinnor (!)	Leier
Iz 30,32	kithára	cithara	harp	cetra	kinnor (!)	Leier
Ez 26,13	psaltérion	cithara	harp	cetra	cithare	Leier

- LXX – Septuaginta = grecki ST, A. Ralfs (red.), wyd. 9, 1971
 VUL – Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, R. Weber i in. (red.), 1983
 KJV – angielska King James Version z 1611 wydana przez Blayney, 1769
 CEI – oficjalne tłumaczenie włoskie Pisma Świętego, Conferenza Episcopale Italiana, 2008
 FBJ – francuska Bible de Jérusalem, 1973
 ZUR – Zürcher Bibel; wyd. 2, Biblii szwajcarskiej, Zürich 2007–2008

Niektóre słowiańskie i inne wydania Pisma Świętego:

kinnôr ↓	CSP ↓	SSV ↓	RSO ↓	UKR ↓	NET ↓	LEE ↓
Rdz 4,21	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Rdz 31,27	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
1 Sm 10,5	lyra	citera	guslia	citra	lyre	harp
1 Sm 16,16	lyra	citera	guslia	guslia	lyre	harp
1 Sm 16,23	lyra	citera	guslia	guslia	lyre	harp
2 Sm 6,5	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp
1 Krl 10,12	lyra	citera	guslia	guslia	stringed instruments	harp
1 Krn 13,8	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp
1 Krn 15,16	lyra	citera	citra	arfa	stringed instruments	harp
1 Krn 15,21	lyra	citera	citra	arfa	lyre	harp
1 Krn 15,28	lyra	citera	citra	arfa	stringed instruments	harp
1 Krn 16,5	lyra	citera	citra	arfa	stringed instruments	harp
1 Krn 25,1	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp
1 Krn 25,3	lyra	citera	citra	citra	harp	harp
1 Krn 25,6	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp
2 Krn 5,12	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp

kinnôr ↓	CSP ↓	SSV ↓	RSO ↓	UKR ↓	NET ↓	LEE ↓
2 Krn 9,11	lyra	citera	citra	guslia	stringed instruments	harp
2 Krn 20,28	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp
2 Krn 29,25	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp
Ne 12,27	lyra	citera	guslia	citra	lyre	harp
Hi 21,12	lyra	citera	citra	citra	harp	harp
Hi 30,31	lyra	lutna	citra	arfa	harp	harp
Ps 33,2	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Ps 43,4	lyra	citera	guslia	arfa	harp	harp
Ps 49,5	lyra	lyra	guslia	lira	harp	harp
Ps 57,9	lyra	citera	guslia	citra	harp	harp
Ps 71,22	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Ps 81,3	lyra	lyra	guslia	citra	harp	harp
Ps 92,4	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Ps 98,5 (×2)	lyra (×2)	citera (×2)	guslia (×2)	guslia (×2)	harp (×2)	harp (×2)
Ps 108,3	lyra	citera	guslia	citra	harp	harp
Ps 137,2	lyra	citera	arfa	arfa	harp	harp
Ps 147,7	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Ps 149,3	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Ps 150,3	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Iz 5,12	lyra	citera	citra	citra	stringed instruments	harp
Iz 16,11	lyra	citera	guslia	arfa	harp	harp
Iz 23,16	lyra	citera	citra	guslia	harp	harp
Iz 24,8	lyra	citera	guslia	guslia	harp	harp
Iz 30,32	lyra	harfa	citra	arfa	harp	harp
Ez 26,13	Lyra	harfa	citra	citra	harp	harp

- CSP – Český Studijní překlad, 2009
 SSV – Světe Písmo, Konferencja Episkopatu Słowacji, 1995
 RSO – Russian Synodal Orthodox Version, 1996
 UKR – The Ukrainian Version of the Bible, 1996
 NET – The New English translation, 1996–2006
 LEE – The first English translation of the Jewish Bible published in America in 1853 by Rabbi Isaac Leeser

II. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA OMAWIANYCH INSTRUMENTÓW MUZYCZNYCH

Różnorodność propozycji tłumaczenia słowa *kinnôr* w tych (zaledwie) kilkunastu przekładach Pisma Świętego nie wydaje się rozwiązywać problemu; wręcz

przeciwnie, celem uporządkowania pojęć domaga się najpierw zdefiniowania przywołanych instrumentów muzycznych; upomina się o określenie istniejących między nimi podobieństw oraz różnic – tak, aby mieć wstępne wyobrażenie, o czym mówią poszczególne przekłady biblijne, gdy podejmują się próby przetłumaczenia interesującego nas hebrajskiego rzeczownika.

CYTRA. Słowo często obecne w przekładach, gdy tłumaczy się *kinnôr*. Tak jak wszystkie opisywane tutaj przez nas instrumenty, cytra jest chordofonem szarpanym, a więc instrumentem muzycznym, w którym źródłem dźwięku jest napięta struna pobudzona do drgań⁹. Tym, co charakteryzuje cytrę jest jego płaskie pudło rezonansowe¹⁰. Wśród słowników przypisujących Jubalowi „ojcstwo” względem wszystkich grających na cytrze (Rdz 4,21) oraz utrzymujących, że także Dawid tym oto instrumentem przynosił ukojenie królowi Saulowi (por. 1 Sm 16,16.23) jest *Słownik symboliki biblijnej*¹¹. W Ps 137,2 dostrzega on już jednak „harfy” (a nie „cytry”), jako zawieszzone nad rzekami Babilonu (mimo, że także tam jest mowa o *kinnôrót!*). Wydaje się, że autorzy tego *Słownika* nie przykładają większej wagi do rozróżniania przytaczanych tu instrumentów muzycznych; zresztą nawet tytuł hasła przez nich sformułowanego mówi sam za siebie: „harfa, cytra”.

LUTNIA. To rzadko pojawiający się w Biblii odpowiednik *kinnôr*, warty jednak wspomnienia właśnie w tym miejscu, gdyż posiada on element wspólny z cytrą: mowa o „korpusie rezonansowym” (w jej przypadku był on w kształcie przepołowionej gruszki)¹². Przypominając naszą gitarę, lutnia posiadała w czasach starożytnych trzy struny, a grały na niej zwykle kobiety¹³.

LIRA. Choć – podobnie jak *Słownik symboliki biblijnej* – także *Encyklopedia biblijna* przypisuje Jubalowi źródło pochodzenia wszystkich grających na „cytrze” (Rdz 4,21)¹⁴, to jednak, gdy mówi o Dawidzie, z pełnym przekonaniem twierdzi, iż ten słynny król grał już na „lirze”¹⁵. Ukazuje to choćby mozaika posadzkowa z VI wieku w synagodze w Gazie¹⁶. Odnosząc się zaś do powszechnej opinii, jakoby Dawid grał na harfie, twierdzi: „*Kinor* (*sic!*), «harfa» Dawida, była w rzeczywistości lirą, przenośnym instrumentem o prostokątnym albo trapezoidalnym kształcie, z dwoma ramionami, często wygiętymi i o nierównej długości, połączonymi od góry poprzeczną beleczką, zwaną jarzmem; struny były mniej więcej jednakowej długości (w odróżnieniu od harfy). Instrument ten był popularny na całym

⁹ S.a., *Chordofony*, w: *Nowy Leksykon PWN*, (red.) A. Dyczkowski, Warszawa 1998, s. 282.

¹⁰ Tamże, *Cytra*, s. 321.

¹¹ S.a., *Harfa, cytra*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, (red.) L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 241.

¹² S.a., *Lutnia*, w: *Nowy leksykon*, dz. cyt., s. 973.

¹³ S.a., *Muzyka*, w: *Słownik tła Biblii*, (red.) J.I. Packer, M.C. Tenney, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 2007, s. 424, 427.

¹⁴ A. D r a f f k o r n K i l m e r, D.A. F o x v o g, *Muzyka*, w: *Encyklopedia biblijna*, (red.) P.J. Achtemeier, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, s. 796.

¹⁵ Tamże, s. 797.

¹⁶ Tamże, s. 798.

starożytnym Bliskim Wschodzie, a sama nazwa pojawiła się w słownikach pisma klinowego ze starożytnego miasta Ebla w Syrii (ok. 2400 r. przed Chr.) oraz w tekstach asyryjskich, husyckich, hetyckich, ugaryckich i egipskich¹⁷. Podobnie twierdzi *Podręczna encyklopedia biblijna*: „«Kinnôr» musiała być instrumentem bardzo delikatnym i wrażliwym, wieszano ją bowiem na specjalnych wieszakach (...) Szeroko omawiano kwestię, czy «kinnôr» była harfą czy lirą. Najprawdopodobniej była lirą. W Starym Egipcie XII dynastii (około 1950 r. przed Chr.) nieznanemu malarzowi egipskiemu przedstawił w grobowcu Beni-Hassan Semitów, z których jeden trzyma w ręku lirę znaną Egipcjanom pod nazwą «kenner» (...) [L]iczy[ła ona] osiem strun. Poza tym LXX tłumaczy «kinnôr» przez «kithára». A grecka «kithára» oznaczała lirę¹⁸. W tym samym duchu wypowiada się także *Słownik tła Biblii*: „[d]elikatne dźwięki melodii granej przez Dawida na lirze dawały ukojenie królowi Saulowi (1 Sm 16,23) (...) Mniejszą lirę (*kinnor*) uważano za najbardziej wyrafinowany instrument. Kształt i liczba strun takich lir były różnicowane, wszystkie jednak wydawały słodki dźwięk (...) grano, uderzając struny kostką (podobnie jak na dzisiejszej gitarze). Najwyraźniej Dawid wołał jednak szarpać struny palcami¹⁹. Okoliczności, w których grano na interesującym nas instrumencie, syntetycznie opisuje cytowana już *Podręczna encyklopedia* ks. Dąbrowskiego: „«Kinnôr» chętnie używano przy uroczystościach żałobnych. Ale nie wyłącznie. Niewątpliwie melancholijne tony «kinnôr» szczególnie do tego się nadawały. Widzimy ją również podczas radosnych uroczystości domowych. Gości witano i żegnano dźwiękami «kinnôrôt» (Rdz 31,27). Widzimy ją podczas uroczystości weselnych (Iz 24,8) i innych spotkań towarzyskich (Iz 5,12 itd.) (...) a nawet [w rękach] nierządnic (Iz 23,16)²⁰».

HARFA. Choć większość zacytowanych wyżej autorów skłania się ku „lirze” (na „niekorzyść” „harfy”), *Praktyczny słownik biblijny* określa, że *kinnôr*, pojawiający się po raz pierwszy w Biblii już u początków *Księgi Rodzaju*, oznacza właśnie „harfę”: „Jubal uchodzi za ojca grających na harfie (Rdz 4,21). Jest to instrument strunowy, ale nie odpowiada naszej dzisiejszej harfie – był to instrument znacznie mniejszy, można go było przenosić w ręku, podobny do liry. Miał co najmniej pięć strun rozpiętych między płaskim pudłem rezonansowym a ramą. Struny szarpało

¹⁷ A. D r a f f k o r n K i l m e r, D. A. F o x v o g, *Muzyka*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, s. 799. Por. *Lira*, w: *Nowy leksykon*, dz. cyt., s. 950: „instrument starogrecki, chordofon szarpany, w kształcie podkowy”.

¹⁸ R. R a k, *Muzyczne instrumenty w Piśmie Świętym*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, (red.) E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, t. 2, s. 119.

¹⁹ S. a., *Muzyka*, w: *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 423, 427.

²⁰ R. R a k, dz. cyt., s. 119–120. G ö r g, *Kinnôr*, dz. cyt., kol. 215–216, podaje szerszy opis funkcji, jakie w Starym Testamencie pełnił ten instrument. Oto kilka – nie wspomnianych wyżej – zadań przynależących do *kinnôr*: „(...) służba Boża; (...) Istniał związek pomiędzy ekstazą profetyczną a ekspresją muzyczną, dźwięki *kinnôr* służyły między innymi jako narzędzie prowokujące egzaltację profetyczną. (...) Również poematy mądrościowe bywały śpiewane przy akompaniamencie *kinnôr* (...). Efekt zmiany stanu duszy (...). W procesjach liturgicznych (...), podczas przyjęć (...) i w czasie zwykłych świąt (...). Dźwięk *kinnôr* może się przeciwstawiać dysharmonii chaosu (...), jest wyrazem odczucia radości. (...) W *Apokalipsie Izajasza* zamilknięcie dźwięku *kinnôr* (Iz 24,8) jest symptomem sądu ostatecznego. Instrument ten, nie używany już więcej, staje się on sam oznaką utraty żywotności i przyszłości (Ps 137,2)”.

się palcami albo uderzało się w nie pałeczkami. Stała skala wysokości tonów harfy ograniczała możliwości jej używania jako instrumentu towarzyszącego śpiewakom²¹. Definicja ta zdaje się „uspokajać” tych, którzy odrzucają „harfę” na rzecz mniejszej „liry”, sugerując, że nie należy obawiać się widzieć w *kinnôr* właśnie „harfy”, gdyż była ona dużo mniejsza od dzisiejszych instrumentów o tej nazwie, przypominając „lirę”. Z drugiej strony, zastanawia wspomnienie tu „płaskiego pudła rezonansowego”, nieobecnego przecież w „harfach / lirach” na takiej zasadzie, jak to widać w „cytrach”; chyba, że jest tu mowa o jednym z trzech boków harfy, opierającym się na ramieniu harfisty: on też, rozszerzając się u dołu, funkcjonuje jako „pudło rezonansowe”. Wiadomo jednak, że nie powoduje ono zamknięcia drogi dotarcia do strun z obu stron instrumentu: tu należy widzieć zasadniczą różnicę między „harfą / lirą” a „cytrą” (oraz „lutnią”).

GUSLIA (гусля). „Tajemnicze” dla polskiego czytelnika rosyjskie / ukraińskie słowo, definiowane jest przez internetową *Encyklopaedia Britannica* jako „bułgarski, zakrzywiony, strunowy instrument muzyczny, o okrągłej drewnianej tylnej ścianie, skórzanym pudle rezonansowym i o jednej (rzadko dwu) strunach z końskiego włosa (...) przypomina grecką lirę”²². *Nowy leksykon PWN* opisuje ją pod hasłem „gusle”: „instrument muz. pd. Słowian, chordofon smyczkowy; zwykle akompaniuje śpiewom; jedyną strunę skraca się techniką paznokciową (dotykając ją blaszkami paznokci)”²³. Ale jest tam od razu mowa o rosyjskiej „wersji” tego instrumentu: „«gusli» – ros. ludowy instrument muzyczny, chordofon szarpany; na trapezoidalnym pudle rezonansowym rozpięte struny (7–28), szarpane zwykle prawą ręką, tłumione – lewą”²⁴. Definicja instrumentu rosyjskiego (a z taką wersją Pisma Świętego mamy tu do czynienia) zdaje się zbliżać do „cytry”; ta bułgarska sugeruje „lirę”. Zważywszy jednak na fakt, że RSO i UKR, obok „gusli” podają także takie instrumenty, jak „citra”, „arfa” (np. RSO: Ps 137,2) czy „lira” (np. UKR: Ps 49,5), nie możemy jednoznacznie i bez błędu zinterpretować rosyjskiego / ukraińskiego słowa „guslia”.

Podsumowując opisy poszczególnych instrumentów, dostrzegamy brak jedno-myślności wśród autorów. Potrafią oni pod terminem *kinnôr* widzieć tak odmienne instrumenty muzyczne, jak cytra / lutnia czy harfa / lira. Te, które proponują tłumaczenie „lira”, zdają się czynić to „asekuracyjnie”, tzn. w taki sposób, aby nie kierować myśli czytelnika ku „harfie” z uwagi na (współczesne) duże rozmiary tego instrumentu. Nie mają jednak oni sami stuprocentowej pewności co do formułowanej przez siebie definicji²⁵. Rzeczywiście, „identyfikacja instrumentów nastrocza wielu trudności i ma zwykle charakter jedynie przypuszczeń, opartych na obecnym stanie wiedzy biblijnej”²⁶. Zadziwia jednak przede wszystkim to, że – jak wspomnieliśmy

²¹ W. L a n g e r, *Harfa*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, (red.) A. Grabner-Haider, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 412.

²² Por. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/249759/gusla> (2013.05.11).

²³ Dz. cyt., s. 597.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. R. R a k, dz. cyt., s. 119: „*kinnôr* najprawdopodobniej była lirą” (podkreślenie Autora).

²⁶ A. D r a f f k o r n K i l m e r, D. A. F o x v o g, dz. cyt., s. 799.

– jedno i to samo słowo (*kinnôr*) wyrażane jest za pomocą tak różnych znaczeniowo terminów współczesnych.

III. SPOSTRZEŻENIA DOTYCZĄCE PRZEKŁADÓW PISMA ŚWIĘTEGO

Przywołując dane z zaprezentowanych tabel musimy przede wszystkim stwierdzić, iż zdumiewającym jest fakt, że pośród całej tej różnorodności tłumaczeń, niektóre przekłady zachowały jednak (przynajmniej) pewną konsekwencję, gdyż *kinnôr* wyraziły za pomocą jednego, zawsze tego samego słowa. Są to KJV, LEE i BŚJehowy („harfa”), CSP i ZUR („lira”) oraz CEI („cytra”). Pozostałe wydania Pisma Świętego przejawiają zaś dużą swobodę w tłumaczeniu, nie zachowując, jak się wydaje, żadnego możliwego do zidentyfikowania kryterium dokonywania wyboru słów we własnym języku.

Septuaginta

Przyglądając się w pierwszej kolejności zwłaszcza Septuagincie, a więc tekstowi najbliższemu masoreckiemu z racji jego powstania w środowisku żydowskim (aleksandryjskim) oraz w czasie najmniej oddalonym od napisania nawet najstarszych ksiąg Biblii hebrajskiej, dostrzegamy niemal identyczne (statystycznie) użycie słów *kithára* (19×) i *kinýra* (17×) na oddanie hebrajskiego *kinnôr*. Zwraca na siebie uwagę termin *kinýra* (κινύρα), tak bardzo bliski brzmieniowo interesującemu nas rzeczownikowi *kinnôr*. Otóż, jak potwierdzają autorzy niektórych słowników (tych, które „zajmują się” słowem *kinýra*, a jest ich niewiele), jest on neologizmem, stanowi transkrypcję hebrajskiego *kinnôr* i oznacza instrument szarpany muzyczny, „harfę” lub „lire”²⁷. Odnotowując fakt, że nie tłumaczy się go terminem „cytra”, podkreślamy doniosłość tego słowa, gdyż nie tylko jest ono bliskie (zaczeniowo i brzmieniowo) hebrajskiemu *kinnôr*, ale wręcz od niego pochodzi i na niego wskazuje.

Drugim greckim słowem wymagającym wyjaśnienia jest *kithára* (κιθάρα). Choć w jej przypadku pojawiają się sporadycznie propozycje tłumaczenia jej na języki współczesne mianem „cytra”²⁸, to jednak przeważają głosy, by interpretować to

²⁷ S.a., *Kinýra*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, (red.) J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, G. Chamberlain, Stuttgart 1992, t. 2, s. 256: „Semitism loanword (Hebrew *kinnôr*); *stringed instrument, lyre*; neologism”; s.a., *Kinýra*, w: *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, (red.) H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, Oxford NY 1996, s. 953: „Hebrew *kinnor*; a stringed instrument played with the hand (LXX 1Ki. 16,16.23) [or] with a plectron”; F. M o n t a n a r i, *Kinýra*, w: *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, s. 1152: “[ebraico *kinnôr*] *arpa*, kinnor (...) Reg 16,16.23”; s.a., *Kinýra*, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, t. 2, s. 665: „harfa, wschodni instrument”.

²⁸ F. M o n t a n a r i, *Kithára*, w: dz. cyt., s. 1148: „*cetra*”; s.a., *Kithára*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, (red.) H. Balz, G. Schneider, przeł. W.B. Eerdmans, Grand Rapids MI 1990, wersja CD-ROM: „*zither*, lyre”; s.a., *Kithára*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, red. J. Lust, dz. cyt., t. 2, s. 255: „lyre, *cithara*”. W przypadku ostatniej (trzeciej) pozycji leksykogra-

słowo jako desygnat „harfy” lub „liry”²⁹. Biorąc zatem pod uwagę także pozostałe, rzadko występujące rzeczowniki, odpowiadające w Septuagincie hebrajskiemu *kinnôr* (a więc *psaltêrion* [ψαλτήριον], pojawiający się w LXX 5 razy³⁰ oraz *órganon* [ὄργανον], będący w Ps 137,2 jedynym takim odpowiednikiem *kinnôr*³¹), możemy dojść do wniosku, że twórcy greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, choć nie zastosowali konsekwentnie 42× jednego terminu na wyrażenie hebrajskiego *kinnôr*; zdają się sugerować, że interesujący nas instrument muzyczny postrzegali głównie jako harfę lub lirę, wyjątkowo zaś (jeśli w ogóle!) widzieli w niej cytrę.

fücznej pojawia się problem ze zinterpretowaniem (angielskiego?) terminu „cithara” (o ile nie jest to po prostu transkrypcja greckiej *kithára*). Sugeruje on polską „cytrę”, choć fachowe słowniki angielsko-polskie/włoskie/... nie znajdują słowa „cithara”, zaś słowniki polsko-angielskie termin „cytra” tłumaczą jako „zither”, „zittern” lub (archaicznie) „cithern”, „cittern” (por. J. S t a n i s ł a w s k i, *Cytra*, w: *Wielki słownik polsko-angielski z suplementem*, Warszawa 1990, t. 1, s. 144) lub, jak proponują P. Wądołowski i B. Grabski – autorzy *Tłumacza i Słownika Języka Angielskiego 7.0*, Kompas 2001–2010 (wersja CD-ROM), „cytrę” można przetłumaczyć jako „zither”, „zithern”, „cithern”, „cithern”, „cittern”, „citolle” i „gittern” – nigdy jako „cithara”! Być może autorzy tego grecko-angielskiego leksykonu (Lust, Eynikiel, Hauspie i Chamberlain) mają na myśli słowo *łacińskie* (jego znaczenie poznamy poniżej), ale to nie odpowiadałoby profilowi ich dzieła (*A Greek-English Lexicon*...). Jeśli zaś *cithara* jest u nich jedynie transkrypcją słowa greckiego, to autorzy sugerują, by w *kithára* postrzegać tylko i wyłącznie „lirę” (gdą piszą: „lyre, cithara”). Pozostałyby wówczas tylko dwa słowniki (Montanariego i Balz – Schneidera) przywołane w niniejszym przypisie jako tłumaczące *kithára* na „cytra” (z nich zaś tylko Montanari mówi jedynie o „cytrze”; Balz – Schneider natomiast niejednoznacznie proponują „zither, lyre”).

²⁹ S.a., *Kithára*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, red. J. Lust, dz. cyt., t. 2, s. 255: „lyre, cithara”; s.a., *Kithára*, w: *Exegetical Dictionary*, dz. cyt.: „zither, lyre”; s.a., *Kithára*, w: *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (red.) B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, Grand Rapids MI 2000, wersja CD-ROM: „stringed musical instrument lyre, harp”; s.a., *Kithára*, w: *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, red. Barclay M. Newman Jr., Stuttgart 1993, wersja CD-ROM: „harp”; s.a., *Kithára*, w: *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, red. J.E. Louw, E.A. Nida, wersja CD-ROM, § 6.83: „a small stringed harp-like instrument held in the hands and plucked – ‘lyre, harp’ (...) The closest equivalent to a *kithára* is in most instances a small harp”; s.a., *Kithára*, w: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, red. W. Bauer, W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, Chicago – London 2000, wersja CD-ROM: „lyre, harp”; J.H. Thayer, *Kithára*, w: *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm’s Wilke’s Clavis Novi Testamenti*, Cambridge MA 1885 – Grand Rapids MI 241999, wersja CD-ROM: „harp”; s.a., *Kithára*, w: *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, red. H.G. Liddell, dz. cyt., s. 950: „lyre”; s.a., *Kithára*, w: *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 2, s. 661: „kitara, rodzaj liry”; R. Popowski, *Kithára*, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 338: „kitara, instrument muzyczny szarpany, rodzaj liry; w szerokim znaczeniu harfa”.

³⁰ Słowo to rozumiane jest jako „instrument strunowy, harfa, lira, psalterion” (por. s.a., *Psaltêrion*, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, red. J. Lust, dz. cyt., t. 2, s. 523; s.a., *Psaltêrion*, w: *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, red. H.G. Liddell, dz. cyt., s. 2018; s.a., *Psaltêrion*, w: *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 658; por. także R. Popowski, *Psállō*, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 664: „śpiewać przy akompaniamentem harfy”; tamże, *Psalmós*, s. 664: „pieśń do wtóru harfy”) bądź też jako „cytra” (por. F. Montanari, *Psaltêrion*, w: dz. cyt., s. 2391).

³¹ Autorzy tłumaczą *órganon* jako „instrument muzyczny”, nie precyzując, o który konkretnie chodzi (por. s.a., *Órganon*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, (red.) J. Lust, dz. cyt., t. 2, s. 337; s.a., *Órganon*, w: *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, (red.) H.G. Liddell, dz. cyt., s. 1245; s.a., *Órganon*, w: *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 3, s. 308; F. Montanari, *Órganon*, w: dz. cyt., s. 1492).

Vulgata

Kolejny bardzo ważny, bo liczący się przez wieki w całym Kościele katolickim przekład Pisma Świętego, upraszcza sprawę tłumaczenia *kinnôr*, gdyż obok sporadycznie zaproponowanych rozmaitych instrumentów (3× *psalterium*, 1× *organum* i 2x *lyra*³²), oddaje on interesujące nas hebrajskie słowo mianem *cithara* (36×!). „Uproszczenie” to nie oznacza jednak dla nas pełnej przejrzystości w rozumieniu łacińskich pojęć. Bo, podczas gdy jedni autorzy widzą w tym terminie tylko i wyłącznie „cytrę”³³ lub „zbliżoną” do niej funkcjonalnie „lutnię”³⁴, to inni, obok tych instrumentów, dopuszczają także możliwość rozpoznania w nim „liry”³⁵. Owo dwukrotne przytoczenie słowa „*lyra*” w VUL sugerowałoby widzenie w *cithara* raczej wyłącznie „cytry”. Okazuje się jednak, że *lyra* to niekoniecznie „lira”³⁶! Przywołany już *Słownik* pod red. Plezi definiuje *lyra* jako „cytra” lub „lutnia”, ale nie jako „lira”³⁷. Odebrać zatem można wrażenie, że ten bardzo autorytatywny *Słownik łacińsko-polski* (Plezi) dokonuje pewnego rodzaju „przewrotu” w pierwszych skojarzeniach pojęć: *lyra* to „cytra”, a *cithara* to (być może) właśnie „lira”. A wówczas VUL ze swoją *cithara* (38×) i *lyra* (2×) optowałaby za „lira” jako instrumentem odpowiadającym hebrajskiemu *kinnôr*. Jeśli natomiast odstąpi się od „kurczowego trzymania się” definicji podanych w *Słowniku* Plezi, wtedy Hieronimowa *cithara* objawi się bardziej jako „cytra” niż „lira”.

Rodzi się przy okazji pytanie, na czym opierał się tłumacz tego łacińskiego przekładu: na tekście masoreckim czy na LXX? Słowa *psalterium* i *organum* sugerowałyby korzystanie z *Septuaginty* (choć brak tu stuprocentowej precyzji, o czym była mowa w przypisie 32). Niemal konsekwentne przytaczanie słowa *cithara* wskazywałoby natomiast na oryginał hebrajski, gdzie nieustannie przewija się przecież jedno i to samo słowo: interesujący nas rzeczownik *kinnôr*. Czy VUL ze swoją *cithara* odcina się zatem od LXX, gdzie mamy do czynienia głównie z dwoma terminami (*kinýra* i *kithára*)? Czy to w konsekwencji oznacza także, że Vulgata bardziej mówi o „cytrze”, podczas gdy Septuaginta wskazuje raczej na „harfę” i „lirę”? Takie można odebrać wrażenie...

A może, ujmując zagadnienie z jeszcze innej strony: także w przekładzie łacińskim należy widzieć wielokrotne pojawienie się „harfy / liry”, skoro greckie *kithára* i *kinýra* ostatecznie wskazywały na te właśnie, bardzo sobie podobne instrumenty? VUL nie potrzebowałaby przecież koniecznie stosować dwu odmiennych terminów

³² Ten ostatni termin (*lyra*) nie pokrywa się z „brakującymi” dwoma rzeczownikami *psaltérion* z LXX (a tam, przypomnijmy, występuje on 5×), lecz koresponduje z greckim *kinýra* w 1 Krl 15,16; 16,5; pozostałe zaś dwukrotne *psaltérion* z LXX znalazło w VUL swój odpowiednik w terminie *cithara* (Rdz 4,21; Ez 26,13).

³³ A. J o u g a n, *Cithara*, w: *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958, s. 111; L. C a s t i g l i o n i, S. M a r i o t t i, *Cithara*, w: *Il vocabolario della lingua latina*, Torino 2007, s. 206.

³⁴ J. S o n d e l, *Cithara*, w: *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2009, s. 155.

³⁵ S.a., *Cithara*, w: *Słownik łacińsko-polski*, (red.) M. Plezia, Warszawa 2007, t. 1, s. 527: „Cytra, lutnia, lira. Wyraz grecki”.

³⁶ Innego zdania będzie A. J o u g a n, dz. cyt., s. 398: „«Lyra» – lira, lutnia, cytra”.

³⁷ Dz. cyt., t. 3, s. 406.

łacińskich, starając się tym samym „pogodzić” obydwie słowa greckie na bazie ich bliskości semantycznej. Zresztą, przypomnijmy, *cithara* może oznaczać zarówno „cytrę”, jak i „lirę” (Plezia). Wywód obecny w niniejszym akapicie, choć stanowi hipotezę popartą jedynie na swobodnej dedukcji (i, oczywiście, ostatecznie nie rozwiązuje problemu), dopuszczałaby jednak możliwość widzenia w tym łacińskim słowie także „lirę”, zbliżając interpretację terminu *cithara* do tej, którą proponuje Septuaginta, a tym samym sugerując rozumienie go niekoniecznie tylko i wyłącznie jako „cytrę”.

Przekłady współczesne (obcojęzyczne)

Francuska *Bible de Jérusalem* zdaje się najczęściej mówić o „cytrze” (*cithare* – 18×). Jednak sumując występowania słów „harfa” (*harpe* – 11×) i „lira” (*lyre* – 10×) osiąga się nieco wyższy wynik dla tych „bliżej spokrewnionych” instrumentów. Trudno jest ustalić kryterium zamiennego stosowania francuskich rzeczowników. Wydaje się, że nie można wiązać tego zjawiska z kwestią istnienia różnych osób, tłumaczących poszczególne księgi biblijne. Nie pozwala na to choćby fakt, że nawet w ramach jednej i tej samej księgi hebrajski *kinnôr* wyrażony jest przez tłumacza jako *cithare* lub *lyre* (por. 1 Krn; 2 Krn) bądź jako *cithare* lub *harpe* (por. Hi), nie mówiąc już o „trojkiej kombinacji” tych terminów w *Księdze Psalmów*. [Podobna konkluzja będzie musiała być sformułowana właściwie w odniesieniu do większości (jeśli nie wszystkich) pozostałych przekładów współczesnych]. Zaskakuje ponadto w FBJ dwukrotne pojawienie się słowa *kinnor* (por. Iz 24,8; 30,32), stanowiącego niewątpliwie transkrypcję swego hebrajskiego pierwowzoru. Kuriozum polega tu jednak bardziej na tym, że tłumacz *Księgi Izajasza*, w innych miejscach, nie miał już trudności z przetłumaczeniem *kinnôr* na francuską *harpe* (Iz 5,12) lub *cithare* (Iz 16,11; 23,16). Ostatnie spostrzeżenie związane z tym przekładem dotyczy Ps 98,5, gdzie podwójna obecność hebrajskiego *kinnôr* została w FBJ zredukowana do jednorazowego pojawienia się słowa *harpe* (podobne zjawisko ma miejsce także w przypadku BBryt: 1× „cytra”).

Przekład słowacki (SSV) w *kinnôr* widzi przede wszystkim „cytrę” (*citera* – 37×), gdyż pozostałe instrumenty muzyczne są bardzo rzadkim tłumaczeniem interesującego nas hebrajskiego rzeczownika (*harfa* – 2×, *lyra* – 2×, *lutna* – 1×). Kłopot sprawiają, co wspomnieliśmy wyżej, przekłady rosyjski i ukraiński. RSO, obok chętnie widzianej „cytry” (*citra* – 19×) i raz tylko wspomnianej „harfy” (por. *arfa* w Ps 137,2), 22 razy przytacza (nie do końca przez nas zidentyfikowane) słowo *guslia* (chodzi tu o desygnat starożytny współczesnego terminu słowiańskiego!). Podobnie UKR, obok często cytowanej „cytry” (*citra* – 16×) i nieco rzadziej „harfy” (*arfa* – 9×) i „liry” (*lira* – 1× [Ps 49,5]), także zdradza dość silną predylekcję do terminu *guslia* (16×).

Przekładem współczesnym mającym inną optykę i podkreślającym przede wszystkim obecność „harfy” w Starym Testamencie jest NET (*harp* – 24×, *lyre* – 5×). Czyni jednak to ciekawe tłumaczenie (zaopatrzone na dodatek fachowym merytorycznie komentarzem) pewien skrót myślowy: aż 13× używa on dodatkowo wyrażenia *stringed instruments* w miejsce hebrajskich *kinnôr* i *nebel*, nie zawsze,

jak widać, stosując rozróżnienie między instrumentami muzycznymi. Nie mówi ono zatem ani razu o „cytrze” (tzn.: ani razu nie pada w NET słowo *zither* / *zithern* / *cither* / *cithern* / *cittern* / *citole* / *gittern* w miejsce *kinnôr*), co sprawia, że przekład ten, w pewnym sensie, staje w szeregu takich tłumaczeń, jak KJV, LEE i BSJehowy („harfa”) oraz CSP i ZUR („lira”).

Przekłady polskie

Pośród sześciu przykładowych tłumaczeń polskich, przedstawionych w pierwszej tabeli niniejszego artykułu, przeważają te, które hebrajski *kinnôr* rozumieją przede wszystkim jako „cytra”. Są to: BT („cytra” – 30×, „harfa” – 11×, „lira” – 1× [Ps 49,5]), BPozn („cytra” – 32×, „harfa” – 7×, „lira” – 2× [Iz 5,12; 23,16], „lutnia” – 1× [Ps 137,2]), BBryt („cytra” – 30×, „lutnia” – 9×, „harfa” – 2× [1 Sm 16,16.23: Dawid!]) i BPaulist („cytra” – 24×, „lira” – 16×, „harfa” – 1× [Iz 24,8], „bębny” – 1× [Iz 30,32]). Nie potrafiąc – także w przypadku przekładów rodzimych – ustalić kryterium wyboru takiego a nie innego polskiego słowa w miejsce oryginalnego *kinnôr*, zapytujemy tylko zespół pracujący nad BPaulist, co sprawiło, że interesujący nas rzeczownik hebrajski znalazł w *Księdze Izajasza* tak „bogate” (czytaj: niejednoznaczne, a tym samym niemal „chaotyczne”) przełożenie go na język polski: otóż podczas gdy w Iz 5,12; 23,16 czytamy „lira”, w Iz 16,11 figuruje „cytra”, w Iz 24,8 pojawia się „harfa”, a w Iz 30,32 jest mowa o... „bębnach” (sic!)³⁸. Zważywszy na fakt, że wskazane miejsca (a jest ich pięć, z czterema różnymi polskimi terminami) to wszystkie występowania słowa *kinnôr* u proroka Izajasza, możemy dojść do wniosku, że tłumaczenie tej księgi w BPaulist (przynajmniej z punktu widzenia interesującego nas instrumentu muzycznego) jest przykładem najswobodniejszego podejścia do kwestii przełożenia rzeczownika *kinnôr* na język polski.

Rodzime przekłady, które z kolei mówią raczej o „harfie” jako desygnacie „naszego” hebrajskiego słowa to – wspomniana już – BŚJehowy, konsekwentnie podająca ten termin 42× oraz BGd, wymieniająca go 28×, obok rzeczowników „cytra” (10×) i „lutnia” (4×).

Podsumowując prezentację przekładów biblijnych i upraszczając jej dane, dostrzegamy, że: 1) za „harfą” jako odpowiednikiem *kinnôr* opowiadają się: jednoznacznie KJV, LEE i BŚJehowy i (prawie jednomyślnie) NET i BGd; 2) za „lirą” optują: w sposób całkowity CSP i ZUR oraz – jeśli dobrze interpretujemy łacińskie *cithara* – także VUL; 3) za „harfą” i „lirą” jako podobnymi sobie instrumentami, bez możliwości jednak bezbłędnie ich rozróżnienia: LXX; 4) za „cytrą”: jednoznacznie CEI, bardzo prawdopodobnie VUL i – z mniejszą lub większą obecnością także „liry”, „harfy” i „lutni” w tych przekładach – SSV, BPozn, BT, BBryt, BPaulist, RSO, FBj i UKR.

³⁸ Nie jest wykluczone, że mamy tu do czynienia z przypadkowo powstałym błędnym szykiem wyrazów w zdaniu (czyli „cytr i bębnow” zamiast prawidłowo brzmiącego wyrażenia „bębnów i cytr”). Precyzja w zachowaniu kolejności pojęć – jeśli tylko pozwalają na to względy gramatyczne, stylistyczne itp. – jest jednak dość ważnym zadaniem przy podejmowaniu się tłumaczenia ksiąg biblijnych.

Daje się zauważyć, że na 18 tłumaczeń Pisma Świętego, około połowa z nich (10) optuje za „cytrą”, choć tylko CEI czyni to w sposób absolutny. Druga połowa, z Septuagintą jako najważniejszym przekładem na czele, opowiada się za „harfą” i „lirą”. Kłopot sprawia zinterpretowanie łacińskiego *cithara* w VUL, co jednak ostatecznie prowadzi do „bezpiecznej” konkluzji, iż w dziele św. Hieronima odnajdujemy raczej „cytrę”. LXX jednak, jako przekład najbliższy oryginałowi hebrajskiemu, przemawia najmocniej pośród wszystkich tych tłumaczeń, przechylając tym samym – jeśli można tak powiedzieć – „szalę interpretacyjną” na rzecz „harfy” i „liry”.

IV. CO JESZCZE MOŻEMY POWIEDZIEĆ O *KINNÔR*? – – PODSUMOWANIE

Analizowany przez nas rzeczownik przywołuje inne hebrajskie słowo: *kinnéret* (כִּנְרֶת). Określa ono w tekście masoreckim pewne miasto warowne wraz z otaczającym je terytorium (Joz 11,2; 19,35; 1 Krl 15,20), położone w ziemi Neftalego, w Galilei, oraz – aż po dziś dzień! – Jezioro Galilejskie / Tyberiadzkie / Genezaret (Lb 34,11; Pwt 3,17; Joz 12,3; 13,27), zlokalizowane w jego bliskości. Nie tylko komentarz NET do Pwt 3,17³⁹, ale także (nawet tylko) pobieżny rzut oka na mapy Galilei lub jej zdjęcia satelitarne prowadzi do wniosku, że jezioro to kształtem swym przypomina „harfę”. Czy jego nazwa (*kinnéret*) nie zdradza zatem przypadkiem intuicji, jaką kierowali się starożytni, określając ów zbiornik wodny imieniem nawiązującym do znanego sobie instrumentu muzycznego? Można by podważać tę hipotezę argumentując, iż nie były wówczas w użyciu tego typu zdjęcia oraz mapy nie były aż tak precyzyjne, jak współcześnie. Ale, jako że jezioro to „od zawsze” daje się zaobserwować z różnych stron z wysokości otaczających je wzgórz, nie należy definitywnie odrzucać takiej możliwości⁴⁰.

Odwołanie się do intuicji ludzi mieszkających w Ziemi Świętej nie kończy się na podkreślaniu (ewentualnego) pochodzenia nazwy Jeziora Galilejskiego (*kinnéret*) od *kinnôr* rozumianego jako „harfa”. Godnym przypomnienia jest choćby współczesny pomnik króla Dawida na Syjonie, bodaj najbardziej wymowna i najważniejsza (symbolicznie) forma uczczenia tegoż inicjatora dynastii monarchicznej w Izraelu. Dawid przedstawiony jest tam ewidentnie z harfą w rękach.

³⁹ „*Chinnereth*. This is another name for the Sea of Galilee, so called because its shape is that of a harp (the Hebrew term for «harp» is כִּנּוּר, *kinnor*)”.

⁴⁰ Zacytowane już opracowanie Görg’a odrzuca możliwość nadania nazwy jezioru z powołaniem się na jego charakterystyczny kształt; autor twierdzi, że ów zbiornik wodny oraz terytorium znajdujące się przy jego północno-zachodnim brzegu zapożyczyły swoją nazwę od toponimu, tzn. oparły się na określeniu leżącego tam – wspomnianego już wcześniej – warownego miasta. Natomiast źródło nazwy samej miejscowości upatruje Görg w imieniu własnym pewnego bóstwa kanaanjskiego. Przywołuje on listę bogów z Ugarit, z obecnym w tym panteonie bożkiem *Knr*. Jako odpowiadającą mu boginię postrzega on *Knt*, której imię zawiera stela BM 646 w British Museum. Widoczny jest tu jednak brak spółgłoski *r* (by osiągnąć nazwę *Knr*t), który jednak dla autora nie przedstawia większego problemu, gdyż – jak twierdzi – jest to błąd dopuszczalny i dość powszechny w starożytnym piśmiennictwie, jak np. na liście toponimów faraona Thutmosiego III (por. M. Görg, *Kinnôr*, dz. cyt., kol. 212).

Jest także inne dzieło, tym razem „pisane”, które może kierować w kierunku podobnej interpretacji. Otóż wśród przekładów Pisma Świętego pojawił się w tabeli także LEE, a więc “The first English translation of the Jewish Bible published in America in 1853”. To tłumaczenie, zaproponowane przez Rabbiego Izaaka Leesera, konsekwentnie (bo 42×) tłumaczy *kinnôr* słowem „harp”.

Istnieje jednak oczywiście argument – także pochodzący ze środowiska żydowskiego – który przemawiałby za „cytrą”. Chodzi o współczesne znaczenie słowa *kînnôr*: „skrzypce”. Ten instrument posiada już pudło rezonansowe i w schemacie swej budowy bliższy jest „cytrze” niż „harfie / lirze”.

Czy oznacza to, że problem pozostanie nierozwiązany?

Skrupulatnie przewertowane słowniki, leksykony i encyklopedie; pieczołowicie przeanalizowane przekłady Pisma Świętego; przywołane definicje instrumentów muzycznych (oraz przegląd ich rycin i fotografii, już oczywiście poza zakresem niniejszego artykułu) – przemawiają za tym, by „cytrze” przyznać (co najwyżej) małe prawdopodobieństwo bycia desygnatem nazwy *kinnôr*. Zdaje się natomiast dominować pogląd, że to „lira” była tym instrumentem, który pisarze natchnieni mieli na myśli, gdy używali interesującego nas hebrajskiego rzeczownika. Czy jednak autorzy współcześni nie skłaniają się ku tej interpretacji przyjmując postawę asekuracyjną, tak aby nie uznać w *kinnôr* „harfy”, z uwagi na jej duże obecnie rozmiary? Warto bowiem zauważyć, że dużym „powodzeniem” cieszy się u innych autorów także „harfa”, będąca przecież „jakby większą lirą”.

Chcąc zatem pogodzić starożytność ze współczesnością, a z nich – opinie czy interpretacje natury geograficznej, artystycznej, filologicznej itp., na temat hebrajskiego *kinnôr* czujemy się upoważnieni wyśpiewać za Ofrą Haza (częściowo jednak tylko potwierdzając interpretację jej piosenki w języku hebrajskim współczesnym): „Jerozlimo, dla wszystkich Twoich pieśni, jestem harfą (*kinnôr*)”.

“«JERUSALEM, FOR ALL YOUR SONGS I AM A HARP». THE SEMANTIC FIELD OF THE HEBREW SUBSTANTIVE קִנּוֹר (*KINNÔR*)”

SUMMARY

What was the instrument played by the king David (cf. 1 Sam 16:16,23)? What kind of musical instrument did the exiles hang upon the willow in Babylon (cf. Ps 137,2)? Such a questions could be multiplied, and the first association which often comes on one's mind is that very probably it was a “harp”. But the research done on the Hebrew substantive *kinnôr* (this is the original word expressing the musical instrument being in question) brings to a conclusion that also “zither”, “lyre” and “lute” should be taken in consideration. This substantive (rather frequent in the Old Testament: 42 occurrences in the Masoretic Text) inspired the translators of the Holy Scripture and the authors of the biblical lexicons, dictionaries and encyclopedias to a vast (and, consequently, sometimes quite complicated) interpretation of this word: it is not so easy to decide, which instrument actually represents the noun *kinnôr*.

It seems to be rather sure that “zither” has not too high probability to be a *designatum* of this Hebrew word (and much more “lute” should be refused). A “lyre” is the most famous interpretation of *kinnôr* given by modern authors, but a “harp” which is also a very popular opinion is our favourite rendition, regarding *kinnôr*. That is why the title of this article is as follows: “«Jerusalem, for all your songs I am a harp». The semantic field of the Hebrew substantive כִּנּוֹר (*kinnôr*)”.

**„«JERUSALEM, FÜR ALLE DEINE LIEDER BIN ICH EINE HARFE».
DAS SEMANTISCHE FELD VON HEBRÄISCHEN SUBSTANTIV כִּנּוֹר (*KINNÔR*)“**

ZUSAMMENFASSUNG

Welches Instrument spielte König David (vgl. 1 Sam 16,16.23)? Was für ein Musikinstrument haben die Vertriebenen aus Zion auf den Pappeln von Babylon aufgehängt (vgl. Ps 137,2)? Viele solche Fragen könnte man stellen, aber als naheliegendes kommt die „Harfe“ in Frage. Durch geführten Untersuchungen auf das hebräische Substantiv *kinnôr* (aus dem Urtext bezeichnet man dieses Wort als Musikinstrument) führen zu einer Konklusion, dass auch „Zither“, „Leier“ und „Laute“ in Betrachtung kommen müssen. Dieses Substantiv erscheint im Alten Testament ziemlich oft – 42 Mal kommt in dem Masoretischen Text vor – und inspirierte viele Bibelübersetzer und anderen Autoren von biblischen Lexikon, Wörterbücher, Enzyklopädien zu freier Interpretation dieses Wortes. Es ist nicht einfach zu entscheiden welches Instrument unter diesem Begriff gemeint ist. Deswegen scheint es nicht leicht sicher zu sein, was für ein Instrument bezeichnet das Substantiv *kinnôr*. Höchst wahrscheinlich kann die „Zither“ nicht mit diesem hebräischen Wort übereinstimmen und so mehr die „Laute“ muss abgelehnt werden. Von der „Leier“ sind viele Autoren beeinflusst. Nach ihrer Überzeugung und Vorstellung ist die Leier das Instrument, dass dem Wort *kinnôr* entsprechen könnte. Aber eine „Harfe“ hat auch die grosse Wahrscheinlichkeit mit diesem hebräischen Substantiv einzustimmen. Diese Meinung ist auch allgemein sehr populär. Dieser Interpretation stimmen wir am ehesten zu. Darum lautet also dieser Artikeltitle „«Jerusalem, für alle deine Lieder bin ich eine Harfe». Das semantische Feld von hebräischen Substantiv כִּנּוֹר (*kinnôr*)“.

BŁ. DOROTA Z MĄTÓW WIELKICH¹ W POMEZAŃSKIM KWIDZYNIE (1391–1394–XXI W.)

Słowa kluczowe: Kwidzyn (Marienwerder); Dorota z Mątów; rekluza; kult Doroty; proces kanonizacyjny; wyniesienie na ołtarze; grób błogosławionej Doroty

Key words: Kwidzyn (Marienwerder); Dorothy of Montau; recluse; cult of Dorothy; canonisation; raising to the altars; grave of blessed Dorothy

Schlüsselworte: Kwidzyn (Marienwerder); Dorothea von Montau; Reklusin; Kult von Dorothea; Seligsprechungsprozess; Verehrung; Grab der seligen Dorothea

I. KWIDZYN W XIV/XV WIEKU

„Queden” to staropruska nazwa miejsca, gdzie stanął krzyżacki zamek w 1233 r., zwany też przez rycerzy Zakonu „Insula sanctae Mariae”, ponieważ na wyspie był zbudowany. Po pojawieniu się tu Burcharda IV, burgrabiego Magdeburga, Sankt-Marienwerder przeniesiono kilka kilometrów na południe, na wysoką skarpe (jak dziś), jako punkt obronny, gdzie krzyżacy umocnili gród i założyli miasto Kwidzyn². Zniszczyli je powstańcy pruscy na przełomie 1242/1243 – odbudowano ok. 1255 r. (drugim raz zniszczone w 1267 r.), a zamek odbudowano do 1254 r., czyli do

* Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, kierownik Katedry Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła).

¹ J. Wiśniewski, *Spor o nazwę fleksyjną: Błogosławiona Dorota z Mątów, nie z „Mątówów”, ani Mątowych*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 97–98 – prof. dr hab. Edward Breza z UG w Gdańsku konkludował: „Niech więc imienniczki, władze kościelne i modlący się zwracają się o opiekę bł. Doroty z Mątów, a nie: gwarowo z Mątówów, archaicznie i anachronicznie z Mątów i nie rusycystycznie z Mątowych”.

² A. Radziński, *Kwidzyn w średniowieczu*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, t. 1, red. K. Mikulski, J. Ligus, Kwidzyn 2004, s. 55–56; J. Powierski, *Średniowiecze*, w: *Kwidzyn. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 1982, s. 49–82; H.-J. Karp, *Miasto Kwidzyn i jego mieszkańcy w czasach Doroty z Mątówów*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 25; *Władztwo terytorialne (1226–1409) – czas budowy i rozwoju*, w: *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, Warszawa 2009, s. 65.

czasu wyboru tego miasta na stolicę i siedzibę biskupa przez dominikanina Ernesta, pierwszego biskupa pomezkańskiego (1248/49–1259)³. Tu wkrótce, w 1284 r. biskup Albert (1260–1286)⁴ erygował pomezkańską kapitułę katedralną, przy istniejącym kościele parafialnym od 1255 r., który po 1336 r. rozbudowano wraz z zamkiem kapitulnym. Kapituła, czyli Zakon, cieszył się prawem patronatu nad kościołem, mogąc obsadzać na tym probostwie swoich braci-kapłanów. „Kwidzyn był małym miastem. Obszar miasta wynosił tylko 7,5 hektara. Miasto miało pierwotnie 52, później 72 pełnoprawnych obywateli. Około 1400 roku liczba mieszkańców w mieście i na przedmieściu (Podelitze – J.W.) wynosiła najwyżej 800 osób”⁵. Obywatelstwo nadawano tylko Niemcom, a w wyjątkowych przypadkach, np. po wojnie, Polakom, gdy ten sam zbudował dom (a nie wykupił). Odnowionym przywilejem lokacyjnym z 2 kwietnia 1336 r. biskup pomezkański Bertold von Riesenburg⁶ (1331–1346) uregulował w Kwidzynie sprawy własnościowe pomiędzy mieszczanami i kapitułą pomezkańską, z którą toczyły się ustawiczne spory⁷. Wtedy też wykształciły się trzy grupy obywateli: rzemieślników i kupców, posiadających nadziały ziemi poza miastem oraz trzecia grupa obywateli, zajmująca się uprawą roli⁸. Najpierw trzy, a potem cztery razy do roku w Kwidzynie odbywały się wolne targi bydła i jarmarki, w których mogli brać udział przyjezdni handlarze. Oni też za niewielką opłatą podwozili podróżnych. Tak w dniach 27–30 września 1391 r. krytym wozem kupca z Gdańska dotarła tu Dorota z Mątów Wlk.⁹. „Kwidzyn był pod koniec XIV wieku w szczytowym okresie rozwoju państwa krzyżackiego i przed jego upadkiem, silnym centrum kultury, w którym nauka, sztuka, teologia i pobożność była codziennością. Był to czas rozkwitu, jaki później przed reformacją osiągnięto tylko pod panowaniem biskupa Hioba von Dobencka”¹⁰.

³ J. Wiśniewski, Ernest (OP) (†1259), w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon*, red. E. Gatz, Berlin 2001, s. 565; A. Radziwiński, Kwidzyn w średniowieczu, s. 62; Tenże, Pomezkańska diecezja, w: *EK*, t. 15, 2011, k. 1354–1361.

⁴ J. Wiśniewski, Albert (OFM) (†1286), w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 565–566.

⁵ H.-J. Karpp, *Miasto Kwidzyn i jego mieszkańcy w czasach Doroty z Mątów*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 27 – cytat; por. A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 71; A.J. Pawłowski, *Rozwój przestrzenny miasta*, w: *Kwidzyn. Dzieje miasta*, t. 1, red. K. Mikulski, J. Ligus, Kwidzyn 2004, s. 94 – pisze o 1/3 włoki, czyli o 6 hektarach.

⁶ J. Wiśniewski, Bertold von Riesenburg (OT) (†1346), w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 570.

⁷ A. Radziwiński, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 64–67.

⁸ Tamże, s. 72–73.

⁹ H.-J. Karpp, *Miasto Kwidzyn i jego mieszkańcy w czasach Doroty z Mątów*, s. 30–31. W Einsiedeln (w Szwajcarii) zapoznała się ze sposobem pustelniczego życia i ideałami duchowego życia mistycznego, ponieważ w dolinie Au było rozlokowanych wiele miejsc, w których mieszkały kobiety z kręgów Przyjaciół Bożych i Beginek, gdzie czytano traktat św. Mechtyldy z Magdeburga „Das fließende Licht der Gottheit” (*Strumień Światła Boskości*) oraz pisma Mistrza Eckharta, Jana Taulera, Henryka Suza, Jana van Ruusbroeck, Henryka z Nördlingen, ps. Bonawentury „Das sint die Siben strass die in Got wisent”. Zasadnicze elementy życia wewnętrznego Doroty, zwłaszcza mistycznego, można odnaleźć w ich pismach i poglądach. Por. M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackeborn, Flos Carmeli* – Poznań 2011, s. 46–69.

¹⁰ H.-J. Karpp, *Miasto Kwidzyn i jego mieszkańcy w czasach Doroty z Mątów*, s. 34; H.-J. Karpp, *Dobenek Hiob (Job) von (OT) (um 1450–1521)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, red. E. Gatz, Berlin 1996, s. 134–135.

Dorota z Mątów Wielkich¹¹ przybyła do Kwidzyna pierwszy raz 22 maja 1391 r.¹², czyli rok po powrocie z Rzymu (15 maja 1390 r.). Tu skorzystała ze spowiedzi u kanonika Jana z Kwidzyna (Johannes Marienwerder)¹³, profesora w Pradze (od 1387 r. w Kwidzynie), który utwierdził ją w życiu wewnętrznym. Wtedy zatrzymała się w jakiejś komórcie w pobliżu katedry, ale pewnie ks. Jan nakazał jej powrót do Gdańska, dokąd wracać nie chciała, ponieważ wisiał na niej zarzut oficjała pomorskiego Henryka von Stein, który stwierdził u niej błędzenie w wierze, grożąc stosem, a proboszcz dr Chrystian Rose zakazał udzielania jej komunii św. w każdą niedzielę (tylko 7 razy w roku)¹⁴. Drugi raz Dorota z Mątów Wlk. przyjechała do Kwidzyna 30 września 1391 r., zabierając się wozem kupca gdańskiego, ale w drodze została poturbowana w wyniku upadku z wozu. Chorą umieszczono w kwidzyńskim *xenodochium* (szpital ubogich), od wiosny 1392 r. mieszkała u mieszczyki Mathei Quodemosse, z którą zapoznała się wracając razem z Rzymu. Na początku tygodnia pobytu, czyli 7 października 1391 r. wypowiedziała się u ks. Jana z Kwidzyna (znał on „devotio moderna” z Pragi), który wyraził zgodę, aby trzy razy w tygodniu przystępowała do komunii św.¹⁵. W marcu 1392 r. zamieszkała u Katarzyny Mülner, która jako wdowa po rzemieślniku Mikołaju, służyła (*Viehmuttern*) przy katedrze kwidzyńskiej, mieszkając z kilkoma kobietami w jednym z domów kapituły, miała też obserwować Dorotę, która modliła się nieustannie, przebywając w katedrze od rana do nieszporów, umartwiała się, jadła mało i po kryjomu. Rozumiała jej wizje, zwłaszcza te o piekle i czyścicu. Utrzymywała z nią także kontakt w rekluzorium, a przed swoją śmiercią Dorota poinformowała Katarzynę, że za osiem dni umrze – tak się stało¹⁶.

¹¹ J. Marienwerder, *Vita Dorotheae Montaviensis magistra Johannes Marienwerder [Vita latina]*, opr. H. Westpfahl, A. Thriller, Köln Böhlau 1964; *Vita beatae Dorotae, auctore, ut videtur Joanne Marienwerder*, w: *Acta Sanctorum Octobris*, XIII, Paris 1883, s. 494–498; J. Wenta, *Dorota z Mątów Wielkich (1347–1394)*, *mystyczka*, w: *SBPN*, t. 1, 1992, s. 345; A. Liedtke, *Dorota z Mątów*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań 1971, s. 311–321; P. Czapiewski, *Dorota z Mątów 1347–1394*, w: *PSB*, t. 5, 1946, s. 342–343; A. Charytka, *Dorotea di Montau un modello di santità mistica in Prussia alla fine del Medioevo*, Roma 2010, mps w bibliotece Pontificia Università Gregoriana.

¹² M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, Toruń 2003, s. 378–379 – wówczas był następujący skład Pomezkańskiej Kapituły Katedralnej: 1393 (I–III) – Jan Ryman (prepozyt), Jan Marienwerder (dziekan), Mikołaj Roghusen (kustosz); kwiecień 1393 – Jan Ryman, Jan Lubecio, Jan Marienwerder, Mikołaj Roghusen, Mikołaj Sigrisdorf, Henryk Pesseris, Mikołaj Holland, Konrad z Gdańska, Mikołaj Osterrode, Franciscus, Henryk Sterleyn, Jan Mewe; w 1394 (II–VI) – Jan Lubicz, Jan Marienwerder, Mikołaj Roghusen, Franzcke, Cunrad, Henryk Passer, Mikołaj Holland, Mikołaj i Jan Ryman.

¹³ Tamże, s. 486–494 – Magister Johann Marienwerder; J. Wenta, *Jan z Kwidzyna (1343–1417)*, *teolog*, w: *SBPN*, t. 2, 1994, s. 288–289; M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, w: *SW*, t. 6, 1969, s. 85–171; S. Dobrzański, *Jan z Kwidzyna*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, 1982, s. 139–140.

¹⁴ S. Kwiatkowski, *Pobożność Doroty z Mątów a środowisko społeczne*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 66–67.

¹⁵ Tamże, s. 67–68; P. Nieborowski, *Die Selige Dorothea von Prussem. Ihr Heiligensprechungsprozess und ihre verehrung bis in unsere zeiten*, Breslau 1933, s. 29 n.; F. Hipler, *Meister Johannes Marienwerder und di Klauserin Dorothea von Montau*, w: *ZGAE*, t. 3, 1866, s. 229–230.

¹⁶ J. Wenta, *Dorota z Mątów Wielkich (1347–1394)*, s. 345; P. Piżalski, *Sekretne sprawy Krzyżaków*, Gdańsk 2005, s. 126–130; A. Liedtke, *Dorota z Mątów*, w: *Hagiografia polska*, s. 314.

II. POBYT W REKLUZORIUM (1391–1394)

Powodem wyprawy Doroty z Mątów Wlk. do Kwidzyna było pragnienie znalezienia wsparcia u uczonego kanonika pomezkańskiego Jana z Kwidzyna¹⁷, który potem spisał jej objawienia i wyznania (1391–1394)¹⁸. Znalazła „w nim bardzo zrozumiałego duszpasterza”, w Gdańsku bowiem nie rozumieli jej spowiednicy, z którymi dzieliła się wątpliwościami religijnymi i doznawanymi przeżyciami mistycznymi. Ich sprzeciw budziło manifestowanie przez Dorotę przeżyć religijnych i żądanie częstej komunii św.¹⁹.

Zanim jednak Dorota przybyła do stolicy diecezji pomezkańskiej, w Gdańsku miała bliskie kontakty z ruchem Przyjaciół Bożych, którego członkowie poszukiwali „głębszej formy życia religijnego między formą monastyczną, a życiem religijnym w świecie”. Był on bardzo popularny wśród kobiet, który z czasem przekształcił się we wspólnoty beginiek, osiągając pozytywne rezultaty w zakresie mistyki, a potem doszły elementy „devotio moderna”²⁰. Należy tu wspomnieć m.in. beginkę św. Mechtyldę z Magdeburga (ok. 1207–1294), która ostatecznie osiedliła się w Helfcie w 1270 r. Mistyka zawarta w jej pismach miała ogromny wpływ na życie wewnętrzne Doroty z Mątów, z którymi zetknęła się w Einsiedeln, co najwyraźniej uwidoczniło się w „Septililium” (*Siedmiolilie*)²¹.

Ks. Jan z Kwidzyna wprowadził Dorotę z Mątów Wlk. w najważniejszy etap jej życia duchowego, który zakończyła jej śmierć. Był on wypełniony modlitwą, cierpieniem, umartwieniami i przeżyciami mistycznymi, które spisywał jej spowiednik, rozumiejący jej wyjątkową siłę więzi z Bogiem. W związku z tym, przyszły kolejne etapy jej całkowitego oddania się Stwórcy, m.in. zamieszkanie w budynkach kapituły, zgoda na częstą komunię św., budowa rekluzorium (cela odosobnienia), co było niedwuznacznym uznaniem właściwej drogi duchowej Doroty, czyli przeciwnie niż w Gdańsku²². Dorota pragnęła ścisłego odosobnienia, a biskup pomezkański Jan

¹⁷ M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, w: *SW*, t. 5, 1968, s. 111–199 oraz t. 6, 1969, s. 85–171.

¹⁸ Tamże, t. 5, 1968, s. 111–119; A. Liedtke, *Dorota z Mątówów*, s. 315; M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, s. 486–494.

¹⁹ S. Kwiatkowski, *Pobożność Doroty z Mątówów a środowisko społeczne*, s. 57.

²⁰ W. Bielak, *Devotio moderna w polskich traktatach duszpasterskich do połowy XV w.*, Lublin 2002, s. 21–74.

²¹ *Das Leben der Selige Dorothea von Preussen. Nach der deutsche Lebenbeschreibung, des Johannes Marienwerder, vertit in liguam germanicam modernam Dominicus Koriouth*, red. F. Hippler, w: *ZGAE*, t. 10, Brunsberg 1894, s. 297–511; *Das Leben der zeligen frawen Dorothee*, red. M. Toeppen, w: *Scriptores Rerum Prussicarum*, t. 2, Leipzig 1863, s. 179–396; M. Borzyszkowski, *Życie duchowe bł. Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 81–82; *Mistrz Jan z Kwidzyna, Siedmiolilie Doroty z Mątów*, przekład bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2012 – *Septililium Beate Dorotae Montaviensis auctore Joanne Marienwerder*, ed. F. Hitler, w: *Analecta Bollandiana*, t. II–IV, 1883–1885, Bruxelis, s. 381–472, 113–140, 207–251, 408–448; por. Mechtylda z Magdeburga, *Strumień Światła Boskości*, t. 1, tłum. P.J. Nowak, Tyniec – Kraków 2001. W klasztorze w Helfcie mieszkała także św. Mechtylda z Hackeborn – por. M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackeborn*, Flos Carmeli – Poznań 2011, s. 34–35, 59.

²² S. Kwiatkowski, *Pobożność Doroty z Mątówów a środowisko społeczne*, s. 67–68; P. Nieborowski, *Die selige Dorothea von Preussen*, s. 29 n.; F. Hippler, *Meister Johannes Marienwerder und die Klausurin Dorothea von Montau*, s. 229–230.

Mönch²³ (1376–1409) po uzgodnieniach z kanonikami Janem z Kwidzyna i Janem Rymanem²⁴ wydał zezwolenie na dobudowanie dla niej celi przy katedrze, czemu sprzeciwiał się wielki mistrz Konrad von Wallenrod. Prośbę w tej sprawie do biskupa i kapituły pomezkańskiej podpisał ówczesny proboszcz katedry kwidzyńskiej ks. Mikołaj Holland (13.04.1393 – *Dompfarrer*)²⁵. Biskup, interesując się jej życiem wewnętrznym wyraził pragnienie, aby przekazywała swoje objawienia, zezwalając też na częstą, a potem codzienną komunię św., co było sprzeczne z praktyką Kościoła²⁶.

Po przygotowaniu prawnym i materialnym (wybudowaniu rekluzorium), 2 maja 1393 r. Dorota została uroczystie wprowadzona do celi w asyście duchowieństwa. Dopiero tutaj, w odosobnieniu, w rekluzorium Dorota odnalazła właściwe warunki i miejsce do rozwinięcia swoich kontaktów z Bogiem, ale także podzielenia się z księżmi, a poprzez nich z wiernymi, treścią doznawanych objawień oraz walorami swojego życia wewnętrznego²⁷. Dorota uważała, że „dusza staje się podobna do Boga, kiedy w jej trzech władzach, mianowicie w intelektcie, uczuciach, czyli woli i pamięci, Bóg, który jest formą duszy, mocno się odciska. Początkiem tego stanu jest droga, na której dusza w wymienionych trzech władzach pozwala odcisnąć się Bogu jak pieczęć w wosku, który jak długo jest twardy, nie przyjmuje formy pieczęci”²⁸. Tę możliwość daje kontemplacja, czyli wysoki stopień zachwytu Bogiem – ekstaza (*raptus*), uwalniająca duszę od słabości i świata, która przez posłanie Ducha św. zostaje napełniona miłością nadprzyrodzoną i boskim oświeceniem. To głębokie zjednoczenie z Bogiem pozwala na odcisnięcie na duszy ludzkiej pieczęci podobieństwa do Boga. Zachwyt, czyli ekstazę można otrzymać poprzez spożywanie Jezusa Eucharystycznego, a wtedy On udziela człowiekowi licznych darów. Z tego powodu Chrystus zachęcał Dorotę, aby jak najczęściej komunikowała²⁹. Dorota z Mątów Wielkich, owładnięta uczuciami religijnymi, powtarzała wielokrotnie w ciągu dnia

²³ M. Glaupert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, s. 471–476 – Johann Mönch von Elbing; J. Wiśniewski, *Johannes Mönch (OT) (†1409)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 571–572.

²⁴ M. Glaupert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, s. 479–486 – dr Johann Ryman von Christburg.

²⁵ F. Hippler, *Meister Johannes Marienwerder und die Klausurin Dorothea von Montau*, s. 230; por. P. Pizaniński, *Sekretne sprawy Krzyżaków*, s. 123–124; M. Glaupert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, s. 532–533 – Nicolaus Holland; Proboszcz katedry w Kwidzynie ks. Mikołaj Holland bardzo był zainteresowany życiem Doroty w rekluzorium. Podglądał ją czy istotnie modli się całymi nocami. Natomiast pragnąc ulżyć jej doli przekazał jej ryby, których ta nie przyjęła, chociaż spoglądała na nie z dużym zainteresowaniem – M. Józefczyk, *Elblążanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 48.

²⁶ *Liber de festis magistra Johannes Marienwerder. Offerbarungen der Dorothea von Montau*, wyd. A. Triller, Köln – Weimar – Wien 1992, s. XXIX; P. Nieborowski, *Die selige Dorothea von Preussen*, s. 20; M. Józefczyk, *Elblążanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 47. Tylko krzyżacy mieli przywilej komunikowania siedem razy w roku, do którego dopuszczono też ich najbliższych współpracowników.

²⁷ S. Kwiatkowski, *Pobożność Doroty z Mątów a środowisko społeczne*, s. 72; A. Liedtke, *Dorota z Mątów*, s. 314.

²⁸ Cytat za: M. Borzyszkowski, *Życie duchowe bł. Doroty z Mątów Wielkich*, s. 75 – *Vita Latina*, I. 10.

²⁹ Tamże.

„Bóg mój i Pan Jezus Chrystus”, a gdy odmawiała codziennie *Ojcze nasz* i *Wierzę w Boga*, jak zeznawali świadkowie, modliła się zawsze bardzo gorliwie. Wprawdzie otrzymywała komunię św. „z dała od oczu innych ludzie”, to jednak według świadków, Chrystusa Eucharystycznego przyjmowała z wielką pobożnością i przejęciem. Niemal też padała pod ciężarem swoich grzechów, ponieważ była przekonana (jak m.in. Jakub z Paradyża, mnich cysterski i kartuski), że tylko nieliczni zostaną bezpośrednio po śmierci przyjęci do nieba. Gdy jednak miała wizję piekła i diabłów powiedziała, że widok ten mógłby zaszkodzić każdemu, kto nie byłby chroniony przez Boga, jak ona. Jednak przestrzegała też przed nadmierną ufnością możliwości czynienia pokuty za grzechu już po śmierci, czyli w czyścicu, ponieważ ona oglądała ich cierpienia w wizji: „O jak niewiele wiedzą ci, którzy proszą o czyściec”³⁰.

Jednak życie wewnętrzne, według Doroty, wymagało wielkiej pracy, czyli walki ze swoimi słabościami, a także ćwiczenia się w cnotach, czyli rozwijania i doskonalenia ich. Zdobywała je „chętnie przestrzegając przykazań, lecz z tą samą życzliwością wypełniając rady ewangeliczne”³¹. Dorota nie tylko zachowywała podstawowe normy moralne, jak miłosierdzie, ubóstwo i życie zgodne z Ewangelią, ale łączyła je z życiem sakramentalnym, praktykowaniem umartwień cielesnych (posty, nocne czuwania), dlatego jej przeżycia mistyczne koncentrowały się wokół cierpiącego Chrystusa. „Stany pełnego zjednoczenia mistycznego z Chrystusem pojawiły się u Doroty po wyzdrowieniu z choroby, z jakiej leczyła się po pielgrzymce do Rzymu. Częste stały się one po przeniesieniu się do celi w Kwidzynie. Żyła wówczas ciąglą obecnością Bożą, modliła się do Boga, przepelniona pokojem i bojaźnią. Bóg pozwolił Dorocie w czasie pełnego zjednoczenia mistycznego zgłębiać tajemnice świata nadprzyrodzonego i cieszyć się niezgłębianą radością coraz lepszego poznawania Boga”. Natomiast, będąc czcicielką Maryi wcześniej pielgrzymowała do Koszalina, Piaseczna, Akwizgranu i Einsideln, a w wizjach Matki Bożej opisywała dom nazaretański, Jej odwiedziny w świątyni jerozolimskiej i Jej cierpienia. Wreszcie, gdy odmawiała modlitwę „Zdrowaś Maryjo” łączyła ją z pewnymi formami Drogi Krzyżowej, w soboty poszcząc i odmawiając nieszpory maryjne³². Jej spowiednik akceptował jako autentyczne objawienia Doroty, dotyczące kontaktów z Chrystusem i pouczeń jakie otrzymywała od Niego, a także jej gorące pragnienie mistycznego jednoczenia się z Mistrzem w komunii św., przez częste przyjmowanie go w Eucharystii.

Dorota, porzucając świat, poprzez zamknięcie się w celi, miała jednak kontakty z tym co działo się na zewnątrz, ponieważ liczni wierni i duchowni przybywali tutaj, aby zasięgnąć jej rad moralnych i duchowych, a także by uzyskać wskazówki na dalsze życie³³. Współczesna historiografia kościelna gotowa jest nawet uważać, że „biskup pomezanski Jan Mönch, kanonicy kwidzyński, wierni Powiśla zwracali

³⁰ S. B y l i n a, *Religijność późnego średniowiecza*, Warszawa 2009, s. 46, 50, 71, 148, 156, 166; J a c o b u s d e P a r a d i s o, *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła*, wyd. S.A. Porębski, Warszawa 1978, s. 342–343.

³⁰ M. B o r z y s z k o w s k i, *Życie duchowe bł. Doroty z Mątów Wielkich*, s. 76.

³² Tamże, s. 77 – cyt.

³³ A. T h r i l l e r, *Der Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau in Marienwerder 1394 bis 1405 als Quelle altpreussischer Kulturgeschichte und Vilkskunde*, w: *Preussen land und Deutscher Orden*, Würzburg 1958, s. 309–343; S. K w i a t k o w s k i, *Pobożność Doroty z Mątów*

się do niej o radę i modlitwę³⁴. W tej konwencji mieściła się zapewne jej informacja o tym, że zmarły 25 lipca 1393 r. (przepowiedziała jego śmierć na 25 lipca 1393 r.) wielki mistrz Zakonu Konrad von Wallenrod trafił do piekła, ponieważ był podejrzany o sprzyjanie herezji albigensów. Dorota zobaczyła w wizji jego duszę „straszliwie zniekształconą” i „płonącą jak ogień i podobną demonom³⁵. Ponadto, chodziło też o skryte opowiedzenie się wielkiego mistrza po stronie papieża awiniońskiego, o czym nie wiedziała hierarchia pruska, ani wierni, stojący po stronie papieża rzymskiego. Jego nagłą śmierć z powodu wścieklizny uznano za karę Bożą, chociaż nie wiadomo czy nie było to morderstwo (jak Wernera von Orselna), ponieważ także „heretyk” Leander, który wcześniej pojawił się u boku wielkiego mistrza, w drodze na dysputę do Kwidzyna, miał utonąć w fosie lub stawie niedaleko miasta³⁶. Innym razem Dorota mówiła o grzechach księdza, które ten popełnił w młodości, ale też wyznała o sobie: „jestem niepotrzebnym i nie przynoszącym owoców stworzeniem³⁷”.

III. PRZYGOTOWANIA DO WYNIESIENIA NA OLTARZE

Śmierć Doroty nastąpiła w rekluzorium kwidzyńskim 25 czerwca 1394 r. w oktawie Bożego Ciała³⁸, po komunii św. udzielonej tuż po północy, o którą prosiła kilkakrotnie, w samotności³⁹. Wtedy biskup pomezanski Jan Mönch (1376–1409) odpra-

a środowisko społeczne, s. 70–71; M. J ó z e f c z y k, *Elblążanie i i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 48.

³⁴ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*, w: *SW*, t. 14, 1977, s. 521.

³⁵ J o h a n n e s M a r i e n w e r d e r, *Appariciones Venerabilis Dorotheae*, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, wyd. M. Toeppen, t. 2, Leipzig 1863, s. 372; S. B y l i n a, *Religijność późnego średniowiecza*, s. 159 – jej wizja piekła „oddaje treść konwencjonalnej rzeczywistości piekielnej spotykanej na malowidłach ściennych. Spotkamy tu palenisko z żarem podsycanym przez demony, są kowalskie szczypce, trójzęby, kolczaste drągi i inne narzędzia służące torturowaniu potępionej duszy”; A. T h r i l l e r, *Konrad von Wallenrod, Hohmeister des Deutschen Ordens (1391–1393) im Spiegel der Quellen über Dorothea von Montau*, w: *ZGAE*, t. 34, 1970, s. 21–43.

³⁶ S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezanski u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990 (*RTNT*, t. 84, z. 1), s. 115 n; T e n ż e, *Pobożność Doroty z Mątów a środowisko społeczne*, s. 71–72; por. P. P i z a n s k i, *Sekretne sprawy Krzyżaków*, s. 118–124.

³⁷ M. J ó z e f c z y k, *Elblążanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 49; P. N i e b o r o w s k i, *Die selige Dorothea von Preussen*, s. 220.

³⁸ M. B o r z y s z k o w s k i, *Życie duchowe bł. Doroty z Mątów Wielkich*, s. 73; A. L i e d t k e, *Dorota z Mątów*, s. 315.

³⁹ Por. prace podstawowe: P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Prussem. Ihr Heiligsprechungsprozess und ihre verehrung bis in unsere zeiten*, Breslau 1933; R. S t a c h n i k, *Die selige Dorothea von Montau*, Freiburg 1938; T. G l e m m a, *Historiografia diecezji chełmińskiej aż po rok 1821*, Kraków 1925. Całość wcześniejszej literatury omówiła T. K u j a w s k a - K o m e n d e r, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątów*, w: *Nasza Przeszłość*, t. 5, 1957, s. 84–132. Por. *Der Dorotheenbote. Mitteilungsblatt des Dorotheenbundes*, nr 1–38, 1951–1978; *Dorothea von Montau. Eine preussische Heilige des 14. Jahrhunderts*, hrsg. v. R. Stachnik, A. Triller, Osnabrück 1976; C. B a r a n, *Kwidzyńska błogosławiona Dorota – pustelnica z Mątów Wielkich*, w: *OO. Franciszkanie w Kwidzynie w latach 1945–1960*, Warszawa 1961; T e n ż e, *Kwidzyńska błogosławiona Dorota – pustelnica z Mątów Wielkich*, Kwidzyn 1964, s. 2, przyp. 1 podał: „dnia 28 września 1960 r.

wił dwukrotnie msze św. z udziałem członków kapituły pomezkańskiej⁴⁰. Sława jej bogobojnego życia sprawiła, że przewodniczył też uroczystościom pogrzebowym 28 czerwca 1394 r. „*Ciało bł. Doroty złożono w krypcie katedralnej*⁴¹, *przeznaczonej z reguły dla duchowieństwa*⁴². *Grób jej był nawiedzany przez pielgrzymów z Polski, Niemiec, Litwy, Łotwy, Czech. Wierni składali przy grobie wota, prosili o relikwie z Doroty szat, kamieni po których chodziła*”⁴³. To spowodowało, że po 18 tygodniach, czyli 30 października 1394 r., polecił przenieść jej ciało z miejsca tymczasowego pochówku (przy wewnętrznych fundamentach prezbiterium) do specjalnego grobu wymurowanego na zapleczu ołtarza głównego, w dolnej części kapitułarza, naprzeciw tabernakulum, który otoczono kutą żelazną kratą⁴⁴. Wierni informowali kapitułę, że zostali wysłuchani przez Boga, gdy modlili się za wstawiennictwem Doroty, a także doznawali licznych cudów⁴⁵. Stąd też inni, usłyszawszy o tych łaskach, zwracali się do niej z prośbą o wyproszenie im szczególnie ważnych dla nich spraw, wołając: „nie odejdę od twego grobu, jeżeli nie przywrócisz mi zdrowia. Bóg wie, jak bardzo cierpię”, czy „O błogosławiona Doroto! Wspomóż mnie, gdyż bardzo cierpię”. Wiele zatwardziałych osób wylewały łzy dopiero wtedy, gdy stawali przed jej grobem w Kwidzynie. Jedna z pomorskich kobiet u grobu Doroty „stała przy ścianie świątyni, oparła na niej rozkrzyżowane ręce i modliła się trwając w tym geście”. Pielgrzymi, przybywający do Kwidzyna, wcześniej prosząc o jej wstawiennictwo, przyrzekali nawiedzenie jej grobu, po uzyskaniu łaski. Czasem też, jak pewien gdańszczanin, posuwali się do lekkiego „szantażu”, aby uzyskać spełnienie prośby: „O błogosławiona Doroto! Jeśli Twymi zasługami wyjednasz mi zdrowie u Boga, wtedy chętnie uwierzę w twą świętość i jak świętą zawsze Cię będę czcił”.

w Ossolineum we Wrocławiu znalazłem rękopis Sygn. 1159 – Życie niektórych białych głów pobożnych polskich: bł. Juty pruskiej (s. 78–87), św. Doroty pruskiej (s. 87–99), bł. Świętosławy mieszczyki kazimierskiej przy Krakowie (s. 99–103), bł. Bogny (ss. 103–105)”; M. B o r z y s k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, Olsztyn 1984; por. *Błogosławiona Dorota, patronka kobiet Diecezji Elbląskiej. Wydano z okazji 600-lecia śmierci*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1994; *Epoka i życie bł. Doroty z Mątów. Materiały I Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie*, red. J. Wiśniewskiego, Elbląg 1996.

⁴⁰ J. Wiśniewski, *Zabiegi o wyniesienie na ołtarze i zatwierdzenie kultu Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Studia z dziejów średniowiecza*, red. B. Śliwiński, t. 14 – *Kaci, święci, templariusze*, Malbork 2008, s. 564.

⁴¹ A. Liedke, *Dorota z Mątów*, s. 315. M. J ó z e f c z y k, *Elblążanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 47–48; J. H o c h l e i t n e r, *Głębia zaufania. Dzieje życia i kult błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, Elbląg 1997, s. 42; P. N i e b o r o w s k i, *Die selige Dorothea von Preussen*, s. 117–119: „die Unterkirche oder Krypta” miała 23 m długości i 11 m szerokości oraz 4 m wysokości.

⁴² M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 522.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ P. N i e b o r o w s k i, *Die selige Dorothea von Preussen*, s. 41; P. P i z a n s k i, *Sekretne sprawy Krzyżaków*, s. 130 – Katarzynie zlecono, aby obejrzała ciało Doroty, gdy tę ekshumowano, a ona stwierdziła, że na jej ciele zniknęły blizny, które miała z powodu wymierzania sobie chłosty.

⁴⁵ M. G l a u e r t, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, s. 495–497; T. K u j a w s k a -K o m e n d e r, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątów*, s. 85; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 25; T e n ż e, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 521; M. J ó z e f c z y k, *Elblążanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 48; Cuda doznawane za przyczyną Doroty spisywali: kanonik Mikołaj Roghusen, kanonik magister Bertrand, kanonik Jan Tiefensee oraz notariusze Andrzej, Jan Ulmann i Chrystian Coslaw.

Natomiast Helwigis z Gdańska prosiła tak Dorotę, gdy jeden z członków załogi statku, płynącego Wisłą zaczął tonąć w jej wodach: „jeśli to uczynisz, chętnie i bez wątpienia uwierzę w twą świętość i we wszystko, co o tobie mówią i głoszą w kazaniach, jeśli zaś on się utopi, wtedy nigdy nie będę wierzyła w Twą świętość”⁴⁶. Kilka osób doznało uwolnienia od szatańskiego opętania, wzywając jej wstawienictwa, m.in. Piotr Bang z Prabut (w 1394 r.); Małgorzata Steinbrecher z Elbląga, 13 lat (w 1395 r.); Metza Royber z Gdańska (w 1395 r.); Małgorzata Siegler, 39 lat (w 1398 r.); Jan Behem, 30 lat, malarz z Gdańska (w 1400 r.); Jakub Długi, kowal z Dąbrówki Król. (w 1400 r.); Anna Kränzlerin z Torunia (w 1400 r.); Hans Blimacher z Dzierzgonia (w 1400 r.); Kartarzyna Maurer z Gardei (w 1400 r.); Dorota z Paluz, 13 lat (w 1402 r.); Heideburga Kedwig ze Słupska, 16 lat (w 1405 r.)⁴⁷.

Jej śmierć w rekluzorium katedry kwidzyńskiej była faktycznym początkiem rozpoczęcia starań biskupów i kapituły pomezkańskiej o jej wyniesienie na ołtarze. W Prusach uważano, że swoje doczesne życie zakończyła w opinii świętości, chociaż w Gdańsku „nie cieszyła się zbyt dobrą opinią wśród swoich sąsiadów”⁴⁸. Podjęto wysiłek nad przygotowywaniem wniosku do Rzymu o zatwierdzenie jej cnót i kultu, który bardzo rozwijał się przy jej grobie. W rok po śmierci, czyli 9 września 1395 r. w Malborku wielki mistrz Konrad von Jungingen wraz z biskupami i klerem poprosił papieża Bonifacego IX o zatwierdzenia kultu Doroty z Mątów Wielkich⁴⁹. Dołączono do niej obszerne fragmenty objawień Doroty, spisanych w czasie spowiedzi⁵⁰. Natomiast 24 czerwca 1404 r. biskup pomezkański Jan Mönch uroczysto rozpoczął proces informacyjny o świętości jej życia⁵¹, po uroczystym odczytaniu bulli Bonifacego IX z 18 marca 1404 r., w której papież zawarł polecenie, „by prowadzono dalsze badania dotyczące zasług i cudów działywanych za przyczyną „błogosławionej Doroty”. Być może był to akt zatwierdzenia przez papieża kultu Doroty w mieście biskupim i całym rejonie, który się ciągle rozszerzał⁵².

To wszystko wskazywało na rozwijający się kult tej pustelnicy, którego wyrazem była m.in. fundacja srebrnego pozłacanego świecznika, który ustawiono na grobie Doroty. W grudniu 1396 r. biskup Jan Mönch, wraz z pomezkańską kapitułą katedralną, wydał pozwolenie na zbudowanie ołtarza przy jej grobie, gdzie codziennie miały być odprawiane dwie msze św. (śpiewana i czytana) „o wszystkich świętych” do chwili ogłoszenia jej świętą. Natomiast o liturgicznym charakterze kultu rekluzy (pustelnicy) świadczyły sekwencje i inne teksty, które recytowano w czasie

⁴⁶ *Die Akten Kanonisationsprocesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521. Forschungen und Quellen zur Kirche und Kulturgeschichte Ostdeutschland*, opr. R. Stachnik, Köln – Wien 1978, s. 30–31, 104; S. B y l i n a, *Religijność późnego średniowiecza*, s. 47–48, 52, 85, 87.

⁴⁷ P. N i e b o r o w s k i, *Die selige Dorothea von Preussen*, s. 58, 66, 184, 198, 200, 213, 215, 222.

⁴⁸ S. K w i a t k o w s k i, *Pobożność Doroty z Mątów w środowisku społeczne*, s. 68–71.

⁴⁹ M. B i s k u p, *Polityka zewnętrzna zakonu krzyżackiego*, w: *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, Warszawa 2009, s. 358.

⁵⁰ M. G l a u e r t, *Das Domkapitel Pomesanien (1243–1527)*, s. 491–492; por. M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 524.

⁵¹ *Die Akten Kanonisationsprocesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, s. 6; *Ein Schreiben der Beichtväter Dorotheas an Papst Bonifaz IX*, w: *Der Dorotheenbote*, t. 5, 1954, s. 5–13; M. J ó z e f c z y k, *Elbląkanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 48.

⁵² M. J ó z e f c z y k, *Elbląkanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątów*, s. 51.

procesji do jej grobu, po wieczornych modlitwach. Już od 1403 r. kryptę, w której spoczywały jej szczątki, nazywano kaplicą Doroty⁵³.

Tuż po śmierci Doroty, czyli w 1394 r., jej spowiednik, Jan z Kwidzyna i Jan Ryman⁵⁴, napisali „*pocessiones et invitationes aliquas factas ante finem vitae sue*” oraz „*de sanctitate et fama et miraculis Dorothee*”. Jan z Kwidzyna pracował nad żywotami Doroty około sześciu lat, dlatego nie brał czynnego udziału w procesie kanonizacyjnym, ale 27 października 1404 r. odwiedził parafię Mątowy Wielkie, gdzie pleban ks. Otto i inni ludzie opowiadali o dzieciństwie i młodości Doroty⁵⁵. Od 24 czerwca 1404 r., czyli od uroczystego otwarcia procesu przez biskupa Jana Möncha⁵⁶, do 7 maja 1405 r., w Kwidzynie pracowali notariusze⁵⁷, przesłuchując pod przysięgą 257 świadków świętości życia Doroty oraz relacji o 112 cudach, których ci doznali za przyczyną „błogosławionej”. Po opracowaniu zebranego materiału i sporządzeniu odpisów, komisja procesowa zgromadzona 6 lutego 1406 r. w infirmerii zamku kapitulnego w Kwidzynie, przedstawiła 7 tomów zeznań świadków, 2 zyciorysy Doroty i 5 tomów opisów cudów, które wierni otrzymali za jej wstawiennictwem. Te dokumenty wysłano do Rzymu przez prokuratora Zakonu, Arnolda z Prabut⁵⁸. Jednak one zawieruszyły się w Rzymie, co wstrzymało dalsze czynności procesowe, a klęska Zakonu w wojnie z Polską w 1409/1411 r., w tym oddziałów biskupa pomezkańskiego, zahamowała proces kanonizacji Doroty⁵⁹, chociaż do tego celu dążył biskup pomezkański Jan Ryman⁶⁰ (†1417).

Proces kanonizacyjny Doroty, patronki Prus, wznowił biskup pomezkański Jan Kerstani (1480–1501)⁶¹, wsparty przez Zakon i biskupów pruskich oraz opata oliwskiego. We wniosku do Rzymu podkreślał, że kult Doroty trwa nieprzerwanie,

⁵³ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątowów*, s. 522; T e n ż e, *Błogosławiona Dorota*, s. 26; A. R a d z i m i Ń s k i, *Kwidzyn w średniowieczu*, s. 79 – pisze o zakupieniu wsi Brokowo i Kamionki, aby trzech księży odprawiało tu dwie msze św. do czasu kanonizacji, a potem każdego dnia przy jej grobie. Druga msza św. miała być odprawiana przy ołtarzu św. Bartłomieja.

⁵⁴ Z o b. o n i m M. G l a u e r t, *Das Domkapitel Pomesanien (1243–1527)*, s. 479–486; J. W e n t a, *Jan II Ryman*, w: *SBPN*, t. II, 1994, s. 276.

⁵⁵ T. K u j a w s k a - K o m e n d e r, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątaw*, s. 86–90 – omówiła prace Jana z Kwidzyna oraz s. 127–128.

⁵⁶ Tamże, s. 84; A. L i e d t k e, *Dorota z Mątowów*, s. 315; M. J ó z e f c z y k, *Elblązanie i kult Błogosławionej Doroty z Mątowów*, s. 48, 50–51. Ten fakt uzasadniałby powszechne odnoszenie do Doroty z Mątów Wielkich stosowanego zwrotu „błogosławiona” lub „święta”.

⁵⁷ P. N i e b o r o w s k i, *Die selige Dorothea von Preussen*, s. 226–227.

⁵⁸ Tamże, s. 225–226: „*dass Alle Akten, Handlungen und Zeugenaussagen, Rechtshandlungen und Eide in dieser Sache verschlossen und durch getreue Boten zu Römischen Kurie zu Inden des Hl. Vaters in Christo, Herrn und Papstes Innocent VIII übersandt werden*”. Świadkami tego wydarzenia byli: Nikolaus Stosenberg, cysters z Oliwy, Nikolaus Liebesonge, Mathias Oliveri i Kesmark, prezbiter i klerycy diecezji chełmińskiej. Notariusze: Jan, Piotr i Arnold, podpisawszy akta procesowe, zamknęli je trzema zielono-jedwabnymi sznurami, które dobrze zawiązali, zawieszając na nich trzy swoje pieczęcie.

⁵⁹ *Dekret Stolicy Apostolskiej zatwierdzający kult Doroty z Mątowów*, w: M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 34.

⁶⁰ J. W i ś n i e w s k i, *Johannes Ryman (OT) (†1417)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 572–573.

⁶¹ H.-J. K a r p, *Lessen, Johannes Kerstani (OT)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648*, hrsg. v. E. Gatz, Berlin 1995, s. 418–419; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątowów*, s. 524.

a pielgrzymi przybywający do jej grobu w Kwidzynie doznają cudownych łask⁶². W odpowiedzi na pismo biskupa, 6 III 1486 r. Innocenty VIII zażądał przesłania notarialnego odpisu oryginalnych akt procesu kanonizacyjnego, przechowywanych w Kwidzynie⁶³, które odesłano jako uwierzytelniony transumpt⁶⁴. Jednak brak pieniędzy nie pozwolił na doprowadzenia do końca procesu kanonizacji. Jeszcze 12 X 1521 r. wielki mistrz Albrecht brandenburski polecił generalnemu prokuratorowi Zakonu w Rzymie, aby zadbał o sprawę kanonizacji Doroty z Mątów Wielkich.

IV. KULT DOROTY W XV–XIX WIEKU

Kult Doroty z Mątów rozwijał się wśród wiernych tuż po jej śmierci, ale Zakon nie wspierał go, z tego powodu, że „nie żywiła ona sympatii do zakonu niemieckiego”⁶⁵, ogłaszając, że widziała w wizji wielkiego mistrza Konrada von Wallenrod w piekle. Tymczasem, król polski Władysław Jagiełło, powracając z Malborka, 19 września 1410 r. udał się do grobu Doroty. Biskup pomezański Henryk powiatał go wraz z kapitułą, pokazując mu celę i mieszkanie Doroty, która „*słynęła wieloma cudami*”, ale „*jeszcze jednak nie była kanonizowana*”⁶⁶. Jej wizerunek wisiał w katedrze kwidzyńskiej⁶⁷. Wreszcie jej imię wpisano do katalogu świętych pod datą 25 VI (dzień śmierci) lub 30 X (dzień przeniesienia ciała)⁶⁸.

Napór protestantyzmu do Prus Krzyżackich w 1525 r. spowodował zahamowanie kultu Doroty, a nawet utracenia go poprzez zbezczeszczenie jej grobu (1544)⁶⁹ w krypcie katedry pomezańskiej. Katolikom zakazano pielgrzymowania do krypty Doroty w Kwidzynie⁷⁰, a książę pruski Albrecht nakazał zdemontowanie kraty otaczającej jej grób i odesłanie do Królewca. Decyzja księcia wychodziła naprzeciw

⁶² M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 30.

⁶³ H.-J. K a r p, *Neidenburg, Stephen (OT)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648*, s. 498–499.

⁶⁴ A. L i e d t k e, *Dorota z Mątów*, s. 315; T. K u j a w s k a-K o m e n d e r, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątów*, s. 84. Obejmuje on 360 stron, zatytułowany „Processus in cusa canonisationis, remissionis, receptionisque et examinationis testium felicis Dorothee”. M. Borzyszkowski przyjmuje, że owe akta wydał A.A. de Linde w 1702 r., a ponownie wydano je w 1745 r.: „Andr. Adriani de Linde, *Vita magnae beatae Dorotheae. Pruthenae, viduae...*, *Item miracula eiusdem beatae ex libris manuscriptis Bibliothecae Arcie Heilsbergensis, et Electoralis Regomontanae desumpta*, Dantisci, 1745” – por. M. B o r z y s z k o w s k i, *Problematyka Jana z Kwidzyna*, s. 137, p. 150; P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 227.

⁶⁵ U. A r n o l d, *Zakon krzyżacki z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, Toruń 1996, s. 144.

⁶⁶ J. D ł u g o s z, *Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego, Księga X–XI, 1406–1412*, Warszawa 1982, s. 168–169; por. M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 5.

⁶⁷ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 522; inne umieszczano w kościołach: w miejscu jej urodzenia w Mątowach Wielkich, w katedrze chełmińskiej, w kościele NMP w Gdańsku, gdzie cech szewców ufundował kaplicę ku jej czci, a cystersi oliwscy umieścili u siebie dwa jej obrazy w 1444 r.

⁶⁸ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 26–27.

⁶⁹ *Dekret Stolicy Apostolskiej*, s. 34; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 27.

⁷⁰ A. L i e d t k e, *Dorota z Mątów*, s. 315; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 522.

dażeniom protestanckiego biskupa pomezkańskiego Pawła Speratusa (1530–1551)⁷¹, który gorliwie niszczył wszystkie pamiątki po Dorocie, m.in. grób „Matki Doroty”⁷². Mimo to przez cały XVI w. kult ten trwał wśród katolików, którzy nadal odwieźdali grób Doroty w Kwidzynie.

Pamięć o świętości życia Doroty ożyła w XVII w. w publikacjach, dzięki jezuitom, m.in. Fryderyka Szembeka SJ⁷³. Wcześniej, bo w 1608 r. w żywotach świętych polskich, wydanych w Krakowie, zamieszczono żywot Doroty z Mątów, a kanonik chełmiński Jan Nyczkowski, proboszcz w Mątowach Wlk. (1666–1686), napisał po polsku żywot Doroty „z Montów”: *Echo przedziwne (Echo subterranea mirabilis auditu in terris Prussia)*⁷⁴.

„Przez sto lat proces kanonizacyjny Doroty okrywany był milczeniem”⁷⁵, ale w 1636 r. Jan Lipski, biskup chełmiński i pomezkański (1635–1639)⁷⁶, „wznowił uroczyscie (...) kult publiczny Doroty” w Kwidzynie, na podstawie *Decreta Urbaniana VIII* z 13 maja 1625 i 5 lipca 1634 r., zezwalając na uroczystości ku jej czci⁷⁷. Wizytując parafie pomezkańskie biskup przekonał się o żywym kulcie Doroty wśród wiernych diecezji. W wielu kościołach na terenie diecezji pomezkańskiej i całych Prus zawieszono obrazy Doroty oraz wstawiono witraże z jej podobizną. Wtedy, w 1621 r. zaczęto szukać trumny z ciałem Doroty, aby przenieść je z protestanckiej katedry do kościoła katolickiego. Nie znalazłszy jej zabrano cegły, które stanowiły swoiste „relikwie”, a 3 maja 1637 r. umieszczono w dzisiejszej katedrze św. Janów w Toruniu⁷⁸.

⁷¹ H. S c h m a u c h, *Speratus (Spret), Paul*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, 1937, s. 718.

⁷² Takiego sformułowania używał P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 91–94, 120–121. O P. Speratusie zob. J. W i ś n i e w s k i, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 164–168.

⁷³ *Pomocnica z nieba na uspokojenie Prus z dawna Polakom od Pana Boga nagotowana (Toruń 1627), Wizerunek zacny przygotowania chrześcijańskiego na szczęśliwe skonanie to jest życie chwalebne S. Doroty z Prus wdowy (Toruń 1638) oraz Patronka starodawna państw pruskich: innych onym przyległych, do uproszenia łatwiejszego u Pana laski na dobre skonanie, pomocnica szczęśliwa S. D. z Prus wdowy (Toruń 1638)*. F. Szembek (1575–1634) – *Encyklopedia wiedzy o Jezuitach*, opr. L. Grzebień, Kraków 1886, s. 660.

⁷⁴ T. K u j a w s k a-K o m e n d e r, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątów*, s. 91–93; A. L i e d t k e, *Dorota z Mątówów*, s. 316–321 – źródła i opracowania sporządził o. R. Gustaw OFM; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 5; A. M a Ń k o w s k i, *Pralaci i kanonicy chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, w: *RTNT*, 1926–1927, s. 136–137; P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 104–105.

⁷⁵ *Dekret Stolicy Apostolskiej*, s. 34.

⁷⁶ H.-J. K a r p, *Lipski Jan (1589–1641)*, w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, s. 431. Odnowił też kult patronów ziem pruskich: Jutty Sangerhausen w Chełmży i Jana Lobdowczyka w Chełmnie; P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 99–100.

⁷⁷ *Dekret Stolicy Apostolskiej*, s. 34; P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 100–104: „Denn die Verehrung der oben genannten Personen zählt Jahre, die über das vom Hl. Pater geforderte Jahrhundert überaus weit hinausgehen, wie die sehr alten Denkmäler derselben bezeugen, welche in authentischen Schriftstücken, in Bildern der Kirche und Wandgemälden, Fensterbildern, in solchen auf Kirchenfahnen, Altären und Ciborien sowohl in unseren zwei als auch in Andersen Diözesen vorhanden sind“; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, s. 524.

⁷⁸ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, s. 522–523; J. H o c h l e i t n e r, *Głębia zaufania*, s. 54–55 (autor błędnie pisze, że biskup Jan Lipski „piastował równocześnie funk-

W XVIII w. nadal szerzył się kult Doroty z Małów Wielkich, a także rosło zainteresowanie jej życiem i świętością⁷⁹. W 1702 i 1745 r. kanonik warmiński Adrian Andrzej Linda wydał drukiem życiorys Doroty, napisany przez ks. Jana z Kwidzyna oraz część akt kanonizacyjnych Doroty⁸⁰. Wielu historyków pruskich, również niekatolików, wzmiankowało w swoich opracowaniach postać Doroty. Historyk protestancki, Teodor Krzysztof Lilienthal, w pracy *Historia Beatae Dorotheae Prussiae patronae* krytykował jej kult, ponieważ dowiedział się z listu kwidzyńskiego pastora ewangelickiego, że jej „grób” nawiedzały tłumy modlących się do niej pielgrzymów. Twierdził, że jej objawienia i ekstazy to wynik „*egzaltacji i wyobraźni prostej, niewykształconej kobiety*”, chociaż cuda tłumaczył w sposób naturalny. W ten niezamierzony sposób przyczynił się do ożywienia zainteresowania Dorotą, a nawet „*zapoczątkował historyczno-naukowe opracowanie jej biografii i pism*”⁸¹.

W XIX w. opracowano krytycznie pisma o Dorocie, np. Johann Voigt w 1857 r. opublikował prośby o kanonizację Doroty z 1395 r., a w *Epistula prima* spisał jej żywot⁸². W 1863 r. Max Toeppen opublikował niemiecką wersję biogramu Doroty, napisaną przez ks. Jana z Kwidzyna⁸³, a w 1883 r. *Vita prima B. Dorotheae*⁸⁴. Franciszek Hipler, kanonik warmiński, napisał wiele artykułów o Dorocie, m.in. w 1883 r.

cje biskupa pomezańskiego, czyli tych enklaw katolickich, które zachowały się na zluteranizowanym obszarze Prus Książęcych”. Biskupi chełmińscy posiadali jurysdykcję na terenie oficjalatu pomezańskiego w Prusach Królewskich, które był zawsze katolickie); P. Nieborowski, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 123, 113–117. W uroczystości uczestniczyli: kanonik i oficjał Aleksander Dornowski oraz Kaspar Działyński, dziekan kapituły katedralnej we Włocławku. W odpowiednim dokumencie zapisano: „Dies sind Bruchsteine aus der Mauer der Klause der heiligen Witwe Dorothea von Preussen, hochberuhmt durch grosse Wunder, seit alter Schutzpatronin Preussens. Diese Reliquien sind nach dem Willen Sr. Majestat Ladislaus IV, (...) Der damals im Lager bei Marienwerder anwesend war, am 27 September 1635 durch den (...) Pater Friedrich Schembek, (...) in Marienwerder entnommen und ehrfurchtsvoll getreulich nach horn uberbracht worden”; tamże, s. 122. O. Kryspin SJ powiedział: „Diesem Stein werden viele Wunder zugeschrieben, und zu diesem Stein werden viele Wallfahrten unternommen”.

⁷⁹ M. Borzyszkowski, *Błogosławiona Dorota*, s. 28.

⁸⁰ *Scriptum in processu canonizationis prolatum*, w: A.A. de Linda, *Vita magnae b. Dorotheae, Olivae 1702*; por. T. Kujawski-Komender, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Małów*, s. 92–93; P. Nieborowski, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 96.

⁸¹ T. Kujawski-Komender, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Małów*, s. 93–94; J. Hochleitner, *Głębia zaufania*, s. 58.

⁸² J. Voigt, *Epistola Prima 1394 Procuratori Ordinis Teutonicorum Romae missa*, w: *Codex Diplomaticus Prussicus*, Bd. V, Königsberg 1842, s. 82 n.; Tenże, *Epistula secunda 1394 (vel 1395) Procuratori missa*, a także kolejny życiorys z 1398 r., autorstwa Jana z Kwidzyna, *Vita Dorotheae Montoviensis Magistra Johannes Marienwerder*, wyd. H. Westpfahl, A. Thriller, Köln – Graz 1964; T. Kujawski-Komender, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Małów*, s. 94–95.

⁸³ *Das Leben der zeligen Frawen Dorothee Clewsenerynne in der Thumkyrschen czu Marienwerdir des Landem czu Prewssen. Einleitung*, hrsg. v. M. Toeppen, w: *SRP*, Bd. II, 1863, s. 179–350. Pierwsze wydanie opublikowano w 1492 r. w Malborku, jako pierwszy pomorski druk, następnie publikował je F. Hipler w 1893 r. w Braniewie: „Das Leben der Seligen Dorothea von Preussen. Nach der deutschen Lebensbeschreibung des J. Marienwerder in neuerer Schriftsprache, w: *ZGAE*, Bd. 10, 1891/1893, s. 297–511.

⁸⁴ *Vita Prima B. Dorotheae, auctore ut videtur Joanne Marienwerder ex codice MS. Bodocensi*, ed. R. de Buck, w: *Acta Sanctorum*, Octobris XIII, Parisiis 1883, s. 493–499.

opublikował *Septililium dominae Dorotheae* w *Analecta Bollandiana*⁸⁵, życiorys Doroty, a także „*Hymnus cum orationibus de diva D. Pruthena*”⁸⁶. Wyrazem zainteresowania świętobliwym życiem Doroty z Mątów były uroczystości 500-lecia jej śmierci, które 25 czerwca 1894 r. zorganizował biskup warmiński Andrzej Thiel w katedrze we Fromborku, zawieszając tam jej obraz „*Beata Dorothea ex villa Montoviensi*”⁸⁷. Jan Bochenek namalował jej obraz, przedstawiający „świętą” w płaszczu krzyżackim, jako tercjarę tego Zakonu. W związku z tym, że wzmógł się ruch pielgrzymi do Mątów Wielkich i Kwidzyna. Natomiast 30 czerwca 1908 r. ten sam biskup pozwolił na odprawianie nabożeństw ku czci błogosławionej Doroty w Mątowach Wielkich⁸⁸. W 1925 r. świątynia ta otrzymała nowy dzwon poświęcony NMPannie i Dorocie z Mątów Wielkich, na którym umieszczono napis: *Ave Maria – In honorem B. Dorotheae Montoviensi*, a w 1927 r. biskup chełmiński Wojciech Okoniewski zawiesił obraz Doroty w swojej kaplicy domowej⁸⁹.

V. ZATWIERDZENIE KULTU I JEGO „ROZWÓJ” WŚRÓD WIERNYCH

To wszystko bardzo pobudziło „z początkiem XX wieku kult Doroty”⁹⁰, dlatego biskup warmiński Maksymilian Kaller (1930–1945) podjął starania o jej wyniesienie na ołtarze. W 1933 r. wraz z licznymi pielgrzymami z Warmii i Gdańska przedłożył Piusowi XI prośbę o pomyślne zakończenie procesu kanonizacyjnego Doroty⁹¹, a w 1935 r. powołał Komisję Historyczną ds. Beatyfikacji i Kanonizacji Doroty. Akces w tym dziele zgłosił synod diecezji gdańskiej, który poparł biskup tej diecezji Eduard O’Rourke⁹². Natomiast ks. Richard Stachnik z diecezji gdańskiej wydawał w Niemczech periodyk *Der Dorotheenbote* w ramach Stowarzyszenia „Dorotheenbund”⁹³. Do 1955 r. zebrał i opublikował wszystkie możliwe pisma jej dotyczące, przygotowując wymaganą dokumentację i materiały procesowe, które przekazano Kongregacji ds. Świętych Pańskich w Rzymie. Dzięki temu watykańscy relatorzy opracowali, wydając w 1971 r. drukiem tzw. „*Positio super cultu et virtutibus ser-*

⁸⁵ *Septililium Beatae Dorotheae Montaviensis, auctore Joanne Marienwerder*, ed. F. Hipler, w: *Analecta Bollandiana*, Bd. 2, 1883, s. 383–472; Bd. 3, 1884, s. 113–140, 408–448; Bd. 4, 1885, s. 207–251. Dzieło traktowało o „Siedmiu łaskach otrzymanych przez bł. Dorotę od Chrystusa Pana”; por. A. L i e d t k e, *Dorota z Mątówów*, s. 315.

⁸⁶ Opublikowane w: *Acta SS. Oct. XIII*, 1883, s. 492–493.

⁸⁷ P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 130–131. Por. *Pastoralblatt*, nr 7, 1894 z czterema obrazami Doroty oraz nr 7, 1889; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, s. 523.

⁸⁸ P. N i e b o r o w s k i, *Die Selige Dorothea von Preussen*, s. 110, 131.

⁸⁹ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, s. 523; T e n Ź e, *Błogosławiona Dorota*, s. 28.

⁹⁰ *Dekret Stolicy Apostolskiej*, s. 35.

⁹¹ Bp J. D r z a z g a, *Błogosławiona Dorota z Mątówów Wielkich*, w: *Błogosławiona Dorota – patronka kobiet diecezji elbląskiej*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1994, s. 40.

⁹² M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 28, 30–31.

⁹³ *Proces beatyfikacji i kanonizacji służebnicy bożej Doroty z Mątowych Wielkich*, w: *Miesięcznik Diecezjalny Gdański*, nr 4–5, 1966, s. 276.

vae Dei Dorotheae Montovienensis”, które stanowiło mocną i pewną podstawę do potwierdzenia kultu Doroty od niepamiętnych czasów⁹⁴.

Po 1945 r. kustoszami katedry pomezkańskiej zostali oo. Franciszkanie, którzy celę Doroty zmienili w kaplicę, przyczyniając się tym samym do ożywienia jej kultu. O. Cezary Baran OFConv. przygotował w 1961 r. monografię *OO. Franciszkanie w Kwidzynie w latach 1945–1960*, w której zamieścił biogram Doroty, krążący w odpisach maszynowych⁹⁵. W ten sposób, w świadomości religijnej wiernych nie tylko regionu pomezkańskiego funkcjonowała pamięć i kult Doroty, za przyczyną której wypraszano łaski u Boga.

Doradcy Urzędu Historyczno-Hagiograficznego Kongregacji ds. Świętych Pańskich, mając do dyspozycji tzw. *Positio super cultu*, 12 maja 1971 r. orzekli, że „*kult Sługi Bożej istniał od niepamiętnych czasów, mianowicie od ponad stu lat przed 1634 rokiem oraz iż dostarczają historycznie pewnych wiadomości na temat cnót Doroty*”. Natomiast, 9 grudnia 1975 r. na posiedzeniu kardynałów w Watykanie oświadczone, „*iz wydaje się rzeczą pewną, że kościelny kult publiczny Doroty, mający swój początek wcześniej niż sto lat przed 1634 rokiem, zachował się do naszych czasów i że Dorota prowadziła cnotliwe życie, dzięki czemu można sprawę doprowadzić do końca*”⁹⁶. Dziewiątego stycznia 1976 r. papież Paweł VI uznał „*kult, okazywany od niepamiętnych czasów Słudze Bożej Dorocie z Mątów, wdowie i rekluzie, zwanej «błogosławioną» lub «świętą»*”, włączając ją do grona błogosławionych Kościoła katolickiego^{97, 98}.

Tego samego roku zorganizowano uroczystości „beatyfikacyjne” Doroty z Mątów Wlk.: 1) 13 marca 1976 r. w Kwidzynie⁹⁹, we Fromborku i Olsztynie, a w Orniecie zorganizowali je duszpasterze¹⁰⁰; 2) 12 grudnia 1976 r. w katedrze w Gdańsku-Oliwie i w Mątówach Wielkich¹⁰¹. W Gdańsku „*wzywano Dorotę jako patronkę Ziemi Żuławskiej, matek wielodzietnych i wdów*”¹⁰². W niedzielę 13 stycznia 1977 r. uroczystości z okazji beatyfikacji Doroty z Mątów odbyły się w katedrze pomezkańskiej św. Jana w Kwidzynie, a 22 maja t.r. w parafii Św. Trójcy w Kwidzynie.

⁹⁴ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 525; T e n z e, *Błogosławiona Dorota*, s. 28–29.

⁹⁵ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 28; por. C. B a r a n, *Kwidzińska błogosławiona Dorota – pustelnica z Mątów Wielkich*, Warszawa 1961, s. 73–102, Kwidzyn 1964, s. 1–19.

⁹⁶ *Dekret Stolicy Apostolskiej*, s. 36–37.

⁹⁷ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 525.

⁹⁸ *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Beatificationis et canonizationis Servae Dei Dorotheae Montaviensis viduae et reclusae “beatae” seu “sanctae” nuncupatae (1347-1394). Positio super casu experto*, Romae 1975; por. U. A r n o l d, *Zakon krzyżacki z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, s. 139; *Dekret Kongregacji*, w: *Dorothea von Montau. Eine preussische Heilige des 14. Jahrhunderts*, opr. R. Stachnik, A. Triller, Münster 1976, s. 145–148; J. W i ś n i e w s k i, *Zabiegi o wyniesienie na ołtarze*, s. 579.

⁹⁹ Bp L. K a c z m a r e k, *Homilia księdza biskupa Lecha Kaczmarka wygłoszona w Kwidzynie w czasie uroczystości ku czci bł. Doroty z Mątów*, w: *Błogosławiona Dorota*, s. 43–50 – biskup nazywał ją „Dorota z Mątów”.

¹⁰⁰ *Dekret Stolicy Apostolskiej*, s. 32–37; M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota*, s. 31 – ks. dziekan Zygmunt Lubiński, ks. Edward Grabarek i ks. mgr Jan Wiśniewski.

¹⁰¹ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów*, s. 526.

¹⁰² Tamże; Bp J. D r z a z g a, *Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich*, s. 36–42.

Gdy 25 marca 1992 r. papież Jan Paweł II erygował diecezję elbląską, błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich została ogłoszona drugorzędną patronką nowopowstałej diecezji. W związku z tym, z okazji 600-lecia jej śmierci, 25 czerwca 1994 r. diecezja elbląska urządziła w konkatedrze kwidzyńskiej (katedra pomezkańska) centralne uroczystości ku czci Błogosławionej, które poprzedziło „I Sympozjum Dorozańskie” w Kwidzynie¹⁰³.

VI. GRÓB BŁ. DOROTY (I BISKUPÓW)

Bł. Dorota z Mątów Wielkich została najprawdopodobniej pochowana najpierw w południowej krypcie kamiennie-ceglanej, odkrytej w marcu 2007 r. przez archeologów, którzy przypuszczają, że „może druga ceglana krypta (...) była pierwotnym miejscem pochówku Doroty z Mątów”. Nie odnaleziono tam ani jednego fragmentu kości kobiety, co może przekonywać, że szczątki doczesne Doroty zbezczeszczono za rządów protestanckiego biskupa pomezkańskiego Pawła Speratusa (1530–1551) w 1544 r.¹⁰⁴ Ta „krypta południowa przylegała do krypty północnej. W górnej partii wykonana została z cegieł palcówek, a w dolnej z kamieni polnych na zaprawie wapiennej. Została posadowiona w piaszczystym złożu – calcu i nie miała posadzki. Jej długość wynosiła od 2,2 m (strona południowa) do około 2,4 m (strona północna), szerokość wnętrza – ok. 88 cm, natomiast głębokość wynosiła ok. 1,6 m. W trakcie badań nie znaleziono w niej żadnego pochówku, ani też nie stwierdzono żadnego materiału ruchomego”¹⁰⁵. Trzeba też za archeologami powtórzyć, że na dzień dzisiejszy pozostała tylko wyżej wyłuszczone hipoteza, a miejsce jej pochówku pozostało nadal zagadką. Informacja o „wyrzuceniu” doczesnych szczątków Doroty poza obręb murów katedry może przekonywać, że jej relikwii nie ma, ponieważ zostały obrócone w proch, jak kości innych zmarłych grzebanych na przykatedralnym cmentarzu.

BLESSED DOROTHY OF MONTAU IN THE POMEZANIAN KWIDZYN (1391/1394–21ST C.)

SUMMARY

Dorothy of Montau moved to Kwidzyn in 1391 and stayed at the house of women who were servants at the cathedral. Following her confession to rev. John of Marienwerder, she spent most of the day praying and mortifying herself. She refused to eat. It was already then

¹⁰³ *Ramowy program uroczystości 600-lecia śmierci Błogosławionej Doroty z Mątowych*, w: *Błogosławiona Dorota*, s. 111–112.

¹⁰⁴ M. Grupa, T. Kozłowski, *Podsumowanie*, w: *Katedra w Kwidzynie – tajemnica krypt*, Kwidzyn 2009, s. 185 – cytata, s. 11 – Jezuici toruńscy szukali tu w 1621 r. także szczątków Doroty, ale ich nie odnaleźli.

¹⁰⁵ B. Wiśniewski, *Badania archeologiczne w katedrze kwidzyńskiej – przesłanki i rezultaty*, w: *Katedra w Kwidzynie – tajemnica krypt*, Kwidzyn 2009, s. 17.

that she started having visions, such as visions of Hell and Purgatory. She was then allowed to receive the Holy Communion more frequently and finally to build a hermitage (recluse) adjacent the cathedral, where she wanted to devote herself entirely to the Creator, on the model of women mystics of the “devotio moderna” movement (her visions were described in the “Seven Graces” [*Septilium*] by father John of Marienwerder). On 2 May 1393 Dorothy was walked to the recluse, where she found the right conditions and place to develop her contacts with God. She believed that “the soul becomes like God when (...) God, who is a form of the soul, imprints himself strongly in the intellect, feelings, that is in the will and memory.” This union required frequent consumption of the Eucharist, which Dorothy was encouraged to by Lord Jesus, and she accepted him with a great piety and awe. Father John accepted as genuine Dorothy’s revelations, including those about the condemnation of the Master of the Order Konrad von Wallenrod and punishment in Purgatory. Dorothy died on 25 June 1394 and on 30 October her body was laid in a special grave. Immediately documentation was sent to the Pope asking him for her elevation to the altars, as the faithful informed the chapter of miraculous healings through the intercession of Dorothy. Within a year, until 7 May 1405, 257 witnesses testified to Dorothy’s holiness and 112 accounts of miracles through the intercession of “blessed” Dorothy were reported. Her cult has continued ever since. The canonisation process did not even start because the documents were lost in Rome, so in 1486, the Pope ordered that notarised true copies of the original canonization process documents be submitted again. This time, lack of money prevented its completion. Despite this, the cult of “saint Dorothy” continued among the people of Pomezania, also in publications, and thus in 1636, bishop Jan Lipski ceremonially resumed in Kwidzyn the public worship of Dorothy. However, it was not until 1933 that the bishop of Warmia M. Kaller, supported by the synod of Gdansk, made a request to Rome for the elevation of Dorothy of Montau to the altars. Finally, on 9 January 1976, Pope Paul VI approved the cult of Dorothy shown to her from times immemorial. The mortal remains of blessed Dorothy were never found, because they were removed from the tomb in 1544. However, in 2007 a brick crypt was discovered in the bottom part of the of the Pomezanian cathedral presbytery, which could have been the original place of entombment of blessed Dorothy of Montau.

SELIGE DOROTHEA VON MONTAU IN DER POMESANISCHEN KATHEDRALE (1391/1394–21. JH.)

ZUSAMMENFASSUNG

Dorothea von Montau kam 1391 von Danzig nach Kwidzyn und hielt sich zuerst im Armenhospital auf, später in einem der Häuser für die Frauen, die bei dem Dom gedient haben. Seit der Beichte bei dem Priester Professor Johannes Marienwerder aus Kwidzyn betete sie die meiste Zeit in der Kirche, kasteite sich und versagte sich das Essen. Schon damals hatte sie Visionen, u. a. der Hölle und des Fegefeuers. Nach einiger Zeit, unterstützt von dem Beichtvater, erhielt sie von dem pomesanischen Bischof im Einverständnis mit dem Domkapitel die Erlaubnis oft zu kommunizieren und später eine Einsiedelei (Reklusorium) zu bauen. Nach dem Beispiel der damaligen Mystikerinnen beehrte Dorothea hier, sich dem Schöpfer völlig hinzugeben, was eine Widerspiegelung in „Septilium“, d. h. „Sieben Lilien“, fand, das von Johannes Marienwerder niedergeschrieben wurde. Am 2. Mai 1393 wurde Dorothea in Begleitung von Geistlichen in die Zelle eingeführt, wo sie den richtigen Platz und Bedingungen gefunden hat, um ihre Kontakte mit Gott zu entwickeln. „Die Seele wird dem

Gott gleich, wenn in ihrer drei Herrschaften, und zwar im Verstand, Gefühlen, das heißt Willen und Gedächtnis, sich der Gott, der eine Seelenform ist, stark abzeichnet“. Diese Vereinigung fordert Eucharistie, wozu sie von Jesus Christus ermuntert wurde und sie verlangte seinen täglichen Empfang, was sie mit echter Frömmigkeit und Ergriffenheit tat. Ihr Beichtvater Priester Johannes fand die Prophezeiungen und Ermahnungen von Dorothea authentisch, u. a. die die Verdammung des Hochmeisters Konrad Wallenrod oder Fegefeuerstrafen betrafen. Gleich nach dem Tode von Dorothea, d. h. am 25. Juni 1394, und Überführung ihres Leibes am 30. Oktober in das Spezialgrab, wurden die Vorbereitungen getroffen, um sie heiligzusprechen, weil die Gläubigen das Kapitel über die zahlreichen Wunderheilungen informiert haben. Der Prozess in der Diözese wurde vom 24. Juni 1404 bis zum 7. Mai 1405 geführt. Während des Prozesses wurden 257 Zeugen ihrer Heiligkeit verhört und Berichte über 112 Wunder niedergeschrieben, die sie durch ihre Fürbitte erfahren haben. Damals wurde betont, dass der Kult von Dorothea ununterbrochen seit ihrem Tod dauert. Der Seligsprechungsprozess in Rom hat nicht angefangen, obwohl die Dokumente dorthin gekommen sind. Sie gingen dort verloren und deswegen hat der Papst 1486 befohlen, die amtlich beglaubigten Abschriften der Urschriften von dem Seligsprechungsprozess zu schicken. Diesmal wurde er wegen Geldmangel nicht abgeschlossen. Trotzdem dauerte die Verehrung „der heiligen Dorothea“ nicht nur unter der pomesanischen Bevölkerung weiter, aber auch in veröffentlichten Heiligengeschichten (A. Linda, T. Lilienthal, J. Voigt, F. Hipler). Aus dem Grunde wurde 1636 von dem kulmischen und pomesanischen Bischof Jan Lipski die öffentliche Verehrung von Dorothea in Kwidzyn wiederaufgenommen, weil er sich bei dem Besuch der Diözese überzeugt hat, dass ihre Verehrung unter den Gläubigen weiterhin lebendig ist. Erst 1933 richtete der ermländische Bischof M. Kaller bei der Unterstützung der Danziger Synode eine Bitte an Rom, Dorothea von Montau heilig zu sprechen. Endlich wurde am 9. Januar 1976 von dem Papst Paul VI. die Verehrung von Dorothea bestätigt, die seit undenklicher Zeit „selig“ oder „heilig“ genannt wurde. Trotz der mehrmaligen Nachforschungen wurden die sterblichen Überreste der seligen Dorothea nicht gefunden, weil sie 1544 aus dem Grab entfernt worden sind. Die im unteren Teil des Presbyteriums 2007 gefundene Grabkammer der pomesanischen Kathedrale konnte die ursprüngliche Stelle sein, wo Dorothea von Montau beigesetzt wurde.

MYŚLI PRZEWODNIE „SIEDMIOLILII” ORAZ „ŻYWOTA” DOROTY Z MAŁÓW NA PODSTAWIE PRZEKAZU MISTRZA JANA Z KWIDZYNA

Słowa kluczowe: Dorota z Małów, Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie*, pustelnica (rekluza), wizjonerka (mistyczka)

Key words: Dorothea of Montau, Jan of Marienwerder, *Septililium*, hermitess, visionary

Schlüsselworte: Dorothea aus Montau, Jan aus Marienwerder, *Siebenlilien*, Einsiedelei (Rekluse), Hellseherin (Mystikerin)

WSTĘP

Jan z Kwidzyna (1343–1417), opracował trzy podstawowe dzieła łacińskie, poświęcone żyjącej na terenie ówczesnych Prus mistyczce, bł. Dorocie z Małów: *Żywot Łaciński*¹, *Siedmiolilie*², oraz *Księgę o Świętach*³. Pierwsze dwa zostały już przełożone na język polski, trzecie nadal czeka na przekład. Przy czym przekład *Żywota Doroty z Małów Mistrza Jana z Kwidzyna* autorstwa ks. biskupa Juliana Wojtkowskiego, który został oddany do druku Towarzystwu Naukowemu KUL nadal oczekuje na wydanie. Więcej szczęścia miały *Siedmiolilie*, które zostały opublikowane w Olsztynie w roku 2012. Tekst ten, również przetłumaczony przez

* Marta Kowalczyk, doktor nauk teologicznych, absolwentka Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i UWM w Olsztynie. Prowadziła zajęcia na Uniwersytecie Trzeciego Wieku i Osób Niepełnosprawnych w Elblągu oraz na kursach doształcających dla kadry oświatowej Wojewódzkiego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli. Od roku akademickiego 2009/2010 prowadzi zajęcia zlecone na kierunku Nauk o Rodzinie Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Jest redaktorem serii poświęconej mistyce chrześcijańskiej zatytułowanej „Matki Kościoła” wydawnictwa Flops Carmeli w Poznaniu oraz autorką książek i wielu artykułów dotyczących historii duchowości, szeroko rozumianych chrześcijańskich tradycji i rytuałów świątecznych, jak również problemów osób niepełnosprawnych, które od lat dotyczą także jej samej.

¹ *Vita Latina*, wyd. H. Westphal, A. Triller, Kolonia 1964.

² *Septililium*, wyd. F. Hipler, Bruksela 1885.

³ *Liber de festis*, wyd. A. Triller, Kolonia 1992.

ks. biskupa Juliana Wojtkowskiego w oryginale został napisany po łacinie i poza opisami przeżyć mistycznych zawiera umieszczone na końcu dzieła, spowiedzi bł. Doroty, które zostały spisane językiem górnoniemieckim⁴. W obu przekładach główny wysiłek tłumacza skierowany został na wierność wobec pierwowzoru, zachowanie znaczenia wyrazów, stosowanie odpowiedników czysto polskich oraz pisownię odzwierciedlającą stany uczuciowe i doświadczenia mistyczne kwidzyńskiej rekluzji⁵. Przy czym *Żywot* skoncentrowany jest bardziej na chronologicznie ułożonym przekazie opowiadającym o latach młodości, małżeństwie, wychowaniu dzieci, pielgrzymkach i towarzyszących tym latom życia przeżyciach duchowych⁶. Natomiast *Siedmiolilie* to składające się z siedmiu traktatów dzieło opisujące i charakteryzujące łaski mistyczne otrzymane przez bł. Dorotę⁷.

W obu dziełach uwidacznia się duchowość bł. Doroty, której cechą charakterystyczną jest wyraźny chrystocentryzm przeżyć, przepojony tęsknotą za zjednoczeniem duszy z wolą Bożą. Budowanie więzi z Oblubieńcem oraz rozwój życia duchowego błogosławionej rekluzji opierał się według mistrza Jana z Kwidzyna na Eucharystii, częstym przyjmowaniu komunii świętej i spowiedzi oraz na modlitwie kontemplacyjnej. Jak bowiem zanotował spowiednik: „Pod nauczycielem posłuszeństwa, którego katedra jest w niebie a szkoła na ziemi, czcigodna pani Dorota uczyła się mieć dobre sumienie, surową stosować karność i poznawać dobroć swego Stwórcy. Uczyl ją bowiem sprawca wszystkiego, którego z Psalmistą (118,66) błagała mówiąc: *Naucz mnie dobroci i karności i umiejętności*. Zaiste trudną nauką, mianowicie czuwać i potu, osiągnęła pełną czystość serca. I tak posiadała wiedzę wlaną sobie przez Boga”⁸. Przemiana jej życia dokonywała się stopniowo, gdyż

⁴ Spowiedzi umieszczone są w rozdziałach VII–XXVIII traktatu VII „O spowiedzi”.

⁵ Liczby stron wydania stanowiącego podstawę omawianego przekładu zostały umieszczone w nawiasach prostych, tłustą czcionką, dla łatwiejszego porównania. Liczby są skaczące, gdyż *Siedmiolilie* ukazywało się w kolejnych zeszytach *Analecta Bollandiana*, II–IV (1883–1885) oraz w *ZGAE*, 6 (1877), s. 147–183.

⁶ Pierwsza księga *Żywota* w osiemnastu rozdziałach mówi o objawieniach Doroty w ogólności, ich autentyczności i zapisie oraz wyjaśnia niektóre trudne wyrażenia rozwiniętego przez Dorotę z Mątów nazewnictwa. Druga (46 rozdziałów) i trzecia księga (28 rozdziałów) opowiadają o jej życiu do roku 1391 i niemal dosłownie postępują za 54 rozdziałami *Vita Lindana*, które jednak poszerzają o 20 rozdziałów. Czwarta księga (40 rozdziałów) zawiera tylko traktaty o męce i pociesze Doroty, piąta księga (49 rozdziałów) mówi o jej życiu i ćwiczeniach w zamknięciu, szósta księga (25 rozdziałów) o jej miłosnym obcowaniu z Chrystusem, siódma księga (31 rozdziałów) o jej tęsknocie za śmiercią, niebiańskich procesjach i błogosławionej śmierci Doroty. Prolog mówi o siedmiu pieczęciach, które ukrywały przed światem życie wewnętrzne Doroty i odnosi je do siedmiu obrazów apokaliptycznych w symbolicznym wykładzie używanym w średniowieczu. Tablica, czyli skrowidz osobowy i rzeczowy składa się z ok. 150 wyrazów z dalszym ciągiem, który Jan z Kwidzyna umieścił na początku swego dzieła, co miało na celu ułatwienie czytelnikowi orientacji w trudnym tekście mistycznym. Dlatego *Tablica* po każdym zdaniu podaje księgę, rozdział i odcinek (od a do f). Zob. Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, przeł. J. Wojtkowski, Lublin 2012. Dalej: *Żywot*.

⁷ Spośród siedmiu traktatów *Siedmiolilii*, pierwszy poświęcony jest miłości, drugi zesłaniu Ducha Świętego, trzeci mówi o uczuciach Eucharystii, czwarty o kontemplacji, piąty o porwaniu czyli uniesieniu duszy ponad siebie, szósty o doskonałości życia chrześcijańskiego, a siódmy o spowiedzi. Zob. Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie*, z krytycznego wydania dr. Franciszka Hiplera, „*Analecta Bollandiana*”, Bruksela 2–4 (1883–1885), *ZGAE*, Braniewo 6 (1878), s. 148–183, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2012, s. 9. Dalej: *Siedmiolilie*.

⁸ *Żywot*, I, 1, a.

Ojciec Miłosierdzia: „Zasadził ją najpierw w ogrodzie zieleni dziewiczej czystości. Następnie przesadził ją, przenosząc na rolę płodności małżeńskiej powściągliwości. Potem uwalniając ją od prawa męża, przesadził na pole duchowo urodzajnej świętości wdowiej. Wreszcie wprowadził ją na miejsce uniesienia i radości, mianowicie kontemplacji Bóstwa”⁹, co znalazło swoje uwieńczenie w doświadczeniu mistycznych zaślubin oraz zamiany serc. Kwestie te zostaną szerzej omówione w kolejnych punktach niniejszej publikacji.

„PROSTA WIARA, NIEZŁOMNA NADZIEJA I GORAĆA MIŁOŚĆ DO BOGA I BLIŹNICH”

Tak najprościej, podążając za słowami świadectwa Jana z Kwidzyna¹⁰, scharakteryzować można postawę życiową bł. Doroty z Małtów (1347–1394), która przyszła na świat 24 stycznia 1347 roku w Małtówach Wielkich. Jej ojciec Wilhelm Schwarze (†1359) pochodził z Holandii. O matce wiadomo niewiele ponad to, że miała na imię Agata (†1401) i słynęła z pracowitości oraz pobożności, którą zaszczerpiła urodzonej jako siódmej spośród dziewięciorga dzieci córce¹¹. W 17 roku życia, a dokładniej – 15 sierpnia 1363 roku, późniejsza patronka kobiet, Prus i Pomorza, została wydana za mąż za 20 lat starszego od niej płatnerza z Gdańska o imieniu Wojciech¹², z którym zamieszkali przy ul. Długiej. Według relacji Mistrza Jana małżonkowie obdarzeni zostali potrójnym dobrem małżeństwa, to znaczy: wiernością, potomstwem, sakramentem, czyli nierozzerwalnością. Oboje też pielgrzymowali do miejsc świętych – Akwizgranu (gdzie wyruszyli 10.08.1385) i Rzymu (18.10.1389), gdzie bł. Dorota już sama brała udział w uroczystościach jubileuszowych Roku Łaski ustanowionego przez papieża Urbana VI¹³. W okresie małżeństwa Dorota urodziła dziewięcioro dzieci. Niestety poza córką – Gertrudą, która wstąpiła do klasztoru benedyktynek w Chełmnie, wszystkie dzieci (pięciu synów i trzy córki) zmarły podczas zarazy panującej w latach 1373–1382.

To, co pochłaniało Dorotę od najmłodszych lat, to zagadnienie osiągnięcia doskonałości życia chrześcijańskiego. Widać to szczególnie w mającym charakter mistyczno-ascetyczny, Traktacie Szóstym *Siedmiolilii*, który wskazuje na możliwości czerpania z modlitwy kontemplacyjnej sił do rozwoju i wzrastania duchowego. Napisano tam, że doskonałość „człowieka w istocie polega na przykazaniach, przygotowawczo zaś i narzędziowo na radach. Stąd człowiek powinien przede wszystkim zachowywać *przykazania*, zwłaszcza te dwa o miłości Boga i bliźnie-

⁹ Tamże, II, 1, b.

¹⁰ *De vita, virtutibus, fama sanctitatis et cultu Servae Dei Dorotheae de Montau ex documentis editis in Positione et ex Vita Latina conncinatum*, w: *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum*, s. XXVI.

¹¹ Jan z Kwidzyna podaje w rozdziale drugim Księgi Drugiej, że Agata i Wilhelm mieli 4 synów i 5 córek oraz ok. 50 wnucząt. Zob. *Żywot*, II, 2, b–c.

¹² Tamże, II, 41, a.

¹³ Rok Święty został ogłoszony przez papieża Urbana VI w kwietniu 1389 roku. Obchodzony był już za pontyfikatu Bonifacego IX (1389–1404), ponieważ 15 października Urban VI zmarł.

go¹⁴. Przy czym według słów przekazanych przez bł. Dorotę doskonałość miłości, którą można mieć na tym świecie, jest podwójna, tzn. po pierwsze konieczna i wystarczająca, a po drugie, przynależąca do świętości i wzniosłości uprzywilejowanej. Według *Siedmiolilii*: „Pierwsza doskonałość miłości nie zawsze od miłości Boga wyklucza wszelkie uczucie obce, lecz wszelkie uczucie przeciwne, nie dopuszczając, by coś było miłowane na równi z Bogiem, albo ponad Boga, albo wbrew Bogu. W miłości zaś bliźniego również nie dopuszcza uczucia przeciwnego miłości tego rodzaju i kieruje uczucie miłości do wszystkich ludzi powszechnie, a do poszczególnych sprawnościowo; i sprawia to zgodnie z przygotowaniem ducha, tak iż czyni człowieka gotowym świadczyć uczynki miłosierdzia każdemu, według miejsca i czasu; i bez tej doskonałości miłość istnieć nie może. Dlatego nazywa się konieczna i wystarczająca. O niej powiedział Pan do oblubienicy: *Wszystko, co miłujesz na ziemi, miłuj doskonałą miłością we mnie, dla mnie, przeze mnie i ze mną, w miłości dobrze sprawionej*. Lecz doskonałość druga, mianowicie uprzywilejowanej świętości i wzniosłości, jest jakąś znakomitością miłości, bez której prawdziwa miłość Boga i bliźniego nie może się znaleźć i trwać; jak sprzedać to wszystko a zapłatę sprzedaży rozdać ubogim, siebie dla królestwa Bożego wytrzebić, człowiekowi dla Boga całkowicie się poddać, by odarty, czysty i posłuszny szedł dobrowolnie za Chrystusem odartym, czystym, oraz posłusznym Ojcu aż do śmierci na krzyżu; siebie także stracić dla Chrystusa, tak by z wielkiej miłości Bożej idąc za Chrystusem pragnął człowiek cierpieć zniewagi i udręki; sprawców miłować i za nich modlitwę szczególną odprawiać; siebie i swoje narażać nie tylko dla wiary i sprawiedliwości, lecz także dla zbawienia bliźniego, mówiąc z Apostołem (2 Kor 12,15): *A ja jak najchętniej wydam się i naddam za dusze wasze*¹⁵. I choć trudy podejmowania modlitwy i umartwień za innych ludzi nie przychodziły Dorocie łatwo¹⁶, jak wspomniał Jan z Kwidzyna Pan „dał jej wtedy moc, by strzegła również duszy innego człowieka”¹⁷. Albowiem, jak powiedział jej Oblubieniec: „Człowiek w obecnym życiu, będący w łasce mojej, może sobie i drugiemu wyblagać ode mnie w krótkim czasie coś wielkiego, czego będąc w czyścisku przez wiele dni nie zdołałby osiągnąć prośbami i błaganiami. A gdybyś za tego człowieka nie trudziła się tak płacząc, on przez wiele lat płonąłby w czyścisku”¹⁸. Można więc powiedzieć, że bł. Dorota nie tylko troszczyła się o własną doskonałość i rozwój duchowy, miała bowiem pod swoją modlitewną opieką również inne, powierzane jej staraniom osoby, dla których wyjednywała łaski u Boga¹⁹. Przy czym jak zauważył Jan z Kwidzyna: „Doskonałość oznacza i za

¹⁴ *Siedmiolilie*, VI, 1, s. 159. Por. Kol. 3,14.

¹⁵ Tamże, VI, 1, s. 159–160.

¹⁶ Jak zauważył Jan z Kwidzyna Dorota „nie tylko za siebie, lecz także za innych musiała modlić się, płakać i pracować, jak często nakazywał jej Pan to czynić: to za żywych, to za umarłych, a często otrzymywała polecenie co do synów duchowych, by ich starannie pilnowała i płakała oraz modliła się, aby dobrze postępowali i święcie żyli”. Zob. J a n z K w i d z y n a, *Żywot*, IV, 4, a.

¹⁷ J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty z Mątów*, VI, 4, a. W celu zachęcenia Doroty, aby strzegła swojego postępowania i modliła się za innych „Pan pokazywał jej na świecie stan i życie wielmożów pełne grzechów, ganiąc niegodnie żyjących w godnościach. Tak ukazywał jej często jak źle jest między kapłanami a świeckimi w całym chrześcijaństwie”. Zob. *Siedmiolilie*, II, 15, s. 106.

¹⁸ J a n z K w i d z y n a, *Żywot*, IV, 4, d.

¹⁹ W celu przebłagania Boga za grzechy oraz umocnienia łaski wiary bł. Dorota praktykowała posty, biczowania, czuwania podczas których czcila pamięć męki Pańskiej oraz dobre uczynki.

nią między innymi postępuje siedmioro, które Pan objawił tej oblubienicy. Pierwsze jest, z miłości stale gorąco płonąć. Drugie, w radości mieć czystość zamiaru. Trzecie, nie troskać się o ciało. Czwarte, rozkoszami ciała się brzydzić. Piąte, spokój ducha w przeciwnościach zachować. Szóste, nad swymi myślami panowanie osiągnąć. Siódme, do dna się upokarzać i za niedoskonałego uznawać²⁰. Zalecenia te bł. Dorota starała się skrupulatnie wypełniać już od najmłodszych lat, o czym świadczyć może fakt, że w wieku lat siedemnastu, 3 maja 1364 roku, w święto znalezienia Krzyża Świętego miało miejsce pierwsze widzenie, ukazujące jej tzw. uroczystość świętą, czyli widzenie świętowanej tajemnicy. Od tego dnia Dorota zaczęła doświadczać stopnia miłości charakteryzowanego jako „miłość gorąco płonąca”²¹. Z czasem dostąpiła też innych łask, wizji, ekstaz, audycji i objawień, spośród których szczególnie wyróżnić należy łaskę mistycznej zamiany serc. Doświadczyła jej mistyczka w 39 roku życia, prawdopodobnie w dniu 21 stycznia 1385 roku, podczas modlitwy przed ołtarzem Matki Bożej w Kościele Mariackim w Gdańsku. Wówczas to, jak opisał Jan z Kwidzyna: „Pan Jezus, cudowny jej miłośnik, wy dobył jej dawne serce, a w jego miejsce włożył serce nowe i gorąco rozpalone”²². W ten sposób „charyzmaty wszystkich poprzednich darów gorącą miłością umocnione i znacznie powiększone wstąpiły na wysoki stopień doskonałości”²³. Jak zaznaczył Mistrz Jan: „Wtedy dokonano się tam wewnętrzne zjednoczenie jej duszy z Panem, zapomnienie wszystkiego co zewnętrzne, oświecenie umysłu, duchowo zmysłowe poznanie pocałunku i objęcia duszy z Chrystusem, jawne słyszenie głosu Pana Boga, mówiącego wewnątrz a niekiedy zewnątrz, widzenie i kontemplacja świętych tajemnic, oraz nagle pouczenie w jaki sposób święci na tym świecie żyli święcie”²⁴. Jasnemu poznaniu, umiłowaniu i rozkoszowaniu się Panem Bogiem towarzyszył słyszany przez nią głos Oblubieńca oraz doznania zachwyty sprawiające, że bł. Dorota „nadprzyrodzonym światłem rozjaśniona poznała wiele tajemnic na niebie i na

Odwiedzała też chorych, pomagała kalekom i z godnością znosiła kłopoty i cierpienia dnia powszedniego. Jej heroizm widać zwłaszcza w sytuacji, kiedy dążyła do nawrócenia rozbójników, którzy napadli na nią podczas jednej z pielgrzymek. Por. *Żywot*, III, 9, d–i.

²⁰ *Siedmiolilie*, VI, 5, s. 164.

²¹ Według wyjaśnień zawartych w *Siedmioliliach*, ilekroć człowiek z miłości mnoży uczynki nadobowiązkowe, sprawia, że „ogień miłości Bożej prowadzi go z gorąca do żaru i gorąco go zapala”, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Łukasza (24,32): „Czyż serce nasze nie paliło w nas?”. Według relacji Jana z Kwidzyna, płomieniem tej miłości bł. Dorota zapalała się w trakcie rozmowy z Bogiem, jej serce biło porywczo. Ponadto „gdy Bóg mówił, dusza jej roztopiała się, serce jej rozszerzało, świadomość rozjaśniała, każda władza duszy wzmocniała, duch jej stawał się lekki i chyży, unosił się w górę i stawał jednym duchem z Panem Bogiem: tak jak jedno powstaje z węgla i ognia, że węgiel nie łatwo da się od ognia wydzielić. Nadto z tej gorąco natężonej miłości obficie pocila się, jakby była w bardzo gorącej łaźni. Zwykła także mocno płakać, bardziej z miłości niż ze smutku. Wreszcie zgodnie z tą miłością była pracowita i płodna; tak zazwyczaj modliła się, błagała, przymilała i dziękowała. A ponieważ ze wzrostem żaru wybucha płomienne światło i powstaje blask mądrości, stąd ona w tej miłości była bardzo światła, radosna i zadowolona”. Zob. *Siedmiolilie*, I, 1, s. 25; I, 5, s. 35–36.

²² *Żywot*, III, 1, b. Por. A. C a b a s s u t, *Changement des coeurs*, DSAM III, 1046–1051.

²³ Usłyszała też słowa Oblubieńca, który wyjaśniając dar mówił: „Pierwsza miłość, którą dałem ci, gdy wy dobyłem serce, była miłością opływającą, niezmierną i bardzo wielką. Nazywa się ona także miłością sycącą, słodzącą, dobrze uporządkowaną, dobrze smakującą, dobrze pachnącą, owocną, nieoddzielną, niezwyciężoną i nieśmiertelną”. J a n z K w i d z y n a, *Żywot*, III, 1, c.

²⁴ J a n z K w i d z y n a, *Żywot*, I, e.

ziemi, które widziała czasem wyobraźniowo, czasem umyślowo, bez obrazu jakiejś rzeczy stworzonej²⁵. Mogła też widzieć w sobie „jak przez kryształ najmniejsze grzechy”²⁶, co pomogło jej w oczyszczaniu i utrzymywaniu duszy w nieskazitelnej niemal czystości. Przykładem może tu być niezwykła spowiedź z niedoskonałego odmawiania modlitwy *Ojcze nasz*, której tekst precyzyjnie dowodzi głębi duchowej mistyczki oraz staranności w rozpatrywaniu własnych niedoskonałości. Brzmi on następująco:

(I.) *Uznaję się winna i boli mnie, że „Ojcze nasz” odmawiałam bardzo niepobożnie, i boli mnie, że „Ojcze nasz” tak mało odmawiałam. Jednak bardziej mnie boli, że jestem niegodnym dzieckiem Ojca Niebieskiego, i że nie pod każdym względem w pełni zachowywałam i wypełniałam przykazania i rady mego Pana, bym mogła siebie uczynić godnym dzieckiem i prawdziwie mogła wypowiadać imię „Ojcze nasz”.*

(II.) *Również boli mnie, że tak mało mówiłam: „któryś jest w niebie”, a wiele bardziej boli mnie, że siebie zrobiłam niegodną nieba, i nieba nie uczyniłam moją własnością.*

(III.) *Również boli mnie, że tak mało mówiłam: „święć się imię Twoje”, a jeszcze bardziej boli mnie, że Jego świętego, błogosławionego imienia nie święciłam dobrymi czynami.*

(IV.) *Również boli mnie, że tak mało mówiłam: „przyjdź królestwo Twoje”, a wiele bardziej boli, że nie biegłam naprzeciw Królestwu Bożemu.*

(V.) *Również boli mnie, że tak mało mówiłam: „bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi”, a bardziej mnie boli, że nie wypełniłam woli Bożej, że nie zjednoczyłam wszelako mojej woli z Jego, i nie od razu moją wolę zostawiłam i całkowicie Mu oddałam.*

(VI.) *Również boli mnie, że tak mało mówiłam: „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”, a bardziej mnie boli, że nie uczyniłam siebie godną Chleba Żywego.*

(VII.) *Również boli mnie, że nie bardzo mówiłam: „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, jednak bardziej boli mnie, że moim winowajcom wszystkiego chętnie i ostatecznie nie odpuszczałam.*

(VIII.) *Również boli mnie, że tak mało mówiłam: „nie wódź nas na pokuszenie”, a jednak bardziej mnie boli, że nie chroniłam się doskonale przed pokusami.*

(IX.) *Również boli mnie, że tak mało mówiłam: „ale nas zbaw ode złego”, a bardziej mnie boli, że nie ustrzegłam się wszelkiego zła; jak Bóg wie, że jestem winna, tak za winną się uznaję²⁷.*

Modlitwa a zarazem spowiedź bł. Doroty może dziś zaskakiwać, zwłaszcza laików, którzy dopiero oswiają się z głębszą duchowością. Dlatego warto zauważyć, że towarzysząca doświadczeniom mistycznym modlitwa kontemplacyjna, wymyka się często ściśle określonym konstrukcjom. Jej głównym celem jest osiągnięcie stanu duszy pozwalającego na szczególny rodzaj obcowania z Bogiem. Zgodnie z etymologią łacińskiego słowa *contemplatio* oznaczającego *rozmyślanie, przygląd-*

²⁵ Tamże, II, b.

²⁶ Tamże, II, l.

²⁷ *Siedmiolilie*, VII, 25, s. 205.

danie się i oglądanie, w modlitwie tej mówi się zazwyczaj nie posługując się wyuczonymi formułami, prosto do Boga – swoim sercem. W ten sposób wyrażane są duchowe pragnienia wnętrza i miłość do Oblubieńca, przy jednoczesnym trwaniu wobec Boga, który się człowiekowi udziela²⁸. Przy czym w sposób szczególny miłość tę okazywać można poprzez swoje działanie, zamysły serca i właśnie modlitwę kontemplacyjną²⁹, bowiem „Kontemplacja, jak miłość, niejedno ma imię i tak jak miłość nie sprowadza się tylko do przeżyć natury emocjonalnej. A w końcu i kontemplacja, i miłość posiadają głębię, która wymyka się słowom”³⁰, co doskonale odzwierciedla życie i doświadczenia mistyczne bł. Doroty z Małowa. Jej wypływające z miłości i pragnienia osiągnięcia doskonałości duchowej, skrupulatne rozliczanie własnego sumienia, zamysłów serca i uczynków, jeszcze wyraźniej widać przy spowiedzi „O siedmiu grzechach głównych”. Poprzez spowiedź tę Dorota pragnęła uzyskać śnieżnobiałą czystość swej duszy, wolną od wszelkiego pyłku grzeszności, która pozwoliłaby bez wstydu stanąć jej przed Chrystusem – Oblubieńcem.

(I.) *Wyznaję się winną, że grzeszyłam siedmioma grzechami głównymi, po pierwsze pychą, pysznymi myślami, słowami i czynami, że to ja uczyniłam i posiadałam wszelkie dobro, które od Boga otrzymałam, cieleśnie lub duchowo, albo że wszelkie dobro ściągала na siebie, i dlatego mojego ukochanego Pana nie w każdym czasie chwaliłam i cześć Mu oddawałam, oraz nie upokarzałam się w pełni pod Jego wszechmocą, a nie uważałam i nie czyniłam się najmniejszą pod każdym względem wśród Jego stworzeń, że wszystkie córki pychy ściągала albo żywiłam, a ich od siebie w każdym czasie nie odpędzałam, to mnie boli.*

(II.) *Również chciwością, że byłam bardzo chciwa doczesnego dobra, a nie wiecznego, i z doczesnych rzeczy, które mi mój ukochany Pan Bóg darował, troskałam się o siebie tak, iż za dużo ich sobie brałam, zewnętrznych i wewnętrznych, i mam niepokój, że Mu za to nie w pełni dziękowałam; gdy nie umiem dziękować Mu za konieczne, jak mogę dziękować za ophywające. Powinam też mądrze postępować i wszystkie rzeczy, które dla siebie brałam, winnam brać sobie z rozsądkiem i umiarem. Niczego też nie powinienam używać według pełnej potrzeby, lecz winnam też coś pozostawić Bogu, a siebie przez to krzyżować i brać na siebie swój krzyż.*

(III.) *Również łakomstwem w jedzeniu i picciu, że wszystkie potrawy i napoje zbyt łakomie, albo zbyt mile lub rozkosznie przyjmowałam, przez co postępowałam wbrew woli mego serdecznie ukochanego Pana, albo tym mą nędzną duszę splamiłam, albo nie doskonale wzajem do nieba, do mego ukochanego Pana odnosiłam, tak jak odeń otrzymałam, oraz że jałmużnę nie w tak wielkiej świętości mogę dla siebie przyjąć, a wszystkich moich sił nie mogę doskonale wyteżyć dla tych wszystkich, od których ją otrzymałam, tak jak powinienam; że się w tym zaniedbałam, to mnie boli. Również, mam także wielką troskę, iż za wiele mam cielesnych pociech, że przyjmowałam wszelką pociechę od każdego człowieka, dlatego odczuwam brak pociechy od mojego ukochanego Pana; uznaję, że jestem tego winna i boli mnie.*

(IV.) *Również grzeszyłam lenistwem i opieszalnością, że niestety jestem leniwa i opieszala w służbie mego ukochanego Pana i zaniedbywałam wszelkie cnoty*

²⁸ *Słownik Teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 253.

²⁹ *KKK*, p. 2083.

³⁰ M. G i b a r d, *Ludzie modlitwy XX wieku*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 1989, s. 99.

i wszelkie dobre uczynki w służbie mego ukochanego Pana, które mogłam wykonać, gdybym się należycie troszczyła, to mnie boli.

(V.) *Również nieczystością, że grzeszyłam bezwstydnymi słowami, czynami, prośbami, myślami, lub nieskromną wolą, że nie spowiadałam się szczegółowo, czyli zupełnie, jak to czyniłam i jak wszystkimi siłami mego ciała lub duszy grzeszyłam, to mnie boli.*

(VI.) *Również gniewem, że prosiłam wszelkiej pomsty, albo w gniewie lub niecierpliwości zapominałam się lub grzeszyłam, to mnie boli.*

(VII.) *Również zazdrością i nienawiścią, że niektórych ludzi albo rzeczy nienawidziłam i zazdrościłam, czego nie powinnam czynić, albo powinnam prawdziwie ukochać; albo że niektóre słowa mówiłam o pewnych ludziach, czym im zaszkodziłam na ich duszy albo ich ciele, na dobru albo na czci; że tego szczególnie nie wyznawałam z jakiego powodu to czyniłam, i że niektórych ludzi odepchnęłam, albo naciągnęłam, albo innym dałam powód do upadku, albo komuś byłam niechętna i tego nie wyznawałam. Także uznaję się winną, że gdy słyszałam, że złośliwie mówią o jakimś człowieku, iż go doskonale nie ochroniłam i nie mówiłam, że wszelako nic złego nie wiem o tym człowieku, wiem dobrze, że mogę go wszelako opłakać i pożałować, a też, iż złośliwości w sercu innych ludzi wszelako ku lepszemu nie kierowałam i nie przerabiałam, że się przy tym zaniedbałam, to mnie boli³¹.*

Podjęta przez bł. Dorotę praca nad rozwojem własnej duchowości doprowadziła rekluzę z kwidzyńskiej katedry na szczyty przeżyć mistycznych. O tym, jak została przez Pana umocniona i doprowadzona do doskonałości duchowej opowiada rozdział siódmy Księgi Szóstej, gdzie Jan z Kwidzyna opisał jak „Pan zesłał jej niewidzialnie Ducha Świętego z miłością gorąco płonąca, by oświecona poznała, co należy czynić i z radością wykonywała wiele trudnych uczynków cnotliwych. (...) Pan posłał jej Ducha Świętego, rozbudzającego smak duchowy i ożywiającego duszę w jej zmysłach oraz udzielającego rozkoszy ducha i rozweselającego ją niewypowiedzianą miłą słodyczą³². W innym miejscu opisano, jak bł. Dorocie udzielone zostało jasne oświecenie umysłu i gorące rozplómiwienie uczucia. Poprzez dar pierwszy, czyli poznanie, Pan ukazał jej dobro i do niego skierował. Poprzez drugi, czyli uczucie – „umocnił jej ducha, zapalił i sprawił, że rozplómiwiona gorącym pragnieniem prędko biegła Panu na spotkanie, gdy przyjmowała Sakrament Eucharystii i gdy Pan zsyłał jej Ducha Świętego³³. Niestety liczne łaski i towarzyszące im objawy fizyczne, nie budziły zrozumienia w otoczeniu mistyczki. Kiedy w dniach 17–22 lipca 1391 roku, na skutek doświadczeń mistycznych, nie była w stanie się poruszać i siedziała w kościele podczas przeistoczenia, osoby wrogo do niej nastawione oskarżyły ją o błędnowierstwo³⁴. W konsekwencji proboszcz Rose, który był

³¹ *Siedmiolilie*, VII, 8, s. 187–188.

³² *Żywot*, VI, b. e.

³³ Tamże, VI, 8, a.

³⁴ Pozywającym był oficjał Henryk vom Stein. On to zarzucił Dorocie, że błędzi w wierze, śmieje się i płacze w kościele i w związku z tym zapewne jest winna odstępstwa, za grozi śmierć na stosie. Por. *Żywot*, III, 26.

doktorem prawa kanonicznego, od dnia 23 lipca 1391 roku, zakazał Mikołajowi z Olsztyńka³⁵ udzielać jej co niedzielę Komunii Świętej³⁶.

Daleka od zrozumienia postawy i zachowań córki była również jej matka, Agata. Kiedy po śmierci nie szczędzącego mistyczce przykrości męża (†1390)³⁷, w 1392 roku, Dorota przeniosła się do Kwidzyna, by tam znaleźć kierownika duchowego w osobie Jana z Kwidzyna (1343–1417)³⁸, a następnie 2 maja 1393 roku, za zgodą kapituły diecezji pomezkańskiej, jako rekluza – pustelnica została zamurowana w jednej z cel katedry w Kwidzynie³⁹, na wieść o postanowieniu córki, matka jej

³⁵ Podczas sympozjum, które odbyło się 29 listopada 2012 r. na Zamku w Kwidzynie powstała wśród naukowców rozbieżność, co do pochodzenia gdańskiego spowiednika bł. Doroty, Mikołaja. W oryginale, z którego biskup Julian Wojtkowski dokonywał przekładu na język polski widnieje niemiecka nazwa miejscowości jego pochodzenia „*Hohenstein*”, która w średniowieczu odnosiła się zarówno do Olsztyńka na terenie obecnego województwa warmińsko-mazurskiego, jak i dużej wsi Pszczółki, która usytuowana jest w województwie pomorskim. Niemiecka nazwa zamku w Olsztyńku (do 1945 niem. *Hohenstein*, prus. *Likuta Alnāsteini*), a później miasta pochodzi od jego założyciela, komtura ostródzkiego Güntera von Hohensteina. Jednak w źródłach polskich już w XV w. występuje nazwa zbliżona znaczeniem do obecnej – „*Parvum Olstin*” – „*Mały Olsztyn*”, lub Olsztynek. Pierwsza wzmianka o Olsztyńku pochodzi z 1351 roku, a prawa miejskie nadane zostały przez wielkiego mistrza Winricha von Kniprode w 1359 roku. Natomiast pierwsze wzmianki o Pszczółkach (niem. *Hohenstein*) pochodzą z 1307 roku i związane są z klasztorem cystersów w Oliwie, któremu dostarczano miód z miejscowych pasiek. W latach 1773–1918 Pszczółki podlegały administracji zaboru pruskiego, w 1919 znalazły się na terenie Wolnego Miasta Gdańska, a 1 września 1939 wraz z nim zostały włączone do III Rzeszy. Wiosną 1945 roku Pszczółki ponownie znalazły się w granicach Polski. W związku z powyższym, kwestia pewności co do pochodzenia Mikołaja, pozostaje do ostatecznego wyjaśnienia przez historyków i archiwistów.

³⁶ Wyjątek stanowi 7 dni komunijnych w państwie zakonnym Krzyżaków. Dnia 14 września 1391 roku, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, Dorota została do Komunii św. dopuszczona, dlatego można wnioskować, że oskarżenia już dłużej nie były przeciw niej podtrzymywane. Wstał się za nią Mikołaj z Olsztyńka, który przedłożył opinię o jej doświadczeniach wydaną przez Jana z Kwidzyna. Zob. *Żywot*, Kalendarium.

³⁷ Jan z Kwidzyna wielokrotnie opisuje przypadki pobicia Doroty przez gwałtownego małżonka, Wojciecha. Pobicia błogosławiona mistyczka przyplącała krwotokami, kilkunastu utratą przytomności i siłami. Zdarzyło się nawet, że uderzył żonę stołkiem w głowę i skrępował łańcuchem (*Żywot*, II, 41, b), chciał podzielić majątek i odejść od niej (*Żywot*, III, 10, c), uderzał w kłatkę pierwszą do pojawienia się krwi w płwocinach oraz w twarz aż do przebiccia zębami warg, w konsekwencji czego kapłani z kościoła mariackiego przybyli do mężczyzny z upomnieniem, aby powstrzymał się od szalonej przemocy (*Żywot*, 13, d–f). Pomimo tego, że kiedy tonął pod załamanym lodem, w drodze powrotnej od Eremitów z Einsiedeln (Finsterwalde), Dorota go uratowała, do śmierci nie zmienił swojej postawy. Zob. *Żywot*, III, 12.

³⁸ Jan z Kwidzyna, właściciel Joannes Marienwerder. Urodził się w Kwidzynie, w 1343 roku. Od 1365 r. studiował na uniwersytecie w Pradze. W 1374 r. przyjął święcenia kapłańskie, po czym został dziekanem wydziału artium, a od 1384 r. profesorem teologii. Na skutek sporów na tle narodowościowym opuścił Pragę i przybył do Kwidzyna, gdzie złożył profesję w Zakonie Krzyżackim. Pełnił funkcję dziekana Kapituły Pomezkańskiej oraz w latach 1392–1394 kierownika duchowego rekluzy, Doroty z Mątów. Pozostawione pisma stanowią żywy przykład twórczości opierającej się na nurcie *devotio moderna*, gdzie ubóstwo, czystość, miłosierdzie i praca prowadzić miały człowieka ku moralnej doskonałości na ziemi, aby w konsekwencji dostąpić spotkania z Bogiem. Zmarł 19 września 1417 roku. Zob. M. B o r z y s z k o w s k i, *Jan z Kwidzyna*, w: *EK*, t. 7, Lublin 1997, kol. 913–914.

³⁹ Według relacji Jana z Kwidzyna, na czas pobytu w pustelni, bł. Dorota otrzymała od Chrystusa Oblubieńca specjalny regulamin, którego miała przestrzegać od momentu zamknięcia. Podczas jednego z objawień usłyszała bowiem: „W pustelni przed dolnym oknem, przez które przynoszone będzie tobie jedzenie i picie, a ludzie będą mówili, miej zamknięcie szklane do otwierania z koniecz-

– jak zanotował spowiednik – „raczej ze swej prostoty niż złości zmartwiła się tym, gdyż nie pojęła tajemnicy tej sprawy ani woli Pana, toteż zwykła gorzko płacząc często mówić opowiadającym jej o tym: «Hej, cóż jednak za wielkie przestępstwo, albo jak ogromną winę popełniła, że zamknięcie siebie spowodowała, mnie i moim wstydu narobiła. Mówi się bowiem zazwyczaj, że tylko bardzo wielkich grzeszników zwykło się zamykać»⁴⁰.

Przykrości te, jak stwierdził Jan z Kwidzyna, wynagrodzone zostały Dorocie z nadatkiem przez prawdziwe radości jej duszy, które czerpały wzrost z różnych dobrodziejstw Bożych. Wśród nich spowiednik wymienił: „pocieszające nawiedzenie Pana, smak jego słodczy, obojga człowieka zmiana na lepsze, mnoga pociecha duchowa, spełnienie pragnienia, wysłuchanie prośby, zapewnienie Bożej przyjaźni, dopuszczenie do rozkoszowania się Bogiem, duchowe upojenie, osiągnięcie cnót doskonałych, objawienie tajemnic nieba i ziemi⁴¹. Ponadto, pośród licznych wizji, ekstaz, audycji i objawień Mistyczka Północy (bo tak też była nazywana Dorota) doświadczyła również owoców kontemplacji i ściślejszego zjednoczenia duszy z Bogiem, które wyrażało się upojeniem ducha⁴², osłupieniem⁴³, szaleństwem du-

ności. Postaw w nim wyobrażenie mego ukrzyżowania, by każdy przychodzący mógł pomyśleć, że ta pustelnia jest domem świętych. Dobrym bowiem znakiem jest, gdzie ja stoję u wejścia! Będąc w pustelni nikomu nie podawaj ręki, aby pieniądze przyjąć w darze, albo dotknąć ręki drugiego bez pozwolenia Spowiednika. Ilekróć coś takiego bez pozwolenia uczynisz, tyle razy będziesz musiała to wyznać. Nie powinnaś też pragnąć rozmowy z wieloma. Pustelnice bowiem pragnące z wieloma rozmawiać czynią to zwykle, by coś im dano, bo są zachłanne. a bardzo mało jest takich, którzy mi w pełni ufają. Ponieważ zaś ty w pełni mi zaufałaś, chcę cię zaopatrzyć w to, co konieczne. A im mniej w rozmowie i innym sposobem otrzymasz pociech od stworzeń, tym bardziej będziesz przeze mnie pocieszana. A gdyby żaden z ludzi cię nie pocieszał, nadal mógłbym i chciałbym zachować cię w pustelni tak dobrze, jak w życiu wiecznym. Ty żyj święcie, umieraj rzeczom przemijającym, i usilnie dąż do wiecznych oraz pragnij wspaniałomyślnie, byś mogła tego dokonać. Ja bowiem oświecam cię jasnym światłem ukazując ci wieczne, droższe od przemijających. Gdy ja to czynię, tak mocno jesteś pociągana ku mnie, że przemijających dóbr raczej się boisz niż je kochasz oraz bardziej się nimi trapisz niż cieszysz, i niczego na ziemi nie powinnaś brać w posiadanie. Dobro bowiem duchowe, które zdajesz się mieć, moje jest, a nie twoje. Dobro zaś doczesne czyli cielesne jest stworzeń, a tobie tylko do skąpego użytku użyzione”. Zob. *Żywot*, V, 6, a–d.

⁴⁰ *Żywot*, V, 8, i.

⁴¹ Tamże, IV, 28, a.

⁴² Według słów Jana z Kwidzyna: „Upojeniem ducha może być nazwana każda wielka pobożność miłości i radości, która jest pewnym namaszczeniem ducha, z którego, jakby mocą kielicha wina duchowego, zapal ducha tak bardzo wzrasta, że nie może się wewnętrznie powstrzymać, lecz wybucha przez niezwykle ruchy, głosy lub łkania. Stąd w upojeniu zadowalającym, które wynika z częstego picia ze słodkiego kielicha poza porwaniem, upojony raduje się duchowo, śmieje, śpiewa itd”. Zob. tamże, I, 13, a.

⁴³ W *Żywocie* spowiednik bł. Doroty zauważa, że „Osłupienie czasem zdarza się pobożnym, a dzieje się to wtedy, gdy członki ciała dzięki nagłemu przyplywowi żaru i słodczy stają się sztywne i niezdolne do swych zadań, jak: język traci mowę, nogi chód, ręce ruch itd. Ta niezdolność trwa, aż żar, który napinał mięśnie, stanie się słabszy, a wpływ słodczy, który zamykał ujścia duchowych dróg, też stanie się mniejszy”. Zob. tamże, I, 14, a.

cha⁴⁴, pocałunkiem⁴⁵ oraz uśpieniem duchowym⁴⁶. W rozdziale 24 Księgi Drugiej Jan z Kwidzyna zaświadczył też o ranach wyciśniętych przez Oblubieńca na ciele Doroty, co sugeruje otrzymanie przez nią stygmatów⁴⁷.

Momentem zwieńczającym doświadczenia duchowe rekluzy z kwidzyńskiej katedry były niewątpliwie zaślubiny mistyczne. Według notatek sporządzonych przez Jana z Kwidzyna, zaślubin łaski bł. Dorota dostąpiła 16 września 1393 roku⁴⁸. Jak wynika z opisu zawartego w rozdziale czternastym Księgi Szóstej zaślubiny mistyczne tej oblubienicy dokonały się nie tylko w sposób ogólny dla wszystkich wybranych, czyli w wierze, miłosierdziu i litościach, jak świadczy prorok Ozeasz, który powiada (2, 19–20): *Poślubię cię sobie w wierze i w miłosierdziu i w litościach* – lecz jak zwrócił uwagę Jan z Kwidzyna także sposobem wyjątkowym⁴⁹, gdyż Chrystus postanowił wprowadzić oblubienicę nabytą ceną krwią do piwnicy winnej Jego najśladziej miłości, gdzie wyjawione jej zostały tajemnice Najświętszego Serca, in-

⁴⁴ Jak opisał Jan z Kwidzyna: „Szaleństwo ducha zachodzi, gdy z wielkiej radości wlanej przez Ducha Świętego, lub żaru miłości przezeń rozpalonego, lub silnego pragnienia Boskiej rozkoszy oraz jakiegoś nagle obudzonego nowego opromienienia, serce gorąco się rozplamienia i z żaru rozplamienia tak się w sobie rozszerza i rozciąga, że wzburza i wstrząsa całe ciało, a ponieważ serce w ciasnocie piersi nie mogąc się zmieścić w pewien sposób usiłuje się wydobyć, by płomień którego wewnątrz doznaje wyrzucić na zewnątrz i osiągnąć jakąkolwiek ochłodę swego żaru, dlatego wybucha jakimiś jawnymi oznakami wewnętrznej pogody lub pobożności, na przykład śmiechem, chichotem, krzykiem, płaczem lub łkaniem itd., których nie może ani ukryć, ani im rozkazywać, ani się od nich uwolnić”. Zob. tamże, I, 15, a.

⁴⁵ „Pocałunek bowiem, jak pojęła przez słowo Pana, jest wewnętrznym i głębokim zjednoczeniem duszy z Panem w wybitnie wielkich rozkoszach i zadowoleniach duchowych. Dzięki nim dusza topnieje i opływa oparłszy się o miłego swego (PnP 8,5). On wtedy mile ją obejmuje (PnP 2,6) swoją prawicą, otaczając i darząc swoimi dobrami. *Do kontemplacji tychże wstąpiła, uchodząc od rzeczy przemijających i ludzkich.* (...) Po tego rodzaju pocałunku i objęciu dusza jej wracając do siebie czuła w sobie słodycz obfitującą w sercu, rozlewającą się na ciało, wszystkie członki i wnętrznosci. Dzięki temu rozlewowi wszystkie wnętrznosci i członki jej ciała były przepelnione jakby słodką rosą i trochę nabrzmiałe, a uważnie patrzącemu wyraźnie było to widoczne zwłaszcza na jej palcach i twarzy. Po ustąpieniu wypełnienia słodką rosą zwykła często czuć nadal słodką ślinę w ustach”. Zob. tamże, I, 18, c. e.

⁴⁶ „Uśpienie duchowe wynika z duchowego upojenia. Stąd gdy dusza pobożna słodko objęta ramionami Oblubieńca jakąś siłą Boskiej słodyczy uwalniana jest od wszelkiego poczucia i pamięci rzeczy zmysłowych, a tkwi w Bogu już nie tylko rozkosznie ale i trwale, wtedy zaczyna w pewien sposób usypiać czyli zapadać w głęboki sen, jak opity i upojony szlachetnym winem w sen zapada. W tego rodzaju duchowym śnie człowiek nie zapomina się całkowicie, ale nie jest prawdziwie przytomny. Stąd gdy długo trzymany jest w takim śnie, chociaż jest mu to przyjemne, jednak ponieważ boi się, że czas mija, zaniedbuje modlitwy, a ciałem swoim zbytnio się zniża, które rozkoszuje się w tego rodzaju śnie, dlatego niekiedy zadaje sobie siłę i z pewną trudnością wyrwa się z objęć Oblubieńca. (...) Porwanie przez Ducha Świętego jest wyobcowaniem serca od tego, co jest przyrodzone, do tego co jest nadprzyrodzone, mianowicie do pewnych spraw nadprzyrodzonych z odwraniem od zmysłów, to jest z wyobcowaniem zmysłów”. Zob. tamże, I, 16, a–c.

⁴⁷ W *Żywocie* czytamy: „Oblubieniec jej, dla którego nieznużenie nosiła tak gorzkie rany, wycisnął wśród jej ran także swoje, na znak niepodzielnej miłości, mianowicie na łopatkach, ramionach, na piersi, grzbiecie, pod pachami, na gołeniach, policzkach i pieszczelach, i gdy ona była pogrążona we śnie, szybko – jedną, dwie, cztery, pięć, sześć, siedem, osiem lub więcej – zadawał”. *Żywot*, II, 24, a.

⁴⁸ Tamże, VI, 17, b.

⁴⁹ Tamże, VI, 14, a.

nym nie objawiane⁵⁰. Wówczas to ujrzała Oblubienica i siebie, iż razem się jednoczą. Jak zapisał Jan z Kwidzyna: „To najszczęśliwsze zjednoczenie z Jezusem dokonało się tej godziny, w której Oblubienica przyjęła Boskie Sakramenty Eucharystii. Wtedy wszechmocny Oblubieniec przybywając z królewskiego tronu, syn wiecznego króla, prędko podbiegł do oblubienicy, przynosząc ze sobą rozkosze, różnorodne owoce i niewypowiedziane wielkie radości, ciesząc ją wspaniale rozweselił. A dusza, Oblubienica Boża, bardziej niż można uwierzyć uradowana, głośno wołając rzekła bardzo przyjaźnie: «O Panie serdecznie umiłowany Jezu Chryste!» – Mówiąc to miłośnie, wielokrotnie powtarzała, nie mogąc z miłości więcej powiedzieć. (...) My chcemy siebie razem stopić, a stopieni zlać się w jedną całość, byśmy byli razem zespoleni i sami chcemy być złączeni w jedno”⁵¹.

Według opisu spowiednika, podczas mistycznych zaślubin „jej ucho słodkie przyjmowało szepty. Był tam zaś szept dwojaki, jeden był oblubienca, drugi zaś oblubienicy i zgodnie z tym mówi się, że raz oblubieniec szeptał z oblubienicą, raz na odwrót oblubienica szeptała z oblubińcem. Szeptem mianowicie Boga, czyli oblubienca, zwie się jego mowę do duszy tak tajemną, że nie może być wyrażona słowem ust. A to dzieje się wtedy, gdy dusza przez Boga wprowadzona jest do jego wnętrza i wolna od wszystkich zewnętrznosci. Jeżeli wtedy Pan Bóg takim głębokim natchnieniem słodko do niej mówi, że co to jest, co mówi dusza, nie wolno wiedzieć. A jeżeli coś pojmuje, zachować tego jednak i ustami ciała wyrazić nie zdoła. *O tym szepcie w księdze Hioba (4,12) napisane jest: Ale do mnie rzeczono jest słowo skryte, a jakoby ukradkiem przyjęło ucho moje ciąg szepcanta jego*”⁵².

Od tego momentu, pomimo iż bł. Dorota Komunię świętą przyjmowała codziennie⁵³, przez zakratowane okienko, które wychodziło na miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu, jej tęsknota miłości wzmagala się, powiększając pragnienie zarówno Chrystusa jak śmierci⁵⁴. Owocem tej tęsknoty stało się pragnienie mistyczki, by zrodzić swą duszę do życia wiecznego. Jednak, aby to mogło nastąpić musiała podjąć określony trud duchowy, zgodnie ze słowami, które usłyszała od Pana na kilka dni przed śmiercią, 14 VI 1394 roku. Wówczas Pan odezwał się do niej przyjaźnie: „Trzeba, byś tak ciężko nosiła i tak silnie bolała dla życia wiecznego, jakbyś była ciężarna i już wkrótce miała z bólem rodzić. Zaiste tak w porodzie duchowym jak cielesnym ciężkie miałaś utrudzenia i zniósłaś gorzkie boleści. Teraz zaś masz mieć utrudzenia najcięższe, a zrodzić owoce najlepsze. Ty bowiem masz zrodzić duszę swoją do życia wiecznego, i nie powinna ci ta sprawa ciążyć nad sposób. Mianowicie dlatego, że ja musiałem najciężej dźwigać wszystkimi moimi siłami, gdy cały świat miałem ponownie zrodzić do życia wiecznego. Trzeba więc, byś zniósła najcięższy ucisk w tym wieku, aż przybywając powiem: Przyjdź, przyjaciółko moja, już nie będziesz miała boleści, lecz tylko radości. Dlatego z cierpliwością mnie wypatruj! Bo Oblubienicę moją, którą często uszczęśliwiałem słodko raniącymi grotami miłości, trzeba mi już ranić większymi niż przedtem strzałami i włócz-

⁵⁰ *Żywot*, VI, 14, h.

⁵¹ Tamże, VI, 14, i; VI, 15, a. Por. tamże, VI, 17; *Siedmiolilie*, III, 19, s. 135.

⁵² *Żywot*, VI, 18, b.

⁵³ Tamże, V, 38, d.

⁵⁴ Por. tamże, VII, 10, a-e.

niami przeostrymi”⁵⁵. Te ostatnie, według Jana z Kwidzyna, zadały ranę miłości rozrywającej serce, która była przyczyną jej śmierci⁵⁶. Jak zaznaczył spowiednik rekluzy – „nikt ze śmiertelnych nie uczestniczył w jej błogim odejściu, kto mógłby dać świadectwo o jej szczęśliwej śmierci”⁵⁷. Zmarła samotnie przed zachodem słońca 25 czerwca 1394 roku. Pogrzeb bł. Doroty odbył się 28 czerwca 1394 roku.

O DOSKONAŁOŚCI ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Istotę obu dzieł – *Żywota* i *Siedmiolilii* – stanowi opis łask mistycznych otrzymywanych podczas objawień przez bł. Dorotę. Przy czym celem Mistra Jana z Kwidzyna było ukazanie czytelnikom miłości, jako fundamentu chrześcijańskiej doskonałości oraz danie świadectwa świętości pruskiej mistyczki. Wśród opisanych praktyk duchowych, które doprowadziły Dorotę do mistycznych zaślubin oraz pozwalającej jej przylgnąć do Chrystusa „przemianą serca”, na pierwszy plan wysuwają się charakterystyczne dla *devotio moderna* – czystość, ubóstwo, miłosierdzie oraz umartwienia i pokuta, które wsparły patronkę Prus i Pomorza w osiągnięciu szczytów modlitwy kontemplacyjnej⁵⁸. Co warte zauważenia za środek wiodący do pełniejszego zjednoczenia z Bogiem i sposób wyrażenia miłości wobec Niego, uwa-

⁵⁵ *Żywot*, VII, 18, c.

⁵⁶ Według Jan z Kwidzyna, „Miłość rozrywająca serce wzięła nazwę ze skutku, ponieważ serce Oblubienicy w końcu rozerwała. Objawił ją Pan po raz pierwszy Dorocie w dniu swego Wniebowstąpienia, cztery tygodnie przed jej śmiercią (28 V 1394), podczas których ta miłość w Oblubienicy bardzo wzrosła a wreszcie tak bardzo życie łaski wzmocniła, że zgasła życie jej natury, a duszę wprowadziła do życia chwały. Mając mianowicie tę miłość, przed objawieniem jej nazwy czuła wielokrotnie jej czyn i działanie, jeszcze nie usłyszawszy jej miana i właściwości. *To jest zaiste miłość rozrywająca serce, o której w Pieśni nad Pieśniami (8,6) powiedziano: Przyłóż mię, jako pieczęć do serca twego, (...) bo mocna jest jako śmierć miłość twoja, twarda jak piekło zazdrość twoja*”. Zob. tamże, VII, 22, a.

⁵⁷ Tamże, VII, 28, d.

⁵⁸ Jak zaświadczał Jan z Kwidzyna pewnego razu głos Pana powiedział do Doroty: „Nie męcz się wiele biegając, a modląc się nie musisz wiele mówić, lecz spoczywając w milczeniu zważaj na mój głos i odczuwaj zbawienny a słodki smak życia kontemplacyjnego!”. W innym miejscu spowiednik rekluzy zwracał uwagę, że na drodze do świętości była ona wspierana przez Boga licznymi łaskami. Albowiem „do wstępowania po stopniach kontemplacji była po pierwsze ustanowiona w łaskach sakramentalnych, które przyjmuje się w sakramentach chrztu, bierzmowania, pokuty i Eucharystii. Po drugie była odziana szatami cnót, mianowicie czterech kardynalnych i trzech teologicznych. Po trzecie była kierowana siedmioma darami Ducha Świętego do wybitniejszych i doskonalszych aktów cnót, ponad zwykle, nawet cnotliwe, życie ludzkie. Podejmowała bowiem dzieła bardzo trudne, o których jest w księdze jej Życia; wykonywała je z rozkoszą, ponieważ kosztowała pierwocin słodczy ojczyzny niebiańskiej. Po czwarte, ponieważ smakowanie tego rodzaju rozkoszy nie zwykło tu być ciągle, dlatego iż zmysły ciała mają własne działania i doznania, by więc nie ustała we wspomnianych aktach darów oraz stopniach kontemplacji, odżywiana była dwunastu duchowymi owocami, które wylicza Apostoł w *Liście do Galatów*. Po piąte, aby była wspierana w swym pragnieniu życia wiecznego i nadziei ojczyzny wbrew trudowi, znużeniu i obrzydzeniu drogi, a swobodnie oddawała się czystej kontemplacji, obdarzona była ośmiu błogosławieństwami, które wyraźnie wyliczył Pan i święty Mateusz. Tym więc była przygotowana do kontemplacji i przez to daleka od tego, co przeszkadza kontemplacji. Troje przeszkadza kontemplacji, mianowicie skażenie grzechów, miłość spraw doczesnych, roztargnienie umysłu”. Zob. *Żywot*, III, 4, a; *Siedmiolilie*, IV, 1, s. 145.

żano wówczas także pielgrzymki. Bł. Dorota odbyła ich kilka, udając się do Kartuz, Koszalina, Akwizgranu, czy Rzymu⁵⁹.

O osiągnięciu doskonałości życia chrześcijańskiego, w sposób szczególny mówi Traktat Szósty *Siedmiolilii*. O pracy wykonywanej nad sobą codziennie przez misticzka z Prus, przy udziale i pomocy spowiedników, zaświadcza również Traktat Siódmy, który w sposób szczególny poświęcony został jej spowiedziom. Jak napisał bowiem Jan z Kwidzyna: „Do tego, żeby człowiek był doskonale usprawiedliwiony lub sprawiedliwy, potrzeba, aby zaparł się samego siebie i pozostawił świat oraz wszystko, co na nim jest, umarły światu i własnej zmysłowości żył samemu Panu, zniewagi i krzywdy sobie wyrządzone za nic miał. Taki może dobrze wychować swoją duszę i uczynić wielką, obszerną i przestrzenną oraz świętą. Tego bowiem nie może mieć bez doskonałej miłości”⁶⁰. Taką miłość oraz pilność poprawiania się posiadała według spowiednika bł. Dorota. Ją to Chrystus nauczył się spowiadać i uzdolnił do pełnego oczyszczenia duszy „Zamykając mianowicie jej zmysły zewnętrzne, otworzył wewnętrzne, dając każdemu według jego działania własnym sposobem poznać oblubieńca, Pana, którego oko duszy ujrzało, ucho usłyszało, powonienie poczuło, smak rozpoznał, a dotyk odtąd niczego prócz niego nie odczuwał. Moce duszy postawione były na wielkim szczycie doskonałości. Bo pamięć była pobudzona przez Pana i bardzo przezeń w siebie samą wciągnięta. Umysłowi dał jasną wiedzę, a rozszerzając wolę wlał jej przeogromną miłość i gorąco rozpalił duszę, która tak rozpalona, miłym, przyjemnym i upragnionym ciepłem pałała”⁶¹. Przy czym jak zaznaczono w Traktacie Drugim poświęconym posyłaniu do bł. Doroty Ducha Świętego, także On z dobroci Pana Jezusa wiele razy i na wiele sposobów posyłany był tej oblubienicy, gdyż Syn Boży powiedział jej: „«Ja chcę często posyłać ci Ducha Świętego, we dnie i w nocy, leżącej i siedzącej, by przygotowując cię dostosował do mnie, by umartwiając twe ciało uczynił cię duchową. Nikt bowiem nie może tak dalece umartwić swego ciała, jak ten, komu posyłany jest przeze mnie Duch Święty. On bowiem jest prawdziwym poskromicielem ciała i ożywicielem ducha. Jego też posyłam do ciebie jako zwiastuna, dla rozejrzenia się jak tobie idzie na tym świecie, i aby dając ci radość robił pociechę, by czas nie wydał ci się zbyt długi. Jakim sposobem bowiem mogłabyś spędzać czas bez nudy, gdyby sam mój Duch Święty nie był przy tobie»”⁶².

W celu poprawy i troski o duszę własną i bliźnich zostały również skierowane do rekluzy kwidzyńskiej pouczenia. Dla uzmysłowienia jej, w jakie zło popada osoba, która Komunię św. przyjmuje niegodnie Pan powiedział jej: „«Wielką szkodę ponoszą w przyjmowaniu mnie ci ludzie, którzy przyjmują mnie ze zwyczaju, albo dla łaski i pochwały ludzi, nie mając natężonego pragnienia miłości. Dawno mianowicie powiedziałem ci, że kto nie łaknie tu ciała mego, mianowicie Sakramentu

⁵⁹ Bł. Dorota pielgrzymowała do różnych miejsc wraz z mężem oraz samotnie. Przykładowo razem małżonkowie wybrali się do Eremitów w Finsterwalde (Einsiedeln), gdzie wraz z podróżami przebywali od 12 X 1385 do około 20 I 1387 (do Gdańska dotarli 25 III 1387 r.). Pieszko udawała się również z Gdańska do Kwidzyna, gdzie w 1393 roku została zamurowana w katedrze kwidzyńskiej. Zob. *Żywot*, Kalendarium.

⁶⁰ Tamże, VI, 2, b.

⁶¹ Tamże, VI, 6, g.

⁶² *Siedmiolilie*, II, 1, s. 85.

Eucharystii, ten nie może pragnąć życia wiecznego. Trzeba też by człowiek wołał mnie i trzymał się, płakał, albo tu na świecie albo w czyśćcu. I ty przed przyjęciem Sakramentu powinnaś mieć dla mnie wielki mozół i łaknienie: po południu zaś powinnaś mieć wielkie łaknienie i mozół życia wiecznego, Nadto kto nie trzyma się przed przyjęciem aż do zmęczenia sił, ten też po przyjęciu nie czuje znacznego swych sił odtworzenia. Oraz: Kto bowiem bardzo mnie nie łaknie, ten przeze mnie nie jest nasycony i nie rozkoszuje się we mnie. W jaki sposób bowiem miałby w tym pokarmie słodycz i rozkosz, którego nie ma łaknienia? I w jaki sposób mógłby być zadowolająco nasycony pokarmem, którym tak usposobiony rozkoszować się nie może? Tak kto nie jest do mnie niesiony mocą miłości, ten nie jest z mojego przyjęcia wspaniałomyślnie przeze mnie uszczęśliwiony. W jaki bowiem sposób mógłby taki mieć wielką pociechę w pokarmie, do którego nie żywi wybitnej miłości?»⁶³. Słowa te poruszyły Dorotę mocno. Jej spowiedzi stały się wręcz drobiazgowe. O skrupulatności w doskonałym oczyszczaniu duszy świadczą słowa mistyczki zamieszczone w poświadczonej spowiedzi Traktacie Siódmym, gdzie napisano jak czuła się winną grzesznych rzeczy „gdy z moimi zmysłami – mówiła – powinnam być ślepa, głucha i niema, powinnam pilnować moich zmysłów przed nieczystymi pożądaniem i niestosowną miłością, niesłusznymi zamiarami, złą samowolą, i grzesznym spełnieniem w myślach, słowach i czynach, czym mą duszę splamiłam i postępowałam przeciwko memu ukochanemu Panu, a przecież mogłam ich upilnować przed złymi rzeczami, i mogłam je otworzyć na dobre, święte, błogosławione rzeczy, w czym bym wypełniła, albo wypełnić mogła, wolę mego ukochanego Pana i mogła się tym przysłużyć mej duszy. Również niedorzeczna byłam itd. gdy butnie nimi grzeszyłam i nie brałam w końcu do serca, że się z tego spowiadałam i owocną pokutę odprawiłam i wypełniłam, a mogłam przecież pokornie i rozumnie żyć i moich zmysłów pokornie używać i przed grzechami się strzec, a po grzechach iść do spowiedzi i pokuty, a tym mogłam moją duszę ukochanemu memu Panu uczynić miłą i błogą. Ale również niedorzeczna byłam z moimi zmysłami, gdy mi mój najukochańszy Pan dawał należycie skupione serce, przyjazne i pełne miłości, a ja je rozpraszałam i rozciągałam moją miłość na wiele rzeczy przemijających. Czuję się winna tej miłości wbrew memu ukochanemu Panu, splamiłam tym moją nędzną duszę, gdyż mogłam tę miłość skupić i mogłam ją wzajemnie związać, że stałaby się jednym promieniem prawej miłości, i mogłam go z wielką miłością wypuścić w stronę mego ukochanego Pana, i mogłam go bardzo miłować, a siebie zrobić ukochaną i miłą, i tym uświęcić moją duszę. Tak wiele popełniłam przez to, że niedorzecznie żyłam, przez to, że wszystkimi moimi zmysłami grzeszyłam, dlatego iż one wszystkie popełniały, gdy ja jednym tylko zmysłem grzech popełniałam. Również przyznaję, że jestem winna, ponieważ grzeszyłam patrzeniem lub słuchaniem, wachaniem lub smakowaniem, dotykaniem lub chwyтaniem, chodzeniem lub staniem, leżeniem lub siedzeniem, spaniem lub czuwaniem; cokolwiek wiem że

⁶³ Przez to objawienie według Jana z Kwidzyna „Pan ukazał rozmaite zło, w które popadają ci, którzy letni i nieusposobieni lub niegodni przystępują. «Są ludzie powiada, dla których jestem pokarmem nieużytecznym i niezdrowym, a dla ich dusz bardzo niepokojącym. Są tacy, którzy przyjmując mnie, bardziej mnie przyjmują na śmierć wieczną niż na życie wieczne. Są także tacy, dla których jestem tak niesmaczny i niezdrowy, że gdybym dopuścił, wnet by się po przyjęciu mnie zadławili»”. Zob. *Siedmiolilie*, III, 6, s. 117–118.

zaniedbałam w całej mojej zmysłowości, że szczególnie się nie spowiadałam, ani dlatego szczególnie dobra nie czyniłam, przez co mogłabym siebie poznać, a mojemu ukochanemu Panu chwałę i cześć oddać; czy we wszystkich moich myślach, słowach albo czynach, szczerze szukałam albo zamierałam chwałę i cześć mego ukochanego Pana; tego żałuję i boli mnie z całego mego serca”⁶⁴. Przy czym fragment ten może być również doskonałym przykładem i świadectwem doskonałego rachunku sumienia i żalu za grzechy, których człowiek z miłości do Boga może się przeciwstawić, wyrzec. Do tego jednak trzeba posiadać zdolność autorefleksji i chcieć zmieniać siebie krok po kroku, dążąc z miłości do Chrystusa – jak Dorota – do doskonałości chrześcijańskiej.

ZAKOŃCZENIE

Podczas 47 lat życia bł. Doroty, miało miejsce wiele zdarzeń, które zaświadcniają, że była kobietą niezłomną, która wiernie i konsekwentnie, zarówno jako panna, później mężatka, a wreszcie wdowa i rekluza, trwała w miłości do Chrystusa Pana. Jej udziałem stały się doświadczenia mistyczne, które często były trudne do opowiedzenia i zdefiniowania zarówno jej samej, jak i uczonym duchownym. Stąd też pojawiały się wynikające z braku zrozumienia zarzuty ze strony otoczenia oraz konieczność wytłumaczenia żyjącym, a zachowania dla potomnych, świadectwa wielości boskich łask udzielonych mistyczce przez Boga. Dokonał tego Mistrz Jan z Kwidzyna, który skrupulatnie, dzień po dniu, notował, interpretował i opracowywał słowa Chrystusa kierowane do tej wybranej oblubienicy.

Na pierwszy plan wysuwa się w dziełach chęć pozostawienia świadectwa autentyczności przeżyć bł. Doroty oraz przekazania potomnym pewnej chronologii jej życia i wydarzeń ważnych dla wzrastania wewnętrznego. Drugim ważnym zadaniem, którego podjął się w *Żywocie* i *Siedmioliliach* Jan z Kwidzyna było uporządkowanie oraz scharakteryzowanie w wymiarze teologicznym doświadczeń mistycznych, które stały się udziałem błogosławionej patronki Prus i Pomorza. Trzeci wymiar, którego pominąć nie sposób, gdyż wiodą do niego niejako wszystkie poprzednio wymienione, to chęć wychowania i otwarcia na łaski życia kontemplacyjnego następnych pokoleń. Ich celem ostatecznym jest zrodzenie do świętości rzesz ludzi, kobiet i mężczyzn, którzy pielęgnując miłość do Boga i bliźnich, pełniąc obowiązki swojego stanu, podążać będą drogą doskonałości życia chrześcijańskiego. Tak, jak starała się to czynić, przez całe swoje życie bł. Dorota z Małtów.

⁶⁴ *Siedmiolilie*, VII, 7, s. 187. Jeszcze bardziej wymowna jest spowiedź bł. Doroty z dziewięciu grzechów cudzych. Czytamy w niej: „Uznaję też siebie winną, że zgrzeszyłam dziewięcioma grzechami cudzymi i że je uczyniłam moimi własnymi, albo niektóre własne grzechy uczyniłam sobie obcymi, których sama nie uznałam, albo zupełnie nie wyznałam, tak jak uczynić powinnam, a także, iż z własnych grzechów i cudzych grzechów śmiałam się, albo z nich się cieszyłam, albo nimi chlubiłam, albo kogoś dlatego chwaliłam lub pieściłam; albo że niektóre grzechy nakazałam, radę albo miejsce do tego dałam, albo jadłam i piłam, co grzechami zostało nabyte, albo wspólnie kłamałam, albo grzech wspólnie ukrywałam, i że niektóre grzechy widziałam i całkowicie ich nie zabroniłam, oraz nierozsądnych ludzi nie karmiłam i dobrego ich nie uczyłam, i że innym ludziom nie dawałam dobrego wzoru, żeby oni mogli według mnie się poprawić, że niektórym ludziom dałam zgorszenie, tego bardzo żałuję.” Zob. tamże, VII, 9, s. 189.

**LEADING THEMES IN "SIEDMIOLILIA" AND "ŻYWOT"
BY DOROTA OF MAŁÓW IN THE WRITINGS OF JAN OF KWIDZYN**

SUMMARY

Master Jan of Marienwerder (Kwidzyn), meticulous, day after day, noted, interpreted and elaborated the words of Christ which addressed to Dorothea. Three books about her life was the results of Jan's efforts. While reading, at the forefront, we could see wish to leave evidence of the authenticity of the experience of Bl. Dorothea and to transfer the chronology of important events of her life for child's internal growth. Another important task which has taken in "Vitae" and "Septililium" Johannes of Marienwerder, was to organize and characterize the theological dimension of mystical experiences that were attended by the blessed patron of Prussia and Pomezania. The third dimension, which can not be disregarded because it somehow lead to all previously mentioned, is the desire of education nad openness to the grace of contemplative life the next generation. Their ultimate goal is the generation of the sanctity of the masses of people, men and women who are nurturing the love of God and neighbors, fulfilling the duties of their state, following the way of perfection of the Christian's life. As Dorothea of Montau tried to do so, for their whole live.

**GRUNDGEDANKEN DER „SIEBENLILIEN” SOWIE DES „LEBENS”
VON DOROTHEA AUS MONTAU AUF DER GRUNDLAGE
DER ÜBERWEISUNG DES MEISTERS JAN AUS MARIENWERDER**

ZUSAMMENFASSUNG

Dorotheas Offenbarungen sowie ihre Lebensgeschichte stellte Jan aus Marienwerder in seiner Trilogie vor. Sie besteht aus den Werken: *Liber de vita venerabilis* – 237 Kapitel in denen über ihre Jugendjahre, Ehe, Kindererziehung, Pilgerfahrten begleitet vom Leben und geistigen Erlebnissen, *Apparitiones seu liber de festis* – die Visionen der Heiligen enthaltend, die sie an Feiertagen des liturgischen Jahres erhalten hatte sowie *Septililium* – die 7 Abhandlungen enthält über Beweise mystischer Gnaden erhalten von Dorothea und über ihr Sündenbekenntnis sowie in den Biogrammen – *Vita prima* und *Vita lindana* (sogenannter Lindaner Lebenslauf). Im Vordergrund dieser Werke steht das Christozentrische, durchdrungen von Sehnsucht nach Vereinigung der Seele mit dem Willen Gottes, das seelische Leben aufgebaut auf der Eucharistie, übers öftere Kommunizieren und Beichten sowie kontemplatives Gebet. Auf Porträts wird sie öfter mit Stigmata und Turm dargestellt, in dem sie eingemauert wurde. Ihr liturgisches Gedenken fällt auf den 25. Juni, also auf den Tag ihres Todes.

„MENTIS OCULOS LEVAVIT”. OBRAZOWE ASPEKTY MISTYKI DOROTY Z MĄTÓW

Słowa kluczowe: sztuka średniowieczna – mistyka żeńska – wizja – obraz – państwo zakon-
ne w Prusach – Dorota z Mątów

Key words: medieval art – women mystics – vision – image – The State of the Teuto-
nic Order in Prussia – Dorothy of Montau

Schlüsselworte: mittelalterliche Kunst – Frauenmystik – Vision – Bild – Deutschordenssta-
at in Preussen – Dorothea von Montau

Niniejsze studium, analizujące mistykę bł. Doroty z Mątów z perspektywy historii sztuki, skupia się na poszukiwaniu w doświadczeniu religijnym pomezkańskiej rekluzji (rozumianym tu jako interpersonalny, bezpośredni akt więzi z Bogiem¹) – doświadczenia obrazu. Szczególna duchowość Doroty – żarliwa, niezrozumiana przez otoczenie, formowana przez bardzo różne impulsy i wzorce – była w panoramie religijnej tego regionu wyjątkiem, niemniej jednak dla wiedzy o korelacji obrazu, świadomości i emocjonalnej reakcji, wydaje się symptomatyczna. Wychodząc z założeń antropologii obrazu, poniższe rozważania koncentrują się na uchwytnej poprzez lekturę pism dorotańskich percepcji wizji, stawiając pytania: jakie typy obrazów i na ile wyraźnie rysowały się przed jej „wewnętrzny okiem”? Czy i na ile mistyczka była wrażliwa na szczegóły w warstwie piktoralnej swych objawień?

* Monika Jakubek-Raczkowska – historyk sztuki, adiunkt w Instytucie Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa UMK w Toruniu. Zainteresowania naukowe koncentruje na funkcjach dzieł sztuki sakralnej w kulcie i praktyce religijnej w okresie późnego średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem sztuki dawnego państwa zakonnego w Prusach. Autorka monografii i artykułów, poświęconych rzeźbie regionu zakonnego w kontekście jej europejskich powiązań (m.in. styl piękny około 1400 roku), a także – problematyce związków obrazu i pobożności. Adres e-mail: mracz@umk.pl.

¹ Doświadczenie religijne, jeden z elementów życia religijnego, to całościowy akt egzystencjonalny, skoncentrowany na poznaniu Boga, w przypadku mistyki – na sposób bezpośredni i pozazmysłowy. Jego struktura jest złożona, jako takie – doświadczenie religijne stanowi przedmiot zainteresowania teologii, filozofii, psychologii, socjologii. Na temat jego istoty zob. S. G łą z, *Zagadnienie doświadczenia religijnego (próba syntezy)*, Kraków 1995, s. 17, o doświadczeniu mistycznym: s. 22–34.

Wreszcie – czy i na ile jej doświadczenia mogły rejestrować i przetwarzać świat otaczających ją wyobrażeń – przede wszystkim artystycznych (dzieł sztuki)? Czy i na ile z mistyki dorotańskiej można wyprowadzić dowód na memoratyną funkcję przedstawienia religijnego?

Wizualna strona przeżyć mistycznych Doroty i ich stosunek wobec zmysłowej rzeczywistości był jak dotąd poruszany raczej marginalnie. Przez historyków sztuki w ogóle nie został dostrzeżony – być może dlatego, że rozważań w tej materii nie można oprzeć na źródle, zasadniczym dla tej dyscypliny, czyli – na dziele sztuki. Wyobrażenia rekluzy z czasów procesu kanonizacyjnego nie są znane, choć mamy źródłowe świadectwa potwierdzające, że takowe istniały². Ewentualny wpływ jej wizjonerstwa na lokalną ikonografię też jest zupełnie nieuchwytny, tak dla średniowiecza, jak i czasów późniejszych. Jedynym źródłem, pozwalającym na analizę obrazowych aspektów jej mistyki, są więc teksty, głównie *Liber de festis*³, *Siedmiolilie*⁴, żywot łaciński Doroty⁵ oraz zeznania obu zaangażowanych w proces kanonizacyjny członków kapituły – Jana z Kwidzyna i Jana Rymana⁶.

Punktem wyjścia zaprezentowanych tu rozważań jest stwierdzenie, iż przeżycie religijne Doroty zdradzało wyraźną warstwę zmysłową – rekluzą widziała (*vidit*), rzeczy ukazywały się jej (*apparuit*), były jej pokazywane (*demonstrare*), ale też słyszała (*audivit*) – nie tylko słowa, wypowiedane przez Chrystusa czy Maryję w mistycznych pouczeniach, lecz i inne dźwięki – np. płacz Dzieciątka, niesionego przez

² Najstarszym znanym wizerunkiem Doroty jest dopiero grafika z 1492 roku, eksponująca charakterystyczny dla jej mistyki motyw strzał Bożej miłości, przebijających ciało. Strzały, wrzone w serce Doroty, spotykamy też w jej nielicznych nowożytnych wizerunkach – w zwieńczeniu ołtarza bocznego w kościele w Mątowach oraz na obrazie z kościoła św. Jana w Toruniu. Najciekawszym z zachowanych przykładów ikonografii dorotańskiej jest obraz *Komunii św. Doroty* na feretronie z Mątów.

³ Edycja drukowana: *Liber de festis Magistri Johannis Marienwerder. Offenbarungen der Dorothea von Montau*, Hg. A. Triller, Mitwirkung E. Borchert, nach Vorarbeiten von H. Westpfahl, Köln – Weimar – Wien 1992. Dalej w skrócie: *Liber de festis*, z podaniem numeru rozdziału (*cap.*) oraz strony w publikacji. Tekst został złożony do druku przed publikacją polskiej edycji tego źródła: *Księga o świętach mistrza Jana z Kwidzyna*, z krytycznego wydania dr Anneliese Birch-Hirschfeld Triller przełożył bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2013; cytaty w tekście są podawane w oryginale łacińskim lub w tłumaczeniu autorki.

⁴ Edycja drukowana: *Septilium Beatae Dorotheae Montovensıs auctore Joanne Marienwerder; opera et studio Francisci Hipler*, Bruxelles 1885. – Na potrzeby niniejszego opracowania korzystałam z polskiego przekładu: J a n z K w i d z y n a, *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, z krytycznego wydania Franciszka Hiplera przełożył biskup Julian Wojtkowski, Olsztyn 2012. – Dalej w skrócie: *Siedmiolilie*, z podaniem tytułu traktatu, rozdziału i numeru strony w polskiej edycji.

⁵ Edycja drukowana: *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*, Hg. H. Westpfahl, Mitwirkung A. Triller, Köln – Graz 1964; w końcowej redakcji tekstu posłużyłam się polskim przekładem: J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty z Mątów*, z krytycznego wydania Hansa Westpfahla przełożył biskup Julian Wojtkowski, Lublin 2011, dalej w skrócie: *Żywot*, z podaniem numeru księgi, rozdziału i strony w polskiej edycji.

⁶ Edycja drukowana: *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, Hg. R. Stachnik, Zusammenarbeit – A. Triller, H. Westpfahl, Köln – Wien 1978. Dalej jako: *Processus*, z podaniem numeru protokołu i strony w publikacji.

Matkę⁷, potężny dźwięk Zmartwychwstania⁸, krzyki i jęki dusz czyścicowych⁹, chóry anielskie¹⁰. Kosztowała słodyczy kielicha¹¹. W *Septililium* Jan z Kwidzyna tak scharakteryzował stan „porwania” (ekstazy) Doroty: „(...) **przeglądała*** w nim swoje gwiazdne mieszkania, **widziała** chwałę i radość świętych, **patrzała** na ich procesje i **słyszała** ich słodko brzmiący śpiew. Wprowadzona raz na zaślubiny Baranka, raz do izby Oblubieńca, przyjmowała od Pana **objęcia i ucałowania**”¹². Była też wrażliwa na odczucie temperatury w pojawiających się przed nią scenach – dom Maryi w Nazarecie opisała jako zimny, w wizji na dzień Obrzezania widziała Maryję, która ogrzewa Dzieciątka przy ogniu¹³. Odnosiła warstwę wizyjną do doświadczalnej zmysłowo rzeczywistości – gesty i płacz Dzieciątka wydawały się jej takie, „jak to u niemowlęcia”¹⁴, piersi Maryi zdały jej się najpiękniejszymi, jakie w swym życiu widziała¹⁵. Głos Pana podczas ekstaz brzmiał w uszach duszy „jak dźwięczna trąba”¹⁶ a huk w noc zmartwychwstania – tak straszliwie, jakby runąć miało niebo, katedra i rekluzorium¹⁷. Wreszcie, Madonna i Dzieciątka jaśnieli tak, jak gdyby byli przyobleczeni w szczerze złoto¹⁸.

„Zmysły”, którymi doświadczała Dorota, miały w ujęciu Jana z Kwidzyna charakter duchowy¹⁹, a odbierane przez nią doznania należały do sfery nadprzyrodzonej²⁰. Granica pomiędzy doznaniem cielesnym a duchowym niejednokrotnie się

⁷ *Liber de festis*, cap. 21, s. 41: „Quem, dum Matrem Virginem cum puero respexisset audivit puerum Iesum singultare et talem sonum emittere ac gestus habere, quales fieri solent in infantulis post turbationem et fletum singultuosum”.

⁸ Tamże, cap. 59, s. 95.

⁹ Tamże, cap. 66, s. 111.

¹⁰ *Siedmiolilie – Traktat piąty o porwaniu*, rozdz. III, s. 156: „Czasem śpiew aniołów, a niekiedy innych świętych, tak głośny był w uszach oblubienicy, że przez to wracała”. – Wrażliwość na śpiew anielski stwierdza nawet artykuł ankiety procesowej: „(...) audivit pariter et cantum Angelorum”. *Processus*, prot. 8, art. 22, s. 23.

¹¹ *Siedmiolilie – Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. XVIII, s. 54.

¹² *Siedmiolilie – Traktat piąty o porwaniu*, rozdz. III, s. 155.

¹³ *Liber de festis*, cap. 22, s. 42.

¹⁴ Tamże, cap. 21, s. 41.

¹⁵ Tamże, cap. 19, s. 38.

¹⁶ *Siedmiolilie – Traktat drugi o posłaniu Ducha św.*, s. 90.

¹⁷ *Liber de festis*, cap. 59, s. 95–96: „Porro sonitus ita grandis et terribilis erat, quod ei sic fuerat, ac si Dominus cum toto caelo et ecclesia ac reclusorio super ipsam rueret”.

¹⁸ Tamże, cap. 26, s. 49.

¹⁹ Tamże, cap. 46, s. 79: „Unde anima magnifice **videns, audiens, odorans, gustans et tangens in spiritu Dominum** oculis suis lumine supernaturali in videndo exacuatis respexit pro Domino...”, cap. 59, s. 95: „Sonitus quippe fuit longus, latus et terribiliter sonorosus, ut sonus tonitruum valde magni, nihilominus **spiritualis existit et non corporalis**”. – Por. także *Siedmiolilie – Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. XXXII, s. 79: „Pan [...] rozkoszował duszę wewnętrznie we wzroku przez przepych, którego nie ogarnia miejsce; w słuchu przez dźwięk, którego powietrze lub czas nie chwyta; w powonieniu przez zapach, którego powiew nie rozsiewa; w smaku przez posmak, którego nie zmniejsza żarłoczność [...], przez objęcie, które duszy nie płami, lecz silnie łączy ją z Bogiem; przez ucałowanie, lubieżności nie budzące”. – *Żywot*, Ks. 5, rozdz. 15, s. 234: „Pan [...] wzbudzając wewnętrzne siły i **zmysły jej duszy** [...] pociągnął je ku sobie. [...] Pan nauczył ją **duchowo** leżeć, siedzieć, stać, chodzić, widzieć, słyszeć, wachać, smakować, dotykać, rozumieć i poznawać”.

²⁰ Np. *Liber de festis*, cap. 58, s. 94: „**Interius lumen** fuit tam clarum, quod exterius lumen oculis corporis fuit offuscatum, quia lumen maius offuscat minus”.

* Wszystkie wytluszczenia w tekście i w przypisach są podkreśleniami autorki.

jednak zacierała; wiele z nich miało swe konkretne konsekwencje *in corpore*²¹. Łzy, które obfitymi strumieniami płynęły podczas objawień oraz pot, wywołany przez ciepło, które choć nienaturalne, działało „jakby w gorącej łaźni”²², zmuszając do zdjęcia odzienia²³, należały do sfery cielesnej. Niekiedy – przynajmniej w redakcji Jana z Kwidzyna – pojawiała się działość w sferze duchowej, które wywoływało konkretne doznania fizyczne: ból, słabość ciała, krzyk i rany, blizny w efekcie duchowych stygmatyzacji, transformację ciała, ciężarnego Chrystusem²⁴.

W sposób niemal samorzutny cielesność przeżyć Doroty wpisuje ją w nurt późnośredniowiecznej mistyki kobiecej, pojmowanej jako nieracjonalne, ekstazyjne doświadczenie religijne, przeżywane wszystkimi siłami duszy i ciała²⁵. Temat ten ma bogatą, interdyscyplinarną literaturę²⁶, zjawisko mistyki kobiecej stanowiło bowiem niezwykle ważną, zróżnicowaną i zindywidualizowaną część mistycyzmu średniowiecznego, dla której wspólnym mianownikiem było ciało²⁷, ogniskujące

²¹ W relacjach pojawiają się zapisy o doświadczeniu w duszy i ciele, np. *Liber de festis*, cap. 42, s. 73: „Cor eius immo totum **corpus et anima** ita ferventer ardebant, quod flammae in multis locis erumpentes ascendebant. **Corpus et anima** ex caritate superfluenta et caritate contentative inebriante erant delectabiliter recreata et contentative satiata”; cap. 130, s. 221: „Eius **tam corpus quam anima** deliciis liquefacta defluebant”. W dniach poprzedzających Wielkanoc, Chrystus zapowiada Dorocie *compassio* jako cierpienie i duchowe, i fizyczne: „Tu debes desiderare vulnerari **in anima et corpore** ex viscerosa compassione”. (*Liber de festis*, cap. 47, s. 80).

²² Przykładowo: „Exteriorum sensuum quasi nihil usa dulces et largas effudit lacrimas, perfusa sudore tam largifluo, ac si sederet in ferventi balneo”. Tamże, cap. 90, s. 153. – Zob. także cap. 92, s. 159, cap. 130, s. 221.

²³ Tamże, cap. 130, s. 221 („...removit a se vestimentum, ut obtineret refrigerium”).

²⁴ Przykładowo: *Żywot*, Ks. VI, rozdz. 25, s. 317; *Siedmiolilie – Traktat pierwszy o miłości*, rozdz. 25, s. 66-68. – Problem duchowej *graviditatis* Doroty jest zagadnieniem, interpretowanym w różny sposób, które wymaga dalszych, pogłębionych badań.

²⁵ P. D i n z e l b a c h e r, *Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick*, [w:] *Frauenmystik im Mittelalter*, Hg. P. Dinzeltbacher, D.R. Bauer, Stuttgart 1984, s. 15.

²⁶ Wnikliwych interpretacji doczekały się szczególnie te mistyczki, które same sięgały po pióro, zob. m.in. P. D i n z e l b a c h e r, *Die Visionen des Mittelalters: ein geschichtlicher Umriss*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 30 (1978), s. 116-128; idem, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 1981; P. D r o n k e, *Women writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, New York 1984; *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, ed. C. Dinshaw and D. Wallace, Cambridge 2003; J. S t r z e l c z y k, *Pióro w wątych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, t. 2, *Rozkwit (od Murashaki Shikibu do Małgorzaty Porete)*, Warszawa 2009, s. 457-546 (tam też zestawienie literatury nt. najważniejszych mistyczek, s. 539-546). Podstawowe dla tych badań wydają się kolejne, skupione na różnych aspektach, publikacje Petera Dinzeltbachera, zob. m.in.: P. D i n z e l b a c h e r, *Europäische Frauenmystik*, s. 11-23; idem, *Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlichen Frauen*, [w:] *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit in Mittelalter*, Hg. P. Dinzeltbacher, D.R. Bauer, Wien 1988, s. 1-57; idem, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993; idem, *Heilige oder Hexen. Schicksale auffälliger Frauen*, München – Zürich – London 1995. Zob. także: F. B e e r, *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, Kraków 1996.

²⁷ Na temat aspektu zmysłowego, zob. przykładowo: C.W. B y n u m, *Women mystic and eucharistic devotion in the thirteenth century*, „Women's Studies”, Vol. 11, numb. 1-2 (1984), s. 179-210; P. D i n z e l b a c h e r, *Die Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung*, [w:] *Personbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*, Hg. H. Brall, B. Haupt, U. Küsters („Studia Humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter and Renaissance”, Bd. 25), Düsseldorf 1994, s. 3-36; idem, *Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit*, [w:] *Bild und Abbild vom Menschen in Mittelalter*, Hg. E. Vavra (Akten der Akademie Friesach, „Stadt und Kultur im Mittelalter”, Schri-

przeżycia duchowe. W duchowości kwidzyńskiej rekluzji występują wszystkie charakterystyczne dla tego zjawiska cechy – wyraźne akcenty oblubieńcze (uścisk i pocałunek, duchowe poczęcie i narodzenie), żarliwość eucharystyczna oraz aspekty dolożystyczne²⁸, choć mimo to nacechowana jest ona pewną odrębnością, zwłaszcza jeśli chodzi o jej aspekt pokutny²⁹.

Kluczowe dla interpretacji źródeł i sensu widzeń Doroty z Małowa jest – jak się wydaje – osadzenie ich w kontekście scholastycznej doktryny poznania i sztuki pamięci (*ars memorativa*). Zgodnie z wykładnią św. Tomasza z Akwinu, poznanie nie byłoby możliwe bez obrazów – człowiek jest ich nośnikiem, rejestruje i przetwarza je dzięki czterem wewnętrznym zmysłom. Pierwszy z nich, *sensus proprius et communis*, przyswaja obrazy zewnętrzne i przetwarza w wewnętrzne, kolejny – *phantasia (imaginatio)* – zatrzymuje je, przechowuje, rekonstruuje. *Vis aestimativa* – zdolność oceny, trzeci zmysł wewnętrzny – odróżnia je i wartościuje, wreszcie *memoria* odpowiada za ich zrozumienie i dokonuje porównań pomiędzy raz poznany, a rozpoznany obrazem³⁰. Zadaniem obrazów „wewnętrznych” jest więc wspieranie pamięci (pamięć jest ich zasobem). Współczesna antropologia obrazu rozszerza jeszcze owo mnemotechniczne rozumienie funkcji obrazów – w jej ujęciu człowiek stwarza obrazy, żyje z obrazami i rozumie świat w obrazach, które go zamieszkują³¹. Szczególna rola w tym świecie przypada przedstawieniom obrazowym (dziełom plastycznym). Obraz mentalny, stworzony w sferze koncepcyjnej przez człowieka, „wciela się” w materialne, fizyczne medium (artefakt, „aparat obrazu”), stając się utrwalonym obrazem „zewnętrznym”, by poprzez percepcję powrócić do człowieka i zaistnieć znów jako obraz wewnętrzny³².

Z kolei wizja, doświadczana przez mistyka, to szczególny rodzaj „obrazu wewnętrznego”, ale – o zewnętrznym, nadprzyrodzonym pochodzeniu. Wizja nie jest kreowana samoistnie, lecz powstaje w wyniku interwencji sił pozaświatowych³³. Stanowi dzięki temu dostępne wyłącznie jednostce, ekskluzywne źródło poznania. Czyni z mistyka medium i miejsce „materializacji” obrazu, który wyciska się i utrwała w jego pamięci: „Haec **effigies** Iesu parvuli delicatissima et delectabilissima mansit **in Sponsae memoria** efficaciter per multas hebdomadas impressa”³⁴; „Dominus Iesus pro nobis crucifixus volens se et suam passionem **in memoria**

ften der Akademie Friesach, Bd. 6), Klagenfurth 1999, s. 49–87; T e g o Ź, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2007.

²⁸ W ujęciu Petry Hörner, wątkom oblubieńczym u Doroty z Małowa szczególnie blisko było do Mechtyldy z Magdeburga, a pasyjnym – do Margarety Ebner, św. Elżbiety Turyngijskiej i św. Jadwigi Śląskiej. Zob. P. H ö r n e r, *Dorothea von Montau: Überlieferung – Interpretation: Dorothea und die osteuropäische Mystik*, Frankfurt am Main 1993, s. 504, 507.

²⁹ Tamże, s. 508–509.

³⁰ Zob. T. L e n t e s, *Inneres Auge, äußeres Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters*, [w:] *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, Hg. K. Schreiner, in Zusammenarbeit mit M. Müntz, München 2002, s. 179–220, zwł. s. 183.

³¹ H. B e l t i n g, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przekład M. Bryl, Kraków 2007, s. 11–18.

³² Tamże, s. 26–27.

³³ Tamże, s. 92.

³⁴ *Liber de festis*, cap. 3, s. 9.

Sponsae retineri cum compassione sensibilis se ei vario modo ostendit³⁵. Stawiane w tym tekście pytania o wizje dorotańskie koncentrują się na problemie zależności pomiędzy obrazami zewnętrznymi (przedstawieniami artystycznymi) a obrazami wewnętrznymi (o charakterze wizji), która uchwytana jest w jej mistyce.

W średniowieczu zależność ta miała swą własną, historyczną dynamikę. U progu rozwoju mistycyzmu, związku pomiędzy wizją a obrazem nie można udowodnić. Jak słusznie zauważył Wojciech Marcinkowski, „mystyk nie potrzebował przedstawień dewocyjnych, by być mistykiem”³⁶. Żaden obiekt materialny nie stał „przed” wizjami i ekstazami Elisabeth von Schönau, choć niektóre z nich – jak Chrystus krwawiący przy kielichu mszalnym podczas elewacji – samorzutnie wywołują skojarzenie z późniejszą ikonografią eucharystyczną³⁷. W traktatach mistycznych Hildegardy z Bingen wizyjne obrazy były kreowanym autonomicznie konceptem estetycznym, rozwiniętym z narracji biblijnej pod wpływem neoplatonizmu³⁸.

Rosnącą wzajemną zależność mistyki i sztuki można zaobserwować dopiero w późnym średniowieczu. Dotyczy to nie tylko procesu adaptacji wizji mistycznych w krąg realizacji plastycznych, dla czego pośrednikiem bywała ikonografia samych świętych mistyków³⁹. W związku z coraz bardziej emocjonalnym klimatem religijnym w klasztorach (zwłaszcza żeńskich), zaczęły pojawiać się nowe typy przedstawień, kreowane w ekskluzywnych środowiskach nie tylko jako wynik, ale i – jako przyczyna medytacyjnych wyobrażeń. Obraz zewnętrzny, materialne dzieło sztuki, zaczął być traktowany jak inicjacja wizji, stymulująca obrazy mentalne. Ćwiczenie mistyczne rozpoczynała kontemplacja obrazu, z której z kolei płynęły obrazy wewnętrzne⁴⁰. Kolejne etapy dewocji i medytacji tego typu ilustruje znana miniatura

³⁵ Tamże, cap. 55, s. 89.

³⁶ W. Marcinkowski, *Przedstawienie dewocyjne jako kategoria sztuki gotyckiej*, Kraków 1994, s. 32.

³⁷ F. He in z e r, *Imaginierte Passion – Vision im Spannungsfeld zwischen liturgischer Matrix und religiöser Erfahrung bei Elisabeth von Schönau*, [w:] *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, Hg. A. Bihrer, E. Stein, München – Leipzig 2004, s. 463–475, zwł. s. 474. – Zasób obrazów, stworzonych przez Elisabeth, wyprzedzał rozwój ikonografii średniowiecznej, stojąc poza istniejącym obiektem artystycznym. Był powiązany integralnie z liturgicznym tekstem, a konkretnie – ze śpiewaną modlitwą, zwłaszcza – tą udratyzowaną.

³⁸ W ten sposób interpretuje te wizje C. M e y e r, *‘Per visibilia ad invisibilia?’ Mittelalterliche Visionsikonographie zwischen analoger, negativer und ‘analytischer’ Ästhetik*, [w:] *Nova de veteribus*, s. 476–503, zob. zwł. s. 502.

³⁹ Przykładem może być „mistyczna” ikonografia św. Bernarda z Clairvaux, kształtująca się dopiero od przelomu XIII i XIV wieku. Słynne jej motywy: *Amplexus* (najstarsze przedstawienie z 1318 r.) czy *Lactatio sancti Bernardi* (po raz pierwszy na retabulum z Majorki, ok. 1290 r.), to epizody hagiograficzne, pozbawione bezpośrednich nawiązań do tekstów mistyka, którym w zasadzie brak warstwy wizualnej. Zob. na temat tych przedstawień: F. W a g n e r, *Zum Bernhard-Bild in Literatur und Kunst*, [w:] *Liebesmystik als Chance und Herausforderung. Wirkungen von Person und Spiritualität Bernhards von Clairvaux*, Hg. H. Schwillis („Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser” 22), Berlin 2007, s. 25–40 (zwł. s. 29–38).

⁴⁰ H. B e l t i n g, *Bild und Kult. Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; w polskim przekładzie T. Z a t o r s k i e g o: *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, Gdańsk 2010, s. 470. – Zjawisko medytacji obrazowej omawia także P. D i n z e l b a c h e r, *Religiöses Erleben vor bildender Kunst in autobiographischen und biographischen Zeugnissen von Hoch- und Spätmittelalter*, [w:] *Frömmigkeit im Mittelalter*, s. 299–330.

z alzackiego traktatu *La sainte Abbaye*⁴¹ – od oczyszczenia za sprawą spowiedzi, poprzez modlitwę przy wizerunku (rzeźba *Koronacji Maryi*), po medytację eucharystyczną – z wizją Umęczonego Chrystusa i ekstazę – z wizją Trójcy św.⁴². Zjawisko recepcji obrazowej charakteryzowało w znacznym stopniu krąg późnośredniowiecznej mistyki klasztorów żeńskich dominikańskiej prowincji Teutonia, gdzie wizjonerstwo, zakotwiczone w wyobrażeniach ikonograficznych (opisane zwłaszcza w tzw. *Nonnenbüchern*), przybierało bardzo szeroką skalę⁴³ (na co wpływał zapewne zwyczaj wykorzystywania obrazów w *cura monialium*⁴⁴). To z tego właśnie względu studia z zakresu historii sztuki, poświęcone mistyce kobiecej (zwłaszcza – klasztornej) wyprzedziły poniekąd zainteresowanie historyków, łącząc się z poszukiwaniem definicji „przedstawięń dewocyjnych”⁴⁵ (od Herberta von Einem⁴⁶, przez Sixtena Ringboma⁴⁷, po Hansa Beltinga⁴⁸) i wydając szereg opracowań przyczynkowych⁴⁹.

Gdzie przebiegała granica pomiędzy rzeczywistym „wewnętrznym” objawieniem a „zewnętrznym” doświadczeniem zmysłowym? Między widzeniem a imaginacyjną projekcją zastanego wyobrażenia? Średniowieczna teoria sprawę tę definiowała za pomocą kategorii „oka wewnętrznego” (*oculus interior*) czy też „oka duszy” (*oculus mentis*), która była dobrze znana zarówno teologom, jak i mistykom⁵⁰. Okre-

⁴¹ *British Library*, Yates Thompson MS 11, ok. 1294, f. 29; zob. reprodukcję na stronie domowej BL: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=45156>.

⁴² Na ten temat m.in.: H. B e l t i n g, *Obraz i kult*, s. 472; C. J i r o u s e k, op. cit., s. 14–15. Zob. także: A. K u m l e r, *Translating truth. Ambitious images and the religious knowledge in late medieval France and England*, New-Haven – London 2011, s. 222–228.

⁴³ Zob. wyczerpujące komparatystyczne studium problemu na przykładzie XIV-wiecznej sztuki i tekstów mistycznych z terenów niemieckich: E. V a v r a, *Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption*, [w:] *Frauenmystik im Mittelalter*, s. 201–230. Badaczka analizuje wiadomości o obrazach, istniejących w klasztorach i cudownych związanych z nimi wydarzeniach, a także wizje, które nie miały bezpośredniego związku z dziełami sztuki, ale których forma wskazuje na obrazowe inspiracje. Por. także: J. H a m b u r g e r, *The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions*, „Viator” 20 (1989), s. 161–206; H. B e l t i n g, *Obraz i kult*, s. 474–477.

⁴⁴ Zob. na ten temat J. H a m b u r g e r, *The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans*, „Art Bulletin”, 71:1 (1989), s. 20–46.

⁴⁵ Różne stanowiska badawcze, dotyczące genezy przedstawienia dewocyjnego – w tym „wyróżnik mistyczny” – charakteryzuje W. M a r c i n k o w s k i, op. cit., s. 20–33.

⁴⁶ H. v. E i n e m, *Das Problem des Mystischen in der christlichen Kunst. Betrachtungen im Anschluss an Hubert Schrades 'Ikonographie der christlichen Kunst (I. Auferstehung Christi)'*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 13 (1935), s. 260–279.

⁴⁷ S. R i n g b o m, *Devotional images and imaginative devotions. Note on the place of art in late medieval private piety*, „Gazette des Beaux Arts” 73 (1969), s. 159–170.

⁴⁸ H. B e l t i n g, *Obraz i kult*, zwł. s. 470–481: *Mystyka i obraz w praktyce modlitewnej*.

⁴⁹ Przykładowo: W. B l a n k, *Dominikanische Frauenmystik und die Entstehung des Andachtsbildes um 1300*, „Allesmanisches Jahrbuch”, 1964/65, s. 57–86; R. H a u s h e r, *Über die Christus-Johannes-Gruppen. Zum Problem 'Andachtsbilder' und deutsche Mystik*, [w:] *Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift für Hans Wentzel*, Hg. R. Becksmann, U.-D. Korn, J. Zahlten, Berlin 1975, s. 79–103; C. J i r o u s e k, *Christ and St. John the Evangelist as a Model of Medieval Mysticism*, „Cleveland Studies in the History of Art”, 6 (2001), s. 6–27.

⁵⁰ U św. Grzegorza Wielkiego pojawia się jako *exemplum* mnich, klęczący przed statua Matki Bożej, „orationis [...] tempore [...] virginis Mariae vultum habitumque sibi conformans in **mentis suae oculis**”. Cyt. wg: S. R i n g b o m, op. cit., s. 162. – Kategoria „wewnętrznego oka” pojawia się u mistyków, począwszy od XII wieku. Przykładowo u Elisabeth von Schönau: „et vidit **oculis mentis** omnia quae illic gesta sunt”, cyt. za: F. H e i n z e r, op. cit., s. 465.

ślenie to (*mentis [animae] oculi*) niejednokrotnie pojawia się w *Liber de festis*⁵¹. Trudno przypuszczać, by sama Dorota była wyczulona na tę kwestię, choć wśród swych doznań rozróżniała „wizje” i „obrazy”, o czym świadczą charakterystyczne epizody, w których Chrystus przedstawiał jej nie-wydarzenia, miejsca, osoby, lecz otaczał ją *imagines*⁵². Można przypuszczać, że to Jan z Kwidzyna wprowadził tak wyraźną kategoryzację spojrzenia mistycznego, eksponując różnice pomiędzy doznaniem zmysłowym a duchowym⁵³ oraz okiem zewnętrznym i wewnętrznym⁵⁴. Podkreślał też niejednokrotnie działanie oświecającego światła wewnętrznego⁵⁵.

To on w zeznaniu procesowym odnośnie artykułu ósmego ankiety (30 X 1404)⁵⁶ oraz w *Septilium*⁵⁷ dokonał też systematyzacji widzeń swej podopiecznej, posługując się kategoriami, wprowadzonymi przez św. Augustyna⁵⁸. Po pierwsze, Dorota widzieć miała obrazy, osadzone w zmysłowej rzeczywistości (*similitudines corporales*), które ukazywały się jej oczom cielesnym (*oculis corporalibus*). Ich znaczenie poznawała dzięki boskiemu natchnieniu (*infusiones divinas*). Obrazy cielesne (*ymagines corporales*)⁵⁹ pojawiały się też dzięki *visione spirituali* i *spirituali*, które nie były oglądane oczyma cielesnymi, lecz od wewnątrz (*ab intra*) i rozpoznawane przez nią za pomocą *infusionem superni luminis*. Do takich widzeń kanonik zaliczył obrazy Chrystusa, Marii, świętych i aniołów, dusz w niebie i czyśćcu; wewnętrzny charakter miały też słyszane przez nią głosy. Wreszcie trzeci rodzaj objawień pozbawiony był obrazów cielesnych, świadomości i wizerunków stworzenia (*effigie creaturarum*). Zmysły wyłączały się, świat fizyczny znikał⁶⁰, oddając pierwszeństwo poznaniu duchowemu. Taki charakter miał bezgłośny (*sine strepitu*) głos mówiącego do niej Chrystusa („*Solus Deus apparuit in conspectu eius*”).

⁵¹ *Liber de festis*, cap. 28, s. 52; cap. 34, s. 63; cap. 54, s. 88.

⁵² Tamże, cap. 29, s. 55: „Tot circumquaque **imagines** pulcherrimae **apparuerunt minores, maiores et mediae**, quod ipsa licet in medio earum sederet, earum tamen multitudinem nequaquam dinumerate poterat, quas cum ingenti gaudio et delectatione intima inspiciebat non oculo exteriori sed interiori”; cap. 61, s. 100: „Hoc vero eam ferventius incendit et largiores lacrimas eduxit, quia illas **imagines crucifixi** propius ad se accedere vidit, sub quibus devotius orans ferventius flevit”.

⁵³ *Liber de festis*, cap. 50, s. 83: „in visione spirituali vidit”; cap. 74, s. 125: „anima Sponsae vidit”; cap. 81, s. 138: „in spirituali visione”.

⁵⁴ Tamże, cap. 34, s. 64: „nam vidit eam **oculo interiore, non exteriori**”; cap. 29, s. 55: „inspiciebat non oculo exteriori sed interiori”; cap. 58, s. 94: „Dominus dixit ei: Noli mirari, quia **interiores oculi** debent esse clariores quam exteriores”.

⁵⁵ Np. tamże, cap. 26, s. 49: „Lumen enim erat caeleste et supernaturale. In quo cognovit per-lucide”; cap. 130, s. 221: „**Lux caelica** emicuit in eius anima”.

⁵⁶ *Processus*, prot. 44, s. 264.

⁵⁷ *Śiedmiolilie – Traktat piąty o porwaniu*, rozdz. 1, s. 153.

⁵⁸ Św. Augustyn wyróżnił wizje najniższe, cielesne (*visio corporalis*), podczas których obiekt jest bezpośrednio dostępny percepcji; wizje „z zamkniętymi oczyma” (*visio imaginativa, spiritualis*), oparte na zasobie pamięci oraz wizje bezpośrednie, mentalne (*visio intellectualis*), dotyczące rzeczy niewyobrażalnych i dokonujące się bez udziału świadomości, dzięki oddzieleniu duszy od zmysłowych powiązań. Systematyka św. Augustyna stała się „klasyczna”, w późnym średniowieczu mistycy klasyfikowali według niej swe własne doznania. – Zob. na ten temat m.in. R. S i x t e n, op. cit., s. 162–163; W. M a r c i n k o w s k i, op. cit., s. 30; C. J i r o u s e k, op. cit., s. 12.

⁵⁹ *Processus*, prot. 44, s. 264.

⁶⁰ „(...) quod sibi disparuere omnes creature”. Tamże, prot. 44, s. 267.

Jan z Kwidzyna podzielił też wizje Doroty pod kątem znaczeniowym na trzy grupy, odnoszące się do trzech warstw temporalnych⁶¹. W wizjach przeszłości (*preterita*) rekluza poznawała dawne wydarzenia (misterium Inkarnacji i Pasji Chrystusa), w wizjach „*de praesenti*” widziała boską chwałę, trzecim typem były wizje profetyczne (*vidit futura*), w których zapowiadała wydarzenia przyszłe. Miały one bardzo różny charakter – od kontemplacji wydarzeń przeszłych, poprzez migawkowe widzenia sytuacji, miejsc, osób (np. świętych, których Chrystus ukazywał misticznie niczym ilustracyjne *exempla*); po swoiste obrazy dewocyjne.

Wiele z doświadczeń mistycznych kwidzyńskiej rekluzy nie zawierało elementów pikuralnych – nacisk w niektórych partiach zapisu Jana z Kwidzyna położony był na stany duszy mistyczki (ekstazy, radość zjednoczenia z Chrystusem, unoszenie ku niebu⁶², duchowe upojenie⁶³) lub aktywną interakcję – postać Chrystusa lub Maryi pojawiała się przed nią (*apparuit*) i przemawiała (*dixit*), nawiązując z nią czynny dialog, na którym skupiała się jej późniejsza relacja. Pojawiało się działanie – uścisk i pocałunek (*amplexus et osculum*⁶⁴ – kategorie zaczerpnięte z mistyki oblubieńczej) czy przebijanie/ranienie serca Doroty. Niektóre z owych doznań miały jednak swą sugestywną warstwę wyobrażeniową. Duchowe przebicie Doroty włóczniami przez Chrystusa i Maryję⁶⁵, czy ranienie strzałami pasyjnej kontemplacji⁶⁶ zostały opisane tak szczegółowo, iż dały asumpt dla nielicznych, znanych nam wyobrażeń mistyczki.

Z zapisów można wywnioskować, że Dorota była czuła na szczegóły obrazowe swych doznań (oczyma duszy wpatrywała się w nie z wielką uwagą) oraz że dysponowała swoistą wrażliwością estetyczną, rzutującą na jej religijne emocje. Pojawiające się postaci święte postrzegała jako piękne⁶⁷, o rozpromienionych, jaśniejących obliczach⁶⁸. Zachwycała się wyglądem poszczególnych części ciała świętych osób – oczami Dzieciątka Jezus („...videbat ipsum habere [...] oculos amabilissimos, arridentes, et delectantes”⁶⁹), jego włosami („...crines pulcherrimos, delectabiles et venustos”⁷⁰), piersią Matki Bożej („uber mira puchritudine”⁷¹, „uber nitidum et delicatum”⁷²; szczegółowością zdziaiwia zwłaszcza opis mlecznej piersi Maryi, kar-

⁶¹ Tamże, prot. 44, s. 266.

⁶² Np. *Liber de festis*, cap. 130, s. 219 [„Animam Sponsae elevavit supra se”].

⁶³ Tamże, cap. 96, s. 167.

⁶⁴ Tamże, cap. 67, s. 113: „Sensit dulcia Domini oscula et amplexus suaves”; cap. 96, s. 167: „Domini oscula fuerunt ei delectabilia et amplexus suaves, ferventer ardens largiter flevit (...)”; cap. 121, s. 203: „Oscula Domini sensit dulcia et amplexus suaves”.

⁶⁵ Tamże, cap. 74, s. 125; *Żywot*, Ks. VI, rozdz. 24 i 25; zeznanie Jana Rymana, *Processus*, prot. 33, Art. 9, s. 198.

⁶⁶ *Liber de festis*, cap. 75, s. 127–128.

⁶⁷ Np. *Virgo pulcherrima* (*Liber de festis*, cap. 2, s. 6; cap. 12, s. 25; cap. 34, s. 63); *puer delectabilissimus* (tamże, cap. 12, s. 25, 26); *Gabriel angelus [...] decorus* (tamże, cap. 2, s. 6).

⁶⁸ *Facies serenata* (tamże, cap. 12, s. 26); *vultus floridu serenitate* (tamże, cap. 19, s. 38), *facies serenissima, affabile et iocunda* (tamże, cap. 26, s. 50); *sicut sol vultus claros et splendidos* (tamże, cap. 27, s. 51); *facies [...] indicibiliter pulchra et delectabilis* (tamże, cap. 34, s. 64).

⁶⁹ *Facies serenissima*, cap. 26, s. 50.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, cap. 19, s. 38.

⁷² Tamże, cap. 22, s. 43.

miącej Jezusa, w wizji z 27 grudnia 1393 r.⁷³). Zachwycała się także wyglądem rąk Dzieciątka⁷⁴, jego oczu⁷⁵ i włosów⁷⁶. Zwracała niekiedy uwagę na wygląd i barwę ubiorów, opisując je nieraz bardzo szczegółowo. Przykładowo, Maryja podczas Zwiastowania miała na sobie dwie białe, nieprzepasane tuniki, przy czym spodnia była prosta i połatana. Jej głowę i szyję spowijała biała chusta. Dorota zwróciła uwagę na podobieństwo tego stroju do habitów mniszek benedyktyńskich⁷⁷, a opisując okrycie głowy dwukrotnie zauważyła, iż welon nie zaciaśniał twarzy Maryi, jak w ubiorach świeckich, lecz odsłaniał ją, jak u mniszek⁷⁸. Biała tunika, w jakiej Maryja karmiła Jezusa w wizji w czasie oktawy Bożego Narodzenia (27 XII 1393), miała z przodu rozcięcie – nie było ono szerokie, lecz małe i proste⁷⁹. Pieluszki, w które Maryja spowijała Dzieciątka, Dorota opisała jako lniane (*panniculi linei*), o barwie białej oraz wełniane (*lanei*), różnobarwne („coloribus variis respersi et lana varia contexti”⁸⁰). Tunika dwunastoletniego Jezusa była szara⁸¹. Dorota zwracała też uwagę na szczegóły ukazwanego jej otoczenia, zwłaszcza, że doznawała niekiedy wizji miejsc – Betlejem, Nazaretu, Niebiańskiej Jerozolimy⁸². Wyjątkowy przykład szczegółowości widzenia i relacji oraz skrupulatności w jej zapisie znajdujemy przy opisie domu Maryi w Nazarecie, w którym miało miejsce Zwiastowanie⁸³. Przytoczone przykłady dowodzą ostrości percepcji i wrażliwości mistyczki na charakter i szczegóły oglądanych scen – nie tylko w warstwie akcji, ale też jej wizualnych aspektów.

Podobnie jak w przypadku wizji św. Brygidy, również w mityce Doroty z Mątów nie bez znaczenia była zapewne jej osobista kondycja – doświadczenia macierzyństwa mogły wpłynąć na szczególną wrażliwość wobec scen i wyobrażeń, związanych z macierzyństwem NMP (jak przygotowania do porodu, karmienie piersią) oraz z pierwszymi latami życia Chrystusa. Wiele z detali opisów Doroty

⁷³ *Liber de festis*, cap. 19, s. 38: „...extrahens per tunicae suae albae capitium uber suum dextrum mira puchritudine decoratum ad filium lactandum. Porro uber apparebat parvum ut ovum, habens papillam nitidissimam, et secundum se totum uber illud habuit formam et dispositionem magis splendidam, ornatam, delectabilem et decentem, quam Sponsa numquam vidit per vitam suam”. – Pomijając багаż własnych doświadczeń macierzyńskich rekluzji i ewentualny wpływ motywów obrazowych na szczegółowość tej relacji, w jej interpretacji nie można pominąć tradycji mistycznej, w której pierś i mleko Matki Bożej zajmowały istotne miejsce. Zob. K. S c h r e i n e r, *‘Deine Brüste sind süßer als Wein’. Ikonographie, religiöse Bedeutung und soziale Funktion eines Mariensymbols*, [w:] *Pictura quasi fictura. Die Rolle des Bildes in der Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, („Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien” 1), Hg. G. Jaritz, Wien 1996, s. 86–127, zwł. s. 104–108.

⁷⁴ *Liber de festis*, cap. 12, s. 25.

⁷⁵ Tamże, cap. 28, s. 54: „[...] oculus delectabiliter ardentis ex caritate pulchre scintillantes”.

⁷⁶ Tamże, cap. 28, s. 53 (dwunastoletni Chrystus).

⁷⁷ Tamże, cap. 3, s. 8.

⁷⁸ Tamże, cap. 3, s. 8; cap. 34, s. 64.

⁷⁹ Tamże, cap. 19, s. 38.

⁸⁰ Tamże, cap. 22, s. 43.

⁸¹ Tamże, cap. 28, s. 53; cap. 28, s. 54.

⁸² Niebiańska Jerozolima objawiła się jako miasto, którego ulice „auro, argento ac lapide pretioso stratas cortinis et omnigenorum ornamentorum in pavimento ac circumquaque decoratas”. Dorota opisała też pałac niebiański, w którym mieszka Jezus oraz ulice i domy. Tamże, cap. 130, s. 220.

⁸³ Tamże, cap. 2, s. 6.

– jak choćby wspomniane ubiory i barwy, a niekiedy i całe kompozycje, wywołują też nieodparte skojarzenia ze średniowiecznym obrazowaniem. Nie można wykluczyć, że ważną przyczyną tej „obrazowości” był fakt, iż jej objawienia (szczególnie te, spisane w *Liber de festis*) miały liturgiczny kontekst⁸⁴ – były powiązane z kalendarzem liturgicznym. Konkretnie obrazy „materializowały” się przed jej oczyma w związku z medytacjami przygotowawczymi do świąt i wspomnień liturgicznych, ewidentnie ukorzenione w okresowych rozważaniach, niekiedy powiązane z treściami, zasłyszczanymi na okazjonalnych kazaniach. Być może rozpoczynająca medytację praktyka modlitewna mistyczki wiązała się z przywoływaniem nabytych wcześniej wyobrażeń o osobach i miejscach. Nie mamy mocnych dowodów na to, iżby w rekluzorium Dorota modliła się przed konkretnymi wizerunkami (jak św. Gertruda z Helfty⁸⁵ czy Małgorzata Ebner⁸⁶). Jej wizje nie miały związku z konkretnymi przedmiotami⁸⁷, były zbyt liczne i zbyt różnorodne, by szukać dla nich pojedynczych bodźców w instrumentalnie pojętych dziełach sztuki. Zgodnie z teorią *ars memorativa* oraz wiedzą o wizualnych aspektach pobożności średniowiecznej, zwanej niekiedy *Schaufrömmigkeit*⁸⁸, możemy jednak założyć, że wizje kwidzyńskiej rekluzy mogły znaleźć wsparcie nie tyle – w kontemplacji konkretnych dzieł,

⁸⁴ Nie było to w kobiecej mistyce zjawisko nowe ani odosobnione. Liturgiczny sens miały wizje Elisabeth von Schönau (zob. F. H e i n z e r, op. cit., s. 463–475); sama sytuacja była tu odmienna a związek z liturgią dużo bardziej wyraźny, niż u bł. Doroty – Elisabeth doświadczała swych doznań podczas obrzędów liturgicznych, zwłaszcza tych udratyzowanych, związanych ze słowem, śpiewem, gestem. Przykładowo, Ukrzyżowanego Chrystusa widziała w Wielki Piątek, śpiewając wraz z innymi siostrami liturgiczny tekst *Ingressus Pilatus* czy uczestnicząc w *Depositio Crucis*. Podczas elewacji mszalnej w Wielki Czwartek objawił jej się Chrystus, spływający krwią. W momentach objawień Elżbieta wymawiała słowa modlitw liturgicznych. Nie można wykluczyć, że powiązanie jej mistyki z liturgiczną warstwą tekstualną nie było spontaniczne, lecz wynikało ze świadomej strategii brata Ekberta, który spisał po śmierci mistyczki jej wczesne doświadczenia. – W przypadku Doroty, osadzenie objawień w kontekście konkretnych rytuałów liturgicznych jest dużo rzadsze. Liczne wizje pojawiały się podczas komunijnej ekstazy lub gdy Dorota odczuwała „głód sakramentu” (przykładowo *Liber de festis*, cap. 59, s. 97: „Sacramento Eucharistiae in magnis desiderii et iubilatione accepto statim fuit in mentis excessu, a quo rediens sensit in se operationem Domini perbonam...”; zob. także: *Liber de festis*, cap. 40, s. 70; cap. 41, s. 71; cap. 58, s. 94; cap. 67, s. 112; cap. 78, s. 132; cap. 80 s. 136). Również ten aspekt ma swe analogie w średniowiecznej mistyce kobiecej (Małgorzata z Cortony, Katarzyna ze Sieny).

⁸⁵ Zob. Św. G e r t r u d a z H e l f t y, *Zwistun Bożej Miłości*, t. 1, przekład B. Chądzyńska, E. Kędziorek („Źródła monastyczne” 24). Gertruda w modlitewnych medytacjach wpatrywała się w wizerunek Ukrzyżowanego. W jednej z wizji „...Pan odpowiedział jej z krzyża...” (s. 256), w innej – krucyfiks, który miała nad łóżkiem pochylił się nad nią, po czym wywiązał się dialog między mistyczką a Chrystusem (s. 258–259); w kolejnej – „Pan jakby wyciągnął swą prawą rękę z krzyża i objął ją za szyję” (s. 264); inną wizję wywołał wizerunek Ukrzyżowanego, namalowany na karcie modlitewnika (s. 106, komentarz do tej wizji zob. J. H a m b u r g e r, *Visual and the visionary*, s. 172–173). Krzyż, który posiadała, obsypywała pocałunkami (s. 264).

⁸⁶ Mistyczka miała zwyczaj kłaść sobie na serce rzeźbioną figurkę Dzieciątka Jezus, co symbolizowało doświadczenia „duchowego poczęcia”; kładła się też do snu z krucyfiksem. P. D i n z e l b a c h e r, *Religiöses Erleben*, s. 317–318.

⁸⁷ Szereg przykładów wizji mistycznych, w trakcie których transformacji ulegał wizerunek (artefakt), przytacza E. V a v r a, op. cit., s. 203–204. Wizje Doroty nie miały jednak takiego charakteru.

⁸⁸ Zob. A. L. M a y e r, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*, [w:] *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Hg. I. Herwegen, Münster 1938, s. 234; B. S c r i b n e r, *Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit*, [w:] *Bilder und Bildersturm im Spätmittel-*

co w zasobach jej świadomości religijnej, również tej obrazowej, która stymulowana była przez bardzo różne wzorce, w tym – świat ikonografii sakralnej.

W oparciu o obecny stan zachowania sztuki średniowiecznej w Prusach może się wydawać, że świat obrazów, otaczający mistyczkę, był bardzo ubogi. Bardzo niewiele wiadomo na temat sztuki wiejskiej w państwie zakonnym pomiędzy 1347 rokiem a momentem wyjścia za mąż i przeniesienia do Gdańska w 1363 r. Niewiele wiadomo na temat wystroju uczęszczanych przez Dorotę gdańskich kościołów – Mariackiego (który był wówczas w budowie) i dominikańskiego pw. św. Mikołaja. Obraz sztuki Gdańska staje się dla nas uchwytny dopiero na przełomie XIV i XV wieku⁸⁹; trudno określić, ile z zaistniałych w tym mieście nowych przedstawień sakralnych, wykonanych w „stylu pięknym” i datowanych względnie na ok. 1390–1400 (jak Madonna Bractwa Kapłańskiego, Pieta z kaplicy św. Rajnolda czy rzeźby ołtarza św. Elżbiety), Dorota jeszcze zdążyła tu zobaczyć. Niewątpliwym wpływ na jej wyobraźnię musiały jednak wywierać wrażenia, przyniesione z pielgrzymek⁹⁰ – mistyczka podróżowała do miejsc, które do dziś mają rangę skarbnicy sztuki średniowiecznej. Musiała widzieć wewnątrz i karolińskie wyposażenie katedry w Akwizgranie, której gotycki chór stał już w latach 70. XIV wieku. W Rzymie⁹¹ otoczył ją niewyobrażalny dla pielgrzyma z Prus, niesłychanie różnorodny świat obrazów chrześcijańskich, powstający tu nieprzerwanie od czasów Konstantyna Wielkiego. Ile miejsc kultu o różnej tradycji artystycznej było jej dane nawiedzić po drodze, można się tylko domyślać. Biorąc pod uwagę peregrynację, wyobraźnia pikturalna Doroty jawi się więc jako niezwykle bogata. Podobnie jak jej pobożność, tak i jej świadomość obrazowa wyrastała więc ponad przeciętność, co jak dotychczas nie zwróciło raczej uwagi badawczej. Wiele jej wizji odnosiło się zapewne do tej bogatej zewnętrznej skarbnicy – jak np. obca sztuce państwa zakonnego wizja demonów *in forma deterrima*⁹², którą Stefan Kwiatkowski porównał swego czasu do ikonografii ołtarzowej⁹³. Z drugiej strony, wiele z opisanych przez nią scen wizyjnych można też z powodzeniem osadzić w zasobach przedstawieniowych, kreowanych w lokalnej produkcji artystycznej drugiej połowy XIV wieku. Przyjrzyjmy się tej zależności na kilku przykładach.

Inspirację obrazową wykazują wspomniane opisy ubiorów, o symbolicznej, z dawna ustalonej kolorystyce. Matka Boża ukazywała się często, odziana w bia-

lalter und in der frühen Neuzeit, Hg. B. Scribner („Wolfenbütteler Forschungen“ 46), Wiesbaden 1990, s. 9–20.

⁸⁹ Zob. na ten temat wcześniejsze studium autorki: M. J a k u b e k - R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska przełomu XIV i XV wieku*, Warszawa 2006.

⁹⁰ Na temat peregrynacji bł. Doroty zob.: J. H o c h l e i t n e r, *Pielgrzymki...*, s. 333–349 w niniejszym tomie.

⁹¹ O wrażliwości Doroty na zasób obrazowy Rzymu świadczy szczególnie okoliczność, zaistniała w okresie jej długiej niemocy – powodowana chęcią ujżenia relikwii *Veraikonu* (II 1390): „[...] z pomocą ludzi zaprowadzona została do kościoła Świętego Piotra, aby zobaczyć oblicze Pana”. *Żywot*, rozdz. 24, s. 151.

⁹² *Liber de festis*, cap. 125, s. 210.

⁹³ S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezjańskiej u schyłku XIV wieku i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, *RTNT*, t. 84, z. 1, Toruń 1990, s. 120. – Na terenie państwa zakonnego przedstawienia mąk piekielnych należały do rzadkości.

łą nieprzepasaną tunikę, bez płaszcza⁹⁴ lub w biały płaszcz⁹⁵; białe były jej szaty w wizji Wniebowstąpienia Chrystusa⁹⁶; w niektórych wizjach pojawiał się płaszcz błękitny⁹⁷. Kolorystyka była zgodna z symboliką barw w typowym Maryjnym kanieonie ikonograficznym. Zbieżność taką w kwestii ukostiumowania i póź wykazują też inne wizje (choć nie zawsze relacja jest dbała o szczegóły, zwłaszcza w widzeniach świętych). Przykładowo, Dorota zobaczyła św. Mikołaja, zgodnie z prezentacyjnym typem ikonograficznym – odzianego w szaty pontyfikalne⁹⁸ (podobnie jak inni święci biskupi⁹⁹), a św. Franciszka – bosego, w ubogim, grubym szarym płaszczu, ukazującego rany stygmatyczne w dłoniach¹⁰⁰. Madonna i Chrystus byli „...tam splendidi ac si auro obrusso essent amicti”¹⁰¹ – co samo przez się wydaje się być reminiscencją mozaik czy rzeźb ołtarzowych.

W kilkakrotnie powracającej wizji nieba Chrystus objawił się Dorocie w swej wiekuiestej chwale (*vita aeterna, magna gloria*), tronuąc – najczęściej z Maryją u swego boku, otoczony uroczystą procesją aniołów, apostołów i świętych¹⁰². W kontekście inspiracji obrazowych szczególnie uderzającą jest wizja triumfu Chrystusa i Maryi, przystrojonych „niewypowiedzianą chwałą”, zasiadających obok siebie na tronach, jaśniejących cudownym blaskiem¹⁰³. Narzucają one skojarzenia z popularną w XIV-wiecznych Prusach ikonografią ołtarzową, zwłaszcza kręgu Madonn na lwach, z *Koronacją NMP* w centrum, świętymi niewiastami po bokach korpusu i apostołami na skrzydłach retabulum. Dla opisanej przez Dorotę wizji wspólnego tronowania Maryi i Chrystusa w chwale odniesień obrazowych w samych Prusach można znaleźć więcej, jako że w lokalnej ikonografii zakorzenił się ten właśnie, „pasywny” wizerunek *Koronacji Maryi*¹⁰⁴.

Objawienia wydarzeń przeszłych przypominają ewangeliczne narracje i nie można się oprzeć wrażeniu, iż zakorzenione są z jednej strony w opisach brygidiań-

⁹⁴ *Liber de festis*, cap. 19, s. 39: „pallio non amicta sed tunica valde alba”; cap. 30, s. 56: „sine pallio alba induebatur tunica”; wizja ta – dotycząca Bożego Narodzenia – nasuwa skojarzenia z objawieniem św. Brygidy Szwedzkiej. Podobnie Maryja odziana była w wizyjnej sekwencji Wejścia do świątyni, Zwiastowania i Nawiedzenia (tamże, cap. 30, s. 56).

⁹⁵ Tamże, cap. 22, s. 43.

⁹⁶ Tamże, cap. 65, s. 108.

⁹⁷ Tamże, cap. 30, s. 56; cap. 30, s. 64.

⁹⁸ Tamże, cap. 98: „...sanctum vidit Nicolaum pontificalibus decoratum”.

⁹⁹ Tamże, s. 181: „...vidit sanctum Valentinum in caelo ferventer ardere et ineffabiliter gaudere in habitu sacerdotali valde venerabili cum sanctis sacerdotibus, scilicet Martino, Nicolao, Augustino etc.”

¹⁰⁰ *Liber de festis*, cap. 117, s. 198–199: „... sanctus Franciscus nudis pedibus et in cappa grisea ei apparuit”; „...cappa grisea paupere et grossa vestitus, sicut unus homo valde pauper non habens, unde emeret meliorem”; „...Franciscus ei santa vulnera, quae hic habuit, in ambabus suis manibus ostendit”.

¹⁰¹ Tamże, cap. 26, s. 49.

¹⁰² Tamże, cap. 67, s. 112: „...Dominus [...] cum Matre sua dignissima et sanctorum sollempni processione exhibuit”; cap. 68, s. 114: „Clare illuminata in caelo vidit Matrem Domini, apostolos et sanctos...”; zob. także: cap. 90, s. 154; cap. 92, s. 159; cap. 130, s. 221.

¹⁰³ Tamże, cap. 6, s. 13: „...vidit in caelo eos ineffabili gloria decoratos, consedentes in thronis ammirabili claritate fulgentibus et ambos in magna valde potestate constitutos”.

¹⁰⁴ Przykładowo: tympanon portalu południowego kaplicy św. Anny w Malborku (ok. 1340–1350); malowidło w części podwieżowej kościoła św. Jakuba w Toruniu (po poł. XIV w.); malowidło z empory kościoła św. Jana w Toruniu (2 poł. XIV w.) i in.

szych (jak wizja *Narodzenia Chrystusa*, czy przygotowania się Maryi do porodu), z drugiej – w przedstawieniach narracyjnych, znanych zapewne Dorocie z malowideł ściennych i ołtarzy. Częstokroć oglądane przez nią w wizjach wydarzenia ustawione są w charakterystycznej, dydaktycznej sekwencji narracyjnej. W zawartej w *Liber de festis* wizji z 6 stycznia 1394 r.¹⁰⁵ Chrystus dwukrotnie ukazał jej siebie *in varia statura*, kolejno: w obecnej postaci (w sile wszechwładzy boskiej), jako jadącego na osiołku w Niedzielę Palmową (wygląd męski), w wieku lat dwunastu, w wieku lat siedmiu, lat trzech oraz w niemowlęctwie – w wieku trzynastu dni, w chwili Epifanii). Innym razem zobaczyła Chrystusa w chwili *Ofiarowania w świątyni* oraz opisała jego wygląd w wieku lat dwunastu – w tym jasne spojrzenie i dojrzałe gesty¹⁰⁶, potem znów – kolejnych sześć postaci¹⁰⁷ (wygląd męski w Niedzielę Palmową, wygląd dwunastolatka, siedmiolatka, trzylatka, niemowlęcia oraz w sile wszechwładzy boskiej). Relacja w *Liber de festis* przypomina nieco sekwencje narracyjne, występujące w gotyckich ołtarzach (malowanych i snycerskich), bądź w malarstwie ściennym – tym bardziej, że w opisie wizji pojawia się stwierdzenie, iż Chrystus „in variis quantitibus et imaginibus apparebat”, otaczając mistyczkę licznymi obrazami różnej wielkości¹⁰⁸. Podobne odczucie wywołują krótkie, „migawkowe” sekwencje pasyjne – kolejno oglądane stany Chrystusa, jako biczowanego, koronowanego cierniem, zranionego i ukrzyżowanego¹⁰⁹ – zdaje się, jakby wzrok wizjonerki przesunął się po obrazach cyklu pasyjnego. Przygotowując się do świąt wielkanocnych, Dorota zdawała się towarzyszyć poprzez *compassio* samej Matce Bożej – widziała ją, współcierpiącą pod krzyżem i podążającą za Synem

¹⁰⁵ *Liber de festis*, cap. 25, s. 48: „Mira vultus serenitate dixit Sponsae valde amice: Primo modo, quo hodie tibi apparui, meam magnam omnipotentiam ostendi. Secundo in statura sancta humanitatis meae apparui, prout super asinam sedi. Tertio in statura et dispositione quas habui, quando 12 annorum exstiti. Quarto in dispositione tali, in quali septennis fui. Quinto, prout triennis exstiti. Sexto apparui talis, qualis exstiti, quanto 13 dierum fui in die Epiphaniae, quando reges ad me venere”.

¹⁰⁶ *Liber de festis*, cap. 28, s. 52–53: „Hoc Sponsa a multis annis declaravit: Domini staturam et dispositionem scire et videre qua fuit, quando Mater eius post tridum in templo inter legisperitos eum invenit. [...] Inter alias apparationes tres fuere valde divites, quae factae sunt in crastino Circumcisionis, in die Epiphaniae et in dominica infra octavas Epiphaniae. Videbat in hiis quippe Dominum in statura, quam habuit dum annum aetatis suae 12 egit. Eius tunica, in qua apparuit, fuit grisea, oculos habuit valde puros, amabiles et delectabiliter ardentis ex ardore caritatis divinae, crines pulcherrimos et gestus valde compositos et maturos. Persona eius exstitit affabilissima, tractabilissima, delectabilissima, amabilissima, honestissima, venerabilissima, generosissima, piissima, morigeratissima, benignissima, pulcherrima et breviter omni reverentia et laude digna.”

¹⁰⁷ *Liber de festis*, cap. 28, s. 54: „Rursus alia vice apparuit ei Dominus sexigeno: Primo in illis statura et dispositione, scilicet in virili statura, qua in Die palmarum sedit super asinam. Secundo in statura supradicta scilicet 12 annorum. Tertio in statura qua erat septem annorum. Quarto prout fuit trium annorum [...] Quinto apparuit ei in tali forma, dispositione vel statura, quam habuit quando infantulus fuit nondum trium septimanarum panniculis involutus. Sexto apparuit ei pro eadem vice ut magnipotens, immo omnipotens, divitias bonitatis suae ostendens”. – Różnorodne sposoby „przyjścia Pana” zostały też przywołane i objaśnione pod kątem symboliki w księdze *Siedmiolilie – Traktat trzeci o Eucharystii*, rozdz. XXVI, s. 140–142.

¹⁰⁸ *Liber de festis*, cap. 29, s. 55.

¹⁰⁹ Tamże, cap. 55, s. 90.: „...ostendit ei se nunc suspensum in cruce, nunc stantem coram praeside, nunc in flagellatione, nunc in coronatione nunc in alia passionis suae effigie”. Sekwencje obrazów pasyjnych, bez szczegółowych opisów, zob. także: cap. 50, s. 83; cap. 53, s. 86; cap. 66, s. 110.

z miejsca na miejsce¹¹⁰, co przywodzi na myśl rodzące się w tym okresie nabożeństwo drogi krzyżowej.

Również Matka Boża ukazała się Dorocie w trzech¹¹¹, a innym razem – w pięciu stanach, które nakazała jej kontemplować („*Quinque modis veni ad te, ut contempleris me*”)¹¹²: w chwili swego wejścia do świątyni, poczęcia Chrystusa (Zwiastowania), Nawiedzenia św. Elżbiety, Ofiarowania Chrystusa w świątyni oraz w stanie chwały niebiańskiej (*in gloria magna*). I ten zestaw epizodów przypomina kształtującą się na przełomie XIV i XV wieku ikonografię cykli Maryjnych (zwłaszcza – ołtarzowych), z apokryficznym początkiem (*Wejście Maryi do świątyni* bądź *Społkanie przy Złotej Bramie*) i alegorycznym końcem (*Koronacja Maryi*).

W dłużej obserwowanych i wnikliwiej zarejestrowanych przez rekrutkę epizodach narracyjnych pojawiają się ponadto charakterystyczne szczegóły o obrazowych korzeniach – w wizji Zwiastowania Dorota zobaczyła cudowne uformowanie się w łonie Maryi Dzieciątka Jezus: „Duch św. utworzywszy z najczystszej krwi dziewicy malutkiego chłopczyka, następnie wszystkie jego kształty [...] najpiękniej i najgodniej rozłożył w łonie chwalebnej Dziewicy Maryi”¹¹³. Przypomina to szczególnie redakcje ikonograficzne sceny *Zwiastowania*, znane zarówno w malarstwie włoskim, jak i w malarstwie tablicowym na północ od Alp, z symbolicznym zaakcentowaniem Inkarnacji za pomocą motywu nagiego chłopczyka, który w złocistym promieniu „spływa” od półpostaci Boga Ojca ku łonu Matki Bożej.

Uwagę przykuwa opisana przez mistyczkę wizja w święto *Epifanii* – Dorota przeniosła się do Betlejem i ujrzała trzech króli, zbliżających się od strony gór, w orszaku, ze zwierzętami¹¹⁴. Motyw ten (tzw. *Pochód trzech króli*) był bardzo popularny zwłaszcza w ikonografii włoskiej, którą Dorota mogła znać, a w której sceneria dla *Pokłonu trzech króli* jest na ogół górzysta. Innym razem uczestniczyła w wizji adoracji Marii i Dzieciątka przez „...tres reges viros orientales illustres et nobiles, qui primo offerens adoravit canus apparuit, alii duo non”¹¹⁵. Wydaje się to oczywistym refleksem XIV-wiecznej ikonografii *Pokłonu*, znanej także w Prusach, w której brodaty starzec klęka przed tronującą Maryją składając Dzieciątku dar, podczas gdy dwaj pozostali królowie stoją obok niego bądź za nim, a scharakteryzowani są jako młodsi.

Bardzo interesujące są wreszcie oglądane przez mistyczkę „obrazy dewocyjne”, teatralne, „żywe” *imago*, objawiające się na przestrzeni czasu na tyle długiego, by wizja mogła się przeobrazić i by mistyczka mogła uchwycić jej szczegóły.

¹¹⁰ Tamże, cap. 53, s. 86-87: „...vidit Matrem Domini quasi sub velamine, ita obscure vidit eam plangere et affligi amare ex compassione et sequi Filium suum de loco ad locum, quem libenter vidisset, sed eius ductores in eum frementes ita impetuose eum rapiebant, inhumane tractabant et tanta multitudine circumdabant, quod raro eum videre poterat. In his tamen omnibus Mater Domini non habuit gestus incompósitos, sed cordis eius maestitiam et animae tristitiam ratio rexit et singular exteriori modeste, virtuose, honeste et laudabiliter ordinavit”.

¹¹¹ Tamże, cap. 7, s. 14: „Vidit siquidem Domini Matrem sibi tribus modis delectabiter apparentem”.

¹¹² Tamże, cap. 30, s. 56.

¹¹³ Tamże, cap. 3, s. 8-9.

¹¹⁴ Tamże, cap. 24, s. 47: „[...] tres reges vidit cum festinatione puerum Iesum avide quaerere et inveniendo pulchre morigerate sibi appropinquare per montana, habentes in comitatu suo magnifico quaedam animalia in oculis Sponsae mirabiliter disposita”.

¹¹⁵ Tamże, cap. 26, s. 50.

Objawienia te miały charakter kontemplacyjny i wywoływały u Doroty konkretne uczuciowe reakcje – ekstatyczną radość lub smutek współcierpienia. Rekluza trwała w niemej kontemplacji cudownego widzenia jakby „z zewnątrz”, jakby wpatrywała się w wizerunek.

Charakter dewocyjnego „żywego obrazu”, nasuwającego skojarzenia z popularyzującą się przed końcem XIV wieku ikonografią, miały niektóre widzenia pasywne – np. Chrystus ukazujący Dorocie swe serce, przebite włócznią¹¹⁶, udreńczony męką¹¹⁷, czy ukrzyżowany, poraniony i zalany krwią¹¹⁸, niczym w dolorystycznych krucyfikach nadreńskich. Jego widok – podobnie jak prywatna kontemplacja przedstawienia dewocyjnego¹¹⁹ – wywoływał u Doroty żarliwą i gwałtowaną żalność, objawiającą się wylaniem strumieni łez. Niezwykle „ikonograficzne” skojarzenia budzi wizja *Arma Christi*. Chrystus i Matka Boża w orszaku świętych ukazali Dorocie koronę cierniową, trzy gwoździe, krzyż i włócznię – mistyczka bardzo dokładnie uchwyciła ich wygląd, wielkość, szczegóły¹²⁰. Motyw narzędzi męki stanowił obrazową kwintesencję medytacji pasywnej a zarazem – symbol zbawienia¹²¹. W wizji Doroty gest *ostensio* – uroczyście prezentacja przez Chrystusa i Marię – dodatkowo wzmocnił sugestywność emocjonalnego oddziaływania i teologicznego sensu tego obrazu.

Najbardziej charakterystyczny spośród „dewocyjnych” wizji Doroty jest pełen spokoju i czułości obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, pojawiający się w różnych wariantach, przypominających pod względem upozowania ugruntowaną późnośredniowieczną ikonografią, realizowaną i w rzeźbie, i malarstwie. I tak – w wizjach mistyczki Maryja tronuje z Dzieciątkiem na kolanach¹²² (jak w licznych w XIV wieku przedstawieniach ołtarzowych); w innym miejscu – na wprost leży, trzymając Jezusa na łonie¹²³ (jak w dewocyjnym typie *Mater in puerperio*, zakorzenionym w mistic klasztornej i znanym najpewniej w Gdańsku¹²⁴).

Szczególną uwagę w tych objawieniach zwraca wzajemny czuły kontakt Maryi i Jezusa oraz klimat bez troski, przesycający kontemplowaną scenę. Dzieciątko jest radośnie uśmiechnięte, Matka przytula je, kołysze, czasem igra z nim, podrzucając

¹¹⁶ *Liber de festis*, cap. 54, s. 88.

¹¹⁷ Tamże, cap. 66, s. 110: „...apparuit ei Dominus vario modo misere tractatus et martyrizatus sicut in die Parasceves in uno loco circa eam apparuit flagellatus, in alio coronatus etc”.

¹¹⁸ Tamże, cap. 55, s. 90: „...aparuit sibi in cruce pluries totus sanguinolentus, plenus vulneribus et misere tractatus”.

¹¹⁹ O reakcjach w duchu *compassio*, związanych z kontemplacją wizerunków, zob. P. D i n z e l b a c h e r, *Religiöses Erleben*, s. 319–322.

¹²⁰ *Liber de festis*, cap. 62, s. 102: „Corona apparuit de virgulis complexis quasi albis habentibus spinas competenter spissas. Clavi tres sibi fuere ostensi secundum longitudinem non tenentes sed tres acies habentes. Lancea apparuit lata habens hastile spissum in longitudine quasi trium ulnarum”.

¹²¹ R. S u c k a l e, ‘Arma Christi’. *Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlichen Andachtsbildern*, „Städel Jahrbuch” NF VI (1977), s. 177–207, zwł. s. 193.

¹²² *Liber de festis*, cap. 26, s. 49–50: „Quippe puer Jesus Sponsus delicatissimus in Matris gremio residens apparuit [...]”, „...sicut infantulum hilarem et iocundum suis delicatissimis ludere manibus in gremio matris delectabiliter aspicientis”.

¹²³ Tamże, cap. 19, s. 38.

¹²⁴ Świadczy o tym pochodząca z Helu rzeźba *Maria in puerperio* o kołońskiej proveniencji (ok. 1350–60), która pierwotnie mogła znajdować się w którymś z kościołów gdańskich, np. Mariackim; M. J a k u b e k - R a c z k o w s k a, *Rzeźba gdańska*, s. 46–47.

je ku górze¹²⁵. I w tym aspekcie nasuwają się samorzutnie skojarzenia z bogatą ikonografią wizerunków Maryjnych¹²⁶, w której od początku XIV wieku motyw intymnego, jakby beztroskiego kontaktu matki i dziecka czy charakterystyka pogodnej twarzy Maryi był już elementem stałym. Pomijając багаż wizualnych skojarzeń, które Dorota mogła przywieźć ze swych pielgrzymek, w kręgu pruskim motyw ten był reprezentowany w rzeźbach w konwencji Madonn na lwach, naznaczonych szerokimi uśmiechami, które mistyczka zapewne znała¹²⁷. Intymność i liryczna czułość cechowała też rzeźby stylu międzynarodowego orientacji czeskiej – tzw. Piękne Madonny – z których najwcześniejsze, datowane ok. 1390 r., znać mogła. Co znamienne, w przedstawieniach z tej właśnie grupy motyw nagości Dzieciątka (pojawiający się w wizjach Doroty¹²⁸) występował jako desygnat typologiczny¹²⁹. Wiele z tego typu wyobrażeń miało charakter kultowy, powiązany z ołtarzami. Doświadczenie mistyczne pomezkańskiej rekluzji, ożywiając Madonnę i Dzieciątka, indywidualizowało te obrazy, czyniąc z nich asumpt prywatnego, intymnego uniesienia religijnego. Na ogół doświadczenie to kończyła konkretna interakcja – przesłanie adresowane do Doroty, na które ta odpowiadała, przy czym najbardziej niezwykle wydają się słowa wypowiediane przez maleńkie Dzieciątko¹³⁰.

Rodzi się w tym miejscu pytanie, czy wizje Doroty – tak sugestywne i dążące do zindywidualizowania, choć w pewnym sensie uwarunkowane ikonografią, mogły w jakikolwiek sposób znaleźć w ikonografii swe ujście? Przynajmniej w diecezji pomezkańskiej postać mistyczki była powszechnie znana, świadkowie potwierdzali, że nawet jeśli nie byli świadkami jej praktyk, to słyszeli, jak o nich mówiono. W ankiecie procesowej na pytanie dotyczące wizji Doroty, jej szwagierka odpowiada, iż słyszała o nich i widziała je na obrazach¹³¹. W innym miejscu, w widzeniu pobożnej wieśniaczki pojawia się Dorota, taka, jak była namalowana w katedrze w Kwidzynie¹³². Gdzie się podziały te świadectwa?

¹²⁵ *Liber de festis*, cap. 30, s. 57–58: „[...] vidit matrem cum filio suo benedicto Iesu ludere, quem alte elevatum licet blande demulceret, sibi tamen impetum aliquem impressit, per quem e manibus eius exiens altius ascendit, quem e converso descendere permittens ac descendente pulchre suscipiens iterum ut prius leviter elevans, ut altius ascenderet, disposuit et descendente in manus suas cum hilaritate suscepit delicatas”. Por. także ta sama scena w *Żywocie*, Ks. IV, rozdz. 34, s. 201–202.

¹²⁶ Na marginesie swych badań wskazała na to S. K w i a t k o w s k i, op. cit., s. 25.

¹²⁷ Opis inwentarzowy ołtarza w Mątowach z dużym prawdopodobieństwem pozwala łączyć go z kręgiem warsztatowym Madonn na lwach. Zob. artykuł A. Grabowskiej w niniejszym tomie, s. 55–61.

¹²⁸ *Liber de festis*, cap. 19, s. 38 (*puer nudus*).

¹²⁹ O desygnatach Pięknych Madonn zob. ostatnio M. J a k u b e k - R a c z k o w s k a, *Uwagi o znaczeniu tzw. Pięknych Madonn w sztuce i religijności państwa zakonnego w Prusach*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo XL (2011), s. 39–94, zwł. s. 39–41.

¹³⁰ *Liber de festis*, cap. 27, s. 51 („in aspectu eius dixitque puer Iesus”).

¹³¹ *Processus*, s. 356, zeznanie Gertrudy Schwarz z Mątów: „...Sibi de contentis in dictis articulis non constare aliud nisi quod audivit, prout in articulo continetur, a pluribus fidedignis. **Et vidit in picturis**. Et etiam dixit esse publicam vocem et famam”.

¹³² Tamże, s. 397, zeznanie Margerity Schonwese z Weiselwalde: „Tandem deponens ab omnibus derericta, ut asseruit, domina Dorothea prefata in tali habitu, **sicut depicta est in ecclesia Pomezaniensi**, eidem deponenti apparuit, quam ante non cognovit nec eius ymaginem vidit...”

W świetle źródeł przywołana katedra pomezkańska jawi się jako miejsce, w którym obrazy dorotańskie istnieć musiały. To tutaj był początek jej kultu – jej cęła, jej grób, licznie poświęcone cuda. Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy z wizjami Doroty mógł łączyć się medytacyjny cykl malowideł w chórze kanoników, którego styl w literaturze datowany jest stosunkowo wcześniej, na lata ok. 1370–1380¹³³. Jest on raczej świadectwem postaw religijnych, reprezentowanych przez kapitułę. Z kolei zespół malowideł na ścianach naw bocznych – w przeciwieństwie do górnego oratorium, dostępny publicznie – jest niejednorodny, a poszczególne jego części zdawały się służyć różnym celom, jako ołtarze i *ex-vota*. Nie można jednak wykluczyć, że za niektórymi z przedstawień tego cyklu stała promowana przez kapitułę pomezkańską myśl dorotańska. Biorąc pod uwagę wizyjne obrazy Madonny w mistyce Doroty i odmienność ich od *Adoracji Dzieciątka*, która była najczęstszym motywem ikonografii brygidiańskiej, w scenie adoracji tronującej Matki Bożej przez pasterzy na ścianie południowej kwidzyńskiej katedry możemy z pewną dozą prawdopodobieństwa upatrywać najstarszego wizerunku Doroty. Nie można też wykluczyć, że to ona jest uwieczniona na obrazie rytuałów religijnych na późnośredniowiecznym malowidle na ścianie południowej prezbiterium w kościele parafialnym w Morągu (2 poł. XV w.).

Analiza warstwy obrazowej wizji Doroty z Małów przynosi dwa ważne wnioski. Po pierwsze, jej mistyka zawierała wiele sugestywnych motywów, które mogły oddziaływać na kreację artystyczną, po drugie – wiele z nich zdradza wyraźną zależność od wcześniejszych źródeł obrazowych, którą z powodzeniem można rekonstruować w oparciu o znajomość współczesnych jej zjawisk artystycznych. Pozostaje pytanie, czy konstatacja ta narusza ideał samego objawienia? Czy mamy tu do czynienia z wizją mistyczną (konkretyzującą się poprzez łatwo przyswajalne obrazy?), czy raczej – z subiektywnym „urzeczywistnieniem dialogu z obrazem w wyobraźni”¹³⁴, z wizualizacją, dla której źródłem były obrazy zewnętrzne? Czy może wśród należących do sfery objawieniowej obrazów, mistyczka rozpoznawała i zapamiętywała po prostu te, które rozumiała i była w stanie wyjaśnić¹³⁵, korzystając ze swych kognitywnych „zmysłów wewnętrznych” i memoratywnego zasobu?

Odpowiedź na te pytania wykracza poza kompetencje historyka sztuki¹³⁶. W kwestii wiarygodności wizji Doroty możemy oprzeć się na fakcie źródłowym – niebagatelnym, bo powiązanim z procesem kanonizacyjnym. Wiedząc, iż przez niektórych doświadczenia religijne ich podopiecznej mogą być uznawane za wyobrażeniowe zjawy, sny lub urojenia, Jan z Kwidzyna, spowiednik rekruty i Jan Ryman,

¹³³ J. R a c z k o w s k i, *Malowidła ścienne w katedrze w Kwidzynie*, hasło II.3.2. [w:] *Fundacje artystyczne na terenie państwa krzyżackiego w Prusach. Katalog wystawy w Muzeum Zamkowym w Malborku*, t. 1, red. B. Pospieszna, Malbork 2010, s. 167.

¹³⁴ H. B e l t i n g, *Obraz i kult*, s. 470. – Na obciążenie mistyków podejrzeniem o urojenia, a nie nadprzyrodzoną ingerencję, autor ten zwraca uwagę w innym miejscu, zob. H. B e l t i n g, *Antropologia obrazu*, s. 92.

¹³⁵ Beltning przytacza podobne argumenty, referując doświadczenia snu Kartezjusza. H. B e l t i n g, *Antropologia obrazu*, s. 94–95.

¹³⁶ O problemie wydawania ocen odnośnie przeżyć wewnętrznych średniowiecznych mistyków, zob. J. S t r e l c z y k, op. cit., s. 464–465. Autor wskazuje różne okoliczności, wpływające na ryzyko błędnej interpretacji.

prepozyt kapituły, pozytywnie zaopiniowali prawdziwość jej wizji¹³⁷. Wydaje się przy tym, że o ile treść objawień i pouczeń, które otrzymywała od Chrystusa, musiała być pod kątem doktrynalnym weryfikowana „według nauk i prawideł, przekazanych przez Pismo święte i jego doktorów”¹³⁸, o tyle jej wizje obrazowe – w tej formie, jaką podaje *Liber de festis*¹³⁹ – mogły bronić się same. Były to wizje kanoniczne, „do zaakceptowania”. Jak pisał Belting, mistycy późnego średniowiecza – np. bł. Henryk Suzo – celowo używali znanych obrazów jako certyfikatu prawdziwości swych wizji, które stawały się „kontynuacją naturalnego doświadczenia obrazu”¹⁴⁰. Żywa tronuująca Madonna z wizji dorotańskiej, obleczone w złoto, z Dzieciątkiem tronuującym na jej łonie, to refleks tego zjawiska. Z punktu widzenia historii sztuki (nie wnikając tu głębiej w kierunek i przyczynę tej relacji), doświadczenie religijne pruskiej mistyczki wpisuje się więc w fenomen wzajemnego uwarunkowania sztuki i mistycyzmu w późnośredniowiecznym wydaniu.

“MENTIS OCULOS LEVAVIT”. THE PICTORIAL ASPECTS OF THE MYSTICISM DOROTHY’S OF MONTAU

SUMMARY

The medieval iconography of Dorothy of Montau is exceptionally scanty. The oldest image of her is dating back to the late 15th century, and the possible reception of her visions in the art remains a hypothesis, despite of their creative suggestibility, that could have influenced the artistic creation. On the other hand, many of her visions reveal the dependence on earlier imagery sources, that with use of knowledge of artistic phenomena can be recognized. This is the task for art historian. Such research is of great potential, as the revelations of Dorothy include sensual aspect (characteristic of the Late-medieval feminine mysticism), sensitivity for pictorial details and evidences for her individual sense of beauty. The paper analyses visual aspects of Dorothy’s mysticism, above all basing on treatises of Johannes von Marienwerder: *Liber de festis*, *Septililium*, *Vita latina*. Discussed are types of revelations, their imagery elements and the way of their perception and description by the Prussian visionary.

Considering those revelations against the background of sacral iconography demonstrates close associations between mystical experience and the experience of the image. It can be seen in the relations between the description of events, persons (appearance, attributes, garment), places, motifs and the popular iconography (*Adoration of the Magi*, *Coronation of the Virgin* etc.). The relationship between contemplation of the vision and the emotional reception of devotional images can be also reconstructed. The key for the interpretation of the sources and meaning of Dorothy’s visions is the consideration in context of scholastic

¹³⁷ O postępowaniu weryfikacyjnym, prowadzonym przez Jana z Kwidzyna i Jana Rymana, informuje *Żywot*, rozdz. 5 i 6, s. 52–60.

¹³⁸ Tamże, rozdz. 5, s. 52.

¹³⁹ Nie można ostatecznie wykluczyć roli Jana z Kwidzyna dla wyboru spisanych przezeń wątków mistyki Doroty oraz dla ich formalnego ujęcia zgodnie z powszechną tradycją obrazową Kościoła.

¹⁴⁰ H. B e l t i n g, *Obraz i kult*, s. 470–471.

epistemology and *ars memorativa* as well as from the point of view of anthropology of image (external image / sight – internal image / eye – mystic as medium). By this analysis the mental power and mnemonic function of religious imagery can be proved.

The questions for character of revelations have to stay unanswered (supernatural mystical vision, appearing in the mind of visionary as the images that are easy to assimilate for her? Subjective realisation of the “dialogue with image” in her imagination through external images? Subconscious choice of those elements from the whole revelation, that were possible to recognize, understand and explain?). Thus, her religious experience, described using canonical sacral images, is a part of phenomenon of mutual relations of art and mysticism in the late Middle Ages.

„MENTIS OCULOS LEVAVIT“. DIE BILDICHE ASPEKTE DER MYSTIK DOROTHEAS VON MONTAU

ZUSAMMENFASSUNG

Die mittelalterliche Ikonographie der preussischen Mystikerin Dorothea von Montau ist kaum erhalten – die älteste Darstellung von ihr stammt aus dem Ende des 15. Jhs. Die Rezeption ihrer Visionen in der Kunst ist nur hypothetisch, obwohl sie viele suggestive Motive beinhalteten, die die künstlerischen Ausdrucksformen beeinflussen könnten. Andererseits, weisen viele der Visionen eine Abhängigkeit von früheren Bildquellen auf, welche sich anhand der Kenntnis der Kunsterscheinungen wieder erkennen lassen. Das ist die Aufgabe der Kunsthistoriker. Eine solche Untersuchung hat ein großes Potenzial aufgrund der deutlich erkennbaren sinnlichen Seite der Visionen von Dorothea, ihrer Sensibilität für die bildlichen Details und ihres individuellen Empfindens der Schönheit. Im vorliegenden Artikel werden die visuellen Aspekte der Dorotheenmystik analysiert, basierend in erster Linie auf den Traktaten des Johannes von Marienwerder: *Liber de festis, Septilium, Vita latina*. Diskutiert werden sowohl Typen der Offenbarung und die in den Offenbarungen enthaltenen bildlichen Elemente, sowie die Art der Wahrnehmung und Beschreibung durch die Visionärin.

Deren Analyse, unter Berücksichtigung der sakralen Ikonographie, ergibt weitgehende Assoziationen zwischen mystischer Erfahrung und Bilderfahrung. Das ist erkennbar im Verhältnis zwischen der Beschreibung der Ereignisse, Personen (deren Aussehen, Attribute, Gewand), Orten – und der populären Ikonographie (z. B. *Anbetung der Heiligen Drei Könige, Marienkrönung*, Heiligendarstellungen, Maria mit Kind u.a.). Beziehungen zwischen der Kontemplation einer Vision und dem emotionalen Empfinden von Andachtsbildern lassen sich ebenfalls rekonstruieren. Der Schlüssel für eine Interpretation von Quellen und Bedeutung der Visionen Dorotheas ist die Betrachtung im Kontext der scholastischen Epistemologie und *ars memorativa* sowie die Deutung hinsichtlich der Bildanthropologie (äußeres Bild / Blick – inneres Bild / mystische Auge – Mystiker als Medium). Aus diesen Zusammenhängen lässt sich eine memorative Funktion der religiösen Kunst nachweisen.

Die Fragen nach dem Charakter der Offenbarungen müssen offen bleiben (eine übernatürliche mystische Vision, die im Bewusstsein der Mystikerin in für sie einfach begreifbaren Bildern erschien; eine subjektive imaginäre Realisierung des „Dialoges mit dem Bild“; eine unterbewusste Auswahl bestimmter Visionselemente, die für die Mystikerin zu erkennen, zu verstehen und zu erklären waren). Trotzdem spiegelt ihre religiöse Erfahrung, beschrieben mittels kanonischer Sakralbilder, das Phänomen der gegenseitigen Bedingtheit von Kunst und Mystik im Spätmittelalter wider.

PIELGRZYMKI W ŻYCIU BŁ. DOROTY Z MAŁÓW WIELKICH

Słowa kluczowe: Pielgrzymki, sanktuaria, drogi, religijność, państwo krzyżackie

Key words: Pilgrimages, shrines, roads, religious, State of the Teutonic Knights

Schlüsselworte: Pilgerfahrten, Sanktuare, Wege, Religiosität, Deutschordensstaat

*Jeżdżą ludzie do różnych miejsc, aby odwiedzić relikwie świętych,
i słuchają w podziwieniu o cudach, zwiedzają ogromne świątynie,
całują spowite w jedwab i złoto kosteczki.
A przecież Ty jesteś tu przede mną na ołtarzu, Boże, Święty świętych,
Stworzycielu ludzi, Panie zastępów.
Często popycha do tych pielgrzymek ciekawość nowych miejsc i ludzi,
ale pielgrzymi niewielki, niewielki z tego wynoszą pożytek dla duszy,
szczególnie gdy jest to taka sobie łatwa wyprawa,
podjęta bez większego kłopotu¹.*

WPROWADZENIE

Od początku XV wieku, na przeszło sto lat, ważnym ośrodkiem pielgrzymkowym w Prusach była katedra kwidzyńska w stolicy diecezji pomezjańskiej. Dla pielgrzymów ważne było nawiedzenie znajdujących się tam relikwii najśłynniejszej pruskiej kobiety, relikwii bł. Doroty z MałóW Wielkich. Dorota zasłynęła już za życia ze swoich prorocstw, a następnie przez cuda przy jej grobie, „oznak jej świętości,

* Dr hab. Janusz Hochleitner prof. UWM w Olsztynie i wicedyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku, historyk i etnograf badający przede wszystkim dzieje kulturowe Warmii i lokalne kultury świętych; poszukujący także form adaptacji dziedzictwa historycznego do oferty turystycznej regionu.

¹ Tomasz Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, przeł. A. Kamińska, Warszawa 1981, s. 279.

które się tam działy. Grób jej był nawiedzany także przez zagraniczne narody². Napływ licznych pielgrzymów do jej grobu spowodował, iż podjęto inicjatywy mające zapewnić właściwe warunki dla ruchu pielgrzymkowego³. Ośrodek tego kultu jednak nie przetrwał zawieruchy reformacyjnej.

W XV w. za przyczyną wieści o życiu kwidzyńskiej rekluzy, zaczęło się dokonywać odnowienie moralne i religijne w diecezji pomezkańskiej. Przy grobie Doroty fundowano cenny sprzęt kościelny i prowadzono działalność mającą upowszechnić jej kult. Drugiego listopada 1395 r. ufundowano do grobu Doroty srebrny świecznik, częściowo pozłacany, na którym płonęły świece podczas wszystkich nabożeństw⁴. Bp Jan Mönch w grudniu 1396 r. – za zezwoleniem kapituły katedralnej – ufundował ołtarz, przy którym każdego dnia były odprawiane Msze św. Jedna była śpiewana ku czci Wszystkich Świętych, druga czytana. Później te nabożeństwa były już poświęcone bł. Dorocie, co umożliwiła nauka papieża Benedykta XIV. Według niej można było odprawiać Mszę św. za osoby powszechnie uważane za święte, ale jeszcze oficjalnie nie wyniesione na Ołtarze Pańskie. Od 1403 r. grób Doroty zaczęto nazywać kaplicą. Peregrynacjom tym sprzyjało, iż katedra była także nekropolią wielkich mistrzów krzyżackich.

Przedmiotem szczególnego zainteresowania tej refleksji jest próba skonfrontowania preferowanych miejsc kultu religijnego, do których wędrowała bł. Dorota, z siecią lokalnych miejsc pielgrzymkowych na terenie państwa krzyżackiego w Prusach. Z literatury przedmiotu oraz z analizy coraz dostępniejszych źródeł drukowanych wydaje się, iż te ostatnie były przez Dorotę z Mątów niedoceniane. Przyszła rekluza za to z dużym zaangażowaniem wybierała się w długie i niebezpieczne wyprawy do dalekich sanktuariów.

BŁ. DOROTA JAKO PIELGRZYM

Z dotychczasowych ustaleń wiemy, iż bł. Dorota wyniosła z domu rodzinne- go znajomość podstawowych modlitw, a również nawyk do odmawiania różańca i przestrzegania postów⁵. Rodzice Doroty byli pobożni, podejmowali pielgrzymki

² Ks. J. L e o, *Dzieje Prus, z braniewskiego wydania roku 1725 przełożył bp Julian Wojtkowski*, Olsztyn 2008, s. 269.

³ A. M a ń k o w s k i, *Pielgrzymki Pomorzan w wiekach średnich*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej”, 1936, s. 261–262; S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990, s. 50–79; M. J ó z e f c z y k, *Elblążanie i kult błogosławionej Doroty z Mątów*, [w:] *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 45–55; J. W i ś n i e w s k i, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 60–61; W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti et Sanctae Dei*”. *Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 198.

⁴ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na Ołtarze Pańskie*, *SW*, t. 14, 1984, s. 522.

⁵ S. K w i a t k o w s k i, *Pobożność Doroty z Mątów a środowisko społeczne*, [w:] *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów. Materiały z Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 59.

pokutne i błagalne. Mieli dziewięcioro dzieci: czterech synów i pięć córek⁶. Dorota mając sześć lat przypadkowo została oblana wrzącą wodą. Wypadek spowodował duże cierpienie fizyczne, a również przeobrażenie duchowe. Wiele lat później wyznała przed spowiednikiem, że fakt ten zrodził w niej potrzebę cierpienia dla Chrystusa i obudził pragnienie dążenia do świętości.

Według zeznań Jana Reymanna, jednego z ostatnich jej spowiedników, już od 10 roku życia matka pozwalała jej pościć w Adwencie i w Wielkim Poście. Pościła o chlebie i wodzie także Dorota przed przyjęciem Komunii św., przed wszystkimi świętami Chrystusa i Matki Najświętszej. Nawet w czasie ciąży zachowywała ścisły post. Jadała jedynie ryby, mleko i jaja.

Już w 10 roku życia Dorota odbywała z rodzicami pielgrzymki, których celem było uzyskanie odpustu. Pielgrzymki wypełniała przyszła błogosławiona modlitwami, czuwaniem, postami i praktykami pokutniczymi. Najpierw celem jej pątniczych szlaków były miejscowe sanktuaria w Kartuzach i Piasecznie. Zwłaszcza w Kartuzach, w których od 1381 r. istniał klasztor kartuzów, Dorota lubiła tu przebywać ze względu na surowość życia mnichów, częste posty, zupełne wyrzeczenie się mięsa i odosobnienie klasztoru.

Ludność z Pomorza i Prus w tym czasie na pielgrzymkę często wybierała się do Akwizgranu w Nadrenii⁷. W latach 1384–1385 także i bł. Dorota z mężem wybrała się do akwizgrańskiej katedry⁸, „nawiedzili błogosławioną Dziewicę w Akwizgranie w roku trzydziestym ósmym wieku pani Doroty, koło Zielonych Świąt (29 V 1385)”⁹. To sanktuarium ściągało pątników, głównie dzięki licznie wystawianym relikwiom związanym z Jezusem, Matką Bożą i św. Janem Chrzcicielem¹⁰. Siedemnastego lipca uczestniczyli podczas religijnych uroczystości wystawienia relikwii.

Następnie małżonkowie udali się do Einsiedeln w Szwajcarii. Wyruszyli 14 lipca i po odbyciu blisko 1500 km znowuż powrócili do Akwizgranu. Podczas tej wędrówki napotkali miejscowość Finsterwalde, w Szwajcarii¹¹. Napływali tu pielgrzymi do kaplicy, w której przechowywano wiele relikwii. Dorota wyjątkowo upodobała sobie to miejsce, „niezadowolona się jednym nawiedzeniem, lecz pragnieniem natchniona trzykroć do tejże kaplicy wraca. Pierwszy raz trzy niemieckie mile odszedłszy. Drugi raz, dochodząc wieczorem do jakiejś gospody, poszła pieszo

⁶ J. H o c h l e i t n e r, *Głębia zaufania. Dzieje życia i kultu bł. Doroty z Mątów Wielkich*, Elbląg 1997, s. 17.

⁷ M. R ę b k o w s k i, *Pielgrzymki mieszkańców średniowiecznych miast południowego wybrzeża Bałtyku w świetle znalezisk znaków pątniczych. Wstęp do badań*, „Kwartalnik Kultury Materialnej” 2004, nr 2, s. 167, 183.

⁸ A. i H. P a n e r, *Gdańszczenie na pielgrzymkowych szlakach w XIV i XV wieku*, [w:] *Gdańsk średniowieczny w świetle najnowszych badań archeologicznych i historycznych*, red. H. Paner, Gdańsk 1998, s. 174–175.

⁹ J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty z Mątów*, z krytycznego wyd. H. Westpfahl i A. Birch-Hirschfeld-Triller, przeł. J. Wojtkowski, [Lublin 2012], s. 116 (ks. II, r. 44a).

¹⁰ P o r. E. S t e p h a n y, *Heiligtumsfahrt*, [w:] *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400*, Köln 1972, s. 142–145.

¹¹ Trwa dyskusja czy Finsterwalde należy utożsamiać z Einsiedeln. P o r. H. W e s t p f a h l, *Die Aachenfahrt der Selige Dorothea von Montau 1384*, „Zeitschrift Aachener Geschichts-Vereins”, Bd. 70, 1958, s. 125.

drogą grząską i błotnistą, za inną niewiastą pątniczką jadącą konno i tak po raz drugi znów wróciła do męża. Trzeci raz, po nawiedzeniu z wielkim nabożeństwem błogosławionej Dziewicy w Akwizgranie i z mężem dochodząc do Kolonii¹², zapłonęła wspólnym pragnieniem powrotu do Akwizgranu, do kościoła Błogosławionej Dziewicy. I tak drugi raz z Akwizgranu, wracając trzeci raz, ta błogosławiona z zachłanną pobożnością kaplicę Błogosławionej Dziewicy u eremitów odwiedziła¹³.

Bł. Dorota od 14 lipca do 11 listopada 1384 r. miała pokonać w sumie 3 tys. km. Kolejny tysiąc kilometrów wędrowała z Kolonii do Gdańska¹⁴. Średnio dziennie pokonywała po ok. 25 km¹⁵. „Koło święta Świętego Marcina, wieku pani Doroty roku trzydziestego ósmego (11 XI 1384), nawiedziwszy miejscowości świętych i powróciwszy do Gdańska, ściślej zobowiązali się do służenia Bogu¹⁶”.

W następnym roku wyruszyła bł. Dorota do Akwizgranu i Einsiedeln. Inicjatywa ta spotkała się z dużą życzliwością męża błogosławionej, który „uładziwszy swe rzeczy i dobra, koło uroczystości Świętego Wawrzyńca (10 VIII 1385), wzięwszy żonę i ocalałą córkę ruszyli w drogę, zamierzając pielgrzymować do Akwizgranu i błogosławionej Dziewicy, a potem do eremitów pod nazwą Finsterwalde (Einsiedeln)¹⁷. W czasie podróży pątnicy zostali obrabowani, a Adalbert nawet zraniony. Dnia 11 października przybyli do Einsiedeln i spędzili tam cały rok następny. Dorota pragnęła tam osiąść na stałe, jednak Adalbert postanowił wrócić i tak cała rodzina statkiem z Lubeki (wyłynęli 25 III) przybyła do Gdańska¹⁸.

Książd Marian Borzyszkowski podkreślał zapał Doroty do wszelkich wypraw pątnicznych, wytrwałość, chęć poznania ludzi i tajemnic Bożych¹⁹. Ponadto olsztyński badacz zauważał, że właśnie pielgrzymki doprowadziły Dorotę do pełnego zjednoczenia mistycznego z Chrystusem, gdyż stany te pojawiały się u niej po wyzdrowieniu z choroby, z której leczyła się po pielgrzymce do Rzymu²⁰.

Z pielgrzymowaniem ściśle związane były odpusty rozumiane jako odpuszczenie kary doczesnej za popełnione grzechy, za które już wyrażono żal i które już zostały podarowane. Odpusty początkowo sprowadzały się tylko do odpuszczenia kościelnych pokut. W szerokim zakresie kościelne pokuty zostały zastosowane podczas wyprawy krzyżowej w 1095 r. W XIII w. pod wpływem scholastyki dokonała

¹² Kolonia od XII w. była bardzo popularnym miejscem pielgrzymkowym, przez sprowadzenie relikwii Trzech Króli w 1164 r. oraz rozkopanie miejscowego cmentarza, celem pozyskania szczątków św. Urszuli i towarzyszącej jej dziewicy – M. R e b k o w s k i, *Pielgrzymki mieszkańców...*, s. 162–163.

¹³ J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty...*, s. 116 (ks. II, r. 44b).

¹⁴ B. M o ż e j k o, *Materiał źródłowy z Gdańska do dziejów późnośredniowiecznych pielgrzymek – rekonasans badawczy*, [w:] *Pielgrzymi, pogrobowcy, prebendarze*, red. B. Sliwiński, „Studia z Dziejów Średniowiecza”, nr 15, Malbork 2009, s. 109–110.

¹⁵ H. W e s t p f a h l, *Die Aachenfahrt der Selige Dorothea von Montau 1384*, „Sonderdruck aus Zeitschrift des Aachener Geschichtesvereins”, Bd. 70, 1958, s. 124.

¹⁶ J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty...*, s. 117 (ks. II, r. 46a).

¹⁷ Tamże, s. 129 (ks. III, r. 9b).

¹⁸ B. M o ż e j k o, dz. cyt., s. 110. Powrót drogą morską o mało nie zakończył się tragedią – J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty...*, s. 129 (ks. III, r. 12: *Jak cudownie zostali uratowani od utonięcia*).

¹⁹ M. B o r z y s z k o w s k i, *Błogosławiona Dorota z Mątów...*, s. 12.

²⁰ Tamże, s. 77. O tych powikłaniach zdrowotnych por. J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty...*, s. 149–151 (ks. III, r. 24).

się zasadnicza zmiana: odpust nie był już odpuszczeniem przez Kościół zarządzo-nych obciążeń pokutnych lecz odpuszczeniem przez Boga ustanowionych docze-snych kar. Tylko papież mógł udzielić odpustu. Bonifacy VIII stworzył poza tym około 1300 r. odpust „kary i winy” lub odpust jubileuszowy, który był związany z sakramentem pokuty. Dzięki listowi odpustowemu można otrzymać u każdego dowolnego kapłana raz w życiu i w godzinie śmierci absolucję, zmazanie winy i od-puszczenie wszystkich kar²¹. Zamierzano ogłaszać Rok Jubileuszowy co 100 lat, następnie odstęp ten skrócono do 50 lat (Klemens VI), 33 lat (Urban VI²²) i 25 lat (Paweł II w 1470 r.)²³. W diecezjach pruskich w średniowieczu przestrzegano bisku-pów przed ogłaszaniem nieuzasadnionych ani niezgodnych z prawem odpustów²⁴.

Mąż bł. Doroty był na pielgrzymce jubileuszowej w Rzymie w 1350 r. W 1389 r. była tam jego małżonka, z okazji kolejnego roku jubileuszowego. Wyruszyła 29 sierpnia a na miejscu była już 10 października i przebywała tu 8 tygodni. Mimo uciążliwości drogi Dorota pokornie znosiła wszelkie trudy pielgrzymowania. Rzym powitała bosą, aby w ten sposób wyrazić swoją pokorę. Trudy wędrowania wyczer-pały jednak jej organizm²⁵. Podczas pielgrzymek, według relacji świadków, nigdy nie widziano jej śpiącej. W nocy najczęściej siedziała w rogu łóżka lub kłęczała i modliła się. Po przejściu ciężkiej choroby wyruszyła w drogę powrotną dopiero 3 kwietnia 1391 r. Na miejscu miała być już 15 maja²⁶.

PIELGRZYMOWANIE

Udział w pielgrzymce zawsze odznacza się indywidualnym czy zbiorowym działaniem podejmowanym publicznie i uroczystie. Integracja grupy uczestniczącej w pielgrzymce może się opierać na czynnikach zupełnie racjonalnych, porządko-wych oraz na elementach symboliki wierzeniowej, magicznej bądź religijnej²⁷. Sam termin pielgrzymowanie w szerszym sensie staje się tożsamy ze słowem parafian-in. Greckie *paroikéo* (m.in. znaczy być gdzieś przybyszem), czy *paroikia* (pobyt w obcym kraju, w drodze) wywodzi się z podobnego źródłosłowu co pielgrzym – *paroikos* – czyli obcy, cudzoziemiec, nierezydent²⁸. U schyłku republiki rzymskiej

²¹ Por. *Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, Kielce 2002, s. 522.

²² Ten jubileusz został zauważony w krzyżackiej kronice: „Urban ustanowił, aby obchodzić po wszystkie czasy rok jubileuszowy w 33 roku życia odpowiednio do wieku Chrystusa, ponieważ niewielu ludzi osiąga aż pięćdziesiąty rok życia” – P i o t r z D u s b u r g a, *Kronika Ziemi Pruskiej*, tłum. S. Wyszomirski, wyd. J. Wenta, Toruń 2005, s. 248.

²³ A. J a c k o w s k i, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003, s. 157–158.

²⁴ A. R a d z i m i ń s k i, *Kościół w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Or-ganizacja, uposażenie, ustawodawstwo, duchowieństwo – wierni*, Malbork 2006, s. 223.

²⁵ H. M i s z t a l, *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, [w:] *Polscy święci*, t. 1, Warszawa 1983, s. 36.

²⁶ B. M o ǳ e j k o, s. 110–111.

²⁷ Por. Z. S t a s z c z a k, *Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski*, Warszawa 1985, s. 7.

²⁸ A. J a c k o w s k i, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 2000, s. 6; T e g o ǳ, *Święta przestrzeń...*, s. 119.

prawne znaczenie „peregrinus” określało stan prawny cudzoziemca, dobrowolnego wygnańcy lub banity²⁹. W średniowiecznych zabytkach piśmienniczych słowa „peregrinus”, i „peregrinatio” oznaczały każdego wędrowca i wszelką wędrowkę³⁰. „Peregrinatio” odnosiło się więc do tych, którzy przez długi czas „przebywali poza krajem, wędrowali, podróżowali, zwiedzali obce kraje”³¹.

Idea wypraw pielgrzymich swoje źródło znajduje w naśladownictwie Męki Chrystusa, w Jego drodze na Golgotę. Ale już w Starym Testamencie najważniejszym ośrodkiem pielgrzymkowym była Jerozolima, dokąd przeniesiono Arkę Przymierza. Tę praktykę podejmował Jezus³². Pielgrzym jako obcy, zdany jest na pomoc i opiekę innych, zaś jego najważniejszą cechą jest brak oznak przynależności stanowej i trudne do określenia pochodzenie³³. Pielgrzymki stawały się wyrazem dążeń do „katharsis”³⁴. Już w starożytności chrześcijanie nawiedzali miejsca uznawane za święte. Istotną inspiracją było nawiedzanie grobów męczenników i posiadanie relikwii bądź przebywanie w pobliżu jego grobu³⁵. Podróż w średniowieczu do Jerozolimy, Rzymu i Santiago de Compostela w ustawodawstwie kościelnym kwalifikowano jako *peregrinatio maior*, co od XII wieku miała zapewniać specjalne przywileje: ochrona ciała i majątku w podróży i własności domu, a także prawo testamentu w przypadku śmierci³⁶. Po XII w. termin „peregrinatio” miał podwójne znaczenie – zarówno życie ascetyczne, jak i praktykę nawiedzania „loca sacra”³⁷.

²⁹ A. Witkowska, *Z zagadnień „peregrinationis religiosae” w średniowiecznej Europie*, „Roczniki Humanistyczne”, 1974, z. 2, s. 35–36; T a ż, „Peregrinatio religiosa” w *średniowiecznej Europie*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 10; B. Pa w ł o w s k a, *Urbs sacra. Pielgrzymki i podróże do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV–VII w.)*, Kraków 2007, s. 27–37.

³⁰ J. H a h n, *The Origins of the Baroque Concept of Peregrinatio*, Chapel Hill 1973, s. 19; T. M i c h a ł o w s k a, *Topika pielgrzymia i pielgrzymki w literaturze polskiego średniowiecza*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 72.

³¹ A. J a c k o w s k i, *Pielgrzymowanie...*, s. 6.

³² W. C h r o s t o w s k i, *Pielgrzymka. W Biblii*, [w:] *EK*, t. 15, Lublin 2011, s. 483.

³³ G. K l i m e c k a, *Pielgrzym w „Złotej legendzie” Jakuba de Voragine*, [w:] *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Wiesiołowski, Poznań 1993, s. 16.

³⁴ T. B o r a w s k a, K. G ó r s k i, *Umysłowość średniowieczna*, Warszawa 1993, s. 220. Por. socjologiczne ujęcia pielgrzymek w klasycznych już opracowaniach H. Engelmana (*Pelerinages*, Paris 1959) i R. R o u s s e l a (*Les pelerinages*, Paris 1956).

³⁵ Por. Św. A u g u s t y n, *O państwie Bożym*, tłum. W Kornatowski, Warszawa 1997, ks. XXII, 10; S. S c h e n k, *Kult świętych w starożytnym chrześcijaństwie do IV wieku*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 311–328; J. I l u k, „De sepulcris Idiolatios” w tradycji chrześcijańskiej późnego średniowiecza, „Słupskie Studia Historyczne”, 1993, s. 23–25; E. W i p s z y c k a, *Pielgrzymki starożytne: problemy definicji i cezur*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 17–28; Sz. J a b ł ó n s k i, *Pielgrzymka. W katolicyzmie*, [w:] *EK*, t. 15, Lublin 2011, s. 485–88.

³⁶ Ostatnio opisała te pielgrzymki H. M a n i k o w s k a, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie w schyłku średniowiecza*, Wrocław 2008.

³⁷ A. Witkowska, *Z zagadnień „peregrinationis religiosae”...*, s. 33–34; T e j ż e, „Peregrinatio religiosa” w *średniowiecznej Europie*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 9–16; B. Pa w ł o w s k a, *Urbs sacra...*, s. 27–37; A. M. W y r w a, *Ad limina apostolorum. Patron pielgrzymów – św. Jakub Starszy, Apostoł i pielgrzymki do „Jego grobu” w Santiago de Compostela. Szkice do problemu*, „Studia Periegetica”, z. 1, 2007, s. 9–13.

Pielgrzymki miały zazwyczaj charakter dewocyjny, błagalny bądź dziękczynny³⁸. W średniowieczu upowszechniły się pielgrzymki pokutne, które należały do systemu kościelnego kar. Już najstarsze księgi karne z VI w. wymieniają *peregrinatio* jako kary nałożone w szczególnie ciężkich przypadkach, by na obczyźnie, pustkowiu, szukać bliskości Boga³⁹. Najpopularniejszym celem pielgrzymek pokutnych była Jerozolima, Rzym i Santiago de Compostela. Od XI w. powstawały błogosławieństwa dla pielgrzymów przed rozpoczęciem pielgrzymki pokutnej. W ustawodawstwie kanonicznym pokuta kościelna funkcjonowała jako obowiązujące prawo i lokalnie była praktykowana aż do schyłku XVIII w. w Alzacji i starych kościelnych prowincjach Trewiru. Celami takich form pokuty były także regionalne miejsca pielgrzymkowe⁴⁰.

Pielgrzym podczas drogi narażony był na liczne niebezpieczeństwa (dzikie zwierzęta, rozbójnicy na drogach, zarazy i choroby)⁴¹, lecz przede wszystkim był wyjęty spod prawa i wystawiony na nieufność i wrogość tubylców. Pewną formą zabezpieczenia mogły być pisemne potwierdzenia wystawiane przez odpowiednie instytucje realizacji przez legitymującą się osobę pobożnych praktyk. W ten sposób Kościół organizował ten ruch⁴². Już w VII w. pielgrzym był zobowiązany do uzyskania zgody od kościelnych i świeckich władz lokalnych. Aby jednak uzyskać tę aprobatę, należało wcześniej dopełnić wielu warunków, jak pojednanie z wrogami, spłata długów, spowiedź i udział w nabożeństwie, podczas którego pątnik otrzymywał specjalne błogosławieństwo. Gwarancje, które pątnik uzyskiwał od władzy świeckiej czyniły z nich niemalże osobną warstwę społeczną⁴³. W sakramentarzu gregoriańskim z VIII w. znajdowała się specjalna modlitwa do odmawiania podczas mszy sprawowanej w intencji wyruszających w podróż. W XI w. upowszechniło się błogosławieństwo kija i torby pielgrzymiej. Na Soborze Laterańskim I w 1123 r. uchwalono – „Jeżeli ktoś odważy się napadać na pielgrzymów wędrujących do Rzymu do grobów apostołów lub odwiedzających sanktuaria innych świętych, rabować

³⁸ A. Witkowska, „*Peregrinatio religiosa*”..., s. 9–16.

³⁹ H. Zaremska, *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993, passim; T a ż, *Pielgrzymka jako kara za zabójstwo: Europa Środkowa XIII–XV w.*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 147–156; E. K o w a l c z y k, *Pielgrzymki pokutne we wczesnym średniowieczu: Bolesław Krzywousty i Piotr Włostowic*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze...*, s. 157n.

⁴⁰ A. H e i n e, *Busswallfahrt*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1994, t. 2, s. 858–859.

⁴¹ Wskazywano podejmowanie pielgrzymek w dobrej intencji, równocześnie piętnując postawy nakierowane na zaciekawienie światem, znalezienia interesującego towarzystwa, czy podejmowanie tego trudu z chciwości (np. okradania innych pielgrzymów) czy jako możliwości niskim kosztem najedzenia się i napicia – K. S c h r e i n e r, *Peregrinatio laudabilis und peregrinatio vituperabilis. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters*, [w:] *Wallfahrt und Alltag in Mittelelter und Früher Neuzeit*, hrsg. von G. Jaritz, B. Schuh, Wien 1992, s. 155; A. K r a w i e c, *Ciekawość świata w średniowiecznej Polsce. Studium z dziejów geografii kreacyjnej*, Poznań 2010, s. 43.

⁴² A. J a c k o w s k i, *Święta przestrzeń...*, s. 157; Sz. K a l i n o w s k i, *Pielgrzymki Radziwiłłow w XVI i XVII wieku*, „*Peregrinus Cracoviensis*” 2004, z. 15, s. 66.

⁴³ Wyróżniano 3 kategorie tych przywilejów: *in via defensio*, *in domo protectio*, *ubique presidium* – por. F. G a r i s s o n, *A propos des pelerins et de leur conditio juridique*, [w:] *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel la Bras*, Paris 1969, t. 2, s. 1176.

rzeczy, które mają ze sobą albo będzie próbował nękać kupców ściąganiem nowych opłat za przejazd cłami, dopóki nie zadośćuczyni za wyrządzone krzywdy, pozbawiony będzie komunii chrześcijańskiej”⁴⁴.

W naukach socjologicznych pielgrzymki określa się mianem „praktyk nadobowiązkowych”, przez co wskazuje się na ich dobrowolność i spontaniczność. Dla Le Brasa te praktyki są znakiem bardziej intensywnej religijności. Francuski badacz nazywa je „ćwiczeniami pobożnymi”⁴⁵. Odbycie pielgrzymki spełnia swój cel, gdy wywołuje u uczestnika istotne przeżycie religijne, połączone z odpowiedzialnością za drugiego człowieka. Ponadto należy zaznaczyć, iż religijność ta charakteryzowała się masowością. Jak zauważył Stefan Czarnowski „Pielgrzym, nawet samotny, jest zawsze czymś posłem”⁴⁶. Spostrzeżenie to odpowiada treściom staropolskich poradników dla pielgrzymów, w których pielgrzymki porównywano do działań dobranej uzbrojonej armii⁴⁷.

SANKTUARIA W PAŃSTWIE ZAKONNYM

Centralne znaczenie w państwie krzyżackim pełniły kaplice w stolicy. Na zamku malborskim szczególnie znaczenie pełniła kaplica – kościół Najświętszej Maryi Panny⁴⁸, która posiadała przywilej publicznego wystawiania relikwii oraz legitymizowała się odpowiednimi dokumentami odpustowymi⁴⁹. W kaplicy tej inwentarz z 1437 r. wymienia liczne wota⁵⁰. Pielgrzymi przybywali tu szczególnie w dni, kiedy w uroczystych procesjach relikwie były wynoszone poza kaplicę. Papież Urban VI wydał przywilej na wystawianie relikwii co 5 lat, a w 1411 r. papież Jan XXIII skrócił ten czas do 3 lat⁵¹. Urodzony w 1410 r. żuławski gbur z Lichnów pieszo wędrował w trzy święta – Niepokalanego Poczęcia (8 XII), Zwiastowania (25 III) i Wniebowzięcia

⁴⁴ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. II: (869–1312), wyd. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 129.

⁴⁵ W. P i o w a r s k i, *Z badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej*, SW, t. VI, 1969, s. 286.

⁴⁶ S. C z a r n o w s k i, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dziela*, opr. N. Assoradorbraj i S. Ossowskiego, t. 1, Warszawa 1956, s. 93.

⁴⁷ J. H o c h l e i t n e r, *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000, s. 202.

⁴⁸ E. T i d i c k, *Beiträge zur Geschichte der Kirchen- Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525*, ZGAE, Bd. 22, 1926, s. 358–359; B. M. R o s e n b e r g, *Marienlob im Deutschordenslande. Beiträge zur Geschichte der Marienverehrung im Deutschen Orden bis zum Jahre 1525*, [w:] *Acht Jahrhunderte Deutschen Orden*, hrsg. v. K. Wieser, Bad Godesberg 1967, s. 321–337; M. D y g o, *O kulcie maryjnym w Prusach krzyżackich w XIV–XV w.*, „Zapiski Historyczne”, t. 52, 1987, s. 237–270; S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny...*, s. 85–89; R. Z a c h a r i a s, *Wallfahrtsort Marienburg*, „Westpreussen Jahrbuch”, Bd. 38, 1988, s. 95–110; T e n ż e, *Marienburg. Wallfahrtsort zwischen Spiritualität und Herrschaft*, [w:] *Sztuka w kręgu zakonu krzyżackiego w Prusach i Inflantach*, red. M. Woźniak, Toruń 1995, s. 67–91; T e n ż e, *Die Reliquienwallfahrt zur Hochmeisterresidenz Marienburg*, ZGAE, Bd. 50, 2001, s. 11–35; W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti...*, s. 195–197.

⁴⁹ S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny...*, s. 87–88.

⁵⁰ Wota świadczyły o popularności danego sanktuarium – A. W i t k o w s k a, *Funkcje praktyk wotywnych w religijności ludowej późnego średniowiecza*, [w:] *Sztuka i ideologia w XV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 98–101.

⁵¹ W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti...*, s. 196–197.

NMP (15 VIII) – do Malborka, aby trzykrotnie obejść na kolanach kaplicę na Zamku Wysokim⁵². Można przypuszczać, iż nie był on osamotniony w tych pokutnych praktykach. W 1400 r. po uratowaniu od złodzieja wykradzonej z kościoła w Koniecwałdzie srebrnej puszkii „w której zawarte były święte hostie”, decyzją wielkiego mistrza przeniesiono je w uroczystej procesji „do Kościoła Malborskiego”⁵³.

Na przedzamczu malborskiego zamku znajdowała się kaplica św. Wawrzyńca dla której papież Innocenty VI wystawił w 1358 r. przywilej 40 dni odpustu dla wszystkich, którzy nawiedzą kaplicę, oddadzą cześć relikwiom Krzyża Świętego i złożą stosowną ofiarę i jałmużnę dla chorych⁵⁴. Ponadto w Malborku ośrodkiem kultu maryjnego była Brama Przewozowa⁵⁵, do której dążyli pielgrzymi na pewno w latach 40. XV stulecia, a genezy tego pątniczego ośrodka można poszukiwać już na przełomie XIV i XV w.⁵⁶. Przekonanie o cudowności obrazu NMP z tego obiektu było powtarzane w mieście nawet w XVII w., gdy miasto było już zluteranizowane⁵⁷. Kult maryjny rejestrujemy jeszcze na dwóch innych bramach w regionie: Grubińskiej (Grudziądzkiej) w Chełmnie z Pietą z pocz. XV w.⁵⁸ oraz wizerunku Matki Bożej w kościele franciszkańskim w Starym Mieście Torunia⁵⁹.

Wcześniej to Starogród z relikwiami św. Barbary był centrum pielgrzymkowym w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach⁶⁰. Już w 1319 r. miała pochodzić informacja o nadaniu temu miejscu przywileju odpustowego w liczbie 40 dni⁶¹. Z przekazu francuskiego podróżnika wynika, iż znajdowały się tam relikwie ramienia oraz głowy świętej, do których przybywało wielu pielgrzymów⁶². W 1427 r., gdy panowała w Prusach klęska suszy, obnoszono „głowę Świętej Barbary. Potem Bóg dał

⁵² W. D ł u g o k ę c k i, *Kaplica i wikaria Najświętszej Maryi Panny na Bramie Przewozowej w Malborku w średniowieczu*, [w:] *Mieszczanie, wasale, zakonnicy*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2004, s. 62.

⁵³ J. L e o, dz. cyt., s. 196.

⁵⁴ J. V o i t, *Geschichte Marienburgs, der Stadt und des Haupthausens des deutschen Ritter-Ordens in Preussen*, Königsberg 1824, s. 536; W. R o z y n k o w s k i, *Omnnes Sancti...*, s. 197.

⁵⁵ Por. M. D y g o, *O kulcie maryjnym...*, s. 28; A. R C h o d y ń s k i, *Znaczenie zaginionego obrazu „Oblężenie Malborka w 1460 roku” z Gdańskiego Dworu Artusa w studiach nad orężem schyłku XV wieku*, *RE*, t. 17, 2000, s. 15.

⁵⁶ S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny...*, s. 89–90; R. Z a c h a r i a s, *Marienburg. Wallfahrtsort...*, s. 80–85; W. D ł u g o k ę c k i, *Kaplica i wikaria...*, s. 61–73; W. R o z y n k o w s k i, *Omnnes Sancti...*, s. 197.

⁵⁷ W. D ł u g o k ę c k i, *Kaplica i wikaria...*, s. 67.

⁵⁸ J. F a n k i d e j s k i, *Obrazy cudowne i miejsca w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880, s. 42–47; S. K u j o t, *Miejsca cudowne Najświętszej Maryi Panny w Prusach Królewskich (Diecezja Chełmińska)*, [w:] *Księga pamiątkowa mariańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia dogmatu o Njepokalany Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, t. 2, Lwów 1905, s. 251; W. R o z y n k o w s k i, *Święci na pograniczu – o świętych w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, *KMW*, 2006, nr 2, s. 191.

⁵⁹ W. R o z y n k o w s k i, *Święci na pograniczu...*, s. 191.

⁶⁰ T. M r o c z k o, *Czerwińska herma św. Barbary*, „*Studia Źródłoznawcze*”, t. 19, 1974, s. 85–116; W. R o z y n k o w s k i, *Święci na pograniczu...*, s. 188.

⁶¹ J. H e i s e, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen*, Bd. 2: *Kulmerland und Löbau*, Danzing 1887–1895, s. 16.

⁶² Por. M. R a d o c h, *Ziemia pruska w oczach Gilberta de Lannoy*, *KMW*, 2005, nr 4, s. 481.

deszcz⁶³. Ośrodek ten przestał ściągać pątników w momencie wywiezienia z tego miejsca relikwii do Malborka⁶⁴.

Bardzo dużym kultem cieszyła się kaplica w Lipowcu koło Nowego Miasta Lubawskiego. W niej wielokrotnie bywał wielki mistrz krzyżacki Konrad von Jungingen. Tylko w 1402 r. był dwukrotnie, zawsze pozostawiając pieniądze na wotywnie tabliczki do tej kaplicy⁶⁵.

MARYJNE SANKTUARIUM KOŁO KOSZALINA

Sława sanktuarium na Górze Chełmskiej koło Koszalina od połowy XIV w. była duża. W 1387 r. w tym sanktuarium przed obrazem Matki Boskiej modliła się bł. Dorota z Mątów⁶⁶. Wiemy, iż Dorota przynajmniej dwukrotnie tam pielgrzymowała. Natomiast nie odnotowano, aby w podobnych pielgrzymkach udawała się do znacznie bliższych maryjnych sanktuariów od miejsca jej wychowania (Mątowy Wlk.) czy życia (Gdańsk) i posługiwania (Kwidzyn). A przecież kult Matki Bożej w państwie krzyżackim pełnił tak ważną rolę w ich tożsamości. Bł. Dorota pielgrzymowała często i daleko, wyprawy te dostarczały jej wielu przeżyć i doświadczeń duchowych, co wskazuje, iż podejmowała je w sposób zupełnie świadomy i przemyślany. W tym miejscu najbardziej zadziwiać nas może jej brak zainteresowania sanktuariami krzyżackimi, zwłaszcza zaś tak często w ostatnim czasie podejmowanym rozważaniom o żywym kulcie maryjnym w Malborku.

Kościół na Górze Chełmskiej po raz pierwszy wymieniony został w 1263 r.⁶⁷. Dużą rolę w kreacji tego pątniczego ośrodka odegrali premonstratensi z Białoboków koło Trzebiatowa. W 1269 r. białobockiemu klasztorowi został zatwierdzony patronat nad tymże kościołem⁶⁸. Pozostałymi ważnymi miejscami pielgrzymkowymi w regionie był Rowokół koło Smołdzina oraz Święta Góra koło Polanowa. Podobnie jak Góra Chełmska i Rowokół odgrywała ważną rolę w kultach przedchrześcijańskich⁶⁹. Nie wiadomo kiedy i z jakiego powodu wzniesiono tutaj kaplicę pw. Najświętszej Maryi Panny. W kaplicy znajdował się łaskami słynący wizerunek Matki Boskiej, za odwiedzenie którego udzielano odpustu⁷⁰. Już w 1385 r. kaplica stała się ważnym miejscem pielgrzymkowym, głównie z powodu pobliskiego źródła.

⁶³ J. L e o, dz. cyt., s. 246.

⁶⁴ W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti...*, s. 193.

⁶⁵ *Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409*, hrsg. v. E. Joachim, Königsberg 1896, s. 169, 170; M. R a d o c h, *Tabliczki wotywnie wielkich mistrzów zakonu krzyżackiego Konrada i Ulryka von Jungingen dla kościołów w Prusach (w świetle księgi podskarbiego malborskiego z lat 1399–1409)*, [w:] *Mieszczanie, wasale, zakonnicy*, red. B. Śliwiński, Malbork 2004, s. 167.

⁶⁶ B. P o p i e l a s - S z u l t k a, Z. S z u l t k a, *Sanktuarium Maryjne na Górze Chełmskiej*, Słupsk 1991, s. 19.

⁶⁷ W. Ł y s i a k, *Święta przestrzeń. O pielgrzymkach, pielgrzymowaniu, miejscach pielgrzymkowych i pobożności ludowej w dawnym Księstwie Pomorskim*, Poznań 2010, s. 65–76.

⁶⁸ N. B u s k e, *Die Marienkapellen auf dem Gollen, dem Revekol und dem Heiligen Berg bei Polnow*, „Baltische Studien”, 1970, s. 17.

⁶⁹ K. R o s e n o w, *Sagenforschung*, „Unser Pommerland”, 1924, nr 9, s. 315–316.

⁷⁰ N. B u s k e, dz. cyt., s. 39.

O okolicznościach powstania tego miejsca pielgrzymkowego opowiada lokalne podanie. Wedle niego w pobliżu miał płynąć statek z poganami, który w drodze z Rugii został zaskoczony przez sztorm. Wówczas odezwały się dzwony klasztoru w Bukowie Morskim i dzwoniąc zażądały, by ludzie na statku zwrócili się o pomoc do chrześcijańskiego Boga. Modlitwa została wysłuchana, sztorm ucichł, a na Górze Chełmskiej ukazało się światło i żeglarze bezpiecznie mogli dobić do brzegu. Dzięki temu nawrócili się na chrześcijaństwo i z wdzięczności ufundowali na tym wzniesieniu kaplicę z ołtarzem. Od tego czasu zaczęli tu przybywać pielgrzymi. To wydarzenie mogło nastąpić między rokiem 1260 (założenie klasztoru w Bukowie⁷¹), a rokiem 1352 (pierwszą potwierdzoną źródłowo pielgrzymką).

Okoliczności założenia kościoła, czy tylko kaplicy maryjnej na Górze Chełmskiej są niejasne i trudne do uchwycenia. Wzniesienie to po raz pierwszy zostało wspomniane w dokumencie z 1214 r., na mocy którego uznamski książę Bogusław II podarował klasztorowi premonstratensów z Białoboków pobliską wioskę Cossalitz⁷². Z dokumentu tego trudno wnosić, by na wzniesieniu znajdował się jakikolwiek obiekt kultu chrześcijańskiego⁷³. Wówczas Góra Chełmska musiała być znaczącym punktem orientacyjnym (w sensie topograficznym, jak i kultowym). To z tego prawdopodobnie powodu posłużono się jej nazwą dla lepszego i dokładniejszego zlokalizowania wsi Koszalin⁷⁴.

Klasztory premonstratensów miały uprawnienia misyjne i parafialne, wobec czego nie ulega wątpliwości, że przekazanie norbertanom z Białoboków Koszalina położonego w najbliższym sąsiedztwie Góry Chełmskiej miało na celu zainicjowanie działalności misyjnej na miejscu dawnego kultu pogańskiego⁷⁵. Premonstratensi prawdopodobnie szybko podjęli tu działalność misyjną i duszpasterską. Wówczas Góra Chełmska stała się ważnym ośrodkiem kultu⁷⁶. Kaplica ta została wzniesiona między 1214 a 1217 r. Z dokumentów z lat 1263 i 1269 wynika, że najprawdopodobniej chodzi tu o kościół parafialny. Dopiero w 1278 r. kościół został przekształcony w kaplicę. Także dla wsi Cossalitz kościół ten początkowo pełnił funkcję kościoła parafialnego. W 1266 r. Koszalin został wyniesiony do rangi miasta, a w związku z tym wzniesiono tam własny kościół parafialny, wymieniony po raz pierwszy został w 1267 r. Ten fakt wpłynął, iż obiekt sakralny na Górze Chełmskiej zaczął chylić się ku upadkowi. Funkcję parafialną kościół na Górze Chełmskiej utracił prawdopodobnie w 1278 r. po przekazaniu go cysterkom z Koszalina⁷⁷. Od tego czasu w doku-

⁷¹ H. H o o g e w e g, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, Stettin 1924, t. 1, s. 164.

⁷² Norbertanie (premonstratensi) zostali sprowadzeni na Pomorze z Fryzji w 1208 r. przez księżną Anastazję, córkę Mieszka Starego III i matkę księcia Bogusława II – W. Ł y s i a k, *Klasztor w Białobokach. Powstanie, rozwój i upadek*, [w:] *Trzebieatów. Historia i kultura I*, red. W. Łysiak, Poznań 2000, s. 23–33.

⁷³ Por. H. H o o g e w e g, dz. cyt., t. 2, s. 78.

⁷⁴ Por. H. J a n o c h a, *Góra Chełmska miejscem kultów*, [w:] *1000-letnie dziedzictwo chrześcijańskie Pomorza Środkowego*, Koszalin 2000, s. 56.

⁷⁵ M. B a n a s z a k, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2: *Średniowiecze*, Warszawa 1987, s. 137.

⁷⁶ H. W. J a n o c h a i F. J. L a c h o w i c z, *Góra Chełmska. Miejsce dawnych kultów i sanktuarium maryjne*, Koszalin 1991, s. 27.

⁷⁷ Cysterki koszalińskie sprawowały patronat nad kaplicą do końca XVI w. Prawdopodobnie to one wprowadziły na Górze Chełmskiej kult Najświętszej Maryi Panny. Por. K. B a s t o w s k a, *Tra-*

mentach pojawia się już wyłącznie jako kaplica. W tym samym czasie patronat nad tym kościołem utracili norbertanie, a prawo do niego wróciło do biskupa⁷⁸. Kaplica na Górze Chełmskiej od czasu swego powstania zaznaczyła się w życiu Księstwa Pomorskiego jako wyróżniające się miejsce odpustowe i pątnicze, co znajduje swoje odbicie na kartograficznych przekazach średniowiecznej Europy⁷⁹. Góra Chełmska zaznaczona została na najstarszej mapie dróg chrześcijańskiej Europy, która została wykonana prawdopodobnie przez Erharda Etzlauba w 1500 r. Norymberski mistrz ukazał zwartą sieć dróg Europy Środkowej, a także przedstawił odległe drogi, na których w „świętym roku 1500” oczekiwano wielkiego ruchu pielgrzymkowego. Mapa dostarcza pierwszych i niezwykle ważnych informacji o położeniu i znaczeniu Góry Chełmskiej. Autor mapy musiał być świetnie zorientowany, bowiem dość dokładnie narysował jeden z kościołów na północ od Koszalina z przypisem „Gollenberg Maria” jako samodzielne miejsce pielgrzymkowe położone obok miasta. Przedstawienie kaplicy na tej mapie – obok takich miejsc pielgrzymkowych średniowiecznej Europy jak Akwizgran, Wilsnack, Sternberg, St. Loreto, Rzym – dowodzi o wielkim znaczeniu i sławie Góry Chełmskiej.

Po gospodarczym umocnieniu się Koszalina, Góra Chełmska oraz znajdująca się na niej kaplica okazała się bardzo ważnym punktem orientacyjnym dla żeglugi morskiej⁸⁰. Miasto oferowało wówczas dobre warunki dla handlu morskiego. Jezioro Jamno było jeszcze żeglowną zatoką, przy której znajdował się koszaliński port⁸¹. Dla koszalińskiego ruchu statków ważnym było dokładne oznaczenie dostępu do zatoki („wieża kaplicy służyła podróżnym jako znak rozpoznawczy, w czasie, gdy nocą płonąca latarnia była na niej zawieszona”⁸²). Latarnia morska znajdowała się tu już od 1. poł. XIV w. Jednak dokładniejsze dane o latarni pochodzą z XVI i XVII w.⁸³. Mówiąc o średniowiecznej latarni morskiej należy rozumieć oświetlenie tylko za pomocą woskowych świec. Takie światło było raczej słabo dostrzegalne z morza⁸⁴, mogło zaś dobrze służyć statkom poruszającym się po jeziorze Jamno. Znakiem rozpoznawczym była wyrazista góra, a nie posadowiona na niej kaplica, która znajdowała się zbyt daleko od morskiego brzegu, by mogła służyć jako nocny znak nawigacyjny.

Góra Chełmska jako czytelny z daleka znak lądowy i latarnia morska była ważna nie tylko dla żeglugi, gdyż dzięki rozwojowi handlu zyskała także szczególne znaczenie jako przystanek w dalszych wędrówkach⁸⁵. Koło Koszalina wytyczano ważną

dycja świętych gór na Pomorzu od średniowiecza do współczesności, „Rocznik Koszaliński”, 1996, nr 26, s. 278.

⁷⁸ N. B u s k e, dz. cyt., s. 20.

⁷⁹ Por. H. K r ü g e r, *Der Wallfahrtsort Sankt Marien auf dem Gollenberg bei Köslin*, „Baltische Studien”, 1960, s. 67–68.

⁸⁰ Jeden z głównych szlaków handlowych przebiegał przez Górę Chełmską, co w przyszłości bezpośrednio wpłynęło na gospodarczy rozwój osady – J. H a l m, *Die Wallfahrtskapelle auf dem Gollen*, „Unsere Heimat. Beilage zur Kösliner Zeitung”, 1927, nr 18, s. 1–2.

⁸¹ Ch. W. H a k e n, *Geschichte der Stadt Cöslin*, Lemgo 1765, s. 53.

⁸² T e n z e, *Versuch einer Diplomatischen Geschichte der Königlich Preussischen Hinterpommerschen lemmefiat- und vormaligen Fürst- Bischöflichen Residenzstadt Cöslin*, 1765, s. 34.

⁸³ H. H e y d e n, *Die letzten Wallfahrten in Pommern*, [w:] *Neue Aufsätze zur Kirchengeschichte Pommerns*, Köln 1965, s. 62.

⁸⁴ J. M i c r ä e l i u s, *Sechs Bücher vom alten Pommerlande*, Stettin 1723, t. 6, s. 288.

⁸⁵ Por. L. A. V e i t m e y e r, *Leuchrfeuer und Luchtapparate*, München 1900, s. 42 i 203.

drogę prowadzącą równolegle do wybrzeża ze Szczecina przez Goleniów, Nowogard, Karlino, która dalej przez Sławno, Słupsk, Lębork wiodła do Gdańska i do Królewca. Droga ta stanowiła najważniejsze połączenie lądowe krajów bałtyckich ze środkowymi i południowymi Niemcami. Góra Chełmska stanowiła ważny punkt informacyjny. Ponieważ droga ta wiodła wśród lasów, była niebezpieczna dla podróżnych. Szczególnie niebezpiecznym odcinkiem był gęsty las porastający stoki omawianego wzniesienia. Zdaniem Norberta Buske musiano zatem „nie tylko statkom ale także podróżnym stworzyć przy drodze krajowej dostrzegalne z daleka miejsce modlitwy”⁸⁶.

Pierwsza wiadomość o pielgrzymce na to wzniesienie pochodzi z 1352 r. Według innego przekazu za pontyfikatu Grzegorza XI w 1378 r. z Rzymu na Górę Chełmską zostało wysłanych kilku skruszonych grzeszników⁸⁷. Także tzw. „przewodnik Brüggera” z około 1380 r. zawiera wyraźną wzmiankę o kaplicy pielgrzymkowej, gdzie ta pojawia się jako *Cosselin unser Vrouue*⁸⁸.

O powstaniu miejsca słynącego łaskami mówią dawne podania. Jedną z nich zamieścił J.E. Benno⁸⁹. Wedle niej Góra Chełmska miała być nazywana Górą Maryną albo Górą Dziewicy Panny. W czasach przedchrześcijańskich, kilku niewiernych w drodze powrotnej z Rugii zostali zaskoczeni przez sztorm. Przywoływali daremnie Hertę (= Matkę Ziemię), Odina lub Wodana (boga Nieba). W tym strachu i potrzebie jeden z nich usłyszał godzinki z opactwa Bukowo i zaczął błagać: *Chrześcijański Boże pomóż i ulituj się!* Wnet morze uspokoiło się, a burza zamilkła. Dostrzegli światelko na Górze Chełmskiej i spokojnie dopłynęli do lądu. W akcie wdzięczności żeglarz ten ufundował kaplicę ze wspaniałym ołtarzem, która przez pielgrzymów z dalekich krajów była odwiedzana i czczona. Kaplica w trakcie powstawania opowiadania przez Benno była w ruinie od roku 1532.

Kaplica została ofiarowana Maryi, Matce Boga. Maryję od dawna czczono także jako patronkę żeglarzy. Sięgające daleko znaczenie rozwijającego się na Górze Chełmskiej miejsca pielgrzymkowego stało się prawdopodobnie wzorem dla odpowiedniego kultu maryjnego na pomorskim wybrzeżu. Maryja na Górze Chełmskiej okazała się nie tylko najważniejszym, lecz także najstarszym takim miejscem dla podróżnych i żeglarzy w tym obszarze. Bł. Dorota przybyła do tego miejsca dwukrotnie w 1387 r.⁹⁰, jeszcze w okresie, gdy ono się rozwijało i stopniowo zdobywało swoją popularność na mapie najważniejszych miejsc odpustowych.

Najpierw przybyła tu bł. Dorota „idąc z innymi siostrami pątniczkami do Koszalina, do kościoła błogosławionej Dziewicy, gdzie z powodu wielości ludzi pozwoło-

⁸⁶ N. B u s k e, dz. cyt., s. 21–22.

⁸⁷ H. H e y d e n, dz. cyt., s. 7.

⁸⁸ N. B u s k e, dz. cyt., s. 24. Norbert Buske przypuszcza, iż prawdopodobnie już od czasu powstania kaplica była poświęcona Maryi jako kaplica grodowa. Maryję czczono tu również jako patronkę żeglarzy. Tym niemniej Maryja na Górze Chełmskiej jawi się jako światło ocalenia i jest łączone ze znakiem nawigacyjnym.

⁸⁹ J.E. B e n n o, *Die Bekerung, eine pommersche Sage „Pommersche Provinzial Blätter”*, 1820, s. 426.

⁹⁰ S. K w i a t k o w s k i e g o, *Odpust jubileuszowy roku 1450 w państwie zakonnym w Prusach, KMW*, 1987, nr 3–4, s. 412. Z przekazów źródłowych można wnioskować, iż nawet trzykrotnie w tymże roku nawiedzała ten ośrodek pielgrzymkowy. Nie jest wyrażone wprost bowiem czy dotarła z mężem ostatecznie do Koszalina na uroczystości Wniebowzięcia NMP w sierpniu 1387 r. – J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty...*, s. 138 (ks. III, r. 14f).

no jej z siostrami przenocować, bo nocowania tam miała tak silne pragnienie, że za wielką rzecz nie odeszłaby do innego miejsca⁹¹. Kilka miesięcy później przybyła tu ponownie na uroczystości Podwyższenia Krzyża Świętego 14 IX 1387 r. Nocowała wówczas, z powodu masy pątników, w stajni. Rozdrażniona brakiem głębszych przeżyć duchowych zaczęła sobie wyrzucać, iż tu przybyła. „I oto, gdy towarzysze drogi spali, a rzesze w kościele od czasu do czasu burzyły się, ona została przez Pana rozpromieniona miłością Bożą i wzięta do niewypowiedzianie wielkich bogactw, czyli rozkoszy, a rozkoszami uśpiona, nie słyszała zgiewku ludzi⁹²”.

Największe uroczystości odpustowe odbyły się tutaj w latach 1396, 1399, 1400, 1401, 1419, 1420, 1458, 1490. Prawem udzielania odpustów kaplica Najświętszej Maryi Panny *in Monte Golin prope Cussalin* na Górze Chełmskiej została obdarzona 17 maja 1395 r. przez bpa Jana z Kamienia Pomorskiego⁹³. Prawo to w 1400 r. potwierdził papież Bonifacy IX⁹⁴, a w następnych latach (1459–1490) potwierdzają inni biskupi kamieńscy i na te lata przypada nasilenie pielgrzymek⁹⁵. Pielgrzymowali tu pątnicy z całej niemal Europy, także z Rzymu⁹⁶. W 1399 r. kaplica otrzymała prawo odprawiania nabożeństw przy drzwiach zamkniętych i z cichym śpiewem, a podczas czterech świąt maryjnych przy drzwiach otwartych i „alta voce”, co łączyło się z niewielkimi dochodami dla kaplicy⁹⁷.

Od lat osiemdziesiątych XIV wieku, w związku północnymi zamieszkami, rosło zagrożenie korsarstwem. W latach dziewięćdziesiątych bracia Witalijscy unieruchomili na Bałtyku niemal cały handel. Dopiero w 1398 i 1399 r., przede wszystkim dzięki energicznej postawie miast, na obszarze Bałtyku został ustanowiony pokój. Bracia Witalijscy zostali wypędzeni z Gotlandii⁹⁸.

Wiele trudności sprawia odtworzenie wizerunku pierwotnej kaplicy. Badania archeologiczne przeprowadzone tu w latach 1905/1906 i 1959–1962 dowodzą, iż odkryte fundamenty są pozostałością murów fundamentowych zbudowanych z potężnych głazów kamiennych. Wnioskować można, że była to budowla jednonawowa o szerokości około 6 m i długości 10 m. Wejście do niej znajdowało się od strony północnej. Apsyda nie zachowała się w całości, stąd trudno ustalić czy była półkolistą, czy też prostokątną. Fundament łuku tęczowego między apsydą a nawą tworzyła ubita glina, na której zalegał mur ze średniej wielkości narzutowych ka-

⁹¹ J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty...*, s. 137 (ks. III, r. 14a). W trakcie adoracji Dorota miała kolejne objawienia, które bardzo mocno na nią oddziaływały przez dłuższy czas (tamże, r. 14 b i c).

⁹² J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty...*, s. 138 (ks. III, r. 14d). Następnie w czasie Mszy św. odczuwała bardzo silnie działanie łaski i „z wielkim bólem szła za nimi [siostrami pielgrzymkowymi – J.H.] i długi czas potem bolała, że w tak łaskawej pociesze dłużej nie trwała” (tamże, r. 14e).

⁹³ H.W. J a n o c h a i F.J. L a c h o w i c z, dz. cyt., s. 46.

⁹⁴ N. B u s k e, dz. cyt., s. 24.

⁹⁵ H.W. J a n o c h a i F.J. L a c h o w i c z, dz. cyt., s. 46.

⁹⁶ J.E. B e n n o, *Geschichte der Stadt Cöslin von ihrer Gründung bis auf gegenwärtige Zeit*, Cöslin 1840, s. 113; A. M u s z y Ń s k i, *Tradycja historyczna i układ przestrzenny miasta Koszalina do początku XX wieku*, „Koszalińskie Studia i Materiały”, 1986, nr 3/4, s. 55.

⁹⁷ N. B u s k e, dz. cyt., s. 24–25. Z lat 1399 i 1400 pochodzą rozległe przywileje dla kaplicy. Wówczas kaplicy przyznano aż 12 kapłanów do słuchania spowiedzi pielgrzymów.

⁹⁸ P o r. W. F r o e s e, *Geschichte der Ostsee. Völker und Staaten am Baltischen Meer*, Gerbsbach 2002, s. 186–188; H. K ü n s t e r, *Die Ostsee. Eine Natur- und Kulturgeschichte*, München 2002, s. 191; Ch. N e i d h a r t, *Ostsee. Das Meer in unser Mitte*, Hamburg 2003.

mieni polnych. Do nawy po obu stronach, nieco bliżej wejścia były dobudowane dwie prostokątne wieże o wymiarach 2×4 m. Rzut poziomy kaplicy był zbliżony do formy krzyża greckiego. Całość budowli przykryta była dachem dwuspadowym, a wieże zapewne czterospadowym dachem namiotowym⁹⁹. Nieco więcej informacji o kaplicy przekazują dane z 1431 r., gdy kościół pogodził się z miastem w sprawie odnowienia grożącej zawaleniem niewielkiej budowli na Górze Chełmskiej, która już wówczas była otoczona cmentarzem¹⁰⁰. Wskazuje się tam na cztery wspierane kolumnami przestrzenie¹⁰¹. W połowie XVIII w., podczas poszukiwań złóż kamienia, trafiono w tym miejscu na cztery, wyraźnie rozpoznawalne, murowane filary, „na których wznosiła się sklepiona katedra”¹⁰². Sprawozdanie z wykopalisk przeprowadzonych tu w 1907 r. mówiło o „planie w kształcie krzyża”, jednak rozmiary kaplicy w tym sprawozdaniu zostały jako „skromnie” zarysowane. Niewiele można natomiast powiedzieć o wystroju i wyposażeniu kaplicy w przedmioty kultu, bowiem w latach 1526–1532 obiekt został całkowicie zniszczony podczas reformacji, a wszelkie przypuszczenia dotyczące ołtarza, chrzcielnicy i innych obiektów pozostają w sferze domysłów¹⁰³.

PRÓBA REKAPITULACJI

Zarysowana panorama ośrodków pielgrzymkowych na terenie państwa krzyżackiego oraz wskazane przejawy pątnictwa realizowanego przez bł. Dorotę poddają w wątpliwość rzeczywistą kultową funkcję malborskich kaplic i kościoła na zamku krzyżackim do schyłku XIV w. Można przyjąć, iż bł. Dorota świadomie je omijała, widząc w nich jedynie polityczne narzędzie w rękach krzyżaków, na co wskazują jej wizje i przepowiadanie. O ile można zrozumieć i wy tłumaczyć klimatem religijnym ówczesnej Europy jej wyprawy do Rzymu¹⁰⁴, a także do Akwizgranu i Einsiedeln w Szwajcarii, to wydaje się, iż pielgrzymowanie do Koszalina, co znajdowało swoje odbicie w żywocie Doroty spisany przez ks. Jana z Kwidzyna, a brak podobnych opisów dotyczących ewentualnych jej pielgrzymek do ośrodków pielgrzymkowych na terenie władztwa krzyżackiego potwierdza, iż ich znaczenie przynajmniej w tym czasie nie było duże. Być może Dorota z MałóW Wlk. widziała w nich jedynie próbę legitymizowania się zakonu w perspektywie szczególnej opieki Matki Bożej nad zgromadzeniem i ich państwem w Prusach.

⁹⁹ H.W. Janochai F.J. Lachowicz, dz. cyt., s. 29.

¹⁰⁰ H. Hoogeweg, dz. cyt., s. 412.

¹⁰¹ N. Buske, dz. cyt., s. 26.

¹⁰² J.C.L. Haken, *Vorläufige Nachricht von dem Entwurf eines Denkmals auf dem Goltenberge, zum Gedächtnis der im letzten Freiheitskampfe gebliebenen Krieger Hinterpommerns*, „Pommersche Provinzialblätter”, 1821, s. 1–7.

¹⁰³ Por. Z. Krzymuska-Fafius, *Elementy wyposażenia wnętrz obiektów cysterskich na Pomorzu Zachodnim*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe cystersów na Pomorzu*, Szczecin 1995, s. 57.

¹⁰⁴ Pielgrzymka Doroty do Rzymu z 1389 r. szeroko została zinterpretowana przez S. Kwiatkowskiego, *Odpust jubileuszowy...*, s. 410–413.

**PILGRIMAGE IN THE LIFE OF BL. DOROTHY
FROM MAŁOWY WIELKIE**

SUMMARY

The analysis is an attempt to confront the preferred places of worship, which wandered blessed Dorothy, with a network of local places of pilgrimage in the Teutonic Order in Prussia. From literature sources and it seems that the latter were by bl. Dorothy underestimated. Dorothy from Małowy Wielkie is committed to chose a long and dangerous journey to distant shrines. The collected material questions the religious function Malbork chapels at the end of the fourteenth century. It can be assumed that Dorothy deliberately wandered into them, seeing them as a political tool in the hands of officials of the Teutonic Order.

**PILGERFAHRTEN IM LEBEN
DER SELIGEN DOROTHEA VON MONTAU**

ZUSAMMENFASSUNG

Gegenstand der Analyse ist der Versuch, von der seligen Dorothea v. Montau bevorzugte religiöse Kultstätten mit dem Netz lokaler Pilgerstätten in Preußens Deutschordensstaat zu konfrontieren. Aus gegenständlicher Literatur sowie aus zugänglichen Quellen geht hervor, dass diese Letztgenannten von Dorothea aus Groß Montau unterschätzt wurden. Dafür begab sich Dorothea mit großer Hingabe auf lange und gefährliche Pilgerfahrten in ferne Sanktuare. Das gesammelte Material bezweifelt die kultische Funktion der Marienburger Kapellen auf der Deutschordensburg bis zum Ende des XIV. Jahrhunderts. Es ist anzunehmen, dass die selige Dorothea sie bewusst gemieden hatte, indem sie sie als politisches Werkzeug in den Händen des Deutschordens deutete.

BŁOGOSŁAWIONA DOROTA Z MAŁÓW JAKO WZORZEC ŚWIECKIEJ ŚWIĘTOŚCI W HAGIOGRAFII POLSKIEJ XVII i XVIII WIEKU

Słowa kluczowe: świętość, doskonałość, hagiografia, żywotopisarstwo, wzorzec osobowy, parenetyka, rekluza

Key words: holiness, perfection, hagiography, lives of saints, role model, recluse

Schlüsselworte: Heiligkeit, Vollkommenheit, Hagiografie, Heiligenleben, Personenvorbild, Paränese, Reklusen

Okres po Soborze Trydenckim (1545–1563) znamionuje zjawisko odradzania się religijności świeckiej. Ożywienie laikatu, form, w których poszukiwał on dróg do chrześcijańskiej doskonałości, potwierdzają tezę, że Kościół czekał na odkrycie duchowości ludzi świeckich¹. Na gruncie polskim jednym z pierwszych przejawów zainteresowania życiem wewnętrznym laikatu we wspomnianym okresie były dzieła adresowane do świeckich w formie modlitewników, traktatów i poradników. W roku 1679 ukazał się polski przekład *Filotei* św. Franciszka Salezego – największego mistrza duchowości świeckiej. Intencją autora było przekonanie czytelników o możliwości postępu duchowego w warunkach życia małżeńskiego i rodzinnego². Chrześcijańska doskonałość – jak dowodził na wielu przykładach biskup Genewy – jest do pogodzenia ze wszystkimi obowiązkami, zaś zaniedbywanie życia religijnego na dworach książęcych, w koszarach, miejscach pracy, domach prywatnych uznawał za przejaw herezji³.

* Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, prof. nadzw. dr hab., absolwentka filologii polskiej i angielskiej, kierownik Zakładu Literatury Antycznej i Staropolskiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania naukowe: dawna proza polska i angielska, hagiografia dawna i współczesna, kultura religijna okresu potrydenckiego, motywy brytyjskie w literaturze, pamiętnikarstwo dawne, zagadnienia interdyscyplinarne. Autorka przekładów z języka angielskiego i na język angielski. Miejsce pracy: Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Filologii Polskiej, Zakład Literatury Antycznej i Staropolskiej, Plac Uniwersytecki 1, 15-420 Białystok, e-mail: beda1@onet.eu

¹ H. Mi s z t a l, *Doskonali w miłości. Świeccy święci i błogosławieni*, Lublin 1992, s. 30–31.

² J. A u m a n n, *Zarys historii duchowości*, przeł. ks. J. Machniak, Kielce 2007.

³ H. Mi s z t a l, dz. cyt., s. 33.

Realizowany przez Kościół program odnowy sfery obyczajowo-moralnej wyłaniał zapotrzebowanie na ideały osobowe, znajdujące swe odniesienie w autentycznych postaciach wywodzących się z kręgów laikatu. Reprezentatywny dla naszego obszaru zbiór żywotów świętych ks. Piotra Skargi (1579), wielokrotnie wznawiany za życia autora, zawiera między innymi biogramy osób uświęcających się w życiu świeckim, jak np. mężatki, a potem wdowy (Elżbieta Węgierska, Brygida Szwedzka, Monika), panujący (Kinga, Jadwiga, Salomea), wodzowie (Teodor), przedstawiciele stanu chłopskiego (Izydor Oracz), dzieci (Szymon z Trydentu)⁴. Zamierzeniem autora było bowiem, aby:

Zarówno najbiedniejszy chłop, jak i książę mogli tu znaleźć receptę na własną drogę doskonałości, przepisy uwzględniające ich możliwości oraz sytuację [...], jak żyć w swoim stanie, bez porzucania jego obowiązków i rzekania się przywilejów, a mimo to z perspektywą na zbawienie, czy nawet – świętość. Były to więc wielkie zwierciadła wzorców obyczajowych, gdzie ludzie mogli znajdować *życia swego prostowanie i nauki z przykładów równych sobie stanów* [...]; urzeczywistnienie ideału doskonałości na co dzień miało stanowić dla współczesnych zasadniczą normę postępowania⁵.

Znamiennym rysem hagiografii polskiej czasów potrydenckich było także opracowywanie biografii bohaterów niekanonizowanych, lecz zmarłych w opinii świętości i z tego tytułu otaczanych kultem. Tendencje te zarysowały się szczególnie w stuleciach XVII i XVIII – okresie dynamicznego rozwoju żywotopisarstwa odpowiadającego na zapotrzebowanie odbiorców zróżnicowanych pod względem stanowym. W omawianym czasie doszło do niespotykanego na szerszą dotąd skalę zjawiska sakralizacji bohaterów świeckich, jak władcy, przedstawiciele magnaterii i szlachty, dostojnicy państwowi, dowódcy wojsk. Katalogu modeli do naśladowania dopełniały sylwetki królowych i księżnych, mężatek, matek, wdów, fundatorek klasztorów, ascetek. Centralne postacie żywotów opatrywane były różnymi tytułami: „święty”, „błogosławiony”, „świętobliwy”, „pobożny”. Poświęcone im teksty zamieszczane w kolekcjach hagiograficznych czy też niezależne pojedyncze publikacje, wątki obecne w kaznodziejstwie, wspomnienia w opracowaniach typu kalendarzowego – posiadały niekwestionowany walor animacyjny, zachęcając do refleksji nad sposobami uświęcenia się w warunkach życia niekoniecznie zamykającego się w obrębie klasztornej klauzury. Istotnym motywem biografii bohatera była wędrówka od złego ku dobremu, od niewiedzy ku świadomości, w którym szczególną rolę odgrywał wątek nawrócenia czy zdarzenie o charakterze przełomowym⁶.

Przykładem realizacji wspomnianych tendencji jest zjawisko popularyzacji w XVII i XVIII wieku postaci błogosławionej Doroty z Małot Wielkich. W okresie będącym przedmiotem niniejszego omówienia, była ona bohaterką licznych

⁴ K. S o k o ł o w s k a, *Świeckich drogi do świętości z hagiografii sarmacko-barokowej*, Poznań 2008, s. 33–34.

⁵ J. T a z b i r, *Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 98.

⁶ H. D z i e c h c i ń s k a, *Wzory osobowe*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1990, s. 934.

opracowań reprezentujących różne gatunki literackie⁷. Postać kwidzyńskiej rekluzji przewija się przez wielokrotnie wznawianą kolekcję hagiograficzną Marcina Baroniusza *Icones et miracula sanctorum Poloniae*⁸ oraz tegoż *Vita, gesta et miracula B. Stanislai* (1609)⁹, inspirowane treścią żywotów opracowanych przez spowiednika błogosławionej, Jana z Kwidzyna¹⁰. Ogromną rolę w procesie kształtowania się wyobrażeń o Dorocie odegrały biografie opracowane przez jezuitę Fryderyka Szembeka¹¹. Na przestrzeni lat 1627–1698 opublikował on trzy teksty poświęcone pomezkańskiej pustelni: *Pomoc z nieba na uspokojenie Prus* (1627)¹², *Wizerunek zacny przygotowania chrześcijańskiego na szczęśliwe skonanie* (1638, 1698)¹³ oraz *Patronka starodawna państw pruskich* (1638, 1698)¹⁴. Ich podstawę źródłową stanowił m.in. tzw. rękopis królewiecki *Żywota* bł. Doroty Jana z Kwidzyna¹⁵. Ze względu na znaczną objętość materiału, autor dokonał koniecznych selekcji, zaś

⁷ T. K u j a w s k a - K o m e n d e r, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątaw*, „Nasza Przyszłość” 1957, t. V, s. 91.

⁸ Książkę publikowano w różnych oficynach wydawniczych w 1602, 1604, 1605, 1608 i 1610 roku. Zob. *ibidem*, s. 91.

⁹ Książka zawierała także żywot Doroty pt.: *Vita B. Dorotheae Viduae Pruthenae*. Zob. *Tamże*, s. 91.

¹⁰ *Tamże*, s. 91.

¹¹ Fryderyk Szembek (1575–1644), pseudonim Józef Pięknorzecki, urodził się w Krakowie i studiował na tamtejszym Uniwersytecie. W 1597 roku w Rzymie wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, święcenia kapłańskie przyjął w 1601 roku. Był prefektem szkół w Poznaniu i kaznodzieją, opiekunem kongregacji studenckiej w Krakowie i Toruniu, prepozytem domu profesorów w Krakowie oraz Toruniu, gdzie pełnił obowiązki ojca duchownego. Zmarł w Toruniu w 1644. Zasłynął jako autor utworów polemicznych, panegirycznych i wydawca pierwszych polskich druków o tematyce misyjnej. Opracował kilka łacińskich i polskich utworów hagiograficznych poświęconych wyniesionym na ołtarze: Rafałowi z Proszowic, Dorocie z Mątów, Janowi Łobodowczykowi, Jutcie z Chełmży i Rozalii. Był również tłumaczem i wydawcą obcych dzieł z zakresu hagiografii. Współpracował z bollandystami, przygotowując materiały dotyczące polskich świętych i błogosławionych do wydawanych przez nich *Acta Sanctorum*. Zob. A. W i t k o w s k a, J. N a s t a l s k a, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. I, *Słownik hagiografów polskich*, Lublin 2007, s. 241–242.

¹² *Pomoc z nieba na uspokojenie Prus z dawna od Pana Boga Polakom nagotowana. To iest ss. patronowie Kraiow Pruskich, woinq terazniejszą utrapionych, y życia ich świętobliwego krotkie opisanie* (...) Toruń 1627. Publikacja zawiera skrócone biografie bł. Juty z Chełmży, bł. Jana Łobodowczyka oraz bł. Doroty z Mątów.

¹³ *Wizerunek własny przygotowania chrześcijańskiego na szczęśliwe skonanie, przez ustawiczne pragnienie widzenia Pana (...) to jest życie chwalebne s. Doroty z Prus wdowy, rodem wieśniaczki a mieszczyki gdańskiej, państw nie tylko pruskich (...) starodawney patronki (...) która w katedralnym kościele biskupstwa pomezkańskiego w mieście (...) Quidzyniu (...) zamurowana żyła (...) Toruń 1638. Przekład niemiecki dzieła pt. *Zierlich Abriss eines christlichen Vorbereitens zum glücklichen Tode. Das ist das gottselige Leben der heiligen Dorothea einer Wittwen aus Preussen*, autorstwa Tadeusza Kobera, ukazał się w drukarni cystersów w Oliwie w 1681 roku.*

¹⁴ *Patronka starodawna państw pruskich y innych onym przyległych (...) s. Dorota z Prus wdowa, rodem wieśniaczka, a mieszcza gdańska. Która nabożeństwa dobrowolnie zamurowana w katedralnym pomezkańskim kościele, w Quidzyniu (...) szczęśliwie skonała (...) teraz znowu (...) pismem szerszym niż przed tym ogłoszona (...) Toruń 1638. W roku 1681 w Oliwie opublikowano przekład żywota na język niemiecki pióra Tadeusza Kobera: *Das gottselige Leben der heiligen Dorothea, einer Wittwen aus Preussen*.*

¹⁵ Zaginiony obecnie tzw. rękopis królewiecki liczył ponad 448 stron i spisany został przez trzy osoby: Jana z Kwidzyna, Jana Kalisza oraz innego, nieznanego autora. Z tego rękopisu – o czym przekonują zachowane ślady – korzystał Fryderyk Szembek. On też własną ręką miał wpisać tytuł dzieła: *Żywot czcigodnej pani błogosławionej Doroty*. Zob. J a n z K w i d z y n a, *Żywot Doroty*

wyróżnione przez niego elementy współtworzące dyskutowany wzorzec stały się podstawą późniejszych opracowań.

Zauważalną cechą warsztatu pisarskiego Szembeka jest stopniowe – w zależności od potrzeb czytelnika oraz rodzaju adresata – rozbudowywanie kolejnych tekstów o nowe zdarzenia wzbogacające przekaz narracyjny, a zarazem i charakterystykę postaci centralnej. Pierwszy żywot, zamieszczony w zbiorze *Pomoc z nieba na uspokojenie Prus...*, dedykowanym „przezacnemu rycerstwu Wojska J.K.M. Koronnego w obozie pod Czczowem”¹⁶ z roku 1627, zajmuje nieco ponad cztery strony druku. Niewielki format dzieła, a także zwięzłość przekazu, ograniczonego do najbardziej budujących momentów życia bohaterki, podyktowane zostały potrzebami odbiorców – żołnierzy, nie mających czasu na lekturę obszernych opracowań. Biografia Doroty, ukazanej w roli patronki „kraiów pruskich” obok Jana Łobodowczyka i Juty z Chełmży, służy przypomnieniu postaci niegdyś otoczonej kultem przez Kościół katolicki na obszarze współcześnie nękanym wojną z innowiercami (Szwedami). Kolejna publikacja, opatrzona tytułem *Patronka starodawna państw pruskich...* liczy już piętnaście stron. Brak dedykacji wskazywać może na uniwersalnego adresata, zaś celem autora jest ożywienie zainteresowania sylwetką bohaterki oraz nabożeństwa do niej. Formuła tytułowa wskazuje ponadto na Dorotę jako szczególną wspomóżycielkę, „pomocnicę szczęśliwą” gotujących się na śmierć. Owa „specjalizacja” kwidzyńskiej mistyczki zostaje zaakcentowana jeszcze bardziej w następnej pracy Szembeka, wydanej w tym samym roku, pod zmienionym tytułem i poszerzonej o dalszych czterdzieści stron. *Wizerunek zacny przygotowania chrześcijańskiego na szczęśliwe skonanie [...] to iest życie chwalebne S. Doroty z Prus wdowy*, utrzymany jest w konwencji *speculum*, czyli „zwierciadła” lub „wizerunku” – tekstu propagującego wzory życia stosowne dla poszczególnych stanów¹⁷. W tekście dedykacji skierowanej do biskupa chełmińskiego i pomezkańskiego Jana Lipskiego autor wskazuje trojaką funkcję parenetyczną postaci tytułowej i poświęconego jej żywota, jak również – poprzez użycie form synonimicznych – sygnalizuje związek przekazu z przywołaną wyżej formą gatunkową: jest to „counterfekt [portret] żywy” dobrowolnej męczennicy – naśladowczyni Chrystusa w jego męce, „obraz rzetelny” życia chrześcijańskiego, wypełnionego pragnieniem spotkania z Jezusem oraz „wizerunek żywy” modelowego przygotowania się na śmierć poprzez praktykę cnót, częstą Komunię świętą i umartwienie. Podkreślając niskie pochodzenie Doroty (sygnalizowane w tytułach oraz wstępnych partiach żywota), autor wysuwa przy tej okazji tezę o możliwości uświęcenia się – przy pomocy łaski Bożej – nawet w najskromniejszym stanie życia.

Spośród źródeł polskojęzycznych poświęconych mistyczce z Mątów wymienić także należy żywot pióra Hiacynta Pruszcza¹⁸, zamieszczony w jego zbiorach *Mon-*

z Mątów. Z krytycznego wydania: Hans Westphal, Annelise Birch-Hirschfeld-Triller, BHLAU Verlag KLN Graz 1964 przełożył biskup Julian Wojtkowski, Olsztyn 2012, s. 15.

¹⁶ *Pomoc z nieba...*, dz. cyt., [b.n.s.].

¹⁷ H. Dziedzińska, *Zwierciadło*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, dz. cyt., s. 935.

¹⁸ Piotr Jacek (Hiacynt) Pruszczy (1605–po1667), urodzony w Tucholi, mylnie uważany za duchownego, przez wiele lat sprawował funkcję woźnego uniwersyteckiego. Jego działalność pisarska dotyczyła tematyki historyczno-hagiograficznej (*Monstra świętych i błogosławionych...* 1645, *Forteca duchowna Królestwa Polskiego...* 1662, 1737). Udział w powstaniu innych prac, np. *Stolecz-*

*stra świętych, błogosławionych i świątobliwie a pobożnie żyjących patronów polskich*¹⁹ oraz *Forteca duchowna Królestwa polskiego*²⁰. Na wspomnienie zasługuje również wzmianka w *Kalendarzu święcic* z 1643 roku²¹ oraz obszerny biogram zamieszczony w monumentalnym dziele Floriana Jaroszewicza *Matka świętych Polska* (1767)²². Podstawą materiałową obu biogramów, bliźniaczo podobnych w treści i formie, są wspomniane teksty Szembeka, zwłaszcza *Patronka starodawna państw pruskich...* Epizody z życia Doroty, w funkcji *exemplów* – czyli przykładów ilustrujących praktykę określonej cnoty – stanowiły także część wywodu kaznodziejskiego, np. w kazaniach Franciszka Kowalickiego²³.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel próbę rekonstrukcji wzorca świeckiej świętości, ukazywanego na przykładzie XVII- i XVIII-wiecznego piśmiennictwa poświęconego bł. Dorocie. W przeprowadzonych badaniach wykorzystano wymienione wyżej źródła polskojęzyczne jako bardziej dostępne ówczesnej publiczności literackiej, i z tego tytułu posiadające większy wpływ na kształtowanie postaw odbiorczych.

W opracowaniach biograficznych, niezależnie od ich objętości, można zauważyć pewną prawidłowość kompozycyjną, mianowicie podział biografii Doroty na trzy zasadnicze etapy: lata dzieciństwa i młodości do momentu zamążpójścia, okres życia małżeńskiego oraz czas wdowieństwa, ze szczególnym uwzględnieniem okresu spędzonego w celi kwidzyńskiej katedry. W prezentacji każdego z wymienionych etapów życia zabiegiem dominującym w narracji jest wyliczenie i omówienie – w kontekście określonych zdarzeń – cnót wyróżniających bohaterkę. Zalety ducha – bo o nie przede wszystkim chodzi – kształtują się od najwcześniejszych lat życia, w sprzyjającym ich rozwojowi środowisku wiary: „z rodziców pobożnych”²⁴. Zainspirowani poetyką przekazów średniowiecznych hagiografowie kreują obraz

nego miasta Krakowa kościoły i klejnoty (1647) jest niejasny. Pruszcz opracował też *Morze łaski Bożej* (1662, 1640), opisujące cudowne wizerunki Chrystusa i Maryi oraz dwa dzieła panegiryczne z okazji profesji zakonnej córek Andrzeja Piotrkowczyka. Zob. A. W i t k o w s k a, J. N a s t a ł s k a, dz. cyt., s. 194–195.

¹⁹ Zbiór Pruszcza wydano po raz pierwszy w Krakowie w 1645 roku. Zob. K. S o k o ł o w s k a, dz. cyt., s. 116.

²⁰ *Forteca duchowna Królestwa polskiego; z żywotów świętych, tak już kanonizowanych i beatyfikowanych, jako też świątobliwie żyjących patronów polskich, utrapionej ojczyźnie na obronę wystawiona*, Kraków 1662.

²¹ *Kalendarium Sanctarum, kalendarz święcic...*, Kraków 1643.

²² Florian Jacek Jaroszewicz (1694–1771), reformat, historyk, hagiograf. Urodzony w Chełmie. W 1710 wstąpił do zakonu franciszkanów-reformatów. W zakonie sprawował wiele różnych funkcji – gwardiana, definitora, magistra nowicjatu, archiwisty prowincjalnego, zastępcy prowincjała. Wśród pozostawionych dzieł najbardziej znanym jest kolekcja hagiograficzna *Matka świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielbnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku, od zakrzewionej w Polsce chrześcijańskiej wiary, życia, doskonałością słynących*, Kraków 1767. Zob. A. W i t k o w s k a, J. N a s t a ł s k a, dz. cyt., s. 104–105.

²³ F. K o w a l i c k i, *Kaznodzieja odświętny abo kazania doroczne na dni świętych Bożych uroczyste*, Sandomierz 1721 (tu np. kazanie na dzień św. Macieja Apostoła oraz na dzień Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, brak paginacji).

²⁴ *Wizerunek własny przygotowania chrześcijańskiego na szczęśliwe skonanie...*, Toruń 1638 [b.n.s.]. To samo sformułowanie odnajdujemy u P. P r u s z c z a, *Forteca...*, dz. cyt., s. 129 i F. J a r o s z e w i c z a: *Matka świętych Polska...*, dz. cyt., t. II, s. 460.

procesu dojrzewania Doroty do świętości, począwszy od dzieciństwa zdominowanego przez praktyki religijne, ascezę oraz dzieła miłosierdzia. Wywód, ograniczony do wyliczenia podstawowych form aktywności bohaterki zapowiadających inklinacje do życia na sposób zakonny, wieńczy konkluzja o wydzwiku parenetycznym: „ledwie do rozumu przyszedłszy [...], postem, niesypianiem, modlitwą dzienną i nocną, Kościoła częstym nawiedzaniem, brzydzeniem się biesiady i tańców i miłosierdziem nad ubogimi, ucząc się od niech piosnek nabożnych, świeciła domowym i obcym”²⁵.

Hagiografia staropolska akcentuje zdarzenia przełomowe, zwykle antycypujące kolejny etap biografii świętego. W tekstach poświęconych Dorocie rolę tę pełni epizod oparzenia się wrzątkiem, przypadający na okres pobytu w domu rodzinnym. Choroba i związana z tym konieczność odejścia od codziennych zajęć sprzyja dalszemu pogłębianiu życia wewnętrznego, przy jednoczesnym uświadomieniu przez bohaterkę priorytetowej roli wartości wiecznych nad przemijającą doczesnością. Wpleciony w tok narracji komentarz odautorski akcentuje ponadto inspirujące działanie pierwiastka nadprzyrodzonego oraz – co istotne dla odbiorcy biografii – możliwość jego interwencji w życie człowieka niezależnie od wieku, płci i pochodzenia: „Na początku roku siódmego życia swego, ukropem z przypadku srodze oparzona, chora ciężko leżąc, dziwnie od Ducha Świętego (który na lata, ani na płeć, ani na podłość rodzaju względu nie ma) oświecona była w poznaniu podłości i nietrwałości rzeczy wszelkich stworzonych”²⁶. Wyływająca z przeżytego doświadczenia refleksja prowadzi do dalszej ewolucji życia duchowego Doroty. Skryształizowane w czasie rekonwalescencji pragnienie widzenia i naśladowania Chrystusa staje się siłą sprawczą dalszych poczynań przyszłej mistyczki: „uczwała w sobie pragnienie wielkie, tym pręcej obaczyć Stwórcę swego w niebie, a to w niej trwało aż do śmierci”²⁷. Droga do jego realizacji przebiega, w świetle zbadanych tekstów, dwutorowo: z jednej strony wyraża się dalszym nasileniem praktyk ascetycznych, z drugiej – intensyfikacją życia modlitwy, pogardą spraw doczesnych (na ile jest to możliwe w stanie świeckim) i podporządkowaniem się woli Bożej we wszystkich okolicznościach życia.

Biografistyka religijna rozróżnia dwa rodzaje ascezy: umartwienie ciała oraz umartwienie wewnętrzne, zwane umartwieniem zmysłów²⁸. Moryfikacje praktykowane przez bohaterów żywotopisarstwa staropolskiego najczęściej motywowane są chęcią naśladowania Boga-człowieka, zbawiającego ludzkość poprzez cierpienie, bądź samym kultem Pasji²⁹. Jako takie stanowią istotny element dyskursu hagiograficznego w rozpatrywanym okresie. Identycznymi przesłankami kieruje się Dorota z Mątów podejmując szokujące, wysuwane na pierwszy plan w opowiadaniu rozmaite formy samoudręczeń, przywoływane w funkcji wzorca dobrowolnego męczeństwa, podejmowanego za przykładem cierpiącego Chrystusa. Źródłem inspiracji dla autora opracowania były szczegóły zawarte w biografii bohaterki pióra Jana z Kwidzyna:

²⁵ *Wizerunk...*, dz. cyt. [b.n.s.].

²⁶ Tamże.

²⁷ H. P r u s z c z, dz. cyt., s. 129, F. J a r o s z e w i c z, dz. cyt., s. 461.

²⁸ K. S o k o ł o w s k a, op. cit., s. 162.

²⁹ Tamże, s. 160.

Przeto od czasu onego [oparzenia – B.P.-D.] przez lat mało niecałe 40. ciało swe rozgami, ukropem, żelazem rozpalonym ostrym, tłustym zapalonym, świecami gorejącymi i innymi sposoby dziwnie męczyła: a tak poparzona, zraniona, popalona, cudownie nad przyrodzenie żyła. Zimą w wodzie po szyję chadzała aż do zamarznięcia: pod rynnami, gdy kapalo i zaraz marzło, aż do obmarznięcia trwała: a to przez zim 26. czyniła, do nieba ustawicznie tym dalej, tym bardziej pragnąc³⁰.

Uzasadnienie powyższych praktyk, posiadających sankcję nadprzyrodzoną, znajduje czytelnik w dalszej części wywodu („podoabało się Panu takie jego w boleściach naśladowanie”³¹), poprzedzającego opisy stygmatyzacji Doroty oraz dalszych sposobów poskramiania ciała. Podejmowane przez bohaterkę formy ascezy znajdują aprobatę w oczach autorów, czego wyrazem jest całkowita rezygnacja z odautorskiego komentarza na rzecz naocznego przedstawienia drastycznych szczegółów:

(...) insze gęste same się w cieie jej cudownie otwierały (...) a tych na święta wielkie więcej bywało: a niektóre na trzecią część palca głębokie. Na te dla tegoż dręczenia wielkiego samej siebie a upodobania Panu miasto olejku rosół ze śledzi albo z mięsa lała, a miasto plastrów pokrzywy, trzaski albo potłuczone od orzechów łupiny kładła, od czego i po kilku dni legować musiała, boleścią zemdlona³².

Kolejne partie biografii Doroty poświęcone są okresowi „gdańskiemu”, spędzonemu u boku małżonka, naznaczonemu dalszymi próbami wypracowania indywidualnej drogi do doskonałości.

Żywotopisarstwo XVII i XVIII wieku reprezentowało ten nurt nauczania Kościoła, który głosił przewagę dziewictwa nad małżeństwem. Stanowisko to, obecne w dziełach starożytnych Ojców Kościoła (np. św. Hieronima) usankcjonował Sobór Trydencki, uznając wyższość idei celibatu i osób konsekrowanych nad modelem życia realizowanego w ramach związku dwojga ludzi, nawet jeśli posiadał on wymiar sakramentalny. Głoszący odmienne poglądy podlegali najwyższej karze kościelnej³³. W rezultacie, autorzy żywotów najczęściej sięgają po przykłady małżeństwa dziewiczego (jak np. św. Kingi i Bolesława Wstydliwego), jako najdoskonalszej formy relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną. Czytelnikom, dla których realizacja powyższego modelu byłaby niemożliwa, proponują wzór małżeństwa „dopełnionego”, z motywem złożenia ślubu czystości po zrodzeniu potomstwa. Tak skonstruowanemu schematowi przyświecała idea uświęcenia się – w myśl słów św. Pawła –

³⁰ *Patronka starodawna...*, dz. cyt. [b.n.s.].

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ „Gdyby ktoś mówił, że stan małżeński trzeba stawiać ponad stanem dziewictwa lub celibatu, i że nie jest lepiej i szczęśliwiej pozostać w dziewictwie lub celibacie, niż łączyć się małżeństwem – niech będzie wyklęty”. Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV (Lateran V, Trydent, Watykan II). Układ i opracowanie ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2005, s. 719.

przez rodzenie i wydawanie dzieci³⁴, przy czym postawą szczególnie zalecaną było okresowe powstrzymywanie się od współżycia, np. w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Wielokrotnie wykorzystywanym w hagiografii przykładem powściągliwości było życie św. Jadwigi Śląskiej z Henrykiem Brodatym. Na osobną pochwałę zasługiwały bohaterki przyczyniające się swą postawą do nawrócenia męża i skłonięcia go do radykalizmu religijnego. Uzasadnienie takiego postępowania znajdowano w słowach z pierwszego *Listu św. Pawła do Koryntian*, przekonującego o możliwości nawrócenia obojętnego religijnie męża przez wierzącą małżonkę³⁵.

Literackie ujęcia życia Doroty z Małtów powielają drugi spośród wymienionych schematów i zmiernie ku wykreowaniu wzorca osobowego dla kobiet żyjących w związkach nieudanych. Sama idea takiego małżeństwa, w ujęciu Szembeka, posiada walor pozytywny w aspekcie dążeń jednostki do doskonałości: chroni przed popadnięciem w pychę, na którą narażałoby kobietę pozostawanie w stanie panieńskim, stanowi okazję do praktykowania pokory i posłuszeństwa a także wychowania potomstwa w duchu chrześcijańskim, wreszcie stwarza sposobność do pozytywnego oddziaływania na małżonka, prowadząc do zmiany jego charakteru i upodobań.

Podjmując decyzję zawarcia małżeństwa, bohaterka czyni to świadomie, z inspiracji Boga: „widząc mądrość Pańską (...), że mogłaby się była za czasem (...) w pychę hardo podnosić, gdyby (...) w panieństwie bez męża do śmierci [Bogu] służyła i chcąc (...) w dusze tej głębokie fundamenta pokory tym też założyć, (...) w prostocie swej wydana była w stan małżeński”³⁶. Czynnikiem komplikującym położenie Doroty – a jednocześnie, co podkreśla autor, zwiększającym jej szanse na praktykowanie cnót – jest dzieląca małżonków różnica wieku oraz usposobienia i upodobań: 17-letnia, skłonna do kontemplacji dziewczyna wychodzi za mąż za człowieka 20 lat starszego od siebie, o wybuchowym charakterze, obracającego się w świeckich przestrzeniach aktywności (praca, dom, miejsca spotkań towarzyskich), nie rozumiejącego duchowych aspiracji swej żony. Nowa sytuacja stawia przyszłą rekrutkę przed niełatwym zadaniem pogodzenia dotychczasowego stylu życia z narastającymi wymaganiami życia małżeńskiego i wielokrotnego macierzyństwa. Oszczędna, acz wiele mówiąca notatka: „(...) a gospodarując, zwykłego nabożeństwa nie odpuszczała”, świadczy o udanych próbach osiągnięcia równowagi pomiędzy obiema formami aktywności. Podjęte już w dzieciństwie zobowiązania, jak rezygnacja z doczesnych rozrywek, są konsekwentnie realizowane: „biesiad, posiedzenia krotochfilnego i gadek niepotrzebnych ile jedno mogła, chroniła się, a stopy sobie umyślnie raniła, aby tańcować nie mogła”³⁷. Czas trwania w małżeństwie to także – paradoksalnie – okres pogłębiania się życia wewnętrznego bohaterki. *Wizerunk zacny...* Szembeka wylicza – niewątpliwie z intencją moralizatorską – następujące praktyki religijne Doroty: czuwania nocne, wzbudzanie aktów żalu za grzechy, codzienna spowiedź, częste – z uwzględnieniem ówczesnych uwarunkowań i przepisów – przystępowanie do Komunii świętej, nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny (różaniec). Na okres małżeński przypadają kolejne istotne epizody w ducho-

³⁴ 1 Tm 2,15.

³⁵ 1 Kor 7,14.

³⁶ *Wizerunk zacny...*, dz. cyt. [b.n.s.].

³⁷ *Wizerunk...*, dz. cyt. [b.n.s.].

wej biografii bohaterki: objawienia i rozmowy z Chrystusem, uwieńczone mistycznym aktem zamiany serc. W opisach pożycia z mężem autorki przywołują, za Janem z Kwidzyna, szereg zdarzeń stwarzających okazję do praktyki cnót, pośrednio zalecanych do naśladowania potencjalnym czytelniczkom, jak czystość stanowa i uczciwość małżeńska („Będąc wielce urodziwa, uczciwości i wstydu tak przestrzegła, że też jednego duchownego, na stan swój w żartach grubo niepomiągęco, mężnie z domu swego kijem dużym wybiła”)³⁸. Walor zasługujący posiada także posłuszeństwo i całkowita dyspozycyjność wobec małżonka, podejmowane w duchu poddania się woli Bożej: „Na najmniejsze zawołanie od męża, bądź zdrowego, bądź chorego, jak najniższa służebnica tak się porywała, że też nieraz Chrystusa Pana z sobą mówiącego odbiegała”³⁹. Stałość znoszeniu licznych udręk ze strony towarzysza życia to kolejny tytuł do chwały przyszłej błogosławionej: „przykrości rozmaite i bicia ciężkie od tegoż męża swego choleryka a nader dziwaka pod czas o nabożeństwa, pod czas z samej tylko cholery jego za najmniejszą okazją przez wiele lat cierpliwie znosiła”⁴⁰. Zdarzenia z udziałem Doroty zastępującej małżonka w zajęciach właściwych przedstawicielom jego płci (powożenie, smarowanie wozu, dźwiganie ciężarów), uzupełniają obraz bohaterki, doszukującej się w człowieku Boga i okazującej mu swą miłość w formach dostępnych w jej stanie życia. Mimo licznych przeszkód, Dorota nie rezygnuje z obranej drogi, przepajając elementem religijnym wszystkie sfery życia, także wychowanie potomstwa. Świadoma niebezpieczeństw czyhających na młodych ze strony świata, „dziatki swe zaraz od pieluch imion najświętszych Jezus Maryja uczyła mówić”, stając się tym samym wzorem dla innych matek. W takiej funkcji pojawia się m.in. na kartach kazań Franciszka Kowalickiego: „Bodajże i po zacniejszych domach, i po prostszych więcej matek, jaką w Prusiech w Żuławach Dorotę polskie chwałą historyje. Codzienne dobrej matki prace, żeby u dzieci swoich najpierwsze słowa były, Jezus i Maryja: pierwsza umiejętność, nauka przykazań Boskich”⁴¹. Wytrwała postawa przyszłej rekruty, nieuginającej się pod brzemieniem trudności, owocuje zwycięstwem wyznawanych przez nią ideałów i, w konsekwencji, nawróceniem małżonka – „tegoż męża do chowania czystości i dobrowolnego ubóstwa przywiódł. Więc majątności swoje sprzedawszy, ubogim je rozdali, a sami miejsca święte nawiedzali”⁴². Pielgrzymowanie do ośrodków kultu (Szembek wylicza sanktuaria w Akwizgranie, Einsiedeln, Kolonię i Rzym) to kolejna forma religijnego zaangażowania bohaterki, motywowana pragnieniem doskonalszego służenia Bogu, i jednocześnie sposobność do dodatkowych umartwień, jak znoszenie trudów podróży⁴³.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ F. K o w a l i c k i, *Kaznodzieja odświętny albo Kazania doroczne na dni świętych Bożych uroczyste*, Sandomierz 1721, s. 107. Identyfikacyjny przykład w: dz. cyt., s. 397.

⁴² F. J a r o s z e w i c z, dz. cyt., s. 463.

⁴³ *Wizerunk...*, dz. cyt. [b.n.s.] „pragnąc doskonalej Panu służyć (...), puścili się w głębokie Niemce, pielgrzymując (...). A gdy dla zbójców pojazdu zbywszy, pieszo chodzili (...), z wielkim bardzo utrudnieniem, w błotach, śniegu i w wodach, a podczas głębokich brodząc, chętnie z weselem nosiła”.

Znaczna grupa kobiet przywoływanych przez XVII- i XVIII-wiecznych żywotopisarzy należy do stanu wdowiego. Jego religijne wartości doceniano już w czasach biblijnych, w których stan ten – obok dziewiczego – zaliczany był do szczególnie uprzywilejowanych. W Piśmie Świętym niejednokrotnie mowa jest o wdowach i sierotach jako cieszących się łaską wybrania i otaczanych opieką Boga (Wj 22,21; Pwt 10,18). Uboga wdowa z Sarepty Sydońskiej goszcząca u siebie proroka Eliasza doświadcza cudu rozmnożenia mąki i wskrzeszenia swego syna (1 Krl 17,10–24). Inna reprezentantka wspomnianej kategorii, prorokini Anna, rezygnująca z powtórnego zamążpójścia na rzecz służby Bożej, zostaje obdarzona przywilejem ujrzenia Dziecięcia Jezus w scenie ofiarowania w świątyni (Łk 2,36). Chrystus w Ewangeliach pochwała i pociesza wdowy spotykane na swej drodze, jak tę, która złożyła ofiarę z ostatniego grosza (Mk 12,41–44) oraz matkę oplakującą śmierć jedyne go syna (Łk 7,12–14). Doskonałym przykładem życia w stanie wdowim służy Maryja – Matka Chrystusa: samotna po śmierci małżonka, pozostająca w cieniu publicznej działalności swego Syna (J 2,4; 19,26) i towarzysząca mu aż na Golgotę, trwająca pod Krzyżem (J 19,25–27), a potem wśród Apostołów na modlitwie w dzień Zesłania Ducha Świętego (Dz 1,14).

Trwanie we wdowieństwie zaleca święty Paweł w swych listach apostołskich: „Mówię zaś nie poślubionym oraz wdowom: dobrze będzie, jeśli pozostaną jak ja” (1 Kor 7,8). W *Pierwszym Liście do Tymoteusza* wskazuje na cnoty określające parenetyczny wzorzec wdowy „będącej rzeczywiście wdową”, czyli kobiety w odpowiednim wieku, „żony jednego męża”, pokładającej nadzieję w Bogu, nieustannie trwającej w modlitwie, praktykującej gościnność, w pokorze służącej bliźnim, pocieszającej zasmuconych, uczestniczącej we wszystkich dobrych przedsięwzięciach. Pochwałę stanu wdowiego wypowiedział św. Augustyn w dziele *O dobru wdowieństwa*, wykazując, iż „dobrem jest małżeńska skromność, zaś wdowia wstrzemięźliwość jest dobrem większym”⁴⁴.

Z atrakcyjności diskutowanego modelu życia zdawali sobie sprawę pisarze kreujący wzorce osobowe odpowiadające zapotrzebowaniu czytelników pochodzących z różnych stanów społecznych. Pozostawanie w dozgonnym wdowieństwie – stanie bliskim dziewiczemu – kojarzono zwykle z niezależnością, której nie gwarantowało małżeństwo, będące synonimem zniewolenia⁴⁵. Dla wielu bohaterek dawnego żywotopisarstwa wdowieństwo stwarzało szansę zaspokojenia pragnień, zwłaszcza religijnych, nie zawsze możliwych do zrealizowania w często narzuconych warunkach życia małżeńskiego⁴⁶. Było także gwarantem wolności trudnej do osiągnięcia w świecie patriarchalnym, w którym kobieta zobowiązana była do posłuszeństwa najpierw rodzicom, a potem mężowi⁴⁷. Fakt złożenia ślubu czystości bądź decyzja pozostania w stanie wdowim aż do śmierci, rezygnacja z ziemskich przywiązań i przyjemności, głębokie życie wewnętrzne, ubóstwo i miłosierdzie – to zasadnicze cechy współokreślające diskutowany wzór doskonałości, popularyzowany w piśmiennictwie hagiograficznym. Przywoływało ono liczne sylwetki kobiet

⁴⁴ Tamże, s. 2–3.

⁴⁵ K. S o k o ł o w s k a, dz. cyt., s. 134.

⁴⁶ Tamże, s. 134.

⁴⁷ Tamże, s. 137.

uświęcających się w stanie wdowim, jak święte: Faustyna⁴⁸, Brygida Szwedzka⁴⁹, Franciszka Rzymianka lub św. Elżbieta Węgierska⁵⁰.

W obszernym komentarzu podsumowującym biografię św. Elżbiety Węgierskiej Piotr Skarga – powołując się na odpowiednie fragmenty Pisma Świętego – dokonuje podziału wdów na „złe, świeckie, pół Chrystusowe i całe Chrystusowe”⁵¹. Grupa pierwsza obejmuje wdowy w niewłaściwy sposób korzystające z otwierających się przed nimi możliwości postępu duchowego: „[...] rade, że zbyły męża, i jarzma małżeńskiego, dla wolności na czynienie tego, co im się podoba; które mając dostatek, i w majątności męża albo dziełek brodząc, rozkoszy, wczasów i zbytków w cieleśności pilnują”⁵². Do następnej kategorii jezuita zalicza kobiety powtórnie wstępujące w związek małżeński i z tego tytułu pozbawione szansy na świętość w doskonalszym stanie życia⁵³. W dalszej kolejności wspomniane są bliskie ideałowi wdowy praktykujące zasadniczą w ich stanie cnotę – czystość stanową – jednakże przeszkodą w osiągnięciu przez nie świętości jest inklinacja do popełniania innych grzechów głównych⁵⁴. Wzorzec parenetyczny w pełni realizują niewiasty żyjące według wyżej przytoczonych wskazań Pawłowych: „[...] całe Chrystusowi oddane [...], które chowają czystość, i do wszystkiej doskonałości cnót świętych, modlitwami, postami, cierpliwością, ubóstwem, jałmużnami, i innymi drogami sprawiedliwości i pobożności idą”⁵⁵. Całość wieńczy systematycznie ujęty w punkty zbiór praktycznych zaleceń dotyczących sposobu życia idealnej wdowy, mających za swą podstawę wspomniany *List do Tymoteusza*, *Księgę Rodzaju* i inne fragmenty Pisma Świętego. W świetle tychże wskazówek droga do świętości wdowiej wiedzie przez samotne życie wypełnione modlitwą, ascezą, jałmużną, dobre uczynki, skromność w ubiorze i wzdargę świata⁵⁶.

Wspomniane wyżej zalecenia nie straciły na aktualności w piśmiennictwie hagiograficznym XVII i XVIII wieku, o czym świadczą nie tylko kolejne edycje dzieła Skargi, ale i osobne opracowania poświęcone świątobliwym wdowom oraz ich

⁴⁸ H. M i s z t a l, dz. cyt., s. 148. W opisie męczeństwa świętej Anastazji, datowanym na wiek III, znajduje się następująca wzmianka na temat bohaterki: „[...] matka moja Faustyna żyła zawsze jako czysta i wierna Bogu. To ona mnie wychowała po chrześcijańsku od kołyski”.

⁴⁹ Święta Brygida Szwedzka (około 1303–1373), mistyczka, po śmierci męża doprowadziła do powstania Zakonu Najświętszego Zbawiciela. Pielgrzymowała do Rzymu i Ziemi Świętej. Zabięła o powrót papieża Klemensa VI do Rzymu. Oddawała się dziełom miłosierdzia, aktywnie apostołowała w dziedzinie polityki i życia społecznego nawołując – zwłaszcza na kartach swych *Objawień* – do odnowy moralnej.

⁵⁰ H. M i s z t a l, dz. cyt., s. 150. Święta Franciszka Rzymianka (1384–1440) zasłynęła czynną miłością bliźniego, szczególnie wśród biedoty Rzymu. Zorganizowała stowarzyszenie osób świeckich niosących pomoc ubogim; jako wdowa została oblatką benedyktyńską.

⁵¹ P. S k a r g a, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok...*, t. II, Warszawa 1997, s. 492.

⁵² Tamże, s. 497.

⁵³ Tamże, s. 497.

⁵⁴ „Są trzecie wdowy na pół Chrystusowe, które chowają wdowią czystość, ale się innych grzechów nie strzegą, pychy, zazdrości, nienawiści, łakomstwa, złorzeczeństwa i innych, u których czystość jest jako u panien głupich, którym wrota do oblubieńca zamknięte będą”. Zob. tamże, s. 497.

⁵⁵ P. S k a r g a, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok...*, s. 497.

⁵⁶ Tamże, s. 497–498.

biogramy zamieszczone w kolekcjach hagiograficznych, m.in. we wspomnianych zbiorach Pruszcza i Jaroszewicza. W celu zamknięcia sobie drogi do powtórnego zamążpójścia, część wdów składa śluby dozgonnej czystości, inne „umierają światu” wstępując do klasztoru⁵⁷. Bohaterka niniejszego opracowania wybiera drogę najbardziej radykalną – zamurowania się w rekluzorium kwidzyńskiej katedry.

Ostatni okres życia Doroty, dla której wdowieństwo stanowi wyznacznik tożsamości jako świętej (co sygnalizują np. tytuły zbadanych tekstów i wzmianki kalendarzowe)⁵⁸ jest w zbadanym materiale najszerzej potraktowanym rozdziałem jej biografii, obfitującym w szczegóły dotyczące jej życia duchowego. Sposób wykreowania postaci służy zilustrowaniu intencji autora, spośród których naczelną jest przedstawienie wzorca parenetycznego jednostki przygotowującej się na śmierć. Czas poprzedzający decyzję życia w odosobnieniu naznaczony jest już nie tyle spektakularnymi praktykami ascetycznymi, co wysiłkiem skierowanym na życie wewnętrzne, zwłaszcza ćwiczenie się w pokorze i czystości stanowej, wystawianej na liczne pokusy i przezwyciążanej nabożeństwem do Najświętszej Maryi Panny: „po jego [męża] śmierci we wielkiej pokorze i czystości żyła, lubo wielkie Pan Bóg na nią pokusy oczywiste i jawne przepuszczał, które ona za jego pomocą, modlitwą różańca Ś. zwyciężyła”⁵⁹. Jednak dopiero kwidzyńska pustelnia staje się dla bohaterki obszarem pozostawania sam na sam z Bogiem⁶⁰, wyzwolenia od świata oraz osób stających na przeszkodzie na obranej przez nią drodze do świętości⁶¹. Dorota-rekluza uosabia ideał „żywcem pogrzebanej” wdowy – oblubienicy Chrystusa, zjednoczonej z Nim na zawsze i poddającej się Jego kierownictwu. Ograniczona pod każdym względem przestrzeń ostatniego etapu jej życia staje się „świętym więzieniem”, stanowiącym przeciwwagę dla obszarów dotychczasowego bytowania, sprzyjającym praktykom pokutnym, modlitwie, życiu sakramentalnemu i uniesieniom mistycznym. Zanalizowany materiał szczegółowo informuje na temat realizowanych przez Dorotę form pobożności, jak modlitwa (dziękczynna, wstawieniowa i przebłagalna), rozmyślanie (na sposób usystematyzowany, według punktów podanych jej przez samego Chrystusa), spowiedź, słuchanie kazań, pouczeń i nabożnych historii, uczestnictwo w nabożeństwach odpustowych, praktyki przygotowujące do obchodu ważniejszych świąt, kult Najświętszej Maryi Panny (szczególnie praktyka odmawiania *Zdrowaś Maryjo* – do tysiąca razy dziennie oraz post w wigilię Jej świąt). Nieodzownym elementem egzystencji kwidzyńskiej rekluzy pozostają wizje, których centralna postać – Chrystus – przejmując rolę tych, od których bohaterka pozostawała z konieczności zależna w życiu świeckim – rodziców, małżonka – i dla

⁵⁷ K. S o k o ł o w s k a, op. cit., s. 134–135.

⁵⁸ Zob. np. *Kalendarium Sanctarum*, dz. cyt. (brak paginacji, zapis pod datą 11 września): *W Prusiech sławną Dorotheę, wdowę wspominając...*, czy określenia w tytułach dzieł Szembeka: *Życie chwalebne S. Doroty z Prus wdowy (Patronka starodawna..., Wizerunek zacny..., op. cit.)*.

⁵⁹ F. J a r o s z e w i c z, op. cit., s. 463.

⁶⁰ S. K w i a t k o w s k i, *Pobożność Doroty z Mątów a środowisko społeczne*, w: *Epoka i życie bł. Doroty z Mątów. Materiały I Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie*, red. ks. J. Wiśniewski, Elbląg 1996.

⁶¹ W czasie pobytu w Gdańsku Dorota „nie cieszyła się zbyt dobrą opinią wśród swoich sąsiadów, którzy wytykali jej otwarcie zaniedbywanie domu i dzieci przez gorliwość religijną (...) przez całe lata czuła się w Gdańsku prześladowana i chciała to miasto opuścić na zawsze”. Zob. S. K w i a t k o w s k i, op. cit., s. 62 i 65.

których musiała ograniczać chwile intymnego spotkania z Bogiem. W samotności katedralnej celi zależność ta przestaje być przymusem, staje się pragnieniem, zaspokajany w niejednokrotnie rejestrowanych momentach objawień: „tamże, częste widzenia anielskie miewała, Panny Najś: i samego Chrystusa, który jej wielkie nauki dawał, i często się uskarżał, jak go przestępstwo duchownych, panów, wielkich i uczonych ludzi, przy jego męce bolały”⁶². Ważnym elementem duchowości bohaterki jest nabożeństwo do świętych, wśród których na pierwszy plan wysuwana jest postać Elżbiety Węgierskiej, szczególnej patronki Zakonu Krzyżackiego oraz wdów. Relacja Szembeka podkreśla fakt wprowadzenia Doroty do rekluzorium w rocznicę translacji ciała księżnej⁶³, rejestruje objawienie chwały Elżbiety, w którym uczestniczy kwidzyńska mistyczka⁶⁴ oraz poświadcza cześć oddawaną przez Dorotę tej właśnie świętej. Istotnym komponentem wizerunku dyskutowanej postaci jest jej zaangażowanie apostołskie, tylko pozornie niemożliwe w warunkach całkowitej izolacji od świata. Mieszkanka katedralnej samotni, pobudzona „ażeby żyła w zamurowanu onym nie tylko jemu ku chwale i sobie na większą zasługę, ale i też bliżnim swym na zbawienną pożyteczną w stanie swym usługę żyła”⁶⁵, przyjmuje rolę pośredniczki pomiędzy Bogiem a ludźmi: „Tamże za lud popospolity i królestwa chrześcijańskie Pana Boga prosząc, wielkie i niewymowne pociechy od niego miewała”⁶⁶. Obok modlitwy za żyjących, podstawową formą apostolatu pomezkańskiej rekluzy staje się wspomaganie dusz czyścicowych: „Do tego tam jej zamurowania dusze z czyścica, to szczególnie, to gromadnie udręczone, i gorzko płaczące, o przyczynę prosząc, lamentując, przychodziły, które ona modlitwami swymi wybawiała i z czyścica ratowała”⁶⁷. Czynne miłosierdzie okazywane niegdyś ubogim przybiera formę posługi słowa, udzielanej pielgrzymom udającym się do pustelni po duchowe wsparcie i radę. Wszystkie te elementy współokreślają wzorzec wdowy „Chrystusowej”, funkcjonującej w zawężonej – z wyboru – przestrzeni życia i działania, oddającej się bez przeszkód służbie Bogu, konsekwentnie zmierzającej ku momentowi ostatecznego z Nim zjednoczenia. Również ostatnie chwile życia Doroty nie są zamącone niepożądaną ingerencją pierwiastka ziemskiego: „Gdy czas jej przejścia z tego świata i dobrowolnego udręczenia nadchodził, Chrystus Pan z Matką Swoją Przenajś. i procesją Świętych po pięććroć tę swoją oblubienicę nawiedził, i godzinę śmierci jej oznajmił: [...] „a przyjąwszy Sakramenta śś [...] szczęśliwie dokończyła życia swego w r. P. 1394”⁶⁸.

Hagiograficzny dyskurs o błogosławionej nie ogranicza się bynajmniej do przedstawienia budujących faktów jej biografii. Relacje Szembeka (*Patronka starodawna...*, *Wizerunek zacny...*) uzupełnia obszerny dodatek zawierający praktycz-

⁶² F. J a r o s z e w i c z, dz. cyt., s. 464.

⁶³ „Dnia 2. maja w dzień piątkowy, świętem przeniesienia ciała świętej Elżbiety znaczny zamurowano w gmachu jednym [...] w kościele onegoż miasta Quidzynia [...]. Zob. *Wizerunek własny...*, dz. cyt. [b.n.s.].

⁶⁴ „Dał [Bóg] jej też widziać wielką chwałę S. Helżbiety wdowy królownej węgierskiej w niebie [...], za cierpliwe krzywd, despektów, frasunków i przykrości rozmaite [...] znoszenie dla Boga miłości jego”. Zob. tamże, [b.n.s.].

⁶⁵ Tamże, [b.n.s.].

⁶⁶ F. J a r o s z e w i c z, dz. cyt., s. 464.

⁶⁷ *Forteca...*, dz. cyt., s. 131.

⁶⁸ Tamże, s. 131; F. J a r o s z e w i c z, op. cit., s. 464.

ne wskazówki dotyczące form kultu bohaterki. Propozycje konkretnych praktyk, z uwzględnieniem indywidualnych możliwości odbiorcy, obejmują m.in.: wzbudzenie aktów dziękczynienia za dar świętości Doroty i wzywianie jej wstawiennictwa, zwłaszcza w intencji dobrej śmierci, przygotowanie się – na wzór świętej patronki – do Eucharystii poprzez modlitwę, recytację *Magnificat*, psalmów lub *Zdrowaś Maryja*, asceza (dyscyplina, leżenie na twardym). Pamięć o cierpliwym znoszeniu trudów życia przez Dorotę powinna pobudzać do wypracowania podobnego usposobienia, zaś doświadczenie rozmaitych krzywd ma wzmacniać w czytelniku pragnienie życia wiecznego. W dogodnych miejscach i okazjach autor zachęca do śpiewania pieśni o świętej, głównie w celu uniknięcia – za jej przykładem – niepotrzebnych rozmów i szkodliwych myśli. W dni związane ze wspomnieniem Doroty (rocznica chrztu, wprowadzenia do pustelni, śmierci) należy spowiadać się i komunikować, wysłuchać Mszy świętej, podjąć umartwienie, ofiarować modlitwę lub jałmużnę za zmarłych i dziękować Bogu za dobrodziejstwa uczynione patronce. W celu lepszego przyswojenia treści biograficznych autor zamieszcza wierszowany żywot Doroty, ukazujący na przykładzie bohaterki działanie łaski Bożej okazywanej wszystkim, także przedstawicielom niskiego stanu.

W świetle przedstawionych wyżej przekazów Dorota z Mątów uosabia propagowany w literaturze XVII i XVIII stulecia wzorzec świeckiej świętości w wydaniu kobiecym. Zasadnicze elementy owego modelu to pobożność w jej rozmaitych przejawach, asceza zmierzająca do upodobnienia się do cierpiącego Chrystusa, uległość wobec woli Bożej, wierne wypełnianie obowiązków stanu w najtrudniejszych okolicznościach życia, wszechstronna aktywność ukierunkowana na bliźniego (wspomaganie małżonka, wychowywanie dzieci, pomoc duchowa). Pragnienie doskonałości realizuje bohaterka żywotów w „stanie rolniczym”, a później w warunkach życia miejskiego, jako małżonka, matka, wdowa i pustelnica. Przykład Doroty stanowi zaprzeczenie stereotypowych wyobrażeń wykluczających możliwość pogłębionego życia wewnętrznego w sytuacji zaangażowania jednostki w sprawy codzienności. Osiągnięcie tej równowagi możliwe jest – jak przekonują dyskutowani wyżej autorzy – dzięki współpracy z łaską Bożą, jak również konsekwentnej postawie, nierzadko graniczącej z nonkonformizmem. Taką właśnie postawę proponuje staropolskiemu odbiorcy Dorota z Mątów – „matka ciałem, dziewica duchem”, żyjąca w świecie, lecz nie według rządzących nim ziemskich zasad.

BLESSED DOROTHY OF MAŁOWY WIELKIE IN THE POLISH HAGIOGRAPHY OF THE 17TH–18TH CENTURIES

SUMMARY

The aim of the article is the presentation of Blessed Dorothy of Małowy Wielkie as a role model for the laity in the Polish-language hagiography of the 17th and 18th centuries. The material under discussion includes separate texts dedicated to the Blessed, biographies included in the then collections of the lives of saints, examples inserted in the period sermons and calendar entries.

**DIE SELIGE DOROTHEA VON MONTAU
ALS MUSTER IRDISCHER HEILIGKEIT IN POLNISCHER HAGIOGRAFIE
DES XVII. UND XVIII. JAHRHUNDERTS**

ZUSAMMENFASSUNG

Zweck dieses Beitrags ist die Darstellung der Gestalt der seligen Dorothea aus Groß Montau in der Musterrolle einer irdischen Heiligkeit in polnischsprachigen hagiografischen Bearbeitungen des XVII. und XVIII. Jahrhunderts. Als Basis der Forschungen dienten Texte verschiedenartiger spezifischer Zugehörigkeit: hagiografische Sammlungen abgedruckter Heiligenleben, selbstständig im Leserumlauf funktionierende bearbeitete Biografien der Heidin, Lebensfäden, die als Beispiele während der Predigten angeführt wurden, sowie kurze Kalenderzitate

ZNACZENIE I FUNKCJE INTROITU MSZALNEGO

Słowa kluczowe: introit mszalny, antyfona, werset, śpiew wejścia

Key words: Mass introit, Antiphon, verse, the entrance singing

Schlüsselworte: Introitus der Messe, Antiphon, Vers (Eröffnungsvers), Gesang zur Eröffnung

Kto dobrze zaczął, jest już w połowie – mówi Horacy (65–8 przed Chr.). W istocie, nie potrafimy dziś sobie wyobrazić jakiegoś ważnego wydarzenia, przedstawienia, a nawet zwykłego ustnego wystąpienia bez odpowiedniego wstępu, zagajenia i alokucji, które wiążą się nierozzerwalnie z zasadami retoryki określanej przez Kwintyliana (ok. 35–ok. 95 po Chr.) jako *ars bene dicendi* (*sztuka dobrego mówienia*). Swoją prolog mają greckie eposy *Iliada* i *Odyseja*, Ewangelia św. Jana Apostoła (por. J 1, 1–18), mickiewiczowska epopeja narodowa *Pan Tadeusz*, czy np. opery, w których rozumiany jest on jako tzw. uvertura. Również liturgia mszalna ukształtowała w ciągu wieków swoją formę wstępu i przedmowy w postaci śpiewu, który określony jest jako *introit* od łac. *introitus* (wejście) oraz *introire* (wchodzić), przynależącego do grupy śpiewów *proprium missae*¹. Artykuł niniejszy stanowi próbę historycznego opisu tego zjawiska oraz teologicznej refleksji na temat jego znaczenia i funkcji w liturgii Kościoła.

* Ks. Piotr Towarek, dr teologii (liturgika), muzykolog, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (muzyka kościelna), Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbiśtów w Pieniężnie (liturgika), na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie (wykład monograficzny *Wiedza o muzyce*); dyrektor Elbląskiej Szkoły Kantorów, dyrygent orkiestry kameralnej Capella Sancti Nicolai.

¹ Por. G. C a l l e w a e r t, *Introitus*, EL 52(1938), s. 484–489; J. F o r g e r, *Le chant de l'introitus*, EL 62(1948), s. 248–255; F. H a b l e r, *Der Introit des Messe*, „Zeitschrift für Kirchenmusik” 75(1955), s. 5–8; K. G a m b e r, *Die ursprüngliche Art des Vortrags von Introitus und Communio*, HiD 15(1961), s. 114–118.

I. HISTORIA, NAZWY I STRUKTURA

Początki śpiewu na wejście zwanego introitem, sięgają liturgii papieskiej z IV i V w., która w pierwotnej formie miała dość surowy charakter w obrębie obrzędów wstępnych: procesja w milczeniu, pozdrowienie ołtarza, pokłon, pozdrowienie wiernych, wezwanie *Oremus* i modlitwa (kolekta). Wraz z rozkwitem chrześcijaństwa, budową bazylik rzymskich oraz rozwojem tzw. liturgii stacyjnych (pokutnych i świątecznych) zauważono potrzebę ubogacenia wskazanych rytów².

W dni pokutne zbierano się w określonej świątyni zwanej *ad collectam*, skąd po krótkiej modlitwie wyruszała procesja pokutna do kościoła stacyjnego, w czasie której śpiewano litanie do Wszystkich Świętych. Po końcowym *Kyrie* litanii, odmawiano orację i rozpoczynano czytania. W dni uroczyste lud gromadził się bezpośrednio w kościele stacyjnym, gdzie oczekiwano przybycia papieża, którego ingresowi towarzyszył śpiew introitu. Po nim odmawiane były modlitwy błagalne, śpiewano *Kyrie*, prawdopodobnie *Gloria* oraz orację wieńczącą obrzędy wejścia, po których tradycyjnie następowała liturgia Słowa³.

Najprawdopodobniej wspomniany śpiew miał charakter psalmu poprzedzonego antyfoną i wykonywanego dalej w sposób ciągły przez dwa chóry, aż do momentu, gdy papież dawał ręką znak, by zaśpiewać doksologię *Gloria Patrii*, a po niej powtórzyć antyfonę. Według I. Pawlaka nie jest pewnym, czy w Rzymie zrodził się sposób powtarzania antyfony po każdym z wersetów psalmu⁴, jednak schemat taki potwierdza *Instructio ecclesiastici ordinis (Ordo Romani I)*, gdzie odnaleźć można następujący porządek: antyfona, werset psalmu, antyfona, *Gloria Patrii*, antyfona, *Sicut erat*, antyfona, inne wersety i antyfona. Zdaniem niektórych badaczy i w tym przypadku, w trakcie introitu papież wskazywał dłonią, by kantorzy wykonali końcową doksologię i antyfonę (*usque ad repetitionem versus*). Z ujęciem tym polemizuje jednak K. Gamber, który twierdzi, że *versus* nie należy utożsamiać z antyfoną, twierząc także, iż kantorzy nie wykonywali wszystkich wersetów wskazanego psalmu, lecz tylko dwa lub trzy⁵. Nie wiadomo jaką praktykę reprezentowały inne ośrodki, gdyż w VII–VIII w. introit z liturgii papieskiej przeszedł na wszystkie msze, a jego czas trwania stał się zależny od długości drogi celebransa z *secretarium* do ołtarza. Prawdopodobnie od VIII w. wraz ze zwyczajem przenoszenia zakrystii bliżej prezbiterium bazyliki, ograniczono jednak psalm introitu do jednego

² Według J. Wierusza-Kowalskiego notatka *Liber Pontificalis* przypisująca pochodzenie introitu papieżowi Celestynowi I (422–432), jest nieprawdziwa. Por. T e n ż e, *Liturgika*, Warszawa 1955, s. 215.

³ Por. B. N a d o l s k i, *Introit*, w: *Leksykon liturgii*, (red.) T e n ż e, Poznań 2006, s. 568.

⁴ I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, s. 333.

⁵ Por. K. G a m b e r, *Die ursprüngliche Art des Vortrags von Introitus*, s. 115.

wersetu, dodając do niego z czasem tzw. *tropy*⁶, które zniósł dopiero Pius V (1570)⁷. W tradycji rzymskiej śpiew ten określany był po prostu jako *introitus* (*Sakramentarz Gregoriański, Ordines Romani X*), albo też *antiphona ad introitum* (*Sakramentarz Gelazjański*), *invitorium* (*Ordines Romani IX*). W liturgii mediolańskiej nazywano go *ingressa*, w galijskiej *antiphona ad praelegendum*, w Hiszpanii i Anglii *ad missam officium*, a w liturgii bizantyjskiej – *monogenes*⁸.

Dobór tekstu introitu uzależniony był od charakteru dnia liturgicznego, uroczystości i święta. W wyniku tego wyróżnić można: introity biblijne (*introitus regularis*), gdzie antyfony zaczerpnięta była z tego samego psalmu, który jest w introicie, albo z epistoły dnia np. w Uroczystość Wniebowstąpienia⁹ lub w mszy Wigilii Zesłania Ducha Świętego (por. Rz 5,5; 8,11)¹⁰. Drugą grupę stanowiły introity niebiblijne (*introitus irregularis*), zaczerpnięte z tekstów pisarzy wczesnochrześcijańskich, czy apokryfów np. 1 stycznia w Uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki (Seduliusz)¹¹, czy 2 listopada we Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych (4 Ezdrz 2,34.35)¹². Ponieważ introity zapowiadały treść sprawowanej liturgii, nazywano je „uwerturą” lub „hasłem dnia” wprowadzającym w treść całego formularza mszalnego i przygotowującym do rozumięcia czytań. W niektórych przypadkach ich wpływ i znaczenie stały się tak mocne, że od pierwszych słów tekstu przyjęły swą nazwę własną konkretne msze, a nawet niedziele np. *Rorate, Gaudete, Laetare, Requiem*. Z tej racji zasługują one na szersze omówienie.

II. RORATE, GAUDETE, LAETARE, REQUIEM

Początek roku liturgicznego wiąże się z okresem Adwentu, który charakteryzuje msza wotywna o Najświętszej Maryi Pannie odprawiana o brzasku dnia. Jej powszechnie używana nazwa „roraty”, pochodzi od pierwszego słowa introitu *Rorate*, nawiązującego do prorocтва Izajasza (45,8)¹³, przy czym znane są również określe-

⁶ B. N a d o l s k i, *Introit, EK VII 396*; *Tropy* (łac. *tropus, modus*) interpolacje do tekstu liturgicznego. Z okresu średniowiecza zachowały się nie tylko *tropy Kyrie*, czy omawianego tu introitu, ale także *Gloria*, czytań mszalnych, a nawet ewangelii. Taki sposób dopowiadania i poszerzania określano jako *farsa, farsumen, farcinem, farcitura*. Por. P. Z u m t h o r, *Langue et techniques poétiques à l'époque romaine*, Paris 1963, s. 76–110.

⁷ B. N a d o l s k i, *Introit*, w: *Leksykon liturgii*, s. 568; por. J. C h o m i ń s k i, K. W i l k o w s k a - C h o m i ń s k a, *Wielkie formy wokalne, Formy muzyczne 5*, Kraków 1984, s. 622–623.

⁸ B. N a d o l s k i, *Introit*, w: *Leksykon liturgii*, s. 567.

⁹ „Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo? * Jezus tak przyjdzie, jak widzieliście Go wstępującego do nieba. * Alleluja” (*Mszal rzymski dla diecezji polskich* (dalej: *MRP*), Poznań 1986, s. 226.

¹⁰ „Miłość Boża rozlana jest w naszych sercach * przez Ducha Świętego, który w nas mieszka. * Alleluja” (tamże, s. 238).

¹¹ „Witaj, Święta Boża Rodzicielko, * Ty wydałaś na świat Króla, * który włada niebem i ziemią na wieki wieków” (tamże, s. 42).

¹² „Wieczny odpoczynek racz im dać Panie, * a światłość wiekuista niechaj im świeci” (tamże, s. 224’); por. I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna*, s. 333.

¹³ „Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum” (*Liber cantualis*, Editio emendata, Solesmes 1983, nr 93); „Niebios, spuście Sprawiedliwego jak rosę, * niech jak deszcz spłynie z obłoków, * niech się otworzy ziemia i zrodzi Zbawiciela” (*MRP*, s. 9); por. *Missale Romanum ex Decreto Sa-*

nia *Missa aurea* (Msza złota) i *Missa de missus* (Msza podróżujących)¹⁴. Śpiew *Rorate coeli* pojawił się jako introitus najpierw we Francji, a następnie w Anglii, przy czym według znanego solesmeńskiego badacza chorału Proptera Guerangera był on śpiewem pozaliturgicznym, związanym z sekwencją modlitw, które przeniknęły do poszczególnych wersetów (zwrotek): *Ne irascaris, Vide, Peccavimus, Consolamini*¹⁵. Teologia introitu skupia się wokół osoby Maryi, która jest urodzajną ziemią zroszoną przez niebiosa, otwartą na deszcz łaski i wydającą Sprawiedliwego światu. *Rorate coeli* stało się w ciągu wieków inspiracją dla dawniejszych i współczesnych polskich śpiewów mszalnych np. *Niebiosa rośną spuśćcie nam z góry, Spuśćcie nam na ziemskie niwy, Niebiosa rośną słyście nam z góry*¹⁶.

W Polsce najstarsze wzmianki o *roratach* sięgają XIII w., a pierwsze formularze pochodzą z ksiąg liturgicznych cystersów śląskich¹⁷. Nie wiadomo jednak, czy zakonnicy zwyczaj rorat przejęli, czy też wytworzyli z własnej tradycji o pobożności. Faktem jest jednak, że w XIV w. roraty znane były już w całej Polsce, a zdobywając popularność w wieku XVI osiągnęły szczyt rozwoju. W 1540 r. król Zygmunt I Stary ufundował przy kaplicy zygmuntońskiej w katedrze na Wawelu kapelę śpiewającą, czyli zespół wokalny nazywany z czasem *roratystami* i składający się: z przełożonego – dyrygenta, 10 księży śpiewaków i kleryka ministranta. Do obowiązków kapeli należał codzienny śpiew wielogłosowy w czasie Mszy roratniej oraz udział w uroczystościach kościelnych¹⁸. Z czasem roraty stały się wotywą sprawowaną przez cały rok w katedrach i kolegiatach, przede wszystkim tam, gdzie były kapele roratystów. W niektórych regionach sprawowane były tylko w wybrane dni poza Adwentem. Po Soborze Trydenckim przywilej ten został potwierdzony także dla Polski przez papieża Urbana VIII, a w 1752 r. wydano specjalny dekret uprawniający do odprawiania rorat przez cały czas Adwentu¹⁹. Do rozpowszechnienia się rorat przyczyniły się fundacje, których upadek od XVI w. spowodował powolne redukcowanie wotywy do okresu Adwentu. Tymczasem poszczególne diecezje uzyskiwały od Stolicy Apostolskiej różne przywileje związane z odprawianiem rorat. Dekretami z 1957 i 1961 r. ujednolicił tę praktykę Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński.

rosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi iussu editum aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum. Editio I iuxta typicam Vaticanam, Ratisbonae 1920, s. [45]–[46].

¹⁴ Nazwa *Missa aurea* nie wywodzi się od złotych inicjałów, uroczystych ceremonii i podniosłości, ale od szczególnej skuteczności przypisywanej przez wiernych formularzowi mszalnemu. Określenie *Missa de missus* wiązano z podróżą Maryi i Józefa do Betlejem, stąd sprawowano ją jako *statio* w środę Kwartalnych Dni w bazylice Matki Bożej Większej w Rzymie, a potem w innych kościołach (sama nazwa pojawia się po raz pierwszy w Niemczech w 1367). Łączono ją ze śpiewem Ewangelii o Zwiastowaniu (*Missus est Angelus*) z dramatyzacjami (scena, wewnątrz domu Maryi, zstępowanie gołębicę podczas śpiewu *Spiritus Sanctus supervenit in te*). Por. B. N a d o l s k i, *Missa aurea*, w: *Leksykon liturgii*, s. 929.

¹⁵ T e n ż e, *Rorate (coeli desuper)*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1315.

¹⁶ B. B o d z i o c h, *Śpiewy liturgii Adwentu*, „Liturgia Sacra” 14(1999), s. 349.

¹⁷ E. Z b e d, *Dzieje rorat w Polsce. Studium historyczno-liturgiczne*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” 1(1968), s. 316.

¹⁸ Por. W. Z a l e s k i, *Rok kościelny*, Warszawa 1989, s. 22; *Kapela*, w: *Encyklopedia muzyki*, (red.) A. Chodkowski, Warszawa 2001, s. 424–425.

¹⁹ B. N a d o l s k i, *Roraty*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1315.

Pewną trudność stanowi kwestia formularza mszalnego, gdyż wydaje się, że posiada on pewne związki z formularzem na święto Zwiastowania Pańskiego²⁰.

Inny znany introit *Gaudete*, zaczerpnięty z Listu św. Pawła Apostoła do Filipian (Flp 4, 4.5), miał wpływ na liturgię i nazwę 3 Niedzieli Adwentu²¹. Jego przewodnim motywem jest radość płynąca z faktu, że *Pan jest blisko*, zarówno w aspekcie Jego aktualnego przyjścia w tajemnicy Bożego Narodzenia, jak też w wymiarze eschatycznym. Śpiew ten wiązał się ze zwyczajem liturgii stacyjnej sprawowanej tego dnia w bazylice św. Piotra na Watykanie, choć teksty mszy zachowane do dziś nie wspominają o tej stacji²². Radosny charakter niedzieli podkreśla nie tylko gregoriańska melodyka wskazanego introitu, ale również różowy kolor szat (używany od XIII w.), ozdabianie ołtarza kwiatami i możliwość gry solowej na organach²³.

Od pierwszych słów introitu *Laetare Ierusalem – Raduj się Jeruzalem*, przyjęła się nazwa 4 Niedzieli Wielkiego Postu²⁴. Tekst ma odniesienia biblijne (por. Iz 66,10–11) i łączy się nierozdzielnie z gregoriańską melodyką, która przypomina o radosnym charakterze dnia związanego z kolejnym etapem przygotowania katechumenów (*electi – wybranych*) oraz ze świętowaniem zbliżającej się Wielkanocy. Okres wielkopostny skończy się bowiem już niebawem, wkrótce zostaną narodzone nowe dzieci Kościoła w wodzie chrzcielnej, które w myśl tekstu introitu zostaną nasycone matczyną piersią swej Matki (Eucharystia)²⁵. Dla zrozumienia *Laetare* duże znaczenie ma kościół stacyjny *Święty Krzyż Jerozolimski*, od najdawniejszych czasów nazywany Jeruzalem i będący w oczach mieszkańców Rzymu symbolem mesjańskiej i niebieskiej Jerozolimy. To tutaj właśnie była sprawowana *Laetare* jako jedna z najstarszych wielkopostnych mszy stacyjnych, zwanych także *Sancta Ierusalem* z racji miejsca celebracji oraz swych licznych aluzji w tekstach formularza do Jerozolimy, jako obrazu radującego się Kościoła (por. Ps 122; Ga 4,22–31; J 6,1–15)²⁶. Niedziela *Laetare* kończyła również post związany z Dniami Kwartalnymi i była ponad to terminem udzielania święceń niższych oraz koronacji królów. W średniowieczu określono ją także „niedzielą róż” z uwagi na obrzęd poświęcenia złotej róży przez papieża we wskazanym dniu oraz zwyczajem wzajemnego obdarowywania się tymi kwiatami²⁷. Radość wyśpiewana w introicie *Laetare* podkreślona

²⁰ Tamże, s. 1316. W edycji trydenckiej wskazuje na to sama perykopa Ewangelii wg św. Łukasza o Zwiastowaniu. Por. *Missale Romanum*, s. [46].

²¹ „Gaudete * in Domino semper: iterum dico, gaudete. Modestia vestra nota sit omnibus hominibus: Dominus enim prope est. Nihil solliciti sitis: sed in omni oratione petitiones vestrae innotescant apud Deum” (*Liber Usualis. Missae et officii pro dominicis et festis cum canto gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto*, S. Sedis Apostolicae et Sacrorum Rituum Congregationis Typographi, Paris – Tornaci – Romae – Neo Eboraci 1960, s. 334–335); „Radujcie się zawsze a Panu, * raz jeszcze powiadam: radujcie się! * Pan jest blisko” (*MRP*, s. 16).

²² Por. P. P a r s c h, *Rok liturgiczny*, t. I: *Okres Bożego Narodzenia*, przekł. Z. Dąbrowska, Poznań 1958, s. 84.

²³ Por. K. B r o w a r c z y k, *Gaudete*, *EK V* 889.

²⁴ „Laetare Ierusalem: et conventum facite omnes qui diligitis eam: gaudete cum laetitia, qui in tristitia uistis: ut exsultetis, et satiemini ab uberibus consolationis vestrae” (*Liber Usualis*, s. 559); „Raduj się Jerozolimio, * zbierzcie się wszyscy, którzy ją kochacie. * Cieszcie się, wy, którzy byliście smutni, * weselcie się i nasycacie u źródła waszej pociechy” (*MRP*, s. 90).

²⁵ Por. P. P a r s c h, *Rok liturgiczny*, t. II: *Okres Wielkanocny*, s. 169.

²⁶ Tamże.

²⁷ A. R u t k o w s k i, *Laetare*, *EK X*, k. 362–363.

została w sprawowanej liturgii również różowym kolorem szat, używanych przez papieża od XVI w., a następnie w całym Kościele aż do czasów współczesnych²⁸. Przypomina o niej także możliwość ozdabiania ołtarza kwiatami oraz gra solowa na organach²⁹.

Innym powszechnie znanym introitem należącym do grupy tzw. *irregularis* jest *Requiem*, związane z oficjum i mszą sprawowaną w intencji zmarłych³⁰. Jego słowa: *Wieczny odpoczynek racz im dać Panie, a światłość wiekuista niechaj im świeci*, tak jak wskazano wyżej, nawiązują do literatury apokryficznej (por. 4 Ezdr 2,34.35). Ich obecność potwierdzona jest już od II w. w pismach: Tertuliana (*De resurrectione carnis; Testimonium animae*), Cypriana (*Epistola* 1, 2) i Augustyna (*Wyznania* IX, 12,32)³¹. Pierwsze formularze *Requiem* przekazane zostały w sakramentarzach (*Sakramentarz z Werony, Sakramentarz gelazjański*), zaś trydenckie *Missale Romanum* z 1570 zawierało ich aż pięć. Oprócz introitu, obowiązkowym śpiewem były w tym przypadku również: *Kyrie*, *graduał Requiem*, *traktus Absolve, Domine*, *sekwencja Dies irae, dies illa*, *offertorium Domine Jesu Christe, Sanctus, Agnus Dei, communio Lux aeterna*³².

Requiem celebrowano w szatach koloru czarnego (współcześnie także dopuszczalnych obok fioletu), a zamiast formuły rozesłania *Ite, Missa est*, używano *Requiescat in pace*. Tekst formularza mszalnego, w tym introit, jak również gregoriańska melodyka, posłużyły w ciągu wieków do powstania kompozycji wielogłosowych, wśród których najstarszymi są: zaginiony utwór G. Dufaya (†1474) i najwcześniej zachowana kompozycja J. Okeghema (†1497)³³. Obok nich do najbardziej znanych opracowań czerpiących z melodyki skal kościelnych należą utwory: P. de la Rue, Ph. de Monte, O. di Lasso, C. Moralesa i G.P. Palestriny, czy też kompozycje wykazujące wpływ muzyki operowej: H. Bibera, J.K. Kerlla, albo najbardziej znane XVIII-wieczne *Requiem*: A. Campry i W.A. Mozarta oraz późniejsze dzieła G. Verdiego, H. Berlioz, G. Fauré, K. Pendereckiego³⁴.

²⁸ Por. *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego* (Rzym 2002), Poznań 2004, nr 346 (dalej *OWMR* 2002).

²⁹ Por. *Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum*, Editio typica, Libreria Editrice Vaticana 1995, nr 41. 252.

³⁰ „Requiem * aeternam dona eis Domine et lux perpetua luceat eis” (*Liber Usualis*, s. 1807); por. *MRP*, s.204”.

³¹ W tradycji modlitw za zmarłych ukształtował się zwyczaj sprawowania *Requiem* nie tylko w dniu pogrzebu, ale także 3, 7 i 30 dzień po śmierci zmarłego. Por. H. A s h o r t h, *Le nuove messe per i defunti nel Missale Romano di Paolo VI*, „Rivista liturgica” 58(1971), s. 254–381.

³² Por. A. L a b u d a, *Msza za zmarłych*, *RBL* 27(1974), s. 29–41.

³³ Por. C. G o l d b e r g, *Musik als kaleidoskopischer Raum – Zeichen, Motiv, Gestus und Symbol in Johannes Ockeghems „Requiem”*, w: *Zeichen und Struktur in der Musik der Renaissance*, hrsg. K. Hortschansky, Kassel 1989, s. 47–64; F. F i t c h, *Johannes Ockeghem: Masses and Models*, Paris 1997; B. H a g g h, J.T. B r o t b e c k, K. O t t o s e n, *Liturgy as Theological Place. Possibilities and Limitations in Interpreting Liturgical Texts as Seen in the Office of the Dead*, w: *Liturgy and the Arts in the Middle Ages*, hrsg. E.L. Lillie, N.H. Petersen, Kopenhagen 1996, s. 168–180.

³⁴ Por. A. R o b e r t s o n, *Requiem. Music of Mourning and Consolation*, London 1967; J. B r u y r, *Les Grands Requiem et leur message*, „Journal musical français musica disques” 116(1963), s. 4–10.

III. SPOSÓB WYKONANIA, ZNACZENIE I FUNKCJE PO *VATICANUM II*

Papież Pius X w reformie z 1907 r. zlecił, aby introit był wykonywany zgodnie z jego przeznaczeniem tj. podczas procesji do ołtarza, co powtórzyła reforma liturgiczna z 1958 roku³⁵. Według *Institutio Generalis* nowego wydania *Missale Romanum* z 2002 r. śpiew ten, powinien być wykonywany przez scholę lub kantora na przemian z ludem, ewentualnie w całości przez scholę lub wiernych, albo też może być recytowany przez wiernych, niektórych z nich lub lektora³⁶. Dokument ten, na pierwszym miejscu stawia w tym przypadku antyfonę z psalmem, zaczerpniętą z *Graduale romanum* lub *Graduale simplex*, na drugim zaś inny śpiew (np. pieśń) zgodny z czynnością świętą, treścią dnia lub okresu liturgicznego, zatwierdzony przez Konferencję Biskupów³⁷.

Pierwsza z propozycji, a więc wykonanie introitu na sposób gregoriański została szerzej omówiona w *Ordo Cantus Missae*, gdzie zaleca się, by śpiew antyfony na wejście rozpoczął się wraz ze zbliżaniem się kapłana i asysty do ołtarza³⁸. Intonacja może być dokonana w sposób dłuższy lub krótszy, zależnie od okoliczności, jednak rubryki podkreślają wagę wspólnego rozpoczęcia introitu, wskazując że tzw. *asteriscus* (gwiazdka) oznaczający w graduale partię intonacyjną posiada charakter tylko orientacyjny np. *Rorate caeli desuper; * et nubes pluant iustum: aperiatur terra, et germinet Salvatorem; albo: Venite, * adoremus eum, quia ipse est Dominus Deus noster*³⁹. Według *Ordo*, antyfonę introitalną śpiewać powinien chór, werset zaś kantorzy lub kantor, po czym znów antyfonę podejmuje chór. Naprzemienność obu elementów trwa tak długo, jak długa jest procesja do ołtarza, jednak przed ostatnią powtórką antyfony, można jako werset ostatni wykonać *Gloria Patrii* wraz ze specjalną kadencją melodyczną, o ile ją posiada. Jeśli jednak stanowiło by to przedłużenie liturgii, zaleca się doksologię opuścić, a w przypadkach gdy procesja jest bardzo krótka, wykonać tylko jeden werset psalmu, a nawet samą tylko antyfonę bez żadnego wersetu⁴⁰. Ilekroć zaś mszę poprzedza procesja liturgiczna, antyfonę introitalną wykonuje się przy wejściu procesji do kościoła, a nawet się ją opuszcza, jak to w poszczególnych przypadkach przewidują księgi liturgiczne⁴¹.

³⁵ B. N a d o l s k i, *Introit*, EK VII 396.

³⁶ Por. *OWMR* nr 48.

³⁷ Tamże.

³⁸ „Populo congregato, et sacerdote cum ministris ad altare accedente, incipitur antiphona ad introitum” (*Ordo Cantus Missae*, Editio typica altera 1988, nr 1 (dalej *OCM*)).

³⁹ „Eius intonatio brevior vel magis protracta pro opportunitate fieri potest, vel, melius, cantus potest ab omnibus simul inchoari. Asteriscus proinde, qui ad partem intonationis significandam in Graduali invenitur, signum habendum est solummodo indicativum” (tamże); por. *Graduale simplex*, Editio Editrice Vaticana 1999, s. 59.76.

⁴⁰ „Si contingat ex versu Gloria Patri et antiphonae iteratione cantum nimis protrahi, omittitur doxologia. Si autem processio brevior est, unus tantum psalmi versus adhibetur, vel etiam sola antiphona, nullo aditio versu” (*OCM* nr 1).

⁴¹ „Quoties vero liturgica processio Missam praecedat, antiphona ad introitum canitur dum processio igreditur ecclesiam, vel etiam omittitur, prout singulis in casibus in libris liturgicis providetur” (tamże).

Wskazania powyższe pozostawiają więc dużą swobodę wykonawcom introitu, którzy powinni brać zawsze pod uwagę zarówno czas trwania procesji wejścia, jak i możliwości i umiejętności śpiewacze. W ten sposób introit stał się niejako śpiewem elastycznym, który musi dostosować się do zaistniałych warunków i służyć procesji liturgicznej⁴².

Według ks. prof. I. Pawlaka wykonywanie śpiewu na wejście według melodii gregoriańskich posiada tę dobrą stronę, że przygotowujący go nie muszą się troszczyć o dobór repertuaru, gdyż introit jest zaczerpnięty z ksiąg liturgicznych i odpowiada sprawowanej liturgii⁴³. Wydaje się jednak, że w praktyce muzycznej Kościoła w Polsce jest to całkowitą rzadkością. Co ciekawe, teksty introitów zamieszczone w polskim tłumaczeniu mszału zostały całkowicie bezmyślnie podzielone *asteriscusami*, które nie mają już tutaj takiego znaczenia intonacyjnego, jak we wzorcach gregoriańskich (np. w Mszy Wieczerzy Pańskiej: *Chlubimy się krzyżem Pana naszego Jezusa Chrystusa; * w nim jest nasze zbawienie, życie i zmartwychwstanie, * przez niego jesteśmy zbawieni i oswobodzeni*; a w wersji gregoriańskiej: *Nos autem * gloriam oportet in cruce Domini nostrii Iesu Christi*)⁴⁴. Z drugiej strony w procesie wprowadzania zmian w liturgii po *Vaticanum II* brak dotąd w polskich śpiewnikach liturgicznych zbioru introitów, które przetłumaczone na język polski i nawiązujące w swej melodyce do wzorców gregoriańskich mogłyby śmiało sprostać wymaganiom liturgicznym. Istnieją wprawdzie próby adaptacji dokonane przez muzyków kościelnych z francuskiego Instytutu Liturgicznego w Paryżu (J. Gelineau, Cl. Rozier, A. Michel, L. Deiss, J. Berthier) przeniesione na grunt polski przez ks. S. Ziemiańskiego SJ, tyle że w większości nie znalazły swego miejsca w muzycznej praktyce liturgii w Polsce⁴⁵. Propozycje te, choć niezwykle ciekawe w warstwie melodycznej, a przede wszystkim tekstowej, zostały prawie całkowicie wyparte przez pieśni i co najgorsze, także przez piosenki nie mające nic wspólnego z liturgią. Tymczasem rubryki *Institutio Generalis* Mszału wyraźnie określają normy, które wynikają z funkcji śpiewu na wejście: ma on rozpoczynać akcję liturgiczną, pogłębić jedność zgromadzonych, wprowadzać umysły przeżywanie misterium okresu liturgicznego lub obchodu świątecznego oraz towarzyszyć procesji kapłana

⁴² Por. I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna*, s. 334; K. G a m b e r, *Die ursprüngliche Art des Vortrags von Introitus*, s. 117.

⁴³ I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna*, s. 334.

⁴⁴ *MRP*, s. 126; *Graduale simplex*, s. 129.

⁴⁵ Np. introit opisanej wyżej 3 Niedzieli Adwentu *Gaudete: Radujcie się! Raz jeszcze powiem: Radujcie się! Pan jest blisko*, połączony z Psalmem 85 i tonem 5; introit 4 Niedzieli Wielkiego Postu *Laetare: Radujcie się wraz z Jerozolimą. Weselcie się w niej wszyscy, co ją miłujecie*, połączony z Psalmem 122 i tonem 7. Por. S. Z i e m i a ŋ s k i, *Zbiór śpiewów mszalnych*, w: *Pascha nostra. Wieczerza Pańska w życiu wspólnoty wiernych*, red. J. Charytański, Poznań – Warszawa – Lublin 1966, s. 533, 565. Teksty i melodie zawarte w opracowaniu nie posiadały wówczas jeszcze aprobaty Episkopatu Polski, niektóre jednak z nich przeniknęły z czasem do śpiewników liturgicznych stając się w dość powszechnymi w praktyce wykonawczej np. *Oto Panna pocznie i porodzi Syna; A myśmy się chlubić powinni Krzyżem Pana naszego Jezusa Chrystusa*. Por. tamże, s. 534, 571. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku psalmów paraliturgicznych autorstwa J. Gelineau i S. Ziemiańskiego, które zamieszczone we wskazanym zbiorze, szczęśliwie weszły na stałe do współczesnego repertuaru mszalnego (*Skosztujcie i zobaczcie jak dobry jest Pan; Niech się radują niebios a i ziemia; Pokładam w Panu ufność mą; Wszystko co żyje, niech wielbi Pana*. Por. tamże, s. 650, 661, 671, 676.

i asysty do ołtarza⁴⁶. Wskazane w tym krótkim zapisie cztery funkcje śpiewu na wejście wyznaczają jednocześnie kryteria doboru, jakim powinni kierować się wszyscy odpowiedzialni za muzykę związaną z konkretnym wydarzeniem liturgicznym.

Przyznanie śpiewom wejścia prawa rozpoczęcia akcji liturgicznej podnosi jego rangę i skłania, jak twierdzi I. Pawlak, do zmiany myślenia⁴⁷. Msza święta nie zaczyna się więc od znaku krzyża i słów *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego*, ani od wstępnego pozdrowienia wiernych, ale od introitu bądź pieśni wykonywanej podczas procesji celebransa i asysty do ołtarza. Jeśli odległość ta jest krótka, należy śpiew wejścia zaintonować wcześniej, aby nie ograniczać go do jednej zwrotki czy wersetu, ale poprzez ich większą i odpowiednią ilość nadać mu mocny akcent i wymiar rozpoczęcia celebracji liturgicznej⁴⁸. Jeszcze bardziej uroczysty charakter śpiewu wejścia może podkreślić właściwa przygrzywka organowa, rozumiana jako preludeum oraz introit do odpowiednio dobranego hymnu, pieśni, bądź formy recytatywnej. Wymaga ona jednak kunsztu i wysokiego warsztatu organisty, który powinien w tym przypadku także wykazać się umiejętnością improwizacji⁴⁹.

Śpiew na wejście ma również pogłębić jedność zgromadzonych na liturgii. Funkcja ta wynika z ogólnego charakteru każdej pieśni czy hymnu wykonywanego przez grupę ludzi, która w śpiewie łączy się ze sobą jeszcze ściślej, wyrażając prawdę o więzach rodzinnych, wspólnotowych-narodowych, czy ideowych. Owo doświadczenie *unitatis vinculum* wydaje się wręcz niemożliwym do osiągnięcia, w przypadku tylko jednej zwrotki pieśni, czy krótkiej antyfony połączonej z wersetem psalmicznym. Tylko odpowiednio długi śpiew, a więc kilkuzwrotkowy, bądź związany z wieloma wersetami i repetycją responsu antyfonalnego jest w stanie zbudować odpowiednie napięcie, wzbudzić emocje, dać poczucie święta i radości, złączyć w jednym Duchu i prawdzie (por. J 4,23). Według ks. I. Pawlaka owo *participatio actuosa*, nie musi wiązać się od razu z wyłącznie wspólnotowym wykonaniem⁵⁰. Zgodnie z zaleceniami cytowanych już rubryk *Institutio Generalis*, dopuszczalne jest w tym przypadku naprzemienne śpiewanie chóru, scholi i wiernych, a nawet słuchanie tylko samego chóru, o czym wyraźnie przypomina w swej teologii muzyki papież Benedykt XVI⁵¹. Niedopuszczanie do udziału zespołu śpiewaczego byłoby więc tutaj poważnym błędem, zaś zgoda na jego obecność będzie podstawą większego jeszcze ubogacenia liturgii, czy też nauki słuchania i modlitwy prawdziwego dialogu. Jeśli jest to możliwe, również celebrans powinien włączyć się we wspólnotowy śpiew, a przynajmniej cierpliwie i nabożnie oczekiwać jego zakończenia, co będzie prowadzić do nawiązania większej komunikacji i łączności z wiernymi⁵².

⁴⁶ OWMR nr 47.

⁴⁷ Por. I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna*, s. 335.

⁴⁸ W. G ł o w a, *Dobór pieśni do Mszy świętej*, CT 55(1985), nr 1, s. 81.

⁴⁹ Por. G. K l a u z a, *Muzyka organowa w codziennej liturgii Kościoła*, „Ethos” 73–74(2006), s. 98.

⁵⁰ I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna*, s. 335.

⁵¹ Por. J. R a t z i n g e r, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 153–158; T e n z e, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 218.

⁵² Por. Z. J a n i e c, *Śpiew i muzyka w liturgii komunikacją wiary*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 97(2004), nr 9–10, s. 463–466.

Trzecią ważną funkcją śpiewu wejścia jest wprowadzenie umysłu w przeżywanie misterium okresu liturgicznego lub obchodu świątecznego. W przypadku introitu sprawa wydaje się rozwiązana⁵³, inaczej jednak kwestia ta, przedstawia się w sytuacji pieśni lub hymnów, czy innych form śpiewu, które nie mogą być w żaden sposób wybrane przypadkowo, lecz zgadzać się z dalszymi częściami liturgii: czytaniem, modlitwami, prefacją dnia, treścią święta lub okresu liturgicznego⁵⁴. Dostosowanie śpiewu na wejście do treści konkretnej celebracji mszalnej jest sprawą dość trudną i wymaga od osób za to odpowiedzialnych (kantor, schola, organista) znajomości dokumentów Kościoła i norm zawartych w księgach liturgicznych. Konsekwencją tego jest konieczność poszerzania ilości dopasowanych do formularzy kompozycji mszalnych, nauczanie wiernych śpiewu, edukacja muzyków kościelnych oraz prowadzenie warsztatów. Niewłaściwa pieśń wejścia już na samym początku ukazuje całą liturgię w fałszywym świetle i wypacza jej główną myśl, co dokonuje się nawet wówczas, gdy wierni nie zdają sobie nawet z tego faktu sprawy. Natomiast trafnie dobrany śpiew wejścia, otwiera drogę serc i umysłów uczestników do właściwego przeżywania liturgii danego dnia. Z jednej strony staje się on jak gdyby sługą, tego wszystkiego, co po nim nastąpi, z drugiej zaś, jest on sam w sobie liturgią (por. KL 112)⁵⁵.

Ostatnią z funkcji śpiewu na wejście wskazaną przez rubryki *Mszалу Rzymskiego*, jest zadanie towarzyszenia procesji celebransu i asysty do ołtarza. Bez niego obrzęd ten, stałby się sztuczny, martwy i smutny, podobnie jak procesja z Ewangelizarem do ambony bez nieśpiewanego w tym czasie *Alleluja*⁵⁶. Otóż, pieśń czy hymn wejścia nadaje procesji niejako wymiar życia, zapobiega roztargnieniu, wprowadza porządek i dyscyplinę. To nie procesja, ale właśnie złączona z nią muzyka wprowadza atmosferę ewokacji, zainteresowania i modlitewnego ducha. Jest ona z jednej strony powitaniem samego Chrystusa przychodzącego do swego Kościoła, by wyjaśniać Pisma i łamać chleb, a z drugiej jest również wyznaniem wiary w żywą obecność Pana, wyśpiewanym *Credo*, uwielbieniem Tego, który był, który jest i który przychodzi (por. Ap 1,4).

IV. ZAKOŃCZENIE

Odnowione po Soborze Watykańskim II obrzędy mszalne, pozwalają wprawdzie powrócić do pierwotnego kształtu śpiewu wejścia w formie introitu, zaczerpniętego z *Graduale*, jednak w doświadczeniu pastoralnym Kościoła w Polsce propozycja ta, nie znalazła powszechnego uznania i zastosowania, będąc prawie całkowicie wypartą przez pieśń kościelną. Ta z kolei, nie zawsze spełnia kryteria stawiane śpiewom wejścia przez dokumenty liturgiczne Kościoła. Artykuł niniejszy opisując

⁵³ Dobrym przykładem, choć zupełnie niewykorzystywanym może być introit mszy w Wigilię Bożego Narodzenia: *Dzisiaj poznacie, że Pan przyjdzie, aby nas zbawić, * a rano ujrzycie Jego chwałę* (MRP, s. 32). Idealnie wręcz wpisuje się on w treść sprawowanej liturgii i zapowiada ją.

⁵⁴ Por. W. G ł o w a, *Dobór pieśni do Mszy świętej*, s. 82.

⁵⁵ Por. I. P a w ł a k, *Muzyka liturgiczna*, s. 336.

⁵⁶ T e n Ź e, *Śpiewy procesyjne w liturgii mszalnej*, „Współczesna Ambona” 20(1992), s. 107–112.

genezę i historię *antiphona ad introitum*, niech będzie także skromnym postulatem powrotu do formy introitu mszalnego, bądź też szczególnej troski w doborze pieśni wejścia, w taki sposób, by ich treść i forma przyczyniały się autentycznie do zjednoczenia zgromadzenia, pomagały wnieść myśl i umysł ku Bogu, czy też wprowadzały w liturgię dnia. Z dezyderatem owym wiąże się także konieczność nieustannego kształcenia wykonawców muzyki liturgicznej: kantorów, śpiewaków, chórzystów, organistów, a zwłaszcza duchownych, którzy w pierwszej kolejności są w swych wspólnotach liturgami i noszą na swych barkach odpowiedzialność za piękno celebracji. Właściwe jej rozpoczęcie, zbudowanie odpowiedniego klimatu wiary i wspólnoty, wprowadzenie w misterium sprawowanych obrzędów, przypomina o eklezjologicznym wymiarze i charakterze muzyki liturgicznej, która szczególnie w rycie rozpoczęcia Mszy świętej, stanowić powinna teologiczne miejsce objawienia się Chrystusa i Jego Oblubienicy – Kościoła, zesłania Ducha Świętego oraz zapowiedź czasów eschatycznych, gdy nowy lud śpiewać będzie Bogu nową pieśń przed tronem Boga i Baranka (por. Ap 19,7–9)⁵⁷.

SIGNIFICANCE AND FUNCTIONS OF THE MASS INTROIT

SUMMARY

Throughout the centuries the Mass liturgy shaped its form of introduction and preface in the form of singing that is defined as “*introit*” from the Latin “*introitus*” (entrance) and *introire* (to enter), belonging to a group of *proprium missae* singing. Its origins should be searched in the 4th and the 5th centuries in the so-called papal station liturgies (penitent and festive), connected either with the singing of the litany to Saints (on the way to the station church), or on festive days the singing of antiphon intermingled with the lines of psalm (the liturgy of awaiting the pope in the station church), which is confirmed by *Instructio ecclesiastici ordinis* (*Ordo Romani* I). In terms of the selection of texts one may differentiate: the biblical *introits* (*introitus regularis*), where the antiphon is taken from the same psalm which is in the introit, or from the Epistle for a given day (the reading from the New Testament) and the non-biblical *introits* (*introitus irregularis*), taken from the texts of the early-Christian writers or the Apocrypha (e.g., Sedulius; the 4th Book of Ezra). In some cases their influence and significance became so strong that specific masses and even Sundays took their proper names from the first words of the text, e.g., *Rorate, Gaudete, Laetare, Requiem*. In modern times this type of singing is recalled by the books published following the Second Vatican Council, e.g., *Graduale Romanum, Ordo Cantus Missae*, and in particular, by *Missale Romanum*, where in *Institutio Generalis* it is recalled that the singing at the commencement of the Mass should be performed by a schola or a cantor interchangeable with the congregation, or alternatively by a schola or the faithful, or it may be recited by the congregation, some of them or by a lector. In the music practice of the church in Poland following *Vaticanum II* the *introits* have been almost completely supplanted by the church songs, as well as by songs having nothing to do with the liturgy. While the above-mentioned rubrics of *Institutio Gen-*

⁵⁷ Por. J. B r a m o r s k i, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Gdańsk 2012, s. 312–313.

eralis explicitly define the norms which stem from the function of the mass singing for the entrance: it is to open the liturgical action, deepen the unity of the congregation, introduce the minds into the experiencing of the mystery of the liturgical period or a celebration of a festive occasion and to accompany the procession of a priest and the entourage to the altar. That conditions specific requirements demanded of church musicians regarding the preparation and the appropriate selection of proper songs, hymns and chants, as far as they are not directly taken from the missal form in the form of an *introit*.

BEDEUTUNG UND FUNKTIONEN DES MESSEINTROITUS

ZUSAMMENFASSUNG

In Jahrhunderten entfaltete die Messliturgie ihre Einleitungs- und Vorwortsgestalt in Form eines Gesangs, der als *Introitus* (lat. für Einzug sowie *introire* für hineingehen) genannt wird und zur Gesanggruppe des Messproprium (lat. *proprium missae*) gehört. Seine Ursprünge sind im IV. und V. Jh. in sogenannten Päpstlichen Stationsgottesdiensten (Buß- und festliche Liturgien) zu entdecken, die entweder mit dem Gesang einer Allerheiligentanei (auf dem Wege zu einer Stationskirche) oder an festlichen Tagen mit dem Gesang einer Antiphon im Wechselgang mit Psalmversen (Liturgie der Erwartung des Papstes in einer Stationskirche) verbunden sind, was in *Instructio ecclesiastici ordinis (Ordo Romani I)* bestätigt wird. In Hinblick auf die Textauswahl können folgende Introitus unterschieden werden: biblischer Introitus (*introitus regularis*), bei dem die Antiphon aus dem jeweiligen Psalm bezogen worden ist, der im Introitus steht, oder aus der Epistel am jeweiligen Tage (Lesung vom Neuen Testament) bezogen wurde, sowie nichtbiblischer Introitus (*introitus irregularis*), bezogen aus Texten der frühchristlichen Schriftsteller oder Apokryphen (z.B. Sedulius; 4. Buch Esra). In manchen Fällen sind ihre Einflüsse und ihre Bedeutung so stark geworden, dass konkrete Messen und sogar Sonntage von den ersten Worten der Texte ihre Bezeichnungen übernommen haben, z.B. *Rorate*, *Gaudete*, *Laetare*, *Requiem*. Gegenwärtig erinnern uns an diesen Gesang die nach dem II. Vatikanischen Konzil veröffentlichten Bücher z.B. *Graduale Romanum*, *Ordo Cantus Missae*, und insbesondere *Missale Romanum*, wo in *Institutio Generalis* darauf hingewiesen wird, dass der Gesang zur Eröffnung der Messe von einer *Schola* oder einem Kantor abwechselnd mit dem Volk ausgeführt werden soll, eventuell im Ganzen von einer *Schola* oder von Gläubigen. Der Gesang kann auch von allen Gläubigen, von ausgewählten Gläubigen oder auch von einem Lektor rezitiert werden. In der musikalischen Praxis der Kirche in Polen wurden die Introiten nach dem *Vaticanum II* fast völlig durch kirchliche (geistige) Lieder verdrängt, sowie sogar auch durch einfache Lieder, die mit der Liturgie nichts zu tun haben. Dagegen setzen die erwähnten Teile von *Institutio Generalis* deutlich die Normen fest, die sich aus den Funktionen des Messgesanges zur Eröffnung ergeben: der Gesang soll die liturgische Aktion beginnen, die Einheit der versammelten Gläubigen vertiefen, den Verstand in das Erlebnis vom Mysterium eines liturgischen Zeitraums oder festlichen Begehen führen sowie die Prozession des Priesters und der Altardiener zum Altar begleiten. Daraus ergeben sich konkrete Anforderungen, die den kirchlichen Musikern hinsichtlich der Vorbereitung sowie der angemessenen Auswahl von entsprechenden Liedern, Hymnen und Gesänge gestellt werden, falls sie nicht direkt vom Messformular in Form eines Introitus bezogen wurden.

FILOZOFIA

EDUKACJA PATRIOTYCZNA UCZNIÓW SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH W NAUCZANIU WIEDZY O SPOŁECZEŃSTWIE

Słowa kluczowe: edukacja patriotyczna, patriotyzm, nauczanie wiedzy o społeczeństwie, szkoły ponadgimnazjalne

Key words: patriotic education, patriotism, teaching civis, secondary schools

Schlüsselworte: patriotische Schülererziehung, Patriotismus, Rahmen der Sozialkunde, nachgymnasialen Schulen

Współczesne czasy charakteryzują się wyraźnymi zmianami społecznymi, polegającymi m.in. na coraz większej współzależności i integracji państw. Zanika przy tym tradycyjne podejście do rozumienia więzi z ojczyzną i odpowiedzialności za własny naród. Coraz częściej ma miejsce negacja cnót obywatelskich. Patriotyzm bywa postrzegany jako przeżytek lub zagrożenie dla procesów integracji społeczeństw. Niekiedy też patriotyzm uznaje się – jak trafnie zauważa H. Skorowski – za „postawę prowadząca wprost do tworzenia etnicznych gett, separatyzmów, a nawet nacjonalizmów, a tym samym zagrażająca procesom integracji i jednoczenia się społeczeństw i narodów. Z drugiej strony jest to negacja nie tyle samej postawy, ile próba odejścia od pojęcia patriotyzmu jako rzekomo pojęcia «nieczytelnego», niezrozumiałego i zdewaluowanego dla współczesnego człowieka”¹. W tym kontekście ciągle ważną kwestią pozostaje edukacja patriotyczna uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Wiąże się ona nie tylko z przekazem wiedzy, ale również z kształtowaniem postaw. W realizacji tych procesów rolę szczególną spełnia rzetelne, oparte na uniwersalnych wartościach, nauczanie wiedzy o społeczeństwie.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie współczesnego modelu edukacji patriotycznej uczniów szkół ponadgimnazjalnych w procesie nauczania wiedzy o społeczeństwie. W związku z tym najpierw wskaże się na istotę edukacji patrio-

* Anna Zelma, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie katechetyki; profesor nadzwyczajny w Katedrze Katechetyki i Pedagogiki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Sekretarz redakcji rocznika naukowego „Forum Teologiczne”, członek zarządu Stowarzyszenia Katechetyków w Polsce.

¹ H. S k o r o w s k i, *Patriotyzm wyzwaniem współczesności*, [online], [dostęp: 10 lutego 2013], s. 1, Dostępny w Internecie: <<http://prawica.net/node/10717>>.

tycznej. Następnie zostaną opisane założenia programowe oraz formy i metody edukacji patriotycznej uczniów szkół ponadgimnazjalnych, realizowanej w nauczaniu wiedzy o społeczeństwie. Podstawowym punktem odniesienia będą tu zapisy zawarte w obowiązującej podstawie programowej kształcenia ogólnego w polskich szkołach. Na kanwie tych analiz zostaną też ukazane – w formie uwag końcowych – obszary działań edukacyjnych, na które powinien zwrócić szczególną uwagę nauczyciel wiedzy o społeczeństwie.

ISTOTA EDUKACJI PATRIOTYCZNEJ

Pojęcie „edukacja patriotyczna” funkcjonuje współcześnie przede wszystkim na gruncie nauk społecznych². W obszarze języka polskiego posługują się nim również twórcy programów i podręczników do nauczania historii i wiedzy o społeczeństwie. Wyjaśniając istotę edukacji patriotycznej, autorzy odwołują się najpierw do „patriotyzmu”³. Zgodnie twierdzą, że pojęcie to, powszechnie używane od wieków, ma różne, subiektywne i kulturowe konotacje znaczeniowe⁴. Zawsze jednak patriotyzm wiąże się z silnym przywiązaniem do ojczyzny, z miłością własnego narodu i kraju pochodzenia⁵. Pojęcie to wskazuje też na pozytywną postawę, jaką jednostka przejawia wobec własnego narodu, jego dziejów i dziedzictwa kulturowego⁶. Poszukując zatem właściwego rozumienia „patriotyzmu”, należy uwzględnić komponent poznawczy, emocjonalny, motywacyjny i behawioralny (działaniowy) postawy. Silne przywiązanie do ojczyzny i miłość ojczyzny rozumianej jako przestrzeń, wspólnota i dziedzictwo kulturowe oraz poczucie solidarności i więzi kulturowej z własnym narodem znajduje się u podstaw chęci czy też gotowości poświęcenia się dla własnego narodu⁷. Motywuje ono do czynnej i twórczej troski o dobro narodu oraz do odpowiedzialnej pracy na rzecz wspólnoty narodowej i dziedzictwa kulturowego własnego kraju. Z tym wiąże się również gotowość do poświęcenia się i obrony

² Zob. np. Z. Frączek, *Ojczyzna jako wartość edukacyjna w obliczu integracji europejskiej*, w: H. Skorowski, *O potrzebie edukacji patriotycznej*, w: W. Janiga (red.), *Wychowanie do patriotyzmu*, Przemysł – Rzeszów 2006, s. 457–463; H. Skorowski, *O potrzebie edukacji patriotycznej*, w: tamże, s. 341–364.

³ Zob. np. K. Bęlich, *Współczesny polski patriotyzm*, „Pedagogika Katolicka” 2008 nr 1, s. 142–152; A. Masiewicz, *Patriotyzm w oczach współczesnej młodzieży: (analiza ankiety)*, „Wychowawca” 2005 nr 4, s. 8–9; K. Ostrowska, *Patriotyzm – wartość ceniona czy zaniedbana*, w: W. Janiga (red.), *Wychowanie do patriotyzmu*, s. 377–384; E. Wiercińska-Banaszczyk, *Jak kształtować patriotyzm?*, „Dyrektor Szkoły” 2008 nr 6, s. 24–25.

⁴ Zob. np. A. Masiewicz, *Patriotyzm*, „Wychowawca” 2005 nr 4, s. 8–9; I. Sosnowicz-Ptak, *Współczesna młodzież a patriotyzm*, „Studia Mazowieckie” 7 (2011) nr 1–2, s. 117–124; B. Urbaneck, *Patriotyzm jutra jako inicjatywa edukacyjna*, „Nauczyciel i Szkoła” 2009 nr 1–2, s. 173–187.

⁵ Szerzej o tym zob. np. w: W. Chrzanowski, *Spór o patriotyzm na progu XXI wieku – refleksja*, 36 (2008), s. 15–23; T. Czernik, *Patriotyzm jako wartość nieograniczona*, „Perspectiva” 6 (2007) nr 2, s. 23–33;

⁶ Pisze o tym np.: P. Kularz, *Patriotyzm – pojęcie tylko historyczne?*, „Horyzonty Wychowania” 3 (2004) nr 5, s. 127nn; H. Skorowski, *O potrzebie edukacji patriotycznej*, s. 341–364.

⁷ J. Bartylel, *Patriotyzm*, w: *EK*, t. 15, Lublin 2011, k. 51–53.

ojczyzny w razie potrzeby⁸. Taką postawę jednostka kształtuje w sobie m.in. pod wpływem nauczania i wychowania w rodzinie, w szkole, w społeczności lokalnej.

Edukacja patriotyczna stanowi integralną, składową część pracy dydaktycznej i wychowawczej szkoły⁹. Jej ranga i rola wzrasta coraz bardziej ze względu na zagrożenia, jakie niesie ze sobą rozwijająca się cywilizacja. Postawy patriotyczne kształtują się nie tylko w rodzinie, ale również za pośrednictwem mediów i szkoły¹⁰.

Współcześnie istota edukacji patriotycznej obejmuje dwie płaszczyzny. Pierwsza z nich to proces wspierania uczniów w nabywaniu wiadomości koniecznych, a zarazem niezbędnych do umiłowania ojczyzny¹¹. W tym procesie ważne miejsce zajmuje wiedza o ojczyźnie, jej dziejach i dziedzictwie kulturowym, wzorcach zachowań i działalności społecznej, a szczególnie o wartościach duchowych tkwiących w kulturze narodu. Przekaz wiadomości na temat narodu i jego wartości jest niezbędny w kształtowaniu postaw oraz w nabywaniu cnót obywatelskich i umiejętności społecznych¹². Drugą płaszczyzną, decydującą o istocie edukacji patriotycznej, stanowią procesy o charakterze wychowawczym. Obejmują one m.in. wspieranie uczniów w rozwijaniu prawdziwej i czynnej miłości ojczyzny, nabywanie cnót obywatelskich¹³, formowanie charakteru, rozwijanie poczucia odpowiedzialności za dobro narodu i stopniowe wdrażanie do korzystania z polskiego dziedzictwa kulturowego i pomnażania go. Wśród wyżej wymienionych procesów wychowawczych szczególną uwagę zwraca się na rozwijanie poczucia odpowiedzialności za ojczyznę i kształtowanie postaw prospołecznych¹⁴. Za istotne uznaje się również uświadamianie uczniom, że związek człowieka z dziedzictwem własnego narodu jest wartością oraz wspieranie w internalizacji tych wartości i identyfikacji z nimi. Na kanwie wyżej wymienionych procesów dokonuje się kształtowanie poczucia tożsamości narodowej przy jednoczesnym otwieraniu się na wartości kultury Europy i świata¹⁵. Tak rozumiana edukacja patriotyczna ma stwarzać każdemu uczniowi warunki niezbędne do poznania i umiłowania ojczyzny oraz przygotować go do wypełniania

⁸ Tamże.

⁹ B. U r b a n e k, *Patriotyzm jako inicjatywa edukacyjna*, „Nauczyciel i Szkoła” 2009 nr 1–2, s. 173–187.

¹⁰ Zob. więcej o tym np. w: A. L e p a, *Rola mediów w kształtowaniu postaw patriotycznych*, „Cywilizacja” 27 (2008), s. 28–39. M. S z y m o n i k, *Rodzina środowiskiem kształtowania postaw patriotycznych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 33 (2005), s. 167–178.

¹¹ A. K o p e r e k, *Edukacja patriotyczna w kontekście polskiej kultury narodowej*, „Saeculum Christianum” 16 (2009) nr 1, s. 256–267.

¹² Tamże.

¹³ Warto dodać, że w pedagogice termin „cnoty obywatelskie” wskazuje na podstawowe kwalifikacje etyczne dobrych obywateli. Odnosi się on do stałego usprawnienia człowieka w obszarze wartości wspólnych, będącego wyrazem troski o ojczyznę i poczucia odpowiedzialności za jej rozwój. Dzięki cnotom obywatelskim może istnieć stabilne, mądre, sprawiedliwie społeczeństwo, którego obywatele złączeni są trwałymi więzami. Do głównych cnót obywatelskich zalicza się: uczciwość, odpowiedzialność, sprawiedliwość, tolerancję, pracowitość. Zob. więcej o tym np. w: W. K u z i t o w i c z, *Wychowanie obywatelskie w szkole – ale jakie?*, „Liberte” 2009 nr 1, s. 81–84; D. O k u l a r c z y k, *O wychowanie prawdziwie obywatelskie*, „Dyrektor Szkoły” 2009 nr 5, s. 52–53; B. O r e s t e, „*Caritas in veritate*”: *braterstwo, rozwój gospodarczy i społeczeństwo obywatelskie*, „Społeczeństwo” 20 (2010) nr 6, s. 899–907.

¹⁴ J. B a n a ś, *Problem edukacji patriotycznej w szkole*, „Cywilizacja” 30 (2009), s. 55–63; A. K o p e r e k, *Edukacja patriotyczna w kontekście polskiej kultury narodowej*, s. 256–267.

¹⁵ A. K o p e r e k, *Edukacja patriotyczna w kontekście polskiej kultury narodowej*, s. 256–267.

obowiązków obywatelskich zgodnie z zasadami solidarności, demokracji, tolerancji, sprawiedliwości i wolności¹⁶.

ZAŁOŻENIA PROGRAMOWE EDUKACJI PATRIOTYCZNEJ W NAUCZANIU WIEDZY O SPOŁECZEŃSTWIE W SZKOŁACH PONADGIMNAZJALNYCH

Zgodnie z obowiązującą podstawą programową kształcenia ogólnego edukacja patriotyczna należy do istotnych elementów nauczania wiedzy o społeczeństwie. Podstawowe założenia tej edukacji zostały opisane w dokumentach programowych kształcenia ogólnego¹⁷. Począwszy od roku szkolnego 2012/2013 w szkołach ponadgimnazjalnych sukcesywnie wdrażane są wytyczne zapisane w podstawie programowej kształcenia ogólnego z 2008 roku, zamieszczonej także w ujednoliconym tekście rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 2012 roku¹⁸. Dokument ten zawiera opis założeń programowych kształcenia ogólnego. Nie opisuje działań planowanych do realizacji w toku poszczególnych zajęć lekcyjnych, lecz to, czego należy nauczyć ucznia, aby posiadał określone wiadomości i umiejętności. Za ważne uznaje się cele kształcenia formułowane jako wymagania ogólne oraz treści nauczania opisane w kategoriach wymagań szczegółowych. Wszystkie te założenia zostały określone na poziomie podstawowym i rozszerzonym¹⁹. Co ważne, dla zasadniczych szkół zawodowych (poza językiem polskim i matematyką) zaproponowano ten sam zakres wymagań treściowych, określonych w przedmiotach ogólnokształcących, realizowanych w liceum i technikum na poziomie podstawowym²⁰.

W zakresie podstawowym i rozszerzonym kształcenia w ramach przedmiotu wiedza o społeczeństwie wymienia się pięć obszarów programowych: 1) wykorzystanie i tworzenie informacji; 2) rozpoznawanie i rozwiązywanie problemów; 3) współdziałanie w sprawach publicznych; 4) znajomość zasad i procedur demokracji; 5) znajomość podstaw ustroju Rzeczypospolitej Polskiej; 6) znajomość praw

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego, DzU z 2009 nr 4, poz. 17.

¹⁸ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego, DzU z 2012 nr 165, poz. 977.

¹⁹ Jeżeli jakieś wymaganie znajduje się w podstawie programowej w zakresie podstawowym, to automatycznie jest też w zakresie rozszerzonym i uzupełnione o nowe elementy. Jeżeli jakieś wymaganie znajduje się w podstawie programowej w zakresie rozszerzonym, to automatycznie wynika stąd, że nie obowiązuje ono w zakresie podstawowym.

²⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych..., poz. 977.

człowieka i sposobów ich ochrony²¹. Zakłada się, że uczeń szkoły ponadgimnazjalnej odkrywa wiedzę na temat życia obywateli w Polsce oraz poznaje ustroj państwa polskiego. Rozpoznaje też zasady i procedury demokracji oraz podstawowe prawa człowieka i sposoby ich ochrony w Polsce, w Europie i na świecie²². Wiedza ta stanowi podstawę w procesie odkrywania i rozwiązywania problemów społecznych. Jednocześnie spełnia istotną rolę w edukacji patriotycznej. Nie można bowiem kochać ojczyzny bez znajomości i zrozumienia jej aktualnej sytuacji społecznej i politycznej. Wiedza jest niezbędna w procesie wspierania uczniów w rozwijaniu umiejętności rozpoznawania i rozwiązywania problemów, jakie zachodzą w społeczeństwie polskim. Słusznie zatem zaplanowano powiązanie procesów dydaktycznych z wychowawczymi. Uczniowie nie tylko mają poznać ustroj Rzeczypospolitej Polskiej, zasady demokracji i prawa obywateli, ale również rozwijać umiejętność współdziałania w sprawach publicznych²³. Szczególną uwagę zwraca się na przygotowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do sprawnego korzystania z procedur, jakie obowiązują obywateli państwa polskiego w instytucjach życia publicznego. W kontekście tych założeń słusznie wskazuje się na znaczenie zasad samopomocy. Realizacja tego zamierzenia ma na celu wspieranie uczniów w dostrojeniu potrzeb społecznych, rozpoznawaniu dobra wspólnego oraz przygotowaniu do uczciwej pracy na rzecz rozwoju gospodarczego kraju. Jednocześnie zakłada się uwrażliwienie młodzieży na potrzebę krytycznej oceny demokracji, zwłaszcza wtedy, gdy próbuje się ją budować bez odniesienia do uniwersalnych wartości takich, jak np. bezwarunkowa ochrona życia, troska o godność i rozwój każdego obywatela. Istotne wydaje się również zwracanie uwagi na prawa i obowiązki obywatela Polski oraz na poszanowanie tych praw i odpowiedzialne wypełnianie zobowiązań. Młodzież ma znać powszechne, przyrodzone i niezbywalne prawa człowieka oraz prawa i obowiązki ucznia, a zarazem odznaczać się umiejętnością rozpoznawania przypadków naruszenia tych praw. W tym procesie dydaktycznym należy odwoływać się do: „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”, „Europejskiej Konwencji Praw Człowieka” i „Konwencji o Prawach Dziecka”²⁴. Wiele uwagi poświęca się osobom i pozarządowym organizacjom, które bronią praw człowieka i obywatela²⁵. Sam jednak proces przekazywania i przyswajania wiedzy nie wystarczy. Stąd też słusznie w podstawie programowej wiedzy o społeczeństwie zakłada się działania wychowawcze. Dotyczą one wspierania młodzieży w zaangażowaniu na rzecz obrony podstawowych praw człowieka. W tym celu w ramach wiedzy o społeczeństwie proponuje się prowadzenie debaty z uczniami na temat konkretnych (odczytanych lub wysłuchanych w środkach społecznego przekazu) przypadkach łamania praw człowieka oraz inicjowanie działań, które wiążą się z obroną praw człowieka (np. prowadzenie zbiórki darów dla ubogich)²⁶.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach

Na uwagę zasługują również kwestie, dzięki którym młodzież odkrywa właściwie rozumiany patriotyzm. Chodzi tu o demaskowanie stereotypów i uprzedzeń wobec innych narodowości. Dobrze zatem, że w podstawie programowej wiedzy o społeczeństwie zakłada się wspieranie młodzieży w rozpoznawaniu przejawów rasizmu, szowinizmu, antysemityzmu i ksenofobii oraz dostrzeganiu konieczności przeciwstawiania się tego rodzaju postawom. Konsekwentnie proponuje się stwarzanie uczniom możliwości zaangażowania w wybrane działania na rzecz równości i tolerancji. Tym samym proces dydaktyczny zostaje połączony z wychowaniem. Ma to miejsce także w nauczaniu wiedzy o społeczeństwie w zakresie rozszerzonym. Niektóre kwestie zostają jednak uzupełnione. Więcej miejsca poświęca się też kształtowaniu postaw obywatelskich. Takie założenie wydaje się być słuszne. Uczniowie, którzy zadeklarowali naukę wiedzy o społeczeństwie w zakresie rozszerzonym zapewne będą zdawali egzamin maturalny z tego przedmiotu i w przyszłości kontynuowali naukę na studiach humanistycznych (np. na kierunku prawo, politologia, administracja, bezpieczeństwo wewnętrzne, historia).

W podstawie programowej wiedzy o społeczeństwie na poziomie rozszerzonym więcej uwagi poświęca się zjawiskom społecznym, politycznym i kulturowym rozpatrywanym nie tylko w perspektywie lokalnej (własnego narodu i państwa polskiego), ale także globalnej (europejskiej, ogólnoswiatowej)²⁷. To sprawia, że zakres treści istotnych dla edukacji patriotycznej obejmuje nowe zagadnienia. Dotyczą one m.in. norm i reguł życia społecznego, socjalizacji i kontroli społecznej dawniej i współcześnie oraz więzi społecznej. Obok tego rodzaju zagadnień wskazuje się na strukturę klasowo-warstwową polskiego społeczeństwa i społeczności lokalnej, w jakim młodzież żyje²⁸. W tym kontekście wymienia się wybrane problemy życia społecznego w Polsce (np. nierówności społeczne, nierówność szans życiowych Polaków)²⁹. Uczeń nie tylko ma posiadać wiedzę na ten temat, ale również kształtować w sobie poczucie solidarności z własnym narodem oraz gotowość czynnej i twórczej pracy na rzecz dobra wspólnego. Służą temu kolejne kwestie zaplanowane w podstawie programowej wiedzy o społeczeństwie w zakresie rozszerzonym. Są one skoncentrowane wokół pojęć: „naród”, „ojczyzna”, „mniejszości narodowe”³⁰. Uczeń ma posiadać wiedzę na temat etniczno-kulturowej i politycznej koncepcji narodu oraz czynników sprzyjających asymilacji i służących zachowaniu tożsamości narodowej. Zakłada się także zwracanie uwagi na postawy współczesnych Polaków wobec ojczyzny i narodu³¹. Na tym tle proponuje się charakterystykę mniejszości narodowych, etnicznych i grup emigrantów w Polsce. Uczeń ma wykazywać się rzetelną znajomością tych zagadnień czy też umiejętnością rozpoznawania i przeciwdziałania przejawom ksenofobii, antysemityzmu, rasizmu i szowinizmu. Jednocześnie powinien oceniać sytuację polskich imigrantów w Europie i świecie. Zakres tych zagadnień wymaga uzupełnienia o kwestie związane z kulturą i dziedzictwem

szkół. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych..., poz. 977.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

narodu polskiego. Stąd też trafne są zapisy skoncentrowane wokół najważniejszych cech kultury polskiej, znaczenia religii w polskiej kulturze, tolerancji, procedur związanych z nabywaniem i zrzekaniem się obywatelstwa polskiego, społeczeństwa obywatelskiego, mediów w Polsce³². Umiejętne podejmowanie tych zagadnień sprzyja kształtowaniu właściwego obrazu dziedzictwa kulturowego Polski. Na obraz ten składają się bowiem m.in. dobra kulturowe, tradycje narodu, życie społeczne i polityczne, przestrzeganie praw obywateli.

Dla edukacji patriotycznej istotne wydają się również zapisy dotyczące konstytucyjnych obowiązków obywateli Rzeczypospolitej Polskiej³³. Słusznie zatem w podstawie programowej wiedzy o społeczeństwie w zakresie rozszerzonym kwestiom tym poświęca się więcej uwagi niż w zakresie podstawowym. Zakłada się, że uczeń po zakończeniu edukacji w szkole ponadgimnazjalnej nie tylko potrafi wyjaśnić czym różni się obywatelstwo od narodowości czy też wymienić konstytucyjne obowiązki obywateli Polski, ale również potrafi uzasadnić znaczenie postaw i cnót obywatelskich³⁴. Trafne są też podane rodzaje takich postaw i cnót. Wśród nich wymienia się bowiem troskę o dobro wspólne, odpowiedzialność, aktywność, solidarność, odwagę cywilną, roztropność, tolerancję. W tym kontekście zakłada się, że po zakończonej edukacji uczeń potrafi wyjaśnić na czym polega nieposłuszeństwo obywatelskie, i jakie niesie ze sobą dylematy. Co ważne, uczeń podaje historyczne i współczesne przykłady nieposłuszeństwa obywatelskiego³⁵. Wszystkie te założenia są wyrazem troski o rzetelny przekaz wiedzy i kształtowanie postaw patriotycznych.

Dopełnienie wyżej opisanej problematyki znajduje się w zapisach dotyczących aktywności obywateli w społeczności lokalnej i państwowej. W podstawie programowej zakłada się, że po zakończeniu nauczania wiedzy o społeczeństwie na poziomie rozszerzonym uczeń opisuje formy aktywności obywateli w ramach społeczności lokalnej, regionu, państwa³⁶. Tak określone wiadomości zostają uzupełnione o umiejętności. Zakłada się, że w miarę możliwości młody obywatel Polski uczestniczy w wybranych działaniach społecznych czy też angażuje się w pracę organizacyjną i fundacji pożytku publicznego.

Duże znaczenie dla edukacji patriotycznej mają założenia skoncentrowane wokół instytucji państwa³⁷. Zakłada się, że uczeń na przykładach wyjaśnia relacje między narodem a państwem, charakteryzuje państwo demokratyczne oraz wskazuje na powiązania między rządem a głową państwa. Wykorzystując tę wiedzę, potrafi też rozpoznawać współczesne problemy państwa polskiego i uzasadniać znaczenie uniwersalnych wartości w demokracji³⁸. Niewątpliwie takie ukierunkowanie pro-

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych..., poz. 977.

gramu wiedzy o społeczeństwie w zakresie rozszerzonym jest ważne dla edukacji patriotycznej. Sprzyja bowiem kształtowaniu pozytywnego nastawienia wobec ojczyzny i jej współczesnych problemów oraz rozwijaniu umiejętności rozpoznawania kwestii społeczno-politycznych i projektowania działań ukierunkowanych na dobro wspólne narodu. W tym kontekście niezmiernie istotna wydaje się korelacja treści nauczania wiedzy o społeczeństwie z historią oraz podejmowanie inicjatyw stymulujących aktywność społeczną młodzieży szkół ponadgimnazjalnych.

FORMY I METODY EDUKACJI PATRIOTYCZNEJ W NAUCZANIU WIEDZY O SPOŁECZEŃSTWIE W SZKOŁACH PONADGIMNAZJALNYCH

Opisane w podstawie programowej wiedzy o społeczeństwie założenia edukacji patriotycznej mają charakter deklaracyjny. W praktyce wymagają one odpowiednio dobranych działań nauczyciela. Właśnie od kompetencji merytorycznych i metodycznych nauczyciela wiedzy o społeczeństwie zależy to w jakim stopniu zapisane w podstawie programowej założenia zostaną osiągnięte oraz uwidocznione w wiedzy, umiejętnościach i postawach uczniów.

Edukacja patriotyczna w nauczaniu wiedzy o społeczeństwie nie może odbywać się bez odpowiednich form i metody, dzięki którym następują procesy dydaktyczne i wychowawcze. Dobór poszczególnych elementów metodycznych zależy od wielu czynników. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje rodzaj zajęć (lekcyjne w szkole i lekcyjne poza szkołą), środowisko szkoły, grupa uczniów (ich zainteresowania, potrzeby, cechy osobowe), kompetencje i doświadczenie nauczyciela, dostęp do środków dydaktycznych, a także zakres nauczania wiedzy o społeczeństwie³⁹. Właśnie ten ostatni czynnik spełnia istotną rolę w doborze form i metod edukacji patriotycznej. Mając na uwadze nie tylko przygotowanie uczniów do egzaminu maturalnego, ale także ich wszechstronny rozwój, nauczyciel wiedzy o społeczeństwie powinien w szkole i poza szkołą inicjować działania na rzecz poznawania i umiłowania ojczyzny oraz wspierać w podejmowaniu różnych form aktywności społecznej⁴⁰. W tym celu można korzystać z różnych metod problemowych i dyskusyjnych oraz z projektów edukacyjnych. Wymienione rozwiązania metodyczne aktywizują uczniów podczas lekcji wiedzy o społeczeństwie, motywując do samodzielnego myślenia, rozpoznawania problemów społecznych i politycznych oraz projektowania rozwiązań. Działania te warto wzbogacić o nowe technologie informacyjno-komunikacyjne⁴¹. Takie podejście metodyczne do realizacji edukacji patriotycznej w nauczaniu wiedzy o społeczeństwie znajduje wyraz m.in. w zastosowaniu projekcji multimedialnych, filmów edukacyjnych, telekonferencji i wideokonferencji, wywiadach, prowadzeniu kroniki klasowej i szkolnej. Niemniej istotne jest analizo-

³⁹ K. Stróżyński, *Wychowanie patriotyczne w praktyce*, „Nowa Szkoła” 2006 nr 8, s. 4–5.

⁴⁰ S. Wlazło, *Jak uwzględnić priorytet MEN dotyczący wychowania patriotycznego i obywatelskiego w pracy szkoły?*, „Dyrektor Szkoły” 2006 nr 11, s. 29–32.

⁴¹ Zob. więcej o tym np. w: M. Malinowski, *Lekcje patriotyzmu: na nowo odczytane...*, „Edukacja i Dialog” 2007 nr 7, s. 14–15.

wanie i omawianie bieżących wydarzeń społeczno-politycznych w oparciu o teksty zamieszczone w prasie lokalnej i ogólnopolskiej. Chodzi tu o systematyczną pracę, wzbogaconą np. o analizę porównawczą wydarzeń relacjonowanych w różnych źródłach np. w czasopiśmie publikowanych w formie papierowej i elektronicznej oraz na portalach i wortalach internetowych.

Obok zajęć lekcyjnych – szkolnych, do ważnych form edukacji patriotycznej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych zalicza się zajęcia lekcyjne – pozaszkolne. Stwarzają one okazję do bezpośredniego poznawania kultury narodowej oraz życia społecznego i politycznego w ojczyźnie. Uczniowie – wraz z nauczycielem wiedzy o społeczeństwie – mogą uczestniczyć w wycieczkach do muzeum narodowego oraz do budynków parlamentu polskiego, jednostek samorządowych i pozarządowych czy też oglądać wystawy poświęcone tematyce patriotycznej⁴². Istotny wydaje się również udział w spotkaniach z ciekawymi osobami, konkursach fotograficznych dotyczących dziedzictwa kulturowego regionu i Polski, konkursach recytatorskich i wokalnych, sprzątaniu miejsc pamięci narodowej w regionie. Istnieje też możliwość organizowania przy okazji święta patrona szkoły inscenizacji i koncertów patriotycznych oraz debat i dyskusji z przedstawicielami lokalnych władz⁴³. Również udział w rajdzie motocyklowym sprzyja edukacji patriotycznej⁴⁴. Wszystko jednak zależy od kreatywności nauczyciela wiedzy o społeczeństwie, a zwłaszcza od jego umiejętności pedagogicznych, pasji i miłości do ojczyzny.

UWAGI KOŃCOWE

Nauczanie wiedzy o społeczeństwie w szkołach ponadgimnazjalnych sprzyja realizacji założeń edukacji patriotycznej. Do natury tego przedmiotu kształcenia ogólnego należy przekaz wiedzy o ojczyźnie, dziedzictwie kulturowym Polski i aktualnych zdarzeniach społeczno-politycznych. Jednocześnie zakłada się, że w nauczaniu wiedzy o społeczeństwie uczniowie otrzymają należną im pomoc, niezbędną w procesie kształtowania postaw patriotycznych. Stąd też nauczyciele są zobligowani do inicjowania różnych działań nie tylko w ramach zajęć szkolnych, ale również pozaszkolnych. Wymóg ten nabiera szczególnego znaczenia w zespołach klasowych, w których nauczanie wiedzy o społeczeństwie jest podejmowane w zakresie rozszerzonym. Z racji przygotowania młodzieży do egzaminu maturalnego do priorytetowych zadań nauczyciela należy poszukiwanie takich form i metod, które wielostronnie aktywizują uczniów, umożliwiając rzetelne poznanie wiedzy, rozumienie jej i nabywanie umiejętności społecznych.

⁴² Szerzej o różnych działaniach metodycznych, związanych z edukacją patriotyczną w szkole, zob. np. w: J. F r a t c z a k, *O wychowaniu patriotycznym w szkole*, „Nauczyciel i Szkoła” 2011 nr 1, s. 111–121.

⁴³ J. O s e w s k a, *O wychowaniu patriotycznym inaczej*, „Dyrektor Szkoły” 2009 nr 11, s. 23–25.

⁴⁴ J. Z a l e s k i, *Rajd motocyklowy nową formą wychowania patriotyczno-religijnego: na przykładzie czterech rajdów motocyklowych*, „Edukacja Humanistyczna” (Szczecin) 2010 nr 2, s. 139–152.

Integralną częścią edukacji patriotycznej w szkołach ponadgimnazjalnych są procesy dydaktyczne i wychowawcze ukierunkowane na kształtowanie postaw obywatelskich. Działania te opierają się na fundamentalnych prawach człowieka, demokracji kształtowanej w oparciu o uniwersalne wartości. Nauczyciel wiedzy o społeczeństwie jest zobowiązany do przygotowania młodzieży do aktywnego uczestnictwa w demokratycznym społeczeństwie. Ma on pomagać uczniom w rozumieniu zagrożeń wynikających z ksenofobii, rasizmu, nacjonalizmu oraz eliminować wśród młodzieży takie zachowania. Sam zatem przekaz wiedzy teoretycznej podczas zajęć lekcyjnych nie wystarczy. Konieczne są inicjatywy umożliwiające młodzieży systematyczne uczestnictwo w różnych formach aktywności w szkole i w społeczności lokalnej. Wymagają one współdziałania z jednostkami samorządu terytorialnego oraz z organizacjami pożytku publicznego i pozarządowymi. Podejmując różne działania, przy wsparciu nauczyciela wiedzy o społeczeństwie, uczniowie rozwijają kompetencje społeczne, zwłaszcza uczą się współdziałania z innymi. Stopniowo są wdrażani do brania odpowiedzialności za sprawy publiczne w Polsce. W ten sposób, wspólnie z nauczycielami, politykami i społecznikami, uczniowie szkół ponadgimnazjalnych uczą się zaangażowania na rzecz dobra wspólnego ojczyzny.

PATRIOTIC EDUCATION OF SECONDARY SCHOOL STUDENTS IN TEACHING CIVICS

SUMMARY

In the context of globalization and the denial of civic virtues the patriotic education of high school students is still an important issue. It involves not only the transmission of knowledge, but it is also combined with the formation of attitudes. Teaching civics, based on fair, universal values, plays a special role in implementation of these processes.

The purpose of this paper is to show the patriotic education of students of secondary schools in the teaching of civics. Therefore, first will be shown the essence of patriotic education. Then there will be described the program assumptions and the forms and methods of patriotic education of high school students, implemented in the teaching of civics. There will also be shown – in the form of concluding observations – the areas of educational activities which a civics teacher should pay a special attention to.

**PATRIOTISCHE SCHÜLERERZIEHUNG
IN DEN NACHGYMNASIALEN SCHULEN
IM RAHMEN DER SOZIALKUNDE**

ZUSAMMENFASSUNG

Im Kontext der Globalisierungsprozesse sowie der Hinterfragung von bürgerlichen Tugenden bleibt die patriotische Schülererziehung in den nachgymnasialen Schulen ein wichtiges Problem. Sie ist nicht nur mit der Wissensvermittlung verbunden, sondern umfasst auch die Bildung von entsprechenden Haltungen. Eine besondere Rolle in der Realisierung dieser Prozesse spielt die vertiefte, auf den universellen Werten gründende Wissensvermittlung im Rahmen der Sozialkunde.

Das Ziel des folgenden Aufsatzes ist die Darstellung der patriotischen Schülererziehung in den nachgymnasialen Schulen im Rahmen der Sozialkunde. Zuerst wird das Wesen der patriotischen Erziehung dargelegt. Dann werden die programmatischen Grundvoraussetzungen sowie Formen und Methoden der patriotischen Schülererziehung in den Nachgymnasialen Schulen besprochen, die im Rahmen der Sozialkunde realisiert werden. Im Rahmen der Schlussbemerkungen wird auch auf jene Bereiche der Erziehungsmaßnahmen verwiesen, die vom Lehrer der Sozialkunde besonders berücksichtigt werden sollen.

PERSONALISTYCZNA TOŻSAMOŚĆ SPOŁECZNOŚCI PAŃSTWOWEJ

Słowa kluczowe: personalizm, demokracja, wspólne dobro, solidarność, siła polityki, magisterium Kościoła

Key words: Personalism, democracy, common good, solidarity, political power, magisterium of the Church

Schlüsselworte: Personalismus, Demokratie, Gemeinwohl, Macht der Politik, Lehramt der Kirche

Centralna pozycja osoby w życiu wspólnotowym decyduje o personalistycznym charakterze społeczności: „Zasadą bowiem, podmiotem i celem wszystkich instytucji społecznych jest i powinna być osoba ludzka, zwłaszcza że ze swej natury niewątpliwie wymaga ona życia społecznego”¹. Nie można zatem zrozumieć specyfiki życia wspólnoty w oderwaniu od integralnie pojmowanej osoby. Na konieczność integralnej koncepcji osoby wskazują personaliści, którzy – podobnie jak Emmanuel Mounier – przypisują osobie następujące własności: „osoba: 1. jest (...) strukturą psychofizyczną, ‘egzystencją wcieloną’; 2. transcenduje naturę; 3. jest otwarta na innych i świat dzięki komunikacji; 4. ma charakter dynamiczny; 5. jest wolna, nie jest skazana na osobowe istnienie, może je przyjąć lub odrzucić”². Osobę cechuje przyrodzona gotowość do rozwoju, współdziałania i wymiany myśli. Naturalna otwartość osoby obejmuje przede wszystkim odniesienie do Boga w Trójcy Jedynego. Owa relacja ma charakter wzorcowy, ponieważ człowiek jako osoba podobny jest do Boga. Z tego względu celem wszelkich ludzkich działań winno być zaszczerpienie miłosnych relacji, właściwych Osobom Trójcy Świętej, we wspólnocie, czyli w stosunku do innych osób³.

* Ks. dr hab. Janusz Szulist, prof. WSKS (UMK), pracownik naukowy na Wydziale Teologii UMK w Zakładzie Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej. Redaktor naczelny rocznika „Studia Pelplińskie”.

¹ *KDK*, 25.

² Właściwości osoby są określane w filozofii Mouniera jako zasady. Zob. M. B a r d e l, T. G a d a c z, *Osoba*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 789.

³ *KNSK*, s. 105, 108–114; *KKK*, 1877.

Kluczowe miejsce jednostki jako osoby w ramach społeczności dotyczy również wspólnot politycznych jako jednej z form społeczności ludzkich, zaprezentowanych w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*⁴. Tezą niniejszej publikacji jest zależność między kwestią zachowania nienaruszalnego charakteru godności osobowej i stopniem sprawności realizacji zadań, właściwych społeczności państwowej. Powyższe założenie jest sformułowane na podstawie wykładni zawartej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Niniejsza publikacja zawiera analizę fragmentów katechizmu, ze szczególnym odniesieniem do nauki Soboru Watykańskiego II i nauczania społecznego Jana Pawła II oraz Benedykta XVI.

Treść artykułu jest podzielona na trzy części. Pierwsza z nich prezentuje fragmenty Pisma świętego dotyczące społeczności państwowej, na które powołują się autorzy KKK. Punkt drugi przedstawia kluczowe elementy katechizmowej koncepcji wspólnoty politycznej. Przedmiotem ostatniej, trzeciej części wywodu jest model chrześcijańskiej demokracji jako forma ustrojowa najpełniej gwarantująca zachowanie nienaruszalności godności osobowej oraz praw człowieka.

I. NAUKA OBJAWIONA

Personalistyczny charakter społeczności ludzkich znajduje potwierdzenie w wielu fragmentach Pisma świętego. Punkt wyjścia w kwestii pierwszeństwa osoby ludzkiej wobec reszty stworzenia stanowią słowa wypowiedziane przez Boga do człowieka w ramach aktu dzieła stwórczego: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28). Człowiek znajduje się zatem w pozycji nadrzędnej wobec przedstawicieli innych gatunków istot żywych. Ów pierwszoplanowy charakter bytu ludzkiego zostaje potwierdzony i utrwalony w Ewangelii. Jezus podkreśla nadrzędną rolę człowieka w stosunku do prawa określającego świętowanie szabatu: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). Owo pierwszeństwo kwestii osobowej jest również zawarte we fragmentach Pisma świętego, podejmujących takie zagadnienia społeczne, jak: praca, niewolnictwo, wyłączenie społeczne itd. Istnieje zatem wiele tekstów biblijnych, ukazujących prymat człowieka wobec świata. W niniejszej publikacji zaprezentowane zostaną jednak te fragmenty Pisma świętego, do których odnoszą się autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. W biblijnej – właściwie nowotestamentalnej – charakterystyce wspólnot politycznych, zawartej w KKK, pojawiają się trzy grupy tematyczne: przymnażanie zdolności danych przez Boga, zasady rządzące Królestwem Bożym oraz Boskie pochodzenie władzy.

Autorzy KKK powołują się na przypowieści o minach (por. Łk 19,11–27) i o talentach (por. Mt 25,14–30), ukazując w ten sposób charakter postulatu pomnażania otrzymanych od Boga zdolności. Oba fragmenty ewangeliczne dotyczą czasu powtórnego przyjścia Jezusa, kiedy to zostanie dokonany sąd. Święci Łukasz i Mateusz zwracają uwagę, iż człowiek jest wprawdzie obdarowany przez Boga różnymi

⁴ KKK, 1877–1948.

dobrami według posiadanych zdolności; w Ewangelii jest mowa o minach i talentach⁵. Kluczową kwestią jest jednak sposób, w jaki ludzie pożytkują otrzymane dobra, a ściślej – w jaki sposób wypełniają obowiązki powierników Bożych darów. Na podstawie analizy przywoływanych przypowieści należy stwierdzić, iż wzajemność w relacji z Bogiem jest wyrazem miłości „swojego Pana”. Im większa miłość, tym gorliwsze wypełnianie zadań zleconych przez Boga człowiekowi⁶. W Ewangelii według św. Mateusza znajduje się nawet wskazanie, iż troska o budowanie Królestwa Bożego jest czynnością priorytetową wobec spraw ziemskich (por. Mt 6,33). Zgodnie z zamysłem Bożym materia nie może bowiem przysłańcać ducha⁷.

W zakresie użytkowania talentów i m.in. nagrody wiecznej mogą spodziewać się wszyscy, którzy pomnożyli otrzymane dobra. Kara wieczna natomiast czeka ludzi, którzy wykazali bierność i obojętność wobec spodziewanej nagrody. Innymi słowy, „sługa zły i opieszły” nie potrafi przyjąć odpowiedzialności za swoje czyny. Jest to osoba egoistycznie skoncentrowana na zachowaniu stanu rzeczy, w którym dotychczas się znajdowała⁸.

Kolejna z wymienionych grup tekstów biblijnych, przywoływanych w KKK w kontekście wspólnot politycznych, dotyczy kluczowych wyznaczników porządku Królestwa Bożego. Jego fundamentalnym prawem jest przykazanie miłości. W Ewangelii według św. Mateusza znajduje się wezwanie do miłowania nieprzyjaciół (por. Mt 5,43–44). Postulat ewangeliczny, jak zauważa Józef Homerski, dotyczy nie tylko przezwyciężenia postawy nienawiści wobec innowierców. Jezus zobowiązuje przede wszystkim do miłości manifestowanej poprzez czyny, przekraczającej ustalone prawnie granice (por. Mt 43–48). Postępowanie człowieka w zakresie realizacji tak pojmowanej miłości nieprzyjaciół jest z natury ukierunkowane na realizację dobra, czyli w szerszym aspekcie również zbawienia⁹.

Trzecia grupa tekstów, do których odnosi się KKK w zakresie charakterystyki wspólnot ludzkich, obejmuje fragmenty podejmujące kwestię władzy. Zagadnienie boskiego pochodzenia władzy zostało zaprezentowane na podstawie *Listu do Rzymian* (13,1–2) i *Pierwszego Listu św. Piotra* (2,13–17). Św. Paweł w *Liście do Rzymian* stosuje określenie władzy jako zwierzchności. Nierówność pomiędzy rządzącymi a rządzonymi jest wpisana w naturalne funkcjonowanie społeczności. Pawłowa teza, iż „wszelka władza pochodzi od Boga” (por. Rz 13,1), potwierdza przekonanie o opatrnościowym charakterze relacji władzy. Istnienie rządzących

⁵ Zob. *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. A. Paciorek, Częstochowa 2008, cz. 2, s. 506n; *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. F. Grylewicz, Poznań 1974, s. 290–293; *Das Evangelium nach Lukas*, erläutert von A. Stoeger, Düsseldorf 1966, s. 147–152.

⁶ Por. *Ewangelia według św. Mateusza. Księga wypełnionych nadziei, Wstęp, tekst, komentarz*, oprac. T. Loska, Katowice 1995, s. 222n.

⁷ Por. tamże, s. 108n.

⁸ Por. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań 1979, s. 321n.

⁹ Por. tamże, s. 141n. Realizacja przykazania miłości powinna dotyczyć przede wszystkim bliźnich, pojmowanych w pełni swojego konkretnego istnienia. Kategoria bliźnich określa m.in. osoby znajdujące się w potrzebie, tzw. maluczkich w społecznościach ludzkich (por. Mt 25,40). Zob.: tamże, s. 322n; *Ewangelia według św. Mateusza. Księga wypełnionych obietnic Bożych...*, s. 224n.

wynika bezpośrednio z natury stworzenia. Wszelkie zarzuty i działania, zmierzające do podważania autorytetu władzy, kwestionują zatem porządek Boży w świecie (por. Rz 13,2)¹⁰. Św. Paweł wspomina w swoim *Liście* również o bojaźni, przy czym podkreśla, że jest to bojaźń Boża (por. Rz 13,3). Logika rozumowania w cytowanym fragmencie *Listu do Rzymian* wskazuje, iż władcy działają w imię dobra, a dobrem najwyższym jest Bóg. Posłuszeństwo wobec władcy jest zatem posłuszeństwem wobec dobra Bożego¹¹.

Kontynuując wątek Boskiego pochodzenia władzy, należy odnieść się do *Pierwszego Listu* św. Piotra, zawierającego wezwanie do uległości wobec władzy (2,13–17). Relacja podporządkowania jest wyrazem pokory i posłuszeństwa, które najwyższy swój wyraz znalazły w postawie Jezusa podczas wydarzeń pasyjnych. Wówczas Jezus okazał się nie tylko posłuszny wobec żołnierzy, ale również był bezgranicznie pokorny wobec woli zbawczej Boga dla świata. Precyzując funkcje władzy, św. Piotr stwierdza, że możliwe jest karanie przestępców (2,14), natomiast obywatelom czyniącym dobro należy udzielać pochwał; owe wyrazy uznania mają przy tym wysoki autorytet. Tak zarysowane funkcje państwa posiadają analogię w *Liście do Rzymian* św. Pawła (por. Rz 13,3–4).

Św. Piotr nawiązuje również do kwestii wolności obywateli. Stwierdza, iż obywatele są wolni na gruncie prawa Bożego. Jedyne wola Ojca Niebieskiego wyznacza granice postępowania chrześcijan. W konsekwencji uczniowie Chrystusa wobec państwa, stanowiącego instancję władzy niższą od Boskiej, zachowują prawo do wolności, pozostając względem siebie w relacjach braterskich (por. 1 P 2,16)¹².

Drugi rozdział *Pierwszego Listu do Tymoteusza* zawiera wezwanie do modlitwy za władców (por. 1 Tm 2,1–2), stanowiące istotny element relacji wewnątrzpaństwowych. We wskazanym fragmencie św. Paweł określa charakter owych modlitw, które powinny wyznaczać styl życia chrześcijanina. Modlitwa w koncepcji Pawłowej posiada podwójnie powszechny charakter. Po pierwsze, życie modlitewne obejmuje wszystkich chrześcijan. Po drugie, przedmiotem modlitwy mogą być wszyscy ludzie. Pośród tych, za których należy się modlić, św. Paweł wymienia królów i wszystkich sprawujących władzę. Celem modlitw za rządzącymi jest ukształtowanie takich form współżycia społecznego, w których chrześcijanie będą mieli zagwarantowane życie w pokoju. Ow pokój obejmuje również swobodę w sprawowaniu kultu¹³.

¹⁰ Por. *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. K. Romaniuk, Poznań 1978, s. 249nn.

¹¹ Por. tamże, s. 251n.

¹² Por. *Der erste Brief des Apostels Petrus*, erlaeutert von B. Schwank, Duesseldorf 1964, s. 64–69.

¹³ Por. *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. J. Stępień, Poznań 1979, s. 331n.

II. CHARAKTERYSTYKA KLUCZOWYCH ELEMENTÓW SPOŁECZNOŚCI PAŃSTWOWEJ

Na podstawie wykładni *Katechizmu Kościoła Katolickiego* można wskazać na dwa najważniejsze elementy wspólnoty ukształtowanej w ramach instytucji państwa. Pierwszym z nich jest współdziałanie osób na rzecz wspólnego dobra. Drugi element stanowi władza, analizowana w ramach solidarnej społeczności. Sposób wykonywania władzy decyduje ostatecznie o ustroju państwa. Naturalnym dążeniem struktur państwowych jest poszukiwanie takich form ustrojowych, które najlepiej odpowiadają dobru osoby.

2.1. Współdziałanie na rzecz dobra społeczności

Osoby tworzące wspólnoty ludzkie wyrażają swoją osobowość nie tylko przez sam fakt bycia, ale przede wszystkim poprzez działanie. Z natury aktów osoby wynika ich przyporządkowanie do pewnego celu. Owym celem, fundamentalnym dla wspólnot ludzkich, jest dobro posiadające personalistyczny charakter. Mówiąc zatem o współdziałaniu jednostek w ramach społeczności, należy uwzględnić dwa elementy. Po pierwsze, wskazuje się na element dobra wspólnego, umożliwiający w efekcie dalsze doskonalenie jednostek i społeczeństwa. Po drugie, istotne jest urzeczywistnianie postulatów solidarności, w zasadniczy sposób kształtujące więź społeczną – niezbędną przy przewyżczeniu wszelkich stanów związanych z grzechem.

2.1.1. Dobro wspólne

Katechizm Kościoła Katolickiego, określając dobro wspólne, powołuje się na *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*, w której znajduje się następujące określenie: „dobro wspólne – to znaczy suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”¹⁴. W myśl nauczania Ojców Soborowych dobro wspólne występuje w ciągłej relacji względem osoby albo grup, składających się na wspólnotę polityczną. Państwo funkcjonujące w imię dobra wspólnego posiada naturalny cel, wyrażający się w ochronie godności osobowej obywateli, jak też w zagwarantowaniu przysługujących im „uprawnień w rzeczywistości publiczno-prawnej”, a więc w zakresie praw człowieka¹⁵.

¹⁴ KDK 26,74.

¹⁵ Por. H. S k o r o w s k i, *Prawa człowieka*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 394. Zależność pomiędzy godnością osobową a prawami człowieka, w ramach której godność osoby stanowi fundament dla jej praw, w następujący sposób opisał Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*: „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury”. Cyt. za: J a n

Godność osobowa jest analizowana w ramach nauczania społecznego Kościoła w dwóch wymiarach. Pierwszym z nich jest wymiar nadprzyrodzony, natomiast drugim – wymiar naturalny¹⁶.

Godność osoby w wymiarze nadprzyrodzonym jest ukazana w opisie stworzenia człowieka z *Księgi Rodzaju*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (1,27). O godności osobowej świadczy zatem rys podobieństwa do Boga. Człowiek kontynuuje dzieło stworzenia; panuje nad istotami żyjącymi na ziemi oraz posiada zdolność prokreacji (por. Rdz 1,28). Ów fakt podobieństwa do Boga dotyczy również natury społecznej człowieka. Osoba jest zdolna do zawiązywania wspólnot, rozwijając tym samym swoje naturalne zdolności. Wzór dla wspólnot ludzkich stanowią relacje, zachodzące pomiędzy Osobami Trójcy Świętej. Z tego względu zasadniczą cechą stosunków w ramach wspólnot ludzkich jest miłość, będąca odwzorowaniem Bożej miłości w realiach doczesnych¹⁷. O godności człowieka w aspekcie nadprzyrodzoności decyduje jednak nie tylko element podobieństwa, ale zdolność komunikowania się człowieka z Bogiem. Owo komunikowanie obejmuje zarówno modlitewną łączność, w znaczeniu swoistej rozmowy z Bogiem, jak również przekazywanie przez Boga człowiekowi darów w postaci łask, charyzmatów itd. Przedstawiona powyżej wymiana dóbr między Stwórcą i osobą ludzką dokonuje się według wspomnianej już zasady miłości; ma przy tym na celu doskonalenie człowieka oraz środowiska jego życia, w tym także społeczeństwa¹⁸.

W wymiarze naturalnym godność dotyczy faktu posiadania przez osobę władzy poznawczej, władzy wolitywnej oraz sumienia. Władza poznawcza obejmuje w pierwszej kolejności zdolność człowieka do określenia własnej natury; określa również elementy odróżniające osobę od innych stworzeń. Władza poznawcza człowieka dotyczy ponadto odniesienia do świata w sensie określania prawdziwości owej relacji, jak też odkrywania struktur i sposobu funkcjonowania rzeczywistości transcendentnej w stosunku do osoby. Natomiast władza wolitywna obejmuje wszelkie działania, a więc realizację przez człowieka właściwych sobie celów. Powołując się na zasady tomizmu, należy stwierdzić, iż człowiek najpierw dokonuje czynności poznawczych, a dopiero w dalszej kolejności podejmuje określone działania. Zbieżność elementu kognitywnego oraz wolitywnego w osobie czyni ostatecznie człowieka odpowiedzialnym za swoje postępowanie¹⁹. Trzeci element składowy godności osobowej w wymiarze naturalnym stanowi sumienie. W *Gaudium et*

XXIII, Encyklika „O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i pokoju” (*Pacem in terris*), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, cz. 1, 9 (cyt. dalej: PiT).

¹⁶ Zob. S. F e l, *Prawa człowieka – rozwój idei, podstawa, treść i ochrona*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 61.

¹⁷ Por. KNSK 108. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* w punkcie dotyczącym „Człowieka stworzonego na obraz Boga” podkreśla, iż nienaturalnym stanem jest samotność osoby ludzkiej. Z tego względu za zgodne z naturą uchodzi kształtowanie różnego rodzaju wspólnot, począwszy od wspólnoty naturalnej, jaką jest rodzina. Por. KDK 12.

¹⁸ Por. KKK 356–361; zob. również: S. F e l, dz. cyt., s. 61n.

¹⁹ Por. J. S z u l i s t, *W kierunku pełniejszego człowieczeństwa. Dobro wspólne jako wzorzec dla personalistycznych odniesień w rzeczywistości społeczno-politycznej*, Pelplin 2009, s. 134n.

spes znajduje się następujące określenie tego pojęcia: „Sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu”²⁰. Soborowe określenie sumienia nawiązuje ściśle do aspektu religijnego w sensie odniesienia człowieka do Boga, który jest interpretowany jako Najwyższy Prawodawca. Boże prawo stanowi dla człowieka drogowskaz, wskazujący właściwy kierunek podejmowanych działań. Wyznacza zatem tok postępowania, gwarantujący wzrastanie osoby w doskonałości. Należy jednak zaznaczyć, że oprócz religijnego charakteru sumienie posiada również inny wymiar, określane mianem etycznego, dotyczący rozeznania pomiędzy dobrem a złem²¹.

Odniesienie do prawa Bożego w ramach sumienia podkreśla niepodważalny charakter godności osobowej. W tym aspekcie autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego* zwracają uwagę na kwestię prawości. Człowiek, który w swoim sumieniu odczytuje Boże prawo, a następnie postępuje według jego reguł, czyni swoje życie prawym i dobrym. W ten sposób potęguje się szlachetność życia, podarowanego człowiekowi przez Boga. Prawość w zakresie sumienia obejmuje również zdolność do odczytywania Bożych wskazań w konkretnych uwarunkowaniach. Człowiek potrafi wówczas wpisywać swoje działanie w hierarchicznie uporządkowaną rzeczywistość, w ramach której Boże prawo ukazuje dobra, od momentu stworzenia przyporządkowane do realizacji nadrzędnego celu, jakim jest ludzkie zbawienie²².

Zachowanie praw człowieka wyznacza zakres realizacji zasady sprawiedliwości. Autorzy *KKK* wskazują na nienaruszalność godności osobowej oraz wynikających z niej praw człowieka: „Poszanowanie osoby ludzkiej pociąga za sobą poszanowanie praw, które wypływają z jej godności jako stworzenia. Prawa te są uprzednie w stosunku do społeczności i powinny być przez społeczność uznane”²³. Natomiast każde działanie podważające godność osobową oraz prawa człowieka stanowi bezpośredni wyraz dyskryminacji, dotyczącej nie tylko pojedyncze i konkretne jednostki czy grupy społeczne, ale podważającej istotę człowieczeństwa²⁴.

Charakterystyka dobra wspólnego w *KKK* obejmuje nie tylko nadrzędność odniesienia do osoby. Autorzy wyróżniają także inne elementy składowe dobra wspólnego, a mianowicie: dobrobyt społeczny wraz z rozwojem oraz pokój²⁵. Dobrobyt społeczny stanowi spełnienie postulatów polityki społecznej wobec obywateli danej społeczności państwowej. Warto przypomnieć, czym jest polityka społeczna. Ryszard Szarfenberg formułuje następującą definicję tego terminu: „Polityka społeczna jest rodzajem polityki publicznej i wiąże się z instrumentalnym wykorzystaniem władzy w państwie do osiągnięcia wszechstronnego dobrobytu wszystkich obywateli, z uwzględnieniem nierówności socjalno-ekonomicznych oraz nierówności władzy między różnymi grupami obywateli”²⁶. Państwo organizuje w zasadniczym stopniu funkcjonowanie polityki społecznej i w ramach tego działania jest ukierunkowane

²⁰ KDK 16.

²¹ S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 235n., 242n.

²² Por. *KKK* 1780.

²³ Tamże 1930.

²⁴ Zob. tamże 1934nn.

²⁵ Zob. tamże 1908n.

²⁶ R. Szarfenberg, *Definicje, zakres i konteksty polityki społecznej*, w: *Polityka społeczna. Przewodnik akademicki*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Warszawa 2009, s. 34.

przede wszystkim na dobro osoby. Jedną z konsekwencji owych czynności władz jest wzrost dobrobytu w wymiarze materialnym. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* określa katalog dóbr, będący z pewnym stopniem elementem przedmiotowym polityki społecznej: „pożywienie, ubranie, mieszkanie, prawo do wolnego wyboru stanu życia i założenia rodziny, wykształcenie, praca, dobra opinia, poszanowanie, odpowiednia informacja, postępowanie zgodne ze słuszną normą swojego sumienia, ochrona życia prywatnego, sprawiedliwa wolność oraz wolność religijna”²⁷. Zakres usług publicznych oraz interwencji państwa w zakresie polityki społecznej w żaden sposób nie może naruszać ani podmiotowości obywateli, ani mniejszych grup kształtujących społeczność państwową. Ideą przewodnią dla współczesnych wspólnot politycznych jest idea państwa subsydiarnego. Zasada pomocniczości²⁸ jako jedna z głównych reguł, funkcjonujących w ramach współczesnych ustrojów politycznych – abstrahując od jej negatywnego bądź pozytywnego aspektu – jest urzeczywistniania dwukierunkowo²⁹. Jak już stwierdzono powyżej, państwo organizuje politykę społeczną. Pomimo to obywatele są zobowiązani do zachowania właściwej sobie aktywności. Zaangażowanie obywatelskie obejmuje nie tylko urzeczywistnianie maksimum możliwości w zakresie zaspokajania właściwych sobie potrzeb. Niemniej aktywność społeczna dotyczy również możliwości skutecznego zgłaszania instytucjom nadrzędnym postulatów do realizacji³⁰.

Regulacja potrzeb człowieka, zmierzająca do podwyższania poziomu jego egzystencji, jest warunkiem prawdziwego rozwoju osoby, a także społeczności. Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* przedstawia koncepcję integralnego rozwoju. W myśl postulatów Ojca Świętego „prawdziwy rozwój” polega na tym, „że zarówno jednostki, jak i ogół ludzi, przechodzą z mniej ludzkich warunków życia do warunków bardziej godnych człowieka”³¹. Prawdziwość rozwoju jest równoznaczna nie tylko z jego integralnością, ale również z towarzyszącym mu wymiarem humanistycznym, zgodnie z którym w ramach doktryny chrześcijańskiej powinien wzrastać w rozwoju każdy człowiek, jak i wszelkie wspólnoty, tworzone przez niego wspólnie z innymi osobami³². Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr ukazuje zakres, w jakim dobra materialne – stanowiące chociażby własność prywatną – są podporządkowane rozwojowi człowieka. Nie można bowiem odebrać osobie dóbr koniecznych, co oznacza, iż ludzka egzystencja znajduje się zawsze w pozycji pierwszeństwa przed materią³³. Natomiast w społeczeństwach, w których następuje odwrócenie tego porządku (tzn. kiedy sfera materii zyskuje prymat nad człowiekiem), dochodzi do kształtowania struktur redukujących osobę do przed-

²⁷ KDK 26; zob. również: KKK 1908.

²⁸ Zob. P i u s XI, *Encyklika „O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii (Quadragesimo Anno)*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, cz. 1., 79 (cyt. dalej: QA).

²⁹ Zob. KNSK 186.

³⁰ Por. T. H e r r, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 329.

³¹ P a w e ł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów (Populorum progressio)*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, cz. 1., 20 (cyt. dalej: PP).

³² Por. S. O l e j n i k, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 448n.

³³ Por. J a n P a w e ł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, w: T e n ż e, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, s. 19 (cyt. dalej: LE); cyt. za: KNSK 172.

miotu, czyli rzeczy funkcjonującej w systemie gospodarowania³⁴. Podsumowując, należy stwierdzić, iż wzrost dobrobytu przez zachowanie postulatów nauki chrześcijańskiej posiada humanizujący charakter.

Drugim elementem dobra wspólnego, wyróżnionym w *KKK*, jest pokój, określany mianem „trwałości i bezpieczeństwa sprawiedliwego porządku”³⁵. Porządek doczesny w katechizmowej charakterystyce pokoju jest odzwierciedleniem Bożego ładu w świecie. Człowiek nie tylko otrzymuje ów ład w darze od Boga, ale jest odpowiedzialny za utrzymywanie go w świecie. Człowiek pokoju to osoba urzeczywistniająca w swoim codziennym działaniu zasady sprawiedliwości i miłości. Sprawiedliwość pozycjonuje człowieka w stosunku do prawa, podczas gdy miłość pozwala na rozpoznanie bliźniego jako osoby. Autorzy *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, cytując fragment encykliki *Ubi arcano* Piusa XI, bezpośrednio podkreślają znaczenie sprawiedliwości i miłości w procesie urzeczywistniania idei pokoju. W myśl ich nauczania sprawiedliwość służy usuwaniu wszystkiego, co sprzeciwia się budowaniu pokoju, natomiast sam pokój w swojej istocie jest konsekwencją miłości³⁶.

2.1.2. Solidarność

Decydujący wpływ na jedność społeczności i na charakter relacji między jednostkami posiada niezwykle istotny wymiar wspólnoty, jakim jest solidarność. W aspekcie szeroko rozumianych nauk społecznych solidarność można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, semantyczny zakres pojęcia solidarności niemalże pokrywa się z definicją dobra wspólnego. W tym znaczeniu solidarność oznacza wspólnie działanie na rzecz określonego dobra. Czesław Strzeszewski wskazuje, iż istota omawianego zjawiska jest tożsama z zasadą dobra wspólnego³⁷. Realizując postulaty solidarności, zarówno jednostki, jak i całe społeczeństwo stale wrażliwieją w doskonałości. Po drugie, solidarność jest analizowana w aspekcie czystej pragmatyki. W myśl tej koncepcji znaczenia badanego terminu kluczową rolę odgrywa element współzależności, wobec którego skuteczność wspólnego działania w zdobywaniu wyznaczonych sobie celów jawi się jako drugorzędna. Pewnym wyznacznikiem dla sprawnej i skutecznej realizacji zaplanowanych zadań jest racjonalizacja³⁸. Odwołując się do powyższych rozróżnień, autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego* utożsamiają solidarność z „przyjaźnią” lub „miłością społeczną”³⁹.

W ramach katolickiej nauki społecznej podejmowana jest również kwestia teologicznego uzasadnienia w kwestii urzeczywistniania solidarności. Pierwsza przesłanka dotyczy postulatu, iż poprzez solidarne działania człowiek zdobywa

³⁴ Zob. LE 14; S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego...*, s. 448.

³⁵ *KKK* 1909.

³⁶ Por. Pius XI, *Encyklika „Ubi arcano”*, *AAS* 14 (1922) 686, cyt. za: *KNSK* 494.

³⁷ Zob. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 508–521, za: J. Kupny, *Podstawowe zasady życia społecznego*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zasady życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 78.

³⁸ Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 53n.

³⁹ Por. *KKK* 1939.

możliwość urzeczywistnienia swojej natury społecznej. Jedynie dzięki współpracy z innymi można urzeczywistniać dobra, które przekraczają zdolności jednostki⁴⁰. Druga przesłanka wskazuje, iż solidarność wpływa na gotowość jednostek do ofiarności. Owa zależność dotyczy zarówno pokonywania własnych słabości, jak również akceptacji cudzej odmienności, sprzyjającej pogłębianiu integracji wspólnot ludzkich⁴¹. Po trzecie, urzeczywistnianie solidarności sprzyja budowaniu struktur społecznych, dla których idealnym odwzorowaniem jest Ciało Mistyczne Chrystusa. Właśnie w takich strukturach pojawia się element jednoczący, a istniejące więzi stanowią wyraz miłości Bożej⁴². Po czwarte, solidarne działanie w najskuteczniejszy sposób sprzyja przewycięzaniu struktur grzechu⁴³. Solidarność motywuje ludzi do przełamywania patologii społecznych, wyrażających się w wyzysku, dyskryminacji, dysproporcjach społecznych itd. Nawiązując do wszelkich działań motywowanych solidarnością, *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje na różne ich formy, w ramach których są rozwiązywane problemy społeczne: „(...) solidarności biednych, solidarności między bogatymi i biednymi, solidarności pracujących, solidarności między pracodawcami a pracownikami w przedsiębiorstwie, solidarności między narodami i ludami”⁴⁴.

Głównym wyznacznikiem realizacji czynów solidarnych powinno być dobro wspólne. „Nie jest więc ona [solidarność – J.Sz.] tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotyczącego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego (...)”⁴⁵. Jan Paweł II stwierdza wprost, iż solidarność przekracza stany wyznaczone przez emocjonalne zachowania, wyrażające postawę wczucia. Solidarne działanie to nie tylko świadomość wspólnego celu, ale to również więź kształtowana w duchu braterstwa, możliwego do uobecnienia w całej swojej pełni w relacjach pomiędzy osobami⁴⁶.

2.2. Władza

Kluczowy elementem społeczności państwowych stanowi instytucja władzy. Odniesienie do niej zarówno samych rządzących, jak również obywateli, stanowi podstawę moralnej oceny wspólnot politycznych. Analiza kwestii szczegółowych, związanych ze znaczeniem władzy dla wspólnot politycznych, wymaga w pierwszej kolejności wyjaśnienia, czym jest władza. Zbigniew Stachowski akcentuje, iż ów termin w pierwszej kolejności dotyczy panowania i rządzenia. Niezbędnym warunkiem wykonywania władzy jest posłuszeństwo ze strony obywateli. Sposób wy-

⁴⁰ Por. *KNSK* 192.

⁴¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, w: Tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, s. 38 (cyt. dalej: SRS); LE 8; Tenże, *Encyklika „Centesimus annus”*, w: Tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 2, s. 57 (cyt. dalej: CA), za: *KNSK* 193.

⁴² Por. J. Szulist, *W kierunku pełniejszego człowieczeństwa...*, s. 218n.

⁴³ Por. SRS 36n, za: *KNSK* 193.

⁴⁴ *KKK* 1941.

⁴⁵ SRS 38.

⁴⁶ Por. *KNSK* 193.

konywania władzy jest w pewnym sensie wypadkową historii danej społeczności, jak również oddziaływania aktualnych trendów kulturowych. Istotną miarę stopnia wykonywania władzy stanowi oczywiście jej skuteczność⁴⁷.

W aspekcie odniesienia koncepcji Boskiego pochodzenia władzy do rzeczywistości państwa, zawartej w Nowym Testamencie, należy stwierdzić za Andrzejem Zwolińskim, iż „bezpośrednią przyczyną sprawcą państwa jest społeczna natura człowieka, a pośrednią i ostateczną – Stwórcą tej natury, Bóg”⁴⁸. Człowiek winien być zatem odpowiedzialny za konkretne formy ustrojowe. Charakter społeczności państwowej, wyrażający się w występowaniu autorytetu oraz w zależności pomiędzy rządzącymi i rządzonymi, jest wpisany w ład, przekazany przez Boga stworzeniu⁴⁹.

Autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, charakteryzując pojęcie władzy, zwracają uwagę na nadawanie praw, wydawanie poleceń oraz posłuszeństwo obywateli. Podmiotami władzy mogą być zarówno osoby, jak i instytucje⁵⁰. Katechizmowe określenie władzy nie ogranicza się jednak tylko do wyliczenia jej elementów składowych. Element władzy jest bowiem wpisany w koncepcję społeczności, która z natury dąży do urzeczywistniania postulatów dobra wspólnego. W tym aspekcie *Katechizm* nawiązuje bezpośrednio do encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII: „Społeczność ludzka nic może być dobrze zorganizowana ani wytwarzać odpowiedniej ilości dóbr, jeśli jest pozbawiona ludzi sprawujących prawowitą władzę, którzy stoją na straży praw i w miarę potrzeby nie szczędzą swej pracy i starań dla dobra wszystkich”⁵¹. Wykonywanie władzy w zgodzie w porządku moralnym, wyznaczonym przez koncepcję dobra wspólnego, zapewnia sprawne funkcjonowanie wspólnot ludzkich⁵². Odniesienie do dobra wspólnego decyduje o prawości i moralności wykonywania władzy: „(...) władza polityczna, czy to we wspólnocie jako takiej, czy też w reprezentujących państwo instytucjach, powinna być sprawowana zawsze w granicach porządku moralnego dla osiągnięcia dobra wspólnego, i to rozumianego dynamicznie, w zgodzie z porządkiem ustanowionym lub takim, który dopiero po-

⁴⁷ Por. S t a c h o w s k i, *Władza*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 568.

⁴⁸ A. Z w o l i ń s k i, *Życie społeczno-polityczne*, w: T. B o r u t k a, J. M a z u r, A. Z w o l i ń s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 225.

⁴⁹ Zob. S. O l e j n i k, *Teologia moralna życia społecznego...*, s. 380n.

⁵⁰ Por. *KKK* 1897.

⁵¹ PT 46, za: *KKK* 1897.

⁵² Według Theodora Herra władza państwowa jest ograniczona przez trzy czynniki: prawo Boże, prawo naturalne oraz zasadę pomocniczości. Charakter posłuszeństwa prawu Bożemu wyraża fragment z *Dziejów Apostolskich*: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (2,29). Nie może zatem istnieć sprzeczność w kwestiach społecznych i politycznych pomiędzy wskazaniami religijnymi a ustawodawstwem państwowym. W przypadku istnienia takiej sprzeczności chrześcijanie są zobowiązani podporządkować się Bogu. Drugim ograniczeniem dla władzy jest prawo naturalne, określane mianem sposobu urzeczywistniania woli Bożej w świecie. Natura owego prawa wymaga jego konkretyzacji w ramach życia społecznego i politycznego. Trzecim czynnikiem ograniczającym władzę państwową jest zasada pomocniczości. Osoby oraz mniejsze społeczności powinny mieć zagwarantowaną podmiotowość. Natomiast w sytuacjach niewydolności, dotyczącej realizacji właściwych im funkcji, powinna być przewidziana możliwość interwencji państwa. Tylko w ten sposób można należycie chronić wolność, będącą naczelną cechą natury ludzkiej. Por. T. H e r r, dz. cyt., s. 345–348.

winiem być ustanowiony”⁵³. Służba dobru wspólnemu przez rządzących powoduje, że obywatele darzą władzę szacunkiem i są jej posłuszni. Etyczność rządzących warunkuje więc w sposób bezpośredni posłuch u obywateli⁵⁴.

Władza państwowa cechuje się właściwościami, które za Czesławem Strzeszewskim charakteryzuje Andrzej Zwoliński, opisując życie społeczno-polityczne w zakresie państwa. Pierwsza własność wyraża się w stwierdzeniu, iż władza państwowa jest najwyższa. Oznacza to, iż w państwie nie istnieje żadna wyższa instancja, która by rozstrzygała problemy, z jakimi zwracają się do niej obywatele. Po drugie, władza państwowa jest niepodzielna. Nie można zatem „dzielić władzy z żadną inną społecznością”. Wyklucza się ten sposób transfer kompetencji na inne społeczności państwowe. Po trzecie, władza państwowa jest niezmienna. Istnienie władzy wpisane jest w naturę społeczności państwowej. Innymi słowy, tak długo, jak trwa państwo, tak długo istnieje również władza. Po czwarte, władza państwowa jest suwerenna. Państwo nie dzieli własnej władzy z żadną inną instancją rządzącą. Ramy dla tak pojmowanej władzy wyznaczają prawo moralne, ukonstytuowane w prawie Bożym, oraz dobro wspólne. Po piąte, władza państwowa jest bezstronna, co oznacza gotowość do realizacji interesu ogółu społeczeństwa. Niedopuszczalne są zatem sytuacje, kiedy państwo realizuje tylko i wyłącznie interesy uprzywilejowanych grup społecznych. Po szóste, władza państwowa jest służebna. Organa władzy powoływane są do istnienia, aby służyć społeczeństwu, a także pojedynczym obywatelom⁵⁵. Nie mają zatem racji bytu formy ustrojowe, w których nastąpiła zupełna absolutyzacja władzy. Władza nie może istnieć dla siebie samej (absolutyzacja), ale zawsze istnieje dla kogoś (przesłanka personalistyczna)⁵⁶.

Bez elementu porządkującego nie sposób wyobrazić sobie urzeczywistnienia natury społecznej człowieka. Ostatecznym kryterium dla wykonywania władzy – czynnikiem właściwie wyznaczającym granice władzy – jest jednak Bóg⁵⁷. W ramach idealnego odwzorowania – a więc w ramach permanentnego odniesienia do Boga – wyróżniają się takie jego aspekty, jak element jedności czy miłość, jaką darzą siebie Osoby Boskie. Porządek właściwy Królestwu Niebieskiemu podlega urzeczywistnianiu przez jednostki zaangażowane w życie społeczne i polityczne. W tej kwestii jest akcentowane niemalże dosłowne zastosowanie ewangelicznej nauki o przynależaniu talentów przekazywanych przez Boga człowiekowi. Stosowny fragment znajduje się w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w punkcie dotyczącym szczególnych zdolności osób, podejmujących się pełnienia odpowiedzialnych funkcji politycznych: „Ci, którzy pragną wykonywać zawód polityka i posiadają odpowiednie uzdolnienia, niech przygotowują się do uprawiania tej sztuki zarazem trudnej i bardzo szlachetnej i starają się ją wykonywać, nie pamiętając o dobru własnym i korzyściach materialnych”⁵⁸. Zaangażowanie polityczne, o którym nauczają Ojcowie Soborowi, ukonstytuowane jest

⁵³ KDK 74; zob. również: A. Z w o l i ń s k i, *Życie społeczno-polityczne...*, s. 224n.

⁵⁴ Zob. KKK 1900–1903.

⁵⁵ Por. C. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, s. 500nn., za: A. Z w o l i ń s k i, *Życie społeczno-polityczne...*, s. 224n.

⁵⁶ Zob. T. H e r r, dz. cyt., s. 344n.

⁵⁷ Zob. PiT 47–52.

⁵⁸ KDK 75.

bezpośrednio w ludzkiej naturze. Człowiek niejako sam z siebie przekracza ramy cielesności, by na coraz większą skalę napełniać swoją egzystencję Bożym życiem. Owo stwierdzenie odsyła do postulatu doskonalenia, będącego w gruncie rzeczy partycypacją w Bożych darach⁵⁹.

Docelowa rzeczywistość działania jednostek, odpowiednio uzdolnionych do pełnienia władzy, jest określona poprzez kształtowanie w konkretnych uwarunkowaniach społeczno-politycznych następujących wartości: sprawiedliwość, braterstwo oraz humanizacja relacji ludzkich⁶⁰. Wyżej wymienione cnoty wskazują, iż proces doskonalenia społecznego staje się tożsamy ze wzrostem miłości społecznej, centralnie pozycjonującym osobę w ramach społeczności państwowej.

III. OSOBA JAKO FUNDAMENT DEMOKRATYCZNYCH FORM USTROJOWYCH

Współczesne systemy społeczne i polityczne, ukształtowane na podstawie tradycji chrześcijańskiej, zakładają nadrzędną pozycję osoby. Benedykt XVI w *Caritas in veritate*, odnosząc się do sposobu funkcjonowania struktur politycznych, wskazuje na „zasadę centralnego charakteru osoby ludzkiej”⁶¹. Personalistyczne kryteria oceny systemów polityczno-prawnych, zgodnych z nauką chrześcijańską, są zawarte w *Gaudium et spes* w paragrafie, w którym jest mowa o *Współpracy wszystkich w życiu publicznym*: „W pełni zgodne z naturą ludzką jest to, aby poszukiwać takich struktur polityczno-prawnych, które coraz lepiej i bez żadnej dyskryminacji dostarczałyby wszystkim obywatelom skutecznej możliwości wolnego i aktywnego uczestnictwa zarówno w ustanawianiu podstaw prawnych wspólnoty politycznej, w kierowaniu państwem, określeniu obszarów działania i celów różnych instytucji, jak również w wyborze rządzących”⁶². Realizacja wskazanych powyżej postulatów jest możliwa najlepiej w demokracji, na co zwraca uwagę Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*⁶³.

W nauczaniu Jana Pawła II w kwestii demokracji pojawia się zagadnienie odniesienia do wartości i norm moralnych. Etyka stanowi fundament społeczności. Wartości fundamentalne, które urzeczywistniają obywatele, nie mogą podlegać regułom demokratycznym. Poddawanie pod głosowanie wartości życia, wolności sumienia itd. rodzi nie tylko relatywizm, ale skutkuje kształtowaniem systemów wrogich człowiekowi, zmierzających wręcz do unicestwienia rodzaju ludzkiego⁶⁴. W aspekcie genezy totalitaryzmu wskazuje się na systemy, które zakwestionowały

⁵⁹ Zob. tamże 14n.

⁶⁰ Por. tamże 35.

⁶¹ B e n e d y k t XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Kraków 2009, 47 (cyt. dalej: CiV); zob. również: J. S z u l i s t, *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate” Benedykta XVI*, Pelplin 2009, s. 51n.

⁶² KDK 75.

⁶³ Zob. CA 46.

⁶⁴ Zob. J a n P a w e ł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, w: T e n ż e, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 2, s. 69n. (cyt. dalej: EV); A. Z w o l i ń s k i, *Demokracja*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 104.

obiektywną prawdę, wyrażającą fundamentalne dla demokracji wartości: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”⁶⁵.

Demokracja zyskuje autentyczność poprzez zgodność z prawem, jak też na skutek zachowania godności osoby ludzkiej jako nienaruszalnego *principium*. Prawo w nauczaniu Jana Pawła II nie tylko porządkuje funkcjonowanie państwa w sensie określania sposobu działania, ale przede wszystkim musi gwarantować dobro osób, a więc każdego obywatela z osobna. Dobro osób dotyczy zachowania podmiotowości jednostek, tworzących wspólnotę polityczną. Obywatele w państwie, ukształtowanym na podstawie chrześcijańskich zasad życia społecznego, realizują właściwą sobie wolność, wpisaną w kanon przepisów prawa naturalnego. Ów proces w następujący sposób przedstawia św. Tomasz z Akwinu: „Prawo naturalne jest niczym innym, jak światłem poznania złożonym w nas przez Boga; przez nie poznajemy, co należy czynić, a czego należy unikać. To światło lub to prawo dał Bóg człowiekowi przy stworzeniu”⁶⁶. Postępowanie człowieka wedle zasad prawa naturalnego gwarantuje wzrost w doskonałości oraz postęp na drodze rozwoju społeczności. Warto przy tym nadmienić, iż ustawodawstwo państwo powinno stanowić uszczegółwienie postulatów zawartych w prawie naturalnym⁶⁷.

Demokracja pozwala rozwijać naturalną dynamikę osoby ludzkiej, wpisaną w system praw i przyjmującą chrześcijańską koncepcję władzy. Konieczność rozwoju struktur politycznych postulował Benedykt XVI w *Encyklice „Caritas in veritate”*: „władza musi być uregulowana przez prawo, przestrzegać konsekwentnie zasady pomocniczości i solidarności, być podporządkowana realizacji dobra wspólnego, zaangażować się w realizację autentycznego integralnego rozwoju ludzkiego, inspirowanego wartościami miłości w prawdzie. Ponadto władza ta powinna zostać uznana przez wszystkich, być w stanie rzeczywiście każdemu zagwarantować bezpieczeństwo, przestrzeganie zasad sprawiedliwości i prawa”⁶⁸. Określona powyżej koncepcja władzy jest owszem sytuowana przez Benedykta XVI na poziomie stosunków międzynarodowych; jednakże powinna znajdować zastosowanie również na poziomie społeczności państwowych.

Demokracja stanowi system angażujący obywateli do udziału w życiu politycznym. Charakter owego zaangażowania wyznacza zasada uczestnictwa, do której nawiązuje zarówno teologia moralna⁶⁹, jak i katolicka nauka społeczna. Uczestnictwo stanowi naturalną konsekwencję subsydiarności. Obywatele społeczności państwowej powinni mieć nieskrępowaną możliwość uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym. Wszelkie ograniczenia w tym zakresie stanowią naruszenie wolności, przysługującej każdej jednostce. Powracając do rozważań w kwestii demokracji, należy stwierdzić, iż uczestnictwo jest fundamentem systemów demokratycznych. Obywatele, którzy sami sprawują władzę lub delegują należy sobie głos repre-

⁶⁵ CA 46.

⁶⁶ Św. T o m a s z z A k w i n u, *In duo praecepta et in decem Legis praecepta expositio*, c. 1, cyt. za: KNSK 140.

⁶⁷ Por. J. S z u l i s t, „Starajcie się o pomyślność kraju” (*Jer 29,7*). *Udział świeckich w życiu politycznym w oparciu o nauczanie społeczne Kościoła*, Pelplin 2007, s. 52–56.

⁶⁸ CjV 67.

⁶⁹ Zob. S. O l e j n i k, *Teologia moralna życia społecznego...*, s. 44–48.

zentantom, odpowiedzialni są nie tylko wobec społeczności, ale również względem dobra wspólnego. Wskazana powyżej niejako dwukierunkowa odpowiedzialność (względem społeczności oraz względem dobra wspólnego) kształtuje ducha odpowiedzialności w szerszym znaczeniu, mającej na celu dobro człowieka⁷⁰. Uczestnictwo w ramach demokracji skutkuje poczuciem wzrostu solidarności. Decyzja o podjęciu ważnych funkcji społecznych i politycznych powinna być motywowana pragnieniem służby drugiemu człowiekowi, określanemu ewangelicznie jako bliźni. Zasada uczestnictwa, jak uczy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pozwala odkrywać wartość każdego człowieka właśnie z uwagi na posiadaną godność⁷¹.

ZAKOŃCZENIE

Wspólnota polityczna istnieje ze względu na dobro osób, czyli obywateli, tworzących daną społeczność państwową. Powyższa zależność pozwala stwierdzić, iż wspólnota polityczna stanowi grupę, w której dobro osób jest dobrem nadrzędnym. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, podejmując zagadnienie wspólnot politycznych, zwraca uwagę na dwie kluczowe zasady, regulujące odniesienia międzyosobowe. Pierwszą z nich jest dobro wspólne, którego realizacja skutkuje etycznym i ontycznym rozwojem jednostek oraz społeczności. Drugą z wymienionych zasad jest solidarność, będąca wyrazem miłości społecznej i sprzyjająca kształtowaniu postawy braterstwa. Solidarność stanowi również stwierdzenie swoistej współzależności procesów, zachodzących w obrębie społeczności. W zakresie obopólnych zależności należy definiować postulaty pomocy i ofiarności na rzecz potrzebujących.

Wspólnoty polityczne z natury swojej domagają się przyjęcia kryterium porządkującego, którym jest władza. Rządzenie jest w swojej istocie służbą dobrem wspólnemu oraz obywatelom. Władza posiada swoje źródło w Bogu i jest elementem wynikającym z natury rzeczy stworzonych.

Realizacja personalistycznego charakteru społeczności państwowej jest najlepiej możliwa w demokracji. Należy jednocześnie zastrzec, iż demokratyczne formy rządzenia zakładają permanentne odniesienie do wartości, będących zarówno fundamentami, jak i granicami, wyznaczającymi styl rządzenia.

Nauczanie autorów *Katechizmu Kościoła Katolickiego* niejako przypomina o zasadzie, iż pielęgnowanie relacji nadrzędności troski o dobro osoby w ramach wspólnoty politycznej jest budowaniem Królestwa Bożego. Człowiek wierny Bożym nakazom przemienia świat na bardziej ludzki.

⁷⁰ Por. *KNSK* 189n.

⁷¹ Por. *KKK* 1913–1917.

THE PERSONALIST IDENTITY OF THE POLITICAL COMMUNITY

SUMMARY

The central position of the person in the community life determines the personalist character of the society. Therefore, one cannot account for the specificity of the life within a society ignoring the holistic understanding of the human being. Among all the human communities mentioned by the *Catechism of the Catholic Church* it is the political community which places the individual human person in the centre of it. The objective of this paper is to present the relationship between preserving the indelible integrity of the human dignity and the efficiency of the successful fulfilment of the tasks which the political community is up to. The article is divided into three chapters. The first one deals with scriptural references relevant to the topic of the political community which the authors of the *Catechism* quote. The second chapter outlines the key elements of the *Catechism's* concept of the political community. The final chapter characterises the Christian democracy as such a political regime that provides the best protection of the dignity of the human person as well as the human rights. The teaching of the *Catechism of the Catholic Church* serves as a kind of a reminder that to prefer the care for the good of a person in the framework of the political community means to build the Kingdom of God. The man who remains faithful to the divine precepts transforms the world into a more humane one.

DIE PERSONALISTISCHE IDENTITÄT DER STAATLICHEN GESELLSCHAFT

ZUSAMMENFASSUNG

Die zentrale Position der Person in den zwischenmenschlichen Beziehungen entscheidet über den personalistischen Charakter der Gesellschaft. Man kann das Leben der Gesellschaft nicht ohne die integrale Konzeption der Person verstehen. Die politische Gesellschaft existiert aufgrund der Bewahrung der Würde der Person, die im Staat als die Bürger funktioniert. Die Person ist also im Staat von der ersten Bedeutung. Der *Katechismus der katholischen Kirche* spricht deshalb im Kapitel über die politischen Gesellschaften vom Gemeinwohl und von der Solidarität als den Prinzipien, die die Person immer im Zentrum hinstellen.

Die Verwirklichung der Postulate des Personalismus ist in der Demokratie am besten möglich. Diese Machtausübung garantiert die Bewahrung der Freiheit. Diese Eigenschaft der Menschennatur ist grundlegend. Die Freiheit ist aber durch die Prinzipien und die Werte begrenzt, die die christliche Herkunft haben.

Die Sorge über die Person entscheidet über den Ausbau des Reiches Gottes in der Welt. Die Treue an Gott ändert die irdische Wirklichkeit in der Richtung des Humanismus.

GEMMA AUGUSTEA AND THE ROMAN STOICISM

Słowa kluczowe: stoicyzm rzymski, kamea, ideologia, imperializm rzymski, filozofia

Key words: Roman Stoicism, cameo, ideology, the Roman imperialism, philosophy

Schlüsselworte: der römische Stoizismus, die Kamee, die Ideologie, der römische Imperialismus, die Philosophie

I. THESIS

The beautiful *Gemma Augustea*, an alluring cameo cut from Arabian onyx (now in Kunsthistorisches Museum, Vienna: no. AS IX, A 79)¹, always called the attention of the historians of the art². Recently the small masterpiece is usually reprinted in almost all handbooks of Roman history, not to mention the studies particularly devoted to the Roman art³. But not only modern scholars admire the gem: among many others, already Rubens⁴ himself made from it a drawing which is now prese-

* Bogdan Burliga is Lecturer in Greek, University of Gdańsk.

¹ Its height is 19 cm, while width 23cm. According to some scholars it is sardonyx, which then was usual material, see G.M.A. Richter, *A Handbook of Greek Art*, London – New York 1969⁶, pp. 252–253. It was believed that its engraver (stone-cutter) was Dioscurides (or someone from his workshop), of whom mentions Pliny in his *Historia naturalis*, 38. 7 and Suetonius in the *Divus Augustus*, 50; also cf. W.-R. Meow, *Kameen von Augustus bis Alexander Severus*, Berlin 1987, p. 11. On the onyx and sardonyx and their physical qualities see the recent, detailed commentary of A. Ryś, *Orfeusza 'Kerygmata'. Sokratesa i Dionizjusza 'O kamieniach'*, Poznań 2012, p. 64, note 54.

² See A. Fürtwangler, *Die antiken Gemmen I*, Berlin 1900, plate 56; II, pp. 257–258; cf. G.M.A. Richter, *Catalogue of Engraved Gems. Greek, Etruscan and Roman II. Engraved Gems of the Romans* [A Supplement to the History of Roman Art], London, 1971, p. 101, no 501. A bibliography of modern works in P. Zazoff, *Die antiken Gemmen*, München, 1983, p. 319.

³ A recent overview of the Hellenistic and Roman cameos is in C. Wagner and J. Boardman, *A Collection of Classical and Eastern Intaglios, Rings and Cameos* [The Beazley Archive], Oxford 2003, nos. 622–651.

⁴ Cf. Richter, *Engraved Gems*, p. 101, nos. 501.

rved in the museum of Lübeck⁵. Engraved probably on the occasion of the victories Tiberius (the future Emperor, AD 14–37) won over the barbarian tribes in Pannonia (on the cameo he is identified as the figure on the left, jumping from the chariot, see below)⁶, the *gemma* provides a perfect manifestation of the Augustan imperial ideology⁷, ideology of the new times, rhetorically called by the great poet *magnus saeculorum ordo*⁸ – a renowned political order established by Octavian August (Tiberius' stepfather) after the victorious ending of the war with Antony and Cleopatra and the annexation of Egypt⁹. *Magnus saeculorum ordo* meant above all peace, the symbolic closing of 'the gates of war' (*belli portae*), to cite Vergil's suggestive phrase (*Aen.* 7. 607; cf. Suetonius, *Div. Iul.* 22). No wonder, in sum, that the cameo is often reminded on this occasion and (what understandable) belongs now to the most recognizable items of the Augustan Principate and imperial era – along such other great monuments as the *Ara Pacis Augustae*¹⁰, the patriotic 'Roman' odes of Horace from the Book III¹¹, Vergil's *opus maximum*, the *Aeneid*¹², universal history of Pompeius

⁵ See H. Käbler, *Alberti Rubeni dissertatio de Gemma Augustea* [Monumenta Artis Romanae 9], Berlin 1968.

⁶ Some think, however, that the occasion of its commissioning was a famous annihilation of the three imperial legions under Varus in Teutoburg forest, AD 9 (a famous *clades Variana*); cf. O. Rossbach, s. v. *Gemmen*, [in:] *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* [RE] VII. 1, hrsg. G. Wissowa und W. Kroll, Stuttgart 1910, cols. 1097f.

⁷ On the ideological dimension of the archaeological data see I. Morris, *Archaeology & Ancient Greek History*, [in:] S.M. Burstein, N. Demand, I. Morris and L. Tritle, *Current Issues and the Study of Ancient History* [Publications of the Association of Ancient Historians 7] Claremont, CA 2002, pp. 53–54; see also P. Stewart, *The Social History of Roman Art*, Cambridge 2008, pp. 1–3.

⁸ The famous, 'prophetic' term is that from Vergil's fourth eclogue, verse 5: *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* (ed. F.A. Hirszel, *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford 1900 [OCT]). Generally on the idea of empire cf. A. Pagan, *Empire*, [in:] *The Classical Tradition*, eds. A. Grafton, G.W. Most and S. Settis, Cambridge Mass. – London 2010, p. 310.

⁹ Cf. K. Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*, Princeton 1996, pp. 120–121; also his new study: *Augustus. Introduction to the Life of an Emperor*, Cambridge 2012, p. 132. A classic analysis remains P. Zanker's highly acclaimed study *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor 1990, pp. 232f. and fig. 182.

¹⁰ Compare M. Jacynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, pp. 119–120; see C. Wells, *Cesarstwo rzymskie*, Polish ed.; tr. T. Duliński, Warszawa 2004, p. 103, and M. Cary and H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu II*, Polish ed.; tr. J. Schwakopf, Warszawa 1992, p. 66. Generally R.J.A. Wilson, *Roman Art and Architecture*, [in:] *The Oxford History of Classical the World*, eds. J. Boardman, J. Griffin and O. Murray, Oxford 1986, pp. 771f.

¹¹ Cf. R.G.M. Nisbet, *Horace's Epodes and History*, [in:] *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, eds. T. Woodman & D. West, Cambridge 1984, p. 9. Naturally, not only in the Roman odes expressed Horace his admiration for Augustus and his regime: *Carmen Saeculare* is even more telling; cf. O. Jurewicz, *Kwintus Horacjusz Flakkus, Dzieła wszystkie I*, Wrocław 1986, pp. 14–15 and St. Staryła, *Wstęp*, [in:] *Horacy, Dwadzieścia dwie ody*, transl. A. Ważyk, Wrocław 1991, pp. xxx–xxxiii.

¹² See K. Galinsky, *Vergil's Aeneid and Ovid's Metamorphoses as World Literature*, [in:] *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. K. Galinsky, Cambridge 2005, p. 341. Recently E. Fantham, *Roman Literary Culture. From Plautus to Macrobius*, Baltimore, MD 2013², pp. 80f.

Trogus¹³, the huge *Geography* of Strabo¹⁴, *Antiquitates Romanae* by Dionysius of Halicarnassus, or Livy's monumental *Ab urbe condita*¹⁵. To this list one ought to add – last but not least – the *Monumentum Ancyranum*¹⁶, that boastful catalogue of the Augustus's conquests and by the same a terrifying testimony of the Roman pride (and arrogance – according to some historians; cf. Suetonius, *Div. Iul.* 20–21)¹⁷. The later vast encyclopedia of Pliny also may be understood as a continuation of Augustan era, the same Roman effort to describe and 'close' the inhabited world in a text¹⁸.

But these connections and parallels between the works of art and literature in the Augustan period are well known to be recalled here again¹⁹. Most of the modern experts take into consideration ideological and propaganda dimension of the Augustan literature²⁰. Instead, in the following a few remarks will be devoted to another phenomenon connected with this masterpiece of the ancient art of carving in stone: the so-called Roman Stoicism²¹. A basis for suggesting such a connection results from the conviction that the gem is helpful in Stoic interpretation of Rome's world-wide role that definitely became an established fact with Augustan regime²². In the case of the gem such direct link between the fact of its engraving and the Romans' familiarity with Stoic ideas is of course the allegorical female figure. It is identified

¹³ Cf. J.E. S a n d y s, *A History of Classical Scholarship* I, Cambridge 1903, p. 272; see K. M o r a w s k i, *Zarys literatury rzymskiej*, Kraków 1922, pp. 219–221.

¹⁴ See H.L. J o n e s, *Introduction*, [in:] *The Geography of Strabo* I, Cambridge Mass. – London 1989, pp. xix–xx.

¹⁵ Cf. M. B r o Ź e k, *Historia literatury łacińskiej w starożytności. Zarys*, Wrocław 1976², pp. 320–322; cf. recently M. L o v a n o, *Writers on War. Part II. Rome*, [in:] *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, eds. B. Campbell and L.A. Tritle, Oxford 2013, pp. 82f.

¹⁶ Cf. C. N i c o l e t, *Space, Geography, and Politics in the Early Empire*, Ann Arbor 1991, pp. 15f.

¹⁷ It contains the so called *Res gestae divii Augusti*, written by Augustus himself. Remarkably, in the §13 he says of *parta victoriis pax*; cf. E.S. G r u e n, *The Imperial Policy of Augustus*, [in:] *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*, eds. K. Raaflaub and M. Toher, Berkeley – Los Angeles 1993, pp. 411–412; see. M. S o m m e r, *The Roman Empire 27 BC – AD 474*, [in:] *The Great Empires of the Ancient World*, ed. T. Harrison, London 2009, pp. 203–204.

¹⁸ Cf. A. R i g g s b y, *Guides to the Wor(l)d*, [in:] *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, eds. J. König and T. Whitmarsh, Cambridge 2007, pp. 88f. See n. 106 (below) on the Roman interest in producing the maps of the empire.

¹⁹ E. S i m o n, *Augustus: Kunst und Leben in Rom um die Zeitenwende*, München 1986, pp. 156–161.

²⁰ Cf. St. S t a b r y ł a, *Wergiliusz. Świat poetycki*, Wrocław 1987², pp. 20–24.; R.D. W i l l i a m s, *The Aeneid and Its Literary Background*, [in:] *The Cambridge History of Classical Literature II. Latin Literature*, eds. E.J. Kenney and W.V. Clausen, Cambridge 1983, pp. 339f.; recently J. F a r r e l l, *The Augustan Period: 40 BC – AD 14*, [in:] *A Companion to Latin Literature*, ed. S. Harrison, Malden Mass. – Oxford 2005, p. 45f.

²¹ See generally Ch. G i l l, *The School in the Roman Imperial Period*, [in:] *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003, pp. 33f.

²² On this process, see E.S. G r u e n, *The Expansion of Empire under Augustus*, [in:] *The Cambridge Ancient History X. The Augustan Empire, 43 B. C. – A.D. 69*, eds. A.K. Bowman, P. Garnsey, E. Champlin and A. Lintott, Cambridge 1996², pp. 147f.

as the goddess *Oecumene*²³ who adorns the Emperor Augustus with a crown²⁴. What do I attempt below is to look at the ‘philosophical’, so to speak, program the *gemma* certainly contains and to situate its ‘message’ in a broader intellectual context. This context – despite the expulsion in 155 BC (on Cato the Elder’s behalf) of the group of Greek philosophers under Carneades²⁵ – was essentially provided by Stoic doctrines, popularized in the *urbs aeterna* in the circles of the Roman aristocrats by two Greek giants, Panaetius of Rhodes²⁶ and his disciple, Posidonius of Apamea (cf. Strabo, 14. 655)²⁷.

In this paper I shall try to put forward and develop the following argument: the scene engraved on the *gemma* is a decisive proof in maintaining that during the reign of Augustus the Romans not only began to employ an old Hellenistic idea of ‘a world-state’²⁸ to describe their ‘newly’ established political order but that they saw the existence of their own empire in the terms of all-embracing, say, quasi-natural reality. On this view the political Roman order has been transformed into the conception of a natural *oecumene*, often having ontological meaning of a natural state of things, something which is obvious, that’s, firmly established, stable, fixed, and which cannot be changed²⁹ – ‘natural’, in sum. Accordingly, the claim will also be

²³ On the representations of this personification in Hellenistic art see A. C h n, s. v. *Oikumene*, [in:] *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* [LIMC] VII. 1. Zurich 1994, pp. 31–33. The fundamental study still remains the article of F. G i s i n g e r, *Oikumene*, [in:] RE 17. 2, Stuttgart 1937, cols. 2123–2174.

²⁴ Cf. the layout of the book by G. C r e s c i M a r r o n e, *Ecumene Augustea. Una politica per il commenso*, Roma 1993; see M. H a m m o n d, *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus*, Cambridge Mass. 1951, p. 3. According to the other interpretation the goddess crowing Augustus is Victory: see E. W i p s z y c k a, *Cywiliacja starożytna*, Warszawa 1998, p. 80.

²⁵ See A.A. L o n g, *Roman Philosophy*, [in:] *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge 2003, p. 186; cf. D. S e d l e y, *Philosophy*, [in:] *The Oxford Handbook of Roman Studies*, eds. A. Barchiesi and W. Scheidel, Oxford 2010, p. 701.

²⁶ On the personality of Panaetius the literature is vast; see, for example, recent treatments of Ch. G i l l, *Panaetius on the Virtue of Being Yourself*, [in:] *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*, eds. A. Bulloch, E.S. Gruen, A.A. Long and A. Stewart, Berkeley – Los Angeles – London 1993, pp. 330f; also A.A. L o n g, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley – Los Angeles 1986², pp. 211–215; cf. esp. J.M. R i s t, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pp. 173f. Now a fundamental remains P.A. B r u n t’s *Panaetius in De Officiis*, [in:] *Studies in Stoicism*, Oxford 2013, pp. 180f. (Brunt’s collected Stoic papers edited by M. Griffith and A. Samuels); see also A. M o m i g l i a n o, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenism*, Cambridge 1971, pp. 22f.

²⁷ See L. E d e l s t e i n and I.G. K i d d, *Posidonius I. The Fragments*, Cambridge 1972. Cf. M. P o h l e n z, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992²; also A.D. N o c k, *Posidonius*, *Journal of Roman Studies* 49 (1959), pp. 1–2; cf. a fine essay of M. G r i f f i n, *Philosophy, Politics, and Politicians at Rome*, [in:] *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, eds. M. Griffin and J. Barnes, Oxford 1997, pp. 4f.

²⁸ See W.W. T a r n and G.T. G r i f f i t h, *Cywiliacja hellenistyczna*, Polish ed.; tr. C. Kunderewicz, Warszawa 1957, pp. 519f; especially M. S c h o f i e l d, *The Stoic Idea of City*, Chicago 1991, pp. 141f.; also idem, *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, London – New York 1999, pp. 46f.

²⁹ See P.R. H a r d i e, *Virgil’s Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford 1986. I fully agree with Llewelyn Morgan when stating that in Vergil agriculture became ‘a metaphor for Rome’ (*Creativity Out of Chaos: Poetry between the Death of Caesar and the Death of Virgil*, [in:] *Literature in the Greek and Roman Worlds. A New Perspective*, ed. O. Taplin, Oxford 2000, p. 367: Morgan cites

proposed that this 'new' political order, the 'project' called *imperium Romanum*³⁰, provided one of the vital bases for further Greek and Latin philosophical (but not only philosophical) literature. The stability and durability of the Roman imperial power in relatively peaceful circumstances (the first two centuries AD), extended over so many nations and tribes, simply became for the next generations of the Greek and Roman *litterati* a basis or a framework in their discussions concerning general, universal themes about what is natural and what necessary in human life. It was just the working of the empire that defined also the subject-matter of ethical themes in philosophy: the place of man in the world and his goals of life, or destiny. In such way, as Andrew Wallace-Hadrill has observed, Roman culture became 'epistemological system'³¹. The most evident case remains here the Emperor Marcus Aurelius (A.D. 161–180) and his *Meditations*, a thoroughly Stoic work, whose 'earthly' *-hic et nunc* context is the Roman rule over the world. In Marcus' conception the empire constitutes man's earthly 'post' that no individual or organized group (regardless of his/her social status) can change or overthrow – conversely, as a rational being every man must follow and fulfill his duties at this place where he was put by his own destiny³². In other words, it was the Roman Empire that provided a stimulus not so much for the popularity of the so called 'Roman' Stoicism (what is obvious), but rather that further existence and development of the Stoic doctrines was possible within political realities that were the result of the Roman domination over the rest of the world. So, a firm ground for vitality of Stoicism in the Roman era was thus the *civitas Romanorum* itself, not the old Greek notion of a 'world-wide' state³³. Looking from such a point of view a word of warning must be added: in the interpretation proposed above the Roman Stoicism should not be further considered as mere 'philosophy' but perceived in more general (sociological) terms – as 'ideology'³⁴. This last interpretation pervades a thoughtful paper written in 1985 by B.D. Shaw³⁵. In this sense the Roman Stoicism should rather be regarded as a phenomenon not so much confined to a 'school' (with its physical features as, for example, a separate building with a group of attendants) but a broadly dispersed set of ideas, deeply per-

Georg. 2. 136–176). It may be even maintained that not only idealized agriculture but 'nature' as such became a metaphor for the Roman rule.

³⁰ To remind a highly idealistic picture of the Roman empire by E. Gibbon, *Zmierzch cesarstwa rzymskiego I*, Polish ed.; tr. S. Kryński, Warszawa 1995, pp. 17–55.

³¹ *Mutatas Formas: The Augustan Transformation of Roman Knowledge* [in:] *Cambr. Comp. Age of Augustus*, p. 80.

³² See the observations of P.A. Brunt in his outstanding, *Stoicism and the Principate*, Proceedings of the British School at Rome [PBSR] 30 (1975), pp. 7–35.

³³ There is fine analysis in the book of the acknowledged Polish authority, Professor Anna Świerkowa, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, pp. 17–33 and 381–389.

³⁴ This point is stressed out by Paul Veyne in his brilliant study *Cesarstwo rzymskie*, [in:] *Historia życia prywatnego I. Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, Polish ed.; tr. K. Arustowicz, Warszawa 2005², pp. 238–239.

³⁵ *The Divine Economy: Stoicism as Ideology*, *Latomus* 44 (1985), pp. 16–54; see T. Habinek, *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton 1998, p. 147–148.

vading Roman way of thinking³⁶. One of the examples of such approach toward the old Stoic doctrine was ‘an appropriation’ of the Hellenistic term *ἡ οἰκουμένη*³⁷. The Romans borrowed it and prompted their own conception of the empire, understood as their *orbis terrarum*. By doing so they just changed Old Stoa’s understanding of the term ‘the inhabited world’³⁸.

³⁶ By stating this I do not mean that Stoic philosophy affected directly the Roman art of government and that it had a clear influence on the actual line of politics in the Roman Empire. It simply could not work so, because the Greek Stoics themselves were never interested in practical or administrative side of government, even if some of them were attendants at Hellenistic courts or friends of the kings, Roman emperors or men in power. But some of the adherents of Stoic doctrine at Rome might have seen their public service as fulfilling Stoic duties. So is the case of Marcus Aurelius, see Ch. Gill, *Stoic Writers of the Imperial Era*, [in:] *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. Ch. Rowe and M. Schofield, Cambridge 2000, p. 611 (cf. R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford 1991, pp. 59f.; and L. de Blois, *The Relations of Politics and Philosophy under Marcus Aurelius*, [in:] *A Companion to Marcus Aurelius*, ed. M. van Ackeren, Malden Mass. – Oxford 2012, p. 178). Also Arrian of Nicomedia, a famous disciple of the Stoic Epictetus, saw, as it seems, his long military service in the Roman army along these lines; see generally P. Garnsey and R. Saller, *The Roman Empire, 30 BC – 284 AD*, Berkeley – Los Angeles 1987, p. 179.

³⁷ It should be reminded here that the term *οἰκουμένη* was used by the Christian thinkers, although in a different sense: so is in the letter to the Ephesians, 4. 3; cf. the more traditional meaning in Matthew 24.14. But leaving aside the quotations in New Testament, there is also a controversy as to the historicity of Augustus’ decree to enrollment of the inhabitants of the Roman *orbis terrarum*. The famous information is found in Luke, 2,1 (Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξήλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην). If true, it would be a clear indication of the imperial efforts to financial unification of *the orbis terrarum*. R.K. Sherk does not include it to his anthology of the imperial documents from the Augustan Principate (*The Roman Empire: Augustus to Hadrian* [Translated Documents of Greece and Rome 6], Cambridge 1988). Be that as it may, one thing is clear: for Luke πᾶσαν τὴν οἰκουμένην undoubtedly means Roman *oikumene*.

³⁸ St. Śnieżewski in his comprehensive book *Salustiusz i historia Rzymu*, Kraków 2003, maintains (p. 76) that ‘Kosmopolityzm, wspierany przez filozofię grecką, stopniowo przekształcał mentalność Rzymian w stronę hellenizmu’. But this statement should be slightly corrected, as the Romans relatively quickly absorbed Greek philosophy. By the term ‘to absorb’ I do not mean that this was a wholly conscious process on the part of the Roman intellectuals. On the contrary, it was the development of the empire itself rather which facilitated the transformation of the Hellenistic notion of ‘inhabited world’. Professor Śnieżewski rightly states (p. 77) that there was a vehement territorial growth during the Roman republic which changed the Roman minds and character. But it is difficult to agree with him that the influence of the Greek philosophical thought at the end of the republic resulted in a moral crisis in the Augustan Principate, especially if one seeks the most explicit mark of such a crisis in cosmopolitanism. The crisis was the result of the Sallustian *avaritia* and *libido dominandi*. In the Augustan era cosmopolitanism was no real danger yet, as it was the idea of the world empire itself (Virgilian *imperium sine fine* from the *Aeneid*, 1. 279) which removed all potential tensions: it was possible due to the enormous extending of Roman power. To put it differently, one might say that the Roman empire was a conglomerate of different cultures, sub-cultures, cults and religions (including, of course, from some time, Christianity). But all that immense structure was under an administrative umbrella of the mighty personality of Roman emperor, a web of the governmental apparatus and watchful eyes of the Roman officials.

II. THE FIGURES LOCKED UP IN THE STONE

Now, time is to return to the Vienna cameo itself. What is known of its earliest history? Why was it commissioned at all? As usually in the case of the majority of ancient works of art – too many questions, even more doubts, and almost no secure data. But in this case ‘almost’ makes some difference. The most difficult problem here is the identification of the figures.

It is usually believed that the gem has been cut either at the end of the reign of Augustus, or in the first years of Tiberius’ rule – either way, this does not affect the present argument. A direct impulse was to have been Tiberius’ victorious campaigns in Pannonia (now Dalmatia) and Illyricum (A.D. 9)³⁹. We don’t know when but is certain that it was brought to Constantinople (perhaps by Constantine the Great): this is inferred from the fact that after the capture of Byzantium by the Crusaders in 1204 the priceless stone from the Augustan times was taken by an unknown French knight to Toulouse⁴⁰. It is also nowadays a well known fact that the gem was listed in the inventory of the treasury belonging to the church of Saint Sernin in this city; the inventory is dated on the year 1246. In 1533 its owner became the king François I of France (1515–1547). Then the gem disappears to have been bought in 1619 by the Austrian Emperor Rudolph II. It was the Habsburg Vienna that became a final place for safekeeping this small but invaluable witness of the glory of the civilization that irretrievably has been gone.

The onyx cameo contains of two layers⁴¹. The lower register presents a shocking scene of the deplorable treatment of Roman enemies (Celts or Germans probably), subjugated by the triumphant victors⁴²; the occasion is the erecting of the trophy (the symbol of victory)⁴³. There are on the left two figures representing the captives; the one makes a gesture of resignation; the second is chained and observes the action. On the right the soldiers brutally pull at the hair two captives: a bearded man and a standing woman. The motif of how the Romans pictured their military triumphs – being a more prosaic and grim side of the working of the *imperium Romanum* – over various enemies is a particularly fascinating topic but it cannot be explored here⁴⁴. As the eminent expert in ancient art put it, what is especially striking here

³⁹ Suetonius *Tiberius*, 16–17.

⁴⁰ Its history is, of course, much more complicated. One might say as if it was a realization of the rule reserved for the books: *habent sua fata lapides*, see E. Zwi erl ein-D i e h l, *Antike Gemmen und ihre Nachleben*, Berlin – New York 2007, pp. 243–244.

⁴¹ See the detailed analysis of J. P o l l i n i, *The Gemma Augustea: Ideology, Rhetorical Imagery, and the Creation of a Dynastic Narrative*, [in:] *Narrative and Event in Ancient Art*, ed. P.J. Holliday, New York 1993, pp. 258–298; cf. A. K a m m, *The Romans. An Introduction*, Milton Park – New York 1995, pp. 137–138.

⁴² Cf. J. R u f u s F e a r s, *The Ideology of Victory at Rome*, [in:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [ANRW] II. 17. 2, hrsg. W. Haase, Berlin – New York 1981, p. 810; see R. M a c M u l l e n, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge Mass. 1966; also P. Zanker, *Roman Art*, Los Angeles 2000, pp. 164f.

⁴³ See B. C a m p b e l l, *The Roman Empire*, [in:] *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, the Mediterranean, Europe, and Mesoamerica*, eds. K. Raaflaub & N. Rosenstein, Cambridge Mass. – London 1999, pp. 219–220.

⁴⁴ See e. g. J. E l s n e r, *Roman Eyes. Visuality & Subjectivity in Roman Art & Text*, Princeton 2007, pp. 3f.

is ‘the total segregation of victor from the defeated’⁴⁵. With regard to the *gemma*, however, it is worth observing that while lower part remain a graphic illustration of what the Roman imperialism was in practice⁴⁶, for the purposes of the present article far more interesting is the scene engraved on top of the gem – a spiritual, religious, and ideological commentary on the brutal act presented in the low part of the stone⁴⁷.

Now, the figures which can be tentatively identified by the art historians are as follows: the man sitting on the throne is Augustus himself⁴⁸. At his feet an eagle is showed, symbolizing Jupiter. Augustus is crowned by a veiled woman who is identified now as personification of the *Oikumene*. On the right there are Neptunus (or: Ocean) and sitting Italia (alternatively: Gaia; cf. n. 62, below), with the horn of bounty; the last is also accompanied by children. Near Augustus, on the left, the goddess of Rome is seated; she holds a spear and wears helmet. The chariot is driven by the goddess Victoria. A man descending from the vehicle is probably Augustus’ stepson, Tiberius. There is a controversy as to who is the figure between Rome and Tiberius. Some saw in it the prematurely died Drusus, Livia’s son; others think in turn of Drusus’ son, the valiant Germanicus, brother of the future emperor Claudius.

The whole picture is exceptionally powerful as it shows two sibling sides of the same social and political phenomenon: Rome’s unsurpassed power in her heyday, Roman imperialism in action⁴⁹. The commission and appearance of the gem may be interpreted as an illustration of the process Sir Ronald Syme has called ‘the or-

⁴⁵ T. H ö l s c h e r, *The Language of Images in the Roman Art* (English tr. from German by A. Snodgrass and A. Künzl-Snodgrass), Cambridge 2004, p. 41; cf. his excellent paper *Images of War in Greece and Rome: Between Military Practice, Public Memory and Cultural Symbolism*, *Journal of Roman Studies* 93 (2003), pp. 1–17. See also D.G. K y l e, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London – New York 1998, p. 53; recently P. de S o u z a, *War, Slavery, and Empire in Roman Imperial Iconography*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies [BICS]* 54 (2011), pp. 31f.

⁴⁶ Again, the scholarly literature is vast, to begin with the works of the French historian Maurice Holleaux; see W.V. H a r r i s, *War and Imperialism in the Republican Rome, 327–70 B.C.*, Oxford 1979; recently E. R a w s o n, *Roman Imperialism*, [in:] *Oxf. Hist. Cl. World* (as in note 10, above); also J. R i c h, *Fear, Greed and Glory: The Causes of Roman War-Making in the Middle Republic*, [in:] *War and Society in the Roman World*, eds. J. Rich and G. Shipley, London – New York 1993, pp. 39f.; see A.M. E c k s t e i n, *Conceptualizing Roman Imperial Expansion under the Republic: An Introduction*, [in:] *A Companion to the Roman Republic*, eds. N. Rosenstein and R. Morstein-Marx, Malden Mass. – Oxford 2006, pp. 567f.

⁴⁷ Cf. E.S. G r u e n, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley – Los Angeles – London 1984, pp. 274f.

⁴⁸ The so called Grand Camée de France, now in the Bibliothèque Nationale, Paris, is similar to the *gemma Augustea* in its propaganda, but not identical: it pictures Augustus’ family and his descents. But the lowest, third register of the sardonyx cameo is also ‘peopled’ by the barbarian captives (cf. F.S. K l e i n e r, *A History of Roman Art*, Boston 2010, pp. 107–108, fig. 7–8). It should be perhaps stressed out here that representing the figures seated served to underline their status and dignity, cf. G. D a v i e s, *On Being Seated: Gender and Body Language in Hellenistic and Roman Art*, [in:] *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, ed. D. Cairns, Swansea 2005, p. 216f.

⁴⁹ ‘imperialism’ understood as potentiality to exercise power and possibility to impose one’s own will, according to the etymology of the word; on the definition see K.A. R a f l a u b, *Born to be Wolves? Origins of Roman Imperialism*, [in:] *Transitions to Empire. Essays in Graeco – Roman History, 360 – 146 B.C.*, in *Honor of E. Badian*, eds. R.W. Wallace and E.M. Harris, Norman OK – London 1996, pp. 274–276.

ganization of opinion'⁵⁰, one of the signs of Roman triumphal rituals⁵¹. Visuality was here certainly the gem-graver's main mean of persuasion⁵²: realism, brutality, and – at the same time – allegorical and symbolic manner in presenting the majesty of the *princeps*⁵³, make the two registers an unity. The ideological message of the cameo is beyond any dispute but by this word⁵⁴, however, one should understand also moral implications both scenes carry with. This moral dimension is at odds with modern sensibility, no doubts, but nevertheless it lies at the heart of the Roman understanding of what glory, pride and public morality were – in sum⁵⁵. Leaving aside the scale of the project there is no essential difference between the ideology of the cameo scenes and, say, the meaning of the narrative the two later, famous, monumental Columns of Trajan and Marcus Aurelius contain. When looking at the cameo a strong impression arises that we are still dealing with the same type of mentality. It is the mentality of the conquerors who were deeply convicted that although cruel their dealing is they are nevertheless morally better – a somewhat sinister idea in the ear of the modern reader but quite familiar for ancient observers⁵⁶. Additionally, a perfect comment on the two scenes on the gem would be the words Calgacus, one of the commanders of the Britons, expresses in Tacitus' *Agricola*, ch. 30. The realistic picture how the sons of she-wolf ruled the inhabited world is in this famous passage shockingly disillusioned and sounds as 'modern'⁵⁷:

⁵⁰ R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1960, pp. 459f.

⁵¹ On which see M. Beard, *The Roman Triumph*, Cambridge Mass. – London 2007, pp. 143–186.

⁵² Cf. J.D. Crossan, *Roman Imperial Theology*, [in:] *In the Shadow of Empire*, ed. R.A. Horsley, Louisville 2008, pp. 67f. On this process in general perceptive analysis of P. Veyne, *Cesarstwo grecko-rzymskie*, Polish ed.; tr. P. Domański, Kęty 207, pp. 377f.

⁵³ See J.J. Pollitt, *The Art of Rome c. 753 B.C. – A.D. 337. Sources and Documents*, Cambridge 1983, p. 116f.; cf. the vocabulary of *Res gestae*, 3. 1 – 2: 'I undertook many civil and foreign wars by land and sea throughout the world, and as victor I spared the lives of all citizens who asked for mercy. 2 When foreign peoples could safely be pardoned I preferred to preserve rather than to exterminate them'; 4. 1: 'I celebrated two ovations and three curule triumphs and I was twenty-one times saluted as *imperator*' (transl.: P.A. Brunt and J.M. Moore, *Res Gestae Divii Augusti. The Achievements of the Divine Augustus*, Oxford 1983, p. 19); cf. R. Syme, *The Augustan Aristocracy*, Oxford 1986, p. 447.

⁵⁴ Cf. R. MacMullen, *The Roman Empire*, [in:] *Ancient History: Recent Works and New Directions*, ed. C.G. Thomas, Claremont Calif. 1997, p. 85. This is not to say, of course, that the gem was destined to be viewed by so many onlookers as possible: we do not know how often was it showed and to whom. It was certainly known to the emperor's family, but who else was admitted to look at it, must remain unknown. Yet an intrinsically embedded ideological message in it is obvious. This reminds of the importance of the images in Augustus' (and later) 'new' world at all, see G. Woolf, *Monumental Writing and the Expansion of Roman Society in the Early Empire*, *Journal of Roman Studies* 86 (1996), p. 28.

⁵⁵ Cf. G. Woolf, *An Imperial People*, [in:] *The Cambridge Illustrated History of the Roman World*, ed. G. Woolf, Cambridge 2003, pp. 70f.

⁵⁶ See, for example, the description of the sacking Corinth in 164 BC (cf. M.M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*, Cambridge 2006², no 100, pp. 195–196). P.A. Brunt, *Laus imperii*, [in:] *Imperialism in the Ancient World*, eds. P.D.A. Garnsey and C.R. Whittaker, Cambridge 1978, pp. 160–161 reminds that the Romans considered their empire as just.

⁵⁷ Cf. H. Heubner, *Kommentar zu Agricola des Tacitus*, Göttingen 1984, pp. 88f. In the same vein speaks the king Mithridates in Justin, *Epit.* 38. 6. 7–8.

infestiores Romani, quorum superbiam frustra per obsequium ac modestiam effugeris. raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, iam et mare scrutantur: si locuples hostis est, avari, si jjauper, ambitiosi, quos non Oriens, non Occidens satiaverit: soli omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscunt. auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant ('these more deadly Romans, whose arrogance you shun in vain by obedience and self-restraint. Harriers of the world, now that earth fails their all-devastating hands, they probe even the sea: if their enemy have wealth, they have greed; if he be poor, they are ambitious; East nor West has glutted them; alone of mankind they behold with the same passion of concupiscence waste alike and want. To plunder, butcher, steal, these things they misname empire: they make a desolation and they call it peace'; ed. and trans. M. Hutton, Loeb)⁵⁸.

The presence of Rome and Victory in the company of Augustus as proudly represented on the cameo, is well understandable⁵⁹. It may be explained by the fact that the two abstract deities belonged to the traditional Roman pantheon⁶⁰. But what about the personification of the inhabited world?⁶¹ In what follows I shall argue that it is the figure of this goddess on the gem which represents a true novelty in Augustus' ideological programme. Its role played in the narrative makes the boastful message engraved on the cameo not only something new but revolutionary, in fact. It is not the traditional Roman deities as Neptunus (or: Oceanus), Rome or Victory but *Oikumene* which determines the exceptional character of the scene engraved on the stone⁶². For, its presence really means something much more important: a new stage in the ideological development of the Roman state⁶³, when the name of

⁵⁸ P. V e y n e, „*Humanitas*”: *Rzymianie i nie-Rzymianie*, [in:] *Człowiek Rzymu*, ed. A. Giardina. Polish ed.; tr. P. Bravo, Warszawa 2000, p. 442, rightly points out that it is by no means a Roman mark of empathy or a confession of guilt, not to say of any expression of remorse. Rather, the speech is the historian's own reconstruction of the way in which enemies perceived Roman rule, but cited by Tacitus in order to show barbarian lack of understanding the Roman values that lay behind the politics of conquests. On the conception of the Roman *humanitas* see also E. P a n o f s k y, *Meaning in the Visual Arts. Essays in and on Art History*, Garden City, NY 1955, pp. 1–2.

⁵⁹ It reminds something like an act *apotheosis*, on which in the Roman times see I. Gradel, *3.d. Heroisierung und Apotheose. B. Roman Apotheosis*, [in:] *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum [ThesCRA]*, ed. J.Ch. Balty et al., Los Angeles 2004, pp. 189f. On the abstract deities on coins cf. J. O n i a n s, *Classical Art and the Culture of Greeks and Romans*, New Haven – London 1999, p. 200.

⁶⁰ Cf. K. G a l i n s k y, *Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century*, [in:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, Malden Mass. – Oxford 2007, pp. 71f.

⁶¹ The lexicon of Liddell, Scott and Jones (*LSJ*) names an example of personified *Oikumene* in Phrygia, IIIrd century AD (in: *Revue archéologique* 1987).

⁶² To a great degree *Oikumene* may be compared with another Roman abstract deity, a famous *Tellus*, a personification of 'Mother', or 'Earth', eventually 'Peace'; cf. P. Stewart, *Roman Art* [Greece & Rome New Surveys in Classics 34], Oxford 2004, pp. 42 – 44, fig. 13.

⁶³ See J.P. A r n a s s o n, *The Roman Phenomenon: State, Empire, and Civilization*, [in:] *The Roman Empire in Context. Historical and Comparative Perspectives*, eds. J.P. Arnasson and K.A. Raaflaub, Malden Mass. – Oxford 2011, pp. 353f., who says of Augustan period as 'a decisive civilizational change'.

Rome began to mean *cosmopolis*⁶⁴. It is as if looking at the onyx layer one should understand that – irrespective of his/her own individual political preferences – from that time the world became Roman. Augustus’ prophetic desire, as recorded later, became thus reality: in Suetonius’ biography (*Div. Aug.* 28) he hopes that the state he had constructed will go on, unchanged and unshaken after his death. In this hope he was quite right.

III. OIKOYMENH TRANSFORMED: THE HELLENISTIC CONCEPT VS. ROMAN *ORBIS TERRARUM*

It is not wholly clear why did the precepts given by the thinkers from ἡ στοὰ ἢ ποικίλη (‘The Painted Porch’) win such a wide acceptance among the Roman upper classes⁶⁵. Why this sect entirely, instead of the Sceptics or Epicureans (although it was Epicurus’ philosophy which left perhaps the most beautiful mark in the Latin literature – Lucretius’ masterpiece)? Naturally, scholars dealing with this intriguing problem noted it long ago but they rarely attempted at giving a satisfactory explanation. It was just taken for granted. Perhaps no one can offer an adequate answer. One only may feel to be convinced by the statement Professor Nussbaum has expressed in her chapter on the connection between ancient philosophy and literature: ‘The ideas of Stoicism were broadly disseminated at Rome in the first century BC and the first two centuries AD, and entered deeply into the ways poets had of seeing the world, much in the way that the ideas of Christianity did in other eras’ (cf. B.D. Shaw, note 35, above)⁶⁶.

The leading German authority in ancient Stoicism, Max Pohlenz (*Die Stoa*, p. 257, see note 27, above) typically explained this fact by the Roman pragmatism. He wrote:

‘In raschen Siegeszuge hatte sich die Stoa eine führende Stellung im Geistesleben des Ostens errungen. Naturgemäß griff sie im zweiten Jahrhundert auch auf die aufstrebende Macht des Westens hinüber. Hier stieß sie allerdings auf ein kernfestes, selbstbewußtes Volkstum, das nicht daran dachte, eigene Art fremden Einfluß zu opfern. Trotzdem gelang es ihr auch hier, gerade auf die maßgebende Schicht

⁶⁴ See the title of the book edited by Catherine Edwards and Greg Woolf, containing several thoughtful essays: *Rome the Cosmopolis*, Cambridge 2003, with the first chapter (by Edward and Woolf) ahead: *Cosmopolis: Rome a World City*, pp. 1–20. I think that there is another important testimony to this process: the description of the Aeneas’ shield in the *Aeneid*, 8. 585–731. Essentially the idea was borrowed from the Homeric *Iliad*, 18. 478–608, but it is clear that in Vergil’s version the cosmos depicted on Vulcan’s masterpiece is Roman world; see P.R. H a r d i e, *Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles*, *Journal of Hellenic Studies* 105 (1985), p. 28; cf. S. M o r t o n B r a u n d, *Virgil and the Cosmos: Religions and Philosophical Ideas*, [in:] *The Cambridge Companion to Virgil*, ed. Ch. Martindale, Cambridge 1997, p. 220.

⁶⁵ So S. A h e l-R a p p e, *Philosophy in the Roman Empire*, [in:] *A Companion to the Roman Empire*, ed. D.S. Potter, Malden Mass. – Oxford 2006, p. 524; there is a fine analysis in R.B. Rutherford, *Meditations*, pp. 59–80.

⁶⁶ M.C. N u s s b a u m, *Philosophy and Literature*, [in:] *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge 2003, p. 238.

bestimmend einzuwirken. Die Römer waren ihrem eigentlichen Wesen nach ganz unphilosophisch, aussließlich den praktischen Aufgaben des realen Lebens zugewandt. Bei ihnen herrschte nicht das Wissen, sondern die Wille. Spekulatives Denken und die hellenische Freude an der theoria, an der Schau und Erkenntnis um ihrer selbst willen, was ihnen fremd. Sie eigneten sich die empirisch gegebenen Dinge auch geistig an, aber nur, um sie zu nützen, nicht um sie in ihrem innersten Sein zu verstehen. Die Problematik des letzten Warum und Woher kümmerte sie nicht’.

Pohlenz’s judgement was accepted in full by Reale (in his fourth volume of *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1999, p. 95; vol. III, p. 329; vol. IV, pp. 95f.). The Romans were eclectics⁶⁷, we often read, a people acquainted to make a free choice between the various doctrines taught in the Greek philosophical schools and then popularized in Rome. Moreover, almost everyone agrees that the Stoic philosophy was ‘holistic’ in its character (A.A. Long’s term⁶⁸). This means that ‘Stoicism and Epicureanism were “philosophies of life” very directly and single-mindedly. That was their novelty’⁶⁹. In result, some general advices how to live and act won favor of the pragmatically oriented Romans⁷⁰. Nowadays the term ‘Roman Stoicism’ is an universally accepted; it is also widely used in modern books on the history of the ancient thought. For the convenience’s sake, the historians of ancient philosophy write of the third phase of Stoicism – just the Roman one. This is the case of Giovanni Reale and his well known series on ancient philosophy⁷¹. But not only of his: other experts agree too (see D. Sedley, see n. 101, below). It is not my intention here to deny the legitimacy of such claims. The phenomenon of the popularity of Greek Stoicism in Rome is a doubtless fact, although hardly to be explained in a simple way⁷². The reason for this in that in its Roman form it essentially differed from what modern students of the ancient Greek thought are accustomed to imagine of. The difference lies in its ‘Roman’ meaninglessness, or, to be more precise, in the lack of a systematized, formal body of thought. Why?

It is true that the philosophical still schools existed during the Roman period, the teachers and masters gave their lectures too (Epictetus’ school in Nicopolis would be the most evident example)⁷³. But the Romans, people of desperately practical mind (cf. Laelius in Ciceronian *De republica*), were – it is thought – deprived of the love of-, and interest in speculative thinking as such. If *some* of the representatives of the Roman elite adopted in the second century BC *selected* items of the old Stoic doctrine, they did so for practical reasons, without entering subtle theoretical assumptions

⁶⁷ So rightly N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historia*, Polish ed.; tr. E. Tabakowska, Kraków 1999, p. 192.

⁶⁸ *The Philosophical Life: Introduction*, [in:] *Images and Ideologies*, p. 300.

⁶⁹ A. Long, *Philosophical Life*, p. 301.

⁷⁰ Cf. F.W. Walbank, *Świat hellenistyczny*, Polish ed.; tr. G. Muszyński, Warszawa 2003, pp. 178–179. This does not mean that the Roman sought solution of all their problems in the Old Stoa: for instance, Cicero’s *Consolatio* was an overview of the various doctrines concerning.

⁷¹ Translated into Polish by E.I. Zieliński; five volumes, Lublin 1994–2002); cf.

⁷² Cf. M. Morford, *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, London – New York 2002, pp. 1–4.

⁷³ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Polish ed.; tr. P. Domański, Warszawa 2000, pp. 194–195.

of the Stoic logic or ontology. Here lies the source of troubles in our interpretation: how to seek Stoic traces in Latin literature? When one begins to study the topic of Roman Stoicism, he soon realizes that the advices and precepts of the Old Stoa are dispersed, so to speak: they are ‘embedded’ in historiography, oratory, lyric poetry, epic. Additionally, even if we know of the Roman thinkers who were regarded as Stoics, their real influence on politics is either unknown or doubtful. Such looking for Stoic traces is not facilitated by the fact that Stoic doctrine was in many points similar either to the Epicurean or Sceptic thinking. Of course, Stoic philosophy *must have been* very popular and it may be traced already in the times of Cicero (e.g. in Sallust⁷⁴), winning thus acceptance of many representatives of the Roman elite during the Principate period. This situation was something obvious and natural later, for many generations of the Roman intellectuals and men of letters. But the ‘practical’ interests of the Roman devotees means that it is not easy to state what exactly was that Roman character of Greek Stoicism. The words Sir Samuel Dill wrote long ago may be quoted here: ‘Philosophy in the time of Seneca was a very different thing from the great cosmic systems of Ionia and Magna Graecia, or even from the system of the older Stoicism. Speculative interest had long before his time given way to the study of moral problems with a definite practical aim’⁷⁵. Dill expressed a sentiment which was later the subject of many learned studies but the problem of why the Romans found Stoicism so attractive cannot be explained better than by assuming that to a great degree it was the Roman expansion that provided a new impetus for Stoic thinking. The empire provided a background against which a broad ‘dialogue’ about character (in Greek: *to ethos*) of the Roman people and Roman value system has begun. On the one hand this expansion to the Greek East was the main cause of the arrival of many Greek thinkers to Rome, including the disciples of the Old Stoa: usually as hostages. Then gradually the Roman pupils of those teachers started to interpret republican successes in the light of the Stoic views, often seeing the Roman drive and domination in the terms of an inevitable event or mission: the successes were interpreted according the new philosophy about human destiny. Such was the opinion of Cicero in his treatise *On Duties* (*De officiis*, 1.35). During this historical process an additional, interesting phenomenon has appeared: the interest in the Roman character and ethics, both by the Greeks and Romans themselves, was a response to Roman rule; its aim was to explicate Roman achievements by studying ‘Roman’ character. This case reminds famous Thucydidean passages referring the characteristic of the Athenians before the outbreak of the Peloponnesian war: Athenian power and her rule over so many cites of the Aegean was simply explained by their innate character, that’s national *ethos* (Thuc, 1. 68–78). Such reasoning reminds of Heraclitus’ famous statement that *ethos anthropo daimon* (fr. 250 in: G.S. Kirk & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1960, p. 213 [= Stobaeus, *Anth.* 4.40.23]). The character

⁷⁴ M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages I*, Leiden 1985. She doubts if Sallust was a Stoic, but in a paper in preparation, *Sallust’s mala ambitio* (*Cat.* 4.2), I shall argue that the historian remained under a strong influence of the Stoic ideas.

⁷⁵ *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London 1904, p. 289.

of the Romans determined their destiny: it was destiny to be victors, to rule. Cicero wrote in *De officiis*:

maiores nostri Tusculanos, Aequos, Volscos, Sabinos, Hernicos in civitatem etiam acceperunt, at Karthaginem et Numantiam funditus sustulerunt; nollem Corinthum, sed credo aliquid secutos, oportunitatem loci maxime [...]. Et cum iis, quos vi deviceris consulendum est, tum ii, qui armis positis ad imperatorum fidem confugient, quamvis murum aries percusserit, recipiendi ('Our forefathers admitted to full rights of citizenship the Tusculans, Aequians, Volscians, Sabines, and Hernicians, but they razed Carthage and Numantia to the ground. I wish they had not destroyed Corinth; but I believe they had some special reason for what they did – its convenient situation, probably [...]. Not only must we show consideration for those whom we have conquered by force of arms but we must also ensure protection to those who lay down their arms and throw themselves upon the mercy of our generals, even though the battering-ram has hammered at their walls'; transl. W. Miller, Loeb).

A later commentary on this passage would be the famous description of what did Scipio Aemilianus say on the ruins of Carthage in 146 B.C. His words were quoted by the historian Polybius (38.22.1) and Appian (*Punic.* 132). The latter wrote that:

ὁ δὲ Σκιπίων, πόλιν ὄρων ἑπτακοσίοις ἔτεσιν ἀνθήσασαν ἀπὸ τοῦ συνοικισμοῦ καὶ γῆς τοσησδε καὶ νήσων καὶ θαλάσσης ἐπάρξασαν ὄπλων τε καὶ νεῶν καὶ ἐλεφάντων καὶ χρημάτων εὐπορήσασαν ἴσα ταῖς ἀρχαῖς ταῖς μεγίσταις, τόλμη δὲ καὶ προθυμία πολὺ διασχοῦσαν, ἢ γε καὶ ναῦς καὶ ὄπλα πάντα περιηρημένη τρισὶν ὁμῶς ἔτεσιν ἀντέσχε πολέμῳ τοσῶδε καὶ λιμῶ, τότε ἄρδην τελευτῶσαν ἐς πανωλεθρίαν ἐσχάτην, λέγεται μὲν δακρῦσαι καὶ φανερὸς γενέσθαι κλαίων ὑπὲρ πολεμίων, ἐπὶ πολὺ δ' ἔννους ἐφ' ἑαυτοῦ γενόμενός τε καὶ συνιδῶν, ὅτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχὰς ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὥσπερ ἀνθρώπους δαίμονα καὶ τοῦτ' ἔπαθε μὲν Ἴλιον, εὐτυχῆς ποτε πόλις, ἔπαθε δὲ ἡ Ἀσσυρίων καὶ Μήδων καὶ Περσῶν ἐπ' ἐκείνοις ἀρχὴ μεγίστη γενομένη καὶ ἡ μάλιστα ἔναγχος ἐκλάμψασα, ἡ Μακεδόνων, εἰπεῖν, ἐς Πολύβιον τὸν λογοποιὸν ἀποβλέψαντα, εἴτε ἐκῶν, εἴτε προφυγόντος αὐτὸν τοῦδε τοῦ ἔπους: “ἔσσεται ἡμᾶρ, ὅταν ποτ' ὀλόγη Ἴλιος ἱρὴ καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐνμμελίῳ Πριάμοιο.” Πολυβίου δ' αὐτὸν ἐρομένου σὺν παρρησίᾳ (καὶ γὰρ ἦν αὐτοῦ καὶ διδάσκαλος), ὅ τι βούλοιο ὁ λόγος, φασὶν οὐ φυλαξάμενον ὀνομάσαι τὴν πατρίδα σαφῶς, ὑπὲρ ἧς ἄρα, ἐς τάνθρώπεια ἀφορῶν, ἐδεδίδει.

For many scholar Scipio's behavior seemed exceptionally strange: how could the Roman victor, they ask, in the hour of his greatest triumph have expressed such pessimistic views, as if he wanted to deny Rome's great political and military achievement, a peak of its political power? Did really Scipio issue such grim thoughts? Or, is the passage only a plausible fabrication of Polybius, the product of his free imagination? We never shall know for sure. However, it would be perhaps safely to assume that Polybius knew something genuine about. If so, the sentiment may be explained by Scipio's acquaintance with some Greek philosophical doctrines (see A. E r s k i n e, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, London 1990,

pp. 213–214). As it is assumed, Scipio's Hellenism was a well known matter and in this case his lamentations sound as if he had read a treatise similar to, let us say, Marcus Aurelius' *Meditations*. Apparently, Scipio's comments have Stoic tones.

This section is not aimed at explicating every aspect of the Roman predilection to Stoicism. Its goal was to indicate that what was important for Roman Stoicism may be stressed as follows: it was the Roman *Machtpolitik* which not only facilitated further development of the Stoic sentiments at Rome but that at the same time these territorial purchases were understood and interpreted by the observers and witnesses from this angle. Perhaps one ought think here in more concrete terms: it was a meeting of influential persons that played a decisive role here. The long presence of Polybius in Rome (167–150 BC) became the beginning of this process. His friendship with Panaetius resulted in the introducing this Stoic thinker to the young Roman aristocrat and his friends (including Laelius, known from Cicero's treatise on friendship; cf. E. A s t i n, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967, pp. 294–299). This in turn meant the start of a new intellectual phenomenon: Roman philhellenism. For some conservative Romans, with Cato the Elder ahead, it was a menace to the traditional values, a source of troubles. But looking from modern perspective it contributed to something much more important: the intellectual interpretation of the role and place of the *gens Romana*. In this sense, Stoicism 'justified' Roman expansion, so it may be regarded today as ideology (cf. n. 35, above). With meeting of the Greek Stoics Roman history began to be interpreted in more general, say, metaphysical terms: the empire became something more like a political entity; it had its own destiny and it itself was the Romans' destiny to rule over the world. It even may be said that we are close to the suggestion that Roman power and the right to rule (to have an empire) was seen as the Roman *heimarmene* (fate). These observations appear in the philosophical writings from the end of the republic, to mention especially Cicero's treatises (cf. A.M. E c k s t e i n, *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*, Berkeley – Los Angeles 1996, pp. 219–220).

In his *On Divination (De divinatione)* – a treatise written from Stoic perspective (see esp. 1. 118) – Cicero wrote: 'there is a divine force embracing human life' (cf. also *Tusc. disp.* 1.70; see M. Beard, J. North and S. Price, *Religions of Rome II*, Cambridge 1998, p. 352). The sentence is thoroughly Stoic. If we connect it with Cicero's other remarks, where his pride of Roman power evidently appears, or his general thinking about government and the state in the *De republica* and *De legibus* (cf. Colish, *op. cit.* I, p. 92), a clear picture emerges: slowly and inevitably (perhaps) the statesman accepted the vision, in which Rome ruled the world and became something resembling necessity. Concerning this topic, it is a pity that the discussion in the Books II and III of the Ciceronian *De republica* (written in 54 B.C.) has been not preserved. Here Laelius justifies Roman right to rule over the *orbis terrarum* arguing that there are just wars (*De resp.* 3.23.35; cf. *De imp. Cn. Pomp.* 53; *Pro Mur.* 22; *Cat.* 4. 11), led in the defense of one's territory and unjust wars, conducted without precise ends. The Romans, being morally better than others, have of course such right. His adversary, Furius Philus, reminds the view that state justice is impossible and it cannot be reconciled with the drive to maintain power. Laelius agrees (*De resp.* 3.24.36) but if fact he does not refer this case to the Romans. The most compelling argument in claiming that the whole dispute is held in the shadow of Roman power

conceived as a world power, is the end of the treatise – a famous *Somnium Scipionis*, being a tale how good, just citizens and patriots happily exist in the ‘heavens’ and look at earth in the vast space of the Milky Way. In fact, the dialogue of the Roman *nobiles*, although deeply imbued in Greek theories, is the conversation about Rome, still Rome.

Stoic color pervades also the second ‘political’ work of Cicero about Roman state – *De legibus*. Here especially important remains the fact that according to the arguments presented in the Book I the source of law lies in Reason which is given by god and common to all people. The law, argument runs, is something natural but this adjective contains a meaning of something divine, a divine factor. Another important step toward Stoic interpretation of the Roman politics and life are the *Paradoxorum* (44 B.C.), where the politician seeks to defend a few Stoic theses. One of them was that only wise man is free and remains a true citizen: as an example the writer indicates is that while being on exile he was a true Roman citizen. What is also of great weight here is that in order to test the validity of the Stoic paradoxes, the examples of Roman political life are given.

Other treatises of Cicero are not different. The famous dialogue *Hortensius* (45 B.C.) is a defense of philosophy in Rome. Its importance lies in the fact that philosophical contemplation and study of philosophy can bring happiness; it makes a man morally better. Although it is difficult to assert a direct connection between philosophy and Roman politics, of great importance is the fact that it was Roman elite members who discussed such topics. This is the case of the discussion of Stoic views on what constitutes highest good (*honestum*). This theme appears in the Books III and IV of the *De finibus bonorum et malorum*, where Cicero’s mouthpiece of Stoic doctrines is Cato. Evidently Stoic character have many remarks from *Tusculanae disputationes*; perhaps the most evident is that from 3. 82, concerning false impressions. Attractiveness of the Stoic doctrine about gods appears also in the *De natura deorum*, Book II, where Balbus refers the Stoic doctrine of divine care of mankind.

In the treatise *On Duties* (written in the year of the assassination of Caesar; the fragments in Edelstein and Kidd, pp. 56–57) Stoic doctrines reaches their peak. They are discussed with regard to the problem of *honestum* (justice). One of the aspect of being just is *fides*, a duty of defense others (here Roman allies are meant) against those who commit injustice (1. 28–30). Cicero devotes also many remarks to the connection between citizen and state (*res publica*), claiming that a good citizen should help his/her fatherland. Further, he interprets *honestum* as a feature of *magnitudo animi*. Honest man, he argues, should undertake great deeds in politics. But here a restriction appears: to act does not mean to be unjust. One should thus act reasonably, without passions and not randomly. From this observation follows that everyone ought to know his/her own nature and choose a most suitable way of life (*vitae cursus*: 1. 119). The sentiment is Stoic but what is worth noticing is that it is not discussed theoretically but applied to the ideal of Roman citizen who should be just and reasonable.

I have briefly mentioned of several Cicero’s philosophical writings as they seem to be representative and show the growth of the Stoic interpretation of Roman public life and history. This does not mean that it was Stoic thinking alone which totally

dominated in Romans' political thought at that time, less that Stoic philosophy had any direct influence on politics and administration. Cicero was not a Stoic devotee. However, in his works there is a clear interpretation of many problems concerning Roman domestic politics and expansion in the light of Stoic ethics. Above all, what is worth repeating here is that – as I have tried to show – this 'discourse' was held in the shadow of Rome's exceptional political accomplishments. It was this unusual territorial development that determined a vital part of Stoic ethics at Rome – to a great degree Roman Stoicism itself was thus the result of the Roman political conquests.

With the end of the republican conquests and the annexation of Egypt the process of ruling the inhabited world was essentially finished. It also witnessed a fundamental change: now, from the victory over Antony the external, inhabited world has received the *limes*. They were the limes of Roman world (see Livy, *Praef.* 3; 1.16.7; 21.30.10; 34.58.8; 42.39.3). In this respect, *Gemma Augusta* provides, I think, a valuable testimony to our understanding this transition and change.

In the supplementary volume to the *CAH*, vol. VII (chapter 'Asia Minor' by Susan M. Sherwin-White)⁷⁶, there is a fine reproduction of the marble relief showing the apotheosis of Homer. The relief was to be placed in sanctuary of Homer in Alexandria. This IInd century B.C. masterpiece was – as it is believed – probably commissioned by the Egyptian king Ptolemy IV Philopator (221–205 B.C.); its sculptor was the famous Archelaus of Priene⁷⁷. What is here especially important, among many personifications also *Oecumene* ('the Inhabited World') figures: Homer, the prince of poets, is crowned by the goddess, and it is a fine way to show how much was Greek culture indebted to epic poetry⁷⁸. Generally, personifications of 'the inhabited world' are rare in the Hellenistic art⁷⁹, so it is with this exceptional example. If anywhere, it is this relief which proves the working of rule the American art historian Jerome J. Pollitt has called 'cosmopolitan outlook'⁸⁰, being something like a peculiar trait of Hellenistic thinking at all. *Oecumene* was also important in Greek ethics, to recall Diogenes the Cynic's famous statement that he is citizen of the world (Diogenes Laertius, 6. 63: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, "κοσμοπολίτης," ἔφη; ed. H.S. Long)⁸¹. This famous sentence recalls Cicero's judgement that according to the

⁷⁶ *The Cambridge Ancient History. Plates to Volume VII, Part 1*, ed. R. Ling, Cambridge 1984, pp. 44–45, fig. 55.

⁷⁷ See M.L. BERNHARD, *Historia starożytnej sztuki greckiej IV. Sztuka hellenistyczna*, Warszawa 1993, pp. 333–334.

⁷⁸ See J. HARBONNEAUX, R. MARTIN and F. VILLARD, *Hellenistic Art (330 – 50 B.C.)*, London 1972, p. 292; also A. CAHN, as in n. 23, above.

⁷⁹ There is no separate study on *Oikumene* in the collection edited by E. STAFFORD and J. HERRIN (*Personification in the Greek World. From to Byzantium*, Aldershot – Burlington 2005), although K. SEAMAN devotes a separate chapter to the *Personification of the Iliad and the Odyssey in Hellenistic and Roman Art*, esp. p. 174. Cf. especially register in M.H. CRAWFORD's, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974.

⁸⁰ *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge 1986, p. 10.

⁸¹ E. BROWN, *Hellenistic Cosmopolitanism*, [in:] *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M.-L. GILL and P. PELLEGRIN, Malden Mass. – Oxford 2000, 549; cf. G. SHIPLEY, *The Greek World after Alexander 323–30 BC*, London – New York 2000, pp. 183 – 187. As the careful analysis of GISINGER has shown (cf. n. 23, above), the term was not only confined to Stoics; see D. KONSTAN, *Cosmopolitan Traditions*, [in:] *Comp. Gr. & Rom. Polit. Thought*, pp. 473f.

Stoics polis constitutes a cosmos (*Nat. deor.* 2.154). Thinking of such kind indicates that such and similar sentiments must have been ‘in air’, for the same sentiment was ascribed to Zeno, the founder of Stoicism, by the Platonic philosopher Plutarch of Chaeronea (I/II century AD). In the diatribe *On the Fortune or the Virtue of Alexander* (*De Alexandri fortuna aut virtute*), in the collection of his ethical writings called *Moralia* (329a–b)⁸², he claims that it was Alexander the Great who realized Zeno’s powerful idea of living freely, without being divided into cities or states. The famous sentiment in Plutarch’s version runs:

Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυματομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δίκαιοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἰδῶλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος, Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν (‘Moreover, the much-admired *Republic* of Zeno, the founder of the Stoic sect, may be summed up in this one main principle: that all the inhabitants of this world of ours should not live differentiated by their respective rules of justice into separate cities or communities, but that we should consider all men to be of one community and one polity, and that we should have a common life and an order common to us all, even as a herd that feeds together and shares the pasturage of a common field. This Zeno wrote, giving shape to a dream or, as it were, shadowy picture of a well-ordered and philosophic commonwealth; but it was Alexander who gave effect to the idea’; ed. W. Nachstädt, Teubner; transl. F.C. Babbitt, Loeb).

This passage, although Plutarch connected it with the Macedonian warrior-king’s earthly astonishing achievements, leaves no doubts that Zeno did not think in the terms of any political organization or empire: as far as we can state, neither Alexander nor his successors were mentioned by Zeno⁸³. Brunt (*Stoicism and Principate*, p. 16) is thus right in stressing out that: ‘city of Gods and men which was not a city in any ordinary sense, nor a world-state that might one day be brought into being, but the providentially ordered Universe in which all live here and now’⁸⁴. Also Cle-

⁸² M. Schofield, *Social and Political Thought*, [in:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield, Cambridge 1999, p. 768.

⁸³ It was rather Plutarch, himself living under the blessing, Roman sun, who plausibly inferred from Roman analogy of his own day the view of Alexander the Great as the first king who realized Zeno’s ideal. Or, alternatively, it were the Romans themselves who since the victories over Hannibal, with the new conquests (especially after Pydna in 168 B.C., not to mention of the destruction of Carthage in 146) began slowly to connect their own political supremacy in the Mediterranean with the legacy of Alexander. A clear evidence for such efforts would be that famous digression in Livy (9.17–19; cf. R. Morello, *Livy’s Alexander Digression (9.17–19): Counterfactuals and Apologetics*, *Journal of Roman Studies* 92 (2002), pp. 62f.) that is in fact, a clear evidence for Roman sense of pride. It goes without saying that Augustus’ interest in Alexander should be read in this context (cf. n. 91, below). On the passage in Plutarch see R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London – New York 1996, pp. 124–125.

⁸⁴ λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις· λέγεσθαι μὲν γάρ, οὐκ εἶναι δέ (ed. O. Stählin, L. Früchtel and U. Treu). Brunt cites the testi-

ment of Alexandria (*Stromat.* 4.26.172.2 = v. Arnim, *SVF* III, no. 327) preserved the information that ‘The Stoics say that the *ouranos* is in the proper sense a city but that those here on earth sill are not: for they are called cities, but are not’⁸⁵. The idea, it is believed, was expressed also in Cleanthes’ famous hymn to Zeus⁸⁶.

When did the Roman begin to interpret the development of their state in the terms of a world-city?⁸⁷ It is difficult to decide and hint one decisive moment. The historians usually begin with the testimony of Polybius, a Greek politician and historian (he lived in Rome between 168–150 B.C.), who was under a strong impression of Rome’s growing power and attempted to explain her astonishing successes in the march towards world expansion (1.3)⁸⁸. As Professor Walbank states (*Polybius*, pp. 70–71), ‘Between some date in the third century (which might have been variously put at 264 or 241 or 222 or 217 or 212 or 205 or even 200) and some date in the second (which might have been put in 189 or 167 or 146) the Romans became masters of the Mediterranean world in the sense that henceforth they were decisive force in it’. There is general agreement that in 167 BC Rome (that’s, after crushing the Macedonian king Perseus at Pydna in 168) became the master of the Mediterranean world. At 3. 1. 4 Polybius aims to explain πῶς καὶ πότε καὶ διὰ τί πάντα τὰ γνωριζόμενα μέρη τῆς οἰκουμένης ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων δυναστείαν ἐγένετο. At 3.3.9 of his *Histories* he says of the Romans (Ῥωμαῖοι) who whole inhabited world (πᾶσαν ἐποίησαντο τὴν οἰκουμένην) made subjugated to their power (ὑπήκοον αὐτοῖς). He also asserts (3.3.4) that τὰ ὅλα καὶ πεσεῖν εἰς τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐξουσίαν.

Similar views he also repeats earlier: at 1.1.5 and 3.1.4. As we know today, Polybius was acquainted with the Stoic ideas; he was a colleague of Panaetius of Rhodes, whom he introduced (probably) to the intellectual circle of Scipio Aemilianus.

When after his victorious campaign Augustus in 30 BC visited the royal Ptolemaic necropolis in Alexandria he refused to see the tombs of the kings from Ptolemaic dynasty. Instead, he went to see Alexander the Great’s sarcophagus (called

monies collected by H. v. Arnim in his *Stoicorum Veterum Fragmenta* [SVF] III, nos. 333–339. But leaving aside philosophical discourse, this observation does not exclude the possibility that usual, geographical meaning of the term as physical world, without indicating a political entity, a state, was also often in use – a point reminded by Gisinger, [in:] *RE*, col. 2164; cf. P. C h a n t r a i n e, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots* II, Paris 1970, p. 782. O. H ö f e r, s. v. *Oikumene*, [in:] *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* III. 1, hrsg. W.H. Roscher, Leipzig 1897–1902, p. 748 reminded the passage from Athenaeus, 12. 536a, who says of a painting representing the king Demetrius Poliorcetes wandering the inhabited world. However, it is doubtful if there was a personification of *Oikumene*.

⁸⁵ Translation cited after J. M o l e s, *The Cynics and the Politics*, [in:] *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, eds. A. Laks and M. Schofield, Cambridge 1995, p.133.

⁸⁶ See H.C. B a l d r y, *The Unity of Mankind in the Greek Thought*, Cambridge 1965, p. 151. Baldry rightly calls the attention to the writings of Eratosthenes of Cyrene, a famous geographer.

⁸⁷ The literature is, as usually, immense, see, e.g. M. G e l z e r, *Die Anfänge des römischen Weltreich*, [in:] *Kleine Schriften* II, Wiesbaden 1963, pp. 4f.

⁸⁸ On Polybius see the studies of F.W. W a l b a n k, *A Historical Commentary on Polybius* I, Oxford 1957, esp. pp. 16–26; also his *Polybius*, Berkeley – Los Angeles – London 1972, pp. 68f.; recently B. M c G i n g, *Polybius’ Histories*, Oxford 2010, pp. 3f.; also H.C. B a l d r y, *Unity of Mankind*, p. 175; also J.E. N o r t h, *The Development of Roman Imperialism*, *Journal of Roman Studies* 71 (1981), pp. 1f.; see M. C r a w f o r d, *Rzym w okresie republiki*, Polish ed.; tr. J. Rohoziński, Warszawa 2003, p. 93.

Sema; cf. Cassius Dio, 51.16)⁸⁹. The famous incident was also told by Suetonius (*Div. Aug.* 50)⁹⁰. Why the visit at all, one asks? Here the historians leave no doubt: it was a part of Augustus' ideological program of construction a new world order: what did Alexander not achieve (he died prematurely), the Romans have realized (see n. 83, above)⁹¹. As usually, a connection between monarchy of Alexander and Roman Principate would be absurd, if historical realities are at stake. But for ideological reasons they fitted well. In itself, it was justification of the Roman empire. Little wonder that many Stoics of the empire welcomed Rome's world-rule.

The process that has begun in the times of Augustus is plain, for example, in Seneca who was typical Roman and Stoic when expressing the ideas about Roman rule and power as just, beneficial and necessary to all the world; it may be considered as characteristic for men of his intellectual circle. The philosopher straightforwardly confesses that it was (Stoic) providence that brought the power and empire to the valiant Romans (*De benef.* 2.23.2; 3.33.2). At other places, Seneca adduces many additional examples (cf. *De brevit.* 18.3; *Cons. Helv.* 9.7; *Cons. Marc.* 14.3; *De ira*, 1.11.7); he frequently repeats that the Roman conquests of the world and her rule are held for the good of the subjugated. C.B. Wells in his book on the Roman Empire reminds another telling passage⁹². The sentiment comes from Pliny the Elder's famous encyclopedia called *Historia naturalis*. In the Book XXVII, 1.3 the imperial erudite expresses a proud claim of the *immensa Romanae pacis maiestas* (also Horace, *C.* 4.3.13; 4.14.43; 4.15.13; cf. A. Erskine, *Roman Imperialism*, Edinburgh 2010, p. 4). The term means a never-ending time of prosperity, welfare and happiness. His view was not unique; it was shared by many Greeks in Roman service, including Plutarch, Arrian of Nicomedia and Aelius Aristides. Pliny's opinion is not only 'political', although on a basic level it seems to be such. Yet, there is much more in it. One should not confine it to the 'political' sphere and see it an expression of bare Roman power only. What is particularly striking in his sentiment is the context of

⁸⁹ See F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, London 1977, p. 9.

⁹⁰ See A. Stewart, *Alexander in Greek and Roman Art*, [in:] *Brill's Companion to Alexander the Great*, ed. J. Roisman, Leiden – Boston 2003, p. 58; cf. D. Kienast, *Augustus und Alexander*, *Gymnasium* 76 (1969), pp. 430f.

⁹¹ See Averil Cameron, *Rome and the Greek East: Imperial Rule and Transformation*, [in:] *The Greek World. Classical, Byzantine and Modern*, ed. R. Browning, London 1985, p. 203; cf. S. Morton Braund, *Latin Literature*, London – New York 2002, p. 72. Elisabeth Rawson in her article *Caesar's Heritage: Hellenistic Kings and Their Roman Equals* (*Journal of Roman Studies* 65, 1975, pp. 148–159, here at pp. 150–151) pays the attention to the fact that:

'When republican Rome first came into contact with the Hellenistic monarchies, she had, as is generally realized, a reputation for hostility to kings. Her insistence on freeing Greece from Philip of Macedon made a vast impression, and the Scipiones had to write to Prusias of Bithynia to counteract the propaganda of Antiochus by explaining that the Romans had in fact on several occasions supported monarchies-in Illyria, Spain and Africa – and had indeed been lenient to Philip as well. Senatorial policy did later, for various reasons, become more conciliatory; but Perseus, if we may trust a probably Polybian notice in Livy, tried to get support from Eumenes of Pergamum and Antiochus of Syria on the grounds that kings and free states. were necessarily enemies, and that the populus Romanus was picking off kings one by one – 'et quod indignum sit, regum viribus reges oppugnant'. Subsequently, it was true that the Senate did away, or tried to do away, with kings in a number of areas – Macedon itself, Epirus, Cappadocia and Cyrene – and seems to have thought that it was thereby doing the inhabitants a favour'.

⁹² *Cesarstwo rzymskie*, Polish ed.; tr. T. Duliński, Warszawa 2004, p. 265.

the writer's arguing. Let us say that when Pliny points out the blessings of the *pax Romana* which was a continuation of the *pax Augusta*, he does not say of Roman conquests and her subjugating enemies by helping friends and allies. He must not do so. Instead, he connects the term of 'empire' with harmony achieved in natural environment. He simply suggests that common peace brought by the Roman imperial administration carries also peace to the physical world. In his argumentation, plants and animals also benefit from the peace guarded by Roman legions. We are told that political safety guarantees thus prosperity to the nature (which, by the same, still is Roman nature). In such a way environment depends on Roman civilization (cf. n. 113, below). Explicitly it is said that flora and fauna blossom under the civilizing force of Roman imperial peace⁹³. The case of Rome became thus a realization of the old, Heraclitean idea of *logos* (an idea borrowed by the Stoics). As W.K.C. Guthrie wrote (*A History of Greek Philosophy* I, Cambridge 1962, pp. 428), the Ephesian philosopher's *logos* was 'universal, and all-pervading'; it was 'the governing principle of the Universe'. By the term Heraclitus understood 'law by which the world is ordered, and which can be comprehend in human minds'. If one applies these words to Pliny's praise, an astonishing parallel appear. In writing so Pliny presents himself as a child of the political program started by Augustus and his advisors:

immensa Romanae pacis maiestate non homines modo diversis inter se terris gentibusque, verum etiam montes et excedentia in nubes iuga partusque eorum et herbas quoque invicem ostentante! aeternum, quaeso, deorum sit munus istud! adeo Romanos velut alteram lucem dedisse rebus humanis videntur ('the peace that reigns under the majestic sway of the Roman power, a peace which brings in presence of each other, not individuals only, belonging to lands and nations far separate, but mountains even, and heights towering above the clouds, their plants and their various productions! That this great bounteousness of the gods may know no end, is my prayer, a bounteousness which seems to have granted the Roman sway as a second luminary for the benefit of mankind')⁹⁴.

The very same idea appears in Plutarch. His diatribe *De tranquillitate animi*, 9 (= *Mor.* 469d) contains a following passage: ζῶμεν ὑγιαίνομεν τὸν ἥλιον ὀρῶμεν· οὐ πόλεμος οὐ στάσις ἐστίν ('we live, we are of good health, we look at the sun, there is neither war, nor civil discord'). The addressee, when reading such words rightly feels as if hearing something well known. It is the repeating of an older political idea, formulated already by Vergil in his first eclogue⁹⁵.

⁹³ Cf. the excellent book by M a r y B e a g o n, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford 1992; cf. also H. S i d e b o t t o m, *Philosophers' Attitude to War under the Principate*, [in:] *War and Society in the Roman World*, eds. J. Rich and G. Shipley, London – New York 1993, p. 243; see A. K a m m, *The Romans*, p. 180.

⁹⁴ Tr. J. B o s t o c k and H. T. R i l e y, *Pliny the Elder, The Natural History*, London 1855; see especially S. C a r e y, *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*, Oxford 2003, pp. 41–74.

⁹⁵ Cf. S. E. A l c o c k, *Graecia capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge 1993, p. 17.

As Graham Shipley wrote, ‘Landscapes exist differently for different cultures and for different groups within a society’⁹⁶. This observation finds its realization in the long period when the Roman empire flourished. In the times of Augustus the process of transforming Rome from purely political power to the more metaphorical ‘landscape’, *orbis terrarum*, compelled the next generations of the Roman citizens to express a conviction that they all live in all-embracing, divinely inspired nature. During the first and second century (especially under the Antonines) the philosophical *kosmos* of the Roman empire has reached its zenith.

Aelius Aristides, a famous Greek orator and sophist wrote of this phenomenon as follows in his long panegyric speech *To Rome*:

‘Now all the Greek cities rise up under your leadership and the monuments which are dedicated in them and all their embellishments and comforts redound to your honor like beautiful suburbs. The coasts and interiors are filled with cities, some newly founded, others increased under and by you [...] Taking good care of the Hellenes as of your foster parents, you constantly hold your hand over them, and when they are prostrate, you raise them up’ (§§ 94, 96)⁹⁷.

Such and similar statements should be analyzed in a strict connection with the works of the Roman art. Among the latter a small *Gemma Augustea* must take a privileged place.

IV. SUMMARY

In the chapter 28.3 of his biography of Augustus Suetonius inserts the information that one of the most desirable wishes of the *princeps* was to leave Rome in security and prosperity. Additionally he wished to be remembered by posterity as the creator of the best government. This best regime was to possess solid bases (*fundamenta rei publicae*). In more metaphorical way, Rome has been adorned by marbles, not by the bricks: *Urbem neque pro maiestate imperii ornatam et inundationibus incendiisque obnoxiam excoluit adeo, ut iure sit gloriatus marmoream se relinquere, quam latericiam accepisset* (‘Since the city was not adorned as the dignity of the empire demanded, and was exposed to flood and fire, he so beautified it that he could justly boast that he had found it built of brick and left it in marble’; ed. and transl. J.C. Rolfe, Loeb). This goal Augustus certainly has achieved, so the great admiration of next generations, lasting practically until now. Sometimes, however, one would wish to know more about the mentality of this great world constructor as it was this mentality which lay behind these *fundamenta*. Partly, we know it – from the

⁹⁶ G. Shipley, *Preface*, [in:] *Human Landscapes in Classical Antiquity. Environment and Culture*, eds. G. Shipley and J. Salmon, London – New York 1996, p. 12.

⁹⁷ Translation after: S. Alcock, *Graecia capta*, p. 24. Andrew Lintott acutely observed that there is a great difference between the conception of the *oikumene* in Polybius and in this speech: the former means a world being conquered by the Romans; in the latter case Aristides says about Roman *oikumene*, in which he just lives: A. Lintott, *Imperium Romanum. Politics and Administration*, London – New York 1993, p. 186.

Suetonius' *vita* or Augustus' own *Res gestae*, inscribed on the stone found in Ancyranum. Nevertheless, one may attempt to speculate about a more general justification that lay behind the creation of the 'new world order'. Did Augustus think right to tell about it at all? In his Augustus – *vita* Suetonius states (ch. 85) that the *princeps* has written several works. Among them the two look today particularly interesting, and it is a great pity that they have perished – the loss the more deplorable that they were philosophical treatises. The first was a polemical writing *A Reply to Brutus on Cato* (*Rescripta Bruto de Catone*)⁹⁸: it probably contained some interesting thoughts on Stoic conceptions. The second, even more intriguing, was *Exhortations to Philosophy* (*Hortationes ad philosophiam*)⁹⁹. Both titles contained, one may suppose, something like an exposition of Augustus' philosophical views. On this occasion, perhaps one could find in them a more clear explication what did the term *oecumene* mean. This would also be very fascinating experience, given that one of Augustus' advisors was the Stoic Athenodorus of Tarsus¹⁰⁰, of whom we know from the inscription now reprinted in *Prosopographia Imperii Romani* (cf. Brunt, *Stoicism and Principate*, p. 7: *PIR*² A 1288 = *FGrH* 746)¹⁰¹: if so, one may ask, why did Augustus think justified to criticize such committed Stoics as Brutus and Cato the Younger were? The answer would be that many Stoic thinkers did not oppose to Roman monarchy as such (Brunt's thesis).

In his chapter on *Imperial Oecumene*, P. Fibiger Bang states that the 'The secret to governing the polyethnic conglomerate which was the Roman empire lay in the establishment of universal institutions'¹⁰². Roman power was thus 'infrastructure', to use Fibiger Bang's term (p. 675). Well said. But this Roman 'infrastructure', one should add, owed much, although in a more general way, to Greek intellectual speculation: it was Greek speculation but adopted by the Romans. Adaptation meant, by necessity, a change of the nature of the speculation. In our case the pragmatic sons of she-wolf just borrowed the old philosophical concept of all-pervading imagined community and (metaphysical) dimension (*oecumene*, 'the inhabited world') in which a true Hellenistic sage should live, to label with this term a more concrete political reality they themselves began to put into being with the republican conquests, a process which has been ended essentially with the establishing of the Augustan *imperium sine fine*¹⁰³. The process was finely summarized in the second century AD by the Greek historian Appian of Alexandria (*Praef.* 1–5). His remarks, to some extent are not far from these expressed by Polybius.

Every adept of the school courses in Latin remembers Horace's memorable sentence from his letter written about AD 14 to Augustus (*Epist.* 2.1.156): *Graecia cap-*

⁹⁸ As Cicero noted (*Epist. ad Att.* 12. 21), in 46 BC Brutus has written a praise of Cato; cf. Rutherford, *Meditations*, p. 69.

⁹⁹ Cf. M. Cytowska i H. Szelęst, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, Warszawa 1990, p. 21.

¹⁰⁰ Cf. J. Annas, s. v. *Athenodorus*, [in:] *The Oxford Classical Dictionary*, eds. S. Hornblower, A. Spawforth and E. Eidinow, Oxford 2012⁴, p. 195.

¹⁰¹ Another Stoic in the Augustan court was Arius Didymus, on which see D. Sedley, *The School, from Zeno to Arius Didymus*, [in:] *Cambr. Comp. Stoicism*, p. 31.

¹⁰² *Imperial Oecumene and Polyethnicity*, [in:] *Oxf. Handbook of Rom. Studies*, p. 674; cf. A. Kamn, *The Romans*, p. 181f.

¹⁰³ Trajan's Parthian war, AD 114–117, was an exception to the rule.

*ta ferum victorem cepit*¹⁰⁴. Often these words are meant today as expressing Roman self-consciousness of Greek intellectual superiority and Roman sense of debt to the literary culture (the famous *paideia*) of the old Greece¹⁰⁵. As a sensible expert of Greek poetry, Horace also perfectly knew how much did Roman civilization (to use that solemn word) borrow from the Greeks (cf. Gruen, *Hellenistic World & Coming of Rome* I, pp. 251f.). All this is of course true. But it should not be taken as a sign of Horace the man's modesty. To the contrary, he is proud of the Roman 'global' achievement, which is worth fighting and dying for¹⁰⁶. And understandably so. Here he speaks (to paraphrase his own words) as a typical *Augusti de grege porcus*¹⁰⁷. The poet perfectly bears in mind (vv. 161–162), as the old *princeps* did too, when did this Roman march into victory begin: it was after the Punic wars, that's, from 146 BC onwards when a new epoch in the Roman history has started to be realized. Here (and elsewhere in his beautiful poems) Horace speaks to us with that peculiar kind

¹⁰⁴ See the title of the book of S.E. Alcock, see n. 91, above; see the commentary of N. Rudd, *Horace, Epistles, Book II and the Epistle to the Pisones*, Cambridge 1989, p. 101.

¹⁰⁵ On the passage see A. Barchiesi, *Roman Perspectives on the Greeks*, [in:] *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, eds. B. Boys-Stones, B. Graziosi and P. Vasunia, Oxford 2009, p. 103; cf. G.W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965, ch. 6, pp. 73f.

¹⁰⁶ On the global character of the Roman empire cf. R. Hingley, *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, London – New York 2005, p. 69; cf. J.P. Tonner, *Rethinking Roman History*, Cambridge 2002, p. 13, and J. Huskisson, *Looking for Culture, Identity and Power*, [in:] *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, ed. J. Huskinson, London – New York 2000, p. 11. Already D.S. Potter said of 'geographical monstrosity' (*The Roman Empire at Bay, AD 180 – 395*, London – New York 2004, p. 36). Particularly the two maps of the Roman empire by R.J.A. Talbert are convincing: the first (p. 102) shows the territory in 60 BC; the second indicates the Roman possessions in 60 AD (pp. 128–129); [in:] *Atlas of Classical History*, ed. R.J.A. Talbert, London 1985; cf. also R.S. Bagall, J.F. Drinkwater, C.B. Welles, *Provinces of the Roman Empire at the Death of Trajan (AD 117)* [the map 100], [in:] *The Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.J. Talbert, Princeton 2000. In this place it would be appropriate to remind that Roman interest in producing maps is also characteristic: some scholars believe that it was a direct effect of maintaining control over such vast territories; cf. R.J.A. Talbert, *Rome's Provinces as Framework for World-View*, [in:] *Roman Rule and Civic Life: Local and Regional Perspectives*, eds. L. de Light, E.A. Hemelrijk and H. Singor, Amsterdam 2004, pp. 21f.; especially R. Syme, *Military Geography at Rome*, *Classical Antiquity* 7 (1988), pp. 227f.; see also O.A.W. Dilke, *Maps in the Service of the State: Roman Cartography to the End of the Augustan Era*, [in:] *Cartography in Prehistory, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean* [History of Cartography. Volume One], eds. J.B. Harley and D. Woodward, Chicago 1987, pp. 207f. The famous Peutinger Map, a medieval monument of the art of cartography, made from pieces of parchment and showing the whole world, also is a copy of a lost Roman map, see E. Albu, *Rethinking the Peutinger Map*, [in:] *Cartography in Antiquity and the Middle Ages. Fresh Perspectives, New Methods*, eds. R.J.A. Talbert and R.W. Unger, Leiden – Boston 2008, pp. 211–212. Not differently from this was the Roman geographical literature: for example, both Tacitus' *Germania* as Arrian's *Periplus* (written in Greek but by the addicted Roman commander of Cappadocia) bring geographical descriptions but reveal the same Roman pride of controlling the barbarian fringes of the inhabited (Roman) world: Arrian's treatise is in fact a letter from his military inspection of the Black Sea.

¹⁰⁷ Cf. M.S. Santirocco, *Horace and Augustan Ideology*, *Arethusa* 28 (1995), pp. 229f. See especially the opinion of G.B. Conte (*Latin Literature*, Baltimore 1994, p. 251): 'What we call Augustan ideology is certainly not the mechanical product of a ministry of propaganda that directly controls writers' pens; it is a political-cultural cooperation in which the poets play an active, individual role'; see generally M. Lorie, *Horace and Augustus*, [in:] *The Cambridge Companion to Horace*, ed. S. Harrison, Cambridge 2007, pp. 77f.

of self-confidence which only supreme position of a winner can give¹⁰⁸; indeed, he presents himself as *victor*. This was possible since he feels to be a part of the Roman *oecumene* which in the Roman new conception became a synonym of the ruling and civilizing power (both terms of J.H. Oliver from his two learned studies¹⁰⁹) the Romans successfully exercised. From now the horizon of this new *oecumene* was to embrace everything, including the poet's Sabinum, not to mention physical environment: landscapes, *nives*, *gramina*, *arbores* and *campi*. Horace's native *orbis terrarum*, although poetical and sometimes idealized, remains nevertheless more concrete, more physical, more tangible than it was in the case of the Hellenistic spiritual and non-political space called *οικουμένη*: it is beautiful, sunny Italian landscape. As he wrote in a famous ode against Cleopatra (composed on the occasion of her suicide), *nunc est pede libero pulsanda tellus* (C. 1.37)¹¹⁰. In this sentence the Roman attitude toward power and empire mirrors very well: earth must be 'beaten', even if in this context it only means mere joy and dance.

There is also another excellent, panegyric passage, similar to the sentiments expressed by Augustan bards. It is quoted by Flavio Conti in his lavishly illustrated book *Historia starożytnego Rzymu*¹¹¹. The author of the praise of Italy under Roman rule was Rutilius Namatianus (his *floruit* falls on the first half of the Vth century AD), practically known from one poem, *De reditu suo*¹¹². If one did not know the date of its writing, it easily might think of it as composed in the times of Augustus. In fact, the poem may be seen as the closure of the golden epoch of the Roman empire. But the imperial nostalgia remained long-lasting and the same in fact (1. 47–66). Let us allow the poet say:

*Exaudi, regina tui pulcherrima mundi,
inter sidereos, Roma, recepta polos;
exaudi, genetrix hominum genetrixque deorum:
Non procul a caelo per tua templa sumus.
Te canimus semperque, sinent dum fata, canemus:
Sospes nemo potest immemor esse tui.
Obruerint citius scelerata oblivia solem
quam tuus e nostro corde recedat honos.
Nam solis radiis aequalia munera tendis,
qua circumfusus fluctuat Oceanus;
volitur ipse tibi, qui continet omnia, Phoebus
eque tuis ortos in tua condit equos.
Te non flammigeris Libye tardavit arenis;
non armata suo reppulit ursa gelu:*

¹⁰⁸ See T. C o r n e l l & J. M a t t h e w s, *Rzym*, Polish ed.; tr. M. Stopa, Warszawa 1995, p. 76; cf. C.A. Barton's interesting book *Roman Honor. The Fire in the Bones*, Berkeley – Los Angeles 2001, p. 47.

¹⁰⁹ Although it was Athens which was called by Oliver 'civilizing power'.

¹¹⁰ Cf. J. C i e c h a n o w i c z, *Rzym. Ludzie i budowle*, Warszawa 1987, p. 91.

¹¹¹ Polish ed.; tr. M. N e n y c z, Warszawa 2004, p. 8.

¹¹² The Loeb ed. by J.K. M a i d m e n t, *Minor Latin Poets II*, Cambridge Mass. – London 1934.

*Quantum vitalis natura tetendit in axes,
tantum virtuti pervia terrae tuae.
Fecisti patriam diversis gentibus unam;
profuit iniustis te dominante capi;
dumque offers victis proprii consortia iuris,
Urbem fecisti, quod prius orbis erat*¹¹³.

GEMMA AUGUSTEA I RZYMSKI STOICYZM

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony został problemowi tak zwanego rzymskiego stoicyzmu – ostatniego etapu rozwoju filozofii i szkoły stoickiej.

Punktem wyjścia jest scena uwieńczenia Oktawiana Augusta przez boginię *Oikumene* na tak zwanej *Gemma Augustea*, pięknej kamei, która pochodzi z początków panowania cesarza Tyberiusza.

Obecność postaci *Oikumene* jest tam zastanawiająca, bo jak wiadomo pojęcie to było używane w filozofii hellenistycznej (stoickiej i cynickiej) na oznaczenie świata zamieszkałego.

Fakt, że postać *Oikumene* została włączona do imperialnego programu cesarza Augusta, dowodzi, iż Rzymianie nadal temu pojęciu inny sens: w ich rozumieniu *Oikumene* oznaczała teraz *sensu stricto* świat rzymski. Był to symboliczny sposób wyrażenia panowania rzymskiego nad światem. Tym samym figura *Oikumene* na gemmie jest dowodem, że Rzymianie nie powtarzali biernie nauki stoickiej, ale wykorzystali niektóre jej elementy do opisanie ich panowania nad światem. Co ważniejsze, sam fakt posiadania tak olbrzymiego imperium określił niejako przy okazji charakter rzymskiego stoicyzmu.

DIE GEMMA AUGUSTEA UND DER RÖMISCHE STOIZISMUS

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel wurde dem Problem des sogenannten römischen Stoizismus gewidmet. Das war die letzte Phase in der Entwicklung und Geschichte der stoischen Philosophie.

Der Ausgangspunkt ist hier die Darstellung Kaisers Octavianus Augustus auf dem Edelstein, der als die *Gemma Augustea* bekannt ist. Augustus ist von der Göttin *Oikumene* mit dem Kranz geschenkt. Diese schöne Kamee stammt aus der Zeit der Herrschaft des Imperators Tiberius.

¹¹³ A similar character bears an earlier, famous epyllion *Mosella*, written by Decimus Magnus Ausonius of Burdigale (c. 310–390 AD). It contains an idyllic description of the landscape and its natural amenities alongside the river, as the river itself. But, as some scholars think, it is by the same a panegyric in praise of the Roman civilization and its defender, the Emperor Valentinianus I (I am indebted to Dr. Tatiana Krynicka, who kindly reminded me of this poem).

Die Gestalt der *Oikumene* ist sehr wissenwürdig, als es bekannt ist, daß der Begriff der *Oikumene* sehr popular in der hellenistischen Philosophie war, besonders bei den Kynikern und Stoikern. Er bedeute dort 'die wohnhafte Welt'.

Die Tatsache, daß die Gestalt der *Oikumene* zu dem imperialen Programm des Augustus angeschlossen worden ist, dient als ein Hinweis, daß die Römer diesem Begriff eine andere Bedeutung gaben. Sie verwendeten sie an, um die römische Welt zu beschriften. Das war eine symbolische Weise ihre Herrschaft über die ganze Welt zu äußern. Die Figure der *Oikumene* auf die Kamee ist ein Beweis, daß die Römer nicht passiv das stoische Doktrine nachgeieffert haben, sondern nützten manche ihre Elemente, um ihre Weltherrschaft und Expansion zu beschreiben und zu nennen. Was dabei noch interessanter ist, daß der römische Imperialismus und die große Macht der Stadt an dem Tiber das Wesen des römischen Stoizismus bestimmten.

WOLNOŚĆ W PRAWDZIE JAKO JEDEN Z FILARÓW POKOJU. ROZWAŻANIA W KONTEKŚCIE NAUCZANIA JANA XXIII, PAWŁA VI, JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: wolność, prawda, pokój, filary pokoju, samostanowienie

Key words: freedom, truth, peace, pillars of peace, self-determination

Schlüsselworte: Freiheit, Wahrheit, Frieden, Stützen des Friedens, Selbstbestimmung

*Pokój musi być oparty na prawdzie,
zbudowany według nakazów sprawiedliwości,
ożywiony i dopełniony miłością
i urzeczywistniany w klimacie wolności.*

Jan Paweł II¹

WPROWADZENIE. AKTUALNOŚĆ „PACEM IN TERRIS”

Dnia 11 kwietnia 1963 roku Jan XXIII ogłosił *Pacem in terris* – encyklikę „o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności”. Mimo, że od tej daty upłynęło już pięćdziesiąt lat, główne przesłanie encykliki nie straciło nic ze swojej aktualności, a miano „wielka karta pokoju”, jakie nadał jej Kardynał Stefan Wyszyński wciąż uderza trafnością². „(...) encyklika Jana XXIII – pisał z okazji 40. rocznicy *Pacem in terris* Mario Toso – zachowała

* Danuta Radziszewska-Szczepaniak – absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ J a n P a w e ł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność! (1981)*, w: P a w e ł VI, J a n P a w e ł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, (red.) K. Cywińska, T. Konopka, M. Radwan, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym – Lublin 1987, s. 124.

² Zob. J. S o b c z a k, *Pokój w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, (red.) E. Albińska, S. Fel, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 138, przyp. 11.

w całości swą profetyczną i wychowawczą wartość, która zasadniczo wzięła się z umiejętności uchwycenia głębokich potrzeb ludzkiego ducha i odwołania się do najlepszych pierwiastków zasianych pośród ludów”³. W tym samym roku, Jan Paweł II wygłaszając orędzie na 37. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu mówił: „Dziś, gdy obchodzimy czterdziestą rocznicę ogłoszenia encykliki *Pacem in terris*, podział narodów na wrogie obozy zasadniczo jest już jedynie bolesnym wspomnieniem; nadal jednak w wielu częściach świata nie ma pokoju, sprawiedliwości oraz stabilnej sytuacji społecznej. Terroryzm, konflikty na Bliskim Wschodzie i w innych regionach świata, wzajemne zastraszanie, niesprawiedliwość, wyzysk, gwałcenie godności i świętości ludzkiego życia zarówno przed, jak i po narodzeniu to przerażająca rzeczywistość naszych czasów”⁴. Moglibyśmy powiedzieć: naszych – dziesięć lat później – również. Zmienia się kontekst konfliktów i napięć – historyczny, polityczny, geograficzny, społeczny, ale prawdziwy pokój nadal jest sprawą pierwszej wagi, wciąż – w skali świata – pozostaje raczej pragnieniem niż rzeczywistością. Benedykt XVI w przesłaniu do uczestników 18. sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, poświęconej 50-leciu encykliki, zauważył: „Choć globalny klimat polityczny znacznie się przez to półwiecze zmienił, wizja Papieża Jana może nas jeszcze wiele nauczyć, gdy zmagamy się z nowymi wyzwaniem dla pokoju i sprawiedliwości”⁵.

I. OBIEKCJE WOBEC ROZWAŻAŃ O POKOJU

Podjęciu rozważań dotyczących pokoju mogą towarzyszyć dwie, sprzęgnięte ze sobą obiekcje. Zagadnienie pokoju – brzmi pierwsza z nich – to temat wyczerpany, rozpracowany, można nawet powiedzieć – banalny. Rejestrował tę wątpliwość Paweł VI. W orędziu na 6. Światowy Dzień Pokoju (1973) wzywał: „Nie wzbraniajcie się posłuchać [o pokoju – D.R.-S.], chociaż na ten temat wiecie już wszystko, albo sądzicie, że wiecie”⁶. W rok później mówił: „Domyślacie się zapewne, że raz jeszcze chcę do Was mówić o pokoju. Tak, o pokoju. Sądzicie może, że wiecie już o nim wszystko, skoro wszyscy i tak dużo już o nim mówili. Może to wszędzie obecne słowo wywołuje w Was wrażenie przesyty, nudy lub nawet obawy, że w zafascynowaniu tym słowem kryje się jakaś złudna magia, że stało się ono czystą nazwą, tak zużyta, że jest już tylko zwykłym zwrotem retorycznym, a nawet niebezpiecznym oczarowaniem”⁷. W kolejnym fragmencie tego orędzia, Paweł VI dotknął drugiej ze wspomnianych obiekcji, znacznie groźniejszej: pokój, twierdzą niektórzy, to ideał nie do zrealizowania, to nielicząca się z „naturą” człowieka utopia. „Wydaje się – głosił Papież – że obecna historia, nacechowana epizodami ostrych konfliktów

³ M. T o s o, *Aktualność encykliki „Pacem in terris”*, „Społeczeństwo” 2003, nr 6, s. 784.

⁴ J a n P a w e ł I I, *Środki społecznego przekazu w służbie prawdziwego pokoju w świetle encykliki „Pacem in terris”*. Orędzie na 37. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, <http://www.paulus.org.pl/display,230.html> (17.05.2013).

⁵ <http://kosciol.wiara.pl/doc/1144381.Benedykt-XVI-przywoluje-Pacem-in-terris> (17.05.2013).

⁶ P a w e ł V I, *Pokój jest możliwy* (1973), w: P a w e ł V I, J a n P a w e ł I I, *Orędzia papieskie...*, s. 58.

⁷ T e n z e, *Pokój zależy również od ciebie* (1974), w: tamże, s. 66.

międzynarodowych, nieubłaganą walką klas, rewolucyjnymi wybuchami wolnościowymi, represjami względem podstawowych praw i wolności człowieka, wreszcie nagłymi symptomami ujawniającymi kruchość gospodarki światowej – obala triumfalny ideał pokoju, jak gdyby to był posąg jakiegoś bożka. Polityczne i ideologiczne doświadczenie ostatnich czasów przedkłada dziś realizm faktów i interesów nad pustą i nieskuteczną frazeologię, w którą zdaje się przyodziewać pokój. I znowu myśli się o człowieku jako o wiecznym i nierozwiązywalnym problemie stale żywego wewnętrznego skłócenia; taki jest człowiek, ta istota, w sercu której tkwi przeznaczenie do braterskiej walki⁸. Zwątpienie w możliwość osiągnięcia pokoju, jakie rodzi się w obliczu doświadczenia „niezdolności świata do rządzenia się w pokoju i z pokojem”⁹, podsycają ideologie usiłujące wpisać „konfliktowość” w naturę człowieka, w naturę ludzkich społeczności i ludzkich dziejów. *Homo homini lupus* – twierdzą, a wojna jest czymś nieuniknionym, zmieniają się jedynie jej formy.

Stanowczy sprzeciw wobec takiej wizji człowieka rysuje się wyraźnie zarówno w wypowiedziach Pawła VI, jak i Jana Pawła II. „Pojmowanie walki pomiędzy ludźmi jako wymagania struktury społeczeństwa jest nie tylko błędem z filozoficznego punktu widzenia, ale co więcej, jest wirtualnym i stałym przestępstwem wobec ludzkości – zwracał uwagę Paweł VI. Cywilizacja powinna się wreszcie uwolnić od starodawnej i mylnej zasady, utrwalonej od czasów Kaina i funkcjonującej do dziś, że człowiek jest człowiekowi wilkiem”¹⁰. Jan Paweł II podkreślał: „Niekórzy uważają, że obecna sytuacja jest stanem naturalnym i nieuniknionym; że stosunki międzyludzkie i międzypaństwowe ma charakteryzować stały konflikt. (...) Pokój zrodzony z takiego poglądu może być jedynie «kompromisem» zasugerowanym przez zasadę *Realpolitik*, i jako «kompromis» dąży nie tyle do usunięcia napięć na drodze sprawiedliwości i równości, ile do opanowania różnic i konfliktów w celu utrzymania pewnej równowagi, pozwalającej bronić interesów dominującej grupy. (...) Tym, którzy twierdzą, że istnienie bloków jest rzeczą nieuniknioną, odpowiadamy, że jest jednakże możliwe, a nawet konieczne, stworzenie nowych modeli społeczeństwa i stosunków międzynarodowych, które zapewniłyby sprawiedliwość i pokój na stałych i powszechnych podstawach”¹¹.

Papieska krytyka błędnych ideologii to jednocześnie mocne wyrażenie przekonania, że pokój nie jest nieuchwytnym ideałem, „nie jest marzeniem, ani utopią, ani też złudzeniem. Nie jest on także pracą Syzyfa; nie: on może trwać nadal, może być umocniony, może naznaczyć najpiękniejsze karty historii”¹². Swoje „nie” wobec fatalistycznych przekonań o niemożliwości trwałego pokoju, Paweł VI zawarł w dwóch dopełniających się tezach: „pokój jest możliwy, jeżeli się go naprawdę chce; a jeżeli pokój jest możliwy, to jest on obowiązkiem”¹³. „Powieśmy nawet –

⁸ Tamże.

⁹ T e n ż e, *Jeśli chcesz pokoju, broń życia* (1977), w: tamże, s. 86.

¹⁰ T e n ż e, *Pokój zależy...*, s. 69.

¹¹ J a n P a w e ł I I, *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ – Południe, Wschód – Zachód: jest tylko jeden pokój* (1986), w: P a w e ł V I, J a n P a w e ł I I, *Orędzia papieskie...*, s. 185–186. Zob. również J a n P a w e ł I I, *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju* (1979) oraz T e n ż e, *Prawda siłą pokoju* (1980), w: tamże, s. 107, 116–117.

¹² P a w e ł V I, *Jeśli chcesz pokoju...*, s. 88.

¹³ P a w e ł V I, *Pokój jest możliwy...*, s. 63.

mówił w kolejnym orędziu – że tylko wtedy pokój jest możliwy, kiedy uważa się go za obowiązek. Nie wystarczy budować pokoju na skądinąd słusznym przeświadczeniu, że jest on korzystny. Winien on wejść w świadomość ludzi jako najwyższy cel etyczny, jako moralna konieczność, jako *ananke*, jako wewnętrzne wymaganie ludzkiego współżycia¹⁴.

W kategoriach powinności ujmował pokój również Jan Paweł II. Przemawiając w 1981 roku na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie, podkreślał: „Budowanie ludzkości bardziej sprawiedliwej czy wspólnoty międzynarodowej bardziej zjednoczonej nie jest tylko marzeniem ani czczym ideałem. Jest moralnym imperatywem, świętym obowiązkiem, którego może się podjąć intelektualny i duchowy geniusz człowieka (...)”¹⁵. Realizacja tego imperatywu stanowi dziś warunek przetrwania ludzkości. „Dawniej można było zniszczyć wioskę, miasto, region, nawet kraj. Teraz – mówił Jan Paweł II – zagrożona jest już cała planeta”¹⁶. Wskazywał, że współczesne konflikty znacznie różnią się od tych, które znamy z historii. Charakteryzuje je: 1. powszechność – nawet lokalne spory niosą poważne konsekwencje dla reszty „świata”; 2. charakter całościowy – napięcia mobilizują wszystkie siły zaangażowanych stron: sferę militarną, gospodarczą, medialną, naukowo-techniczną; 3. radykalność, związana z wciąż trudnym do kontrolowania światowym arsenałem broni masowego rażenia¹⁷. Wszystko to sprawia, że „wojna w naszych czasach w coraz większym stopniu staje się pojęciem równoznacznym z całkowitą zagładą przeciwnika. Każda wojna zawiera w sobie groźbę wojny totalnej”¹⁸.

II. ISTOTA I FILARY POKOJU

Pojęcie pokoju nie wyczerpuje się w braku wojny, nie można go sprowadzić do sytuacji braku konfliktów zbrojnych. „(...) czy nazwiemy pokojem – pytał w 1973 roku Paweł VI – jakieś zawieszenie broni? Lub każdy zwyczajny rozejm? (...) Albo przejściową równowagę przeciwstawnych sił? Albo zwanie wrogich sobie potęg, utrzymujące stałe napięcie? Jest to po prostu hipokryzja, w którą obfituje historia”¹⁹. „Pokój – czytamy w *Gaudium et spes* – nie jest prostym brakiem wojny ani też nie

¹⁴ T e n ż e, *Pokój zależy...*, s. 66. Zob. również T e n ż e, *Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju* (1969), w: P a w e ł VI, J a n P a w e ł II, *Orędzia papieskie...*, s. 35–38.

¹⁵ J a n P a w e ł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie, 25 lutego 1981*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wybór tekstów i red. J. Poniewierski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 324. Jan Paweł II, oprócz powinnościowego wymiaru pokoju, podkreślał wymiar daru: pokój jest darem Boga – „Tak, Bóg jest rzeczywiście źródłem pokoju; wzywa do pokoju, zabezpiecza go i daje jako «owoc sprawiedliwości»” (s. 137). Człowiek jest odpowiedzialny za szukanie pokoju i wprowadzanie go w życie – zob. T e n ż e, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom* (1982), w: P a w e ł VI, J a n P a w e ł II, *Orędzia papieskie...*, s. 134–147; J. K o n d z i e l a, *Pokój w nauce Kościoła. Pius XII – Jan Paweł II*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 37–45.

¹⁶ J a n P a w e ł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych...*, s. 321.

¹⁷ Zob. T e n ż e, *Pokój – dar Boga...*, s. 135.

¹⁸ T e n ż e, *Przemówienie w siedzibie Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, Haga, 13 maja 1985*, w: *Przemówienia i homilie...*, s. 223.

¹⁹ P a w e ł VI, *Pokój jest możliwy...*, s. 60.

sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się także z despotycznego władztwa (...)”²⁰. Prawdziwy pokój wymaga czegoś więcej – dostrzeżenia i uznania równej godności każdej osoby ludzkiej oraz poszanowania, zakorzenionych w tej godności, praw człowieka.

Związanie kwestii pokoju i praw człowieka dokonało się wyraźnie w nauczaniu Jana XXIII. W *Pacem in terris* Papież pisał: „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”²¹. Następcy Jana XXIII, Paweł VI i Jan Paweł II, zagadnienie to rozwinęli. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, Jan Paweł II zaznaczył: „Pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój – wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw. A jeśli prawa człowieka są gwałcone w warunkach pokojowych, to staje się to szczególnie dotkliwym i z punktu widzenia postępu niezrozumiałym przejawem walki z człowiekiem (...)”²². Wrócił do tego wątku kilka miesięcy później, przemawiając w Nowym Jorku do Zgromadzenia Ogólnego ONZ: „(...) każdy byt ludzki posiada godność, która – niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym – nigdy nie może być umniejszana, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być uszanowana i chroniona, jeśli dąży się rzeczywiście do umacniania pokoju. (...) pogwałcenie [praw człowieka – D.R.-S.], nawet w warunkach «pokojowych», jest przecież jakąś formą wojny przeciwko człowiekowi”²³.

Papież dostrzegł dwa główne typy zagrożeń praw człowieka²⁴. Pierwszy wiąże się z niesprawiedliwym podziałem dóbr materialnych, zarówno w ramach poszczególnych społeczeństw, jak i w skali całego świata. Istniejące wciąż we współczesnym świecie strefy głodu, nędzy, niedorozwoju, bezrobocia, fakt zależności gospodarczej i politycznej państw to tylko niektóre przejawy tej niesprawiedliwości. Drugi rodzaj zagrożeń obejmuje różne postacie „krzywdy wyrządzonej duchowi ludzkiemu”. „Można bowiem – pisał Jan Paweł II – ranić człowieka w jego wewnętrznym stosunku do prawdy, w jego sumieniu, w sferze jego przekonań i światopoglądu, jego wiary religijnej – wreszcie w sferze tak zwanych swobód obywatel-

²⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „Gaudium et spes”, 78, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/II.php (17.05.2013).

²¹ J a n XXIII, *Pacem in terris*, 9, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Jan_XXIII/pacem_in_terriss/I.php (17.05.2013). „(...) kwestii pokoju nie można oddzielać od kwestii ludzkiej godności i praw człowieka. To właśnie jest jedna z wiecznie aktualnych prawd, jakich naucza *Pacem in terris* (...)” – J a n P a w e ł II, *Encyklika „Pacem in terris” – nieustanne zobowiązanie. Oregdzie na XXXVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku*, „Społeczeństwo” 2003, nr 1, s.114–115.

²² J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, 17, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 48.

²³ T e n ż e, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 2 października 1979*, w: *Przemówienia i homilie...*, s. 29, 33.

²⁴ Tamże, s. 33–36.

skich²⁵. Łamanie niezbywalnych praw człowieka, czy to w sferze materialnej czy duchowej, zawsze uderza w fundament pokoju, jest bowiem zarzewiem konfliktu, buntu, przemocy²⁶.

Podczas pielgrzymki do Irlandii w 1979 roku Jan Paweł II podkreślił, że tak, jak każda osoba ludzka ma niezbywalne prawa, tak też każda społeczność – etniczna, historyczna, kulturalna czy religijna – ma prawa, które muszą być respektowane. Za każdym razem, gdy się je łamie, pokój jest zagrożony²⁷. Goszcząc w 1995 roku na forum ONZ, zwrócił uwagę na potrzebę sformułowania, analogicznej do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, umowy międzynarodowej, która podejmowałaby kwestię praw narodów²⁸. Na pierwszym miejscu, jako podstawę wszystkich innych uprawnień danego narodu, Papież umieścił prawo do istnienia. Z nim wiąże się „prawo każdego narodu do własnego języka i kultury”, oznaczające prawo do „duchowej suwerenności”. Każdy naród ma również prawo, przy zachowaniu fundamentalnych praw człowieka, kształtować swoje życie zgodnie z własnymi tradycjami. Mówiąc o prawach, Ojciec Święty z równą mocą wskazywał obowiązki, jakie narody mają wobec siebie. Pierwszy z nich to „obowiązek współżycia z innymi narodami w atmosferze pokoju, szacunku i solidarności”²⁹.

W nienaruszalnych prawach człowieka, w prawach ludzkich społeczności wyrażają się wymogi powszechnego prawa moralnego. Można zatem powiedzieć, i tak właśnie twierdził Jan Paweł II, że ostateczną przyczyną niepokoju, „ostateczną przyczyną tego, że świat jest widownią podziałów, napięć, współzawodnictwa, bloków i niesłusznej nierówności (...) jest (...) nieład moralny w człowieku”³⁰. Prawdziwy pokój, ów, zgodnie z określeniem św. Augustyna, *tranquillitas ordinis* – „spokój porządku”, płynie z moralnego ładu: „(...) problemu porządku w sprawach światowych, a zatem problemu właściwie rozumianego pokoju, nie można oddzielić od kwestii związanych z zasadami moralnymi”³¹. Powszechne, zapisane w naturze człowieka prawo moralne stanowi, jak zauważył Jan Paweł II, swoistą „gramatykę” języka, którego świat potrzebuje, by móc podjąć dorzeczną dyskusję o pokoju. „Jeżeli pragniemy – mówił – aby wiek przymusu ustąpił miejsca wiekowi perswazji,

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, Haga, 13 maja 1985*, w: *Przemówienia i homilie...*, s. 35.

²⁶ Zob. T e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Jan_Pawel_II/sdp_32/ (17.05.2013).

²⁷ Zob. T e n ż e, *Przemówienie do mieszkańców Droghedy (Irlandia), 29 września 1979*, w: *Przemówienia i homilie...*, s. 502.

²⁸ Zob. T e n ż e, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995*, w: *Przemówienia i homilie...*, s. 44–45. „Pokój i zbliżenie pomiędzy narodami może budować się tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych praw narodu, takich jak prawo do istnienia, do wolności, do podmiotowości społeczno-politycznej, do tworzenia własnej kultury i cywilizacji” – J a n P a w e ł I I, *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych wygłoszone w Belwederze, 2 czerwca 1979*, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1979/pp19790602c.htm> (17.05.2013).

²⁹ Zob. T e n ż e, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego... 1995*, s. 47.

³⁰ T e n ż e, *Pokój jest wartością...*, s. 191.

³¹ T e n ż e, *Encyklika „Pacem in terris”...*, s. 114. „POKÓJ NA ZIEMI, którego wszyscy ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga” – J a n XXIII, *Pacem in terris*, 1.

musimy nauczyć się rozmawiać o przyszłości człowieka językiem zrozumiałym dla wszystkich³².

Fundamentem pokoju społecznego i międzynarodowego jest pokój wewnętrzny w człowieku. Na progu 1975 roku Paweł VI głosił: „(...) pokój tyle jest wart, ile – zanim stanie się zewnętrznym – zamierza być wewnętrznym. Trzeba rozbroić ducha, jeżeli chcemy skutecznie udaremnić uciekanie się do broni, która godzi w ciała. (...) Trzeba dążyć do pokoju ukochanego, wolnego, braterskiego, czyli do pokoju opartego na pojednaniu dusz³³. Jan Paweł II, w orędziu pod znamienym tytułem „Pokój rodzi się z serca nowego”, przytoczył słowa Piusa XI: „nie może być prawdziwego zewnętrznego pokoju między ludźmi i między narodami tam, gdzie poczucie pokoju nie panuje w umysłach i sercach³⁴. Sam wyznał: „Jestem głęboko przekonany (...) że wojna bierze swój początek w sercu człowieka. To właśnie człowiek zabija, a nie jego miecz, czy, jak dzisiaj, rakiety³⁵. Korzenie przemocy i niesprawiedliwości tkwią w ludzkim sercu, w sposobie myślenia, zniekształconym przez błędne ideologie, w przekonaniach naznaczonych „mentalnością wojenną”, w sposobie postępowania ukierunkowanego na maksymalizowanie korzyści czy zdobycie władzy. Stąd wezwanie do przemiany „serca”, do odzyskania prawdziwej „wolności ducha”. Jako pierwszy warunek „serca nowego” (mentalności pokoju) Jan Paweł II wskazywał „powrót do prawdy³⁶. Podkreślał, że „istnieje nierozzerwalny związek między zaangażowaniem na rzecz pokoju a poszanowaniem prawdy³⁷. Poszanowaniem prawdy o człowieku, o jego naturze i powołaniu, ale również – poszanowaniem „prawdy informacji”. Uczciwość w formułowaniu przekazywaniu informacji, bezstronność systemów prawnych, jawność procedur to „prawdziwe przesłanki trwałego pokoju³⁸.

Prawda stanowi pierwszy, spośród czterech wskazanych w *Pacem in terris*, filarów pokoju. W niej, jako w „filarze filarów”, zakorzenione są sprawiedliwość, miłość i wolność. „(...) pokój – pisał Jan XXIII – jest pustym słowem, jeśli nie wiąże się ściśle z takim układem stosunków społecznych, jaki, pełni wielkiej nadziei, przedstawiliśmy w ogólnym zarysie w tej Naszej encyklice. Układ – jak powiedzieliśmy – oparty na prawdzie, zbudowany według nakazów sprawiedliwości, ożywio-

³² T e n ż e, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego... 1995*, s. 42. Wyrażana przez niektórych negacja powszechności i poznawalności ludzkiej natury, a co za tym idzie – powszechności ludzkich praw, znacznie utrudnia, a nawet uniemożliwia prowadzenie międzynarodowej polityki perswazji. Zob. tamże.

³³ P a w e ł VI, *Pojednanie – drogą do pokoju* (1975), w: P a w e ł VI, J a n P a w e ł II, *Orędzia papieskie...*, s. 74, 76.

³⁴ J a n P a w e ł II, *Pokój rodzi się z serca nowego* (1984), w: tamże, s. 166.

³⁵ Tamże, s. 162.

³⁶ Zob. tamże, s. 165.

³⁷ T e n ż e, *Encyklika „Pacem in terris”...*, s. 116.

³⁸ Tamże. W innym miejscu czytamy: „Przywrócić prawdę oznacza przede wszystkim nazwać po imieniu każdy akt przemocy, w jakiegokolwiek formie on się przejawia. Trzeba określić zabójstwo jego własnym mianem – zabójstwo jest zawsze zabójstwem, natomiast motywacje polityczne i ideologiczne, niezdolne zmienić jego natury, tracą swoją powagę. Trzeba nazwać po imieniu masową zagładę mężczyzn i kobiet bez względu na ich przynależność narodową, wiek i stanowisko. Trzeba nazwać po imieniu tortury i określić właściwym mianem wszelkie formy ucisku i wyzysku człowieka przez człowieka, człowieka przez państwo, jednego narodu przez drugi naród”. T e n ż e, *Prawda siłą pokoju...*, s. 117.

ny i dopełniony miłością i urzeczywistniony w klimacie wolności³⁹. Do tych istotnych dla pokoju „wymogów ludzkiego ducha” wielokrotnie nawiązywali kolejni papieże. W orędziu na I. Światowy Dzień Pokoju (1968) Paweł VI, powołując się na *Pacem in terris*, wzywał „trzeba budzić w ludziach naszych czasów i w przyszłych pokoleniach zmysł i umiłowanie pokoju opartego na prawdzie, na sprawiedliwości, wolności i miłości”⁴⁰. W orędziu z 1977 roku porównał pokój do szczytu, „który zakłada istnienie podtrzymującej go struktury wewnętrznej”, do miękkiego ciała, „które trzeba wzmocnić silnym koścem”, do konstrukcji, „której stabilność i perfekcja zależą od zespołu przyczyn i warunków”⁴¹. Ta wewnętrzna struktura, ów silny kościec to prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność.

Jan Paweł II, kontynuując motyw „filarów pokoju”, znacznie rozbudował to zagadnienie. Szczegółowo omawiał każdą z czterech wartości, a refleksję teologiczną uzupełniał analizą filozoficzną. Podkreślał, podobnie jak jego poprzednicy, ścisłą łączność wszystkich filarów. Trzeba je traktować jako nierozdzielny całość. Ich wzajemne powiązanie jest tak głębokie, że pominięcie jednego, niszczy pozostałe. Nie ma wolności bez prawdy, a poszukiwanie prawdy może realizować się tylko w atmosferze wolności. Nie ma miłości bez prawdy i wolności, a pominięcie miłości, prawdy i wolności przy analizie sprawiedliwości sprawia, że wyradza się ona w swoje przeciwieństwo.

Jan Paweł II akcentował zwłaszcza związek wolności i prawdy, wskazując na konieczność zakorzenienia wolności w prawdzie⁴². W słowach Jezusa „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32) dostrzegł wymaganie i przestrożę. „Jest to – pisał w *Redemptor hominis* – wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie”⁴³.

III. NATURA WOLNOŚCI. WOLNOŚĆ A PRAWDA

Chociaż dążenie do wolności jest jedną z cech wyróżniających naszą epokę, to jednak samo słowo „wolność” wywołuje szereg nieporozumień. Wielość znaczeń, jakie mu się nadaje, wielość sposobów rozumienia wolności sprawia, że nie zawsze to, co nazywane jest wolnością rzeczywiście służy pokojowi. Trzeba zatem podjąć wysiłek zrozumienia prawdziwej natury wolności.

W pismach Karola Wojtyły – Jana Pawła II można dostrzec dwa dopełniające się sposoby dochodzenia do istoty wolności: negatywny – poprzez wskazywanie sytuacji naruszania wolności, a także różnych form jej fałszowania oraz pozytywny – przez analizę szeroko rozumianego doświadczenia człowieka – a zwłaszcza

³⁹ J a n XXIII, *Pacem in terris*, 167. Zob. również tamże, 35, 37, 149, 163.

⁴⁰ P a w e ł VI, *O uroczystym obchodzeniu „Dnia Pokoju”* (1968), w: P a w e ł VI, J a n P a w e ł II, *Orędzia papieskie...*, s. 33.

⁴¹ T e n ż e, *Jeśli chcesz pokoju...*, s. 88.

⁴² Współcześnie, fałszywe rozumienie wolności sieje ogromne spustoszenie w ludzkim – i nie tylko ludzkim – świecie.

⁴³ J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, 12, w: *Encykliki...*, s. 31.

czynu ludzkiego – ujawniającą istnienie szczególnej osobowej struktury – samostanowienia.

Pierwszy sposób przeważa w papieskich przemówieniach oraz w orędziach wygłaszanych z okazji Światowych Dni Pokoju. Papież zwracał uwagę, że we współczesnym świecie wolność naruszana jest na różnych płaszczyznach: w skali międzynarodowej, gdy stosunki między narodami kształtowane są na prawach silniejszego, w oparciu o przewagę militarną, polityczną czy ekonomiczną; w łonie narodu – tam, gdzie cała władza skupiona jest ręką jednej uprzywilejowanej grupy, a dobro wspólne utożsamiane z interesem tej grupy; gdzie przemoc traktuje się jako metodę rozwiązywania konfliktów; w wymiarze społecznym – wówczas, gdy jednostki stanowią jedynie „trybiki” w społecznym lub korporacyjnym organizmie, gdy brakuje pracy lub należytego wynagrodzenia. Wolność naruszana jest również na płaszczyźnie duchowej – na skutek manipulacji i różnych form społecznego wykluczenia (np. analfabetyzmu, upośledzenia fizycznego, umysłowego)⁴⁴. Jeśli w sytuacjach naruszania wolności jednostek lub społeczności, mówi się o pokoju, to jest to jedynie pokój „pozorny”. „Nie oczekujemy pokoju – przestrzegał Jan Paweł II – od równowagi pochodzącej ze wzajemnego zagrożenia” i w innym miejscu: „«pokój» zbudowany i utrzymywany na niesprawiedliwości społecznej (...) nigdy nie stanie się prawdziwym pokojem dla świata”⁴⁵.

Prawdziwemu pokojowi, w nie mniejszy stopniu niż naruszanie wolności, zagrażają zafalszowane formy wolności. Dwie spośród nich zdają się dziś dominować: swobodny konsumpcjonizm oraz permissywizm. Nieograniczony konsumpcjonizm, stwarzając pozory wolności, faktycznie uderza w człowieka. Z jednej strony, niszczy solidarność z tymi, których, z powodu ubóstwa, nie stać na zaspokojenie podstawowych potrzeb, z drugiej – promuje „posiadanie” jako wartość podstawową, wynosi „mieć” ponad „być”. Permissywizm z kolei wypacza pojęcie wolności utożsamiając je z absolutną dowolnością (wolnością od prawdy i innych wartości). W konsekwencji głosi „pewien rodzaj powszechnej amoralności”⁴⁶.

U podstaw fałszywych form wolności tkwi błędne pojęcie człowieka i – by posłużyć się terminologią Karola Wojtyły – zawartych w nim dynamizmów. Jedynym sposobem ujawnienia i przezwyciężenia wypaczonych koncepcji wolności jest związanie wolności z prawdą, przede wszystkim prawdą o człowieku jako osobie. W Olsztynie, w 1991 roku Papież mówił: „(...) zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. (...) Ale równocześnie zapominamy o tym wymiarze podstawowym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. (...) Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest pozorem. Jest nawet zniewoleniem”⁴⁷. Pięć lat później, przemawiając w Berlinie przed Bramą Brandenburską przestrzegał: „Wolność nie oznacza prawa do samowoli. Wolność nie daje nieograniczonych przywilejów. Kto tak ją pojmuje, naraża wolność na śmiertelny cios. Człowiek wolny jest przede wszystkim zobowiązany do prawdy. Inaczej jego wolność nie będzie trwalsza niż piękny sen, który kończy się wraz

⁴⁴ Zob. T e n ż e, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, s. 124–126.

⁴⁵ Tamże, s. 132 oraz T e n ż e, *Pokój jest wartością...*, s. 186.

⁴⁶ Zob. T e n ż e, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, s. 128–129.

⁴⁷ J a n P a w e ł I I, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie 6 czerwca 1991*, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1991/pp19910606b.htm> (17.05.2013).

z przebudzeniem⁴⁸. Prawdziwa wolność oznacza „zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra. (...) Być wolnym, to móc i chcieć wybierać; to żyć zgodnie ze swym sumieniem⁴⁹”.

Drugi sposób ujawniania istoty wolności – poprzez analizę kategorii samostanowienia – charakterystyczny jest dla pracy *Osoba i czyn* oraz innych pism filozoficznych Karola Wojtyły. W człowieku dostrzegł on dwa typy dynamizmu. Jeden wyraża się w doświadczeniu „człowiek działa”, drugi można ująć jako „coś w człowieku się dzieje⁵⁰”. O zasadniczej różnicy między nimi stanowi moment *sprawczości*. Człowiek, który działa, przeżywa siebie jako sprawcę własnego działania – jako przyczynę zaistnienia tego działania, jego trwania i przyczynę istnienia skutku. W sytuacji „coś w człowieku się dzieje” brakuje sprawczego zaangażowania podmiotu. Odmienność tych dwóch dynamizmów oddaje Wojtyła przeciwstawiając sobie czyn („człowiek działa”) i uczynnienie („coś w człowieku się dzieje⁵¹”). Drugim, obok sprawczości, momentem różnicującym czyn i uczynnienie jest *twórczość*. W czynnie człowiek ujawnia się nie tylko jako sprawca działania i jego skutku, ale również jako ten, który działając tworzy, kształtuje samego siebie, o sobie samym stanowi, to znaczy – przez swoje działania staje się „kims” i „jakiś”. Ta swoista autokreacja ma oczywiście swoje granice. W sferze somatyczno-wegetatywnej w zasadzie nie zachodzi; rozwój biologiczny przebiega niezależnie od człowieka, człowiek stwarza mu jedynie pewne warunki. W dziedzinie psycho-emotywniej zakres ludzkiej *twórczości* jest już większy – człowiek ma wpływ na swój rozwój psychiczny, może kształtować tworzywo, jakim został obdarowany. Jednak dopiero w sferze moralnej możliwość stanowienia o sobie leży całkowicie w gestii człowieka⁵². „Przez swoje czyny – czytamy w *Osobie i czynie* – człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym – w zależności od tego, jakie są owe czyny. Jakość czynów (...), przechodzi na człowieka – sprawcę czynów⁵³”. Tu właśnie, w fakcie stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym przez własne czyny dostrzega Wojtyła właściwy moment wolności, tu – jak pisze – „wolność najwłaściwiej się unaocznia⁵⁴”.

Możliwość tworzenia samego siebie zakorzeniona jest w strukturze zwanej przez autora „samostanowieniem”. „Samostanowienie stanowi istotę wolności człowieka⁵⁵ i oznacza zależność od własnego „ja”, samozależność, autodeterminizm. „Podstawowe znaczenie wolności człowieka, wolności woli, nakazuje widzieć w niej przede wszystkim tę szczególną samozależność, jaka idzie w parze ze sa-

⁴⁸ T e n z e, *Przemówienie przed Bramą Brandenburską*, Berlin, 23 czerwca 1996, w: *Przemówienia i homilie...*, s. 127.

⁴⁹ T e n z e, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, s. 127.

⁵⁰ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 80–82, 86–92.

⁵¹ Zob. tamże, s. 89–90. Temu rozróżnieniu odpowiada tradycyjna dysjunkcja: *actus humanus* – *actus hominis*.

⁵² Zob. tamże, s. 123–126; J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2000, s. 221–222.

⁵³ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 125.

⁵⁴ Tamże, s. 126. „(...) wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym przez jego czyny, jest korzeniem samego *feri* ludzkiej moralności” – tamże.

⁵⁵ K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: T e n z e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 426–427.

mostanowaniem. Człowiek jest wolny – to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie⁵⁶.

Warunkiem samostanowienia, a zatem również warunkiem wolności, jest samo-posiadanie i samo-panowanie. Stanowić można tylko o tym, co się realnie posiada, a nie o tym, co jest w posiadaniu jakiegoś nie-ja. Jeśli siebie „nie posiadam”, a „posiadają mnie” np. moje namiętności, to one o mnie stanowią, nie „ja”. Samo-panowanie zakłada samo-posiadanie. Mogę „panować sobie” tylko wtedy, gdy siebie posiadam⁵⁷. Samo-posiadanie i samo-panowanie z jednej strony warunkują samostanowienie, z drugiej w aktach samostanowienia urzeczywistniają się. „Przez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może”⁵⁸.

Obok podstawowego znaczenia wolności jako zależności od samego siebie (samozależności, samostanowienia), wprowadził Wojtyła znaczenie rozwinięte – niezależność od możliwych przedmiotów woli (mojego „chcienia”)⁵⁹. W języku potocznym wyraża się ono w zdaniu „mogę chcieć – lub nie chcieć”. W porządku intencjonalnym wola pozostaje wolna, żaden przedmiot jej nie determinuje, nie zniewala. „Kiedy bowiem – pisał autor *Osoby i czynu* – chcę tego lub owego, *x* lub *y*, to skierowanie intencjonalne do owego przedmiotu przeżywam jako wolne od przymusu czy konieczności – «mogę» więc, lecz «nie muszę» chcieć tego, czego chcę”⁶⁰. Mogę rozstrzygnąć: chcieć czy nie chcieć; mogę wybrać: chcieć *x* czy chcieć *y*. W tej zdolności rozstrzygania o przedmiotach, w zdolności dokonywania wyboru spośród nich, wolność – podkreśla Wojtyła – zachodzi i ujawnia się najwyraźniej (wolność w znaczeniu rozwiniętym).

Niezależność od przedmiotu jako celu chcienia stanowi potwierdzenie samostanowienia. Gdyby w człowieku, w porządku intencjonalnym, zachodziła jakaś z góry istniejąca determinacja przez przedmiot, stanowienie człowieka o sobie byłoby niemożliwe. „Determinacja taka – zauważył Wojtyła – musiałaby na terenie osoby zlikwidować samo doświadczenie sprawczości i samostanowienia, doświadczenie rozstrzygania czyli po prostu chcienia. Byłaby to też poniekąd likwidacja samej osoby – o tyle, o ile poprzez te wszystkie doświadczenia ujawnia ona siebie i potwierdza samo swe istnienie”⁶¹.

⁵⁶ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 148. Brak tej samozależności jest równoznaczny z brakiem wolności. Tu rysuje się granica między światem osób i światem „osobników” (np. zwierząt). Dla tych ostatnich właściwa jest nie-zależność od własnego „ja”. Wolność jako samozależność dotyczy jedynie świata osób. Zob. tamże, s. 144–146.

⁵⁷ Samo-panowanie odróżnia Wojtyła od samo-opanowania; oznacza ono bowiem raczej panowanie sobie aniżeli panowanie nad sobą. Zob. tamże, s. 133.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 149.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 163. Wolność rozumiana jako „swoista niezależność od przedmiotów w porządku intencjonalnym, zdolność do wybierania spośród nich, zdolność do rozstrzygania względem nich” nie oznacza braku jakiegokolwiek „uwarunkowania” przez świat przedmiotów (świat wartości). Nie jest to wolność „od” przedmiotów, „od” wartości, ale „do” nich, albo trafniej to wyrażając – wolność „dla” nich. Zob. tamże, s. 163–164.

Szukając racji tłumaczącej tę swoistą niezależność od przedmiotów, Karol Wojtyła wskazał na znamienne dla dynamizmu rozstrzygnięcia i wybierania (dynamizmu woli) odniesienie do prawdy. „Wybierać – pisać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy”⁶². Właśnie ta zależność od prawdy czyni wolę niezależną od przedmiotów.

Przyporządkowanie woli do prawdy nie oznacza słuszności („prawdziwości”) poszczególnych wyborów. „Często – sięgnijmy znów do *Osoby i czynu* – człowiek chce tego, co nie jest prawdziwym dobrem, i często też to, co nie jest dobrem prawdziwym, wybiera”⁶³. Świadomy wybór tego, co nie jest prawdziwym dobrem, a więc wybór wbrew temu, co uprzednio rozpoznano jako dobro, nosi znamię winy, moralnego zła. W poczuciu winy, w sumieniu z całą mocą ujawnia się i znajduje potwierdzenie wewnętrzna zależność woli od prawdy o dobru⁶⁴.

Człowiek, będąc sprawcą czynu, jednocześnie spełnia w tym czynie siebie, to znaczy działając urzeczywistnia („doprowadza do właściwej pełni”) to, co z racji bycia osobą, jest dla niego znamienne – strukturę samopanowania i samoposiadania. W sensie ontologicznym każdy czyn jest jakimś spełnieniem osoby. W znaczeniu aksjologicznym – jedynie czyn moralnie dobry (zgodny z prawdą o dobru przedmiotu) stanowi o spełnieniu siebie, moralne zło czynu byłoby raczej jakimś nie-spełnieniem⁶⁵. „Możliwość bycia dobrym lub złym, czyli spełniania siebie przez dobro, a niespełniania przez zło moralne (...) wynika z wolności, ujawnia też i potwierdza wolność. Ujawnia równocześnie, iż wolność ta może być dobrze lub źle użyta”⁶⁶. Jedynie „dobre użycie” wolności, to znaczy samouzależnienie się od poznanej przez siebie prawdy o dobru oznacza autentyczną autonomię podmiotu. Człowiek jest prawdziwie wolny, rzeczywiście sam o sobie stanowi i sam sobie panuje tylko wtedy, gdy rządzi się odkrytą i uznaną przez siebie prawdą. Natomiast odrzucając to, co wcześniej mocą własnego aktu poznawczego uznał za prawdę, sprzeniewierza się niejako samemu sobie, rezygnuje z siebie, niewoli siebie⁶⁷. „Spełnienie osoby w czynie – pisał Wojtyła – zależy od czynnego i wewnątrztwórczego zespolenia

⁶² Tamże, s. 169. Bez tej relacji do prawdy o przedmiocie, wybór byłby zupełnie niezrozumiały.

⁶³ Tamże, s. 171.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 171–172, 188–194. „Gdyby rozstrzygnięcie czy wybór nie zawierały w sobie «momentu prawdy», gdyby nie dokonywały się przez swoje odniesienie do niej, moralność jako najbardziej znamienna dla człowieka-osoby rzeczywistość przestałaby być zrozumiała” – tamże, s. 172.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 186–187.

⁶⁶ Tamże, s. 188.

⁶⁷ Tadeusz Styczeń ilustrując tę sytuację przywołuje postać św. Piotra zapierającego się znajomości z Jezusem. „Piotr – pisze – który oświadcza, że nie zna Przyjaciela, którego skądinąd aż nadto dobrze zna, rozchodzi się nie tylko z prawdą. Rozchodzi się zarazem z samym sobą. Co więcej. On doskonale widzi, że to on sam staje się sprawcą tego rozejścia ze sobą. Że to on sam dokonał rozbicia samego siebie. Że sam sprzeniewierzył się sobie sprzeniewierzywszy się prawdzie, decydując się świadomie na jej negowanie. Widzi też teraz w dramatycznym kontraście, że siebie potwierdziłby i ocalił tylko wtedy, gdyby siebie „zatracił” dla prawdy, decydując się na jej wybór”. T. S t y c z e ń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły. Posłowie*, w: K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 494.

prawdy z wolnością⁶⁸. A w innym miejscu: „Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii. Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność od prawdy⁶⁹”.

KONKLUZJA

Oba obecne w pismach Karola Wojtyły – Jana Pawła II sposoby odsłaniania „natury” ludzkiej wolności, prowadzą do jednego, ważnego w aspekcie rozważań dotyczących pokoju, wniosku: „Wolność nie jest po prostu brakiem tyrańskiej władzy i ucisku, nie oznacza też swobody czynienia wszystkiego, na co ma się ochotę. Wolność ma swoją wewnętrzną «logikę», która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy⁷⁰”.

To oderwanie od prawdy zaznacza się szczególnie wyraźnie w koncepcjach ujmujących wolność człowieka jako moc „ustanawiania prawdy o samym sobie, (...) projektowania – w takiej lub innej formie, indywidualnie czy zbiorowo (...) – swej własnej istoty, swej własnej natury⁷¹”. Wolność do kreowania prawdy o sobie, tworzenia prawdy o człowieku prowadzi do samookłamywania, a w konsekwencji – do samozniewolenia. W sytuacji konfliktu z innymi, uniemożliwia racjonalne rozstrzygnięcie sporu i rodzi przemoc. Brak obiektywnej, nadrzędnej prawdy sprawia bowiem, że siła argumentu zastępowana jest „argumentem” siły⁷². Dlatego, nauczał Jan Paweł II, odniesienie do prawdy o człowieku nie tylko nie zagraża wolności, ale przeciwnie – gwarantuje jej przyszłość⁷³. „Prawda bowiem – pisał w *Osobie i czynie* – nie niweczy wolności, ale ją wyzwala⁷⁴”. A w *Fides et ratio*: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną⁷⁵”.

Jedynie „wolność w prawdzie” zasługuje na miano wolności autentycznej, wolności na miarę osobowej godności człowieka i tylko tak rozumiana wolność może stanowić mocny filar pokoju. Jako samouzależnienie się od prawdy o równej godności każdego człowieka, nie pozwala oddzielić wolności jednostki od wolności wszystkich ludzi, a zatem – rodzi solidarność⁷⁶. Pozwala dostrzec, że wolność to nie tylko nienaruszalne prawo człowieka, ale również jego moralna powinność, a zatem – idzie w parze z poczuciem odpowiedzialności. I w końcu, pozwala na dialog – jedyną godną człowieka drogę przezwycięzania konfliktów.

⁶⁸ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 212.

⁶⁹ Tamże, s. 188–189.

⁷⁰ J a n P a w e ł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego...* 1995, s. 50.

⁷¹ T. S t y c z e ń, dz. cyt., s. 515,

⁷² Zob. T. S t y c z e ń, E. B a ł a w a j d e r, *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Roma 1987, s. 64.

⁷³ Zob. J a n P a w e ł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego...* 1995, s. 50.

⁷⁴ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 202.

⁷⁵ J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, 90, w: *Encykliki...*, s. 1180.

⁷⁶ Zob. T e n ę z e, *Przemówienie przed Bramą Brandenburską...*, s. 127–128.

**FREEDOM IN TRUTH AS ONE OF THE PILLARS OF PEACE.
DELIBERATIONS IN THE CONTEXT OF THE TEACHINGS
OF JOHN XXIII, PAUL VI AND JOHN PAUL II**

SUMMARY

Fifty years after Pope John XXIII issued his *Pacem in Terris* (11.04.1963), the question of peace remains as relevant as ever. Despite the changed historical, political, geographic and social contexts of contemporary conflicts and tensions, true peace is still rather a wish than reality.

The present article covers the following issues:

- Objections typically raised in discussions on the problem of peace (the topic has been exhausted to a point of becoming a banality; it is an unattainable ideal, a utopian concept ignoring the ‘confrontational nature’ of the human being) and the overcoming of these objections;
- The essence of peace (respect for inviolable human rights) and its pillars (truth, justice, love, freedom);
- Freedom as dependence on oneself (‘self-determination’); the necessary relationship between freedom and truth; false forms of freedom and their consequences.

The analyses undertaken in the article lead to the following conclusion: it is only ‘freedom in truth’ that deserves the name of authentic freedom and only when understood this way can freedom constitute a strong pillar of peace. In isolation from the truth about the human being, freedom degenerates – in an individual’s life it evolves into lawlessness and in the political life it takes the form of violence employed by those more powerful.

**FREIHEIT IN DER WAHRHEIT ALS EINE DER STÜTZEN DES FRIEDENS.
ÜBERLEGUNGEN IM LICHT DER LEHREN VON JOHANNES XXIII.,
PAUL VI, JOHANNES PAUL II**

ZUSAMMENFASSUNG

Fünfzig Jahre nach der Veröffentlichung durch den Papst Johannes XXIII. der Enzyklika „*Pacem in terris*“ (11.04.1963) ist Frieden weiter ein aktuelles Thema. Der historische, politische, geographische und gesellschaftliche Hintergrund der Konflikte und Spannungen änderte sich, jedoch der wahre Frieden bleibt immer mehr Wunsch als Realität.

Im vorliegenden Artikel werden folgende Themen behandelt:

- Die die Erwägungen zum Frieden begleitenden Bedenken (das ist ein aussgeschöpftes, geradezu banales Thema; unerfüllbares Ideal, eine Utopie, die die „konflikthafte Natur“ des Menschen nicht berücksichtigt) und deren Überwindung;
- Das Wesen des Friedens (Beachtung der unantastbaren Menschenrechte) und seine Grundlagen (Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit);
- Freiheit als Abhängigkeit von sich selbst („Selbstbestimmung“), und die notwendige Verbindung der Freiheit und der Wahrheit, falsche Formen der Freiheit und deren Folgen.

Die im Artikel enthaltenen Analysen führen zu den Schlussfolgerungen: Nur „Freiheit in der Wahrheit“ verdient, authentische Freiheit genannt zu werden und nur die so begriffene Freiheit kann zu einer starken Stütze des Friedens werden. Die von der Wahrheit über den Menschen abgetrennte Freiheit verwandelt sich im Leben des Individuums in Willkür, im politischen Leben hingegen in Gewalt des Stärkeren.

DONIOSŁOŚĆ KLASYCZNEJ KONCEPCJI PIĘKNA – – UJĘCIE ROBERTA SPAEMANNA

Słowa kluczowe: Robert Spaemann, piękno, dobro, radość, transcendentalia, myśl klasyczna

Key words: Robert Spaemann, beauty, good, joy, transcendentalia, classical thought

Schlüsselworte: Robert Spaemann, die Schönheit, das Gute, die Freude, die Transzendentalien, klassische Philosophie

Zgodnie z tytułem rozważań artykuł przybliży klasyczne rozumienie piękna w twórczości jednego z najwybitniejszych żyjących myślicieli niemieckich Roberta Spaemanna. Inspiruje się on bowiem, jak usiłują wykazać poniższe analizy, spojrzeniem św. Tomasza z Akwinu, Arystotelesa, Platona. W diagnozach współbrzmi myśl niemieckiego filozofa również ze współczesnymi interpretatorami przesłania Akwinaty: É. Gilsonem, J. Maritainem, A. Zimmermannem, M.A. Krąpcem.

Naturalnie, Spaemannowi znane jest w tej materii, jak wynika jednoznacznie z jego dociekań, stanowisko znaczących nowożytnych i współczesnych myślicieli. Jednak wybitny filozof w swym ustosunkowaniu do niego, nic więcej raczej nie czyni, niż ogranicza się do wskazania jego charakterystycznych wątków lub niektórych aspektów. Uwagę naszą zwraca zwłaszcza prezentacja Kantowskiego punktu widzenia¹. Zasadniczo swój pogląd na temat piękna stara się Spaemann samodzielnie wyartykułować przez uwzględnienie głównych treści doktryny (dorobku myślowego) wielkich klasyków.

Niewątpliwie, zapoznanie się z myślą Spaemanna to rzecz godna uwagi. Pogłębiona znajomość klasycznego tj. tzw. „obiektywnego” spojrzenia stanowi aktualnie dla nas jakby wyzwanie, skoro od połowy XX w. nasila się subiektywizm i relatywizm w pojmowaniu piękna².

* Ks. dr Józef Kożuchowski, ur. 1954 r., kapłan diecezji elbląskiej. Wykładowca filozofii w WSD w Elblągu. Opublikował prace z zakresu niemieckiej antropologii filozoficznej.

¹ Por. R. S p a e m a n n, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett – Cotta 2011, s. 254–264.

² Relatywizm to stanowisko ujawniające się między innymi w formie subiektywizmu, w świecie którego własne, właśnie subiektywne przekonanie traktuje się jako prawdziwe i jakby powszechnie ważne.

Naturalnie, w artykule nie przybliży się całego bogactwa dociekań niemieckiego uczonego, lecz zaledwie ich fragment³. Nie sposób zresztą w krótkich rozważaniach ukazać całe ich pole, nakreślone zwłaszcza w pięciu pracach: *Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Natur*; *Perspektive und View from nowhere*; *Das Unsichtbare gestalten*; *Das Gezeugte, das Gemachte und das Geschaffene*; *Was heißt: „Die Kunst ahnt die Natur nach?“*⁴.

I. MOŻLIWOŚĆ ZDEFINIOWANIA POJĘCIA

Piękno, podobnie jak i dobro, nie pozwala się zdefiniować. To, co rozumiemy pod tym pojęciem nie jest empiryczną jakością jakimi są np. właściwości takie jak: „czerwony”, „gorący” lub „sześciokątny.” Termin „piękno” to raczej wtórne, używane na drodze refleksji pojęcie, którego używamy w odniesieniu do tego, co widziane (poznane), słyszane⁵. Jego treść uprzednio wyznaczają inne pierwotne, empiryczne, realne predykaty w rodzaju określona struktura (natura danej istoty żyjącej, czyli np. budząca zachwyt jakość kwiatu, jego woń, uporządkowanie wszelkich elementów w bardzo złożonej całości), określony układ części, czy po prostu ranga rzeczy, tj. bycie naprawdę bytem (ze względu na posiadanie, jak zauważył to po raz pierwszy Arystoteles, podstawowych elementów strukturalnych: materii i formy), co uzasadnia, by mówić o jego pięknie w transcendentálním sensie⁶.

Ze słowem „piękno” ma się rzecz podobnie jak z terminem „dobro”. Również to ostatnie słowo nie oznacza empirycznej właściwości, lecz coś, co przypisujemy rzeczy, człowiekowi, działaniu lub jakiemuś stanowi (np. jego wielobarwności) na gruncie empirycznych właściwości, nie pozwalających się raz na zawsze wyliczyć wyczerpująco.

George Edward Moore, zdaniem Spaemanna, wykazał, że my nie rozumiemy słowa „dobry”, popełniamy „błąd naturalistyczny”, gdy sądzimy, że moglibyśmy używać tego terminu jako synonimu jakiegoś empirycznego predykatu. Kto np. utrzymuje: dobro jest równoznaczne z tym, co jest korzystne dla zdrowia lub utożsamia się z wartością służącą ojczyźnie albo przetrwaniu ludzkości, ten pozbawia się możliwości, by nazwać rzeczą dobrą posługę ludzkiemu zdrowiu, służbę ojczyźnie i ludzkości (ponieważ dobro kryje w sobie więcej treści niż tylko o charakterze

³ Autor artykułu dla właściwego odczytania myśli Spaemanna konsultował się z nim w kwietniu 2013 r. Żywi dlatego nadzieję, że interpretuje ją zgodnie z zamysłem niemieckiego filozofa.

⁴ Wszystkie te pisma są umieszczone w książce: R. S p a e m a n n, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze* II, Klett – Cotta 2011.

⁵ R. S p a e m a n n, *Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Natur*, s. 252: Nieprzypadkowo przeżycie piękna odnosimy do tego, co widziane lub słyszane. Piękno jest bowiem przedmiotem szczególnie zmysłów pełniących funkcje poznawcze, będących na usługach rozumu. Takimi zaś są wzrok i słuch. Z tego tytułu mówimy o pięknych widokach i pięknych dźwiękach, ale nie o pięknych wionach czy pięknych wrażeniach dotykowych. Por. É. G i l s o n, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s. 149.

⁶ Mówiąc słowami M.A. Krąpcza piękno ma swe podstawy w strukturze bytu. Z tejże racji za św. Tomaszem z Akwinu, dla którego istnienie to najważniejszy element strukturalny bytu, można powiedzieć: wszystko istniejące jest piękne. Por. M.A. K r ą p i e c, *Metafizyka*, Wydaw. Towarzystwa Nauk. KUL, Lublin 1988, s. 214.

pragmatycznym). Jednocześnie przez takie widzenie zawartości pojęcia „dobry” popada w tautologię. Twierdzić, że jest czymś dobrym służyć ojczyźnie oznaczałoby wówczas tylko: słuzenie ojczyźnie służy ojczyźnie. A zatem konstatacja ta nie nieznamiałyby⁷.

II. STANOWISKO IMMANUELA KANTA

Pojęcie piękna uzyskujemy za sprawą sądu smaku, jako zdolności wydania sądu o tym, co bezinteresownie podoba się lub nie podoba. Piękno jest tym, co podoba się bezinteresownie, a zatem nie implikuje żadnej korzyści. Piękno jest uczuciem subiektywnym. Równocześnie sąd o pięknie odróżnia się od dwóch innych rodzajach upodobania (przyjemności i dobra) tym, że aspiruje do obiektywnej ważności (ma podobać się wszystkim)⁸. Radość z piękna, którą się przeżywa osobiście, nie sposób uzasadnić za pomocą argumentów i pojęć⁹. W gruncie rzeczy można tylko apelować do innego obserwatora, by dokładnie się przypatrzył danemu przedmiotowi, wsłuchał w niego. Według Kanta żywi się bowiem nadzieję, że również on w końcu odkryje tę samą przyczynę radości i okaże zainteresowanie, by ją dogłębnie poznać. Nikt bowiem nie chce, aby przedmiot w jego mniemaniu piękny jawił się takim tylko w jego ocenie. Dlatego wysuwa roszczenie, by każdy z nim się zgodził¹⁰.

III. KRYTERIA PIĘKNA

Pulchrum est quod visum placet – brzmi tzw. relacjonalna definicja piękna u św. Tomasza z Akwinu. Pięknem jest to, co podoba się, gdy je poznajemy¹¹. Stosownie

⁷ R. Spaemann, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 252.

⁸ Ibidem, s. 256. Niemniej prawdą pozostanie, że w Kantowskiej teorii nie sam przedmiot w swym wyglądzie, czy w swej formie jest piękny. Estetyczne upodobanie nie jest rezultatem doskonałości pewnej rzeczy. Stosunek estetyczny, tj. ocena piękna wychodzi od podmiotu. Por. O. Höffe, *Immanuel Kant*, Warszawa 1994, s. 269.

⁹ R. Spaemann, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 256. Jak podkreśla Kant, sądu o tym, czy pewien ubiór, pewien dom lub kwiat jest piękny, nikt nie da sobie narzucić żadną gadaniną o racjach lub zasadach. Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, PWN, Warszawa 1986, tłum. przejrzał, A. Landman, s. 83.

¹⁰ R. Spaemann, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 256.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu podaje jeszcze drugą definicję piękna, w której wskazuje, jakie warunki powinno spełniać piękno. Ma na uwadze trzy: pełnia czyli doskonałość rzeczy *integritas* (doskonałym jest to, czemu nic nie brakuje. Przedmiot piękny musi być cały czyli doskonały. Co nie jest całe, wykończony, co posiada braki, uszkodzenia, nie jest piękne. Nie jest piękny człowiek ślepy, bez ręki, bez nogi), właściwa proporcja czyli harmonia *consonantia* (cechy te kreują porządek, co znaczy, że wszystkie elementy, stanowiące daną rzecz, są scalone w jedną harmonijną całość, ujawniają jej ład wewnętrzny i zewnętrzny), blask *claritas* (jest on wypromieniowaniem, uwidocznieniem wewnętrznej i zewnętrznej doskonałości przedmiotu, jego proporcji, harmonii – zajaśnieniem pięknością i wyjątkowością bytu, wprawiającą nas w zachwyt. Por. H. Kiereś, *Spór o sztukę*, red. Wydaw. KUL, 1996, s. 138; G. Doglel, *Metafizyka*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1992, s. 98–99. Mówiąc słowami W. Tatarkiewicza w pierwszej definicji piękna u św. Tomasza jest mowa o tym, jak piękno rozpoznać, a w drugiej jak je wytłumaczyć. Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988, s. 140.

do takiego spojrzenia (widzenia) od czasów średniowiecza poprzez G.W. Leibniza aż po współczesną informacyjno-teoretyczną estetykę ciągle się ponawia próby znalezienia obiektywnych kryteriów piękna. Prawie wszystkie one zgodnie akcentują rzecz następującą: estetyczne upodobanie jest wyzwalane przez postrzeganie złożonych struktur¹². Te ostatnie łączą wielość elementów w jedność dającą się widzieć lub słyszeć tak oto: części odnoszą się do siebie nawzajem w ten sposób, iż doświadczamy tej jedności jako harmonijnej¹³.

Jednocześnie, według słusznego przeświadczenia Spaemanna, powyższym próbom zagraża to, iż staną się ujęciami tautologicznymi (tj. nie uwzględniającymi specyfiki piękna poszczególnych bytów), jałowymi lub przynajmniej nie uchronią się przed popełnieniem błędu naturalistycznego. Fakt taki zaistnieć może przede wszystkim wówczas, gdy – jak to się dzieje w teoretyczno-informacyjnej estetyce – ujednoznacznia się kryteria piękna i rozwija je niezależnie od faktycznego upodobania. Wraz z taką tendencją jest narzucane obserwatorom, co powinni oni odczuwać jako piękne¹⁴.

Rzeczywiście nie jest rzeczą możliwą wskazanie ścisłych, jednoznacznych kryteriów piękna. Nic więc dziwnego, iż w teorii św. Tomasza z Akwinu tzw. przedmiotowe kryteria piękna: doskonałość, harmonia, blask muszą być rozumiane analogicznie¹⁵. Tylko konkretna rzecz jednostkowa jest piękna, ale w każdej szczegółowej swej realizacji urzeczywistnia się i ujawnia inaczej jej piękno, skoro odczytujemy je w świetle wyszczególnionych tu kryteriów, tj. takich, które nie są jednoznaczne, stosują się do każdego bytu w inny sposób. W każdym zatem bycie cechy świadczące o jego pięknie odsłaniają się nam jako nie te same, zawsze o innym odcieniu.

IV. DOBRO A PIĘKNO

Jak trafnie konstatuje J. Maritain, piękno jest rodzajem dobra¹⁶. Rodzi się pytanie czy każdej jego postaci? Spaemann zanim udzieli wyjaśnienia w tej kwestii przybliży najpierw treść terminu „dobro” w trojakim znaczeniu.

I tak, po pierwsze, ma na myśli dobro będące owocem zrealizowania określonego warunku, tzw. „dobro jeśli”. Jego charakter ilustruje taka oto wypowiedź doradcy podatkowego do swego klienta: „Dobrze będzie dla pana jeszcze w starszym wieku poczynić określone wydatki, jeśli chce pan zaoszczędzić na kosztach wynikłych z płacenia podatku”. Po drugie, wskazać trzeba „dobro dla”, tj. dla poszczególnego człowieka. Używamy więc tego terminu bez partykuły „jeśli”. Życząc komuś powyższego rodzaju dobra nie relatywizujemy, czyli nie podkreślamy, iż wymaga ono spełnienia określonych warunków. Mówimy tylko: byłoby rzeczą dobrą to lub owo uczynić. Zakładamy, że ostatecznie każdemu chodzi oto, aby jego życie było

¹² O pięknie danej rzeczy nie stanowi bowiem to, że nam się podoba. Jedyne piękno przedmiotu, czyli jego zawartość, ujawniająca się w trzech charakterystycznych cechach: doskonałości, harmonii, blasku, może w nas sprawić (być przyczyną) przeżycie radości (zachwyty). Por. É. G i l s o n, *Tomizm*, Instytut Wydawniczy PAX, 1960, s. 381.

¹³ R. S p a e m a n n, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 252.

¹⁴ Ibidem, s. 263.

¹⁵ H. K i e r e ś, *Spór o sztukę*, red. Wydaw. KUL, 1996, s. 138.

¹⁶ J. M a r i t a i n, *Sztuka i mądrość*, Warszawa 2001, s. 40.

(okazało się) udane. W rezultacie wszystko, co umożliwia tego rodzaju życie jest dobrem.

Niemniej konieczne jest tu pewne zastrzeżenie. Jak wiadomo dla poszczególnego człowieka dobrem jest np. zdrowie. Gdyby on jednak zamierzał dokonać przestępstwa, lepsza byłaby jego niedyspozycja somatyczna. Człowiek bowiem zły jako dobro może traktować to, co w rzeczywistości nim nie jest. Faktycznie jednak to, co rzeczywiście „dobre dla”, czyli dla danego człowieka jest dobre dla wszystkich ludzi. Dlatego Platon w *Gorgiaszu* mógł stwierdzić: dobro, który ujrzy światło dzienne jawi się jako wspólne wszystkim¹⁷. Wreszcie wyróżnić należy dobro w trzecim znaczeniu, tj. „dobro po prostu”, dobro samo w sobie tj. dobro godziwe. Grecy słusznie tego typu dobro określali słowem *kalon*, tzn. piękno. Wszelkie zatem działanie moralnie dobre okazuje się pięknem, jako że miarą takiego działania jest rozum¹⁸. Szczególny jego przejaw to akt heroizmu. Zdobył się nań św. Maksymilian Kolbe, który zaofiarował się w obozie w Auschwitz dobrowolnie umrzeć, by mógł żyć ojciec rodziny.

Czy piękno w takim rozumieniu jest również dobrem dla osoby, która je spełnia?. Otóż na ten temat toczył się spór pomiędzy Platonem i sofistami. Grecy byli jednomyślni w tym względzie, że jest rzeczą piękną oddać życie za przyjaciela lub ojczyznę. Wszakże zdaniem sofistów akt taki nie jest zawsze czymś dobrym dla osoby nań się zdobywającej. Natomiast Platon utożsamiał piękno i dobro. Co nie jest piękne nie może się okazać rzeczywiście korzystne dla człowieka¹⁹.

V. PIĘKNO W TRANSCENDENTALNYM SENSIE

Słusznie zdaniem Spaemanna byt jako dobro, prawda, jedno i piękno – to w arystotelesowskiej tradycji tzw. transcendentalne pojęcia, które nie dotyczą określonej klasy przedmiotów, lecz w różnych aspektach odnoszą się do wszystkiego, co istnieje. Zasięg tych pojęć jest zatem ten sam. Znaczą to: o ile coś istnieje, o tyle jest faktycznym przedmiotem bezinteresownego upodobania²⁰. Rzecz ta ma się tak w odniesieniu do wytworów natury, jak i sztuki²¹.

Mówiąc słowami Kanta dzieła sztuki są celowe bez celu. Są one wytwarzane celowo, ale zamiar, który ma na uwadze piękno nie wykracza poza wykreowany wytwór. Zmierza do tego, aby wytwór ten był postrzegany takim, jakim jest i jako

¹⁷ Dobro jest wspólne wszystkim w tym sensie, że wszystkie byty partycypują w dobru. Por. W. D ł u b a c z, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Wydaw. KUL Lublin 2003, s. 233–234.

¹⁸ A. Z i m m e r m a n n, *Czytanie Tomasa*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 122.

¹⁹ R. S p a e m a n n, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 252.

²⁰ *Ibidem*, s. 262.

²¹ Wszak w przypadku dzieła sztuki należy mówić o istnieniu przypadłościowym, a nie substancjalnym. Zostaje ono bowiem wytworzone przez człowieka, dodane przez niego. „Z punktu widzenia kategorii bytowych wszystkie artefakty należą do kategorii przypadłości, a nie substancji”. Por. P. J a r o s z y Ń s k i, *Metafizyka i sztuka*, Wydaw. T. RADIUSZA „Gutenberg-Print”, Warszawa 1996, s. 73.

taki²². Innymi słowy, sztuka nie transcenduje swojego dzieła. Wbrew jednak takiemu spojrzeniu trzeba podkreślić, iż sztuka realnie wykracza poza to dzieło. Tak sztuki lekarskie, plastyczne, literackie, jak i inne wywołują rzeczywiste zmiany w świecie oraz w człowieku. Tym co wyjaśnia i usprawiedliwia celowość sztuki w życiu ludzkim jest fakt występowania w świecie braków. Jak trafnie się podkreśla, w tradycji klasycznej sztuka usuwa (dopełnia) braki w konkretach dzięki naśladowaniu natury (naśladowaniu jej celowości). Tym samym doskonalą rzeczywistość oraz człowieka i wraz z tym pomnaża piękno²³.

W naturze pytanie o zamiar wpisany w dzieło sztuki musi pozostać otwarte. Sztuka jest tym, co ciągle poszerza nasze postrzeganie piękna. Uczy nas ona znajdować w rzeczach radość, która to radość przez wcześniejsze pokolenia ludzi nie była traktowana jako godna uwagi. Sztuka jest tą dziedziną, która *ens et pulchrum*, identyczność bytu i piękna czyni stopniowo rzeczą zrozumiałą. Za wymowną ilustrację tego faktu mogą posłużyć słowa strażnika z *Fausta* Goethego: „Szczęśliwie oczy, które cokolwiek widziały. Niech będzie to jakakolwiek rzecz. Wszak zawsze okazała się ona piękną”²⁴.

Można postawić pytanie: dlaczego jest rzeczą trudniejszą zidentyfikować celowość piękna w naturze, aniżeli w sztuce? Otóż trzeba uwzględnić następującego rodzaju prawidłowość: wytwory sztuki zostały skonstruowane z tą myślą, by były piękne i bezinteresownie postrzegane. Natomiast dzieła natury nie są wprost do nas skierowane: zaistniały one z uwagi na pomnożenie dobra ludzi i świata. Patrzymy na nie zatem praktycznie, a na dzieła sztuki pod kątem piękna. Te ostatnie zostały właśnie w tym celu utworzone. W każdym razie my nie potrafimy rozpoznać bezpośrednio celowości wytworów natury. W przeciwieństwie do tego w przypadku dzieł sztuki wolno nam się wyrazić tak oto: powstają one w konkretnym celu, tj. po to, by budzić zachwyt, upodobanie, stać się przedmiotem kontemplacji. Wprawdzie nie każdy doświadcza identycznie tej samej rzeczy jako pięknej. Nie znaczy to jednak, że piękno jest tylko kwestią subiektywną. Fakt ten może być również całkiem inaczej interpretowany, mianowicie w ten sposób: nasza zdolność postrzegania piękna jest ograniczona. C.S. Lewis rozwija myśl, zgodnie z którą jakość dzieła literackiego ujawnia się w specyficznym intensywnym radości, jaka towarzyszy czytaniu go i zagłębianiu się w jego treść. W rezultacie, kontynuuje Lewis, w trakcie lektury także u innego czytelnika obserwuje się tego rodzaju przeżycie duchowe. On sam nie mógłby go wytworzyć. Dlatego rzeczą rozsądną jest przyjąć, że ten drugi się nie myli. Brakuje mu tylko zdolności pozwalającej dostrzec jakość dzieła²⁵.

Problematykę piękna w transcendentnym aspekcie bezpośrednio porusza jeszcze Spaemann w stwierdzeniu: „Byt i jedno są zamienne” oraz „byt i piękno są zamienne”. Ma ono za swój wniosek tezę: „Jedno i piękno są zamienne”. Coś postrzegac jako piękne znaczy również postrzegać, jako jedność różnorodnych elementów,

²² R. Spaemann, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 262.

²³ H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 104–105. Jeśli bowiem idziemy do lekarza to właśnie z określonym brakiem, którym w tym wypadku jest choroba. Pragniemy, aby lekarz nas wyleczył czyli wyeliminował ów brak tj. usunął chorobę.

²⁴ Cyt. za R. Spaemann, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 262.

²⁵ Ibidem, s. 263.

jako wyodrębnioną całość (podmiotowy byt). Po pierwsze, odbierać ją taką dlatego, że ta jedność sama z siebie prezentuje się taką, tzn. jako indywidualny byt. Po drugie, widzieć ją w ten sposób z następującej racji: my pozwalamy stać się jakby żyjącą jednością np. krajobrazowi poprzez nasze spojrzenie i poprzez ujęcie go w ramy.

Żyjąca jedność nie jest definiowana na podstawie tego, że przynależy do otoczenia innej istoty żywej. Żyjąca jedność sama konstytuuje otoczenie. Potrafić ją postrzegać jako istotę, która nie tylko należy do naszego otoczenia, lecz w ten sposób, że my należymy do tego otoczenia jest specyficzną cechą człowieka. Postrzegać indywidualny byt jako byt indywidualny znaczy jednocześnie zdobywać się na dystans wobec siebie. Ten ostatni ma najpierw charakter poznawczy, a następnie emocjonalny, skoro np. potrafimy siebie i swą własną osobę uczynić przedmiotem refleksji i zarazem zauważyć, że nie tylko my żyjemy w naszym otoczeniu. Uświadamiamy sobie też: żyją jeszcze inni w określonej relacji do otoczenia. W związku z tym należy również zdobyć się na dystans wobec własnej osoby w formie zapanowania nad emocjami i potrzebami, potraktowania siebie nie jako centrum, lecz jako istotę o drugoplanowym znaczeniu. Tę umiejętność od dawien dawna rozumiano jako zachowanie etyczne, które w języku Greków określono jako piękno. Skąd bierze się w etycznym sensie piękno, tj zdolność do dystansu wobec siebie, w stosunku do swego bytu? Otóż jest możliwe na mocy tego, że nasze jestestwo ukazuje się nam jako właśnie nasze, tzn. jako byt podmiotowy i jako żyjąca jedność²⁶.

VI. RADOŚĆ I PIĘKNO

Radość znaczy coś więcej aniżeli przeżycie płynące z przywrócenia stanu homeostazy, a zatem usunięcia braku. Radość wykracza, w odróżnieniu do zadowolenia, poza dziedzinę ekonomii zorientowaną na osiąganie wartości użytecznych. Zdaniem Spaemanna Arthur Schopenhauer sądził, że nic nie może przewyższyć zadowolenia. Z tejże racji bilans szczęścia w naszym życiu z konieczności musi prezentować się ujemnie, skoro dominują w nim negatywne uczucia bólu, cierpienia i znudzenia. Natomiast Platon nazwałby takie spojrzenie pozbawione radości. On odróżnił dwa rodzaje radości: doskonałą (tzw. czystą) i niedoskonałą (nieczystą). Za niedoskonałą uznał taką, która jest ściśle związana z uprzednio doznawanym uczuciem braku w postaci głodu i pragnienia. Głód jest doznaniem przykrym. Wprawdzie przewyciężenie go przez przyjemność spożycia posiłku sprawia radość. Wszak nie można postrzegać jej jako czystej radości, ponieważ łączy się ona jednocześnie z przeżyciem braku i pewnego cierpienia. Natomiast radość doskonała wyklucza doświadczenie braku.

Wielkie, piękne dzieło sztuki daje wyłącznie radość, gdyż nie zawiera w sobie żadnego braku. W tym wypadku nie jest tak, że odczuwamy jakiś brak, by w końcu zostać zaspokojonym przez kontemplację takiego rodzaju dzieła. Piękno bowiem wkracza w nasz świat, w którym nie doznawaliśmy jakiegoś braku. Na tym właśnie polega doskonała radość. Jest ona, by tak rzec, czystym podarunkiem. Radość

²⁶ Ibidem, s. 259–260.

z piękna jest takiego rodzaju radością. Jest ona tym, z czego musimy wychodzić i co powinniśmy uwzględnić, jeśli mówimy o pięknie²⁷.

VII. PIĘKNO BOGA

Zgodnie z klasycznym spojrzeniem pięknem nazywamy to, co oglądane (poznane) podoba się. Takie rozumienie piękna każe sądzić, iż również Bóg sam w sobie jest piękny. Myśl ta stanie się dla nas jeszcze bardziej zrozumiała, gdy rozważymy ją – akcentuje Spaemann – w świetle nauki o Trójcy Świętej²⁸. Zgodnie z jej przesłaniem Bóg Ojciec ogląda siebie w Synu, w Logosie, a Druga Osoba Trójcy Św. postrzega własną osobę w Źródle wszelkiego bytu – w Ojcu. Równocześnie Ojciec i Syn, kontemplując swą istotę, jak podkreśla św. Tomasz z Akwinu, miłują się poprzez Ducha Św.²⁹. Na mocy tego faktu Nieskończone Piękno jest widziane i kochane przez nieskończony Byt, będący Osobą Boską³⁰.

Spaemann zgadza się również z Maritainowskim rozumieniem piękna Boga³¹. Może więc sądzić m.in.: Niewątpliwie, Bóg jawi się jako najpiękniejszy byt. Bogu przysługuje piękno absolutne, bezwzględne, ponieważ takie jest pozbawione braków, nieskończone. Nie znajdziemy je oczywiście w żadnych bytach, z wyjątkiem Bytu Absolutnego. Słusznie zatem piękno uznać trzeba za jedną z nazw Boga.

Bóg jest piękny przez samego siebie i sam w sobie. To piękno Boga jest zarazem nieogarnione (niezmierzone) jak i stałe, nie powiększa się ani nie zmniejsza. Piękno Boga nie jest bowiem takie jak piękno rzeczy (bytów naturalnych). Te ostatnie mają piękno cząstkowe oraz ograniczone. Bóg jest samym pięknem (pełnią tego piękna) również dlatego, że udziela go wszystkim stworzeniom, jest przyczyną każdej harmonii i każdej jasności. Z konieczności zatem piękno stworzenia jest po prostu podobieństwem do piękna Boskiego, w którym mają udział rzeczy³².

²⁷ Cyt. za R. Spaemann, *Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur*, s. 255.

²⁸ Problematykę Trójcy Św., zagadnienie tożsamości Osób Boskich, ich wzajemnych odniesień do pewnego stopnia podejmuje Spaemann w swej najnowszej książce *Über Gott und die Welt*. Por. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, Klett – Cotta – Stuttgart 2012, s. 298–300.

²⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 3 O Trójcy Przenajświętszej część III O Bogu*, przeł. i objaśn. zaopatrz. Pius Belch, Veritas Londyn 1978, zag. 37 art. 2 odp. 1, s. 130.

³⁰ Według É. Gilsona Bóg jest pięknem, ponieważ jest dobrem. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 151. Jak należy rozumieć takie lakoniczne stwierdzenie? Jak wiadomo wszystkie transcendentalia są zamienne, utożsamiają się ze sobą. Jeśli więc powiemy, że Bóg jest dobrem lub prawdą, to równocześnie możemy stwierdzić: przysługuje Mu bycie pięknym.

³¹ Wiadomo o tym autorowi artykułu z wywiadu, jaki przeprowadził z Robertem Spaemannem w kwietniu 2013.

³² J. Maritain, *Sztuka i Mądrość*, s. 42–44.

VIII. PIĘKNE ŻYCIE

Przy wszelkiej głębokiej różnicy pomiędzy sferą piękna i dobrem moralnym, istnieje wewnętrzne, jakościowe pokrewieństwo obu tych realności³³. Z powyższego tytułu między innymi można mówić o pięknym życiu w przypadku, gdy analizuje się problematykę piękna³⁴. Życie piękne to inaczej mówiąc, jak podkreśla Spaemann, *richtiges Leben*, tj. takie, jakie należy prowadzić, czyli życie rozumne, godziwe, szlachetne.

Zasadniczo dobro godziwe czyni życie pięknym. Życie tego typu jest skierowane na realizację takiego właśnie dobra. To, co moralnie dobre, cnotliwe jest zarazem godziwe (rozumne, harmonijne, czyli piękne).

Niemniej szczególnym wyrazem *bonum honestum* są akty heroicznej miłości, pełna poświęcenia służba bliźnim inspirowana przez wiarę i umiłowanie Boga, a także inne czyny świadczące o tym, że dobro drugiej osoby stawia się na pierwszym miejscu.

Piękne życie, pisane przez nasze zaangażowanie w pomnażaniu dobra godziwego, owocuje tym, iż w świecie spotykamy nie tylko działania o charakterze użytecznym, obliczone na zaspokajanie potrzeb, jedynie subiektywnie uszczęśliwiające. Jako podnoszące nas na duchu i stanowiące zachętę do życia prawdziwie pięknego muszą się jawić świadectwa egzystencji osób oddanych całkowicie urzeczywistnianiu dobra godziwego w jego szczytowej postaci (np. św. Maksymilian Kolbe, bł. Matka z Kalkuty). Wszystkie powyższe akty usprawiedliwiają istnienie świata. Wprawdzie w świetle tradycji chrześcijańskiej sam Chrystus już świat usprawiedliwił. Niemniej z punktu widzenia naturalnego, czysto ludzkiego, można stwierdzić: świat, w którym zabrakłoby ludzi o pięknym usposobieniu, skłaniającym ich do pięknych czynów, byłby zbędny, pozbawiony wartości³⁵.

Owszem, z punktu widzenia relatywizmu, w którym dobro jest rzeczą względną, za coś absurdalnego uzna się czyn autentycznie godziwy, jeśli nie przyniesie pożądanego skutku. Takim jawić się będzie np. heroiczny akt kogoś kto usiłując ratować życie swego bliźniego stracił własne. Nikt bowiem rzekomo na tym nie zyskał. Jednak czyn ten okazuje się dobry w absolutnym sensie, sam w sobie sensowny, godziwy, czyli piękny³⁶.

Piękno ludzkiego życia nie wyraża się całkowicie w czynach o charakterze moralnym jako świadomych, zamierzonych aktach. Manifestuje się również w reakcjach, postawach spontanicznych, zupełnie nie planowanych, realizowanych bez żadnego określonego zamiaru. Spełnia się je jedynie dlatego, że nasunęła je własna

³³ D. v o n H i l d e b r a n d, *Ästhetik I*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977, s. 423.

³⁴ Można powiedzieć, że istnieje związek i podobieństwo pomiędzy dobrem i pięknem na tej oto zasadzie: tak jak piękno polega między innymi na doskonałości i harmonii, tak człowiek dobry ujawnia również w sobie harmonię i ład, ponieważ działa zgodnie ze swą naturą, rozumnie, czyli pięknie.

³⁵ R. S p a e m a n n, *Das unsterbliche Gerücht Die Frage nach Gott und die Täuschung Moderne*, Klett – Cotta – Stuttgart 2007, s. 104.

³⁶ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa Warszawa 2001, s. 147.

myśl³⁷. Owszem, uaktywniła się ona nieprzypadkowo, jako że w odpowiedzi na sytuację, przywołującą do udzielenia określonej pomocy, chociażby w prozaicznej postaci. Taka myśl tylko dlatego mogła dojść do głosu u danego człowieka, ponieważ jest on taki, jaki jest, czyli dobry jako człowiek, tj. zarazem piękny. Działanie bowiem idzie za bytem³⁸. Czyn, który w tym ostatnim przypadku okazał się dobry sam w sobie, czyli bezinteresowny jest tym samym piękny, a zatem odsłonił tak dobroć, jak i piękno sylwetki osobowej jego autora. Waśnie z tego względu, że czyn ów jest piękny, okazuje się niewyobrażalnie doniosły. Taki czyn, jak akcentuje Spaemann, usprawiedliwia istnienie świata.

Jeśli rozpatrywalibyśmy zagadnienie pięknego życia przy uwzględnieniu rozstrzygnięć teologii, wówczas nasunęłoby się jeszcze z pewnością pytanie, jakie znaczenie w narodzinach życia pięknego i jego rozwoju odgrywa łaska Boża. Naturalnie, okazuje się ono wielkie. Samo słowo łaska łączy się bezpośrednio ze słowem piękno. W języku greckim łaska *charis* oznacza powab, który promieniuje z piękna³⁹. Bez pomocy łaski Bożej nie jest możliwe piękne życie w całej jego pełni. Łaska przecież to dar, który się przyjmuje, A zatem piękne życie w sensie właściwym rodzi się z wdzięczności. Z tego względu wdzięczność jest fundamentalną postawą człowieka, który żyje pięknie. Jest też piękną rzeczą spostrzec człowieka praktykującego tę postawę.

Konsekwentnie do takiego widzenia pięknego życia, którego zasadnicza treść jest wyznaczona przede wszystkim przez działania dobre moralnie, łatwo się domyśleć, skąd bierze się jego przeciwna strona tj. brzydota. Otóż każdego rodzaju zło o wydźwięku etycznym, grzech, narażanie zbawienia swej duszy, czyni naszą egzystencję „nieładną”, po prostu brzydką.

Troska o piękne życie to nie tylko nie egoizm, ale coś wręcz przeciwnego: to rodzaj służby Bożej i sposób na spełnienie własnej egzystencji, osiągnięcie szczęścia i zbawienia.

Interesujące, że głębokie zrozumienie w tej materii okazał J.P. Sartre. Kto według niego kieruje się ideą odpowiedzialności za siebie wcale nie ma na uwadze interesu własnego, nie chodzi mu również o podobanie się sobie. Taką swą postawą wyraża on chwałę Stwórcy. Dla człowieka wierzącego, pisze Sartre, troska o własną duszę nie jest egoistyczna. Owszem, przy założeniu ateizmu, odpowiedzialność za siebie nie ma sensu, ponieważ nie istnieje adresat tej odpowiedzialności, który zobowiązuje, ale zarazem odciąża⁴⁰.

³⁷ Może to być, jak podkreśla Spaemann, drobiazg tego oto rodzaju: młody człowiek zapytany o drogę do miejsca trudnego do odnalezienia przerywa swoje zajęcie, następnie poświęca kilka minut, by zaprowadzić pod właściwy adres. Nie przeprowadza on w tym wypadku żadnych rozważań moralnych, lecz działa za podszeptem głębokiej wrażliwości duchowej i z motywu uniwersalnej życzliwości, w świetle której my sami nie jesteśmy centrum. Por. R. S p a e m a n n, *Moralische Grundbegriffe*, Verlag Beck'sche Reihe, München 1994, s. 94.

³⁸ R. S p a e m a n n, *Moralische Grundbegriffe*, s. 94.

³⁹ W sensie szerszym *piękny* znaczy także powabny. Por. A.B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 106.

⁴⁰ R. S p a e m a n n, *Osoby*, s. 205.

**THE MEANING OF THE CLASSICAL BEAUTY – THE PERCEPTION (OPINION)
OF ROBERT SPAEMANN****SUMMARY**

The article presents the classical vision of beauty depicted by one of the most outstanding German philosophers alive. Trying to outline it independently, the German scholar is in principle inspired by the thoughts of Thomas Aquinas, Aristotle and Plato. In the article we get to know nearly all the most important aspects of beauty, which are in the scope of classical view. Thus, beauty is considered in the context of good, in the transcendental sense and with reference to joy. The issue of God's beauty and the beautiful life is also explained. Finally, the attempt to define the concept of beauty is undertaken.

**DIE BEDEUTUNG DER KLASSISCHEN KONZEPTION
DER SCHÖNHEIT – DIE AUFFASSUNG VON ROBERT SPAEMANN****ZUSAMMENFASSUNG**

Der Aufsatz, gemäß seines Titels, stellt die klassische Vision der Schönheit dar in Sicht eines der größten lebendigen deutschen Denkers Robert Spaemann. Obwohl der deutsche Wissenschaftler sich bemüht diese Vision in eigenständiger Weise zu zeichnen, inspiriert sich grundsätzlich von der Lehre von Thomas von Aquin, Aristoteles, Platon. In diesem Aufsatz erfahren wir fast alle wichtigsten Aspekte der Problematik der Schönheit, welche in der klassischen Sichtweise berücksichtigt werden. Die Schönheit ist im Kontext des Guten und der Freude und auch im transzendentalen Sinne analysiert. Man erklärt Gotteschönheit, und die Schönheit des menschlichenlebens. Zuletzt versucht man den Begriff des Schönen zu definieren.

CZAS WOLNY A GOSPODARKA PAŃSTWA. WYBRANE ASPEKTY

Słowa kluczowe: czas wolny, gospodarka, przemiany społeczno-gospodarcze, postęp techniczny, turystyka, kapitał ludzki

Key words: Leisure time, Economy, Social and economic transformation, Technological progress, Tourism, Human capital

Schlüsselworte: Freizeit, Wirtschaft, gesellschaftlich-wirtschaftliche Wandlungen, technischer Fortschritt, Tourismus, Humankapital

WSTĘP

Czas wolny nierozzerwalnie powiązany jest z funkcjonowaniem gospodarki. W zależności od ilości czasu wolnego w gestii obywateli, statusu materialnego, społecznego, przyzwyczajzeń i umiejętności zagospodarowania czasu wolnego, wpływ na gospodarkę w tym wymiarze jest zauważalny. Z jednej strony dni wolne realnie wpływają na zmniejszenie ilości godzin przeznaczonych na wykonywanie obowiązków w ramach pracy zawodowej w części działów gospodarki. Z drugiej strony występowanie dni wolnych powoduje potrzebę konsumpcyjnego lub niekonsumpcyjnego ich zagospodarowania. Obie sytuacje prowadzą do realnego oddziaływania na gospodarkę w wymiarze pieniężnym (wartość PKB), jak i społecznym.

DEFINICJE CZASU WOLNEGO

Istnieje wiele definicji czasu wolnego, na potrzeby tej pracy zostanie przytoczona jedna z definicji czasu wolnego opracowana przez socjologa

* Bartosz Kalisz, magister, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Elblągu, Instytut Ekonomiczny, b.kalisz@pwsz.elblag.pl, prowadzone przedmioty: polityka gospodarcza, zarządzanie kadrami.

J. Dumazediera, która brzmi następująco „Czas wolny obejmuje wszystkie zajęcia, którym jednostka może oddawać się z własnej chęci bądź dla wypoczynku, rozrywki, rozwoju swych wiadomości lub swego kształcenia (bezinteresownego), swego dobrowolnego udziału w życiu społecznym, po uwolnieniu się od obowiązków zawodowych, rodzinnych i społecznych”. Definicja ta stosowana jest w międzynarodowych badaniach dotyczących czasu wolnego realizowanych pod opieką UNESCO. Na podstawie analizy literatury światowej przeprowadzonej przez B. Junga można wyróżnić różne aspekty czasu wolnego²:

- rezydualny – „czas, jaki zostaje po wyzwoleniu się od obowiązków zawodowych”, „24 godziny pomniejszone o obowiązki”,
- behawioralny – „każdy typ zachowania inny niż praca, wykonywany poza czasem pracy”,
- ekonomiczny – „cały czas, który nie jest sprzedawany i który należy do jednostki, bez względu na sposób, w jaki jest on wykorzystywany”,
- autonomiczno-osobisty – „czas dla siebie, aby oddać się czynnościom swobodnie wybranym”,
- przyjemności – „czas dla siebie, który pozwala na realizację osobistych celów i ekspansję zgodnie z zasadą przyjemności”,
- psychologiczno-subiektywny – czas wolny jako „akt kontemplacji”, „stan duszy”, „stosunek jednostki do wykonywanej czynności”, „styl postępowania”, „rodzaj spokoju”,
- normatywny, instrumentalny i funkcjonalny – „czas pogoni za prawdą i poznaniem, samego siebie”, „całokształt czynności, którym oddaje się jednostka w celu wypoczynku, rozrywki lub bezinteresownego pogłębienia swej wiedzy, dobrowolnej aktywności społecznej czy zainteresowań twórczych”.

Wielość definicji czasu wolnego i zakres identyfikowania jego różnych przejawów decyduje o złożoności pojęcia czasu wolnego i wielokierunkowego wpływu na funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie. Każda interpretacja postaci czasu wolnego w różnym stopniu wpływa na jego postrzeganie i wymiar indywidualny. Wypadkowa postrzegania czasu pracy oraz czasu wolnego, a także sposoby jego zagospodarowania współdecyduje o funkcjonowaniu państwa m.in. w ujęciu społecznym, organizacyjnym czy gospodarczym.

SKRACANIE CZASU PRACY

Na przestrzeni stuleci prawo do czasu wolnego było pierwotnie przywilejem wyższych warstw społecznych. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym państw następowało powolne zwiększanie się zasobów czasu wolnego w gestii coraz większej ilości członków danej społeczności. Znaczne przyspieszenie tego procesu następowało w okresie rewolucji przemysłowej. Przemiany społeczno-gospodarcze charakterystyczne dla schyłku XIX w. i związane z masowym napływem ludności ze wsi do

² J. B e r b e k a, M. M a k ó w k a, A. N i e m c z y k, *Podstawy ekonomiki i organizacji czasu wolnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2008, s. 9.

miast i zwiększaniem zatrudnienia w przemyśle w postaci pracy najemnej były podstawą do pojawienia się czasu wolnego jako kategorii społecznej. Sytuacja bytowa nowo tworzącej się klasy robotniczej, wywołana wysokim bezrobociem, sprzyjała wymuszaniu na pracownikach wydłużania czasu pracy. Zwiększająca się rzesza ludzi zatrudnionych w przemyśle i rosnące niezadowolenie z pracy ponad możliwości, spowodowało ustanowienie pewnych regulacji objawiających się m.in. w prawie robotników do ośmiu godzin pracy, ośmiu godzin wypoczynku i ośmiu godzin snu. Przyznanie tego przywileju rosnącej w siłę warstwie robotniczej stało się koniecznością³.

Pierwszy element zwiększania ilości czasu wolnego dotyczył zmniejszenia ilości godzin spędzanych dziennie w pracy. Kwestia ta nie była wcześniej regulowana prawnie, a dzień pracy obejmował średnio 12–16 godzin przez 6–7 dni w tygodniu. Drugą przyczyną było zmniejszenie liczby dni pracy w tygodniu. Kolejną przyczyną dotyczyła płatnych urlopów dla pracowników. Ostatnią przyczyną związaną była ze skracaniem lat pracy w wyniku dostępności do edukacji i wydłużaniem obowiązku nauki. Powyższe czynniki spowodowały zwiększenie ilości czasu wolnego, jednak z punktu widzenia gospodarki i tak czas pracy wydłużył się w wyniku zwiększenia się średniego czasu trwania życia⁴.

WPLYW POSTĘPU TECHNICZNEGO NA CZAS WOLNY

Ciągle aktualny i mający istotny wpływ na wzrost ilości czasu wolnego wśród większej ilości ludzi ma postęp techniczny i technologiczny. Zwiększający się udział automatyzacji procesów produkcyjnych wpływa również na wzrost wydajności. Prowadzi to do zwiększenia zasobów czasu wolnego, a dzięki temu umożliwia rozwój osobisty, wypoczynek czy większy udział w życiu rodzinnym. Uwolnienie zasobów pracy w wyniku postępu technicznego w sektorze przemysłu powoduje przemieszczanie się kapitału ludzkiego z tego sektora do sektora usług⁵.

Z jednej strony zwiększenie wydajności w wyniku postępu technicznego i technologicznego wpływa na rezerwy czasu wolnego pozostające w dyspozycji ludzi, ale z drugiej strony powoduje to transfer mocy produkcyjnych do innych działów gospodarki. Wpływa to na przeobrażenia strukturalne gospodarki, konieczność przekwalifikowania pracowników, zmiany programowe w szkolnictwie, szukanie nowych rynków zbytu czy konieczność zmierzenia się z konkurencją zagraniczną w nowych obszarach działalności gospodarczej.

³ L. M i l i a n, *Czas wolny w perspektywie społeczeństwa przyszłości. Ujęcie aksjologiczne*, w: *Czas wolny, uwarunkowania społeczno-ekonomiczne i przyrodnicze*, (red.) K. Ciżkowicz, M. Sobczak, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2007, s. 27.

⁴ D. P u c i a t o, *Czas wolny jako determinanta jakości życia na przykładzie badań empirycznych*, w: *Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów*, (red.) K. Kawerska, Zeszyt Naukowy 95, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2009, s. 101 oraz M. E s t e v a o, F. S a, *The 35-hour workweek in France: Straightjacket or welfare improvement?*, *Economic Policy* July 2008, CEPR, CES, MSH, s. 419.

⁵ A. W a l c z y n a, I. Ł u c j a n, *Postęp techniczny a humanizacja pracy*, *Postęp Nauki i Techniki*, nr 12, 2012, s. 192.

GENUINE PROGRESS INDICATOR – WSKAŹNIK AUTENTYCZNEGO POSTĘPU

Jednym z podstawowych wskaźników makroekonomicznych jest PKB. Jest to wskaźnik powszechnie stosowany i umożliwiający szacowanie wzrostu gospodarczego. Mimo popularności tego wskaźnika pojawiają się próby opracowania alternatywnych wskaźników opisujących w sposób wielokierunkowy efekty rozwoju poszczególnych krajów w zakresie społeczno-ekonomicznym. Przykładem takich prób jest opracowanie wskaźnika rozwoju społecznego (ang. *Human Development Index, HDI*), wskaźnika ubóstwa społecznego (ang. *Human Poverty Index, HPI*), wskaźnika szczęśliwej planety (ang. *Happy Planet Index, HPI*) czy wskaźnika autentycznego postępu (ang. *Genuine Progress Indicator, GPI*).

Przykładem znaczenia czasu wolnego jest uwzględnianie tego składnika we wskaźniku autentycznego postępu (*GPI*) jako miary wzrostu gospodarczego, obejmującego aspekt ekonomiczny i społeczny w zakresie bieżącego dobrobytu gospodarczego oraz zrównoważonego rozwoju gospodarczego. Elementy ważne dla gospodarki i ujmowane w ramach tego wskaźnika obejmują: konsumpcję, wydatki rządowe, produkcję nierynkową, czas wolny, skutki bezrobocia oraz zanieczyszczenia środowiska, zużywanie naturalnych zasobów, inwestycje kapitałowe netto, zagraniczne kredyty netto, długoterminowe szkody środowiskowe i ekologiczne⁶.

SPOSOBY SPĘDZANIA CZASU WOLNEGO

Występowanie czasu wolnego ściśle powiązane jest z koniecznością zagospodarowania jego zasobów. Popularność sposobów spędzania czasu wolnego uzależniona jest m.in. od płci, wieku, pozycji społecznej czy materialnej. Na podstawie tabeli 1 można przeanalizować najbardziej popularne formy spędzania czasu wolnego. Na przykładzie Polaków i Amerykanów można stwierdzić, że formy spędzania czasu wolnego są w miarę podobne. Różnice wynikają z popularności jednych form nad drugimi.

Tabela 1. Najpopularniejsze formy spędzania czasu wolnego

Polacy		Amerykanie	
Forma spędzania czasu wolnego	Proc.	Proc.	Forma spędzania czasu wolnego
Słuchanie radia, muzyki, oglądanie telewizji, video	25,8	30	Czytanie
Wypoczynek bierny – opalanie się, relaks	14,6	24	Oglądanie telewizji
Udział w spotkaniach towarzyskich	12,7	17	Spędzanie czasu z rodziną

⁶ K. Małaga, *O niektórych dylematach teorii wzrostu gospodarczego i ekonomii*, ZK PTE, Warszawa 2009, s. 4.

Polacy		Amerykanie	
Forma spędzania czasu wolnego	Proc.	Proc.	Forma spędzania czasu wolnego
Czytanie	11,3	8	Ćwiczenia fizyczne
Uprawianie sportu i ćwiczeń fizycznych (łącznie z bieganiem, spacerami, myślistwem, wędkarstwem, siłownią)	7,4	7	Internet, komputer
Praca na działce	5,5	7	Wędkarstwo
Kibicowanie na imprezach sportowych	4,1	6	Kino
Uprawianie hobby, pogłębianie wiedzy (nie związane bezpośrednio z pracą zawodową)	3,7	6	Golf
Praktyki religijne	3,6	6	Spacery
Uczęszczanie do kina, teatru, udział w imprezach kulturalnych	3,4	5	Zajmowanie się ogrodem
Zakupy dla przyjemności	2,6	5	Gry zespołowe
Odwiedzanie muzeów, wystaw, zabytków, imprezy objazdowe, zwiedzanie	2,1	5	Wypożyczanie filmów
Chodzenie do kawiarni, restauracji	1,7	4	Praktyki religijne
Inne	1,4	4	Relaks

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Turystyka i wypoczynek w gospodarstwach domowych w 2009 r.*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2010, s. 75 oraz *The 2012–2013 Leisure Market Research Handbook*, Richard K. Miller & Associated, s. 23–24.

Realny wpływ na gospodarkę występowania czasu wolnego można przedstawić w wymiarze pieniężnym na podstawie wysokości wydatków przeznaczanych na różne sposoby jego wykorzystania. Tabela 2 uwidacznia popularność rozmaitych postaci spędzania czasu wolnego. Wysokość wydatków przeznaczanych przez amatorów określonych rodzajów aktywności uwarunkowana jest nie tylko wymiarem ilościowym, ale również kosztem jednostkowym danej formy spędzania czasu wolnego.

Tabela 2. Wybrane, najbardziej kosztowne formy spędzania czasu wolnego (na podstawie USA, w miliardach dolarów)

Forma spędzania czasu wolnego	Wydatki w miliardach dolarów
Turystyka	533
Restauracje (okolicznościowo)	194
Płatne oglądanie filmów	182

Forma spędzania czasu wolnego	Wydatki w miliardach dolarów
Wydatki konsumpcyjne na sprzęt elektroniczny	165
Kultura i sztuka niekomercyjna	134
Jazda konna	102
Kolekcjonerstwo	70
Wędkarstwo i łowiectwo	63
Golf	62
Kasyna i zakłady bukmacherskie	61
Artykuły sportowe	54
Telewizja (przychody z reklam)	54

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *The 2012–2013 Leisure Market Research Handbook*, Richard K. Miller & Associates, s. 20–21.

ROZWÓJ RYNKU USŁUG TURYSTYCZNYCH

Instytucjonalizacja czasu wolnego była jednym z czynników rozwoju i wzrostu zainteresowania turystyką⁷. Pojawienie się czasu wolnego jako zasobu, którym zaczęła dysponować coraz większa ilość członków społeczeństwa było przyczyną podaży usług turystycznych, które zaczęły zaspokajając dynamicznie rosnący popyt.

Turystyka decyduje o znacznym wpływie na wzrost gospodarczy i zatrudnienie na świecie, w Europie i Polsce. Na podstawie danych za 2011 r. można stwierdzić, że w ujęciu gospodarki światowej przemysł turystyczny generował około 3% światowego PKB, a także decydował o światowym zatrudnieniu w wysokości 3,3%. Natomiast gospodarka turystyczna stanowiła 9,1% światowego PKB (w Polsce 4,9% PKB), a światowe zatrudnienie w gospodarce turystycznej wynosiło około 8,7% (około 8,5% całkowitego zatrudnienia UE i 4,7% całkowitego zatrudnienia w Polsce). Gospodarka turystyczna oprócz bezpośredniego wpływu turystyki na PKB i zatrudnienie obejmuje również pośredni wpływ tej branży na gospodarkę. Związane jest to z popytem generowanym przez turystykę w innych działach gospodarki (np. transport, handel, rolnictwo itp.). Popyt ten nie powstałby bez powiązania tych działów z turystyką⁸.

Brak czasu wolnego nie doprowadziłby do przemian w strukturze gospodarki. Na podstawie danych odnośnie udziału ogólnie pojętej turystyki w PKB oraz wpływie na stopień zapewnienia miejsc pracy można stwierdzić, że stanowi ona ważny składnik gospodarki państwa. Skala tego udziału jest kwestią indywidualną każdego państwa

⁷ A. P a w l i c z, *E-turystyka. Ekonomiczne problemy implementacji technologii cyfrowych w sektorze turystycznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 28.

⁸ *Raport o stanie gospodarki turystycznej w latach 2007–2011*, Ministerstwo Sportu i Turystyki, Warszawa luty 2013, s. 73–74 i 80, <http://www.msport.gov.pl/article/raport-o-stanie-gospodarki-turystycznej-w-latach-2007-2011> (dostęp 11.04.2013).

i zależy od wielu czynników, m.in. warunków klimatycznych, geograficznych, historycznych, promocji czy popularności.

E-KONSUMPCJA

Postęp technologiczny doprowadził do zmian zachowań ludzkich i wykształcenia się m.in. zjawiska *e-konsumpcji*. Tendencja ta przejawia się w kupowaniu towarów i usług za pomocą Internetu oraz korzystaniu z czasu wolnego w alternatywnym, wirtualnym świecie. Upowszechnienie się Internetu prowadzi do możliwości stałej aktywności w sferze zakupów, studiowania czy pracy niezależnie od miejsca fizycznego przebywania. Świat wirtualny stał się przestrzenią zaspokajania dotychczasowych i nowych potrzeb bez konieczności fizycznego kontaktu z miejscem ich lokalizacji⁹.

Nowe zjawisko *e-konsumpcji* jest kolejnym czynnikiem decydującym o sposobach spędzania czasu wolnego, ale również o ilości dostępnego czasu wolnego. Z jednej strony *e-konsumpcja* stwarza możliwości powiększające zakres aktywności, a z drugiej strony umożliwia zaoszczędzenie czasu dzięki eliminacji konieczności fizycznego przemieszczania się w celu realizacji na przykład spraw urzędowych (*e-administracja*) czy zakupów. Ważną kwestią jest sprawa zagospodarowania nowo pozyskanej ilości czasu wolnego. Część aktywności człowieka w czasie wolnym (pasje, zainteresowania) nie zostałaby w ogóle zrealizowana gdyby nie łatwość pozyskiwania i dostępność w Internecie różnych materiałów w postaci książek, filmów, opracowań czy dokumentów. Internet umożliwia również większą, pod względem ilości i częstotliwości kontaktów socjalizację, chociaż większą nie zawsze znaczy równie głęboką. Ilość kontaktów ogranicza ilość czasu, który możemy przeznaczyć indywidualnie każdemu człowiekowi.

SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE

Czas wolny to również perspektywa realizowania się w formie aktywności społecznej. Możliwość taka daje korzyści dla społeczności lokalnej wynikające z zaangażowania opartego na bezinteresownej potrzebie wspierania i organizowania najbliższego otoczenia. Ten indywidualny wkład wynikający z wewnętrznej potrzeby jest podstawą aktualizowania, doskonalenia i dostosowywania państwa do zmieniających się warunków funkcjonowania w ujęciu lokalnym i globalnym. Jest to forma rozwoju cywilizacyjnego.

Na podstawie badań Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) przeprowadzonych w latach 1998–2010 na temat aktywności Polaków w organizacjach obywatelskich można zauważyć, że Polacy coraz częściej wykorzystują swój wolny czas na działalność na rzecz lokalnej społeczności. Na podstawie badań można stwierdzić, że 28% Polaków działa w organizacjach obywatelskich. Pozostali (72%)

⁹ K. Włodarczyk-Śpiewa, *Konsumpcja jako przedmiot badań ekonomicznych*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, Rok LXXIII, zeszyt 3, 2011, s. 74.

nie są aktywni społecznie. Spośród tych, którzy realizują się w ramach społeczeństwa obywatelskiego, najwięcej (15%) angażuje się w jeden typ działalności, 5% deklaruje udział w dwóch rodzajach aktywności społecznej, natomiast 8% w trzech lub więcej¹⁰.

Przeprowadzone ankiety (styczeń 2010) wskazują również na zjawisko wzrastającej aktywności społecznej na przestrzeni lat, począwszy od 1998 roku¹¹. Na podstawie tabeli 3 można zauważyć, że czynne uczestnictwo w różnego typu organizacjach wygląda następująco. Najczęściej Polacy (8%) poświęcali swój wolny czas na wspieranie szkolnictwa (np. komitet rodzicielski, rada rodziców, fundacja szkolna itp.). Drugim najbardziej popularnym typem działalności (5,8% respondentów) były organizacje sportowe (związki, kluby, stowarzyszenia). Trzecim były organizacje charytatywne działające na rzecz potrzebujących dzieci (5,1%). Na miejscu czwartym były organizacje kościelne – 4,5% respondentów deklarowało udział w ruchach religijnych, kościelnych i wspólnotach parafialnych. Na pozostałych miejscach pod względem stopnia zainteresowania danym typem aktywności były: organizacje charytatywne, stowarzyszenia działkowców, wędkarzy, organizacje młodzieżowe (np. harcerstwo, stowarzyszenia studenckie), Ochotnicza Straż Pożarna, organizacje artystyczne (chór, zespół teatralny itp.). Pełny wykaz rodzajów spędzania czasu wolnego w ramach społeczeństwa obywatelskiego można przeanalizować na podstawie tabeli 3.

Tabela 3. Działalność społeczna w Polsce (styczeń 2010 r.)

Pytanie: W Polsce istnieją różne możliwości społecznego działania. Czy Pan(i) poświęca swój wolny czas na działalność w którejś organizacji, stowarzyszeniu, ruchu, klubie lub fundacji? Chodzi o udział w pracy tej/tych organizacji, a nie tylko o przynależność do niej/nich	Odsetek odpowiedzi twierdzących wśród ogółu respondentów (w %)
	Styczeń 2010 r.
Organizacje działające na rzecz szkolnictwa, oświaty, np. komitet rodzicielski, rada rodziców, fundacja szkolna, uczelniana, Społeczne Towarzystwo Oświatowe itp.	8,0
Organizacje (związki, kluby i stowarzyszenia) sportowe	5,8
Organizacje charytatywne działające na rzecz potrzebujących dzieci	5,1
Organizacje, ruchy religijne, kościelne, wspólnoty parafialne	4,5
Organizacje charytatywne działające na rzecz osób potrzebujących – starych, ubogich, bezdomnych, chorych, niepełnosprawnych, ofiar klęsk żywiołowych, ofiar wojen itp.	4,0
Stowarzyszenia, związki działkowców, hodowców, wędkarzy, myśliwych	3,3

¹⁰ *Aktywność Polaków w organizacjach obywatelskich w latach 1998–2010*, Komunikat z badań BS/16/2010, CBOS, Warszawa 2010, s. 4.

¹¹ Tamże, Tabela 1, s. 3.

<p>Pytanie: W Polsce istnieją różne możliwości społecznego działania. Czy Pan(i) poświęca swój wolny czas na działalność w którejś organizacji, stowarzyszeniu, ruchu, klubie lub fundacji? Chodzi o udział w pracy tej/tych organizacji, a nie tylko o przynależność do niej/nich</p>	<p>Odsetek odpowiedzi twierdzących wśród ogółu respondentów (w %)</p>
	<p>Styczeń 2010 r.</p>
Organizacje młodzieżowe, np. harcerstwo, kluby młodzieżowe, związki i stowarzyszenia studenckie	3,2
Ochotnicza Straż Pożarna, Górskie Ochotnicze Pogotowie Ratunkowe itp.	2,7
Organizacje, stowarzyszenia artystyczne, np. chór, orkiestra, zespół taneczny, teatralny	2,6
Organizacje samopomocowe, np. stowarzyszenia osób niepełnosprawnych, samotnych ojców, anonimowych alkoholików, osób bezrobotnych	2,5
Towarzystwa naukowe	2,3
Towarzystwa przyjaciół zwierząt, opieki nad zwierzętami	2,3
Związki zawodowe	2,1
Stowarzyszenia miłośników miasta, regionu, np. zajmujące się ochroną zabytków, rozwojem kultury regionalnej	1,9
Organizacje emerytów, kluby seniorów	1,8
Organizacje, stowarzyszenia turystyczne	1,7
Organizacje wspierające placówki służby zdrowia	1,7
Samorządy dzielnicowe, osiedlowe, np. rady mieszkańców, komitety domowe	1,6
Stowarzyszenia, kluby kolekcjonerów, zbieraczy, hobbystów	1,5
Organizacje działające na rzecz ochrony środowiska naturalnego	1,5
Komitety starające się o załatwienie jakiejś konkretnej sprawy (np. parkingu), grupy protestu	1,3
Samorządy gminne	1,1
Towarzystwa przyjaźni z innymi krajami, narodami	1,1
Stowarzyszenia i samorządy zawodowe	1,0
Organizacje kobiece, np. koła gospodyń wiejskich	0,8
Samorządy wojewódzkie i powiatowe	0,7
Partie lub stowarzyszenia polityczne	0,7
Organizacje kombatantów, weteranów, ofiar wojny	0,6
Samorządy pracownicze (rady pracownicze)	0,6
Inne organizacje, stowarzyszenia, ruchy, kluby lub fundacje	1,4

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Aktywność Polaków w organizacjach obywatelskich w latach 1998–2010*, Komunikat z badań BS/16/2010, CBOS, Warszawa 2010, Tabela 1, s. 3.

CZAS WOLNY A PRACA ZAWODOWA

Pojawienie się czasu wolnego z jednej strony spowodowało spadek produkcji wynikający z mniejszej ilości czasu przeznaczanego na pracę, ale z drugiej strony stało się przyczyną pojawienia się nowego typu pracownika. Doba będąca w dyspozycji człowieka dzielona na pracę zawodową, czas wolny i sen. Proporcje przeznaczanego czasu są kwestią indywidualną, uzależnioną od preferencji bądź konieczności. Istnienie czasu wolnego daje możliwość zwiększenia efektywności pracownika.

Występowanie w pracy znużenia i zmęczenia rutyną jest częstym zjawiskiem. Dzięki istnieniu czasu wolnego jest szansa na wyrażanie samego siebie i dowolne, w miarę możliwości, decydowanie o formie spędzania czasu. Pozwala to nie tylko na regenerację sił do pracy (fizycznych i psychicznych) lecz również uwolnienie i zwiększenie kreatywności¹². W nowoczesnych i innowacyjnych gospodarkach jest to niezwykle istotne oraz pozwala na zwiększenie konkurencyjności państwa w ujęciu międzynarodowym.

Naznaczenie kapitału ludzkiego i jego wpływ na wydajność przedsiębiorstw i co za tym idzie na gospodarkę zależy od człowieka i środowiska w którym żyje. Posiadanie czasu wolnego i umiejętność jego właściwego wykorzystania wpływa na jakość pracy. Ściśle jest to związane z podnoszeniem kwalifikacji i dbaniem o kondycję zdrowotną. Natomiast niewłaściwe dysponowanie czasem wolnym może prowadzić do kłopotów ze zdrowiem¹³.

Samo występowanie czasu wolnego nie gwarantuje pozytywnego i bezpośredniego wpływu na przedsiębiorstwo i gospodarkę państwa. Występowanie czasu wolnego umożliwia stosowanie zróżnicowanych form gratyfikacji pracy w ramach systemu wynagradzania¹⁴. Pracodawcy starają się ingerować w sposób dysponowania czasem wolnym przez pracownika. Tworzenie wydajnych motywacyjnie systemów wynagradzania pozwala pracodawcy skutecznie wpływać na różnych pod względem motywacji pracowników. Dywersyfikacja narzędzi w systemach wynagradzania powoduje wielokierunkowy wpływ na zachowanie i zaangażowanie pracowników. Wpływa to również na zwiększenie poziomu aktywności w czasie wolnym, a czasami konieczność podjęcia bardziej aktywnych form spędzania czasu wolnego. Skutkiem tego jest większa regeneracja i oderwanie się od codziennych obowiązków. Odpowiednia konfiguracja systemu wynagradzania może obejmować takie składniki jak: wyjazdy szkoleniowo-integracyjne, bilety do kina, teatru, na imprezy kulturalne, wycieczki krajoznawcze, karnety na basen czy siłownię itp. Uwzględnienie tego typu elementów obok gratyfikacji pieniężnej pozwala na pozazawodowy rozwój pracownika ale stanowi również przykład wpływania na jego sferę życia prywatnego.

¹² M. K a z i m i e r c z a k, *Czas wolny w etycznej perspektywie*, w: *Czas wolny, uwarunkowania społeczno-ekonomiczne i przyrodnicze*, (red.) K. Ciżkowicz, M. Sobczak, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2007, s. 18.

¹³ W. K o z i o ł, *Rozwój rachunku kapitału ludzkiego*, w: *Kapitał ludzki w perspektywie ekonomicznej*, (red.) M. Dobij, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kraków 2011, s. 69.

¹⁴ J. W o ź n i a k, *Współczesne systemy motywacyjne. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Profesjonalne PWN, Warszawa 2012, s. 125.

REZYGNACJA Z CZASU WOLNEGO

Prawne ustalenie dopuszczalnej ilości godzin pracy u jednego pracodawcy spowodowało, że czas wolny jest zjawiskiem oczywistym w dzisiejszych czasach. Jednak możliwość swobodnego zagospodarowania czasu wolnego przez pracowników powoduje, że nie zawsze czas ten przeznaczany jest na regenerację sił.

Na przykładzie pracujących Polaków charakterystyczne jest również zjawisko rezygnacji z czasu wolnego i przeznaczanie go na pracę zawodową. Jedynie dla 20–30% Polaków jest to konieczność warunkowana utrzymaniem rodziny. Pozostali dobrowolnie przeznaczają czas wolny na pracę w celu podniesienia statusu społecznego lub praca jest ich sposobem na życie. Kosztem tego postępowania jest ograniczenie czasu przeznaczonego dla rodziny oraz na wypoczynek¹⁵.

ZAKOŃCZENIE

Analizując zjawisko czasu wolnego oraz różne przejawy spędzania tego czasu można dojść do konkluzji, że czas wolny w istotnym stopniu wpływa na funkcjonowanie i strukturę gospodarki. Występowanie różnorodnych definicji czasu wolnego, które koncentrują się na różnych cechach tego zjawiska, pozwala stwierdzić, że problematyka czasu wolnego jest złożona i wielowymiarowa.

Sam fakt dysponowania czasem wolnym daje człowiekowi możliwość decydowania o sposobach jego wykorzystania. Konsumpcyjne podejście do czasu wolnego umożliwia wygenerowanie popytu na dobra i usługi, co stanowi o wzroście gospodarczym kraju. Preferencje w doborze form spędzania czasu wolnego uzależnione są m.in. od wieku, płci, mody czy statusu materialnego. Wzrost dochodów może powodować wzrost dywersyfikacji form aktywności w czasie wolnym. Jednakże zwiększenie dochodów często powiązane jest z wydłużeniem czasu pracy co ogranicza czas będący w swobodnej dyspozycji.

Czas wolny jest również pretekstem do działalności społecznej przejawiającej się na polu społeczeństwa obywatelskiego. Bezinteresowne dbanie o najbliższą, lokalną społeczność pozwala na powstanie wielu inicjatyw oddolnych i większą sprawność państwa. Obok życia zawodowego jest to jeden ze sposobów budowania kapitału ludzkiego, decydującego o efektywności i konkurencyjności gospodarki państwa w ujęciu międzynarodowym.

¹⁵ A. P l u t a, *Problemy i możliwości godzenia zawodowego i prywatnego życia współczesnego człowieka*, Management and Business Administration. Central Europe 2/2012 (115), Akademia Leona Koźmińskiego, s. 78–79.

LEISURE TIME AND A NATIONAL ECONOMY. SOME ASPECTS

SUMMARY

This paper shows correlations between leisure time and economy. Leisure time is an integral part of human life. The amount of leisure time and its role have changed. It was dependent on the social and economic transformations in countries. Technical progress and social change have become a major factor in the economic transformation and the amount of leisure time. The increasing wealth of societies that have leisure time is the enormous potential that is used by the various branches of the economy. The level of employment in the various sectors of the economy has changed because of leisure time. Creativity and employee productivity depends on their recreation. This is important for the competitiveness of the economy. People in their spare time can also engage in the local community. It determines the strength of civil society. As a result, leisure time is one of an important part of the economy.

FREIZEIT UND DIE STAATSWIRTSCHAFT. AUSGEWÄHLTE ASPEKTE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Freizeit ist ein inhärentes Element des menschlichen Lebens. In Abhängigkeit von gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandlungen in den verschiedenen Staaten verändern sich das Freizeitmaß und seine Rolle.

Der technische Fortschritt sowie die gesellschaftlichen Umgestaltungen sind – über die wachsende Skala dieser Prozesse – Hauptfaktoren des wirtschaftlichen Wandels und des Anwachsens des Freizeitausmaßes geworden. Der wachsende Anteil der an der Freizeit teilnehmenden Arbeitnehmer sowie die Zunahme der Bedeutung der Freizeit wurden Ursache des Interesses der Wirtschaftsteilnehmer an diesem Lebensbereich. Die steigende Wohlhabenheit der über Freizeit verfügenden Gesellschaften bildet ein riesengroßes Potenzial, das von verschiedenen Wirtschaftszweigen genutzt wird. Das fortschreitende Freizeitausmaß zur freien Verfügung hat das Beschäftigungsausmaß in einzelnen Wirtschaftssektoren ständig verändert.

Die Notwendigkeit der Freizeitbewirtschaftung einerseits trug zur Entstehung des Angebots für solcherart Bedürfnisse der Freizeitdisponenten bei, und andererseits beeinflusste sie die Wahrnehmung der Freizeit seitens der Arbeitgeber als inhärentes Element der Regeneration der Kräfte, die die Effizienz und die Kreativität der Arbeitnehmer steigert, deren Lebensaktivität nicht allein auf Berufstätigkeit und familiäre Pflichten begrenzt ist. Die Verfügung über die Freizeit in Abwechslung mit der Erwerbsarbeit bildet auch für einen Teil der Gesellschaft das Fundament progesellschaftlicher Aktivitäten. In der Konsequenz bildet die Freizeit ein wesentliches Element der Wirtschaft in der Funktion des Staates.

NEUROTYCZNE POCZUCIE WINY JAKO PRZYCZYNA NIEMOŻNOŚCI KORZYSTANIA Z CZASU WOLNEGO

Słowa kluczowe: neurotyczność, poczucie winy, czas wolny

Key words: neurotic, sense of blame, free time

Schlüsselworte: neurotisch, Schuldgefühl, Freizeit

WSTĘP

Termin „czas wolny” już w starożytności w języku greckim i łacińskim miał różne odcienie znaczeniowe. Te różnice znaczeniowe pozostały w później tworzących się językach nowożytnych np. w języku angielskim, czy niemieckim. Ogólnie można stwierdzić, że znaczenia terminu czasu wolnego odnoszą się bądź do jego istoty – tj. czas po pracy, po wykonaniu obowiązków, bądź odnoszą się do sposobów jego wykorzystania – np. rozrywka. Ponadto wskazują na pozytywne, jak i negatywne aspekty spędzania wolnego czasu. Odpoczynek po pracy, wytchnienie po obowiązkach jest przykładem pozytywnego aspektu; próżniactwo, lenistwo jest przykładem negatywnego aspektu spędzania wolnego czasu¹.

Współczesne pojęcie/pojęcia czasu wolnego, jak i jego definicje zawierają wiele dodatkowych elementów adekwatnych do zmian społecznych, gospodarczych, kulturowych. Aktualnie wskazuje się na rozróżnienie: czas pracy a czas uwolniony, czyli ten po pracy. Ale czas uwolniony jest tylko w części rzeczywistym czasem wolnym (czasem do własnej dyspozycji), a w części czasem „pół wolnym”, czyli poświęconym czynnościom koniecznym, ale nie związanym z pracą zawodową (np. wizyta u lekarza, płacenie rachunków itp.). I ten rzeczywisty czas wolny, czas do własnej dyspozycji może być analizowany już w warstwie tworzenia jego aktualnych, współczesnych definicji w ujęciu psychologicznym. Chodzi zwłaszcza o po-

* A.E. Chyczewska, doktor nauk humanistycznych w zakresie psychologii, wykładowca w Instytucie Pedagogiczno-Językowym Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu, przedmiot badań: psychologia rozwoju, uzależnienia, psychologia sztuki, kryzysy rozwojowe a terapia.

¹ M. O s t r o w s k i, *Pojęcie, rodzaje, rozwój historyczny czasu wolnego*, <http://www.pastoralna.pl/files/201%20Pojęcie%20rodzaje%20historia%20czasu%20wolnego.pdf>. (dostęp 9.05.2013).

zytywne definicje czasu wolnego, czyli te, które traktują czas wolny jako zjawisko autonomiczne, posiadające wartość samą w sobie, a nie definicje negatywne ujmujące czas wolny w jego relacji do pracy².

Dla psychologów ważne jest, że współczesne pozytywne definicje czasu wolnego podkreślają, że stanowi on szansę dla rozwoju człowieka np. dzięki realizacji wartości osobowych. Podkreślają również, że bazą do korzystania z czasu wolnego jest „otwarcie się ku wolności indywidualnej”, wolny wybór. Kolejny istotny element, czyli wskazanie na subiektywność przeżywania czasu wolnego: czym innym jest czas wolny w definicji poszczególnych dyscyplin naukowych, a czym innym w subiektywnym przeżyciu poszczególnego człowieka, co oznacza, że każdy człowiek mógłby podać swoją własną definicję czasu wolnego³.

Biorąc pod uwagę psychologiczne uwarunkowania przeżywania czasu wolnego należy zwrócić uwagę na sytuację niemożności korzystania z czasu wolnego, a często nawet brak świadomości jego posiadania. Są osoby, które obiektywnie mając czas wolny, subiektywnie nie są w stanie doświadczyć tego poczucia, odrzucają je. Dotyczy to osób neurotycznych. Artykuł jest próbą analizy tych mechanizmów tkwiących w osobowości neurotycznej, które są odpowiedzialne za niemożność korzystania z czasu wolnego oraz za brak poczucia jego posiadania. Nie wchodzi w grę ani czynne, aktywne jego kształtowanie, ani nawet świadomość biernego jego przeżywania. Te mechanizmy to: perfekcjonizm osoby neurotycznej, postawa wobec własnej wolności i neurotyczne poczucie winy. Neurotyczne poczucie winy jako mechanizm najbardziej niszczący, destrukcyjnie działający na osobowość jednostki, w tym na sferę duchową. Artykuł jest próbą interpretacji wyróżnionych mechanizmów wewnętrznych neurotyka jako przyczyn niemożności realizacji głównych funkcji czasu wolnego: funkcji regeneracyjnej, kompensacyjnej, suspensywnej i kreatywnej.

I. PERFEKCJONIZM W NERWICY A REGENERACYJNA FUNKCJA CZASU WOLNEGO

Przestrzeń życiowa osoby neurotycznej można porównać do więziennego podwórza otoczonego wysokimi murami. Sposób radzenia sobie z problemami życiowymi można porównać do bicia głową w te mury w nadziei, że się rozpadną. Za wysokość murów więzienia odpowiada sam neurotyk, bo to on sam stwarza te mury. Za nieudolne próby rozbicia tych murów też odpowiedzialność jemu trzeba przypisać, chociaż jedno trzeba mu przyznać, że ma dobrą wolę i naprawdę chce rozwiązać swoje problemy życiowe⁴.

Neurotyk nie radzi sobie z realizmem otaczającej rzeczywistości, z niedoskonałościami i mankamentami tej rzeczywistości. Neurotyk tworzy swój własny obraz innych ludzi, rzeczy, zjawisk i to rzeczywistość zewnętrzna musi się do tego obrazu dopasować. Jeśli się do tego obrazu nie dopasuje zostanie przez neurotyka skrytyko-

² M. Ostrowski, op. cit., s. 2.

³ Tamże, s. 3–4.

⁴ J. R u d i n, *Psychoterapia i religia*, Wydawnictwo SOLARIUM, Warszawa 1992, s. 171.

wana i odrzucona. Perfekcjonizm jest tą cechą, która sprawia, że neurotyk narażony jest na ciągłe cierpienie w kontakcie z rzeczywistością. Nie odczytuje rzeczywistości taką, jaka ona jest, ale przez świat swojej wyobraźni. Wyobraźnia neurotyka „perfekcjonisty” nie ma nic wspólnego z realną rzeczywistością, a ponieważ służy mu jako jedyny przewodnik po tejże rzeczywistości, jest powodem jego depresji, ciągłych pretensji i narzekań na świat⁵.

Jego wyobraźnia ma trzy cechy, które oddalają go od realnej rzeczywistości. Pierwszą cechą jest absolutyzacja rzeczywistości. Neurotyk absolutyzuje rzeczywistość, bez względu czy chodzi o wolność, sprawiedliwość czy inne wartości, wszystkiemu przypisuje cechy absolutnej doskonałości i przenosi tę wizję rzeczywistości stworzoną w wyobraźni na swoją codzienną, zwykłą, dotykalaną rzeczywistość.

Drugą cechą jest konieczność natychmiastowej negacji i odrzucenia tych elementów rzeczywistości, które nie są zgodne z idealną wizją świata neurotyka. Neurotyk odrzuca możliwość realizacji stopniowej, krok po kroku realizacji jakiejś idei, wartości. Musi być natychmiast u celu, co ilustruje jego kolejną (trzecią) cechę: infantylne oderwanie od życia. Nie jest w stanie zaakceptować niedoskonałości ludzi, ich błędów i pomyłek, świata, który jest daleki od jego ideału wierząc w idealistyczną, doskonałą i tylko taką wizję świata⁶.

Jedyny wyłom w perfekcjonizmie neurotyka stanowi jego stosunek do własnego ciała.

Neurotyk do własnego ciała ma stosunek „nieuporządkowany”, traktuje je tak, jakby wymogi biologiczne nie były dla niego istotne. Konsekwencją tego może być np. lekceważenie zasad odżywiania, snu i wypoczynku. Ten stosunek do własnego ciała jakby wyłamuje się z obrazu perfekcjonizmu neurotyka. Nie ma tu odniesienia do jakiejś doskonałości czy ideału. Na taką postawę ma wpływ prawdopodobnie pokutujące przekonanie o „grzeszności ciała”, więc nie trzeba się nim za bardzo przejmować.

Nie tylko wyobraźnia neurotyka perfekcjonisty, ale również inne specyficzne cechy utrudniają mu realny, przystosowawczy kontakt z rzeczywistością. Te cechy specyficzne dotyczą rozumienia winy i sprawiedliwości⁷.

Jego stosunek do sprawiedliwości jest idealistyczny i skrajnie rygorystyczny, perfekcyjny, bez możliwości kompromisu i jakiegokolwiek odstępstwa. Tylko że taka sprawiedliwość nie jest do realizacji w życiu codziennym. Obecność niesprawiedliwości, przypadku, kompromisów, cierpienie są powodem odrzucenia przez neurotyka takiej rzeczywistości. Neurotyk perfekcjonista nie godzi się na taką wizję świata, a jego sprzeciw może przybierać formę od cichego „nie” po głośny bunt. Ale w każdym razie odrzuca on rzeczywistość, gdzie sprawiedliwość nie spełnia jego rygorystycznych i idealistycznych wymogów.

Jednak „popisowym” obszarem rzeczywistości, gdzie w pełni ujawnia się perfekcjonizm neurotyka i gdzie ten perfekcjonizm można obserwować we wszelkich odcieniach – jest przeżywanie przez neurotyka winy. Nie chodzi tu o poczucie winy

⁵ Tamże, s. 172.

⁶ Por. K. H o r n e y, *Nowe drogi w psychoanalizie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 179.

⁷ J. R u d i n, dz. cyt., s. 175–179.

w sensie teologicznym, prawnym czy też innym. „Chodzi o kompleks winy u perfekcjonisty zaczynający działać już tam, gdzie pokazuje choćby cień winy, gdzie mają miejsce zwyczajne ludzkie słabości i frustracje, małe codzienne niedociągnięcia. Wszędzie i zawsze istnieje przecież możliwość bycia winnym, poślizgnięcia się na parkiecie życia i splamienia na pozór olśniewająco białej szaty. Perfekcjonista odczuwa nieustanny lęk przed uwikłaniem się w winę, co więcej: jest święcie przekonany, że już się winy dopuścił”⁸. Będzie wracał do domu, żeby wyłączyć wszystkie urządzenia z kontaktów, bo w przeciwnym razie będzie zwarcie i pożar. Trzeba sprawdzić wszystkie krany, żeby nie zalało domu. Czy wczoraj jego uśmiech w pracy nie został opacznie zrozumiany. Czy nie za ostro zwrócił się do kogoś z rodziny, współpracownika itp.

Dziesiątki lęków wypełniają dzień po dniu życie neurotyka perfekcjonisty. Lęki te czynią z jego życia pasmo udręki. Wątpliwości nękają go w dzień, a w nocy nie pozwalają spać i tylko dlatego, że neurotyk chce dorównać swojej wizji doskonałości. Nie jest mu to dane, jak nikomu zresztą. Ale to on zdręcza się ciągłymi wątpliwościami w imię tej niedoścignionej doskonałości, która jest niedostępna nie tylko dla niego, ale i innych, tylko, że on jedyny nie może i nie chce tego poznać zaakceptować. Placi więc za taką postawę codziennym udręczeniem, codziennymi wątpliwościami.

A i tak nie jest to kres jego cierpienia. O wiele większą traumą niż samooskarżenia jest dla niego zostać oskarżonym przez osoby trzecie. Dla neurotyka perfekcjonisty prawdziwym upadkiem jest, gdy słyszy oskarżenie pod swoim adresem, gdy ktoś wytyka mu błąd, niedopatrzenie lub inny brak. Czuje się wtedy zdeptyany przez życie, poniżony i upokorzony. Reaguje na najmniejszą uwagę jakby świat mu się zawalił⁹.

Pojawia się tu pewien paradoks. Neurotyk, który „wymyśla” sobie winy na co dzień, obarcza się wyimaginowanymi winami, w zderzeniu z realną winą, nawet o małej wadze (np. uwaga zrobiona przez kogoś jako konsekwencja tej winy), wpada w panikę. Uznaje to za niesprawiedliwe, niegodziwe, niezasłużone i w końcu uznaje, że była to najgorsza podłość zrobiona mu przez kogoś, kto zwrócił mu uwagę za np. niedopatrzenie, jakiś błąd itp. Człowiek, którego istotą życia jest przypisywanie sobie winy za praktycznie wszystko, w konfrontacji z cieniem realnej winy traci grunt pod nogami.

Neurotyczność jest antytezą funkcji czasu wolnego. W kontekście perfekcjonizmu neurotyka najgorzej wypada funkcja regeneracyjna.

Funkcja regeneracyjna czasu wolnego jest obca neurotykowi, nie istnieje dla niego, czego przykładem może być stosunek do własnego ciała. Funkcja regeneracyjna wolnego czasu spełnia rolę „zaworu bezpieczeństwa”, który ma zabezpieczyć człowieka przed wycieńczeniem fizycznym i psychicznym¹⁰. Perfekcjonizm w nerwicy jest mechanizmem, który blokuje ten zawór bezpieczeństwa. Neurotyka w związku z tym nic nie broni przed zmęczeniem fizycznym i psychicznym. Przy-

⁸ J. R u d i n, dz. cyt., s. 177.

⁹ Zob. K. H o r n e y, dz. cyt., s. 181.

¹⁰ Por. M. O s t r o w s k i, *Funkcje czasu wolnego*, <http://www.pastoralna.pl/files/202%20Funkcje%20czasu%20wolnego.pdf>. (dostęp 9.05.2013).

kładem pokazującym grożące wycieńczenie fizyczne, a przynajmniej ciągle zmęczenie fizyczne jest wspomniany już stosunek neurotyka do własnego ciała.

Ale neurotyk jest przede wszystkim zmęczony psychicznie, ponieważ cały czas ma kontakt z rzeczywistością, która nie spełnia jego oczekiwań. Tę rzeczywistość odrzuca, bo jest ułomna, a powinna być doskonała, tak jak w wyobraźni neurotyka. Ten stan zmęczenia psychicznego jest ciągły. Neurotyk nie może zrobić sobie przerwy, żeby odpocząć, ponieważ nie może zrobić sobie przerwy w sposobie interpretacji rzeczywistości, w swojej utrwalonej postawie wobec świata.

Neurotyk realnie nie ma czasu wolnego w kontekście przeżywanej przez siebie winy. Jeśli nawet usiłuje korzystać z czasu wolnego i będzie w typowo rekreacyjnej sytuacji – wycieczka, ciepły kraj, hotel, plaża, czyli to, co dla wielu ludzi jest synonimem udanego wypoczynku – to i tak cała jego aktywność będzie koncentrować się na analizie wszelkich możliwych win i przeoczeń. Cały pobyt będzie się zastanawiać, czy karty kredytowe i dokumenty zabierać ze sobą, czy zostawiać w hotelu, a może trzeba było wybrać tę drugą wycieczkę trochę tańszą, albo tę inną trochę droższą. Jeśli zostawi dokumenty w hotelu, cały dzień przeżywa udrękę, że mu je ukradną. Jeśli weźmie dokumenty ze sobą na plażę, cały dzień pilnuje ich i gani sam siebie za nieroztropne zachowanie. I takie sytuacje występują cały czas do końca pobytu, czyli czasu wolnego w funkcji regeneracyjnej.

II. JAK NEUROTYP PRZEŻYWA SWOJĄ WOLNOŚĆ I JAKI TO MA WPŁYW NA FUNKCJĘ KOMPENSACYJNĄ I SUSPENSYWną CZASU WOLNEGO?

Możliwość wykorzystania czasu wolnego wiąże się z wolnym wyborem. Jak przeżywana wolność przez neurotyka determinuje jego wybór? Neurotyk boi się własnej wolności i ucieka od niej i od odpowiedzialności z nią związanej. Ucieczka polega na tym, że jednostka wchodzi w takie sytuacje, w których nie musi podejmować żadnych decyzji, a jej los zależy od innych, od zbiegu okoliczności czy innych zdarzeń. Szczególnie dokładnie widać to przy zbiorowej nerwicy, gdzie lęk i ucieczka od wolności łączą się z posługiwaniem się kozłami ofiarnymi. Od zawsze były to czarownice winne wszystkiemu, co się zdarzyło, mniejszości narodowe, Żydzi, Murzyni, ale i zjawiska o charakterze kulturowym: moda, technika, tendencje o charakterze masowym. Mechanizm ten widać również w funkcjonowaniu grup, zbiorowości, mas (jak chcą psychoanalicy) uciekających od wolności przez tworzenie wszelkiego typu idoli. Jeśli coś się nie uda – wiadomo wtedy, kto jest winny.

Ucieczka od wolności neurotyka oznacza, że tak naprawdę chce być jak dziecko, od którego nie wymaga się żadnej odpowiedzialności. W sytuacji podbramkowej pokaże palcem, komu tę odpowiedzialność należy przypisać, a w zasadzie, na kogo ją zrzucić¹¹.

Drugą postawą neurotyka wobec wolności, oprócz leku przed własną wolnością i ucieczki od niej, jest lęk o wolność. Ten lęk przejawia się jako obawa o utratę wolności. Neurotyk rozumie tę sytuację jako konieczność unikania wszelkich zo-

¹¹ J. R u d i n, dz. cyt., s. 68–69.

bowiązań, zaangażowania, wchodzenia w związki i przyjmowania za to wszystko odpowiedzialności. Dla neurotyka taka wolność oznacza wycofanie ze związków, zobowiązań, kontaktów z innymi po to tylko, żeby unikać odpowiedzialności. To, co mu pozostaje należy uznać za ułomną namiastkę wolności i jej pozór. Tak postępując neurotyk traci z czasem zdolność podejmowania decyzji, wydaje się bezwolny i często zdarza się, że jeśli podejmie już jakąś decyzję ostateczną, to po krótkim czasie wycofuje się i wraca do punktu wyjścia z okresu przed decyzją. Takie zachowanie wynika z lęku o utratę własnej wolności, nie angażuję się w nic, więc nie będę ponosić za nic odpowiedzialności i będę mieć poczucie, że nie tracę mojej wolności, że ta wolność nie jest zagrożona. Ale w konsekwencji o życiu neurotyka decydują przypadkowe sytuacje, zbiegi okoliczności, przypadkowi ludzie¹².

Oprócz lęku przed wolnością i lęku o własną wolność neurotyk może przejawiać postawy z bardziej dominującym komponentem poznawczym niż afektywnym¹³. Psychoanalicycy mówią o niedocenianiu własnej wolności oraz o przecenianiu tej wolności. Postawa niedoceniaenia własnej wolności polega na tym, że neurotyk koncentruje się na różnych objawach typu dolegliwości somatyczne, depresja, poczucie mniejszej wartości, chroniczne zmęczenie, brak sukcesów itp. i szuka przyczyn tych zjawisk głównie w przyczynach zewnętrznych. Świat jest niesprawiedliwy, a przynajmniej ktoś lub coś na tym świecie, co godzi we mnie i przeszkadza mi żyć. Jakiś kozioł ofiarny zawsze się znajdzie. Neurotyk nigdy nie połączy swoich dolegliwości z ucieczką i lękiem przed wolnością¹⁴.

Interesujące jest, że intelekt neurotyka pozostaje na usługach emocji, czyli lęku przed wolnością. Neurotyk wysiła bardzo swój intelekt, żeby wytłumaczyć logicznie, znaleźć ciąg przyczynowo-skutkowy, dlaczego jest ofiarą godną współczucia i gdzie są winowajcy tego stanu.

Nie tylko niedoceniaenie własnej wolności jest bolesne dla neurotyka. Postawa przeceniania własnej wolności łączy się bowiem z przesadnym poczuciem winy. Szuka więc neurotyk wszędzie w sobie przyczyn swojej winy, analizuje swoje niedoskonałości, ułomności fizyczne i psychiczne. Jest umęczony tym i przejmuje rolę kozła ofiarnego, mogą pojawić się również tendencje do autodestrukcji. Postawa przeceniania własnej wolności również jest związana, ma swoje źródło w lęku przed wolnością i lęku o wolność.

Te cztery postawy wobec wolności (lęk przed wolnością, lęk o wolność, niedoceniaenie własnej wolności i przecenianie jej) w różnych nasileniach i proporcjach występują u neurotyka. Ich efektem jest poczucie braku wolności, wewnętrzne i zewnętrzne zniewolenie. Staje się neurotyk ofiarą zewnętrznych sytuacji, ale też wewnętrznych ograniczeń. Odczuwany brak wolności sprawia, że czuje się stłamszony w swoim funkcjonowaniu, odczuwa poczucie niższości, a doświadczany kompleks winy niszczy jego poczucie godności. Im silniejsze te objawy, tym większe pragnienie odzyskania wolności. Objawy nerwicowe można więc traktować jako objawy kryzysu wolności.

¹² Por. K. H o r n e y, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 42.

¹³ J. R u d i n, dz. cyt., s. 70–72.

¹⁴ Por. K. H o r n e y, *Neurotyczna...*, dz. cyt., s. 162.

Neurotyk (w swojej świadomości) nie ma czasu wolnego, bo dzięki temu nie musi go organizować, planować i ponosić za cokolwiek odpowiedzialność. Nie ma, więc nie musi podejmować żadnych decyzji, nie musi opowiadać się za czymś, ani przeciwko czemuś. Pozostaje biedną ofiarą, którą los, praca, zwierchnicy i rodzina eksploatują tak, że nie ma już czasu na nic, a na pewno nie ma czasu wolnego.

W związku z tak przeżywaną wolnością, a właściwie jej brakiem, neurotyk nie potrafi realizować kolejnych funkcji czasu wolnego. Nie wykorzystuje czasu wolnego, jeśli chodzi o funkcję kompensacyjną i suspensywną (ang. *the suspense* – zawieszenie).

Te funkcje są podobne do siebie i można je razem rozpatrywać¹⁵. Funkcja kompensacyjna służy równoważeniu tych ograniczeń, braków, uciążliwości, które są skutkiem pracy zawodowej. Chodzi tu o wszelkie ograniczenia, zarówno te osobowe, jak i rzeczowe. Chodzi o dyscyplinę pracy, ograniczenia i ramy czasowe, wymogi produkcji, organizację pracy. Oczywiście inne ograniczenia występują przy taśmie produkcyjnej, inne w sali wykładowej. Jednak każdy zawód wiąże się ze specyficznymi dla siebie ograniczeniami i frustracjami. Nawet osoby, które wykonują zawody o wysokim stopniu samodzielności i własnej twórczości np. artysta malarz, projektant-architekt itp. często skarżą się na ograniczenia, których doświadczają.

Te ograniczenia i frustracje mogą sprawić, że jednostka czuje się wyalienowana, że to, co wykonuje, to jakby nie jej prawdziwe życie. Człowiek wie, że praca zawodowa jest koniecznością, ale w tej pracy nie wykonuje tego, co on sam chciałby robić. W takim sensie może mieć poczucie obcości wobec własnej aktywności zawodowej.

Funkcja suspensywna zawiesza, odcina wszystkie te negatywne czynniki związane z aktywnością zawodową. A funkcja kompensacyjna czasu wolnego pozwala, daje szansę wypełnić życie zgodnie z własnymi dążeniami, pragnieniami, ambicjami. Otwiera się przestrzeń, która jest tylko dla jednostki. Może tu człowiek wyraźniej doświadczać swojej autonomii i podmiotowości. Może samodzielnie kształtować ten obszar swojego życia. Ale nie neurotyk.

Postawa neurotyka wobec własnej wolności utrudnia korzystanie z czasu wolnego w funkcji kompensacyjnej i suspensywnej. Neurotyk w swoim całym prywatnym życiu sam stwarza sobie takie ograniczenia i blokady, jakich prawdopodobnie najgorszy pracodawca by mu nie wyznaczył. I w związku z tym neurotyk nie zauważy nawet tej możliwości, jaką daje czas wolny, aby być panem swego losu, realizować swoje pragnienia i potrzeby, doświadczając przy tym pełniej swojej podmiotowości i autonomii.

I jeszcze z innego punktu widzenia można spojrzeć na neurotyka (ściśle związanego z jego postawą wobec własnej wolności), aby zinterpretować niemożność korzystania z czasu wolnego w funkcji kompensacyjnej. Neurotyk ucieka od łańcucha takich czynności: podejmując samodzielnie decyzję, realizując ją i ponosząc odpowiedzialność za tę decyzję i jej realizację. Czyli jego postawa wobec wolności wyklucza możliwość aktywnego kształtowania swojego czasu wolnego w omawianych funkcjach.

¹⁵ Zob. M. Ostrowski, *Funkcje czasu...*, art. cyt. s. 2.

III. NEUROTYCZNE POCZUCIE WINY A NIEMOŻNOŚĆ REALIZACJI KREATYWNEJ FUNKCJI CZASU WOLNEGO

Neurotyczne poczucie winy jest mechanizmem, który działa destrukcyjnie na osobowość jednostki, w tym na jej wymiar duchowy. Istotne więc jest odniesienie się do genezy neurotycznego poczucia winy i jego skutków na sferę duchową jednostki.

1. Geneza neurotycznego poczucia winy

Analizując zagadnienie poczucia winy odnosimy się zarówno do płaszczyzny teologiczno-duszpasterskiej, jak i psychologiczno-psychiatrycznej. Terminami podstawowymi dla zrozumienia różnicowania w ramach tego zagadnienia są takie przeciwstawne pojęcia jak: wina realna a subiektywne poczucie winy, oraz świadome poczucie winy a nieświadome poczucie winy. Mówiąc o nieświadomym poczuciu winy, nie chodzi o brak świadomości samego poczucia winy jako stanu psychicznego, ale o niemożność uświadomienia sobie przyczyn naszej winy, na czym polega nasza faktyczna wina.

W nawiązaniu do powyższej terminologii można dokonać podstawowej klasyfikacji poczucia winy i wyróżnić: dojrzałe i patologiczne poczucie winy¹⁶.

Dojrzałe poczucie winy jest związane z sytuacją realną i z tym, co na płaszczyźnie teologicznej określa się jako grzech, a poczucie winy wynika z przekroczenia, łamania przykazań. Wina jednostki jest realna i obiektywna, a ponadto doświadcza ona subiektywnego poczucia winy. „Dojrzałość” wymaga jednak gotowości do zażyczenia za popełniony czyn.

Patologiczne poczucie winy przybiera dwie formy: neurotyczne poczucie winy i nieświadome poczucie winy.

Neurotyczne poczucie winy polega na tym, że jednostka nie jest obiektywnie winna w stosunku do realnej sytuacji i odczuwa nadmierne lub nieuzasadnione poczucie winy. Poczucie winy, które nie ma realnego uzasadnienia lub jest przesadne. Ale neurotyczne poczucie winy jest świadome.

Drugą formą patologicznego poczucia winy jest nieświadome poczucie winy, które jest przyczyną pojawienia się w człowieku potrzeby bycia ukaranym. Ta potrzeba może być motywem działania przestępczego i co trzeba wyraźnie podkreślić: przyczyną a nie skutkiem takiego działania.

Źródła kształtowania się realnego i patologicznego poczucia winy odnajdujemy głównie w psychoanalizie. W psychoanalizie Freuda punkt wyjścia dla tworzenia się poczucia winy nie jest popełnienie niemoralnego czynu, ale doświadczenie odrzucenia przez autorytet.

Już dziecko boi się utraty miłości rodziców i ten lęk jest podstawową przyczyną poczucia winy. Zły, niemoralny czyn odgrywa w powstaniu poczucia winy rolę dru-

¹⁶ Zob. S. K u c z y ń s k i, *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, [w:] *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1982, s. 254.

goplanową. Pierwotnym źródłem jest przeżycie odtrącenia przez autorytet. Często sami, kiedy mamy poczucie krzywdy pytamy: „za co to mnie spotyka?“, „dlaczego ja?“ i są to pytania o przyczynę odtrącenia, której to przyczyny sami nie znajdujemy w naszym zachowaniu. Jest to przejaw naszego nieuświadomionego poczucia winy¹⁷.

Poczucie winy łączy się również z agresją wobec autorytetu. Ten element wrogości wobec autorytetu pochodzi z konfliktu między potrzebą miłości ze strony autorytetu a chęcią realizacji zachowań popędowych, które zahamowane wywołują agresję, wrogość (wobec autorytetu).

Istotną rolę w poczuciu winy pełni ukształtowane *superego*. *Superego* reaguje nawet na grzeszne myśli i torturuje *ego* za pomocą lęków, takich jakie wcześniej wzbudzał autorytet. Stąd nacisk *superego* może sprawiać, że poczucie winy może przejawiać się jako potrzeba poniesienia kary¹⁸.

Na ukształtowanie się *superego* wpływają rodzice, ale również środowisko społeczne. Stąd poczucie winy jest związane nie tylko z lękiem przed utratą miłości rodziców, ale i szeroko rozumianym lękiem społecznym. Dla Freuda ważne było tworzenie się *superego* jako podstawy moralności i uspołecznienia jednostki. Rozróżnianie dobra i zła nie jest umiejętnością naturalną. Silne *superego*, dzięki któremu jednostka staje się istotą moralną, było dla Freuda wartościową psychologiczną właściwością kultury.

„Niestety za postęp kultury płacimy utratą szczęścia wskutek wzrostu poczucia winy. Wielu płaci za to nerwicą. Istnieje zasadnicza sprzeczność między dobrem jednostki rozumianym jako zaspokajanie popędów i płynącym stąd uczuciem uszcześliwienia, a dobrem społecznym, które realizuje się przez rozwój kultury”¹⁹.

Stąd wniosek, że neurotyków można traktować jako uczniów, którzy w procesie socjalizacji wyuczyli się lekcji podanej przez społeczeństwo w sposób zbyt pilny, a przede wszystkim zrobili to na pamięć, w sposób sztywny. W konsekwencji przyczynia się do tego, że moralne normy neurotyków są nierealistycznie surowe, co z kolei powoduje, że neurotyk wygasza, tłumi w sposób zgeneralizowany instynkty popędowe godzące w te normy. Szansą dla neurotyka jest poradzenie sobie z tymi lękami, które wynikają z nierealistycznych oczekiwań, co do pełni realizacji w życiu bardzo surowych norm moralnych.

Częstą przyczyną ukształtowania się patologicznego poczucia winy jest wychowanie w okresie dzieciństwa przez rodziców nadmiernie krytycznych, rygorystycznych, kontrolujących. W dziecku wytwarza się wtedy postawa własnej niedoskonałości i zależności od doskonałego rodzica. Starając się zadowolić rodziców, ciągle w lęku czy podola, rozbudowuje swoje *superego* o ciągle nowe wymagania. Z czasem są to już nie tylko wymagania rodziców, ale nauczycieli, szefów, zwierzchników i innych członków społeczeństwa, którzy są substytutem wszechwładnego

¹⁷ Zob. J. Stronowski, *Fenomen religii w ujęciu psychoanalitycznym*, [w:] *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1982, s. 88.

¹⁸ Tamże, s. 90.

¹⁹ Tamże, s. 91.

rodzica z okresu dzieciństwa. W ten sposób superego dziecka jest kalką doraźnych wymagań otoczenia, a nie głębokiej moralności i taką kalką pozostaje²⁰.

Podłożem patologicznego poczucia winy są mechanizmy tkwiące w nerwicy. Możemy wyróżnić dwa sposoby interpretacji tego zjawiska, pierwsza zgodna z poglądami Freuda, druga będąc ich interpretacją dokonaną przez O.H. Mowrera²¹.

Pierwsza interpretacja widzi *superego* jako całkowicie dominujące nad *ego* i wymuszające całkowite posłuszeństwo. *Ego* ma zakaz realizacji popędowych dążeń *id*, między *ego* a *id* tworzy się rodzaj blokady, którą możemy wyjaśnić przez mechanizm dysocjacji i tłumienia pozostając w terminologii psychoanalitycznej. Nerwicowy niepokój doświadczany przez *ego* pochodzi z nieuświadomionego lęku, że ta blokada zostanie przerwana i *id* zmusi *ego* do realizacji stłumionych pragnień. *Ego* cały czas traci energię na obronę przed *id*. Niepokój związany jest z możliwością, z niebezpieczeństwem realizacji pragnień, do których doszłoby gdyby człowiek się na nie zdobył.

Druga interpretacja jest inna, a różnica polega na tym, że niepokój jednostki wynika nie z czynów, których nie popełniła, bo nie miała na to odwagi, ale z czynów, których dopuściła się, ale bardzo by chciała, żeby nigdy to się nie stało. Przy tej drugiej interpretacji *ego* nie jest zdominowane przez *superego*, ale przez dążenia *id*. Natomiast istnieje bariera, blokada między *ego* a *superego*. Normy sumienia zostały odrzucone (dysocjacja). Człowiek odczuwa niepokój, ponieważ złamał normy moralne, zasady sumienia (*superego*), czyli zrobił coś, co jest moralnie naganne i nie poniósł za to odpowiedzialności, żadnych konsekwencji.

Ta druga interpretacja tworzenia się patologicznego poczucia winy (inna niż interpretacja Freuda) znajduje potwierdzenie w praktyce klinicznej. Są badania, które pokazują, że neurotycy częściej niż ludzie bez zaburzeń neurotycznych dopuścili się zachowań nagannych w przeszłości np. w sferze seksualnej i nie chodzi tylko o samo pragnienie czynu, ale o rzeczywisty czyn.

Patologiczne poczucie winy może wyprzedzać początkowe objawy nerwicowe. Objawy nerwicowe związane z patologicznym poczuciem winy mogą przejawiać się jako objawy depresyjne, myśli samobójcze, skłonności do samoobwiniania się. Mogą wystąpić też objawy polegające na zahamowaniu, zablokowaniu aktywności społecznej, w tym na niezrealizowaniu podjętych zobowiązań, co wiąże się z nieuchronnością kary, która jednak w konsekwencji złagodzi dążenie do ukarania.

2. Istota neurotycznego poczucia winy w kontekście realnego poczucia grzechu – jako przykład destrukcyjnego oddziaływania neurotycznego poczucia winy na wymiar duchowy człowieka

Neurotyczne poczucie winy przeciwstawia się realnemu poczuciu grzechu. Oba te poczucia tworzą przeciwstawne charakterystyki²². Doświadczając neurotycznego poczucia winy uwaga skoncentrowana jest na własnym *ego*, które czuje się zagro-

²⁰ J. S t r o j n o w s k i, dz. cyt., s. 260.

²¹ Cyt. za: S. K u c z k o w s k i, dz. cyt., s. 257–259.

²² Z o b. P. D a c o, *Che cos'è la psicanalisi*, RCS Rizzoli Libri S.p.A., Milano 1993, s. 14.

żone. Natomiast doświadczając realnego poczucia grzechu uwaga skoncentrowana jest na innych, na Bogu, niepokój zaś występuje z powodu zła wyrządzonego innym, z powodu obrażenia Boga. W neurotycznym poczuciu winy człowiek przeżywa ciągłą obawę o własną „czystość”, w realnym poczuciu grzechu zapomina o sobie. Neurotyczne poczucie winy odnosi się przede wszystkim do myśli i pragnień, natomiast w realnym poczuciu grzechu następuje odrzucenie każdego obsesyjnego przejawu życia wewnętrznego. Duchowość wymaginowana w neurotycznym poczuciu winy przeciwstawia się duchowości konkretnej w realnym poczuciu grzechu. W neurotycznym poczuciu winy atakujemy innych pod pozorem cnoty, przejawiają jednocześnie ukrytą zawiść, natomiast w realnym poczuciu grzechu przejawiamy w stosunku do innych akceptację i wyrozumiałość. Osoba doświadczająca neurotycznego poczucia winy kieruje się prymatem Prawa, a doświadczając realnego poczucia grzechu prymatem miłości.

Doświadczając neurotycznego poczucia winy jednostka ciągle myślami wraca do przeszłości, do tego, co się stało. W realnym poczuciu grzechu człowiek wierzy w przebaczenie Boga. W neurotycznym poczuciu winy występuje lęk przed innymi ludźmi oraz lęk przed działaniem, aktywnością, aby się „nie splamić”.

Zatem neurotyczne poczucie winy jest przeciwieństwem realnego poczucia grzechu. To właśnie psychologia może eliminować te fałszywe poczucia winy, przygotowuje drogę autentycznej religijności.

Przyjrzyjmy się teraz jak neurotyczne poczucie winy niszczy religijność człowieka i z sakramentu pokuty czyni neurotyczne wyznanie i zamienia je w zjawisko formalistyczne i fanatyczne. Człowiek odczuwa przymus spowiedzi, który nie jest motywowany prawdziwym żalem i pojawia się często zwłaszcza, jeśli winy dotyczą sfery seksualnej. Gdy tymczasem trzeba wyraźnie podkreślić, że: „Sakrament pokuty nie jest placem składowym, na który możemy zrzucić ciężar trudny do zniesienia dotyczący jakiegokolwiek winy”²³. Żal, którego domaga się sakrament pokuty, nie jest współczesnym wyrzutem sumienia, czyli tym, co dzisiaj rozumie się jako wyrzut sumienia, czyli beżużytecznym opłakiwaniem grzechu czy bólem emocjonalnym. „Grzech musi być przyjęty jako doświadczenie skierowane w kierunku przyszłości i pełne nadziei, chociaż dotyczy upadku”²⁴.

Żal staje się fałszem, kiedy obiecujemy, że nie wrócimy do jakiegoś zachowania – wiedząc, że nie zmienimy naszego zachowania, nie w tej chwili, nie teraz, nie nagle. Byłoby inaczej gdyby obietnica dotyczyła stopniowej zmiany naszego zachowania. Tak czy owak pojęcie wyrzutu sumienia staje się dwuznaczne.

Chrześcijanin powinien pamiętać przede wszystkim, że słowa „wyznanie własnej wiary” i „wyznanie własnych grzechów” są paralelne. Spowiedź jest potwierdzeniem naszej pewności, że Bóg nas kocha, zanim jest deklaracją naszego upadku, naszej małości, naszej nędzy. W spowiedzi nie może być wstydu: wstyd przejawia się, kiedy nie ma miłości. Oczywiście muszę przyjąć odpowiedzialność za moje działanie wraz z jego konsekwencjami, ale Bóg mnie nie potępia, ponieważ On mnie kocha. Spowiedź powinna być przede wszystkim zdaniem sobie sprawy z łaski i miłości.

²³ Tamże, s. 15.

²⁴ Tamże, s. 16.

3. Neurotyczne poczucie winy a funkcja kreatywna czasu wolnego

Neurotyczne poczucie winy jest najbardziej destrukcyjnym mechanizmem neurotycznym, dlatego że, dociera do najgłębszych obszarów naszej osobowości, do sfery duchowej, czego dowodem może być negatywny wpływ na naszą religijność. Niszczy też naszą kreatywność. Neurotyczne poczucie winy uniemożliwia realizację kreatywnej funkcji czasu wolnego.

Czas wolny otwiera przed człowiekiem przestrzeń twórczości i rozwoju. Jako istota rozumna i wolna staje się pełniej człowiekiem przez swoją kreatywność, rozwijając ukryte w sobie możliwości. Funkcja kreatywna łączy się z szeregiem istotnych, rozwojowych aspektów jak: samourzeczywistnianie się człowieka, głębsze doświadczanie podmiotowości, realizacja swoich własnych osobistych potrzeb, co pozwala na intensywniejsze doświadczanie swojej egzystencji. Twórczość jednostki daje mu poczucie większej integracji wewnętrznej, co z kolei pozwala na przeciężanie negatywnych konsekwencji związanych z pracą. Czyli funkcja kreatywna czasu wolnego może mieć charakter rozwojowy, wspierający rozwój lub/i charakter terapeutyczny dla jednostki. Ta integracja wewnętrzna łączy się z szansą na uporządkowanie istotnych dążeń i celów człowieka, które w codziennym zabieganiu i koncentracji na sprawach drobnych, szczegółowych nikną nam z pola widzenia. Człowiek może spokojnie przyjrzeć się swojej hierarchii wartości.

Funkcja kreatywna w nawiązaniu do sfery duchowej, tego wymiaru osoby ludzkiej, można więc łączyć z pogłębieniem integracji wewnętrznej, zdobyciem większej samoświadomości, refleksyjności i rozumienia. U neurotyka zamiast tego będzie lęk przed odrzuceniem i ciągła integracja, ale cudzych oczekiwań i doraźnych wymagań otoczenia.

Poglądy Kierkegaarda dotyczące lęku realnego i lęku neurotycznego dają możliwość syntetycznej interpretacji niemożności realizacji funkcji kreatywnej czasu wolnego przez neurotyka, co jednocześnie jest potwierdzeniem dotychczasowych rozważań.

Wykorzystanie czasu wolnego zakłada wolny wybór jakiegoś działania, jakiejś aktywności, zakłada korzystanie z własnej wolności. Rollo May interpretując poglądy Kierkegaarda rozróżnia „lęk realny” i „lęk neurotyczny”²⁵. Neurotyk boi się własnej wolności i odgradza się od doświadczania rzeczywistości i własnej świadomości. Blokują je, zubażając siebie. Neurotyk boi się konfrontacji z „realnym” światem i „realnym” lękiem i blokuje w związku z tym własną świadomość i doświadczenie. W konsekwencji tej blokady doświadczą lęku neurotycznego. Neurotyk zamyka się przed sobą, przed innymi. Skutkiem tego jest osobowość, która z psychologicznego punktu widzenia jest odczytywana jako sztywna, schematyczna, zubożona, znużona²⁶.

Czas wolny zakłada szukanie dla siebie nowych możliwości – kontakt z tymi obszarami rzeczywistości, które poza tym czasem, nie są lub nie muszą być dla nas dostępne. Oczywiście neurotyk może wykonywać różne zajęcia, ale zawsze jako obowiązek, jako coś, co musi lub powinien. Nie wybiera ich jednak jako możli-

²⁵ R. M a y, *Psychologia i dylemat ludzki*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 79.

²⁶ Tamże, s. 81.

wości czasu wolnego. Można to próbować zinterpretować na podstawie poglądów Kierkegaarda dotyczących konfliktu, twórczości i winy i na zasadzie analogii przednieść je na interpretację rezygnacji z korzystania z czasu wolnego przez neurotyka. Kierkegaard uważał, że konflikt wewnętrzny i poczucie winy zawsze są związane z twórczością. Ale ani konflikt wewnętrzny, ani poczucie winy, nie są tu traktowane jako objawy neurotyczne. Dopóki człowiek rozwiązuje swoje twórcze kryzysy tzn. staje oko w oko z nimi, przezwycięża je dla własnego rozwoju²⁷.

Dla filozofa pochylenie się nad jakąś twórczą możliwością oznacza, czy też domaga się rezygnacji, pożegnania, zniszczenia czegoś z przeszłości, dawnych schematów, przyzwyczajzeń, rutyny. Realizacja twórczej możliwości oznacza rozwój własnej osobowości, ale jednocześnie zakłada pozostanie w izolacji od innych ludzi i od dawnych schematów, przyzwyczajzeń ze swoją ideą, myślą. I człowiek staje wobec dylematu – pozostać z tym, co znane, co nie łączy się z ryzykiem i niepewnością, czy też wbrew izolacji, konfliktowi i niepokojowi iść do przodu, rozwijać się. Jeśli rezygnujemy z rozwoju, odrzucamy realizację twórczej możliwości – dopada nas neurotyczny niepokój, neurotyczny lęk. Tymczasem z rozwojem związany jest „realny” lęk. Ten „lęk jest właśnie rzeczywistością wolności jako możliwość jej możliwości”²⁸.

„Ten, kogo lęk kształtuje, jest ukształtowany przez możliwość, a tylko ten, kogo kształtowała możliwość, jest ukształtowany według swojej nieskończoności. Dlatego możliwość jest najcięższą z kategorii”²⁹. Dlaczego jest taka trudna dla człowieka? Kierkegaard odpowiada: „Jeśli godnie administruje się wynalazkami możliwości, ona obnaża wszelkie rzeczy skończone, a jednak idealizuje je pod postacią nieskończoności. Możliwość przytłacza zależnione indywiduum, dopóki ono z kolei nie zwycięży jej w antycypacji wiary”³⁰. Wiara rozumiana jest tu jako wewnętrzna pewność o nieskończoności.

Interpretując Kierkegaarda wyróżniamy trzy istotne dla nas terminy: lęk, twórczość i możliwość. Najgłębszy rodzaj twórczości, to być w życiu „ucniem możliwości”. Twórczość wiąże się z kształtowaniem własnej indywidualności nastawionej na postawę wewnętrznej pewności antycypującej nieskończoność, czyli to, co Kierkegaard z heglowska nazywa wiarą. „Indywidualność nie boi się losu, jego zmiennych kolei czy nieprzychylności, bo lęk sam wytwarza w niej los i już odebrał jej wszystko, co tylko jakikolwiek los może zabrać”³¹.

Ten sposób rozumienia lęku ma charakter rozwojowy w takim znaczeniu, że pomaga człowiekowi w każdym momencie życia różnicować to, co jest istotne od tego, co nie jest, czyli co skończone, doraźne, małe, przypadkowe a co nieskończone.

²⁷ Tamże, s. 80.

²⁸ S. K i e r k e g a a r d, *Pojęcie lęku*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1996, s. 49–50.

²⁹ Tamże, s. 186.

³⁰ Tamże, s. 187.

³¹ Tamże, s. 191.

ZAKOŃCZENIE

Zmiany społeczno-kulturowe zmieniają wizję czasu wolnego, zarówno dotyczącą sposobów korzystania z niego, jak i ilości tego czasu. Choć zmiany te mogą mieć skrajnie różne konsekwencje w zależności od pozycji społecznej, miejsca zamieszkania, różnice występują zarówno w ramach jednego państwa, jak i między kontynentami. Zmiany te, jakie by jednak nie były nie dotyczą osoby neurotycznej. Dla neurotyka nic się nie zmienia, czas wolny nie stanowi dla niego żadnego problemu. Neurotyk nie ma czasu wolnego, nawet jeśli realnie go posiada, to często nie ma poczucia jego posiadania. A jeśli już, to i tak nie może korzystać z czasu wolnego, a decydują o tym: mechanizmy, które związane są z jego osobowością. Podstawowe mechanizmy istotne dla tego problemu to: perfekcjonizm osobowości neurotycznej, stosunek do własnej wolności i najważniejszy mechanizm, jakim jest neurotyczne poczucie winy. Neurotyczne poczucie winy jest mechanizmem szczególnie destrukcyjnie działającym na osobowość neurotyka, niszczącym nawet sferę duchową (religijną) i jednocześnie jest ściśle powiązany z perfekcjonizmem i postawą wobec własnej wolności. Wymienione mechanizmy uniemożliwiają realizację wszystkich wyróżnionych funkcji czasu wolnego: funkcji regeneracyjnej, kompensacyjnej, suspensywnej i kreatywnej.

NEUROTIC FEELING OF GUILT AS THE REASON FOR INABILITY TO MAKE USE OF FREE TIME

SUMMARY

Admitting a variety of psychological conditioning of making use of pastime, attention must be drawn to inability of making use of free time. There are people who, while objectively having free time, are not able to experience this feeling. It refers to neurotic individuals. The paper is an attempt to analyze these mechanisms in the neurotic personality which are responsible for inability to make use of pastime or even lack of the feeling of having free time. Neither active planning of free time nor a passive awareness if its experiencing are involved. The above mentioned mechanisms are: a neurotic person's perfectionism, specific attitude towards one's freedom and neurotic feeling of guilt. Neurotic feeling of guilt is presented as the most destructive mechanism, closely related to perfectionism and the attitude towards the neurotic's own freedom.

The inner mechanisms of a neurotic individual prevent them from realization of the functions of free time which may be regarded as main and essential: from the regenerative function, through compensative and suspensive, to the creative function.

The paper is an attempt to interpret the inner mechanisms of a neurotic individual, mainly within the framework of analytical psychology, as the causes of being unable to realize the particular functions of pastime. The analysis of a neurotic person's inner mechanisms has been conducted with reference to the latter's symptoms as well as origins, especially regarding the neurotic feeling of guilt.

NEUROTISCHES SCHULDGEFÜHL ALS URSACHE UNMÖGLICHER FREIZEITNUTZUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Die Verschiedenartigkeit psychologischer Umstände der Freizeitnutzung anerkennend, ist die Aufmerksamkeit auf Situationen zu richten, in denen die Freizeitnutzung unmöglich ist. Es gibt Personen, die objektiv Freizeit habend, subjektiv nicht imstande sind, sie zu nutzen, sie verwerfen sie. Dies betrifft neurotische Personen. Der Beitrag versucht diese Mechanismen zu analysieren, die in der neurotischen Persönlichkeit stecken. Sie verantworten die Unfähigkeit der Freizeitnutzung und sogar den Mangel des Gefühls der Freizeit. Infrage kommt weder eine tätige noch aktive Gestaltung, es mangelt sogar am Bewusstsein, die Freizeit passiv zu durchleben. Diese Mechanismen sind: der Perfektionismus der neurotischen Person, die einzigartige Haltung gegenüber der eigenen Freiheit und das neurotische Schuldgefühl. Das neurotische Schuldgefühl wird als aufreibendster Mechanismus dargestellt, zerstörend handelnd und zugleich eng mit eigener Freiheit gegenüber dem Perfektionismus und der Haltung des Neurotikers verknüpft.

Innere Mechanismen eines Neurotikers verhindern die Realisierung aller Freizeitfunktionen, die als haupt- und grundsätzlich anzuerkennen sind, d. h. ab der regenerativen über die kompensierende und suspensive hin zur kreativen Funktion.

Der Beitrag versucht die hervorgehobenen inneren Mechanismen des Neurotikers zu interpretieren, hauptsächlich im Rahmen der analytischen Psychologiekonzeption, als Ursache der Unfähigkeit der Durchführung einzelner Freizeitfunktionen. Die Analyse der inneren Mechanismen des Neurotikers ist nicht nur im Blickwinkel ihrer Anzeichen vollzogen worden, sondern auch ihrer Genese, besonders im Hinblick auf sein neurotisches Schuldgefühl.

MATERIAŁY i RECENZJE

Ocena dorobku naukowego i recenzja pracy *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła* o. Ryszarda Hajduka CSsR.

WSTĘP

„W każdej epoce Kościół poszukuje sposobów, by wyraźniej ukazać prawdę o sobie, posługując się terminami, porównaniami, które są dla człowieka bardziej zrozumiałe i lepiej przybliżają tajemnice Boga wstępującego w ludzkie dzieje” (rozpr. Prof., s. 9). Z tej misji Kościoła wypływa imperatyw formułowania odpowiednich sposobów postępowania duszpasterzy wobec wiernych poddanych jego pieczy tak, aby sformułowany model pastoralny przynosił pożądane skutki zbawcze. Ma być to zawsze działanie metodyczne i systematyczne, wyznaczające wyraźnie cel, którym one służą. Książa to przewodnicy wierzących w wierze, dlatego jest rzeczą słuszną, aby posiadli oni stosowną wiedzę w tym zakresie, czyli przydatną do zastosowania w duszpasterstwie podstawowym. Korzystając z niej powinni wybierać te, które posłużą ich wspólnotom do owocnego urzeczywistnienia w życiu każdego obrazu Bożego człowieka. Przyjętymi metodami duszpasterz ma ułatwić i zachęcić członków swojej wspólnoty do odkrywania prawdy ewangelicznej, a także pójścia za wezwaniem Chrystusowym, który pragnie każdego doprowadzić do Królestwa Niebieskiego. Wybrany przez duszpasterza model pastoralny musi przekładać się na konkretne efekty, które uwidocznia się w zaangażowaniu wiernych w życie wspólnoty, czyli ujawnia się w pogłębionym życiu sakramentalnym (w częstotliwości korzystania z nich), regularnym uczestnictwie we wspólnotowych modlitwach, jak msze św. i nabożeństwa paraliturgiczne, a także będą się wyrażać w ich przynależności do specjalnych wspólnot, mających na celu pogłębienie osobistego kontaktu z Bogiem (neokatechumenat, oaza, Odnowa w Duchu Świętym, itp.).

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PRZYGOTOWANIA DO PRACY NAUKOWEJ I DYDAKTYCZNEJ

Ks. Ryszard Józef Hajduk jest synem Ziemi Śląskiej, który w 1995 r. obronił pracę doktorską pt. „Die seelsorgliche Dimension der Predigt” na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Juliusza Maksymiliana w Würzburgu. Po uzyskaniu doktoratu, rozpoczął wykłady w WSD oo. Redemptorystów w Tuchowie (umowa z UP JPII w Krakowie), a w 2002 r. został zatrudniony na Wydziale Teologii Uniwer-

sytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Od 2008 r. prowadzi wykłady w Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Universidad Católica Boliviana San Pablo w Cochabamba, a w 2007 i 2011 r. wykładowca w Seminario Mayor, La Plata w Argentynie, a także w seminariach duchownych na Słowacji i na Ukrainie. Ojciec prof. R. Hajduk jest członkiem Międzynarodowej Konferencji Teologów Zgromadzenia Najświętszego Zbawiciela (w 1998–2001 przewodniczący), w l. 2001–2003 był członkiem Sekcji Homiletów Polskich, a w l. 2002–2008 współpracował z Komisją Apostolstwa przy Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce.

II. DOROBEK NAUKOWY

Studia w Würzburgu zaowocowały pracą doktorską *Die seelsorgliche Dimension der Predigt*, a także pozwoliły na ugruntowanie znajomości języka niemieckiego, który odąd będzie mu pozwalał przekraczać bariery graniczne. To było także powodem, że stał się znany w rejonie niemieckojęzycznym (*Lexikon der Pastoral*, 2002). Podobnie było z opublikowaniem w języku ukraińskim książki *Posłani głosić dobrą nowinę* (Kraków 2007), która służy seminarzystom i księżom jako pomoc w zakresie praktyki kaznodziejskiej. Kolejne poszerzenie „językowe” przyniesie przygotowywana do druku praca, będąca wprowadzeniem do teologii pastoralnej, którą autor zamierza przekazać do obszaru hiszpańskojęzycznego. W okresie od uzyskania stopnia doktora habilitowanego do złożenia wniosku o przeprowadzenie procedury o nadanie tytułu naukowego profesora nauk teologicznych o. dr hab. Ryszard Józef Hajduk opublikował cztery monografie, redagował sześć monografii (w tym dwie jako współredaktor: jedną z S. Piechem, jedną z M. Kotyńskim), dwukrotnie redagował serię wydawniczą „Revertimini ad Fontes”. Niemal 500 stron druku obejmują inne publikacje: 33 artykuły naukowe, trzy hasła encyklopedyczne w *Leksykonie pedagogiki religii (Apostolstwo, Inwencja, Parafia)*, dwie recenzje (w *Homo Dei*) i dwa komunikaty (w: *Klemens Hofbauer – niebezpieczny Święty; Siwek Gerard, w Spicilegium Historicum*) oraz pomoce homiletyczne (sześć homilii (2003, 2008), redagował „homilie adwentowe” (2003), był ich tłumaczem, 2001). Na publikację czeka praca *La teologia pastoral* (Cochabamba 2011) oraz trzy artykuły (w: *Forum Teologicznym, Studiach Redemptorystowskich*, pracy zbiorowej red. przez ks. J. Cymbałę). Przygotował 60 pozycji, a przed habilitacją opublikował trzy książki (w tym doktorat), jedną redagował, dziewięć artykułów, *Homilie adwentowe, Homilie wielkopostne i adwentowe* oraz cztery inne publikacje (razem 19 pozycji). Do 2011 r. był promotorem czterdziestu jeden prac magisterskich przedstawionym na PAT (UPJPII) w Krakowie i UWM w Olsztynie, wypromował jednego doktora, promuje kolejnych trzech doktorów, których przewody zostały otwarte, a także recenzował osiem prac doktorskich i rozprawę habilitacyjną. Zorganizował trzynaście konferencji naukowych i wygłosił trzynaście referatów (w tym dwa za granicą).

Problematyka badawcza ks. prof. R. Hajduka dotyczy roli Kościoła we współczesnym świecie, jego obecności w życiu społeczeństwa i jednostki, a także posłannictwa w czasach postmodernizmu. Autor odpowiada na wezwanie współczesnego Kościoła do ewangelizowania narodów, zamierzając do uaktywnienia duchowień-

stwa, duszpasterzy oraz laikatu, aby bliżej zainteresowali się aktualnymi wezwaniami, „które pojawiają się w kontekście takich współczesnych procesów społecznych, jak pluralizacja, indywidualizacja czy sekularyzacja”. Nie poprzestając jakby na teoretycznych rozważaniach czyni wysiłki, aby przełożyć swoje rozważania naukowe na praktykę, czyli wdrożyć je w życie wspólnot kościelnych. Był on konkretyzowany w organizowanych konferencjach naukowych w Polsce i poza jej granicami, które służyły popularyzacji nauki i wymianie poglądów w zakresie teologii pastoralnej. Problematyka całego dorobku naukowego, który został przedstawiony w książkach i artykułach (nie licząc dwóch książek i dwóch artykułów oddanych do druku) obraca się w zakresie kilku grup tematycznych: parafia i duszpasterstwo (7), formacja kapłańska i zagadnienia dotyczące osób konsekrowanych (5), głoszenie prawdy i obrona wartości (4), małżeństwo i rodzina (3), działalności osób (2), poświęcone Najświętszej Maryi Pannie Tuchowskiej (1), misjom (1), godności osoby (1), liturgii (1), homilii (4). Jak wynika z tego zestawienia, zainteresowania Autora są różnorodne, ale obejmują najistotniejsze zagadnienia dotyczące przygotowania duszpasterzy do pracy we wspólnotach, problemom osób konsekrowanych – ich funkcjonowaniu we wspólnocie, planowanie duszpasterstwa i funkcjonowanie parafii, zwłaszcza w zakresie skutecznego głoszenia prawdy Ewangelii i obrony wartości we współczesnym świecie oraz problematyki małżeństwa i rodziny. Ze szczególnym jednak zainteresowaniem o. R. Hajduk pochylał się nad zagadnieniem terapeutycznej funkcji duszpasterstwa, uwzględniającej nie tylko depozyt wiary, ale także aktualny stan społeczeństwa i zachodzące w nim zmiany, które kształtują światopogląd, a także predyspozycje psychiczne społeczeństwa oraz stosunek współczesnego człowieka do życia, aby mógł on odkryć jego sens i cel ostateczny (*Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych; Stosować w duszpasterstwie zdobycze nauk świeckich* (KDK 62). *O wykorzystaniu psychologii humanistycznej w ramach teologii praktycznej; Wspólnota komunikatywnego działania, czyli o relacjach międzyosobowych w duszpasterstwie; Kościół relacji, czyli duszpasterstwo na służbie communio*). Inny krąg zainteresowań naukowych o. R. Hajduka stanowi ewangelizacja, a pojęciem tym obejmuje całą duszpasterską działalność Kościoła, wychodząc od treści zawartej w adhortacji „Ewangelii nuntiandi” (*Posłani głosić Dobrą Nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, 2007; *Nawrócenie jako cel działalności misyjnej redemptorystów oraz Osoby konsekrowane – prorocy we współczesnym świecie*, w: SR, 3/2005). Trzeci krąg refleksji naukowej o. R. Hajduka został sformułowany w zagadnieniu rodziny i małżeństwa w kontekście wyzwań pastoralnych Kościoła (*Rodzina i jej współczesny kontekst społeczno-ideowy; Małżeństwo i rodzina we współczesnym klimacie społecznym. Kwestie pastoralne; Rodzina uprzywilejowanym miejscem wychowania do wolności w świetle nauczania Jana Pawła II*). Rodzina bowiem wymaga szczególnej troski pasterskiej, ponieważ została zagrożona w swojej strukturze, przeżywając głęboki kryzys. Do takiej sytuacji przyczyniły się wielorakie czynniki społeczno-polityczne, podważające zwłaszcza trwałość małżeństwa. Autor kieruje zatem swoją uwagę na zmiany zachodzące w życiu społecznym, które decydują o sytuacji dzisiejszych rodzin, aby wskazać jakie są właściwe potrzeby małżeństwa i rodziny oraz warunki sprzyjające jej rozwojowi. Wreszcie, jako członek wspólnoty zakonnej, kilka artykułów poświęcił życiu konsekrowanemu (*Relacje międzyosobowe we wspólnocie*

redemptorystowskiej; Dochować wierności charyzmatowi życia konsekrowanego; Indywidualizm a życie wspólnotowe) oraz niezmiernie istotnemu zagadnieniu, od którego uzależnione jest całe duszpasterstwo, czyli formacji kapłańskiej (*Publikacje teologiczne a stała formacja kapłańska; Odkrywać obecność Boga w życiu codziennym – duszpasterz mistagogiem; Czynić prawdę. Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej*).

Autor, opracowując swoje teksty naukowe, opierał je w szerokim zakresie o literaturę obcojęzyczną: niemiecką, francuską, angielską i włoską, wprowadzając ją niejako do obiegu naukowego w Polsce. W ten sposób zapoznaje szerokie gremium czytelników z nowymi publikacjami zagranicznymi. O. Ryszard Hajduk CSsR publikował wyniki swoich badań w pracach zbiorowych (8), księgach Jubileuszowych (ks. W. Nowaka, ks. T. Rogalewski, o. E. Mrowca) (3), w *Homo Dei* (5), *Studiach Redemptorystowskich* (3), *Leksykonie Pedagogiki Religii* (3), *Misionár* (1), *Studiach Elbląskich* (1), *Consecrata* (1), *Bibliotece Kaznodziejskiej* (1), *Currendzie Tarnowskiej* (1), w *Keryksie* (1).

III. PRACA: WSPÓŁCZESNE MODELE PASTORALNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA (OLSZTYN 2011, s. 363).

Rozprawa dobrze wpisuje się w problematykę badawczą, w zakresie której o. R. Hajduk CSsR obracała się jego dotychczasowa działalność naukowa. W tej pracy skoncentrował się na omówieniu sposobów działania duszpasterskiego Kościoła w zależności od sytuacji w jakiej znalazł się człowiek, czyli „dostosowując swój styl funkcjonowania do wymogów epoki” (*Współczesne modele...*, s. 8). Kościół, który jest niezmienny w swojej istocie i posłannictwie, musi „zawsze w nowy sposób wypełniać swoje duszpasterskie zadania, aby uczynić zadość Bożym wyzwaniom i ludzkim potrzebom istniejącym w danym czasie i miejscu” (*Współczesne modele...*, s. 8). Właśnie ta sytuacja sprawia, że w różnych miejscach i sytuacjach społeczno-politycznych ujawniają się różne sposoby działania duszpasterskiego, czyli modele pastoralne.

Autor skonstruował dobry, bo jasny i przejrzysty plan swojej rozprawy, dzięki czemu mógł dobrze zaprezentować funkcjonujące po Soborze Watykańskim II modele pastoralnej pracy Kościoła, zwłaszcza pięciu, które obecnie dominują: ewangelizacji, terapii, mistagogii, gościnności i „communio”. Wyznaczyły one kierunek redagowania, ponieważ dyktowały konieczność ich omówienia w poszczególnych rozdziałach. Jednoznaczne określenie koniecznych do omówienia zagadnień, czyli modeli działania pastoralnego Kościoła, którego posłannictwem jest kontynuowanie rozpoczętego przez Chrystusa dzieła zbawczego w świecie, pozwoliło autorowi dogłębne przeanalizowanie ich treści dzięki dobremu opanowaniu źródeł i literatury. Baza bibliograficzna jest szeroka, ponieważ tworzy ponad 500 pozycji, które pogrupowano na: biblijne i patrystyczne – 3, dokumenty Kościoła Powszechnego – 33, dokumenty Kościołów lokalnych – 12, literatura podstawowa – 280 (tylko 1/5 w języku polskim), literatura pomocnicza – 211 pozycji (1/4 w języku polskim). Została ona nagromadzona w ciągu kilku lat kwerendy bibliotecznej w Polsce, w kilkunastu bibliotekach europejskich i w Ameryce Południowej. Oparcie rozprawy na

tak szerokiej bibliografii, z imponująco dużym wykazem literatury różnojęzycznej (77%), tylko pozornie wydaje się być formalnością, ale w rzeczywistości stanowi cenne i nieodzowne ogniwo zrozumienia dotychczasowego stanu wiedzy w badanym przedmiocie. Dzięki temu czytelnik otrzymał do ręki opracowanie, które ukazuje występujące obecnie modele w praktyce duszpasterskiej Kościoła. Rozprawa ta wpisuje Autora w szereg nielicznych teologów, piszących na ten temat (kard. Afery Dulles, Casiano Floristan, Julio A. Ramos).

„Zaprezentowane w książce *Współczesne modele...* zasługują na miano współczesnie, czyli w ostatnim pięćdziesięcioleciu, najbardziej rozpowszechnionych”, a ponadto „wypada je także uznać za najważniejsze z tego powodu, że nawiązują one do pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, jak również odnoszą się do posoborowego Magisterium Kościoła” (*Współczesne modele...*, s. 11). Z tego powodu prezentowana praca jawi się jako niezmiernie wartościowa dla duszpasterzy, którzy czynią refleksję nad istotą Kościoła i jego misją w świecie, a przede wszystkim księży bezpośrednio odpowiedzialnych za wiernych ich pieczy powierzonych. Przede wszystkim duszpasterze parafialni winni czerpać z tego opracowania w zakresie odnowy działalności Kościoła w tych najmniejszych wspólnotach jakimi są parafie, ponieważ jest to imperatyw ze względu na ciągle pojawiające się nowe wyzwania i potrzeby, które niosą zmiany w mentalności człowieka i w życiu całych społeczeństw. Wreszcie, możliwość zapoznania się z już wypracowanymi modelami pastoralnymi Kościoła, może przyczynić się do wypracowania kolejnych skutecznych modeli, czyli sposobów pracy duszpasterskiej. Skierowanie rozprawy na praktykę duszpasterską sprawia, że tym bardziej należy ją ocenić jednoznacznie pozytywnie.

Należy zaznaczyć, że całość dzieła nie mogłaby przybrać omawianego tu kształtu, gdyby nie badawcze doświadczenie o. Ryszarda Hajduka, które prowadził nie tylko w Polsce, ale także w Boliwii i Argentynie, gdzie czerpał z doświadczenia tamtych Kościołów lokalnych oraz zapoznawał się z literaturą pastoralną Ameryki Południowej. Ponadto, jako teolog pastoralny wiązał własne refleksje z praktyką duszpasterską, ponieważ w kraju i za granicą prowadził warsztaty pastoralno-homiletyczne. Wreszcie, Autor nie jest oderwany od życia wspólnotowego, ani odcięty od pracy duszpasterskiej, gdzie zapewne wielokrotnie wdrażał prezentowane tutaj modele pastoralne, korygując je w konkretnym środowisku tak, aby przynosiły najpełniejsze owoce. Dzięki tym uwarunkowaniom Autor prezentuje się jako osoba w pełni kompetentna do prowadzenia samodzielnych studiów nad skutecznością oddziaływania Kościoła w świecie, czyli kontynuowanie dzieła zbawczego Chrystusa.

Ks. Jan Wiśniewski

Psallite Domino. O kulturze muzycznej w tradycji franciszkańskiej, red. Stanisław Celestyn Napiórkowski, Stanisław Cieślak, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Niepokalanów 2010, ss. 624, ISBN 978-83-7766-003-4.

Tradycja łagiewnickich sympozjów związanych z działalnością franciszkańską ma już swoją historię. Ich owocem są różnego rodzaju publikacje dokumentujące podejmowaną za każdym razem problematykę. Ostatnią z nich jest praca zbiorowa „*Psallite Domino. O kulturze muzycznej w tradycji franciszkańskiej*”, prezentująca naukowy dyskurs oraz bogaty dorobek artystyczny muzycznej tradycji franciszkańskiej. Lektura zamieszczonych w monografii referatów naukowych, jak również sprawozdań z minionej i bieżącej działalności muzycznej wielu zespołów wokalnych i instrumentalnych dowodzi, iż głównym źródłem inspiracji jest fascynacja osobą św. Franciszka, którego umiłowanie śpiewu zapoczątkowało bogatą tradycję artystyczną w Zakonie. Franciszkanie, jako spadkobiercy duchowości i misji Świętego, starają się w różny sposób podejmować i realizować zobowiązanie do szerokiej i odpowiedzialnej adaptacji współczesnej muzyki na potrzeby ewangelizacji. Prezentowana książka pokazuje wielość podejmowanych różnych inicjatyw naukowych, a zwłaszcza artystycznych w tym zakresie.

Treść: Wykaz skrótów, s. 5–9; NAPIÓRKOWSKI Stanisław Celestyn, *Psallite Domino! Wprowadzenie w tematykę sympozjum*, s. 11–12; PRZETCHOWSKI Artur, *Śpiew św. Franciszka według wczesnych źródeł franciszkańskich*, s. 15–104; SIEKIERKA Iwo Hubert, *Śpiewy oficjum w pierwszym wieku istnienia Zakonu Franciszkańskiego w świetle najstarszych manuskryptów*, s. 105–118; MAGRINO Giuseppe, *Franciszkanie Konwentualni i muzyka (Zagubione nuty w historii)*, s. 121–164; MAGRINO Giuseppe, *Muzyka w Bazylice Św. Franciszka w Asyżu i szkoła muzyki ojca Martiniego w Bolonii*, s. 165–176; PAROL Ryszard, *Aleksander Borroni – muzyk franciszkański*, s. 177–192; SOCZEWKA Roman Aleksander, *Bohuslav Matěj Černohorský – czeski franciszkanin, kompozytor, organista i poeta łaciński*, s. 193–199; FIGIEL Ryszard, *Wpływ potrydenckiej reformy chorału gregoriańskiego na graduał franciszkański z 1622 roku*, s. 203–217; BĄK Fulgencjusz, *Wkład franciszkanów do twórczości gregoriańskiej w Polsce*, s. 219–223; PAROL Ryszard, *Życie i działalność ojca Floriana Michała Koziury franciszkanina*, s. 225–246; KOZIURA Florian M., *Dzieje szkoły muzyki gregoriańskiej w Solesmes*, s. 247–304; KOZIURA Florian M., *Opowieść o tym, quo modo pieśń anielska na ten ziemski padół się dostała*, s. 305–308; KOZIURA Florian M., *Potęga muzyki*, s. 309–320; NAPIÓRKOWSKI Stanisław Celestyn, *Rogieriusz Wincenty Szmidt OFMConv*, s. 321–322; SZMIDT Wincenty Rogieriusz, *Fakty i dokumenty mojej*

działalności artystycznej, s. 323–336; JACHEĆ Wiktor Stanisław, *Moja twórczość muzyczna*, s. 337–347; SOCZEWKA Roman Aleksander, *Brat Pankracy Wincenty Wnuczyński franciszkanin i budowniczy organów*, s. 349–351; PAWLAK Ireneusz, *Śpiewnik kalwaryjski cenny wkład polskich franciszkanów w rozwój muzycznej kultury Kościoła*, s. 353–360; KANIA Jacek, *Życie muzyczne w krakowskim klasztorze Ojców Franciszkanów w latach 1908–1966*, s. 361–448; WIŚNIEWSKI Jacek Janusz, *Dzieje muzyki w Niepokalanowie*, s. 449–517; WÓJTOWICZ Jacek, *Festiwal muzyki organowej i kameralnej Muzyka Młodych u Franciszkanów. Kontynuacja muzycznej tradycji kulturotwórczej zakonu franciszkanów*, s. 519–528; TRAWIŃSKI Tomasz, *Zespół muzyczny Fioretti z WSD Ojców Franciszkanów w Krakowie*, s. 529–535; DOPIERALSKI Marek, *Franciszkańskie Centrum Kultury w Gdyni*, s. 539–543; BARTOSZAK Ludwik, *Chóry, zespoły gitarowe i orkiestry dęte przy kościołach franciszkańskich*, s. 545–552; BARAN Czesław Cezar, *Poświęcenie organów w Gdańsku 11 grudnia 1960 roku*, s. 553–560; ŁOŃSKI Łukasz M., *Orkiestry w Gdyni, Elblągu, Koszalinie*, s. 559–560; KRYSA Wiktoryn Jacek, *Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej w Leżajsku*, s. 561–562; WARCHOŁ Paweł, *Muzyka i śpiew w kościele w Łodzi Łagiewnikach*, s. 563–565; KLESZCZ Piotr, *Mały Chór Wielkich Serc*, s. 567–570; SAŚIADEK Andrzej, *Rozśpiewana parafia niepokalanowska*, s. 571–573; OLBORSKI Karol, *Psallite Domino w Łagiewnikach*, s. 575–580; Indeks nazwisk, s. 581–611.

Publikacja składa się z czterech działów tematycznych, w których zamieszczono odpowiadające każdemu z nich referaty.

Dział pierwszy, „Śpiewający święty Franciszek”, zawiera dwa artykuły. Pierwszy, autorstwa A. Przechowskiego, „Śpiew św. Franciszka według *Wczesnych źródeł franciszkańskich*”, przedstawia portret św. Franciszka z Asyżu jako trubadura w świetle wybranych tekstów źródłowych (XIII-wieczne hagiografie) na tle kultury muzycznej prowansalskich pieśniarzy z epoki klasycznego średniowiecza. Autor opracowania przedmiotem swoich studiów uczynił okoliczności towarzyszące śpiewom św. Franciszka, genezę, formę i treść jego pieśni oraz ich pokrewieństwo z utworami trubadurów. Podjął się on także próby uporządkowania pokażnej liczby źródłowych relacji o śpiewie Świętego. W wyniku przeprowadzonych badań sformułował kilka ważnych wniosków, m.in. dowodzi, iż życie Franciszka przeniknięte było śpiewem. Potwierdzeniem tego są wzmianki w *Zbiorze asyjskim*, *Zwierciadle doskonałości*, *Życiorysach* św. Bonawentury, czy *Relacji trzech towarzyszy i Anonima z Perugii*. Przechowski charakteryzując śpiew Franciszka podkreśla jego wrażliwość muzyczną. Stwierdza, iż jego głos był czysty, jasny i wyraźny; śpiewał najczęściej bez akompaniamentu. W artykule wskazano również charakterystyczne rysy duchowości Świętego: chrystocentryzm, minoritas, miłość do stworzenia, doskonała radość duchowa, posłuszeństwo Duchowi Świętemu, rycerska cześć dla NMP, cierpienie, braterstwo, duch pokuty i ekspiacji oraz apostołstwo pokoju. W konkluzji Autor dowodzi, iż przedstawianie Franciszka jako śpiewającego i beztróskiego „Bożego wesołka” jest grubo nieadekwatne z realnym portretem Biedaczyny z Asyżu. W świetle wnikliwych studiów źródłowych okazuje się, iż śpiew Świętego pozostaje istotnym elementem jego osobowości. Artykuł zadaje zatem kłom wszelkim próbom nieprawdziwego i słyconego przedstawiania osoby śpiewającego Franciszka.

Autor, opierając się na XIII-wiecznych biografiach Franciszka, kreuje autentyczny portret Świętego, którego życie trwale splecione było z muzyką.

Drugi z artykułów, I.H. Siekierki, „Śpiewy oficjum w pierwszym wieku istnienia zakonu franciszkańskiego w świetle najstarszych manuskryptów” traktuje o śpiewach oficjum w czasach św. Franciszka. Autor prezentuje trzy rękopiśmienne księgi franciszkańskie z XIII wieku, dwa brewiarze i antyfonarz: *Kodeks 12° Cmm I* z Biblioteki Klasztornej w Monachium, *Kodeks 8737* z Watykańskiej Biblioteki Apostolskiej oraz *Kodeks nr 5* z Archiwum Świętego Rufina w Asyżu. Podjęte studium koncentruje się zasadniczo na notacji muzycznej. Siekierka szczegółowo opisuje formy graficzne poszczególnych neum każdego z manuskryptów oraz zwraca uwagę na ich wydzwięk artykulacyjny. W konkluzji podkreślone zostały cechy wspólne dla wszystkich trzech źródeł oraz pewne odrębności. Szkoda, iż Autor nie wskazał choćby jednym zdaniem na układ poszczególnych godzin brewiarzowych, co dałoby przynajmniej ogólnie wyobrażenie o strukturze oficjum.

Dział drugi, „Muzyka Franciszkanów”, obejmuje cztery artykuły. W pierwszym z nich, „Franciszkanie Konwentualni i muzyka (Zagubione nuty w historii)” autorstwa G. Magrino, podjęto różne kwestie. Najpierw podkreślony został wielowiekowy wkład Franciszkanów do muzyki ze wskazaniem, iż „żaden inny Zakon nie posiada takiego zastępu ważnych kompozytorów, wykonawców, teoretyków i muzycznych myślicieli”. Autor przypomina przede wszystkim fakt, iż to za sprawą Braci Mniejszych gruntownie została zreformowana liturgia i śpiew rzymski. Dzięki ich autorytetowi papież Mikołaj III nakazał anulować odmienne od franciszkańskich dotychczasowe graduały, antyfonarze i mszały. W dalszej części Magrino przybliży okoliczności powstania oficjum rymowanego o św. Franciszku i o św. Antonim. Wskazuje przede wszystkim na osobę Juliana ze Spiry, który ze względu na swój talent muzyczny został zobowiązany do zredagowania obydwu historii. Najwięcej uwagi poświęcono franciszkańskiemu kapelom muzycznym, których początki w Padwie sięgają XV wieku. Autor w sposób chronologiczny, począwszy od XIX aż do XX stulecia, wymienia nazwiska ogółem 129 muzyków: mistrzów kapel, kompozytorów, teoretyków i organistów, w tym jednego Polaka (Bonawenturę z Polski zw. Pollono), podając w miarę możliwości krótką charakterystykę ich działalności.

G. Magrino jest także autorem drugiego artykułu w tej części monografii, zatytułowanego „Muzyka w bazylice św. Franciszka w Asyżu i szkoła muzyki ojca Martiniego w Bolonii”. W pierwszej części swojej wypowiedzi Autor mówi o szkole muzycznej powstałej w bazylice św. Franciszka w Asyżu, w której działało wielu wybitnych artystów zakonnych. Pozostawili oni pokaźny zbiór kompozycji złożony z rękopisów i dzieł drukowanych. Magrino wskazuje przede wszystkim na msze, antyfony, hymny, sekwencje, responsoria, kantaty moralizatorskie i akademickie, oratoria oraz kompozycje instrumentalne wykorzystywane podczas uroczystych liturgii w bazylice. Podkreśla także, iż zasoby archiwalne ukazują dobre przygotowanie muzyczne braci.

Najbardziej cennym wkładem opracowania jest ukazanie osoby i działalności najwybitniejszego teoretyka muzyki i kompozytora Zakonu, o. Giambattisty Martiniego (1706–1784). Autor zapoznaje czytelnika z jego życiorysem, wymieniając zasługi Martiniego kolejno jako: kompozytora (ponad 700 dzieł sakralnej muzyki chóralnej, nieszpory, nokturny, hymny, sekwencje, antyfony, litanie, motety, kanta-

ty, litanie, duety, symfonie, koncerty, interludia, sonaty, kanony), historyka muzyki, teoretyka i nauczyciela. Ukazując jego ogromną spuściznę Magrino apeluje, by dołożyć wszelkich starań mających na celu kultywowanie twórczości tego wybitnego artysty. Artykuł dostarcza wielu cennych informacji na temat życia i działalności Martiniego, wydobywa na światło dzienne niezwykle bogatą jego działalność artystyczną i naukową.

Kolejny z artykułów tej części publikacji autorstwa R. Parola, „Aleksander Borroni – muzyk franciszkański”, dotyczy innego franciszkańskiego muzyka, Aleksandra Borroniego, kompozytora, organisty, nauczyciela, mistrza i dyrygenta kapel muzycznych. Autor zwraca uwagę na głęboką pobożność maryjną Borroniego, która wywarła znaczący wpływ także na jego twórczość muzyczną. Szczególną sławę zapewniła mu kompozycja pt. „Tota pulchra” na 4-głosowy chór i organy, napisana z okazji jubileuszu 600-lecia przeniesienia Świętego Domku Loretańskiego. Zdaniem Parola utwór ten jest niezbitym dowodem umiejętności muzycznych Borroniego, który „rozmodlony i zapatrzony w nieskończoność słyszał we franciszkańskiej pokorze głosy natury i objaśniał je językiem wysublimowanych nut”. Ogółem jest on kompozytorem ponad 400 dzieł o różnych rozmiarach, składzie wykonawczym i treści.

Ostatni z zamieszczonych referatów tej części poświęcony jest czeskiemu kompozytorowi, Bohuslavowi Matějowi Černohorskýemu, „Bohuslav Matěj Černohorský – czeski franciszkanin, kompozytor, organista i poeta łaciński”. R.A. Soczewka we wstępie dzieli się okolicznościami odkrycia czeskiego kompozytora, następnie przedstawia jego *curriculum vitae* ze szczególnym uwzględnieniem jego drogi i twórczości muzycznej. Poza tym dowiadujemy się, iż Černohorský pisał także łacińską poezję, był znawcą łaciny, kultury i literatury antycznej. Opracowanie to należy uznać za cenne także i z tego powodu, że Autor wywodzi wszystkie fakty wyłącznie ze źródeł rękopiśmiennych biblioteki Sacro Convento w Asyżu.

Trzeci z działów monografii, zatytułowany „Muzykujący franciszkanie w Polsce”, otwiera artykuł R. Figla, pt. „Wpływ potrydenckiej reformy chorału gregoriańskiego na graduał franciszkański z 1622 roku (AAG, sygn. Ms 230)”. Autor ukazuje wpływ potrydenckiej reformy chorału gregoriańskiego na graduał Ms 230 z 1622 r., przechowywany w Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Celem podjętego przez Figla studium jest próba szerszego wyjaśnienia problemu potrydenckiej reformy śpiewów gregoriańskich w Polsce. Postawione przez Autora główne pytanie dotyczy tego, czy wskazana księga jest zabytkiem reformowanym, tzn. czy różni się ona od analogicznych zabytków, które powstały przed reformą oraz jaki był wpływ tej reformy na chorał gregoriański w Polsce. Figiel wskazuje również na konieczność badań tzw. chorału piotrkowskiego, który zawiera śpiewy reformowane. Podejmując to zagadnienie Autor prezentuje najpierw stan dotychczasowych badań, dalej wskazuje polskie źródła chorału potrydenckiego i określa metodę badań. Druga część wywodu obejmuje opis zewnętrzny graduału, notację muzyczną, pochodzenie zabytku, jego przeznaczenie i użytkownicy oraz zawartość liturgiczną. W konkluzji ks. Figiel stwierdza, iż graduał Ms 230 zachowując zasadnicze ramy modalno-melodyczne melodii gregoriańskich różni się od edycji medycejskiej. Wiele jednak wspólnych cech łączących tę księgę z chorałem reformowanym pozwala uznać graduał za reformowany. Opracowanie R. Figla jest cennym wkładem w bliższe pozna-

nie zagadnień związanych z reformą śpiewów chorałowych w Polsce. Może stać się ono pomocne w określeniu profilu potrydenckiej reformy w „polskim” chorale gregoriańskim.

Równie ciekawym zagadnieniem jest opracowanie F. Bąka na temat: „Wkład franciszkanów do twórczości gregoriańskiej w Polsce”. Autor stara się udzielić odpowiedzi na pytanie, „dlaczego chorał franciszkańsko-rzymski?”, a następnie próbuje dokonać jego charakterystyki. Bąk wymienia najpierw źródła chorału franciszkańskiego, a następnie przybliża liturgiczny, muzyczny i historyczny udział Zakonu w chorale. Szczególnie zwraca uwagę na dramaty liturgiczne obecne w rękopisach franciszkańskich (procesja z palmami, *mandatum*, procesja rezurekcyjna). Podkreśla, iż ubogacającą formą dramatyzującej inscenizacji treści *Officium Divinum* jest polifoniczne ujęcie niektórych części brewiarza występujące w źródłach franciszkańskich. Przykładowo wskazuje on na nieznanne dotychczas czternastowieczne dwugłosowe lekcje pierwszego nokturnu na Boże Narodzenie z antyfonarza klarysek krakowskich z końca XIII wieku. Ponadto Autor wymienia zasługi, jakie wnieśli franciszkanie do twórczości gregoriańskiej (monodię i polifonię). Stawia też pytanie, czy franciszkanie komponowali utwory chorałowe? Udzielając pozytywnej odpowiedzi wskazuje na średniowieczny zwyczaj posługiwania się kontrafakturami. Jego zdaniem część kompozycji jest jednak oryginalna, ponieważ nie notują ich inne rękopisy. Konkluduje, iż wkład franciszkanów do twórczości gregoriańskiej w Polsce pod względem historycznym polega głównie na dostarczaniu materiałów historycznych zawartych w rękopisach. Gdy chodzi natomiast o teksty franciszkańskie pod względem treści i melodii, to stwierdza, iż trzymają się one wiernie przepisów rzymskich. Studium F. Bąka może być pomocne dla podejmowania dalszych, wnikliwych badań nad chorałem franciszkańskim.

Artykuł R. Parola „Życie i działalność ojca Floriana Koziury franciszkanina” przedstawia szczegółowy biogram o. Koziury, poczynając od dzieciństwa, poprzez czas formacji seminarystycznej, kapłaństwo, sprawowanie funkcji gwardiana w Niepokalanowie, lata wojenne i ponowny pobyt w Niepokalanowie. Autor podkreśla szereg zasług franciszkanina, wśród których nie brakuje odniesień do jego pracy związanej z muzyką, jak np. nauczanie chorału gregoriańskiego w zakonach żeńskich i szkole organistowskiej; liturgiki i śpiewu liturgicznego w Konserwatorium Towarzystwa Muzycznego w Krakowie; założenie i prowadzenie chóru w Grodnie. Brał również udział w przygotowaniu programu nauczania śpiewu w seminariach franciszkańskich. Sylwetka o. F. Koziury przypomniana przez R. Parola wpisuje się zatem w bogate dziedzictwo Zakonu na polu aktywności muzycznej.

Obszernym studium są „Dzieje szkoły muzyki gregoriańskiej w Solesmes” w opracowaniu F.M. Koziury. Jest to artykuł opublikowany na podstawie maszynopisu o. Koziury. Przedstawione w nim problemy obejmują: odbudowę klasztoru w Solesmes przez Dom Prospera Guérangera; działalność Dom Josepha Pothiera i Dom Paula Jausionsa; kongres w Arezzo w 1882 roku; ogłoszenie dekretu *Romanorum pontificum* kwestionującego postanowienia kongresu w Arezzo; działalność Dom André Mocquereau i wydanie *motu proprio* Piusa X; *Editio Vaticana*; działanie komisji papieskiej oraz kwestię oznaczeń rytmicznych przy nutach gregoriańskich; uczniowie i następcy Guérangera; instytucje gregoriańskie; muzyka gregoriańska w Polsce; działalność Dom Josepha Gajarda. Jest to zatem studium historyczne

przedstawiające niestrudzoną pracę benedyktynów solesmeńskich nad chorałem gregoriańskim. W konkluzji warto zacytować jeden ze sformułowanych wniosków, który stanowi kwintesencję pracy benedyktyńskiej: „Dzięki opactwu solesmeńskiemu Kościół XX wieku w nieprzeliczonych ogniskach sztuki i pobożności, rozsianych nawet w najodleglejszych krajach misyjnych, odnalazł zagubione echo starożytnego Kościoła, aby składać Bogu w pochwalnej ofierze melodie, które – jak się wyrażają *Instituta Patrum* – nasi ojcowie przyswoili sobie od Aniołów, albo raczej otrzymali je z nieba przez kontemplację pod natchnieniem Ducha Świętego, który śpiewał w ich sercach”.

„Opowieść o tym, *quo modo* pieśń anielska na ten ziemski padół się dostała” F. Koziury jest literackim tekstem pochodzącym z St. Gallen, relacjonującym legendę o powstaniu *Exsultet*.

Dział ten zawiera jeszcze jeden tekst F. Koziury opatrzony tytułem: „Potęga muzyki”. Jest to studium historyczne mówiące o tym, w jaki sposób zrodziła się muzyka chrześcijańska, zapożyczając wiele elementów z kultury żydowskiej i greckiej. Autor podkreśla następnie dalszą jej ewolucję, począwszy od chorału gregoriańskiego, poprzez dojrzałą polifonię mistrzów szkoły rzymskiej, muzykę baroku aż po klasyków wiedeńskich. Koziura wyraża ubolewanie, iż wiele z powstałych wówczas utworów, w żaden sposób nie licujących z powagą domu Bożego, zostało włączonych do liturgii. Wskazuje również podejmowane wysiłki w celu oczyszczenia kultu od niewłaściwej muzyki. Konkludując postuluje on powoływanie chórów kościelnych oraz organizowanie różnego rodzaju kursów muzycznych, mających za zadanie dokształcać w zakresie teorii i praktyki muzycznej tych, którzy zajmują się uprawianiem muzyki liturgicznej.

W dalszej kolejności znajduje się krótka nota biograficzna Rogeriusza Wincentego Szmidta autorstwa S.C. Napiórkowskiego. Autor ogranicza się, na podstawie danych archiwalnych, jedynie do podania zdawkowych informacji o działalności muzycznej Szmidta.

Następny z opublikowanych tekstów jest autorstwa Wincentego Rogeriusza Szmidta i dotyczy jego działalności artystycznej, „Fakty i dokumenty mojej działalności artystycznej”. Franciszkanin wyróżnia trzy okresy swojej aktywności muzycznej: do pierwszego wyjazdu z Polski (1970); pobyt za granicą w latach 1970–1979 oraz działalność od 1977 roku. Dorobek artystyczny Autora obejmuje 17 płyt gramofonowych i 11 kaset magnetofonowych. Jest to rodzaj autoreferatu Szmidta ukazujący kolejne etapy jego życia do roku 1985.

Również „Moja twórczość muzyczna” Wiktora Stanisława Jachecia jest auto-prezentacją twórczości muzycznej (m.in. 3 oratoria, preludia, improwizacje organowe) ze szczególnym uwzględnieniem piosenki (ok. 300). Autor jest redaktorem dwóch śpiewników: *Śpiewnika kalwaryjskiego* i *Śpiewnika Kalwarii Zebrzydowskiej*. W zakończeniu swojej wypowiedzi Jachec dołącza wykaz ważniejszych piosenek według daty i miejsca powstania w porządku alfabetycznym powstałych w latach 1973–2006.

Tekst Romana Aleksandra Soczewki: „Brat Pankracy Wincenty Wnuczyński franciszkanin i budowniczy organów” jest wspomnieniem o bracie Pankracym ze szczególnym uwzględnieniem jego umiejętności w zakresie budowy organów. So-

czewka podkreśla jego niezwykle zmysł i zdolności jako majsterkowicza, dzięki którym Wnuczyński stał się znanym i cenionym organmistrzem.

Kolejny artykuł w tym dziale, „*Śpiewnik kalwaryjski* cenny wkład polskich franciszkanów w rozwój muzycznej kultury Kościoła”, poświęcony jest szczegółowej charakterystyce tego śpiewnika. Ireneusz Pawlak podkreśla, iż „śpiewnik ten jest w dużej mierze spadkobiercą (...) wielowiekowych tradycji i przekaznikiem znacznej liczby pieśni, które zyskały prawo obywatelstwa nie tylko na terenie Kalwarii”. Autor kolejno podejmuje takie kwestie, jak: cel edycji, prezentację kolegium redakcyjnego, układ śpiewnika, zagadnienie melodii (formy muzyczne, metryka, kontrafaktry, pochodzenie melodii). Ks. Pawlak w konkluzji zwraca uwagę, iż *Śpiewnik kalwaryjski* jest cennym dokumentem zachowania polskiej religijnej kultury muzycznej zarówno w melodyce i rytmice, jak też w upowszechnianiu rodzimych obrzędów i nabożeństw, nie ulegając powszechnej dzisiaj presji kultury obcej, szczególnie amerykańskiej i latynoskiej.

Referat Jacka Kani, „*Życie muzyczne w krakowskim klasztorze ojców franciszkanów (OFMConv) w latach 1908–1966*” jest obszerną monografią prezentującą życie muzyczne krakowskich franciszkanów w latach 1908–1966. Autor uzasadnia we wstępie, iż wybrał ten właśnie okres z powodu braku obszerniejszych źródeł uniemożliwiających odtworzenie wcześniejszych dokonań zakonników w zakresie ich działalności muzycznej. Za podstawę źródłową posłużyły o. Kani: *Kronika Chóru Cecylińskiego przy Seminarium OO. Franciszkanów w Krakowie*, zawierająca bogatą faktografię związaną z działalnością tego zespołu; *Księgi sprawozdań Koła Milicji Niepokalanej Seminarium OO. Franciszkanów w Krakowie* z lat 1923–1968; zbiory nutowe biblioteki klasztornej; *Katalog biblioteki chóru Seminarium OO. Franciszkanów w Krakowie* oraz *Księga sprawozdań sekcji muzycznej*. Całość opracowania składa się z trzech części. Pierwsza dotyczy *Chorus Caecilianus*. Autor ukazuje genezę i cel istnienia chóru, jego dyrygentów, statut i zasady organizacyjne, jego szeroką działalność liturgiczną i pozaliturgiczną (akademie, współpraca z innymi chórami, koncerty, nagrania radiowe, wspólne rekreacje) oraz wykonywany repertuar (chorał gregoriański, pieśń kościelne, utwory wielogłosowe *a cappella*, kompozycje wokalnie-instrumentalne, muzyka świecka). Kania podkreśla, iż *Chorus Caecilianus* odegrał dużą rolę w upowszechnianiu kultury muzycznej w klasztorze, jak również był miejscem, w którym rodziło się zamiłowanie do muzyki kościelnej wielu pokoleń franciszkanów. W drugiej części zaprezentowana została orkiestra seminaryjna, jej początki, skład, statut oraz cel jej istnienia. Autor przybliży również repertuar tego zespołu wskazując na blisko 60 kompozycji religijnych i świeckich, przeznaczonych na różny skład orkiestry. Część trzecia artykułu przybliży ogółem sylwetki jedenastu wybitnych muzyków i pedagogów franciszkańskich, uwzględniając ich dorobek muzyczny i działalność artystyczną. Dzięki nim, konkluduje Kania, studium młodzież franciszkańska miała możliwość pobierania fachowej edukacji muzycznej w zakresie wybiegającym poza wymagania stawiane w przygotowaniu ich do wykonywania „kapłańskich śpiewów liturgicznych”.

W podobnym duchu utrzymany jest artykuł Jacka Janusza Wiśniewskiego: „*Dzieje muzyki w Niepokalanowie*”. Autor zapoznaje czytelnika z bogatymi tradycjami muzycznymi Niepokalanowa oraz ich kontynuacją w czasach dzisiejszych opierając się na mało znanych powszechnie informacjach i faktach z życia społeczno-

ści „o wyjątkowo kulturotwórczych ambicjach”. Wiśniewski podejmuje następujące zagadnienia: muzyka instrumentalna (orkiestra dęta – jej powstanie, zatwierdzenie przez o. Maksymiliana, trudności, gościnne wyjazdy, repertuar; zespół smyczkowy – jego historia, działalność artystyczna, repertuar; zespół mandolinistów; parafialna orkiestra dęta – powstanie i historia; koncerty, skład zespołu); muzyka wokalna (Chór cecyliński – powstanie i historia, repertuar; Chór Parafialny – powstanie i historia; Czterogłosowy chór mieszany; parafialny chór „Cantores Immaculatae” – geneza zespołu, nagrania, działalność koncertowa w latach 2001–2005); muzyka wokально-instrumentalna (parafialny zespół Dwie Korony – okoliczności powstania, występy; Zespół Niższego Seminarium Duchownego „Horri Soni” – powstanie, skład oraz występy; klasztorny zespół Bracia Juniorzyści; klasztorny zespół „Bracia Mniejsi”. Autor w dalszej części przedstawia formy działalności muzycznej w Niepokalanowie, wskazując na występy wielu muzyków na przestrzeni lat 1936–2010; omawia miejscowe instrumentarium i wylicza działających na przestrzeni 80 lat organistów. Wiśniewski w konkluzji swojego przedłożenia wymienia także wielu wybitnych muzyków świeckich zaangażowanych we współpracę z franciszkanami, m.in. Feliksa Nowowiejskiego i Feliksa Rączkowskiego. Przedstawione w ten sposób szerokie spektrum działalności muzycznej jest pokazaniem ogromnego wkładu wielu osób, którzy odegrali znaczącą rolę w kształtowaniu życia kulturalnego parafii i klasztoru w Niepokalanowie.

Przedmiotem wypowiedzi Jacka Wójtowicza jest prezentacja festiwalu muzyki organowej i kameralnej, *Muzyka Młodych u Franciszkanów*. Autor przybliży genezę festiwalu wskazując przede wszystkim na dwóch pomysłodawców: o. Jacka Wojtowicza i Wandę Falk. W dalszej części przedstawia założenia programowe festiwalu zaznaczając, iż jest on adresowany szczególnie dla młodzieży, która pragnie „obcować ze sztuką muzyczną”. Zaznacza, iż festiwal organowo-kameralny jest dziełem ukierunkowanym na ewangelizację młodego pokolenia. Wójtowicz w konkluzji zaznacza, iż przedsięwzięcie to cieszy się wielkim zainteresowaniem, co stwarza perspektywę dalszego rozwoju.

Ostatni w tej części monografii artykuł dotyczy powstania zespołu muzycznego „Fioretti”, „Zespół muzyczny *Fioretti* z WSD ojców Franciszkanów w Krakowie”. Jego Autor, Tomasz Trawiński, opisuje okoliczności jego założenia, strukturę, działalność i dorobek artystyczny. Przytacza on także świadectwa osób, które korespondują z zespołem, wyrażając w ten sposób swoje poparcie i motywację dla dalszej pracy artystycznej.

Dział czwarty, „Muzyka w duszpasterstwie”, to zbiór ogółem dziewięciu niewielkich wystąpień skoncentrowanych na czysto praktycznym wymiarze uprawiania muzyki w różnych placówkach franciszkańskich. Marek Dopieralski w swoim wystąpieniu, „Franciszkańskie Centrum Kultury w Gdyni”, omawia podjętą na Wzgórzu św. Maksymiliana w Gdyni inicjatywę duszpasterstwa i dialogu ze współczesną kulturą. Wskazuje na wielopłaszczyznową działalność tego centrum, nie tylko w obszarze szeroko rozumianej kultury, ale także prowadzenie dialogu ekumenicznego poprzez spotkania z muzyką Kościołów wschodnich, praca z młodzieżą itp. Ludwik Bartoszak referuje zagadnienie „Chórów, zespołów gitarowych i orkiestr dętych przy kościołach franciszkańskich”. Autor wskazując miejsca swojej pracy w kolejnych placówkach franciszkańskich prezentuje podejmowane w nich różne

inicjatywy muzyczne, takie jak powoływanie do istnienia chórów kościelnych, zespołów muzycznych czy orkiestr dętych. Czesław Cezar Baran opisuje szczegółowy przebieg uroczystości związanej z poświęceniem organów w kościele Ojców Franciszkanów w Gdańsku, w dniu 11 grudnia 1960 r. Zamieszcza m.in. program koncertu organowo-wokalnego oraz fragmenty kazania bpa E. Nowickiego. „Orkiestry w Gdyni, Elblągu, Koszalinie” Łukasza M. Łońskiego to krótka relacja o powołaniu do istnienia i działalności zespołów dętych we wskazanych ośrodkach z inicjatywy o. Alojzego Urbaniaka. Z kolei Wiktoryn Jacek Krysa („Międzynarodowy festiwal muzyki organowej i kameralnej w Leżajsku”) przedstawia krótką historię i kolejne edycje leżajskiego festiwalu, począwszy od 1992 r. Wystąpienie Pawła Warchoła, „Muzyka i śpiew w kościele w Łodzi Łagiewnikach”, dotyczy najpierw zabytkowych organów w kościele Ojców Franciszkanów w Łodzi Łagiewnikach oraz podejmowanych przy nich pracach modernizacyjnych, a następnie działalności zespołów muzycznych „Fioretti” i „Pokój i Dobro”. Piotr Kleszcz prezentuje założony przez siebie w 1997 r. przy parafii franciszkańskiej pw. Matki Bożej Anielskiej w Łodzi dziecięcy zespół, „Mały Chór Wielkich Serc”. Z tej relacji dowiadujemy się m.in. o działalności chóru, koncertach i dostępnej na rynku dyskografii zespołu. „Rozśpiewana parafia niepokalanowska” to prezentacja Scholi dziecięcej i zespołu młodzieżowego „Miriam” z Niepokalanowa przez opiekuna tych grup śpiewających, Andrzeja Sasiadka. Ostatnie z wystąpień, *Psallite Domino* w Łagiewnikach Karola Olborskiego, ukazuje najpierw sylwetki dwóch wykładawców muzyki w WSD w Łodzi Łagiewnikach, o. Jerzego Norela i ks. Grzegorza Kopytowskiego, a w dalszej części przedstawia działalność chóru seminaryjnego oraz zespołu „Pokój i Dobro”.

Dopełnieniem całości monografii jest alfabetyczny *Indeks nazwisk*.

W ocenie należy stwierdzić, iż jest to publikacja wartościowa, podejmująca szerokie spektrum działalności naukowej i artystycznej w Zakonie Franciszkańskim. Należy wyrazić nadzieję, iż spotka się ona nie tylko z zainteresowaniem środowiska franciszkańskiego, ale również muzykologów, historyków kultury, animatorów życia muzycznego czy wreszcie z kręgiem czytelników zafascynowanych osobą Biedaczyny z Asyżu.

Ks. Piotr Wiśniewski, UKSW

P. Dula, C.K. Huebner (red.), *The New Yoder*, Eugene: Cascade Books 2010, ss. XIX+338.

John Howard Yoder (zm. 1997), menonicki teolog i etyk z USA pochodzenia szwajcarskiego, autor słynnej i do dzisiaj studiowanej książki pt. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (1972), nie przestaje interesować, a nawet intrygować dzisiejszych czytelników. Szczególnie znany jako promotor idei chrześcijańskiego pacyfizmu, jest na nowo odczytywany po latach, jak w przypadku recenzowanego tu opracowania *Nowy Yoder*. „Stary” Yoder postrzegany był w perspektywie takich autorów, jak E. Troeltsch, W. Rauschenbusch i bracia Niebuhrowie, gdzie główny spór miał charakter teologiczny i rozstrzygał się między zwolennikami formułowania społecznych implikacji etyki chrześcijańskiej z przesłanek teologicznych, a tymi, którzy to odrzucali. W takim ujęciu Yoderowa koncepcja pacyfistyczna jawiła się dla wielu jako „nieodpowiedzialny ideał sekciarski”, który ma się nijak do skomplikowanego świata współczesnej polityki czy relacji międzynarodowych. Taki Yoder był dotąd analizowany głównie przez samych menonitów (poza nielicznymi wyjątkami, jak np. S. Hauerwas), a do tego jego wizja miała być zbyt ograniczona, dotycząc jedynie kwestii wojny i pokoju. Z kolei „nowy” Yoder jawi się bardziej nie tyle jako myśliciel tradycyjny, wąsko chrześcijański i teologiczny (jak było dotąd), ile jako odważny pisarz i myśliciel, kwestionujący definicje i tezy wcześniejsze, którego myśl wchodzi w dialog na przykład z myślą postnowoczesną. Stąd w tej perspektywie odnosi się go do autorów radykalnych różnej proweniencji, którzy doprowadzili we współczesnej myśli do zamętu, jak F. Nietzsche, M. Foucault, J. Derrida, T. Adorno, M. Horkheimer.

Peter Dula i Chris K. Huebner, redaktorzy recenzowanego opracowania, są teologami menonickimi, związanymi, odpowiednio, z Eastern Mennonite University w amerykańskim Harrisonburg, Virginia oraz z Canadian Mennonite University w kanadyjskim Winnipeg. Zawarte w „The New Yoder” teksty ukazały się już wcześniej w różnych czasopismach i pracach zbiorowych, a redaktorzy właśnie po ich lekturze dostrzegli nowe podejście do Yodera i postanowili dać temu zbiorczy wyraz w tej książce. Sam Huebner jest autorem jednego z tekstów (s. 121–141), gdzie w kontekście radykalnego u Yodera odrzucenia przemocy i wojny odnosi się do współczesnego francuskiego teoretyka wojny P. Virilio, z którego odczytaniem „różnych tendencji logiki przemocy” Yoder by się zgodził (s. 129). Argumentacja Virilio wydaje się szczególnie pożyteczna, gdy pisze, że „jeśli wczorajsza wojna była wojną totalitarną, gdzie elementami dominującymi była ilość, masa czy siła

bomby atomowej”, to jutrzejsza wojna będzie „globalitarna”, gdzie najważniejsza będzie „bomba informacyjna” (s. 126).

Recenzowany tom zawiera 15 esejów poświęconych różnym zagadnieniom, które usiłują odnaleźć i wykazać więcej niż teologiczne (chrześcijańskie) znaczenie bogatego dorobku pisarskiego Yodera, który można i należy odczytywać w sposób ponadkonfesyjny i wcale nie związany wyłącznie z wizją pacyfistyczną. Jakkolwiek także i tutaj temat pacyfizmu znajduje swoje miejsce, dla przykładu gdy N. Murphy pisze o zdecydowanej obronie tej idei, czemu Yoder wielokrotnie dawał wyraz w swoich publikacjach. Murphy robi to jednak w swoisty sposób, korzystając z metod i terminologii filozofii nauki, odwołując się zarazem do takich filozofów nauki, jak T. Kuhn czy I. Lakatos (por. s. 42–69).

Poszczególne eseje *The New Yoder* sytuują tego teologa menonickiego, przez ponad 20 lat wykładającego na katolickim University of Notre Dame, w relacji do różnych pisarzy i autorów. I tak np. G. W. Schlabach ustawia Yodera w relacji do św. Augustyna (s. 18–41), P. C. Blum w „Wyznaniach błędzącego postmodernisty” najpierw odnosi Yodera do M. Foucaulta (s. 90–105), by następnie charakterystyczną Yoderową cierpliwość ukazać w relacji do Derridowej ametafizycznej „différance” (s. 106–120). Niektóre pomysły wydają się zaskakujące, ale zarazem interesujące, pokazując jak rozmaicie i w sposób swoiście profetyczny można odczytywać po latach autora *The Politics of Jesus*. A.E. Weaver przywołuje obecne u Yodera biblijne analizy zjawiska wygnania z odniesieniem do misji Kościoła. Ustawia to następnie w kontekście koncepcji palestyńsko-amerykańskiego krytyka P. Saida, gdzie wstrząsający charakter wygnania (zwłaszcza Palestyńczyków) postrzegany jest jednocześnie jako rzeczywistość otwierająca nowe możliwości poznawcze i moralne. Weaver ostatecznie podkreśla, jak ważna jest dobrze pojęta teologia prawego i sprawiedliwego życia na ziemi w kontekście relacji palestyńsko-izraelskich, pokazując zarazem polityczne odczytanie teologicznych analiz Yodera (s. 142–165).

Interesujące, a nawet poruszające – bo bardzo osobiste – są refleksje R. Colesa, który przyznaje, że nie należąc do żadnego Kościoła sam widzi jako dziwne swoje rozważania w kontekście pism Yodera o kościelnych outsiderach i inności Kościoła, a samo odwoływanie się do Yodera jako teologa tym dziwniejsze (s. 217). Nie bez osobistej wrażliwości Coles pisze, że Kościół powinien się wystrzegać apriorycznego osądzania ludzi spoza jako złych. Przyznaje, że potrzebny jest Kościół jako ten, który będzie się opierał „królestwom i władzom” i będzie bronił stworzenie przed współczesnym bałwochwalstwem „władzy, mamony, sławy i skuteczności”. Wierzący zaś są ciągle na nowo wzywani, by życiem dawać świadectwo przekonaniu, że „przyszłość należy do *caritas*” (s. 243).

Próby ukazania yoderowskiego „spojrzenia na świat ze śmiechem” dokonuje J. Tran, czyniąc to z perspektywy *Dialektyki oświecenia* T. Adorno i M. Horkheimer (s. 253–270). Pisali oni, że dzisiejszy przemysł kulturalny (rozrywkowy) „nieustannym oszustwem pozbawia swoich konsumentów tego, co im obiecuje”, a wskutek czego „pozostaje jedynie śmiech” (nie jako radość, ale jako cyniczne, kłamliwe szczęście). Pozostaje „śmiech, bo nie ma się z czego śmiać” (s. 254). Choć sam Yoder pytanie o szczęście uważał za niespecjalnie pożyteczne, jego mocne akcentowanie nadziei wyrastającej ze zmartwychwstania Chrystusa doprowadzi do tego, że człowiek będzie się szczerze i radośnie „śmiał ze światem” (s. 256).

W swoim eseju Tran analizuje teologię nadziei Yodera w kontekście wizji demokracji J. Stouta, by pokazać, jak nadzieja na pokój w świecie, budowana na prawdzie o obecności w nim Boga, obu ich prowadzi do ufnego i pełnego „dobrego śmiechu” życia na ziemi pomimo kłopotów i trosk. Yoderowska nadzieja „zawiera się bowiem w Jezusowym ‘już i jeszcze nie’ zwycięstwie w taki sposób, że cierpliwość staje się najbardziej decydującą cnotą Kościoła, a niecierpliwość jego najbardziej śmiertelną wadą” (s. 264). Chrześcijańską nadzieję, która „opiera się jedynie na Bogu”, dostrzega i akcentuje u Yodera również J. Wiebe, odnosząc ją do teologii R. Williamsa, do niedawna arcybiskupa Canterbury, który pisze o „szokującym fakcie” spotkania wierzącego z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem (s. 294–316). Ewangeliczna teologia polityczna Yodera jest tu swoiście uzupełniona przez Williamsa o prawdę, że chrześcijanie często zawodzą nie wypełniając „polityki Jezusa i że inni cierpią przez nasze porażki” (s. 316).

Nie tylko tu wspomniane, ale i pozostałe rozdziały opracowania *The New Yoder* są inspirującą próbą poszerzającego i jakby aktualizującego spojrzenia na teologię Johna Howarda Yodera. Choć niektóre teksty czasem sprawiają wrażenie, że nadmiernie wykraczają poza myśl własną mennonickiego teologa, lektura recenzowanej książki to z pewnością czas pożytecznie spędzony. A że do Yodera warto sięgnąć, potwierdza i fakt, że niedawno młody polski teolog T. Józefowicz w warszawskiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej obronił udaną pracę doktorską, całościowo odczytującą koncepcję etyki politycznej Yodera. Warto przy okazji przypomnieć polski epizod w życiu Yodera, gdy to właśnie w ChAT przedstawił on w 1983 r. cykl wykładów na temat historycznego ujęcia *non-violence* (por. J.H. Yoder, *Nonviolence – A Brief History: The Warsaw Lectures*, red. P. Martens, M. Porter, M. Werntz, Waco: Baylor University Press 2010).

Ks. Sławomir Nowosad, KUL

Michał Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament t. XX*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, ss. 502.

Publikacja kompletnego komentarza egzegetycznego do Apokalipsy św. Jana w języku polskim stanowi ważne wydarzenie w polskim środowisku biblijnym. Jeżeli autorem jest uznany autorytet w zakresie biblistyki, znawca kultury i literatury hellenistycznej można spodziewać się publikacji bardzo wartościowej. Komentarz prof. Michała Wojciechowskiego został wydany w prestiżowej serii komentarzy biblijnych *Nowy Komentarz Biblijny* przez Edycję Świętego Pawła w Częstochowie w roku 2012. Autor jest profesorem i kierownikiem Katedry Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Publikacja zawiera następujące części główne: wstęp; tekst i komentarz; bibliografia ogólna; indeks autorów; indeks tekstów biblijnych; indeks tekstów pozabiblijnych.

We wstępie (s. 35–90) autor w sposób bardzo wszechstronny wprowadza Czytelnika w skomplikowaną problematykę Apokalipsy św. Jana. Omawia jej zawartość, kwestię tytułu oraz źródła tekstu oryginalnego i najstarsze przekłady. W sposób bardzo rzeczowy prezentuje następnie możliwe etapy powstania księgi, wpływy zewnętrzne, skomplikowane kwestie jej autorstwa, daty, kontekstu powstania i adresatów. M. Wojciechowski prezentuje niezwykle wartościowe informacje naukowe na temat cech literackich Apokalipsy. Omawia problematykę języka i stylu Ap, gatunku literackiego w Ap, strukturę Ap i jej złożoną symbolikę. Osobny rozdział poświęcony został *Listom do siedmiu Kościołów*. Porusza także kwestie kanoniczności księgi i dziejów interpretacji. Część wstępną zamyka rozbudowane wprowadzenie w teologię Ap (s. 80–90). Omawia tu następujące tematy: Bóg, Chrystus, pneumatologia i Trójca, eklezjologia, etyka chrześcijańska i życie chrześcijańskie, polityka, soteriologia i eschatologia. Część wstępną należy ocenić bardzo wysoko. Autor odnosi się do najnowszych publikacji. W sposób zrozumiały wyjaśnia trudne kwestie literackie i historyczne.

Najobszerniejszą część publikacji stanowi komentarz egzegetyczno-teologiczny (s. 91–403). Został on podzielony na siedem nienumerowanych części oraz czterdzieści trzy rozdziały odpowiadające układowi treści Ap. Układ poszczególnych rozdziałów jest niezwykle przejrzysty. Autor opiera się na jednolitym schemacie. Najpierw prezentuje autorskie tłumaczenie fragmentu tekstu, który poddany zostanie interpretacji. Tłumaczenie to zawiera krótki komentarz prezentujący problemy z zakresu krytyki tekstu oraz związane z trudnościami w przekładzie na język polski. Po

krytycznej prezentacji tłumaczenia tekstu następuje właściwy komentarz obejmujący trzy stałe punkty: zagadnienia literackie; egzegezę poszczególnych wersetów oraz przesłanie. Każdy z rozdziałów kończy się spisem odpowiedniej bibliografii szczegółowej w układzie alfabetycznym. W sumie więc każda z wyszczególnionych jednostek literackich jest omówiona w sposób bardzo wyczerpujący.

Egzegeza tekstu Ap prowadzona jest na najwyższym poziomie merytorycznym. Autor podejmuje wszystkie trudne kwestie. Wielokrotnie prezentuje syntetycznie całą różnorodność opinii na konkretny temat. Jednocześnie proponuje własne, autorskie interpretacje opierając je na doskonałej znajomości Biblii oraz szeroko rozumianej starożytnej literatury pozabiblijnej. Bardzo wysoko należy ocenić także krótkie podsumowania komentarza poszczególnych fragmentów Ap (= przesłanie). Tu właśnie widoczna jest wielka dojrzałość teologiczna M. Wojciechowskiego. Opracowanie prof. M. Wojciechowskiego bardzo pozytywnie wyróżnia wielką wrażliwość na typowe dla Ap niuanse teologiczne oraz ich znaczenie praktyczne także w perspektywie eklezyjalnej. Prof. Wojciechowski napisał komentarz, który nie tylko pomaga zrozumieć trudne treści Ap, ale posiada także duży potencjał teologiczno-praktyczny.

Duży walor komentarza stanowi prezentacja obszernej bibliografii ogólnej (s. 405–449). Zawarto w niej: główne teksty źródłowe; komentarze starożytne wraz ich omówieniami; komentarze i przekłady współczesne; opracowania ogólne; opracowania do Ap 1–3; opracowania dotyczące dziejów interpretacji oraz mówiące o przesłaniu Ap. Wysoki poziom merytoryczny komentarz potwierdza obecność indeksów: autorów (s. 451–459); tekstów biblijnych (s. 461–483) i pozabiblijnych (s. 485–497). Ich przygotowanie wymaga wielkiego nakładu pracy, ułatwia jednak niezwykle korzystanie z komentarza.

Ogólna ocena komentarza jest bardzo wysoka. Osobiście uważam, że komentarz ten nie odbiega w niczym od najbardziej prestiżowych całościowych opracowań obcojęzycznych Ap (Aune, Prigent, Osborne, Beale, Mounce, Biguzzi, Müller, Giesen i in.), a wiele z nich przewyższa zarówno pod względem poziomu merytorycznego jak i dojrzałości prezentowanych opinii teologicznych. Publikacja ta, podobnie jak wiele publikacji wybitnych autorów w naszym kraju, posiada jeden „mankament”. Jest napisana w języku polskim, a bariera językowa z pewnością utrudni dotarcie do tej bardzo wartościowej pozycji szerokiej rzeszy egzegetów, teologów i studentów biblistyki z innych krajów i nie tylko europejskich. Może zatem nadchodzi właściwy moment, by pomyśleć o przekładzie komentarza na inne języki. Wszystkim tym, którzy mają zaszczyt posługiwać się językiem polskim warto pogratulować możliwości korzystania z wybitnych opracowań biblijnych, do których z całą pewnością należy komentarz prof. Michała Wojciechowskiego do Apokalipsy św. Jana.

Ks. Marek Karczewski

Andrzej Groth, *Burmistrzowie i prezydenci Elbląga w latach 1286–1950*, Elbląg 2013.

Publikacja *Burmistrzowie i prezydenci Elbląga* wydana została przez Bibliotekę Elbląską i Elbląskie Towarzystwo Naukowe im. Jana Myliusy przy finansowej pomocy Urzędu Miejskiego w Elblągu i Biblioteki Elbląskiej. Jest to trzecia pozycja, która ukazała się pod auspicjami Elbląskiego Towarzystwa Naukowego. Te trzy publikacje (K. Mikulski, *Urzednicy miejscy Elbląga w latach 1524–1772*, R. Czaja, *Urzednicy Miejscy Elbląga do 1524 r.*, wydane w 2010 r.) tworzą serię poświęconą aspektom administracji miejskiej, ze spisami rajców, urzędników i burmistrzów Elbląga. Wydane zostały w tym samym formacie i stylistyce okładki, zaprojektowanych przez Marcina Lachowskiego, będącego też ich redaktorem technicznym. W pozycji *Burmistrzowie i prezydenci Elbląga* w przeciwieństwie do poprzednich, nie ma wzmianki o redaktorze, korektę przeprowadziła Joanna Szkolnicka. Druk i oprawę wykonała drukarnia W&P Malbork.

Książka zawiera 108 numerowanych stron, a także 38 ilustracji. Są to przedstawienia herbu Elbląga i patrycjuszowskich rodzin elbląskich (Friedwald, Meienreis, Fuchs, Hoppe, Sieffert, Horn, Ramsay, Rogge, Jungschulz), portrety Michała Friedwalda, Izraela Hoppego, Heinricha Rohde, Johanna Lucasa Haase, Adolfa Philipsa, Teodora Konrada Burschera, Johanna, Carla Adolfa Selke, Hermanna Wilhelma Thomale, dra Carla Friedricha Mertena, Johannes O.H. Woelka, dra Fritza Juliusa Lesera, widok dawnego ratusza na Starym Mieście na rysunku Amelunga, reprodukcję łańcucha nadburmistrza, fotografia sali posiedzeń „nowego” ratusza a także zdjęcia 5 stron tytułowych druków żałobnych: Johanna Jacoba Brackenhau-sena, Karla Christiana Langena, Johanna Wilsona, Andreasa Theodora Brackenhau-sena i Johanna Ferdynanda Jungschulza oraz zamieszczony wiersz Kopki z okazji pogrzebu Heinricha Rohde.

Autorem książki jest profesor zwyczajny, doktor habilitowany Andrzej Groth, historyk, ceniony badacz problemów związanych z historią Pomorza, szczególnie regionu Kaszub, zagadnieniami dotyczącymi handlu, miast portowych i żeglugi na Bałtyku. Pośród licznych publikacji szczególną uwagę wzbudzają pozycje związane z Elblągiem, (m.in. *Statystyka handlu morskiego Elbląga w latach 1585–1712*, *Kupcy angielscy w Elblągu w l. 1583–1626*, *Handel morski Elbląga 1585–1700*, *Statystyka handlu morskiego portów Zalewu Wiślanego w l. 1581–1712.*) Prof. dr hab. Andrzej Groth był redaktorem wielotomowej edycji *Historii Elbląga* (tomy: II, III, V i VI) a także autorem podrzdziałów poświęconych gospodarce, wytwór-

czości. Jest redaktorem *Rocznika Elbląskiego* (numer 14–16 i 21–24). Jest też m.in. współzałożycielem elbląskiego Towarzystwa Naukowego im. Jana Myliusy.

Tekst opracowania, poprzedzony spisem treści, składa się z sześciu części i wstępu, wyraźnie w układzie druku rozdzielonych. Poszczególne rozdziały wyróżnione tytułami, z wkomponowanymi ilustracjami i dołączonymi tabelami z bieżącymi przypisami na stronie poniżej tekstu.

We *Wstępie* autor przedstawia ideę przewodnią książki, określa ramy czasowe opracowania – od powstania miasta w średniowieczu po rok 1950, przedstawia problemy badawcze, związane głównie z niedostatkiem przekazów archiwalnych dla najstarszego okresu, podaje źródła, na których się opierał, stan badań dotyczący biografii elbląskich burmistrzów, zwłaszcza z czasów średniowiecza i okresu nowożytnego. Wskazuje tu na rękopiśmienne opracowania i spisy Gottfrieda Zamehla, Teodora Carla Zamehla, Abrahama Grubnaua, Johanna Jacoba Conventa, znajdujące się w dziale Rękopisów elbląskich Archiwum Państwowego w Gdańsku, na drukowane nekrologi i epitafia ze zbiorów Archiwum Państwowego w Gdańsku, Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk i Biblioteki Elbląskiej im. Cypriana Kamila Norwida, notki zamieszczone w elbląskiej prasie. Profesor Andrzej Groth przywołuje publikacje niemieckich badaczy E. Carstena, A. Semraua, B. Satorri-Neumanna¹, w których znajdują się dane biograficzne niektórych burmistrzów i ogólniejsze opracowania: *Altpreussische Biographie*, *Biographischen Handbuch der prussischen Verwaltung* R. Straubela². Zwraca uwagę na osiągnięcia polskich historyków, m.in.: prof. S. Gierszewskiego, prof. M. Biskupa, prof. M. Pawlaka, ks. inf. dra M. Józefczyka, artykuły zawarte w *Historii Elbląga*, wydane wcześniej staraniem ETN prace R. Czaji i K. Mikulskiego³ i pozycje ogólniejsze: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, *Zasłużeni ludzie dawnego Elbląga*⁴.

Niewiele publikacji dotyczy biografii elbląskich nadburmistrzów z czasów przynależności Elbląga do Prus, Cesarstwa Niemieckiego i okresu do 1945 r. Są to

¹ E. C a r s t e n, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, Elbing; A. S e m r a u, *Johann von Thorn, Bürgermeister der Altstadt Elbing*, „Mitteilungen der Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn“, Thorn 1923; B.Th. S a t o r i - N e u m a n n, *Elbing im Biedermeier und Vormärz*, Elbing 1933.

² *Altpreussische Biographie*, Marburg/Lahn 1967; R. S t r a u b e l, *Biographischen Handbuch der prussischen Verwaltung und Justizbeamten 1740–1806/15*, Teil 1, 2, München 2009.

³ S. G i e r s z e w s k i, *Elbląg. Przeszłość i teraźniejszość*, Gdańsk 1988; M. J ó z e f c z y k, *Średniowiecze Elbląga*, Elbląg 1996; M. B i s k u p, *Zwei Elbinger Kaufleute und Ratsherren (Mitte des 14. bis Anfang des 15. Jahrhunderts): Johannes von Volmenstein und Johann (II) von Thorn*, w: *Akteure und Gegner des Hanse – Zur Prosopographie der Hansezeit*, „Hansische Studien“ IX, Weimar 1998, s. 37–42; T e n ż e, *Wokół utworzenia uniwersytetu w Elblągu w początkach XVI wieku*, w: *W kręgu stanowych i kulturalnych przeobrażeń Europy północnej w XVI–XVIII wieku*, red. Z.H. Nowak, Toruń 1988; M. P a w l a k, *Dzieje Gimnazjum Elbląskiego w latach 1535–1772*, Olsztyn 1972; T e n ż e, *Studia uniwersyteckie absolwentów gimnazjum elbląskiego w latach 1536–1772*, „Zeszyty Naukowe UMK“, Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 24. Historia III; T e n ż e, *Nauczyciele gimnazjum elbląskiego w latach 1535–1772*, cz. II, *RE*, t. VI, 1973; T e n ż e, *Wykształcenie burmistrzów elbląskich w XVII–XVIII w.*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” Historiae XXX – Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 322, Toruń 1997; R. C z a j a, *Urzednicy miejscy Elbląga do 1524 roku*, Elbląg 2010; K. M i k u l s k i, *Urzednicy miejscy Elbląga w latach 1524–1772*, Elbląg 2010.

⁴ *SBPN*, t. I, (red.) S. Gierszewski, Gdańsk 1992; t. II, (red.) Z. Nowak, Gdańsk 1994; *Zasłużeni ludzie dawnego Elbląga*, (red.) M. Biskup, Wrocław 1987.

w zasadzie pojedyncze artykuły i notki prasowe. Dane do życiorysów Autor opracowania czerpał z zasobów Archiwum Państwowego w Gdańsku: akt Kamery Wojen i Domen w Kwidzynie, Rejencji Gdańskiej, Rękopisów Elbląskich oraz ze zbiorów Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w Berlinie.

Biogramy polskich prezydentów miasta do 1950 r. opracowane zostały przez Autora na podstawie danych z archiwum akt osobowych Urzędu Miejskiego w Elblągu oraz artykułu M. Golona z V tomu *Historii Elbląga*⁵.

Rozdział – *Ustrój i organizacja władz miejskich* z dodatkowymi podrozdziałami: *Rada miejska* i *Organizacja zarządzania* wprowadza w zagadnienia funkcjonowania ustroju miasta. Autor opisuje w skrócie historię kształtowania się praw miejskich, od niepełnego przywileju lokacyjnego na prawie lubeckim wystawionego w 1246 roku przez wielkiego mistrza Henryka von Hohenlohe, uzupełnianego późniejszymi przywilejami kolejnych wielkich mistrzów, poprzez przywilej Kazimierza Jagiellończyka z 1457 r., okres społecznych tarć w mieście w XVI w. (w latach 1509, 1512, 1520 i 1525), wprowadzenie zmian ujętych w *Statutach Zygmunta Karnkowskiego* z 1526 r., krótkiego okresu obowiązywania ustroju według tzw. *Statutów Karnkowskiego* w latach 1569–1572, ugody z 1767 r.

W podrozdziale *Rada miejska* przedstawione zostały kwestie liczebności i składu tejeż, zasady wyboru rajców, rota przysięgi z 1420 r., opis ceremoniału, zakres uprawnień. Autor przybliżył tu urząd burmistrza, jego uprawnienia i obowiązki, a także kompetencje innych urzędników, w tym burgrabiego. Opisana została instytucja reprezentująca pospólstwo tzw. *II Ordynek*, oficjalnie uprawomocniona w 1526 r.

W podrozdziale *Organizacja zarządzania* Autor wyjaśnia w zarysie funkcjonowanie pojawiających się w historii miasta urzędów: kamlarnia (z czasem podzielona na kamlarnię zewnętrzną i wewnętrzną), wicekamlarnia, szafarnia, urzędy rybickiego, wetowy, młynny, cegielny, palowy, głębi, kwartałowy, szpitalny, pupilarny, pana winnego, urząd mostowego, drogowego, sąd ziemski, stanowisko scholarchy, wiotryków kościoła Św. Mikołaja, szpitala Św. Jerzego, klasztoru Św. Brygidy, patronaty cechowe.

W rozdziale *Burmistrzowie Elbląga do 1517 r.* w pierwszej części Autor wskazuje na patrycjat elbląski, którego przedstawiciele obejmowali stanowiska burmistrza miasta. Wytworzył się charakter władzy o cechach oligarchicznych, jak to określa prof. Andrzej Groth, bowiem do grupy patrycjuszowskiej należeć mogli tylko kupcy, (z pominięciem innych cechów i warstw mieszkańców Elbląga) ale nawet i w tak zawężonej grupie, w zasadzie rajcy i burmistrzowie wywodzili się tylko z części rodzin kupieckich powiązanych wzajemnie rodzinnymi koligacjami. Zamieszczona tabela zestawia 49 nazwisk burmistrzów, lata pełnienia funkcji burmistrza, rok śmierci i dane o pełnieniu innych urzędów. W tekście rozdziału za tabelą znajdują się biogramy: Heinricha Damerow jun., rodów von Rauber, von Thorun, Herworden i Michaela Erckela.

W części zatytułowanej *Burmistrzowie Elbląga w latach 1524–1772*, tak jak w rozdziale poprzednim, prof. Andrzej Groth na początku omawia społeczną grupę, z której wywodzili się burmistrzowie. Ustrój wykształcony w średniowieczu nadal promował wybrane rody patrycjuszowskie, jednakże zauważyć można wymieranie

⁵ *Historia Elbląga*, t. V, cz. 1, (red.) A. Groth, Gdańsk 2006.

starych rodzin i pojawienie się nowych, bogatych rodów, których przedstawiciele sięgnęli po stanowisko burmistrza. Autor wymienia liczbę 73 burmistrzów wywodzących się z 46 rodów. Tabela dla tego okresu wzbogacona jest o dane wzmiankowania osoby w *II Ordynku*, a także pełnieniu funkcji wójta, sekretarza i burgrabiego. Po obszerniej tabeli umieszczono biogramy 41 burmistrzów: Johanna von Lohe, Jacoba Alexwagena, Mikołaja Friedwalda, Michała Brettschneidera, Michała Friedwalda, Johanna Sprengela, Valentina Bottischera (Bodeckera), Johanna Jungschulza von Röbern, Albrechta Isendorfa, Izraela Hoppe seniora, Andreasa Maienreisa, Jacoba Brauna, Kryspina Stiemera, Johanna Jungschulza juniora, Michała Fuchsa, Christiana Treschenberga, Johanna Koye, Izraela Hoppe juniora, Siegmunda Meienreisa, Michaela Siefferta, Thomasa Heese, Daniela Meienreisa, Michaela Helwinga, Martina Liewalda, Fabiana Horna, Michaela Meienreisa, Bartolomeusa Mieienreisa, Carla Ramsaya, Franza Adama Rohde, Bartolomeusa Meienreisa, Michaela Heinricha Horna, Heinricha Rohdego, Christiana Fryderyka Ramsaya, Johanna Jacoba Brackenhausena, Carla Christiana Lange, Johanna Wilmsona, Daniela Fuchsa, Samuela Rogge, Andreasa Theodora Brackenhausena, Carla Ernsta Ramsaya, Johanna Ferdynanda Jungschulza von Röbern.

Rozdział *W Prusach i Rzeszy Niemieckiej* ukazuje zmiany po 1772 roku, kiedy w wyniku I rozbioru Polski Elbląg znalazł się w państwie pruskim. Prof. Andrzej Groth opisuje okoliczności przejścia Elbląga przez Prusy, z towarzyszącymi temu opieczętowaniem archiwum, zamknięciu kasy, zajęciu pieczęci miejskich oraz zmianie godła – zdjęcie z budynków miejskich orła polskiego i zastąpienie go orłem pruskim. Zwraca uwagę na zmiany w ustroju miasta, koniec obowiązywania prawa lubeckiego, podporządkowanie władz miasta administracji państwowej, gdzie burmistrzowie i rajcy, dotychczas samorządowi stali się urzędnikami pruskimi. Zamieszcza biogramy Johanna Christiana von Lindenowskiego, Johanna Christiana Schmidta, Georga Henningsa, Gottfrieda Wilhelma Beyne, Johanna Ludwiga Baxa, Christopha Jacoba Mareńskiego, Johanna Lucasa Haase, Adolfa Philipisa, Teodora Konrada Burschera, Johanna Carla Adolfa Selke, Hermanna Wilhelma Thomale, Heinricha Elditta, dr. Carla Friedricha Martena, Johannes O.H. Woelka, dr. Fritza Luliusa Lesera. Tekst uzupełnia tabela zestawiająca osoby burmistrzów (nadburmistrzów) i okres pełnienia przez nich funkcji.

Końcowy rozdział – *W Polsce Ludowej* Autor rozpoczyna krótkim opisem miasta w 1945 r., zmiany przynależności administracyjnej miasta – początkowo do okręgu mazurskiego, potem do województwa gdańskiego, przybycie Morskiej Grupy Operacyjnej. Opis sytuacji w mieście towarzyszy biogramom prezydentom Elbląga – Wacława Wysockiego, Jerzego Skarżyńskiego, Ryszarda Pstrokońskiego i Edwarda Imbierowicza. Tabela na końcu ujmuje obok zestawienia prezydentów także wiceprezydentów: Janinę Kaczmańską, Adama Bartoszewskiego, Adama Brzozowskiego, Mieczysława Tomaszewskiego.

Zapewne niski budżet przeznaczony na wydanie książki nie pozwolił na bogatsze edytorsko opracowanie tematu burmistrzów i prezydentów Elbląga, lecz niestety nawet skromny zestaw rycin i fotografii potraktowany został tu w sposób mało kompetentny, co w wydawnictwie działającym pod egidą *Biblioteki Elbląskiej* powinno dziwić. Pomijając ewidentne niedoskonałości edytorskie, istotną wadą jest brak rzeczowych podpisów pod ilustracjami. Zamieszczone informacje są stanow-

czo zbyt skąpe, nie wyjaśniają, co przedstawiają (rysunek, miedzioryt, fotografię, reprodukcję), autora ilustracji, pochodzenie, osoby, która wykonała reprodukcję. Można to było umieścić np. w spisie ilustracji, którego notabene, zabrakło. Błędem typograficznym jest umieszczenie niestarannie wykadowanych reprodukcji, np. portretu burmistrza Rohdego i mało czytelnych fotografii. Niewątpliwie zdjęcia prezydentów z lat 1945–1950 byłyby w pełni zasadnym i cennym uzupełnieniem ostatniego rozdziału. Brakuje indeksu osób, co przy tak nasyconym nazwiskami tekście znacznie ułatwiłoby korzystanie z niego.

Publikacja prof. dr. hab. Andrzeja Grotha jest z jednej strony rodzajem przewodnika po życiorysach osób, sposobem spojrzenia na historię miasta właśnie przez pryzmat indywidualnych losów, ale też w sposób naukowy kompetentna, oparta na solidnej kwerendzie archiwalnej i analizie aktualnego stanu badań, opatrzona przypisami, tematycznie rzeczowa, bez zbędnych dygresji historycznych, (które narzucają się niemal przy każdej z omawianych postaci), oszczędna w subiektywnych ocenach. Autor ograniczył się tu do not biograficznych i zwięzłego objaśnienia najistotniejszych problemów związanych z zarządzaniem miasta pomijając całą panoramę tła dziejowego, unikając rozmycia lub zagubienia tematu prezentacji – osób burmistrzów, nadburmistrzów i prezydentów w bogactwie historycznych wydarzeń. Jest to pierwsze tak obszerne ujęcie życiorysów osób posiadających istotny wpływ na historię i gospodarkę Elbląga. Niezbędnym uzupełnieniem cyklu byłoby opracowanie dotyczące rajców i urzędników Nowego Miasta w Elblągu.

Dr Jerzy Domino

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 329.

Jednym z głównych nurtów filozofii u progu XXI w. jest neopragmatyzm, który zrodził się jako próba ożywienia obumarłych idei pragmatyzmu klasycznego oraz osłabienia wpływu filozofii analitycznej. Jest to kierunek stosunkowo młody, ponieważ pojawił się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Z tej racji należy z radością przyjąć monografię T. Szubki pt. *Neopragmatyzm*, która stanowi doskonałą próbę zaprezentowania zasadniczych koncepcji metafizycznych, ontologicznych, epistemologicznych i lingwistycznych wybranych przedstawicieli tego nurtu (R. Rorty, H. Putnam i R. Brandom).

Autor publikacji jest profesorem filozofii, byłym pracownikiem naukowo-dydaktycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a obecnie dyrektorem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego i członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Przebywał na wielu stażach naukowych w Anglii, Stanach Zjednoczonych, Australii i Holandii. Jest autorem kilku książek i wielu artykułów naukowych, w których przedmiotem jego zainteresowania są dzieje i główne tendencje w filozofii analitycznej oraz różne zagadnienia z zakresu metodologii filozofii.

Licząca 329 stron książka składa się ze wstępu, trzynastu rozdziałów, zakończenia, bibliografii (obejmuje wyłącznie pozycje cytowane w pracy), streszczenia angielskiego oraz indeksu osób. Trzeba zaznaczyć, że wskazówki bibliograficzne są zamieszczone także na końcu każdego rozdziału w celu lepszej orientacji czytelnika w poruszanych kwestiach.

We wstępie (s. 7–11) autor zauważa, że neopragmatyzm można ujmować w trzech zasadniczych kontekstach: pragmatyzmu klasycznego, filozofii kontynentalnej i filozofii analitycznej. On sam zdecydował się na owo trzecie podejście z tej racji, że neopragmatyzm ukształtował się właśnie w konfrontacji z filozofią analityczną. Autor podkreśla ponadto, że jego ujęcie ma głównie charakter historyczno-egzegetyczny, a nie krytyczny.

Rozdział pierwszy (s. 13–33) wprowadza nas w problematykę neopragmatyzmu. Autor dokonuje w nim przede wszystkim charakterystyki głównych przedstawicieli (Ch. Peirce, W. James, J. Dewey, G. Mead, F. Schiller) oraz idei pragmatyzmu klasycznego (maksyma pragmatyczna, koncepcja znaczenia słów, koncepcja prawdy, instrumentalizm, społeczna natura jaźni, humanizm). Następnie kreśli rozumienie neopragmatyzmu, przedstawia jego głównych reprezentantów (R. Rorty,

H. Putnam, R. Brandom, R. Bernstein, R. Margolis, N. Rescher, C. West, M. Williams, H. Price) oraz postacie, na które wywarł on swój wpływ (K. Apel, J. Habermas).

W drugim rozdziale (s. 35–53) zostaje omówiona krytyka pragmatyzmu, zwłaszcza poglądów Jamesa, której dokonali G. Moore i B. Russell. Moore skoncentrował się na wykazaniu słabości pragmatycznej koncepcji prawdy, której kryterium jest weryfikacja, użyteczność, zmienność i aktywność człowieka. Russell także odniósł się do teorii prawdy, w której niepokoiło go akcentowanie użyteczności i brak związku z faktami. Poddał on krytyce także instrumentalizm Deweya, w którym nie podobała mu się behawiorystyczna interpretacja poznania, kwestia przyczynowości między obiektami z różnych przekonań oraz niedocenienie kontemplacji w filozofii.

Rozdział trzeci (s. 55–74) ukazuje, jak doszło do zbliżenia pragmatyzmu i filozofii analitycznej. Dokonał tego, zdaniem Szubki, przede wszystkim C. Lewis, który opracował logikę i epistemologię pragmatyzmu (teoria wiedzy jako składowej trzech elementów: danych zmysłowych, pojęć i interpretacji danych za pomocą użytecznych pojęć). F. Ramsey skoncentrował się natomiast na zagadnieniu roli indukcji w rozumowaniach, konsekwencjalizmie oraz redundacyjnej teorii prawdy. Elementy pragmatyzmu można też odnaleźć w logice R. Carnapa, który podkreślał, że wybór języka do utrwalania wiedzy nie jest ograniczony żadnymi nakazami, ale polega na konwencji znaczonej wygodą i użytecznością.

W rozdziale czwartym (s. 75–93) autor koncentruje się na związkach pragmatyzmu z poglądami L. Wittgensteina i W. Quine'a. Pierwszy z nich dokonał analizy niektórych poglądów W. Jamesa. Cele, jakie stawia Wittgenstein filozofii (rozjaśnianie myśli, opis funkcjonowania języka, badanie użycia słów), mogą świadczyć o wpływie idei pragmatyzmu na jego koncepcje. W przypadku natomiast Quine'a, będącego pod wpływem Deweya i Lewisa, na rzecz jego związków z pragmatyzmem może przemawiać atak na dwa dogmaty empiryzmu oraz jego koncepcje z zakresu logiki i epistemologii.

Rozdział piąty (s. 95–116) prezentuje pierwszy etap filozofii R. Rorty'ego. Autor wyszedł od wyróżnienia przez Rorty'ego trzech stanowisk metafizycznych (sceptycyzmu, realizmu, pragmatyzmu). Rorty opowiedział się za trzecim z nich. Na tym tle umiejscowił on filozofię jako dziedzinę uprawianą między wiedzą naukową a sztuką. Ważny jest w niej dialog, który odbywa się na dwóch głównych etapach (wizja i wyjaśnienie). Szubka kreśli następnie sześć scenariuszy rozwoju filozofii według Rorty'ego i prezentuje jego wersję pragmatyzmu (behawiorizm epistemologiczny).

Rozdział szósty (s. 117–138) stanowi kontynuację w prezentowaniu idei Rorty'ego. Szubka zaczyna ją od krytyki klasycznej koncepcji prawdy i analizy pojęcia prawdziwości. Zwraca uwagę, że według Rorty'ego wartość przekonań zależy od przyczynowego oddziaływania świata i interakcji między członkami wspólnoty językowej. Omawia też jego stanowisko zwane panrelacjonizmem, według którego jedyną rzeczywistością są sieci relacji między obiektami. Odrzucony zostaje więc u Rorty'ego esencjalizm nie tylko na gruncie ontologii, ale też etyki, w której podkreśla on potrzebę dostosowania się do okoliczności. Odniesienia do innych osób mają mieć charakter użyteczny, a postęp moralny ludzi polega na coraz większym zasięgu współczucia i wzajemnej pomocy.

Ukazaniu pragmatyzmu Rorty'ego na tle filozofii analitycznej służy rozdział siódmy (s. 139–157). Szubka przytacza na wstępie główne zarzuty amerykańskiego neopragmatysty wobec filozofii analitycznej. Wspomina następnie o dwóch tradycjach uprawiania filozofii (naukowej i literackiej). Na tym tle dokonuje charakterystyki tego, co Rorty nazywa filozofią analityczną, transformacyjną, konwersacyjną oraz narracyjną. Na zakończenie autor wymienia kluczowe zagadnienia filozofii analitycznej (spór realizm-antyrealizm, krytyka klasycznej koncepcji prawdy, zagadnienie naturalizmu), z którymi podjął także polemikę Rorty.

Rozdział ósmy (s. 159–181) stanowi wprowadzenie w myśl H. Putnama. Szubka ukazuje najpierw jego wpływ na terenie filozofii umysłu (funkcjonalizm), filozofii języka (eksternalizm) oraz filozofii nauki (realizm). W dalszym ciągu koncentruje się na prezentacji koncepcji realizmu wewnętrznego i metafizycznego amerykańskiego neopragmatysty.

Rozdział dziewiąty (s. 183–201) poświęcony jest zagadnieniu pluralizmu pojęciowego i ontologii Putnama. Względność pojęciowa ma charakter lokalny, a nie globalny i dotyczy wyłącznie tych obszarów, w których można dokonać wyboru między pojęciami równoważnymi poznawczo. W kontekście ontologii zostały wyróżnione trzy typy nauki o bycie w filozofii Putnama (inflacyjny, redukcjonizm, eliminacjonizm) oraz zaprezentowano jego pluralizm pragmatyczny jako stanowisko podkreślające potrzebę wielości dyskursów w opisie świata.

Postulatowi Putnama dotyczącemu odnowy filozofii, z racji wpływu na nią scjentyzmu i naturalizmu tradycji analitycznej, został poświęcony rozdział dziesiąty (s. 203–222). Szubka wskazuje w nim też, postulowaną przez Putnama, potrzebę podania nowej definicji naturalizmu. Nade wszystko koncentruje się jednak na idei filozofii jako krytyki naszych przekonań. Krytyka ta winna polegać na refleksyjnej transcendencji, czyli postawie dystansu wobec opinii i autorytetu objawienia. Ważną rolę pełni w niej społeczeństwo, którego demokratyczne struktury mają kształtować postawę krytyczną w człowieku.

W rozdziale jedenastym (s. 223–241) autor podjął próbę zaprezentowania systematycznego neopragmatyzmu R.B. Brandoma. Wyszedł od rozróżnienia na pragmatyzm globalny (dotyczy wszystkich zagadnień filozoficznych) i lokalny (dotyczy filozofii języka). Na tym tle ukazał stanowisko Brandoma zwane pragmatyzmem fundamentalnym, według którego umiejętności praktyczne mające postać wiedzy „jak” są uprzednie w uzasadnianiu wobec wiedzy „że”. Jedną z postaci pragmatyzmu fundamentalnego jest pragmatyzm lingwistyczny, w którym uczestnictwo w praktykach językowych jest koniecznym warunkiem posiadania myśli i przekonań. Pragmatyzm Brandoma zwany jest też niekiedy racjonalistycznym, ponieważ zwraca uwagę na praktykę podawania racji.

W rozdziale dwunastym (s. 243–263) omówiona zostaje teoria znaczenia Brandoma, w której kluczową kategorią jest inferencja (wnioskowanie). Autor zwraca najpierw uwagę na dwie strategie opisu stanów mentalnych (odgórną i oddolną), a następnie przedstawia trzy postacie inferencjalizmu (słabą, mocną i hiperinferencjalizm). Zauważa też, że relacje inferencjalne nie muszą być czysto formalne, ponieważ trzeba też uwzględniać warunki materialne. Stwierdza ponadto, że w teorii tej prawda nie odgrywa ważnej roli. Pełni ona rolę wyłącznie ekspresywną.

T. Szubka ukazuje w rozdziale trzynastym (s. 265–284) stanowisko Brandoma wobec idealizmu i filozofii analitycznej. Amerykański neopragmatysta interpretuje idealizm (Kanta i Hegla) jako wyraz racjonalizmu filozoficznego i postuluje potrzebę jego oczyszczenia z wszelkich naleciałości. Akcentuje ważne tezy idealistyczne: aktywność człowieka w wydawaniu sądów, intencjonalność, normatywność ludzkiego poznania i działania, autonomia i wolność podmiotu. Natomiast w filozofii analitycznej domaga się on szukania bardziej elastycznej koncepcji analizy i podejmuje polemikę z różnymi zarzutami wysuwanymi pod adresem filozofii analitycznej (zbyt duża rola logiki, przekształcenie filozofii w dyscyplinę specjalistyczną, ignorowanie historii filozofii, scjentyzm, uwikłanie w metafizykę naturalistyczną).

W zakończeniu (s. 285–291) autor zwraca uwagę, że neopragmatyzm, zrodzony w opozycji do filozofii analitycznej, został uznany przez jej przedstawicieli za objaw degeneracji filozofii (S. Blackburn, J. Fodor). Do licznych kontrowersji dochodzi także w łonie samego neopragmatyzmu. Owe spory mają swoje źródło w odmiennych koncepcjach metafizycznych, które związane są z czysto teoretycznym lub praktycznym charakterem filozofii. Szubka podkreśla, że neopragmatyzm, z racji usytuowania historycznego, wydaje się być jedynie przejściowym nurtem filozofii, ponieważ nie zaproponował nowego i odważnego projektu intelektualnego, który byłby wart realizacji.

Wydaje się, że publikacja T. Szubki jest bardzo dobrym przewodnikiem po zasadniczych ideach stosunkowo młodego nurtu, jakim jest neopragmatyzm. Warto zwrócić uwagę na dwie główne zalety książki. Pierwszą z nich stanowi zawartość treściowa, która jest wyrazem niewątpliwej erudycji autora. Zresztą sam fakt, że została ona wydana w serii *Monografii Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej* świadczy o jej wysokiej jakości merytorycznej. Szkoda natomiast, że Szubka skoncentrował się jedynie na zagadnieniach z zakresu ontologii, epistemologii i lingwistyki, a pominął właściwie cały obszar etyki i filozofii społeczno-politycznej. Myślę, że zwłaszcza przybliżenie koncepcji społecznych mogłoby być wartościowe. Żyjemy bowiem w czasach, w których trwa swoisty dyskurs dotyczący kształtu życia publicznego i warto byłoby zobaczyć, jakie pomysły w tej kwestii mają przedstawiciele neopragmatyzmu. Drugą natomiast zaletą jest formalna strona publikacji, która znajduje swój wyraz w jasnym i komunikatywnym języku, w jakim autor prezentuje wyniki swoich długoletnich badań. Potrafi on precyzyjnie określić poszczególne stanowiska i koncepcje oraz przywołać odpowiednie na ich rzecz racje. Wywód przybiera niekiedy charakter polemiczny, ponieważ Szubka nie tylko prezentuje poszczególne tezy, ale także próbuje z nimi dyskutować osobiście lub przywołując poglądy innych filozofów.

Myślę, że rzeczą godną uwagi jest przytaczana na zakończenie każdego rozdziału bibliografia. Ułatwia ona czytelnikowi sięgnięcie do konkretnych tekstów związanych z prezentowanymi w danym rozdziale koncepcjami. Szubka dobrze przemyślał układ owej bibliografii, ponieważ w każdym przypadku prezentuje najpierw prace źródłowe, a następnie opracowania i komentarze różnych autorów. Ponadto dokonał solidnej selekcji literatury poprzez ujęcie wyłącznie publikacji istotnych dla interesującego nas zagadnienia, a pomijając to, co drugorzędne. Opatrzył też poszczególne pozycje krótkim komentarzem, który pozwala na rozeznanie się w ich zawartości.

Wydaje się, że monografia T. Szubki jest pozycją godną polecenia nie tylko dla osób zajmujących się zawodowo filozofią, ale także dla tych, którzy pragną lepiej zrozumieć kulturę współczesną. Wprawdzie celem neopragmatyzmu była reaktywacja niektórych idei pragmatyzmu klasycznego i polemika ze zwolennikami filozofii analitycznej, to jednak idee niektórych jego przedstawicieli (m.in. R. Rorty'ego) wywarły niewątpliwy wpływ na myśl współczesną i w jakimś stopniu nadal kształtują intelektualną atmosferę naszych czasów.

Ks. Karol Jasiński

Patryk Lindenfors, *Boga przecież nie ma*, z jęz. szwedzkiego przełożyła Elza Jaszczuk, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, ss. 92.

W 2010 roku ukazała się książka Patryka Lindenforsa pod tytułem *Boga przecież nie ma*. Jest to jedna z pierwszych książek w duchu ateistycznym adresowana do dzieci.

Autor, na początku książki kieruje podziękowania do licznych osób. Wśród nich są między innymi propagujący ateizm Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens, którym dziękuje za liczne pomysły i inspiracje. Ktokolwiek czytał książki powyższych autorów, rozpozna ich wpływ. Można więc mówić o współpracy ateistów oraz o tworzącym się nurcie propagowania postaw ateistycznych.

Odnosząc się do tytułu książki, można stwierdzić, że ma on pewien wartościujący i ukryty wydźwięk. Polega on na postawie wyższości niewierzących nad wierzącymi. Taką wyższość, wyczuwa się również w trakcie lektury książki. Gdy wierzący zaczyna czytać, czuje sprzeciw i narastający opór. Powodów jest wiele ale o tym później. Sprawy wiary nie są i nie mogą być obojętne. Dotyczy to obu stron.

Książka składa się z krótkich tekstów. Podstawowe ich zadanie to stawianie pytań. Można wskazać na manipulacyjny sposób ich sformułowania. Zauważalna jest „podchwytliwa” konstrukcja pytań, mających za zadanie wywołanie u czytelnika refleksji i samodzielnego dochodzenia do wniosków, ale w zamyśle autora, tylko tych właściwych, że Bóg nie istnieje. Metoda manipulacyjna polega na postawieniu tezy z zakresu wiary, najczęściej w jakiejś skrajnie uproszczonej formie, co do której również wierzący by jej nie przyjęli.

Po przeczytaniu pierwszych stron zauważana jest ta nieustanna tendencja w stawianiu właśnie takich pytań. Autor stosuje taktikę „niezrozumienia problemu”, podpowiada błędne przesłanki, na podstawie których opiera swoje pytania i zarzuty. Stosuje również taktikę „sugerowania odpowiedzi”, co w rezultacie prowadzi do irracjonalnych wniosków. Stanowią one zagrożenie szczególnie dla dzieci, które na swoim poziomie refleksji nie są w stanie odkryć założeń, jakie są w przypadku każdego pytania. Na przykład na stronie 49 autor zadaje pytanie: *Kto chciałby być jak lalka czy robot, którymi można sterować? Czy nie lepiej być wolnym i samemu nadawać życiu sens?* Są to pytania złożone i tendencyjne, sugerujące, że wierzący pozbawiony jest wolności, że Pan Bóg przemienia człowieka w bezwolną maszynę – w robota. Przed próbą odpowiedzi na te pytania, uczciwie trzeba zapytać, czy człowiek ma wolną wolę? Czy Pan Bóg w swym zmyśle obdarzył człowieka

wolnością wyboru, albo, jak chrześcijanie rozumieją wolność? Czy wiara jest niewolnictwem? Dopiero wtedy można dyskutować uczciwie szukając prawdy.

Wiara jest odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który mu się objawia. Istotą wiary jest więc relacja do Boga. Wiara jako relacja jest wzajemną otwartością osób i zaufaniem. Z jednej strony jest ona ufnym i otwartym odniesieniem się do drugiej osoby, z drugiej zaś – jest otwartością na wszystko, co ta druga osoba wnosi w tę relację. Wiara jest zaufaniem Bogu ze względu na Niego samego. Ta relacja sprawia, że możemy i powinniśmy zmieniać nasze życie, aby być bliżej Niego, zgodnie ze słowami św. Pawła: „*Nie upodabniajcie się do tego świata, ale przemieniajcie się poprzez odnowę myślenia, aby rozeznąć, jaka jest wola Boża, co szlachetne, co miłe i co doskonałe*” (por. Rz. 12,2). Podobnie, rodzice, wychowawcy lub katecheci, winni dążyć na poziomie myślenia dzieci do prób pogodzenia wiary oraz racjonalności.

Autor promuje jednak, jakąś wolność absolutną, bliżej nieokreśloną, która jest niedostępna człowiekowi. Zarzuca wierzącym, że są niewolnikami, przy czym Prawdą jest to, że wiara zakłada wolność opowiedzenia się po stronie Boga, jak i wolność działania. Nikt nie może być zmuszany do wiary. Dla wierzących wiara jest darem, a nie jarzmem. Jest stanem wyzwajającym, zwłaszcza z lęku oraz dodającym siły wobec cierpienia. Z książki można dowiedzieć się, w jaki sposób upraszczając zagadnienie wiary, tendencyjnie ją wypaczając, niewierzący postrzega świat wierzącego. Dlatego, zasadne jest pytanie, czy autor jest w błędzie, czy też podejmuje świadome zabiegi, aby osiągnąć zamierzony cel.

W książce jest kilka zdań ocierających się o banał lub oferujących zbyt daleko idące uproszczenie (choćby rozważania o praprzyczynie, s. 11–12). Jest też sporo fragmentów, które dają do myślenia i rozbawiają. Na przykład ten o *Imbryku Russella* (s. 55). Czajniczek Russella, zwany też kosmicznym czajniczkiem (ang. *celestial teapot*), to wymaginowany obiekt, wymyślony przez Bertranda Russella, jako odpowiedź na stanowisko, że to sceptyk musi dowieść nieprawdziwość postulatów religii¹.

Książka składa się z sześciu niedługich rozdziałów, poruszających zagadnienia odnoszące się do polemiki o nieistnieniu Boga: o niewierze w bogów, Bóg jako stare wytłumaczenie, wymówka, cokolwiek, zabezpieczenie oraz o niebezpieczeństwie, które niesie za sobą religia. Każdy z rozdziałów jest podzielony na krótkie fragmenty przedstawiające mało istotne wskazówki/informacje dla wierzącego, ale dla niezdecydowanych w wierze stanowią płaszczyznę do naśmiewania się z wiary, w Boga i ludzi wierzących. Na końcu znajdziemy opis, jak to określa autor *wolności od wymyślonej przez innych wiecznej kary, wolności myślenia i byciu dobrym (...)* ponieważ mamy tylko siebie.

Prawda o zbawieniu bywa często upraszczana lub jest niezrozumiała. Nasze ludzkie życie w sposób doskonały i ostateczny spełni się w Bogu, który „przyjmie nas do siebie”. Zbawienie jest więc rzeczywistością, do której dostęp uzyskujemy dzięki działaniu Boga. Ten dra będzie analogiczny do daru naszego zaistnienia w świecie i cieszenia się nim. Niewierzący mogą mieć trudności z przyjęciem, że

¹ Analogia ta została zaprezentowana przez Russella w artykule *Is There a God?*, zamówionym (lecz nigdy niewydanym) przez magazyn „Illustrated” w 1952 roku.

Wszchemogący pokonuje panującą nad nami moc śmierci, dzięki czemu na nowo można odkryć sens i cel życia. Zbawienie to swoista praca Boga, Jego działanie, w jednym celu – nieba, które człowiek może przyjąć lub odrzucić. Dzisiaj wielu ludzi ulega przekonaniu: wystarczy, że będę dobry; nieważne, w kogo wierzę, do kogo się modłę, ważne, żebym był dobry. W ten oto sposób rozluźnia się więź z Bogiem. Staje się On odświętny, okazjonalny, daleki, obcy. W konsekwencji rodzi się pytanie: Czy jest mi jeszcze potrzebny? Może Go nie ma? A jeśli nie ma Boga – to wszystko wolno. Taki jest efekt zanikającej wiary. Wiara pokazuje drogę i daje moc, czego autor *Boga przecież nie ma*, nie chce zobaczyć. Co więcej, zależy mu by jego ateistyczny światopogląd przyjęli inni. Tym razem jako swoich adresatów wybrał dzieci.

Absurdalność i paradoksalność stawianych stwierdzeń, pytań oraz odpowiedzi na nie, w rozdziale *co oznacza nie wierzyć w bogów*, zadziwiają. Na przykład: *Niektórzy wierzą, że w niebie mieszka staruszek, który może robić, co chce*. Taki poziom teologiczny dyskwalifikuje autora i trudno przyjąć, że autor poważnie podchodzi do zagadnienia wiary.

W efekcie książka ma za zadanie wywołać postawę sceptycyzmu, stan zwątpienia. Oczywiście, że jest to również atak wymierzony w autorytet rodziców lub uczących prawd wiary. Jeśli książka trafi do dzieci bez wiedzy rodziców. Ale też jest przykładem, ostrzeżeniem, by w trakcie dzielenia się z dziećmi wiarą, unikać infantylnych pojęć i obrazów. W nauczaniu i przekazywaniu wiary obowiązuje zasada najwyższego szacunku wobec dzieci.

Na stronie 17 autor stawia bardzo ważne pytanie, na które nie odpowiada. Dotyczy poszukiwania prawdy. *To, że wielu ludzi w coś wierzy, nie oznacza jeszcze, że to prawda*. Zgoda. Argument ilości wierzących nie jest dowodem na istnienie Boga. Chrześcijanie tego nie ukrywają, co nie znaczy, że nie należy poważnie pytać o istnienie Boga, możliwości więzi, .

Według J. Piageta, który określił stadia rozwoju świadomości moralnej dzieci, można powiedzieć, że będąc już w pierwszej fazie – stadium moralności heteronomicznej nie rozumieją zasad, tylko trzymają się ich w sztywny sposób, przyjmując je jako święte i niezmiennie². Widoczne jest tutaj zagrożenie polegające na bezrefleksyjnym przyjmowaniu napisanych „prawd” do dziecięcych umysłów. Wychowujący winni więc unikać błędów tylko dogmatycznego przekazywania zasad moralnych, które również wykorzystuje się w ateistycznej propagandzie.

W opisie poszczególnych religii, w rozdziale pod tytułem: *Trzy największe religie świata szczególnie* uderza niekonsekwencja autora. Stwierdza, że *wszyscy nie mogą mieć racji (...) a żeby dowiedzieć się jaka religia jest prawidłowa (prawdziwa) trzeba najpierw umrzeć*. Przecież, nie znaczy to, że niema żadnych racjonalnych przesłanek, które należy uwzględnić w namyśle nad pośrednim lub ostatecznym celem życia.

Na końcu autor zachęca młodego czytelnika do zaangażowania się w walce z wiarą. Natomiast nie znalazłem zachęty do twórczej postawy w poszukiwaniu prawdy. Niewiara nie jest absolutną wolnością, jak twierdzi autor pod koniec książ-

² Por. M. K i e l a r - T u r s k a, *Średnie dzieciństwo. Wiek przedszkolny*, w: B. Harwas-Napie- rała, J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, Warszawa 2000, s. 118.

ki. *Wolność myślenia... wolność od opinii, że je się „złe” jedzenie albo kocha się „złego” człowieka.* Czy to właściwe pojmowanie wolności? Argumenty ideologiczne autora książki mijają się z racjonalnością.

Z analizy książki płyną więc dość smutne wnioski. Pomimo prób i starań (pojęmowanych oczywiście przez autora), ukazywania wiary jako banału przyjętego poprzez wspólnotę wierzących okazało się być stawiane przez autora nieuczciwie. Dowodzi to, jak bardzo ubogi poziom teologiczny reprezentuje autor książki. Powołując się na twierdzenie, że wielu tak uważa, bądź tak mówi nie daje prawa do sugerowania bezsensowności wiary.

Zachęcam do czytania dzieciom, ale bardziej pożytecznej literatury, tak by była ona inspiracją w krytycznym stawianiu pytań również religijnych, ale i rzeczywistym wysiłkiem poszukiwania adekwatnych odpowiedzi. Ludzie wiary dojrzałej, nie lękają się ani racjonalizmu w procesie poznania, gdyż zdają sobie sprawę z ograniczeń, ani nie lękają się prawdy.

Roman Kordonskyy

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAG – Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej.
AAWO – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.
AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–
ABMO – Archiwum Domu Generalnego Zgromadzenia.
Acta SSOct. – *Acta Sanctorum, Octobris XIII*, Parisiis 1883.
ADEg-N – Archiwum Diecezji Elbląskiej, Nidzica.
AGKath. – Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, Grottaferrata.
AIPN Bi – Archiwum IPN, Białystok.
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
Amt. Kirchenblatt – *Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Culm.*
APO – Archiwum Państwowe w Olsztynie.
APSK – Archiwum Prowincjalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie.
Arch. Paderborn – Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn.
BBryt – *Pismo Święte Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego*, wyd. IX, Warszawa 1975.
BGd – *Biblia Gdańska*, 1633.
BJW – *Biblia Jakuba Wujka*.
BOK – Biblioteka Ojców Kościoła.
BPaulist – *Pismo Święte*, przekład z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Stary Testament, 2008.
BPozn – *Biblia Poznańska*, wyd. 3, ST: 1991–1992.
BŚJehowy – *Pismo Święte Świadców Jehowy*, przekład Nowego Świata, 1997.
BT – *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, 1984.
CA – J a n P a w e ł II, *Encyklika „Centesimus annus:*, 1991.
CEI – oficjalne, włoskie tłumaczenie Pisma Świętego, wyd. Conferenza Episcopale Italiana, 2008.
ChL – J a n P a w e ł II, *Adhocacja apostolska „Christifideles laici”*, 1988.
CiV – B e n e d y k t XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*.
Comp – „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
CSP – [*Pismo Święte*], Český Studijní překlad, 2009.

- CTh* – „Collectanea Theologica”, Lwów 1931–1939, Warszawa 1949–
DD – J a n P a w e ł II, *List apostolski „Dies Domini”*, 1998.
DE – Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, 1964.
DOK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o katechizacji*.
DSAM – *Dictionnaire de spiritualité ascétique*, I–, red. M. Villér, Paris 1937–
EK – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–
ES – P a w e ł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, 1964.
ETN – Elbląskie Towarzystwo Naukowe.
EV – J a n P a w e ł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 1995.
FBJ – francuska edycja „Bible de Jérusalem”, 1973.
KEDK – Kancelaria Elbląskiej Kurii Diecezjalnej.
KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 1965.
KJV – Biblia angielska King James Version z 1611 r., wyd. Blayney, 1769.
KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 1964.
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
KL – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 1963.
KMW – *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950; 1957–
KNSK – *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005.
KPK – Kancelaria Parafii św. Jana w Kwidzynie.
KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1984.
LE – J a n P a w e ł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, 1981.
LEE – [Pismo Święte], The first English translation of the Jewish Bible, published in America in 1853 by Rabbi Isaac Leeser.
LXX – *Septuaginta*, grecki ST, A. Ralfs (red.), wyd. 9, 1971.
MRP – *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
NBL – *Neues Bibel-Lexikon* I–, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–2001.
NET – [Pismo Święte], The New English Translation, 1996–2006.
NKB.NT – *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, Częstochowa 2012.
NKB.ST – *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, Częstochowa 2006.
NMI – J a n P a w e ł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Kraków 2001.
OCM – *Ordo Cantus Missae*, Editio typica altera.
OsRomPol – „L'Osservatore Romano”. Edycja polska, Watykan 1980–
OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego – Rzym 2002*, przekł. polski, Poznań 2006.
PAT – Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.
PC – *Peregrinus Cracoviensis*.
PDK – Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001.

- PDV – Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”, o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Rzym 1992.
- PF – Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio „Porta fidei” ogłaszający Rok Wiary*, Watykan 2011.
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I–CLXI*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857–1866.
- PO – *Patrologia orientalis I–XXL*, wyd. R. Graffin, F. Nau, Paryż 1903–
- PP – Paweł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów „Popolorum progressio”*, 1967.
- PSB – *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1948–
- PSOZEg – Państwowa Służba Ochrony Zabytków, Oddział Wojewódzki w Elblągu.
- PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–.
- PT – Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartymi na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i pokoju „Pace in terris”*, 1963.
- QA – Pius XI, *Encyklika O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu jego do normy prawa Ewangelii „Quadragesimo Anno”*, 1931.
- RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–.
- RE – *Rocznik Elbląski*.
- RHm – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 1979.
- RMat – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, 1987.
- RMis – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*, 1990.
- RSO – [Pismo Święte], Russian Synodal Orthodox Version, 1996.
- RT – *Roczniki Teologiczne*, Lublin 1991–
- RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne (od 1991/92 Roczniki Teologiczne)*, Lublin 1949–1990.
- RTNT – *Rocznik Towarzystwa Naukowego w Toruniu*.
- S.a. – *Sine auctore* – brak autora hasła.
- SBPN – *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. I, red. S. Gierszewski, Gdańsk 1992; t. II, red. Z. Nowak, Gdańsk 1994.
- SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.
- SR – *Studia Redemptorystowskie*.
- SpS – Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*, Rzym 2007.
- SRS – Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 1987.
- SSV – *Sveté Pismo*, Konferencja Episkopatu Słowacji, 1995.
- STB – *Słownik teologii biblijnej*, X. Léon-Dufour (red.), Poznań – Warszawa 1982.
- SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
- THAT – *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I–II*, E. Jenni, C. Westermann (red.), München – Zürich 1984.
- TMA – Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, 1994.
- TWNT – *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart – Berlin – Köln 1933–1979, t. 1.
- UKR – [Pismo Święte], The Ukrainian Version of the Bible, 1996.

- VCon – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata” do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostolskiego, do instytucji świeckich oraz do wszystkich wiernych, o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, 1996.
- VUL – *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, R. Weber i in. (red.), 1983.
- WAW – *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, Warszawa 1911–.
- ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–
- ZUR – *Zürcher Bibel*, wyd. 2 Biblii szwajcarskiej, Zürich 2007–2008.

CONTENTS

HISTORY

Wojciech ZAWADZKI: <i>Priests of the diocese of Łuck in Elbląg after 1945</i>	7
Jadwida Ambrozja KALINOWSKA OSB: <i>The Missionary Benedictine Nuns in Grajewo (1958–2008)</i>	21
S. M. Magdalena Łucja KREBS CSC: <i>The acivity of the Sisters of St Catherine, virgin and martyr, in Pieniężno</i>	37
Alicja GRABOWSKA-LYSENKO: <i>The influence of the person and the cult Dorothea's of Montau over the spiritual life of the parish and the interior of the church in Mątowy Wielkie from Middle Ages till the present time</i>	47
Jan WIŚNIEWSKI: <i>Historic ornaments and furniture of the Pomesanian cathedral in Kwidzyn</i>	63
Marek JODKOWSKI: <i>The history of the Catholic pastoral institution in Morąg in the 19th century</i>	85

THEOLOGY

Roman HAJDUK CSsR: <i>Three or Four Basic Functions of the Church? Pastoral Theological Controversy over the Koinonia</i>	97
Roman KRAWCZYK: <i>Abraham – the father of faith in biblical tradition</i>	115
Olga CYREK: <i>Hezychia as a state of mind and body in terms of John Climacus and its reflected in the works of Andrew Rublev</i>	131
Marcin SKŁADANOWSKI: <i>Origen. Methodological intuitions for modern theologians</i>	151
Stefan EWERTOWSKI: <i>The supernatural love of the blessed Dorothy of Montau</i> . . .	165
Zbigniew KULESZ: <i>Religiosity in psychological perspective</i>	185
Aleksandra NALEWAJ: <i>Thou shalt not lie with mankind, as with womankind: it is abomination! (Lev 18,22). The biblical texts on homosexuality</i>	199
Marek KARCZEWSKI: <i>Armageddon (Rev 16:16) in theological context of the Apocalypse</i>	213
Jan ZIMNY: <i>A rest according to John Paul II</i>	227
Wojciech NOWACKI: <i>Will there be „eternal rest” in heaven?</i>	241
Zbigniew GROCHOWSKI: <i>„«Jerusalem, for all your songs I am a harp». The semantic field of the Hebrew substantive כִּנּוֹר (kinnôr)”</i>	253
Jan WIŚNIEWSKI: <i>Blessed Dorothy of Montau in the Pomezanian Kwidzyn (1391/1394–21st c.)</i>	271
Marta KOWALCZYK: <i>Leading themes in „Siedmiolilia” and „Żywot” by Dorota of Mątów in the writings of Jan of Kwidzyn</i>	289

Monika JAKUBEK-RACZKOWSKA: <i>Mentis oculos levavit. The pictorial aspects of the mysticism Dorothy's of Montau</i>	307
Janusz HOCHLEITNER: <i>Pilgrimage in the life of bl. Dorothy from Mątowy Wielkie</i>	327
Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA: <i>Blessed Dorothy of Mątowy Wielkie in the polish hagiography of the 17th–18th centuries</i>	343
Piotr TOWAREK: <i>Significance and functions of the mass introit</i>	359

PHILOSOPHY

Anna ZELMA: <i>Patriotic education of secondary school students in teaching civics</i>	373
Janusz SZULIST: <i>The personalist identity of the political community</i>	385
Roman BURLIGA: <i>Gemma Augustea and the roman stoicism</i>	401
Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK: <i>Freedom in truth as one of the pillars of peace. Deliberations in the context of the teachings of John XXIII, Paul VI and John Paul II</i>	429
Józef KOŻUCHOWSKI: <i>The meaning of the classical beauty – the perception (opinion) of Robert Spaemann</i>	445
Bartosz KALISZ: <i>Leisure time and a national economy. Some aspects</i>	457
Alina Ewa CHYCZEWSKA: <i>Neurotic feeling of guilt as the reason for inability to make use of free time</i>	469

STUFFS AND REVIEWS

Jan WIŚNIEWSKI: <i>Academic achievements of Fr Ryszard Hajduk CSsR and a review of his thesis <i>Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła (Modern models of the pastoral activities of the Church)</i>; review by Fr Jan WIŚNIEWSKI</i>	487
<i>Psallite Domino. O kulturze muzycznej w tradycji franciszkańskiej franciszkańskiej (Musical culture in the Franciscan tradition)</i> ed. Stanisław Celestyn Napiórkowski, Stanisław Cieślak, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010, ss. 624; review by Fr Piotr WIŚNIEWSKI	493
P. Dula, C.K. Huebner (ed.), <i>The Ney Yoder</i> , Eugene: Cascade Books 2010, ss. XIX+338; review by Fr Sławomir NOWOSAD	503
Michał W o j c i e c h o w s k i, <i>Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Book of Revelation. Revelation, not mystery. Introduction. Translated from original. Commentary)</i> . Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, vol. XX, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, ss. 502; review by Fr Marek KARCZEWSKI	507
Andrzej G r o t h, <i>Burmistrzowie i prezydenci Elbląga w latach 1286–1950</i> , Elbląg 2013; review by Jerzy DOMINO	509
Tadeusz S z u b k a, <i>Neopragmatism</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, pp. 329; review by Fr Karol JASIŃSKI	515
Patryk L i n d e n f o r s, <i>Does not have god yet</i> , Warszawa 2010; review by Roman KORDONSKYY	521
<i>List of abbreviations</i>	525
<i>Contents</i>	529
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	531
<i>Spis treści</i>	533

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Wojciech ZAWADZKI: <i>Priester der Diözese Łuck in Elbląg nach 1945</i>	7
Jadwida Ambrozja KALINOWSKA OSB: <i>Benediktiner Schwestern – Missionarinnen in Grajewo (1958–2008)</i>	21
S. M. Magdalena Łucja KREBS CSC: <i>Aktivitäten der Schwestern von der hl. Katharina Jungfrau und Märtyrerin in Mehlsack</i>	37
Alicja GRABOWSKA-LYSENKO: <i>Der Einfluss der Person und des Kultes Dorotheas von Montau auf das geistige Leben der Pfarrei und die Ausstattung der Kirche in Groß Montau vom Mittelalter bis zur Gegenwart</i>	47
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Historisch wertvolle Ausstattung der pomesanischen Kathedrale in Kwidzyn</i>	63
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Geschichte der katholischen Seelsorgevertretung in Mohrungen des XIX. Jahrhundert</i>	85

THEOLOGIE

Ks. Roman HAJDUK CSsR: <i>Drei oder vier Grundvollzüge der Kirche? Pastoraltheologischer Streit um die Koinonia</i>	97
Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Abraham – Vater des Glaubens in biblischer Tradition</i> . .	115
Olga CYREK: <i>Hesychasmus als Zustand der Seele und des Körpers in Jan Klimaks fassung und ihre Widerspiegelung in Andrej Rublows werken</i>	131
Ks. Marcin SKŁADANOWSKI: <i>Im Geiste von Orygenes. Methodologische Anregungen für zeitgenössische Theologen</i>	151
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Die übernatürliche Liebe der seligen Dorothea aus Groß Montau</i>	165
Ks. Zbigniew KULESZ: <i>Religiosität in psychologischer Sicht</i>	185
Aleksandra NALEWAJ: <i>Du darfst nicht mit einem Mann schlafen, wie man mit einer Frau schläft; das wäre ein Gräu! (Lev 18,22). Die biblischen Texte über Homosexualität</i>	199
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Armageddon (Off 16,16) im theologischen Kontext der Apokalypse</i>	213
Jan ZIMNY: <i>Die Rast in der Fassung von Johannes Paul II</i>	227
Wojciech NOWACKI: <i>Gibt es im Himmel „die ewige Ruhe“?</i>	241
Ks. Zbigniew GROCHOWSKI: <i>„Jerusalem, für alle deine Lieder bin ich eine Harfe«. Das semantische Feld von hebräischen Substantiv כִּנּוֹר (kinnôr)“</i>	253
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Selige Dorothea von Montau in der pomesanischen Kathedrale (1391/1394–21. Jh.)</i>	271

Marta KOWALCZYK: <i>Grundgedanken der „Siebenlilien“ sowie des „Lebens“ von Dorothea aus Montau auf der Grundlage der Überweisung des Meisters Jan aus Marienwerder</i>	289
Monika JAKUBEK-RACZKOWSKA: <i>„Mentis oculos levavit“. Die bildliche Aspekte der Mystik Dorotheas von Montau</i>	307
Janusz HOCHLEITNER: <i>Pilgerfahrten im Leben der Seligen Dorothea von Montau</i>	327
Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA: <i>Die selige Dorothea von Montau als Muster irdischer Heiligkeit in polnischer Hagiografie des XVII. und XVIII. Jahrhunderts</i>	343
Ks. Piotr TOWAREK: <i>Bedeutung und Funktionen des Messeintroitus</i>	359

PHILOSOPHIE

Anna ZELMA: <i>Patriotische Schülererziehung in den nachgymnasialen Schulen im Rahmen der Sozialkunde</i>	373
Ks. Janusz SZULIST: <i>Die personalistische Identität der staatlichen Gesellschaft</i> ...	385
Roman BURLIGA: <i>Die Gemma Augustea und der römische Stoizismus</i>	401
Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK: <i>Freiheit in der Wahrheit als eine der Stützen des Friedens. Überlegungen im Licht der Lehren von Johannes XXIII., Paul VI, Johannes Paul II</i>	429
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Die Bedeutung der klassischen Konzeption der Schönheit – die Auffassung von Robert Spaemann</i>	445
Bartosz KALISZ: <i>Freizeit und die Staatswirtschaft – Ausgewählte Aspekte</i>	457
Alina Ewa CHYCZEWSKA: <i>Neurotisches Schuldgefühl als Ursache unmöglicher Freizeitnutzung</i>	469

MATERIALEN UND REZENSIONEN

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Beurteilung des Wissenschaftswertes und Rezension des Beitrags: „Zeitgenössische Modelle pastoraler Tätigkeiten der Kirche“ von Ryszard Hajduk CSsR</i>	487
<i>Psallite Domino. Über die Musikkultur in der Franziskanertradition</i> , Redaktion: Stanisław Celestyn Napiórkowski, Stanisław Cieślak, Franziskanerverlag, Niepokalanów 2010, S. 624; Rezension: Pf. Piotr WIŚNIEWSKI	493
P. Dula, C.K. Huebner (Redaktion), <i>The Ney Yoder</i> , Eugene: Cascade Books 2010, S. XIX+338; Rezension: Pf. Sławomir NOWOSAD	503
Michał Wojciechowski, <i>Die Apokalypse des heiligen Johannes. Offenbarung – kein Geheimnis. Einführung, Übersetzung aus dem Original, Kommentar, Neuer biblischer Kommentar, Neues Testament</i> , B. XX, Edition des heiligen Paulus, Częstochowa 2012, S. 502; Rezension: Pf. Marek KARCZEWSKI	507
Andrzej Groth, <i>Elbings Bürgermeister und Präbidenten zwischen 1286–1950</i> , Elbląg 2013; Rezension: Dr. Jerzy DOMINO	509
Tadeusz Szubka, <i>Neuer Pragmatismus</i> , Wissenschaftsverlag der Nikolaus-Kopernikus-Universität, Toruń 2012, S. 329; Rezension: Pf. Karol JASIŃSKI	515
Patryk Lindfors, <i>Gott ist doch nicht da</i> , Warschau 2010; Rezension Roman KORDONSKYY	521
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	525
<i>Contents</i>	529
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	531
<i>Spis treści</i>	533

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Kapłani diecezji łuckiej w Elblągu po 1945 roku</i>	7
Jadwida Ambrozja KALINOWSKA OSB: <i>Siostry Benedyktynki Mijsonarki w Grajewie (1958–2008)</i>	21
S. M. Magdalena Łucja KREBS CSC: <i>Działalność Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Pieniężnie</i>	37
Alicja GRABOWSKA-LYSENKO: <i>Wpływ osoby i kultu błogosławionej Doroty na życie duchowe parafii i wyposażenie kościoła w Mątowach Wielkich od średniowiecza do współczesności</i>	47
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Zabytkowy wystrój i wyposażenie pomezkańskiego kościoła katedralnego w Kwidzynie</i>	63
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Dzieje katolickiej placówki duszpasterskiej w Morągu w XIX wieku</i>	85

TEOLOGIA

Ks. Roman HAJDUK CSsR: <i>Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła? Pastoralnoteologiczny spór o koinonię</i>	97
Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Abraham – ojciec wiary w tradycji biblijnej</i>	115
Olga CYREK: <i>Hezychia jako stan duszy i ciała w ujęciu Jana Klimaka i jej odzwierciedlenie w dziełach Andrzeja Rublowa</i>	131
Ks. Marcin SKŁADANOWSKI: <i>Mysł Orygenesusa. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów</i>	151
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Miłość nadprzyrodzona błogosławionej Doroty z Mątów</i>	165
Ks. Zbigniew KULESZ: <i>Religijność w perspektywie psychologicznej</i>	185
Aleksandra NALEWAJ: <i>„Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość!” (Kpł 18,22). Teksty biblijne o homoseksualizmie</i>	199
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Harmagedon (Ap 16,16) w kontekście teologicznym Ap</i>	213
Jan ZIMNY: <i>Odpooczynek w ujęciu Jana Pawła II</i>	227
Wojciech NOWACKI: <i>Czy w niebie będzie „wieczny odpooczynek”?</i>	241
Ks. Zbigniew GROCHOWSKI: <i>„Jerozolimo, dla wszystkich Twoich pieśni jestem harfą”. Pole semantyczne hebrajskiego rzeczownika קִנּוֹר (kinnôr)</i>	253
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Bł. Dorota z Mątów Wielkich w pomezkańskim Kwidzynie (1391–1394–XXI w.)</i>	271

Marta KOWALCZYK: <i>Myśli przewodnie „Siedmiomilii” oraz „Żywota” Doroty z Mątów na podstawie przekazu Mistrza Jana z Kwidzyna</i>	289
Monika JAKUBEK-RACZKOWSKA: <i>„Mentis oculos levavit”. Obrazowe aspekty mistyki Doroty z Mątów</i>	307
Janusz HOCHLEITNER: <i>Pielgrzymki w życiu bł. Doroty z Mątów Wielkich</i>	327
Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA: <i>Błogosławiona Dorota z Mątów jako wzorzec świeckiej świętości w hagiografii polskiej XVII i XVIII wieku</i>	343
Ks. Piotr TOWAREK: <i>Znaczenie i funkcje introitu mszalnego</i>	359

FILOZOFIA

Anna ZELMA: <i>Edukacja patriotyczna uczniów szkół ponadgimnazjalnych w nauczaniu wiedzy o społeczeństwie</i>	373
Ks. Janusz SZULIST: <i>Personalistyczna tożsamość społeczności państwowej</i>	385
Roman BURLIGA: <i>Gemma Augustea and the roman stoicism [Gemma Augustea i rzymski stoicyzm]</i>	401
Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK: <i>Wolność w prawdzie jako jeden z filarów pokoju. Rozważania w kontekście nauczania Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II</i>	429
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Doniosłość klasycznej koncepcji piękna – ujęcie Roberta Spaemanna</i>	445
Bartosz KALISZ: <i>Czas wolny a gospodarka państwa. Wybrane aspekty</i>	457
Alina Ewa CHYCZEWSKA: <i>Neurotyczne poczucie winy jako przyczyna niemożności korzystania z czasu wolnego</i>	469

MATERIAŁY I RECENZJE

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Ocena dorobku naukowego i recenzja pracy „Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła” o. Ryszarda Hajduka CSsR</i>	487
<i>Psallite Domino. O kulturze muzycznej w tradycji franciszkańskiej</i> , red. Stanisław Celestyn Napiórkowski, Stanisław Cieślak, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010, ss. 624; recenzja ks. Piotr WIŚNIEWSKI	493
P. Dula, C.K. Huebner (red.), <i>The Ney Yoder</i> , Eugene: Cascade Books 2010, ss. XIX+338; recenzja: ks. Sławomir NOWOSAD	503
Michał W o j c i e c h o w s k i, <i>Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz</i> , Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, t. XX, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, ss. 502; recenzja: ks. Marek KARCZEWSKI	507
Andrzej G r o t h, <i>Burmistrzowie i prezydenci Elbląga w latach 1286–1950</i> , Elbląg 2013; recenzja: dr Jerzy DOMINO	509
Tadeusz S z u b k a, <i>Neopragmatyzm</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 329; recenzja: ks. Karol JASIŃSKI	515
Patryk L i n d e n f o r s, <i>Boga przecież nie ma</i> , Warszawa 2010; recenzja Roman KORDONSKYY	521
<i>Wykaz skrótów</i>	525
<i>Contents</i>	529
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	531
<i>Spis treści</i>	533

Fotoskład i druk:
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24
tel./fax +48/89 542 03 39, 542 87 66
e-mail: studio@sql.com.pl; www.ksiegarnia.sql.com.pl