

Studia Diecezji Radomskiej

nr 12-13 (2020-2021)



**Wydawnictwo Diecezji Radomskiej
Radom 2020-2021**

Rada Naukowa:**Przewodniczący Rady Naukowej:**

ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński (KUL Lublin)

Członkowie Rady Naukowej :

ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (KUL Lublin),

ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK Toruń),

ks. prof. dr hab. Zbigniew Formella (Università Pontificia Salesiana di Roma, Włochy),

prof. Enrique Martínez García (Universidad Abat Oliba CEU Barcelona, Hiszpania),

dr hab. Michal Hospodár, PhD (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja),

prof. dr John F. X. Knasas (University of St. Thomas, Houston, Texas, U.S.A.),

prof. Bertold Wald (Theologische Fakultät Paderborn, Niemcy).

Recenzenci numeru:

bp dr hab. Piotr Turzyński (KUL Lublin),

dr hab. Grzegorz Majkowski (prof. AMW, Gdynia),

prof. dr hab. Katarzyna Głębicka-Auleytner (UTH Radom),

ks. dr hab. Jacek Kucharski (KUL, Lublin),

prof. dr hab. Grażyna Legutko (UJK Kielce),

ks. dr Krzysztof Jaworski (USZ, Szczecin),

ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin),

ks. dr Bartłomiej Krzos (KUL, Lublin),

ks. prof. dr hab. Marek Tatar (UKSW Warszawa),

ks. dr Rafał Piekarski (KUL, Lublin),

ks. dr hab. Stanisław Łabendowicz (prof. KUL, Lublin),

dr Justyna Stecko (Politechnika Rzeszowska).

Redakcja:

Redaktor naczelny: ks. dr Wojciech Wojtyła

Zespół redakcyjny: dr Paweł Śwital, mgr Emilia Gulińska, mgr Bartłomiej Składanek

Sekretarz redakcji: mgr Agata Świątkowska

Redaktorzy tematyczni tomu:

Historia: ks. dr Rafał Piekarski

Filozofia: ks. dr Paweł Gogacz

Literaturoznawstwo: ks. dr Grzegorz Głęb

Nauki o rodzinie: dr Kamila Rzepka

Psychologia: prof. Jacek Śliwak, dr Dominika Zarosińska, mgr Julia Grzyb

Teologia: ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński

Redaktor ds. współpracy międzynarodowej: ks. dr Bartłomiej Krzos

Redaktor statystyczny: dr hab. Marzanna Lament, prof. UTH

Redaktor języka angielskiego: dr Iwona Gryz

Korekta: mgr Danuta Woźniak

Projekt okładki: Cezary Jędrzejewski (na okładce: wirydarz Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu)

Skład komputerowy i łamanie: ks. dr Wojciech Wojtyła, Robert Kocur

Redaktor prowadzący: ks. Sławomir Wilewski

Adres Redakcji:

ul. Malczewskiego 1; 26-600 Radom, tel./fax (48) 340 62 13, email: studiadiecezjiрад.аwр.pl

Wydawnictwo Diecezji Radomskiej 

ul. Malczewskiego 1; 26-600 Radom

tel. (48) 340 62 13, email: wydawnictwo_ave@o2.pl

Szczegóły na stronie: seminarium.radom.pl

Wszystkie artykuły publikowane w „Studiach Diecezji Radomskiej” są recenzowane.

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja drukowana.

Copyright: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE

PL ISSN 2657-7151

Spis treści

Słowo Biskupa Radomskiego 7

Od redakcji 9

FILOZOFIA

Ks. Andrzej Jędrzejewski

Koncepcja osoby ludzkiej w fenomenologii 13

HISTORIA

Federico Iatalese

Patriotyczny wymiar życia i działalności bł. Honorata
Kozmińskiego (1829-1916) 29

Ks. Adam Orczyk

150 lat kościoła parafialnego w Pawłowie (1871-2021) 41

LITERATUROZNAWSTWO

Ks. Grzegorz Głąb

Strażnicy (nie)porządku publicznego. Policja i jej funkcjonariusze
w *Trylogii grobiańskiej* Krzysztofa A. Zajasa 59

NAUKI O RODZINIE

Kamila Rzepka

Zagrożenia więzi małżeńsko-rodzinnych w niektórych dokumentach
papieskich 81

PSYCHOLOGIA

Jacek Śliwak, Dominika Zarosińska, Julia Grzyb

Stopień uzależnienia od gier komputerowych a samoocena młodzieży 97

TEOLOGIA

Ks. Sławomir Czajka

Kerygmat w Pawłowej argumentacji o zmartwychwstaniu w 1Kor 15,1-34 121

Ks. Marek Jagodziński

Do czego potrzebne są w Kościele synody lokalne? 135

Ks. Sylwester Jaśkiewicz

Caritas apostolica jako główna cnota powołania kapłańskiego według kardynała Stefana Wyszyńskiego 147

Ks. Radosław Kacprzak

Tradycja i Magisterium Kościoła jako źródło przepowiadania w przekazie kaznodziejskim sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego 163

Ks. Michał Kopciński

Teologia Wielkiego Piątku w ujęciu Wacława Hryniewicza OMI 181

Ks. Sławomir Płusa

Próba rekonstrukcji doświadczenia symbolicznego w języku kaznodziejskim 201

Leszek Wianowski

Cela mnicha w duchowości i formacji ojców pustyni w świetle *Apoftegmatów* 217

RECENZJE**Ks. Marek Jagodziński**

Recenzja pracy zbiorowej wydanej przez Kurię Diecezji Radomskiej, Klub Inteligencji Katolickiej im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Radomiu i Stowarzyszenie VerumPulchrumBonum (Stowarzyszenie „Młyńska”) zatytułowanej „Mistyczka z Radomia – Wanda Malczewska” pod red. bpa Piotra Turzyńskiego, Wydawnictwo Naukowe ŁUKASIEWICZ – Instytut Technologii Eksploatacji, wydanie pierwsze Radom 2019, ISBN 978-83-7789-605-1, ss. 170; wydanie drugie rozszerzone i uzupełnione Radom 2020, ISBN 978-83-7789-621-1, ss. 254. 239

Ks. Sylwester Jaśkiewicz

Vincenzo Palumbo, *La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea*, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), Bologna 2018, ss. 350 243

Ks. Sylwester Jaśkiewicz

B. Salvarani, *Teologia per tempi incerti*, Editori La Terza, Bari 2018, p. 199 247

Instrukcje dla autorów 251

Contens

Word of the bishops of Radom 7

Editorial 9

PHILOSOPHY

Rev. Andrzej Jędrzejewski

The concept of the human person in phenomenology 13

HISTORY

Federico Iatalese

Patriotic life dimension and activity of Blessed Honorat Koźmiński
(1829-1916) 29

Rev. Adam Orczyk

150 years of the parish church of Pawłów (1871-2021) 41

FAMILY STUDIES

Kamila Rzepka

Threats of marriage and family ties in some papal documents 59

LITERARY STUDIES

Rev. Grzegorz Głąb

The guardians of public (dis)order. The police and their officers in
the Grobian Trilogy by Krzysztof A. Zajas 81

PSYCHOLOGY

Jacek Śliwak, Dominika Zarosińska, Julia Grzyb

The degree of video games addiction and the self-esteem of youth 97

THEOLOGY

Rev. Sławomir Czajka

The Kerygma in Paul's Argumentation on the Resurrection in 1 Cor 15,1-34 121

Rev. Marek Jagodziński

What are local synods needed in the Church for? 153

Rev. Sylwester Jaśkiewicz <i>Caritas apostolica</i> as the main virtue of priestly vocation according to Cardinal Stefan Wyszyński	147
Rev. Radosław Kacprzak The Tradition and Magisterium of the Church as a source of preaching in the homilies of the Venerable Servant of God Bishop Piotr Gołębiowski	163
Rev. Michał Kopciński The theology of Good Friday according to Waclaw Hryniewicz OMI	181
Rev. Sławomir Płusa Attempt of reconstruction of symbolic experience in preaching language	201
Leszek Wianowski The monk's cell in the spirituality and formation of the Desert Fathers according to the Apophthegmata	217
REVIEWS	
Rev. Marek Jagodziński Review of a collective work published by the Curia of the Radom Diocese, the Stefan Cardinal Wyszyński Club of Catholic Intelligentsia in Radom and the Verum Pulchrum Bonum Association (Młyńska Association) entitled "Mystic from Radom - Wanda Malczewska", ed. Msgr. Piotr Turzynski, Scientific Publishing House ŁUKASIEWICZ - Institute of Exploitation Technology, first edition Radom 2019, ISBN 978-83-7789-605-1, pp. 170; second edition expanded and supplemented Radom 2020, ISBN 978-83-7789-621-1, pp. 254.	239
Rev. Sylwester Jaśkiewicz Vincenzo Palumbo, <i>La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea</i> , Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), Bologna 2018, ss. 350.	243
Rev. Sylwester Jaśkiewicz B. Salvarani, <i>Theology for uncertain times</i> , Editori La Terza, Bari 2018, pp. 199.	247
Instructions for authors	251

Słowo Biskupa Radomskiego

Z wielką radością przekazujemy kolejny tom „Studiów Diecezji Radomskiej”, które są świadectwem troski o pielęgnowanie refleksji teologicznej i ubogaceniem wspólnoty Kościoła owocami pracy naukowej autorów.

Wyrażam wdzięczność dla zespołu redakcyjnego oraz autorów prezentowanych tekstów za włożony trud i życzę, aby przyczyniły się one do umocnienia wiary i oddanej troski o dzieła Boga w obecnym czasie.

Bp Marek Solarczyk

Od redakcji

Szanowni Państwo

W ręce Czytelników przekazujemy dwunasty numer czasopisma naukowego „Studia Diecezji Radomskiej”. Niniejszy tom zawiera dwanaście tekstów obejmujących zagadnienia teologiczne, historyczne, pedagogiczne, pastoralne i literaturoznawcze. Ich autorzy reprezentują polskie ośrodki naukowe.

W imieniu redakcji pragnę wyrazić wdzięczność wszystkim, którzy przyczynili się do wydania niniejszego tomu. Dziękuję członkom Rady Naukowej, autorom, recenzentom oraz tłumaczom. Jako redakcja mamy nadzieję, że prezentowane teksty staną się dla Państwa źródłem wielu przemyśleń oraz inspiracji.

ks. Wojciech Wojtyła
Redaktor Naczelny „Studiów Diecezji Radomskiej”

Filozofia

Ks. Andrzej Jędrzejewski¹

Koncepcja osoby ludzkiej w fenomenologii

Analiza twórczości filozofów, których zaliczamy do nurtu fenomenologicznego, nie pozwala na wydobycie z niej jednej, całościowej koncepcji osoby ludzkiej. Jak zobaczymy niżej, różnice ujęć poszczególnych autorów są zbyt duże, by dokonać jakiejś rekonstrukcji jednej, spójnej koncepcji, pod którą mogliby się wszyscy podpisać. Poprzestaniemy więc na prezentacji poglądów antropologicznych najważniejszych i najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli fenomenologii: Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Romana Ingardena.

Twórca fenomenologii Edmund Husserl wizję osoby ludzkiej wiąże ściśle z fundamentalnymi dla jego filozofii zagadnieniami redukcji transcendentnej i konstytucji². Ja, jako medytujący filozof, *biore* w nawias także siebie, jako człowieka i jako osobę ludzką, zachowując jednak siebie jako czyste *ego*. Dopiero z jego zasobów, z odsłoniętej – dzięki redukcji transcendentnej – sfery najpierwotniejszej oczywistości, mogą wydobywać sensory poszczególnych przedmiotów transcendentnych, w tym także sens osoby ludzkiej. *Ego*, istniejące dla siebie w ciągłej oczywistości i stale się konstytuujące jako istniejące, uchwytuje siebie nie tylko jako płynące w postaci strumienia życie, ale jako żyjące refleksyjnie *Ja*. To *Ja* zdobywa trwałe wartości, wciąż pozostając sobą. Od tak pojmowanego *Ja* należy odróżnić *Ego* wzięte w swej pełnej konkretności, które Husserl określa leibnizjańskim terminem *monada*³. Według twórcy fenomenologii zarówno osoba, jak i jej centrum (stałe i utrzymujące się w byciu osobowe *Ja*), konstytuuje się w określonych przebiegach przeżyć czystej świadomości

¹ Doktor nauk humanistycznych, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (Wydział Teologii KUL JPII). Zainteresowania badawcze: antropologia filozoficzna, myśl filozoficzna ks. Józefa Tischnera. Adres e-mail: an.jedrzejewski@gmail.com

² W redukcji transcendentnej zawieszona zostaje tzw. generalna teza nastawienia naturalnego, dzięki której świat dany w doświadczeniu ujmowany jest jako realnie istniejąca, czasowo-przestrzenna rzeczywistość. Uchylając działanie tej tezy, Husserl nie neguje istnienia tego świata, ale bierze je w nawias, powstrzymując się od wydawania jakiegokolwiek sądu o przestrzenno-czasowym byciu, włącznie nawet z moim własnym psychofizycznym *Ja*. Metoda ta odnosi się do korelacji odsłoniętej w redukcji transcendentnej absolutnej podmiotowości (subiektywności) z sensami wszelkiego rodzaju bytów. Jej zadaniem jest ukazać, jak się świadomościowo konstytuują obiektywne jednostki od najbardziej ogólnych aż po byt konkretny. Metoda rozważań konstytutywnych rozszerza więc pole badań fenomenologii na to, co nie jest samą świadomością, ale co się w świadomości konstytuuje.

³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, Warszawa 1982, s. 95-97, 110.

jako obiekt względem niej transcendentny. Konstytucja ta nie oznacza jednak jakiegoś swoistego metafizycznego kreacjonizmu. Ogranicza się ona wyłącznie do wydobywania sensu, który może być tylko filozoficznie odśłonięty, a nie dowolnie tworzony lub zmieniany. Konstytucja ta nie ma też nic wspólnego z metafizycznymi konstrukcjami, opartymi, zdaniem Husserla, w sposób jawny lub ukryty na założeniach przejętych z tradycyjnej metafizyki, lecz stanowi ich przeciwieństwo poprzez trzymanie się czystej intuicji, czystego rozwijania sensu, dokonującego się przez wypełniającą samoprezentację⁴. Takie stanowisko Husserla niesie ze sobą konsekwencje wykraczające poza ramy samej metody badania i opisu osoby ludzkiej. *Ja* osobowe jawi się bowiem jako wtórne względem czystego *Ja*. Jak słusznie zauważa Ingarden, w takim ujęciu osoba nie może być prawdziwym podmiotem działania, skoro dopiero w działaniu się konstytuuje. Samo zresztą oddzielenie od realnego człowieka czystej świadomości i czystego *Ja*, jako pewnego metafizycznego residuum, jest wyraźnym przekroczeniem granic zabiegu metodologicznego, tym bardziej, że choć wypowiedzi Husserla nie są w tym względzie całkiem jednoznaczne, to jednak w dużej mierze zdają się uzasadniać interpretację, jaką znajdujemy m.in. u Ingardena, iż autor *Medytacji* uznaje różnicę sposobu istnienia między bytowo niezależnym czystym *Ja*, a osobą, duszą (i człowiekiem jako całością), które nie mogłyby istnieć bez czystego *Ja* i jego przeżyć⁵.

Husserl ujmuje człowieka jako podmiot będący jednością ciała i duszy⁶. Nie duszę, ale tę właśnie konkretną jedność ciała i duszy należy, zdaniem autora *Idei*, przeciwstawić materialnej przyrodzie⁷. Ciało (*Leib*) jest, według Husserla, przede wszystkim środkiem wszelkiego spostrzeżenia, dającym się swobodnie poruszać zespołem organów zmysłowych. Z nim ma swój związek wszystko, co należy do świata otaczającego *Ja* (*Umwelt*). Ciało jest więc centralnym punktem odniesienia dla czystego *Ja*, swoistym miejscem *tu* i *teraz*, z którego czysty podmiot spostrzega przestrzeń i cały świat zmysłowy⁸. Jest ono „organem woli, jedynym przedmiotem, który może być bezpośrednio i spontanicznie poruszany”⁹. Dusza ludzka jest natomiast pewną warstwą splatającą się w istotny sposób z żywym ciałem w konkretnym psychofizycznym indywiduum. Wśród własności duszy wymienia Husserl intelektualny charakter człowieka wraz ze wszystkimi posiadanymi dyspozycjami umysłowymi, usposobienie

⁴ Tamże, s. 96-97, 226-227.

⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 118, 120.

⁶ Problemy interpretacyjne nasuwa sam termin *dusza*, który w *Ideach II* używany jest w zasadzie zamiennie z terminem *psychika*, oraz rozróżnienia między duszą, *psychiką* i *świadomością*. Co więcej, Husserl, mówiąc o jedności ciała i duszy, przypisuje ją nie tylko ludzkiemu, ale i zwierzęcemu podmiotowi. (Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa 1974, s.139).

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa 1974, s. 139.

⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 55 i nn.

⁹ Tamże, s. 152.

i charakter, zdolności i sprawności duchowe itp. Każda własność psychiczna jest związana ze stanowiącymi pewne całości określonymi grupami aktualnych czy możliwych przeżyć¹⁰. Dusza jest jednością tych własności, „jest jednością *władz duchowych*, nadbudowanych nad niższymi władzami zmysłowymi – i nie jest niczym więcej”¹¹ – stwierdza E. Husserl. Dusza nie jest substancją, „nie posiada *bytu w sobie (an sich)*, jak przyroda”¹². Sama realna dusza zmienia się też nieustannie, ponieważ każde przeżycie pozostawia jakieś nowe dyspozycje psychiczne, nowe własności, co nie wyklucza jednak istnienia pewnych trwałych własności psychicznych. Związek duszy i ciała nie jest związkiem przyczynowym, ale wyłącznie funkcjonalnym związkiem obustronnej zależności. Dzięki temu powiązaniu duszy z materialnym ciałem, można ją zaliczyć do szeroko rozumianej przyrody i przypisać jej istnienie w czasie i przestrzeni, choć w innym znaczeniu niż rzeczom. Pozwala to także na ujęcie człowieka – osoby nie tylko jako przedmiotu doświadczenia wewnętrznego, ale także zewnętrznego¹³.

Zdaniem Husserla, człowiek jako realna osoba podlega wielorakim zależnościom od otaczającego świata rzeczy i – w znacznie większej mierze – od innych ludzi, państwa, prawa, obyczaju itd., pozostając jednak tym, czym jest jako istota będąca sobą i utrzymująca swą indywidualność. Możliwe jest więc dwojakie ujęcie człowieka: psychologiczne w ramach myślenia przyrodniczego oraz właściwe dla nauk humanistycznych ujęcie humanistyczne czy osobowe. Odpowiednio do tych ujęć można mówić o dwóch pojęciach człowieka¹⁴. Oczywiście w nauce, której tematem jest osoba, jak i w przyrodniczej antropologii, gdzie mamy do czynienia stale z tym samym człowiekiem, nie ma problemu z identyfikacją. Inny jednak jest kierunek badań. Ujęcie humanistyczne jest nastawieniem personalistycznym, jest czystym nastawieniem na osobę, która ma swe żywe ciało (*Leib*) i swój osobowy świat otaczający, ukierunkowany względem ciała. Świat ujmowany jest jednak jako świat nadającej mu sens subiektywności¹⁵. Konieczność personalistycznego ujęcia człowieka szczególnie mocno wyakcentował Husserl w swym ostatnim dziele (*Kryzys nauk europejskich*), w którym niezwykle stanowczo sprzeciwia się przenoszeniu zreifikowanego modelu przyrodnozawstwa na naukę o człowieku. Przyrodnozawstwo, mimo swych ogromnych osiągnięć, nie ma nic do powiedzenia w najbardziej palących i dramatycznych sprawach ludzkich. Co więcej, poznanie przeciwstawia się samopoznaniu, nauki o faktach tworzą ludzi nastawionych wyłącznie na fakty, zainteresowanych dziedziną rzeczy,

¹⁰ Tamże, s. 122.

¹¹ Tamże, s. 123

¹² Tamże, s. 131.

¹³ Tamże, s. 131-135, 138.

¹⁴ Tamże, s. 135, 141; por. A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 293-295.

¹⁵ E. Husserl, *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów* (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 61-64, 72.

materiałnych technik, zatracających w świecie rzeczy własne człowieczeństwo, ujmujących siebie samych również w kategoriach rzeczy¹⁶. W konsekwencji traci człowiek z oczu swą podmiotowość, dzięki wzorowanej na matematycznym modelu przyrodoznawstwa obiektywistycznej filozofii opanowuje poznawczo świat, ale traci własną duszę. Pojawia się więc u Husserla pierwowzór krytyki *człowieka jednowymiarowego* H. Marcuse¹⁷. Husserl, odsłaniając subiektywny wymiar rzeczywistości, pragnie dać naukowe podstawy dla pełnej autonomii człowieka wobec przyrody i wszystkiego co pozaludzkie; pragnie ukazać właściwy dystans wobec świata rzeczy i centralne miejsce człowieka w poznaniu i w świecie, którego sens jest konstytuowany przez świadomość. Świat Husserla jest światem w pełni antropocentrycznym. Świadomość nie istnieje na zewnątrz świata, ale od wewnątrz go prześwieśla i przenika, wydobywa jego sens swą własną intensywną pracą. Tak widziany przez mnie świat jest moim światem, zrelatywizowanym do mojej świadomości, nie ma go bez mnie. Naszego wspólnego świata nie ma bez nas, bez naszej współświadomości, do której dochodzimy na drodze intersubiektywnego porozumienia. Człowiek prawdziwie stanowi centrum świata. Tak więc filozofia zostaje przekształcona z teorii przedmiotu w ludzką samowiedzę. Najpierw trzeba pokazać, że człowiek nie jest rzeczą, że nie on należy do świata, lecz świat do niego, a następnie zrozumieć, czym jest człowiek w swej istocie oraz jaki jest stosunek między nim a światem jego przedmiotów¹⁸.

Problematyka antropologiczna zajmuje szczególne miejsce w twórczym dorobku współtwórcy fenomenologii Maxa Schelera, choć i w jego filozofii trudno odnaleźć jednolitą koncepcję człowieka, m.in. z racji ewolucji poglądów tego autora od fazy personalistyczno-teistycznej do panteistycznej. W niniejszym artykule zatrzymamy się tylko nad tym pierwszym etapem, w drugim nie można już mówić o osobie ludzkiej. W *Przedmowie* do swej rozprawy *Stanowisko człowieka w kosmosie* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) stwierdza, iż problem, czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie, zajmował go od początku zainteresowania się filozofią i zawsze był dlań najważniejszym spośród wszystkich zagadnień filozoficznych¹⁹. Jest to też, zdaniem niemieckiego filozofa, problem centralny, gdyż w pewnym sensie dadzą się do niego sprowadzić wszystkie istotne zagadnienia filozofii, jak również można go uczynić punktem wyjścia wszelkich filozoficznych pytań²⁰. Podstawą jego antropologii jest swoisty aprioryzm i intuicjonizm łączący się z metodą fenomenologicznego

¹⁶ Tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954, s.4; por. J. Szewczyk, *O fenomenologii Husserla*, Warszawa 1987, s. 92-93.

¹⁷ J. Szewczyk, *O fenomenologii Husserla*, s. 93-94.

¹⁸ Tamże, s. 101-103.

¹⁹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 43.

²⁰ Tenże, *O idei człowieka*, w: tenże, *Pisma z antropologii...*, s. 3-4.

opisu i redukcji fenomenologicznej oraz emocjonalizm z priorytetem miłości przed poznaniem²¹. Scheler, pomijając problem realności poznawanego przedmiotu, koncentruje się na wykryciu istoty człowieka, co staje się możliwe przez wydobycie momentów decydujących o jego swoistości, niesprowadzalnych do niczego innego i niedających się z niczego innego genetycznie wyprowadzić. Zdaniem tego autora, próby dotarcia do istoty człowieka, przy założeniu, że wyłonił się on ze świata zwierzęcego i w wyniku procesu ewolucji zajął szczególną, uprzywilejowaną pozycję, są całkowicie chybione. Z biologicznego bowiem punktu widzenia człowiek nie tylko nie jest koroną witalnego rozwoju, ale jest wręcz – jak to określa Scheler – *chorym zwierzęciem*, *faux pas* ewolucji, jej *ślepą uliczką*, gdyż nie posiada naturalnych środków pozwalających mu się przystosować do przyrodniczego otoczenia²². Błędne jest także traktowanie człowieka jako ukształtowanego bytu psychofizycznego, gdyż, według niemieckiego filozofa, człowiek w sensie istotowym oznacza byt podlegający stawianiu się. Dzięki swej aktywności i przejawiającemu się w niepodlegającym prawidłowościom biopsychicznym aktach intencjonalnych duchowi, posługując się intelektem i wytwarzając narzędzia, człowiek transcenduje wszelkie życie i siebie samego, będąc ustawicznym ruchem ku czemuś. Jest on jakimś *między* (*ein Zwischen*), jakąś *granicą*, jakimś *przejściem* (*Hinüber*) czy *wychodzeniem* (*Hinaus*) życia ponad siebie. Dlatego trzeba ideę człowieka rozpatrywać nie z punktu widzenia jego *terminus a quo*, lecz jego *terminus ad quem*, ku któremu jego stawianie prowadzi, a to ostatecznie oznacza ujęcie człowieka jako istoty duchowej zmierzającej do Boga jako *poszukiwacza Boga*. Człowiek jest rzeczą, która wychodzi poza siebie i poszukuje Boga – stwierdza Scheler. W tym zaznacza się niezwykłość i gatunkowa jedność człowieka, której na próżno byłoby szukać w ujęciu człowieka jako *homo naturalis*. Człowiek jako *homo naturalis* nie *rozwinął się* ze świata zwierząt, lecz jest, był i pozostanie zwierzęciem, boczną drogą ewolucji wyższych kręgowców. Człowiek zaś jako *poszukiwacz Boga* i twórca kultury stanowi nową istotowo klasę rzeczy, dziedzinę *osób*, która nie *rozwinęła się*, lecz jako taka pojawia się w określonym miejscu i czasie świata ożywionego, wskazując na Boga jako źródło swego pochodzenia²³. Geneza i istota człowieka są więc problemami metafizycznymi, nie można ich sprowadzać do zagadnień empiryczno-historycznych. Pogląd taki nie oznacza zakwestionowania faktu ewolucji biokosmosu, lecz jego naturalistyczno-ateistycznej interpretacji w odniesieniu do człowieka jako osoby. Zdaniem Schelera, somatyczno-biologiczna sfera natury ludzkiej ukształtowała się w procesie ewolucji, natomiast decydujący o istocie człowieka element psychiczno-duchowy jest dziełem stwórczego aktu Boga²⁴.

²¹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 20.

²² M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 22-25; por. S. Czerniak, A. Węgrzecki, *Wstęp w: M. Scheler, Pisma z antropologii...*, s. IX-X.

²³ M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 26-35; tenże, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1986, s. 201; tenże, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern-München 1954, s. 236-237.

²⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 212-213.

Antropologia Schelera ma wyraźny profil personalistyczny, ujmuje ona człowieka jako indywidualną, duchową osobę, choć jest to osoba niedoskonała, tylko podobna do jedynej doskonałej i czystej osoby, jaką jest Bóg²⁵. Jest to koncepcja aktualistyczna, wedle której osoba ludzka nie jest bytem substancjalnym, nie można utożsamiać jej z substancjalną duszą, życiem psychicznym czy jednostkowym *Ja*, lecz stanowi ona bytową jedność i centrum różnorodnych aktów życia ludzkiego (poznawczych, dążeniowych, emocjonalnych itp.), istniejąc w nich i poprzez nie²⁶. Konsekwencją takiego ujęcia jest stwierdzenie Schelera, że osoba ludzka nie jest definiowalna, gdyż wobec jej ciągłej samorealizacji nie da się jej definitywnie opisać i zaklasyfikować²⁷. Pogląd Schelera nie oznacza jednak skrajnego aktualizmu psychicznego, sprowadzającego osobę wyłącznie do przeżyć (aktów), gdyż osoba, jako czyste centrum tych aktów, stoi ponad czasem i przestrzenią, którym podlegają poszczególne akty. Transcendowanie czasu i przestrzeni przez osobę staje się także dla Schelera podstawą uzasadnienia tezy o osobie jako *absolutnym* indywiduum, odmiennym od wszystkich innych osób wyłącznie dzięki swemu czystemu uposażeniu jakościowemu, swej indywidualnej osobowej istocie, w przeciwieństwie do rzeczy, ciał fizycznych (*Körper*) i ożywionych (*Leiber*), które zachowując nawet identyczność w sensie jakościowym, mogą być indywidualizowane przez przestrzeń, czas, liczbę i ilość²⁸.

Rozwój i samorealizacja osoby dokonuje się głównie przez poszerzanie granic ludzkiego poznania i etyczną *praxis*²⁹ oraz przez panowanie osoby nad własnym ciałem i kierowanie nim³⁰.

Niemiecki fenomenolog wiele mówi także na temat wolności i człowieka jako podmiotu wolności, kwestionuje jednak klasyczną teorię wolności woli³¹. Wolność, w ujęciu Schelera, to przede wszystkim możliwość oderwania się duchowej istoty od nacisku tego, co organiczne, od uwarunkowania przez popęd i otoczenie. Dzięki tej możliwości osoba ludzka jest *wolna od otoczenia* i *otwarta wobec świata* w przeciwieństwie do zwierząt, których *świat* ogranicza się do tego, ku czemu kierują się instynkty i popędy³².

W fazie panteistycznej Scheler w zasadzie odchodzi od personalistycznej interpretacji człowieka, zachowując jedynie elementy personalistycznej terminologii³³.

²⁵ M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 33.

²⁶ Tenże, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern-München 1966, s. 391-395, 494; tenże, *Vom Ewigen...*, s. 395-396; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 214-215.

²⁷ M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 26; por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii...*, s. 201.

²⁸ M. Scheler, *Istota i formy...*, s. 111-112.

²⁹ Tenże, *Vom Ewigen...*, s. 200.

³⁰ Tenże, *Der Formalismus...*, s. 482-485; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 216.

³¹ M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1900, s. 93-94.

³² Tenże, *Stanowisko człowieka...*, s. 82-84.

³³ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 228.

Od poglądów Schelera, zwłaszcza z ostatniej fazy jego życia, zdecydowanie dystansuje się najwybitniejszy polski fenomenolog Roman Ingarden, podkreślając jednocześnie, że dużo nauczyć się można z ostrożnej i krytycznej lektury jego nawet błędnych teorii³⁴. Problematyka antropologiczna pojawia się w licznych pracach Ingardena, zaś niektóre paragrafy *Sporu o istnienie świata* oraz *Książeczka o człowieku* są niemal w całości poświęcone zagadnieniom antropologicznym³⁵. Człowiek ujęty jest w tych tekstach jako podmiot działający, będący jednością psychiczno-cielesno-duchową, stanowiącą realny przedmiot, trwający w czasie³⁶. Między tymi trzema wyróżnionymi warstwami zachodzą dość ściśle powiązania. Ingarden odrzuca skrajne stanowiska, sprowadzające człowieka do wymiaru somatyczno-biologicznego z jednej strony, bądź – z drugiej strony – radykalnie przeciwstawiające go ciału. Człowiek jest posiadaczem ciała (choć nie w znaczeniu instrumentalnym, gdyż ciało jest integralnym jego elementem) i dlatego właściwą postawą winna być postawa solidarności człowieka ze swoim ciałem, włączenie go w realizację zadań osoby ludzkiej³⁷. Ingarden, odwołując się w swych analizach także do nauk przyrodniczych, stwierdza, że mimo nieustannej wymiany materii między ludzkim organizmem a światem przyrody, zostaje zachowana od zapłodnienia do śmierci tożsamość i ciągłość ciała człowieka jako realnego indywiduum³⁸. Zjawiska somatyczne i psychiczno-duchowe wyraźnie ze sobą korelują, co wynika ze ścisłego związku, między tym, co określa się jako duszę, a tym, co dane jest jako ciało. Dzięki świadomości wiem, co dzieje się w ciele, duszy (psychice) i świecie zewnętrznym, zaś ciało może przejawiać moje stany psychiczne (radość, smutek, miłość), a nawet trwale własności psychiczne czy umysłowe. W świadomości da się wyróżnić dwa stany: przeżywanie (świadomość podmiotowych aktów doświadczenia) i doznawanie (świadomość określonych treści)³⁹.

W tym miejscu pojawiają się pytania, czy wszystkie wymienione elementy struktury człowieka są jednakowo ważne i bytowo od siebie niezależne? Jednoznaczna odpowiedź na te pytania domagałaby się przeprowadzenia analiz materialno-ontologicznych, czego Ingarden nie zdążył

³⁴ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 638-639.

³⁵ W *Sporze o istnienie świata* Ingarden stwierdza: „Zagadnieniem osoby ludzkiej zajmowałem się jeszcze we wczesnej młodości mojej, (...) chciałem bowiem na ten temat pisać rozprawę doktorską. I jedynie względy uboczne zdecydowały, iż ostatecznie (...) uzgodniłem z Husserlem, że będę pisał o intuicji u Bergsona. Ale zagadnienia osoby ludzkiej nigdy właściwie nie straciłem z oczu”. (*Spór o istnienie świata*, t.I, Warszawa 1962, s. 256-257). W II tomie *Sporu...* odnajdujemy szczegółowe wyjaśnienia dotyczące struktury osoby ludzkiej, zaś w zawartej w *Książeczce...* rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* przedstawia Ingarden zarys koncepcji człowieka. Por. J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, (red.) W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa - Kraków 1995, s. 183.

³⁶ J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat...*, s. 184.

³⁷ R. Ingarden, *Spór...*, t.I, s. 526-529; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 268.

³⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 113-114.

³⁹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t.II, Warszawa 1961, s. 258.

uczynić. Same jednak wyniki formalno-ontologiczne uzyskane w *Sporze* skłaniają go do uznania, że ciało i psychika, jako przedmioty trwające w czasie, są silniejsze bytowo niż świadomość, będąca procesem, a więc czymś niesamodzielnym bytowo, wymagającym bytowego fundamentu i faktycznie znajdującym go w ciele i duszy ludzkiej⁴⁰. Należy przy tym zaznaczyć, że Ingarden podkreśla, iż przewagę nad ciałem ma psychika, będąca głównym fundamentem bytowym strumienia świadomości. Psychika wraz ze strumieniem świadomości decydują o istnieniu zwartej istoty świadomej – monady⁴¹. Jej strukturę analizuje Ingarden w płaszczyźnie systemowej, traktując człowieka jako „względnie izolowany (częściowo otwarty a częściowo osłonięty) system wysokiego stopnia, i jako taki zawierający całą hierarchię podsystemów, grupujących się wobec dwóch podsystemów naczelných – ciała i duszy, znajdujących wspólny wyraz w świadomości i w sposobach zachowania się”⁴². Jak słusznie zauważa Ingarden, jedność świadomości nie tłumaczy się dostatecznie samą ciągłością strumienia kolejno powstających przeżyć świadomych. Podstawa taka okazuje się zawodna wobec przerw w świadomości (sen, utrata świadomości). Istotnym podłożem jedności strumienia świadomości jest dana w bezpośrednim doświadczeniu jedność i tożsamość podmiotu przeżywającego, naszego własnego *Ja*, którego istnienia żadne przerwy w świadomości nie przerywają⁴³. Autor *Sporu* wskazuje na trzy podstawowe znaczenia *Ja*:

1. *Ja* jako spełniacz aktów świadomości (*czyste Ja*).
2. *Ja* jako szczególne centrum osoby.
3. *Ja* obejmujące całe nasze jestestwo, przy czym granice tak rozumianego *Ja* mogą się rozszerzać, pozostając jednakże jakby coraz dalszymi kręgami, otaczającymi stale to samo centrum, które stanowi *Ja* w pierwszym lub drugim rozumieniu⁴⁴. Z kolei pierwsze rozumienie *Ja* okazuje się być – według Ingardena – wyłącznie metodologicznie uzasadnioną abstrakcją z konkretnej osobowej istoty człowieka. Przeciwwstawiając się więc zdecydowanie Husserlowi, polski fenomenolog stwierdza, że *czyste Ja* nie może być bytowo niezależne ani bytowo samodzielne w stosunku do duszy człowieka czy osoby ludzkiej. Istnieje tylko jedno, pierwotne i źródłowe *Ja*, *osobowe Ja*, będące osią każdego działania i każdej odpowiedzialności, zaś *czyste Ja* jest wynikiem metodycznie nienagannej operacji (redukcji transcendentnej), przydatnej dla teorii poznania. W swej egotycznej strukturze i roli w człowieku musi być ono identyczne z *Ja* osobowym⁴⁵.

⁴⁰ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 143; por. M. Bielawka, *Tajemnica czasu w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii...*, s. 207.

⁴¹ R. Ingarden, *Spór...*, t.II, s. 523-524; J. Galarowicz, *Świadomość w strukturze bytu ludzkiego u R. Ingardena*, w: *Świadomość i rozwój*, (red.) J. Lipiec, Kraków 1980, s. 236-237, 243.

⁴² J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat...*, s. 185.

⁴³ J. Makota, *Filozofia człowieka u Nikolai Hartmanna i Romana Ingardena* w: *W kręgu filozofii...*, s. 197.

⁴⁴ R. Ingarden, *Spór...*, t.II, s. 504.

⁴⁵ Tenże, *Książeczka...*, s. 119.

Ja osobowe jest czynnikiem kierującym w strukturze osoby, z niego biją akty poznawcze, akty miłości czy nienawiści, ono jest właściwym spełniaczem aktów woli, *uosobieniem* człowieka⁴⁶. Osobową postać zyskuje w ten sposób też cała psychofizyczna całość, jaką jest człowiek. Ostatecznie składałaby się ona z trzech względnie izolowanych względem siebie podsystemów: ciała (systemy utrzymania się przy życiu i rozmnażania), duszy i osobowego *Ja* ze strumieniem świadomości⁴⁷. Zdaniem Ingardena, dla wyjaśnienia struktury człowieka, należy wrócić do tradycyjnej teorii władz duszy jako aktualnie, a nie tylko potencjalnie istniejących sił psychicznych⁴⁸.

Tak zarysowana koncepcja wskazuje, zdaniem Ingardena, na istnienie ontycznych podstaw wolności i odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) osoby, wśród których autor *Książeczki* wyróżnia podstawy przedmiotowe i podmiotowe. Do pierwszych należy świat obiektywnych wartości, do drugich istnienie obiektywnego *Ja* i wolność człowieka. Postulat odpowiedzialności za spełnione działanie może być bowiem zasadny tylko wówczas, gdy zachodzi identyczność sprawcy, jego osobowego bytu, mimo wszystkich dokonujących się w nim przemian oraz gdy osoba jest realnym, trwającym w czasie, bytem. Warunek ten nie zostaje spełniony ani w tych koncepcjach, które redukują osobę do strumienia świadomości, ani też w Husserlowskiej koncepcji czystego *Ja*⁴⁹. Osoba ludzka nie ma ani absolutnej wolności, ani nie jest jej całkowicie pozbawiona, podlega determinantom przyrody, lecz przeważnie nie jest przez nie zniewolona. Wolność woli ujawnia się w spełnianiu własnego *czynu* i może realizować się bądź w formie wewnętrznej akceptacji tego, co dzieje się w człowieku lub dochodzi doń z zewnątrz, bądź w formie inicjowania określonych działań. Wolności pozbawiony jest człowiek tylko wtedy, gdy nie ma żadnej sfery własnej decyzji, a jego konkretne działanie jest całkowicie wymuszone. Sytuacje takie należą do wyjątkowych, przeważnie wolność człowieka jest realna, choć wielorako ograniczona⁵⁰. Koncepcja ta, usytuowana między determinizmem a indeterminizmem, pokazuje, że człowiek, jako istota cielesno-duchowa (*seelisch-leibliche Wesen*), może realizować własne, niezależne od świata zewnętrznego, działanie będące jednakże przyczynowo uwarunkowane w samym człowieku.

W ujęciu Ingardena, człowiek-osoba żyje w realnym, czaso-przestrzennym świecie, a jednocześnie ten świat transcenduje, tworząc istniejący intencjonalnie świat kultury, świat wytworów ludzkiego ducha, odsłaniający perspektywy na zupełnie nowe wymiary bytu. „Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem

⁴⁶ J. Makota, *Filozofia człowieka...*, s. 198.

⁴⁷ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 144-146.

⁴⁸ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 99.

⁴⁹ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 73-75, 112-122; tenże, *Spór...*, t.II, s. 491,497; tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 214; por. J. J. Jadacki, *Odpowiedzialność i istnienie świata*, „Studia Filozoficzne” (1973) nr 5, s. 245-257.

⁵⁰ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 85-86, 89-90; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli...*, s. 264-265.

swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc *w domu*. Chcąc się na skraju tym utrzymać, pętany wciąż od nowa przez bezwład świata fizyko-biologicznego i ograniczany jego naturą w swych możliwościach, a zarazem czując jego niedostatek i nieodpowiedniość do ludzkiej swej istoty, wydobywa człowiek z siebie moc twórczego życia i otacza się nową rzeczywistością⁵¹. Człowiek, który jawi się tu jako *homo creator*, zarazem *tworzy* siebie samego. W czynach prawdziwie ludzkich, a więc dokonanych w pełni świadomie, z poczuciem ciężącej odpowiedzialności, niekiedy wbrew silnym oporom i pod groźą poniesienia wszelkich konsekwencji, przejawia się osobowe *Ja*, trwałość jego istnienia⁵² – stwierdza R. Ingarden. Co więcej, „spełnianie tych czynów wzmacnia moje siły, buduje mnie na przyszłość, uniezależnia mnie od czasu”⁵³ – konkluduje krakowski filozof. Osobowe *Ja* jest więc – według Ingardenowskiej koncepcji – ze swej natury dynamicznym, tworzącym podmiotem, porównywanym przez polskiego fenomenologa do siły. W artykule pt. *Człowiek i czas* Ingarden pisze: „...jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub poddawania się przyjemności. Jestem siłą, która w ciele żyjąca i ciałem się posługująca – (...) jego działaniu nieraz podlega, ale zarazem, raz to ciało ujarzmiwszy, wszystkie jego możliwości na wzmożenie samej siebie obraca. Jestem siłą, która raz w świat sobie obcy rzucona, świat ten sobie przyswaja (...) i nowe (...) dzieła wytwarza. Jestem siłą, która się chce utrwalić – w sobie, w swym dziele, we wszystkim, z czym się spotyka (...), która największe skarby zachwyty i szczęścia w tęsknocie sobie uraja i do ich urzeczywistnienia dąży, ale wszystkich ich rzec się gotowa za samą możność przetrwania. (...) Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródk sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”⁵⁴.

Przytoczone wypowiedzi Ingardena pokazują, jak bardzo ściśle elementy antropologiczne splatają się w jego koncepcji z motywami aksjologicznymi. Jedne i drugie znajdują swoje uzasadnienie w rozważaniach ontologicznych, które pokazują, że człowiek może i powinien zrealizować swoje możliwości, a więc te wartości, które tylko jemu są dostępne i przynależne jako szczególnemu bytowi. Ta integracja aspektów ontologicznych, aksjologicznych i antropologicznych w rozważaniach o człowieku, jako bycie samorealizującym się przez wartości, uzasadnia określenie jego koncepcji osoby mianem *aksjotropizmu*, a także zasadniczo odróżnia koncepcję polskiego filozofa od wizji Husserla i Schelera.

⁵¹ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 38.

⁵² Tamże, s. 65.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 68.

Streszczenie

Problematyka antropologiczna stanowi ważny przedmiot zainteresowania najważniejszych przedstawicieli fenomenologii: Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Romana Ingardena. Różnice w rozumieniu i opisie człowieka nie pozwalają na przedstawienie jednej fenomenologicznej koncepcji osoby ludzkiej. Wspólne dla wszystkich autorów jest uznanie złożoności osoby ludzkiej z elementu duchowego (dusza, świadome siebie Ja), psychicznego i fizycznego (cielesnego), ale zarówno status bytowy poszczególnych elementów, jak i wzajemne między nimi relacje, są różnie ujęte przez poszczególnych autorów. Każdy z nich podkreśla jednak podmiotowość, nieredukowalność i transcendowanie całego świata rzeczy przez osobę ludzką, dając tym samym przynajmniej podstawy do budowania personalistycznej antropologii.

Słowa kluczowe: fenomenologia, personalizm, osoba ludzka

Title: The concept of the human person in phenomenology

Summary

Anthropological issues are an important concern of the most important representatives of phenomenology: Edmund Husserl, Max Scheler and Roman Ingarden. The differences in the understanding and description of the human being do not allow a single phenomenological conception of the human person to be presented. Common to all authors is the recognition of the complexity of the human person from a spiritual (soul, self-conscious Self), psychic and physical (bodily) element, but both the existence status of the individual elements and the mutual relations between them are framed differently by the different authors. Each of them, however, emphasises the subjectivity, irreducibility and transcendence of the whole world of things by the human person, thus providing at least a basis for building personalist anthropology.

Key words: phenomenology, personalism, the human person

Bibliografia

1. Ciszewska J., *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, (red.) W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa - Kraków 1995, s. 183-191.
2. *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie Specjalne „Studiów Filozoficznych”, (red.) J. Kuczyński, A. Kasia, S. Sarnowski, Warszawa 1972.
3. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954.
4. Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XXXII (1987) s. 333-346.
5. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975.

6. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa 1974.
7. Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993.
8. Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, Warszawa 1982.
9. Husserl E., *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 61-64,72.
10. Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
11. Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I-III, Warszawa 1960-1981.
12. Ingarden R., *Uwagi krytyczne Romana Ingardena do Medytacji kartezjańskich*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 237-291.
13. Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
14. Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
15. Jadacki J.J., *Odpowiedzialność i istnienie świata*, „*Studia Filozoficzne*” (1973) nr 5, s. 245-257.
16. Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
17. Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990,
18. Makota J., *Filozofia człowieka u Nikolai Hartmanna i Romana Ingardena w: W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, s. 193-203.
19. Pawlica J., *O odpowiedzialności*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, s. 175-180,
20. Półtawski A., *Roman Ingarden – metafizyk wolności*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena...*, s. 137-149.
21. Półtawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.
22. Sarna J.W. *Fenomenologia Romana Ingardena na tle filozofii Edmunda Husserla*, Kielce 1981.
23. Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern-München 1966.
24. Scheler M., *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1900.
25. Scheler M., *Duch pragmatyzmu i filozoficzne pojęcie istoty człowieka*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 462-482.
26. Scheler M., *Człowiek i historia*, w: tenże, *Pisma z antropologii...*, s. 150-190.
27. Scheler M., *Istota i forma sympatii*, Warszawa 1986, s. 321.
28. Scheler M., *O idei człowieka*, w: Scheler M., *Pisma z antropologii...*, s. 3-42.
29. Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
30. Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: Scheler M., *Pisma z antropologii ...*, s. 43-149.

31. Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.
32. Szewczyk J., *O fenomenologii Husserla*, Warszawa 1987.

Historia

Federico Iatalese¹

Patriotyczny wymiar życia i działalności bł. Honorata Koźmińskiego (1829-1916)

Nie można nazwać porządną miłością kraju, gdy ktoś pragnie tylko jego wolności, nie oglądając się na to, czy on potem popadnie pod władzę szalonych bezwyznaniowców lub masonów albo socjalistów. Cóż by takiemu narodowi było z takiej wolności? [...] Chodzi więc o to, aby dobrze zbadać jakiej to pomocy dany kraj potrzebuje i w jaki sposób udzielić jej należy, aby to było prawdziwą miłością Ojczyzny²

Wstęp

15 X 1989 r. w Białej Podlaskiej odbyły się centralne uroczystości dziękczynne z racji 1. rocznicy beatyfikacji o. Honorata Koźmińskiego, która to beatyfikacja miała miejsce 16 X 1988 r. w Rzymie na Placu Świętego Piotra.

Zwracając się do zgromadzonych na rocznicowej uroczystości, generał zakonu kapucynów o. Flavio Roberto Carraro powiedział: „O. Honorat nie widział Polski niepodległej, chociaż wiele dla niej pracował. Ale jego życie i dzieła jeszcze owocują w dziedzinie religijnej jak i cywilnej. Nie wydaje mi się fantazją myśleć, że dzisiejsze zdążanie narodu polskiego do wolności znajdzie natchnienie i wewnętrzna siłę w ofierze, w długim «więzieniu w konfesjonale», w pokojowym i jednającym «konspiracyjnym szeptaniu» o. Honorata Koźmińskiego, który nie szczędził energii, ofiarnie pracując w cichości dla przysporzenia Polsce zastępu osób, niewiast i mężczyzn wspaniałomyślnych aż do ofiary z siebie. Zbliżając się, z intuicją świętych i proroków, do niebieskiej ojczyzny, być może, nie przewidywał bliskiej wolności ziemskiej ojczyzny dla swoich współziomków³».

W opracowaniach encyklopedycznych i podręcznikowych ten wybitny przedstawiciel Braci Mniejszych Kapucynów, którego długie życie (87 lat) przypadło na lata niewoli narodowej pod zaborem rosyjskim, to przede wszystkim założyciel bądź współzałożyciel nowej formy życia zakonnego (tzw. zgromadzeń bezhabitowych), wybitny kaznodzieja, spowiednik i kierownik duchowy, płodny pisarz religijny, a przez swoją wszechstronną

¹ Federico Iatalese – student historii na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Adres e-mail: federico.itls@onet.pl.

² *Myśli błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, wybór M. Grunt, Mariówka 2016, s. 148.

³ *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)*, (red.) G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993, s. 434.

działalność promotor religijno-moralnego odrodzenia społeczeństwa polskiego w drugiej połowie XIX i na początku XX w.⁴

22 VI 2016 r. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej przyjął uchwałę w sprawie ustanowienia roku 2017 Rokiem Adama Chmielowskiego i Honorata Koźmińskiego w 100. rocznicę ich śmierci. Odnosząc się do osoby bł. o. Honorata w uzasadnieniu napisano, że ten błogosławiony kapucyn „całym swoim życiem dowiódł, że wartości, którymi się kierował i działania, jakie podejmował służyć miały drugiemu człowiekowi, a zwłaszcza temu najbiedniejszemu, najbardziej potrzebującemu – jego rozwojowi zarówno duchowemu, jak i społecznemu. Rozwojowi tak istotnemu, zwłaszcza w trudnych latach niewoli narodowej i niezbędnemu dla podtrzymania, za wszelką cenę, polskiej wspólnoty narodowej, zarówno w sferze duchowej, jak i materialnej”⁵.

Jak się wydaje, patriotyczny wymiar działalności o. Honorata Koźmińskiego, choć doskonale widoczny na tle jego życia i podejmowanych na gruncie religijnym działań społecznych w ramach pozytywistycznej idei pracy u podstaw, zasługuje na wnikliwe opracowanie, tak jak to się stało z tematyką dotyczącą duchowości, pracy duszpasterskiej i działalności zakonnej tego niezwykle pracowitego człowieka.

W licznych opracowaniach, które podejmują zagadnienia związane z życiem Kościoła katolickiego pod zaborami oraz jego wkładem w zachowanie narodowej kultury i tożsamości, można bez trudu natknąć się na odniesienia do jego osoby. Niniejszy artykuł jest jedynie próbą przywołania najbardziej czytelnych przykładów patriotycznego zaangażowania tego charyzmatycznego kapucyna⁶.

1. Droga powołania

Florentyn Waław Jan Stefan Koźmiński urodził się 16 X 1829 r. w Białej Podlaskiej jako syn architekta Stefana Koźmińskiego i Aleksandry Kahl. Tu uczęszczał również do szkoły elementarnej. W 1840 r. rodzina przeniósł się do Włocławka, gdzie ojciec Waława – tak go nazywano w domu – objął stanowisko budowniczego okręgowego. W tymże roku Waław wraz z bratem Aleksandrem został oddany do stojącego na dobrym poziomie nauczania, ale zrusyfikowanego, gimnazjum w Płocku,

⁴ Por. *Encyklopedia katolicka* t. 6, Lublin 1993, k. 1206-1210; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytne 1759-1914*, Warszawa 1991, s. 368-369; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7: *Czasy najnowsze 1815-1914*, Lublin 2001, s. 334-335.

⁵ Tekst za: <https://orka.sejm.gov.pl> [dostęp: 19.10.2022].

⁶ Por. J. Odziemkowski, *Patriota*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 113-124; zob. Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995; tenże, *Kościół ery popowstaniowej wobec nowych problemów*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)...*, s. 106-119; E. Niebelski, *Królestwo Polskie w epoce popowstaniowej*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)...*, s. 92-105; M. Deszczyńska, *Kościół w II połowie XIX wieku na ziemiach polskich*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom...*, s. 14-28.

które ukończył w 1844 r., a następnie zapisał się do Szkoły Sztuk Pięknych w Warszawie, specjalizując się – podobnie jak ojciec – w architekturze⁷.

W 1855 r. niespodziewanie zmarł ojciec Waława, co znacznie pogorszyło jego perspektywy życiowe. Mimo dobrego wychowania, jeszcze w okresie gimnazjalnym, pod wpływem jednego z kolegów (indyferentnego religijnie Kazimierza Lemańskiego, u którego matki mieszkał wraz z bratem Aleksandrem na stacji), zaczął tracić wiarę, czym nawet z młodzieńczą lekkomyślnością się przechwalał, podając się za ateistę. Kryzys wiary narastał, być może pod wpływem lektury tajnie przemyconych dzieł Darwina, Marksa i Engelsa. Do tego doszło jeszcze inne doświadczenie: w 1846 r., podejrzany o udział w spisku młodzieżowym, Waław został aresztowany i osadzony w X pawilonie Cytadeli Warszawskiej jako więzień polityczny. Kilkumiesięczna izolacja, przesłuchania i wymyślny system represji, a także niedomagania fizyczne (zachorował na tyfus), połączone z poczuciem beznadziei, spowodowały wielki kryzys, którego punktem kulminacyjnym były bluźniercze pytania do Boga. Po kilku tygodniach, dokładnie 15 VIII 1846 r., dokonała się w nim przemiana – odzyskał na nowo łaskę wiary⁸.

Po 11-miesięcznym pobycie w więzieniu wyszedł na wolność. Władze carskie nie znalazły przeciwko niemu dostatecznych dowodów winy. Rozpoczął życie pokutne i ubogie. Przez przyjaciela nawiązał kontakt z kapucynami. Słuchał kazań o. Prokopa Leszczyńskiego, który był wówczas czołową postacią tego zakonu i pragnął odnowić charyzmat swego zgromadzenia, które nie pozostawało głuche na hasła ruchu niepodległościowego, a po upadku powstania styczniowego, podobnie ja wiele innych, zostało skazane na wymarcie.

We wrześniu 1847 r. Waław odbył w kościele kapucyńskim spowiedź generalną. W jego duszy dokonała się całkowita przemiana. Wprawdzie w 1848 r. podjął przerwane studia, ale po trzech miesiącach zrezygnował. Powrócił do Włocławka, by uzyskać od matki – mającej wobec niego inne oczekiwania i nadzieje (spodziewała się, że będzie dla niej wsparciem w wychowaniu dwóch nieletnich córek) – zgodę na wstąpienie do Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. 21 XII 1848 r. przyjął habit zakonny i rozpoczął nowicjat w Lubartowie, przyjmując imię Honorat. Pragnął zostać bratem zakonnym, lecz przełożeni polecili mu odbycie studiów kościelnych. 27 XII 1852 r. przyjął święcenia kapłańskie. 1 I 1853 r. odprawił Msze św. prymicyjną w kościele kapucynów przy ul. Miodowej w Warszawie i w tym mieście rozpoczął swoją posługę⁹.

Zapoczątkowany tuż po święceniach okres intensywnej posługi kaznodziejskiej poszerzył się z czasem o inne formy duszpasterstwa. Jego kazania odznaczały się wielkim zasobem wiedzy i były wygłaszane

⁷ Por. B. Bartoszewski, *Wstęp*, w: H. Koźmiński, *Listy do hierarchii kościelnej 1885-1916* (*Pisma*, t. 1), (red.) G. Bartoszewski, H.I. Szumił, Warszawa 1997, s. 6.

⁸ Por. G. Bartoszewski, *Wstęp...*, s. 7.

⁹ Por. tamże, s. 7-8.

z płomiennym zapalem, co owocowało wieloma nawróceniami wśród słuchaczy. Jednocześnie stał się gorliwym spowiednikiem, obdarzonym darem prowadzenia wielu penitentów ku prawdziwemu nawróceniu i coraz większej duchowej doskonałości. Dzięki temu mógł poznać wiele osób, a wśród nich także te, które odkrywały w sobie powołanie zakonne, ale nie mogły go zrealizować zwyczajną drogą, gdyż przeciwstawiał się temu rosyjski zaborca¹⁰.

W obliczu programowej walki caratu z Kościołem katolickim idea powołania do życia bezhabituowych (ukrytych), głównie żeńskich, zgromadzeń zakonnych okazała się opatrnościowa i – jak to zwykle bywa – po kilkudziesięcioletnim okresie poszukiwań, przeciwności, niezrozumienia, a nawet posądzeń o związki z mariawityzmem, ostatecznie znalazła swoje uznanie i aprobatę ze strony Kościoła¹¹.

2. Więzień Cytadeli Warszawskiej

Kapucyński historyk Roland Prejs uważa, że dotychczasowy stan badań nie potwierdza, by Waław Koźmiński należał do jakiegokolwiek związku zbrojnego, chociaż w latach 40. XIX w. takowe organizacje istniały, jak np. Stowarzyszenie Ludu czy Związek Narodu Polskiego, zostały jednak zdekonspirowane, a ponadto w 1844 r. władze carskie wpadły na trop spisku ks. Piotra Ściegiennego. Waław mógł jednak uczestniczyć w pewnych formach konspiracji.

Tajne sprzysiężenia ówczesnej młodzieży w Królestwie Polskim miały często formę kółek samokształceniowych, w których zapoznawano się z zakazaną literaturą polską, zwłaszcza z dziełami Adama Mickiewicza czy Juliusza Słowackiego wydanymi zagranicą. Samo posiadanie, a tym bardziej zgłębianie tego typu dzieł, z wiadomych względów zabronionych w szkolnictwie, było w oczach carskiej policji równie niebezpieczne, jak udział w jakimś związku paramilitarnym¹². Zdaniem J. Odziemkowskiego o. Honorat „był zdecydowanym przeciwnikiem wszczynania walki zbrojnej przeciwko zaborcom i rozlewowi krwi, niemniej widział w nierozsądnych jego zdaniem zrywach powstańczych świadectwo wielkiej miłości Ojczyzny”¹³.

Faktem jest, że Waław został aresztowany 23 IV 1846 r., a w czerwcu tego roku osadzono go w Cytadeli Warszawskiej w słynnym X pawilonie, gdzie na ogół umieszczano więźniów szczególnie niebezpiecznych. Nie

¹⁰ Zob. R. Prejs, *Bł. Honorat Koźmiński jako duszpasterz*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)...*, s. 168-195; A. Rybicki, *Spowiednik i kierownik duchowy*, w: *Boży człowiek...*, s. 171-182; T. Płonka, *Kaznodzieja*, w: *Boży człowiek...*, s. 201-225.

¹¹ Zob. G. Bartoszewski, *Bł. Honorat Koźmiński jako twórca nowej formy życia zakonnego w Polsce i jej aktualność*, w: *Bł. Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)...*, s. 196-213; B. Szewczuł, *Założyciel zgromadzeń*, w: *Boży człowiek...*, s. 226-256.

¹² Por. R. Prejs, *Student i spiskowiec...*, s. 37-38.

¹³ J. Odziemkowski, *Patriota...*, s. 117; por. J. Korzeniowski, *Rozmowy z Ojcem Honoratem*, Instytut Bł. Honorata Koźmińskiego, Warszawa 2006, s. 113-114, 119.

trzeba dodawać, że pobyt w tym miejscu wiązał się ze szczególnym udręczeniem przetrzymywanych ze strony strażników i przesłuchujących. Po niespełna roku, 21 III 1847 r. (w Niedzielę Męki Pańskiej), na skutek braku dostatecznych dowodów, przyszy Błogosławiony został wypuszczony na wolność. Stało się tak rzekomo dlatego, że więzienny szpicel, udający spisowca, nie usłyszał od niego żadnych aluzji niepodległościowych, a jedynie przemyślenia religijne¹⁴.

Po kilkunastu latach Koźmiński wrócił do swego miejsca kaźni w charakterze duszpasterza więziennego w Cytadeli Warszawskiej i wielokrotnie był świadkiem ofiarności i cierpienia patriotów idących na śmierć w imię miłości Ojczyzny. Te doświadczenia pozostawiły głęboki ślad w jego duszy. Niektórych, jak współbrata Agrypina Konarskiego i członka Rządu Narodowego Jana Jeziorańskiego, sam dysponował na śmierć. Zwłaszcza stracenie Jana Jeziorańskiego wstrząsnęło nim bardzo głęboko. Idącym na szubienicę lub na syberyjskie zesłanie mówił: „Pamiętajcie, że jesteście ofiarami, po których przyjdzie miłosierdzie Boże dla kraju”¹⁵.

3. Zwolennik trwania w Ojczyźnie i pracy u podstaw

W swojej interpretacji wydarzeń historycznych ostatnich dziesięcioleci XVIII w., których konsekwencją było zniknięcie Rzeczypospolitej z mapy Europy, o. Honorat Koźmiński odbierał ten fakt jako wielką niesprawiedliwość dziejową, grabież, wręcz zbrodnię. Tym bardziej niesprawiedliwą, że dokonała się ona wobec kraju, który w ciągu minionych stuleci bronił konsekwentnie cywilizacji chrześcijańskiej, a ponadto sam nie prowadził polityki zaborczej i kochał wolność. Według Koźmińskiego to nie tyle złota wolność szlachecka doprowadziła do anarchii i ostatecznie do upadku Rzeczypospolitej, ale stało się tak za sprawą sprzysiężenia państw dążących do samowładztwa i tyranii. Polska upadła również dlatego, że naród dopuścił się wielkich przewinień moralnych¹⁶. „Potrzebna jest miłość społeczna, prawdomówność i uczciwość w życiu rodzinnym i publicznym, modlitwa i pokuta, walka z wadami jednostek tworzących naród, bo sumę tych właśnie wad wykorzystuje polityka zaborców [jakże aktualna przestroga – przyp. aut.]. Należy łączyć miłość Boga i miłość Ojczyzny. I nieustannie pracować nad sobą, bowiem tylko zaangażowana postawa może wyjednać Ojczyźnie interwencję Stwórcy”¹⁷.

Swój nieco wyidealizowany obraz dawnej Polski Koźmiński sygnalizował w krótkiej prezentacji jednego ze swoich tekstów, jaką zamieścił w *Liście do Księdza Józefa Kłosa*, redaktora „Przewodnika Katolickiego” i współtwórcy Drukarni i Księgarni św. Wojciecha:

¹⁴ Por. R. Prejs, *Student i spisowiec...*, s. 40-42.

¹⁵ Cytza: J. Odziemkowski, *Patriota...*, s. 119; por. E. Jabłońska-Deptuła, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829-1916*, Warszawa 1986, s. 57-63.

¹⁶ Por. tamże, s. 116-117; E. Jabłońska-Deptuła, *Trwanie i budowa...*, s. 56.

¹⁷ Tamże, s. 118; zob. B. Walczykiewicz, *Wizje odrodzonego narodu w kaznodziejstwie o. Honorata Koźmińskiego*, „Chrześcijanin w świecie” 1987, nr 4, s. 41-54.

„Ułożyłem także *Polska wobec Boga według Adama Mickiewicza z jego wykładu o literaturze słowiańskiej*, w których przedstawiłem w prawdziwym świetle dawną naszą Polskę, wyższą nad wszystkie kraje europejskie pod względem religijności, bohaterstwa, szlachetności, łagodności i złotej wolności, której była i jest apostołką. Wyświetliłem wszystkie zarzuty, jakie jej niesłusznie, a przynajmniej przesadnie czynią, i jej wytrwałość wśród tak strasznego prześladowania wiary, tak od Rosjan, jak od Niemców”¹⁸.

Wyrazem patriotyzmu było – zdaniem o. Honorata – pozostanie w kraju, by dać swój wkład w jego wszechstronny rozwój, a dla osób związanych ślubami zakonnymi (mężczyzn i kobiet) – znakiem miłości Ojczyzny jest wierność swemu powołaniu, o czym świadczy jego list napisany w 1905 r. do siostr felicianek: „Gdy was lub wasze następczynie pociągano do różnych kółek politycznych, zwykle mawiałem: zostawcie to innym, to nie wasza droga, wy macie daleko skuteczniejszy sposób ratowania kraju. Bądźcie wierne powołaniu swemu, starajcie się o świętość, a zobaczycie, że Bóg bez jednego wystrzału wskrzesi Polskę”¹⁹. Warto wspomnieć, że te same siostry felicianki w czasie powstania styczniowego stanęły na wysokości zadania i z całym oddaniem zaangażowały się w pracę sanitarną, a ich placówki przekształciły się w lazarety, w których leczono powstańców. Zapłaciły za to wysoką cenę, gdyż w ramach represji popowstaniowych ich zgromadzenie, jako jedyne żeńskie, zostało całkowicie zniesione.

W drugiej połowie XIX w., w ramach represji popowstaniowych, antypolski i antykatolicki kurs rosyjskiej polityki jeszcze bardziej przybrał na sile. Danina krwi, jaką zapłacili Polacy od czasów wojen napoleońskich aż po ostatni zryw niepodległościowy, nie przyniosła wymiernych korzyści. Dlatego należało podnosić kraj z upadku pracą od podstaw – w sensie materialnym (gospodarczym), duchowo-intelektualnym (oświatowo-edukacyjnym) i przede wszystkim religijno-moralnym, by przeciwdziałać wynaradawianiu przez deprawację polskiego społeczeństwa.

Jak podkreśla J. Odziemkowski, „polski pozytywizm był odpowiedzią na powstańczą klęskę, falę represji i rusyfikacji. Wyrastając z nurtu patriotycznego, rezygnował z walki zbrojnej i wskazywał inną drogę do niepodległości: długą pracą nad podniesieniem ekonomicznym, gospodarczym, kulturowym narodu, nad pozyskaniem dla polskości grup i warstw społecznych nie mających jeszcze silnie rozwiniętego poczucia przynależności narodowej. Błogosławiony o. Honorat był częścią ówczesnego społeczeństwa, znał jego problemy, rozterki, nadzieje, oczekiwania. Swoje życie i niespożyte siły poświęcił realizacji celów, które głęboka wiara i ufność w Opatrzność Bożą wskazywały mu jako najpilniejsze i najbardziej potrzebne: odrodzeniu religijnemu i moralnemu społeczeństwa”²⁰.

¹⁸ H. Koźmiński, *List do Księdza Józefa Kłosa*, w: tenże, *Listy do hierarchii kościelnej...*, s. 182.

¹⁹ Cyt. za: E. Jabłońska-Deptuła, *Trwanie i budowa...*, s. 57; por. J. Odziemkowski, *Patriota...*, s. 117-118.

²⁰ J. Odziemkowski, *Patriota...*, s. 122.

4. Twórca zgromadzeń zakonnych w służbie Ojczyzny

W liście do papieża Leona XIII o. Honorat zaprezentował dzieło stworzonych przez siebie ukrytych zgromadzeń bezhabitowych. Donosił, że powstało ich ponad dwadzieścia. Funkcjonują one w oparciu o regułę III zakonu franciszkańskiego. Zgromadzenia te, oprócz ogólnego dążenia do własnego uświęcenia i umocnienia ludu w wierze i pobożności, postawiły sobie, jako cel szczególny, pracę nad moralną odnową różnych środowisk społecznych.

Wśród zgromadzeń żeńskich jedno (najliczniejsze) zajmuje się ludnością wiejską, drugie – mieszkańcami miast z niższych warstw społecznych, trzecie – pracownikami fabrycznymi, czwarte – służącymi domowymi. Niektóre zgromadzenia poświęciły się wychowaniu dziewcząt w sierocińcach, ochronkach, szkołach, pensjach, zakładach rękodzielniczych. Inne podjęły się opieki pielęgniarskiej wobec starców i niepełnosprawnych. Cztery zgromadzenia zajmują się posługiwaniem ludziom chorym w domach lub przytułkach. Jeszcze inne prowadzą czytelnie i wypożyczalnie ksiązek, aby równoważyć tendencyjnie niekatolicki i antypolski styl nauczania w szkołach publicznych.

W podobny sposób rozkrzewiają się również zgromadzenia męskie, których członkowie są przeważnie rzemieślnikami albo trudnią się posługami w kościołach, seminariach lub salach wykładowych. Szerzą oni ducha pobożności, w sposób prosty nauczają zbawczych prawd wiary, organizują rekolekcje²¹.

Z czasem większość z tych zgromadzeń rozwinęła się i okrzepła, zyskała konkretnych przełożonych i wewnętrzny zarząd, przyjęła określone nazwy. Inne, spełniwszy swoją rolę w bardziej lokalnym wymiarze, przestały istnieć²².

Jak trafnie zauważa J. Odziemkowski, powstanie i fenomen zakonów bezhabitowych zdecydowanie osłabiło skutki ukazu cara Aleksandra II z 8 XI 1864 r. o kasacie zakonów katolickich w Królestwie Polskim. Ze 155 klasztorów męskich i 42 żeńskich pozostawiono 45 męskich i 38 żeńskich. Ale i te miały stopniowo ulegać likwidacji, zwłaszcza że wprowadzono ograniczenia przy przyjmowaniu nowicjuszy. Było to dobrze przemyślane uderzenie, gdyż klasztory, zwłaszcza franciszkańskie, były ogniskami polskości, a dzięki klauzurze zakonnej pozostawały w jakiejś mierze poza bezpośrednią kontrolą władz. W 1905 r., gdy car Mikołaj II odwoływał ukaz swego poprzednika, ze 1680 zakonników wszystkich zgromadzeń męskich pozostało jedynie 42, natomiast zgromadzenia honorackie liczyły pod koniec XIX w. ok. 10 tys. członków. W sumie o. Honorat założył dwadzieścia

²¹ Por. H. Koźmiński, *List do Ojca Świętego Leona XIII*, w: tenże, *Listy do hierarchii kościelnej 1885-1916 (Pisma, t. 1)*..., s. 29-31.

²² Zob. G. Bartoszewski, *Charyzmatyczny założyciel licznych zgromadzeń zakonnych, w: Dziedzictwo bł. Honorata Koźmińskiego. Jego zgromadzenia po stu latach od założenia*, Warszawa–Sandomierz 1988, s. 15-33.

sześć zgromadzeń zakonnych, z których w roku jego beatyfikacji (1988) osiemnaście odznaczało się żywotnością²³. „Gdyby zakony bezhabitowe nie powstały – pisał wspomniany autor – wiele osób czujących powołanie zakonne musiałyby szukać szansy jego spełnienia poza granicami kraju. Możemy zatem stwierdzić, że uratowały dla Polski wielu wartościowych, ofiarnych ludzi, a tysiącom przedstawicieli różnych zawodów i stanów umożliwiły pogłębienie rozwoju duchowego i intelektualnego, wdrożyły ich do działalności społecznej i charytatywnej”²⁴.

Zakończenie

W podsumowaniu niniejszego opracowania nasuwa się proste pytanie, czego o. Honorat Koźmiński może nauczyć dzisiejsze polskie społeczeństwo, które od ponad trzech dekad cieszy się wolnością, o jakiej w XIX stuleciu można było tylko pomarzyć? Wydaje się, że wszystkim współczesnym może on udzielić lekcji wrażliwości społecznej, wytrwałego działania w trudnych okolicznościach, ofiarności nie tylko w wymiarze religijnym, ale szeroko rozumianego poświęcenia dla słusznej sprawy. Widząc dramatyczny stan zniewolenia Ojczyzny i Kościoła po powstaniu styczniowym, trzeba było mieć wiarę i nadzieję proroka, by w takim położeniu podejmować jakiegokolwiek działania dla religijnego odrodzenia społeczeństwa i zachowania tego, co polskie. Wobec dzisiejszych procesów dechrystianizacji i osłabienia życia duchowego w Kościele, nie ma miejsca na pozorowane działania, niekiedy podejmowane dla krótkotrwałego efektu „zaistnienia” w mediach, ale konieczna jest całościowa i konsekwentnie realizowana ewangeliczna odnowa, u której podstaw leży przede wszystkim głęboka wiara tych, którzy ją podejmują.

Życie i praca o. Honorata nie tylko fascynuje, ale w obliczu zachodzących dziś procesów zaprzędanego kosmopolityzmu i bezmyślnego konformizmu stanowi swoistego rodzaju *memento*, czemu daje wyraz J. Odziemkowski w cytowanym tu wielokrotnie eseju *Patriota*: „Jego przesłanie o potrzebie patriotyzmu, potrzebie miłości Ojczyzny wspartej wiarą, modlitwą nabiera szczególnego wyrazu dzisiaj, kiedy w wolnej, suwerennej Rzeczypospolitej nie potrafimy naszej narodowej wolności szanować, zapominając, jakim skarbem jest posiadanie własnego, suwerennego państwa. Kiedy rozniecając bez umiaru kłótnie i spory, częstokroć w imię partykularnych interesów, zapominamy, do czego one niegdyś przodków naszych doprowadziły. Kiedy tak łatwo wielu z nas poddaje się psychologii wstydu i nie potrafi szanować własnej narodowej historii”²⁵.

²³ Por. J. Odziemkowski, *Patriota...*, s. 120-121; zob. G. Lasoń, *Ilościowy i strukturalny rozwój zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego w latach 1855-1895*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)...*, s. 214-235.

²⁴ J. Odziemkowski, *Patriota...*, s. 121.

²⁵ Tamże, s. 123.

Streszczenie

Bł. Honorat Koźmiński (1829-1916) to wyjątkowa postać w dziejach Kościoła w Polsce w okresie zaborów. Przyszedł na świat w małomiasteczkowym środowisku (Biała Podlaska) we wschodniej części okrojonego Królestwa Polskiego, które, wcielone do Rosji, przed powstaniem styczniowym cieszyło się szczątkową autonomią, a po nim, jako tzw. „Priwislinskij Kraj”, zostało poddane bezwzględnej polityce rusyfikacyjnej. Represyjna polityka władz carskich nie oszczędziła także Kościoła katolickiego, w tym zwłaszcza zakonów żyjących według tradycyjnych reguł. W takich okolicznościach i na skutek osobistych doświadczeń o. Honorata dojrzała idea powołania do życia bezhabitowych (ukrytych) zgromadzeń zakonnych, które – żyjąc w świeckim środowisku – miały realizować w specyficznej formie charyzmat życia zakonnego. Jednocześnie posługa ta, oprócz celów czysto religijnych, związanych z własnym uświęceniem ich członków, otrzymała wyraźnie prospołeczny i narodowy charakter. Powstałe zgromadzenia przetrwały próbę czasu i po dziś dzień pełnią swoją misję nie tylko w Polsce, ale i poza jej granicami.

Słowa kluczowe: Kościół w Polsce w okresie niewoli narodowej, życie zakonne, przemiany społeczne w XIX w., odnowa religijna, praca społeczno-charytatywna

Title: Patriotic life dimension and activity of Blessed Honorat Koźmiński (1829-1916)

Summary

Blessed Honorat Koźmiński (1829-1916) is a unique figure in the history of the Catholic Church in Poland during the period of partitions. He came into the world in a small-town Biała Podlaska in the eastern part of the truncated Kingdom of Poland, which had been incorporated into Russia. It enjoyed residual autonomy before the January Uprising, and afterwards, as the so-called „Priwislinskij Kraj”. was subjected to a ruthless Russification policy. The repressive policies of the Tsarist authorities also did not spare the Catholic Church, especially religious orders living according to traditional rules. Under the influence of such circumstances and as a result of Father Honorat’s personal experiences, the idea of establishing non-habit (hidden) religious orders matured, which – living in a secular environment – were to fulfil in a specific form the charism of religious life. At the same time, this priestly service, except for purely religious purposes related to the personal sanctification of their members, was given a distinctly pro-social and national character. The established religious orders have stood the test of time and continue to this day to carry out their mission not only in Poland but also abroad.

Key words: Catholic Church in Poland during the period of national captivity, religious life, social changes in the 19th century, revivalism, voluntary work

Bibliografia

A) Źródła:

1. Koźmiński H., *Listy do hierarchii kościelnej 1885-1916* (Pisma, t. 1), oprac. H.I. Szumił, Warszawa 1997.
2. Koźmiński H., *Listy do przełożonych i współbraci Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów 1867-1916* (Pisma, t. 2), oprac. H.I. Szumił, Warszawa 1997.
3. Koźmiński H., *List do Ojca Świętego Leona XIII*, w: *Listy do hierarchii kościelnej 1885-1916* (Pisma, t. 1), oprac. H.I. Szumił, Warszawa 1997, s. 29-37.
4. Koźmiński H., *List do Księdza Józefa Kłosa*, w: *Listy do hierarchii kościelnej 1885-1916* (Pisma, t. 1), oprac. H.I. Szumił, Warszawa 1997, s. 181-185.

B) Opracowania:

1. Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytne 1758-1914*, Warszawa 1991.
2. Bartoszewski G., *Bł. Honorat Koźmiński jako twórca nowej formy życia zakonnego w Polsce*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)*, (red.) G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993, s. 196-213.
3. Bartoszewski G., *Charyzmatyczny założyciel licznych zgromadzeń zakonnych*, w: *Dziedzictwo bł. Honorata Koźmińskiego. Jego zgromadzenia po stu latach od założenia*, Warszawa-Sandomierz 1988, s. 15-33.
4. *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)*, (red.) G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993.
5. *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018.
6. Derdziuk A., *Nawrócony bluźnierca*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 45-64.
7. Deszczyńska M., *Kościół w II połowie XIX wieku na ziemiach polskich*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 14-28.
8. Deszczyńska M., A. Nowak, *Kościół na straży polskiej niepodległości*, Kraków 2018.
9. *Dziedzictwo bł. Honorata Koźmińskiego. Jego zgromadzenia po stu latach od założenia*, (red.) H.I. Szumił, G. Bartoszewski, Warszawa-Sandomierz 1998.
10. Jabłońska-Deptuła E., *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829-1916*, Warszawa 1986.
11. Korzeniowski J., *Rozmowy z Ojcem Honoratem*, Warszawa 2006.
12. Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 7: *Czasy najnowsze 1815-1914*, Lublin 2001.

13. Lasoń G., *Ilościowy i strukturalny rozwój zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego w latach 1855-1895*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)*, (red.) G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993, s. 214-235.
14. *Myśli błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, wybór M. Grunt, Mariówka 2016.
15. Niebelski E., *Królestwo Polskie w epoce powstaniowej*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)*, (red.) G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993, s. 92-105.
16. Odziemkowski J., *Patriota*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 113-124.
17. Płonka T., *Kaznodzieja*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 201-225.
18. Prejs R., *Bł. Honorat Koźmiński jako duszpasterz*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)*, (red.) G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993, s. 168-195.
19. Prejs R., *Student i spiskowiec*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 29-44.
20. Rybicki A., *Spowiednik i kierownik duchowy*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 171-182.
21. Szewczul B., *Założyciel zgromadzeń*, w: *Boży człowiek w służbie ludziom Bł. Honorat Koźmiński*, (red.) A. Derdziuk, G. Filipiuk, Lublin 2018, s. 226-256.
22. Walczykiewicz B., *Wizje odrodzonego narodu w kaznodziejstwie o. Honorata Koźmińskiego*, „Chrześcijanin w świecie” 1987, nr 4, s. 41-54.
23. Zieliński Z., *Kościół ery powstaniowej wobec nowych problemów*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie Beatyfikacji)*, (red.) G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993, s. 106-119.
24. Zieliński Z., *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995.

Ks. Adam Orczyk¹

150 lat kościoła parafialnego w Pawłowie (1871-2021)

*Jak mile są przybytki Twoje,
Panie Zastępów!
Dusza moja usycha z pragnienia i tęsknoty
do przedsióneków Pańskich.
Moje serce i ciało radośnie wołają
do Boga żywego (Ps 84, 2-3)*

Wstęp

Funkcjonowanie parafii kojarzy się przede wszystkim ze znajdującą się w niej świątynią-kościołem, dlatego „w swoim ziemskim wymiarze Kościół potrzebuje miejsc, w których mogłaby gromadzić się wspólnota wiernych. Są nimi nasze widzialne świątynie, święte miejsca, będące obrazami Miasta Świętego, niebieskiego Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy. W tych świątyniach Kościół sprawuje kult publiczny na chwałę Trójcy Świętej, słucha słowa Bożego i śpiewa pieśń uwielbienia, znosi modlitwy i składa Ofiarę Chrystusa, obecnego sakramentalnie pośród zgromadzenia. Te świątynie są również miejscami skupienia i modlitwy osobistej” (KKK nr 1198-1199).

W 2021 r. mija 150 lat od ukończenia budowy kościoła parafialnego w Pawłowie, leżącym w regionie podlęśogórskim Gór Świętokrzyskich, w obecnej diecezji radomskiej, dawniej – krakowskiej, przez krótki czas – kieleckiej, a w latach 1818-1992 sandomierskiej. Opaci benedyktyńskiego klasztoru na Świętym Krzyżu, którzy wybudowali w Pawłowie dwa pierwsze kościoły drewniane pw. św. Jana Chrzciciela: pierwszy przed 1326 r. i drugi w 1752 r., byli przez blisko 500 lat, aż do momentu kasaty opactwa w 1819 r., głównymi kolatorami parafii, czyli tymi, którzy mieli m.in. obowiązek troszczyć się o jej stan materialny, dzieląc w pewnych okresach prawo patronatu z przedstawicielami okolicznej szlachty. Prawo patronatu w diecezji sandomierskiej wygasło po powstaniu styczniowym, gdy władze zaborcze przejęły dobra kościelne.

¹ Doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (Wydział Teologii KUL JPII). Zainteresowania badawcze: historia szkolnictwa i wychowania, ze szczególnym uwzględnieniem szkolnictwa katolickiego i kształcenia kandydatów do kapłaństwa oraz katechetyczna działalność Kościoła w ciągu wieków. Adres e-mail: orczyk@wp.pl

W 1836 r. kościół, wzniesiony bądź gruntownie odnowiony przez opata Antoniego Teodora Karskiego w połowie XVIII w., wraz z dzwonnica uległ w nieznanym okolicznościach spaleni. Parafianie wybudowali wówczas tymczasową drewnianą kaplicę, która jak się okazało, miała im służyć przez kolejne dziesięciolecia aż do powstania obecnej świątyni w 1871 r. Wszelkie starania o budowę nowego kościoła przypadły na lata zaborów, co wiązało się z koniecznością przewyciężenia szeregu przeszkód i trudności.

Wspomniana rocznica stała się okazją do przygotowania niniejszej publikacji, by z wdzięcznością przybliżyć zmagania budowniczych oraz troskę następnych pokoleń wraz z ich duszpasterzami o piękno i wyposażenie pawłowskiej świątyni.

Świątynia – materialna budowla wskazuje zarazem na inną świątynię, którą tworzą gromadzący się w niej wierni – „niby żywe kamienie... budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5).

1. Poprzednie kościoły wystawione przez opatów świętokrzyskich

Na podstawie zapisu Jana Długosza, zawartego w *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis (Księżde uposażeń diecezji krakowskiej)*, do którego odwołują się późniejsi historycy, utworzenie parafii i wybudowanie pierwszego drewnianego kościoła w Pawłowie przypisuje się opatom klasztoru benedyktyńców na Świętym Krzyżu. Dokonało się to, jak wspomniano na wstępie, przed rokiem 1326, gdyż pod tą datą Pawłów figuruje po raz pierwszy w wykazie parafii diecezji krakowskiej, które płaciły papieski podatek (rodzaj dziesięciny) zwany świętopietrzem². W 1496 r. biskup krakowski kardynał Fryderyk Jagiellończyk (1488-1503) nadał kościołowi stosowne odpusty³.

Kościół ten służył wiernym przez kolejne wieki, co potwierdzają źródła historyczne, m.in. z lat 1362, 1402, 1597, 1662 i 1747⁴. W połowie XVIII w. uległ on prawie zupełnemu zniszczeniu. Jego odbudowy bądź gruntownej przebudowy podjął się, jako kolator kościoła i parafii, opat

² Por. Archiwum Parafii Pawłów [dalej skrót: APP]: *Kronika parafii Pawłów 1928–*, s. 1-1a; B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. IV, Kraków 2002, s. 211; M. Derwich, *Materiały do słownika historyczno-geograficznego dóbr i dochodów dziesięcinnych benedyktyńskiego opactwa św. Krzyża na Łysej Górze do 1819*, Wrocław 2000, s. 154; J. Wroniszewski, *Kościół w Pawłowie i Modliborzycach Wokół patronatu klasztoru i miejscowego rycerstwa*, w: *Z dziejów opactwa świętokrzyskiego. Materiały z konferencji naukowej*, Kielce 1 VI 2006, (red.) M. Derwich, K. Bracha, Kielce 2007, s. 22; J. Wiśniewski, *Dekanat ilżecki*, Radom 1909-1911 [reprint: Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2000], s. 153-156; A. Orczyk, *Wszystko ma swoją historię. Blisko 700 lat istnienia Pawłowa (cz. I)*, „Tygodnik Starachowicki” 2006, nr 29, s. 21; tenże, *Wszystko ma swoją historię. Blisko 700 lat istnienia Pawłowa (cz. II)*, „Tygodnik Starachowicki” 2006, nr 30, s. 23.

³ M. Derwich, *Materiały do słownika...*, s. 154.

⁴ Por. tamże, s. 154-155.

świętokrzyski Antoni Teodor Karski, który pełnił swój urząd w latach 1748-1774. Miał on wystawić kościół modrzewiowo-sosnowy.

W 1781 r. wizytator biskupi ks. Wincenty Jezierski wspomina w sprawozdaniu powizytacyjnym o „nowo wystawionym” w 1752 r. przez opata Teodora Karskiego kościele drewnianym. To by oznaczało, że obecny, murowany kościół w Pawłowie, wybudowany w latach 1867-1871, byłby trzecim a nie drugim kościołem na tym miejscu, nie licząc tymczasowej kaplicy, którą wystawiono po spaleniu się kościoła w 1836 r.

Z relacji wizytatora wynika, że kościół wybudowany przez opata Karskiego nie był ostatecznie wykończony („potrzebował ozdoby i malowania”). Zachowały się w nim pewne „stare” elementy. Prowadziły do niego dwie kruchty: przy wielkich drzwiach i „w tyle”. Wieżę pokryto blachą, a w 1776 r. cały kościół – gontowym dachem. Nie dokonała się jeszcze jego konsekracja, ale zachował swoje dotychczasowe wezwanie (tytuł) św. Jana Chrzciciela⁵

W kościele znajdowały się trzy ołtarze drewniane oraz czwarty – „stary” – w kapliczce. Ołtarz wielki, „wymalowany” w 1778 r., był przygotowany do umieszczenia w nim obrazu. Cyboryum, czyli tabernakulum, określone jako „stare”, prawdopodobnie z poprzedniego kościoła, mieściło srebrną puszkę z Najświętszym Sakramentem przykrytą welonem. Dopełnieniem wyposażenia przy głównym ołtarzu była miedziana posrebrzana lampka wieczna.

W dwóch nowych ołtarzach bocznych, „bez malowania”, umieszczono obrazy Najświętszej Maryi Panny i św. Anny. W ołtarzu kaplicy bocznej widniał również obraz Matki Bożej. Wszystkie ołtarze miały masy murowane, a w każdej znajdował się konsekrowany portatył, czyli wkładany kamień z relikwiami⁶.

Jak w każdym kościele parafialnym, niezbędnym elementem wyposażenia była chrzcielnica. W kościele pawłowskim była to chrzcielnica kamienna, w której mieścił się „kociołek miedziany z przykrywadłem, z prętem żelaznym”. Była zamykana na kłódkę. Przechowywano w niej także oleje św.

W „małym chórze”, czyli prezbiterium, była kamienna posadzka. Stały tu również dwie stare ławki, pewnie kolatorskie. W „większym chórze”, inaczej nawie, przetrwała drewniana podłoga wymagająca naprawy. Nowe wyposażenie stanowiły ławki⁷.

⁵ Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu [dalej skrót: BDS], sygn. I 1454: *Akta wizyty generalnej pod szczęśliwym rządem Jaśnie Oświeconego Kajetana Ignacego Sołtyka z Bożej i Stolicy Apostolskiejłaski biskupa krakowskiego ksiąźęcia siewierskiego w dekanatach radomskim, kunowskim i zwoleńskim. Przez Wielmożnego Imć Księdza Wincentego Jezierskiego oboyyga praw doktora, scholastyka katedralnego kamienieckiego, sędziego surrogatea lubelskiego, wizytatora generalnego wyznaczonego czynionej. Pisane w roku 1781, s. 754-755.*

⁶ Tamże, s. 756.

⁷ Tamże, s. 756-757.

Do głoszenia kazań i nauczania wiernych służyła drewniana ambona „snycerskiej roboty”. Na nowym chórze znajdował się niedawno odnowiony pozytyw (małe organy)⁸. Na podstawie wcześniejszej wizytacji z 1610 r. wiadomo, że kościół pawłowski nie miał organów. Z kolei w aktach wizytacyjnych z 1747 r. wzmiankowane są już małe 7-głosowe organy. Prawdopodobnie ten instrument zastał wizytator biskupi w 1871 r. Wymieniany jest on także w późniejszych źródłach (np. w inwentarzu z 1818 r.). W 1836 r. uległ zniszczeniu w czasie pożaru kościoła⁹.

Do kościoła prowadziły dwa wejścia: jedno szersze od frontu („wrota nowe podwójne... dachem pokryte”), a drugie (furtka) od strony plebanii¹⁰. Wydaje się, że usytuowanie opisywanego kościoła było podobne do obecnego.

Jak zaświadcza ks. J. Wiśniewski, w *Inwentarzu* parafii z 1806 r. nie ma żadnej wzmianki, by kościół w Pawłowie uległ poważniejszym zmianom¹¹. Tenże sam autor zamieszcza w swojej monografii *Dekanat ilżecki* opis tego kościoła, który częściowo pokrywa się z opisem zawartym w aktach wizytacyjnych z 1781 r.: „Kościół był drewniany, gontem kryty, z kopułką na szczycie. Do kościoła prowadziły dwa wejścia: od zachodu i od południa przez kruchty. W prezbiterium była kamienna posadzka, w nawie drewniana podłoga. Okien było 7, z szybami w ołów oprawionymi. Po prawej stronie znajdowała się zakrystia o jednym oknie. Ołtarzów było 4: w wielkim mieścił się krzyż i posąg św. Jana Chrzciciela, wyżej obraz N[ajświętszej] M[aryi] P[anny]; po obu stronach ołtarza mieściły się obrazy św. Marka i Łukasza i dwie rzeźby św. Piotra i Pawła. W nawie od strony północnej stał ołtarz z obrazem Najś[więtszej] Maryi Panny, po lewej stronie od południa ołtarz z obrazem św. Anny, wyżej św. Antoniego. W kaplicy stał ołtarz Matki Boskiej”¹².

Jeżeli chodzi o wyposażenie kościoła w księgi, szaty i naczynia liturgiczne, wiadomo, że pod koniec XV w. w parafii używany był Mszał rzymski, Agenda nowa i 2 Mszały krakowskie¹³. Z zapisów (pewnie powizytacyjnych) z lat 1592-1598 wynika, że kościół pawłowski posiadał w tym czasie: 8 ornatów, 4 kielichy srebrne i pozłacane, 1 srebrną monstrancję, 1 srebrny krzyż¹⁴.

W drugiej połowie XVIII w. w wyposażeniu kościoła znajdowały się: 1 monstrancja, 1 puszka na komunikanty i 1 krzyż¹⁵. Niestety, do czasów współczesnych nie zachował się żaden z tych przedmiotów. Być może dlatego, że obok zawieruch wojennych zdarzały się kradzieże i rabunki

⁸ Tamże, s. 757.

⁹ Por. M. Szymanowicz, *Organy w kościołach diecezji radomskiej. Historia i stan obecny*, Lublin 2006, s. 296.

¹⁰ BDS: *Akta wizyty generalnej...*, s. 755.

¹¹ Por. J. Wiśniewski, *Dekanat ilżecki...*, s. 154.

¹² Tamże, s. 154.

¹³ Por. B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. IV..., s. 665.

¹⁴ Por. tamże, s. 584.

¹⁵ Por. tamże, s. 591.

w kościołach, o czym świadczy list pasterski biskupa Andrzeja Załuskiego (1746-1758) z 22 lutego 1757 r., w którym wspomina się o dwudziestu czterech obrabowanych kościołach. Wśród nich był również kościół pawłowski. Biskup zalecał zaopatrzyć świątynie w dobre zamki, ogrodzić je i zorganizować straż nocną¹⁶.

Wspomniane sprawozdanie powizytacyjne (*Akta wizyty generalnej* z 1781 r.) zawiera dosyć szczegółowe informacje na temat wyposażenia kościoła pawłowskiego w przedmioty i naczynia liturgiczne. W zbiorach zakrystii znajdowała się wówczas m.in. stara srebrna monstrancja, nieco uszkodzona mała puszka srebrna, trzy srebrne kielichy mszalne z patenami, w tym jeden będący darem opata świętokrzyskiego Krystyna Mireckiego (zm. 1732), krzyż srebrny oraz naczynia cynowe na oleje święte. Przedmioty te w większości nie przetrwały do naszych czasów¹⁷.

Według relacji ks. wizytatora parafia posiadała relikwie drzewa Krzyża Świętego umieszczone w obrazie Matki Bożej z Dzieciątkiem „za koronką srebrną pozłacaną” oraz relikwie św. Jana Chrzciciela w drewnianym pozłacanym pacyfikale (relikwiarzu w kształcie krzyża). Jeżeli część relikwii Krzyża Świętego mogła tu rzeczywiście trafić z pobliskiego klasztoru świętokrzyskiego, to istnienie autentycznych relikwii św. Jana Chrzciciela wydaje się mało prawdopodobne. Ponadto w zbiorze relikwii znajdowały się stojące na ołtarzu relikwie św. Antoniego Padewskiego i św. Feliksa z Cantalicio (Cantalice w Umbrii we Włoszech), najsłynniejszego świętego z zakonu kapucynów, żyjącego w XVI w. oraz relikwie kilku męczenników z pierwszych wieków chrześcijaństwa (m.in. św. Feliksa i św. Prudencjusza). Trudno wypowiedzieć się na temat ich autentyczności. W ciągu ostatniego półwiecza nie były one – o ile wiadomo – eksponowane, a więc prawdopodobnie nie zachowały się¹⁸.

Podkreślając dokonania ówczesnego proboszcza ks. Tomasza Gałkowskiego (1767-1802), wizytator biskupi nie omieszkali zaznaczyć, że przyczynił się on do znacznego wzbogacenia kościoła w szaty, sprzęty, naczynia i księgi liturgiczne, gdyż obejmując parafię w 1767 r., „został ostatnie spustoszenie aparatów kościelnych”. W ciągu kilkunastu lat zdołał on jednak uzupełnić istniejące braki. I tak parafia posiadała m.in.: 5 ornatów białych, 3 czerwone, 2 zielone, 3 fioletowe, 2 czarne, 4 kapy w kolorze białym, zielonym, fioletowym i czarnym, 1 baldachim, 1 antepedium i 1 całun żałobny. Przechowywano je w szafie z szufladami. W zakrystii znajdowały się ponadto dwie skrzynie drewniane, jedna na świece i lampy kościelne, druga na воск i lój.

Do sprawowania liturgii nieodzowne były księgi liturgiczne. W zbiorze parafii znajdowało się m.in.: 3 mszały stare w marmurkowej oprawie, 2 mszały nowe, mszałik pogrzebowy, gradual, antyfonarz, 2 agendy – wszystkie te księgi już mocno wysłużone, a ponadto nowy profesjonal,

¹⁶ Por. tamże, s. 631-632.

¹⁷ BDS: *Akta wizyty generalnej...*, s. 759-760.

¹⁸ Tamże, s. 758-759.

książeczki z polskim wydaniem Ewangelii („Ewangeliki polskie”) oraz zbiór ksiązek z zakresu teologii, kaznodziejstwa, historii i innych dziedzin¹⁹.

2. Tymczasowa kaplica i budowa obecnego kościoła

Istniejący dotychczas drewniany kościół w Pawłowie, jak już wspomniano, wraz z dzwonnica spalił się w 1836 r. Parafia stanęła przed niebagatelnym wyzwaniem budowy nowej świątyni. Ówczesny proboszcz ks. Antoni Beder (1802-1836) zwrócił się do władz Komisji Województwa Sandomierskiego w Radomiu z prośbą o pomoc materialną dla parafii. Otrzymał 300 rubli odszkodowania. Dzięki pomocy naddzierżawcy dóbr rzepińskich Jana Maciejewskiego (Maciejowskiego)²⁰ wybudowano tymczasową drewnianą kaplicę o wymiarach: długość – 21 łokci (1 ł. = 57,6 cm), szerokość – 13 ł. i wysokość – 5 ł., czyli 12 – 7,2 – 2,8 m. W głównym ołtarzu znajdowała się figura św. Jana Chrzciciela, krucyfiks i dwa obrazy: Matki Bożej i św. Antoniego. Od strony południowej znajdował się ołtarz z obrazem Maryi z Dzieciątkiem, natomiast od strony północnej ołtarz św. Barbary. Prowizoryczna kaplica była za mała, aby pomieścić uczestników nabożeństw, a przede wszystkim zaczęła z czasem zagrażać bezpieczeństwu modlących się w niej ludzi²¹.

W 1850 r. działający przy parafii dozór kościelny zdecydował, że konieczna jest budowa nowego kościoła. Zwrócono się z tą sprawą do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych w Warszawie, która wydała rozporządzenie Rządowi Gubernialnemu w Radomiu, aby sporządzono plan i kosztorys budowy murowanego kościoła.

W przypadku remontu lub budowy nowego kościoła obowiązywały w zaborze rosyjskim przepisy o tzw. dozorach kościelnych, ustanowionych na mocy dekrety królewskiego z 6(18) marca 1817 r. Określono w nim ogólne zasady utrzymania budowli kościelnych. W skład działających w poszczególnych parafiach dozorów wchodził: kolator, proboszcz i trzech przedstawicieli parafii, wybieranych spośród grona posiadaczy nieruchomości. Obieralni członkowie dozoru musieli uzyskać zatwierdzenie specjalnych Komisji Wojewódzkich. Do najważniejszych obowiązków dozoru kościelnego należało zarządzanie funduszami i czuwanie nad przebiegiem remontów, czy też budowa kościołów i zabudowań plebańskich z wyłączeniem wewnętrznych reparacji mieszkania plebańskiego, którymi miał zajmować się sam proboszcz.

¹⁹ Tamże, s. 759-768.

²⁰ Uczennicą szkoły siostr benedyktynek w Sandomierzu była niejaka Eufemia Maciejowska, córka Jana Maciejowskiego, dzierżawcy dóbr rządowych Rzepin, który zmarł przed 1853 rokiem (por. A. Szylar, *Działalność oświatowa benedyktynek sandomierskich w latach 1616-1865*, Lublin 2002, s. 177).

²¹ Por. J. Wiśniewski, *Dekanat łżecki...*, s. 154-155; S. Cieślak, *Parafia Pawłów w latach 1918-1939*, Radom 2001 [maszynopis pracy magisterskiej. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie], s. 16-18.

W 1824 r. na mocy dekretu królewskiego uległ zmianie przepis o stanie osobowym dozoru kościelnego. Do jego składu dołączono miejscowego dziedzica, jeżeli nie był on równocześnie kolatorem, natomiast proboszcza zastąpiono dziekanem. Kadencja obieralnych członków dozoru, będących przedstawicielami parafian, trwała sześć lat. Postanowienie to regulowało także problem nakładów na inwestycje kościelne, wskazując trzy źródła finansowania, które należało wykorzystywać z zachowaniem wskazanej kolejności. Na pierwszym miejscu trzeba było spożytkować środki wynikające z zapisu erekcyjnego lub dziedzicznych zobowiązań patronackich, następnie dobrowolne ofiary i dopiero jako ostatnie źródło obowiązkowe składki wynikające z rozkładanych kosztów opracowanych przez dozór kościelny.

Ograniczenie praw dozorów kościelnych nastąpiło na mocy ukazu cara Aleksandra II o atrybucjach władz i o zarządzaniu budowy i reperacji budowli kościelnych z 1863 r. ogłoszonych tuż przed wybuchem powstania styczniowego. Dozory kościelne mogły decydować o wydatkowaniu sum nieprzekraczających 300 rubli na prace niewymagające wykonywania specjalnych planów, z wyjątkiem zmian stylu architektonicznego budowli. W przypadku gdy kosztorys inwestycji opiewał na kwotę pomiędzy 300 a 3000 rubli, dokumentacja projektowa za pośrednictwem naczelnika powiatu powinna być skierowana do Rządu Gubernialnego. Przy inwestycjach przekraczających kwotę 3000 rubli lub przy staraniach o pozwolenie na budowę nowego kościoła, sprawę rozpatrywała Komisja Spraw Wewnętrznych. W 1865 r. w ramach represji popowstaniowych carat przejął parafialne majątki kościelne powyżej sześciu morgów gruntów uprawnych, co oznaczało pozbawienie parafii i proboszczów kluczowego źródła dochodów z tytułu posiadanej ziemi. W zamian przyznano im określone uposażenie pieniężne w zależności od wielkości parafii.

Na skutek ustawy uwłaszczeniowej uległ zmianie dotychczasowy porządek społeczny. Od roku 1864 wprowadzono zebrania parafialne. Do udziału w nich mieli prawo wszyscy pełnoletni mieszkańcy wyznania katolickiego posiadający przynajmniej trzy morgi gruntu. Skutkiem tego prawo podejmowania decyzji o budowie kościoła i o jej finansowaniu przejęła miejscowa społeczność²².

Po kasacie klasztorów i przejęciu ich majątków w 1819 r. rząd Królestwa Polskiego, działający poprzez swoje urzędy i instytucje, wszedł w prawa i rolę kolatora. Taka sytuacja zaistniała w odniesieniu do parafii Pawłów po przejęciu klucza rzepińskiego dóbr klasztornych, do których należał m.in. folwark w Pawłowie. Rząd Gubernialny w Radomiu, podobnie

²² Por. *O dozorach kościelnych*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 2 (1909), s. 385-390; zob. D. Lewandowski, *Stan prawny i organizacja budownictwa sakralnego w Królestwie Polskim*, „Studia Włocławskie” 6 (2003), s. 286-295; D. Rosińska, *Dozory kościelne w Zagłębiu Dąbrowskim na przełomie XIX i XX wieku*, „Nasza Przeszłość” 115-116 (2011), s. 326-327; A. Majdowski, *O zabudowaniach plebańskich w ustawodawstwie Królestwa Polskiego*, „Nasza Przeszłość” 73 (1990), s. 165-190.

jak dawny kolator, czyli opat klasztoru na Świętym Krzyżu, zobowiązany był – w przypadku budowy kościoła, jego remontu lub innych prac – do pokrywania części wydatków. Pozostałą sumę składali parafianie.

Podejmujący starania o wzniesienie nowego kościoła w Pawłowie musieli sprostać zaistniałym wymogom historyczno-prawnym. Zadanie to wraz z dozorem kościelnym wziął na siebie ks. Jan Strachowski²³, proboszcz parafii w latach 1853-1883. W 1858 r. Rząd Gubernialny w Radomiu zatwierdził plany projektowanego kościoła, które wykonał budowniczy powiatowy Lucjan Mierzejewski z Opatowa. Koszty budowy oszacowano na 8144 rs. (rubli srebrem) i 87 ³/₄ kopiejki. Rząd Gubernialny przeznaczył na ten cel jako kolator 788 rb. kop. 89 i jako dziedzic 2552 rb. kop. 85 ¹/₂. Pozostałą kwotę, czyli ok. 4800 rb., mieli złożyć parafianie.

Budowa kościoła, pomimo zatwierdzenia planów, jeszcze przez dziewięć lat nie została rozpoczęta, ponieważ żaden z przedsiębiorców nie chciał się jej podjąć ze względu na szczupłość zaplanowanych funduszy. Dopiero 5 września 1867 r., z polecenia biskupa sandomierskiego Józefa Michała Juszyńskiego (1859-1880), przyjechał do Pawłowa dziekan kunowski i proboszcz w Szewnie ks. kanonik Ignacy Grynfeld²⁴, który

²³ Ks. Jan Strachowski urodził się 2 (według innych źródeł 4) grudnia 1819 r. w Parszowie w parafii Wąchock. Był synem Feliksa (majstra murarskiego) i Barbary z Bartyzelów, która była siostrą o. Zefiryra Bartyzela (1789-1861), przedostatniego przeora w klasztorze cystersów w Wąchocku i długoletniego proboszcza wąchockiej parafii oraz ks. Michała Bartyzela, proboszcza w Wysokiej k. Szydłowca (zm. 1884). Niewątpliwie wujowie ze strony matki pomogli mu w uzyskaniu wykształcenia, podobnie jak jego braciom: Mikołajowi i Dominikowi, którzy również wybrali stan duchowny. Trzeci brat, Paweł, był w latach 1873-1874 nauczycielem Stefana Żeromskiego w szkole początkowej w Psarach. Pisarz sportretował go w *Szyfowych pracach* w osobie Ferdynanda Wiechowskiego i w *Pamiętnikach*. Przyszły długoletni proboszcz pawłowski i budowniczy kościoła, uczęszczał najpierw do szkoły obwodowej w Wąchocku (1831-1836). Następnie był alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1836-1842). 21 maja 1842 r. został wyświęcony na kapłana w archikatedrze warszawskiej przez biskupa sufragana warszawskiego Tomasza Chmielewskiego. Przez rok pełnił funkcję wikariusza parafii Wąchock i prefekta miejscowych szkół. Parafię Pawłów objął 1 grudnia 1853 r. i był jej proboszczem przez blisko trzydzieści lat. 18 maja 1883 r. przeszedł na probostwo do Sienna, gdzie zmarł 1 grudnia 1900 r. Tam też został pochowany (Por. K. Winiarczyk, *Cmentarze wąchockie. O ludziach, którzy odeszli...*, Wąchock 2004, s. 26; tenże, *Wąchocki słownik biograficzny*, Wąchock 2014, s. 18-19, 232-233; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. IV, Sandomierz 2019, s. 92-93).

²⁴ Ks. Ignacy Grynfeld urodził się 1 lutego 1810 r. w Krynkach. Pochodził ze stanu szlacheckiego. W 1828 r. ukończył Szkołę Wydziałową w Wąchocku. Był uczniem Szkoły Wojewódzkiej w Kielcach (1828-1830) i alumnem Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1830-1831). Studiował w Seminarium Głównym w Warszawie (1831-1835). Święcenia kapłańskie przyjął 2 lipca 1834 r. w Warszawie. W 1835 r. otrzymał stopień kandydata teologii. Był wikariuszem w parafii: Trójca (1835-1836), administratorem parafii Mychów (1836-1837), wikariuszem w Szewnie (1837-1838), a następnie proboszczem tej parafii (1838-1883). W latach 1861-1865 sprawował funkcję dziekana dekanatu kunowskiego. 3 XII 1863 r. został aresztowany przez wojsko rosyjskie za interwencję w obronie pojmanego, bitego powstańca. Pędzono go w grupie więźniów kilka mil, a w końcu został zwolniony. Władze podejrzewały go o sprzyjanie powstańcom. W listopadzie 1868 r. został oddany pod dozór policyjny za kazanie, które wygłosił w Siennie, «pod względem

poświęcił kamień węgielny i rozpoczęto wznoszenie świątyni. Prace te trwały cztery lata.

18 listopada 1871 r. ks. dziekan I. Grynfeld poświęcił nowo wybudowany kościół, a jego właściwej konsekracji dokonał w 1886 r. biskup sandomierski Antoni Ksawery Sotkiewicz (1883-1901). Doroczny obchód tego wydarzenia wyznaczono na III niedzielę po uroczystości Zesłania Ducha Świętego²⁵.

Obecny kościół w Pawłowie to świątynia kamiennie-ceglana, jednonawowa, o płaskim drewnianym sklepieniu, wybudowana w stylu neogotyckim. Jego wymiary, pierwotnie podane w łokciach, wynoszą: długość – 55 ł., szerokość nawy – 21 ł., szerokość prezbiterium – 9 ł., wysokość – 15 ł., a więc odpowiednio: 31,6 – 12,0 – 5,1 – 8,6 m.

W 1988 r. pokryto tynkiem pierwotnie kamienne partie murów kościoła, pozostawiając jedynie poziome pasy ornamentu ceglanoego, które pomalowano farbą. Z czasem okazało się, że zabieg ten nie był zbyt korzystny, gdyż po kilkudziesięciu latach przyspieszył niszczenie cegieł oraz ich fragmentaryczne kruszenie się i odpadanie.

3. Wyposażenie świątyni i podejmowane prace renowacyjne

W swoim wnętrzu kościół pawłowski posiada trzy drewniane ołtarze z lat 70. i 80. XIX w. Mają one charakter eklektyczny z przewagą stylu neoklasycystycznego.

W ołtarzu głównym, zgodnie z wezwaniem patronalnym parafii, znajduje się obraz przedstawiający św. Jana Chrzciciela udzielającego chrztu Panu Jezusowi.

Oryginalny, prawdopodobnie XIX-wieczny, obraz został na początku obecnego stulecia poddany niefortunnej renowacji, a właściwie nieudolnie przemalowany, tak że zdecydowano się zastąpić go nowym, który niestety odbiega stylem od pozostałych płócien znajdujących się w świątyni. Jest wzorowany na bardziej współczesnym obrazie wiszącym na krążgankach opactwa benedyktynów na Monte Cassino we Włoszech. W niszy ołtarza (za obrazem, który jest odsuwany) mieści się figura Matki Bożej Niepokalanej. Po bokach między kolumnami stoją figury św. Zygmunta i św. Wawrzyńca, zaś w wyższej kondygnacji na osiach skrajnych (na gzymsie ołtarza) – św. Stanisława i św. Mikołaja. Całość kompozycji dopełnia rzeźba gołębiczy na tle obłoków z wychodzącymi promieniami (symbol Ducha Świętego), umieszczona w trójkątym zwieńczeniu ołtarza (tympanonie).

politycznym bardzo naganne». Był kanonikiem Kapituły Podlaskiej i Kapituły Kolegiackiej w Opatowie. Zmarł 20 marca 1883 r. w Szewnie (B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. I, Sandomierz 2014, s. 265).

²⁵ APP: *Kronika parafii...*, s. 1a; por. J. Wiśniewski, *Dekanat iłżecki...*, s. 155; A. Orczyk, *130. rocznica kościoła w Pawłowie*, „Tygodnik Starachowicki” 2001, nr 47, s. 11.

Ołtarz boczny po prawej stronie nawy został dedykowany Najświętszej Maryi Pannie w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. W wyższej kondygnacji znajduje się ośmioboczny obraz Przemienienia Pańskiego.

Drugi ołtarz boczny, usytuowany po lewej stronie, został poświęcony św. Barbarze. Nad wizerunkiem patronki górników, ludzi niebezpiecznej pracy i dobrej śmierci znajduje się obraz św. Józefa z Dzieciątkiem w ośmiobocznej ramie. Ołtarze te uzupełniają figury św. Franciszka i św. Antoniego.

Ołtarz z obrazem św. Barbary znalazł się w kościele pawłowskim z pewnością nieprzypadkowo. Być może jest to odniesienie do istniejących w okolicy tradycji górniczych związanych z wydobywaniem rud żelaza. Zgodnie z utrwalonym przekazem św. Barbara została wydana na śmierć przez swego ojca, wrogo nastawionego do nowej wiary, i została ścięta ok. 306 r. w czasie prześladowań chrześcijan za panowania cesarza Maksymina. Jej kult rozpowszechnił się w Kościele, począwszy od VIII w., w Polsce od XIII-XIV w., zwłaszcza na Śląsku, w Małopolsce i na Pomorzu. W ikonografii św. Barbara przedstawiana jest najczęściej z mieczem oraz z kielichem i hostią – symbolami wskazującymi na szczęśliwą śmierć, tzn. śmierć poprzedzoną spowiedzią sakramentalną i przyjęciem Komunii św. W ten sposób artysta ukazał ją również na obrazie ołtarzowym w Pawłowie.

Przykładem sztuki stolarskiej dobrej klasy są ambona zwieńczona figurą Dobrego Pasterza oraz chrzcielnica z obrazem przedstawiającym chrzest Pana Jezusa (przełom XIX i XX w.). Ambona i chrzcielnica zostały wykonane z drewna dębowego i pokryte bejcą. Na początku obecnego stulecia poddano je renowacji. W latach 1958-1959 sprawiono dwa dębowe konfesjonały²⁶. W 1995 r. kościół wzbogacił się o nowe ławki, które wykonał miejscowy stolarz Władysław Hamera²⁷.

Ok. 1871 r. Józef Szymański zbudował organy do nowo powstałej świątyni o nieznaną liczbę głosów. Są wymienione w Inwentarzu kościoła z 1889 r. W 1945 r. stwierdzono bardzo zły stan ich zachowania. W tym samym roku Stanisław Jagodziński z Garbatki k. Radomia wykonał nowy miech z zamiarem, że w przyszłości będzie wykorzystany do nowego instrumentu. Tak też się stało, gdy w 1947 r. wspomniany organmistrz zbudował 9-głosowe organy, istniejące do chwili obecnej. Jest to szafa organowa wolno stojąca, malowana pierwotnie na kolor jasnobrązowy, mazerowana o wymiarach: 2,91 m szerokości, 1,46 m głębokości i ok. 4 m wysokości prospektu, zaprojektowanego w stylu neoklasycystycznym. Uroczyste poświęcenie nowo zbudowanego instrumentu miało miejsce 8 czerwca 1947 r. Od chwili powstania był on kilkakrotnie poddawany doraźnym naprawom, które najczęściej dotyczyły podzespołów napędzających (silnik i dmuchawa) oraz miechów organowych. Od kilku lat organy są niesprawne i wymagają gruntownej renowacji²⁸.

²⁶ APP: *Kronika parafii...*, s. 57a, 60a.

²⁷ Por. tamże, s. 46, 132; A. Orczyk, *Z historii kościoła i parafii (cz. II)...*, s. 20.

²⁸ APP: *Kronika parafii...*, s. 20-20a, 24-26a; M. Szymanowicz, *Organy w kościołach diecezji...*, s. 296-297.

Kościół rozświetla 7 okien witrażowych (6 w nawie i 1 w prezbiterium). W nawie po prawej stronie w środkowym oknie przyciąga uwagę witraż, na którym ukazana jest Matka Boża Królowa z Dzieciątkiem, adorowana przez dwoje dzieci i młodzieńca. U dołu widnieje napis: „Królwo Korony Polskiej módl się za nami. Ofiara Parafian 1937”. Witraż został wykonany w firmie „Żeleński” z Krakowa. Rok później ta sama firma w tej samej cenie wykonała witraż w środkowym oknie po lewej stronie poświęcony św. Izydorowi²⁹.

Św. Izydor (ok. 1080-1130), Hiszpan z pochodzenia, to patron rolników. Ukazany został jako młody mężczyzna, ubrany w strój chłopski, który kłęczy na świeżo zaoranej ziemi. Na dalszym planie widać parę wołów zaprzęzonych do pług, które jakby same wykonywały orkę. Scena ta wiąże się z biografią świętego, którego oskarżono o to, że poświęcając czas na modlitwę, zaniedbuje pracę. Zarzuty te okazały się bezpodstawne, bo wprawdzie Izydor „tracił” czas, kłękając do modlitwy, ale nie ustępował innym w ilości wykonanej pracy, co więcej – Bóg pomnażał jej owoce. W 1170 r. ciało Izydora złożono w kościele św. Andrzeja w Madrycie. W 1622 r. został ogłoszony świętym przez papieża Grzegorza XV. Jego postać stała się popularna w wielu krajach Europy i Ameryki Łacińskiej. Jak widać, dotarła także w rejon Gór Świętokrzyskich.

W prezbiterium kościoła znajduje się witraż przedstawiający św. Antoniego, powstały również w zakładzie „Żeleńskiego”, ufundowany w 1934 r. przez jednego z parafian³⁰. W pozostałych oknach nawy oraz w oknie rozetowym nad wejściem do kościoła kompozycję witraży stanowią, jak wspomniano, ornamenty kwiatowo-geometryczne. Okno rozetowe jest praktycznie niewidoczne z wnętrza kościoła, gdyż przesłania je prospekt organowy. Znajdujący się w nim witraż zamontowano na Wielkanoc 1939 r.³¹ W 2015 r. został ufundowany witraż w pierwszym oknie nawy kościoła po prawej stronie blisko ołtarza. Przedstawia Pana Jezusa Miłosiernego i jest utrzymany w tym samym stylu i kolorystyce, co poprzednie. Ofiarodawca tego witraża pragnął zachować anonimowość.

W ścianach kościoła osadzone są trzy tablice epitafijne: Kazimierza Kiniorskiego (1841-1876), Wacława Janeckiego (1881-1898) i Leona Bielskiego (1844-1905). Upamiętniają przedstawicieli miejscowego ziemiaństwa. Szczególną wdzięczność parafia winna jest Leonowi Bielskiemu, który jako właściciel bądź dzierżawca rządowego (do 1819 r. klasztorowego) majątku dworskiego w Rzepinie, na początku XX w. przyczynił się własnym kosztem do wzniesienia wieży kościoła, kończąc zarazem jego budowę.

W 1943 r., mimo trwającej okupacji, ks. proboszcz Franciszek Zbroja zdołał zakupić posadzkę terakotową do kościoła w fabryce „Lange i Dzewulski” w Opocznie. Posadzka przetrwała po dziś dzień w dobrym stanie³².

²⁹ APP: *Kronika parafii...*, s. 8, 9.

³⁰ Tamże, s. 6a, 8a.

³¹ Tamże, s. 9a.

³² APP: *Kronika parafii...*, s. 15.

Niewątpliwie ważnym wydarzeniem w historii Pawłowa i okolic było udostępnienie elementarnej – z dzisiejszego punktu widzenia – zdobyczy cywilizacyjnej, jaką jest elektryfikacja. W *Kronice parafii* ks. proboszcz Zbroja zanotował: „9 kwietnia [1953 r.] przybyła do kościoła ekipa monterów, aby założyć instalację elektryczną, ponieważ Łódzkie Przedsiębiorstwo Elektryfikacji Rolnictwa musi do 1 czerwca zelektryfikować wieś Pawłów, Dąbrowę, Jabłonnę i Warszówek”. 19 października 1953 r. zelektryfikowany kościół włączono do sieci elektrycznej. W styczniu 1957 r. zainstalowano nagłośnienie kościoła³³.

W 1967 r., zgodnie z duchem zmian liturgicznych wprowadzanych po II Soborze Watykańskim, wykonano tzw. ołtarz soborowy, by umożliwić sprawowanie Eucharystii „twarzą do ludu” oraz zamontowano specjalne podium z trzema krzesłami dla celebransów. Na ołtarzu tym sprawowano Ofiarę Mszy św. przez blisko 20 lat. Obecny drewniany ołtarz i ambonka powstały w 1989 r. Są wzorowane na kamiennym ołtarzu i ambonce z kościoła klasztornego na Świętym Krzyżu. Mają prostą formę³⁴.

W okresie blisko 150 lat, jakie upłynęły od jego wzniesienia, kościół był kilkakrotnie odnawiany wewnątrz (m.in. w latach 1931-1933, 1953, 1967-1968, 1986 i na początku obecnego stulecia). Malowidła ściennie stosunkowo szybko ulegały zniszczeniu – jak się przypuszcza – ze względu na użycia do budowy kościoła tzw. kamienia płaczącego, który łatwo przyjmuje i zatrzymuje wilgoć. Gdy na mokrych ścianach osiada kurz, tworzy się trudna do usunięcia warstwa brudu i pleśni.

Na początku obecnego stulecia, gdy proboszczem parafii był ks. Andrzej Rdzanek, kościół został poddany gruntownym pracom zabezpieczającym w związku z pękaniem ścian. Po wykonaniu szeregu ekspertyz i ocenie stanu technicznego budynku, opracowano plany renowacyjne. Przeprowadzone badania pokazały, że fundamenty kościoła są stabilne.

Prace remontowo-renowacyjne zostały zlecone firmie budowlanej „Pochbud” z Pawłowa. Popękane ściany wzmocniono specjalnymi nadprożami oraz spięto je metalowymi klamrami (tzw. ankrami), które zakryto w murze. Położono nowe tynki na 1/3 powierzchni ścian, inne poprawiono i uzupełniono. Zdjęto drewniany, tynkowany na trzcinie, sufit. Kościół otrzymał nowe sklepienie z desek modrzewiowych, odsłonięto przy tym belki na wzór franciszkańskich i dominikańskich kościołów średniowiecznych. Ocieplono sufit wełną mineralną i wykonano wentylację kościoła. Założono nową instalację elektryczną.

W kolejnych latach wnętrze kościoła zostało pomalowane jednobarwnie. Dokonano renowacji ołtarzy, które otrzymały kremowy kolor o wzorze imitującym marmur z elementami złocień. Obrazy i figury w ołtarzach poddano renowacji i konserwacji, a tam, gdzie zachodziła taka potrzeba – rekonstrukcji. Odnowiono również ołtarze boczne, ambonę i chrzcielnicę. Renowacji poddano także stacje Drogi Krzyżowej oraz

³³ Tamże, s. 42, 43a-44, 51.

³⁴ Tamże, s. 119.

wyjątkowo okazały żyrandol, który jest piękną ozdobą świątyni. Ważną sprawą dla stabilizacji kościoła było odwodnienie północno-zachodniej strony, odprowadzające wodę z rynien podziemną kanalizacją. Zaczęto odbudowę muru okalającego kościół od strony południowej i zachodniej. Zamontowano nową, kutą bramę i furtki. Latem 2013 r., staraniem obecnego proboszcza ks. Jana Sety, pokryto kościół blachą miedzianą.

Ząb czasu nie oszczędza żadnej budowli, dlatego konieczna jest nieustanna troska o materialne dziedzictwo parafii. Niewątpliwie jednym z najpilniejszych zadań jest obecnie remont wieży i odnowienie elewacji kościoła.



Streszczenie

Parafia Pawłów powstała przed 1326 r. Od czasów średniowiecza aż do wybudowania obecnej świątyni, istniały tu dwa kościoły drewniane. Pierwszy, wzniesiony przez nieznanego z imienia opata klasztoru benedyktynów na Świętym Krzyżu w początkach XIV w., a być może jeszcze w XIII stuleciu, i drugi, wystawiony bądź gruntownie odnowiony przez opata świętokrzyskiego Antoniego Teodora Karskiego w 1752 r. Kościół ten spłonął w 1836 r. Zanim wzniesiono obecny murywany kościół w 1871 r., upłynęło kilkadziesiąt lat. W tym czasie parafianie modlili się w tymczasowej drewnianej kaplicy.

Z powodu szczupłości środków finansowych i braku wsparcia właściwego kolatora (patrona) budowa kościoła przeciągała się. Od podjęcia decyzji o jego budowie przez dozór kościelny do wzniesienia budynku (bez wieży) upłynęło ponad 20 lat (1850-1871). Proboszczem parafii był w tym czasie ks. Jan Strachowski (1853-1883), na którego barki spadło to niełatwe zadanie. Na początku XX w. wieżę kościoła wznosił własnym kosztem Leon Bielski, dzierżawca bądź właściciel majątku dworskiego (poklasztornego) w Rzepinie. Jeszcze przed końcem XIX w. zdołano należycie wyposażyć świątynię, a wraz z upływem czasu konieczna stawała się jej renowacja.

Słowa kluczowe: Historia Kościoła lokalnego XIX-XX w., budownictwo sakralne, sztuka kościelna, tradycja liturgiczna

Title: 150 years of the parish church of Pawłów (1871-2021)

Summary

The parish of Pawłów is known to have been founded before 1326. Since the Middle Ages until the present temple was built, two wooden churches had existed on its site. The first one was founded by an unknown abbot of the Benedictine abbey in Święty Krzyż at the beginning of the XIV-th, or perhaps yet in the XIII-th century. The other one was founded or thoroughly redecored in 1752 by Antoni Teodor Karski- the Święty Krzyż abbot. It was destroyed by fire in 1836. Several decades had passed until the present brick temple was built. In the meantime, the parishioners prayed in a temporary wooden chapel.

The construction prolonged due to lack of financial assets or assistance of relevant collator. The whole work: since the church supervisor's permission was published, until the building (although without the tower) was complete, lasted over 20 years (1850-1871). The parish priest in that time was rev. Jan Strachowski (1853-1883), who was in charge of minding the construction. The missing church tower was founded at the beginning of the XX-th century by Leon Bielski, leaseholder or owner of a post-monastic landed estate in Rzepin, at his own expense. The church had been appropriately equipped yet in the XIX-th century, but as the years went by, renovation became indispensable.

Keywords: Local Church's XIX-XX century history, sacred architecture, sacred art, liturgical tradition

Bibliografia

A) Źródła rękopiśmienne

Archiwum Parafii Pawłów:

Kronika parafii Pawłów 1928–

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu:

Akta wizyty generalnej pod szczęśliwym rządem Jaśnie Oświeconego Kajetana Ignacego Sołtyka z Bożej i Stolicy Apostolskiej łaski biskupa krakowskiego księżęcia siewierskiego w dekanatach radomskim, kunowskim i zwoleńskim. Przez Wielmożnego Imć Księdza Wincentego Jezierskiego obojga praw doktora, scholastyka katedralnego kamienieckiego, sędziego surrogata lubelskiego wizytatora generalnego wyznaczzonego czynionej. Pisane w roku 1781, sygn. I 1454.

B) Źródła drukowane i opracowania

1. Cieślik S., *Parafia Pawłów w latach 1918-1939*, Radom 2001 [maszynopis pracy magisterskiej. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie].
2. Derwich M., *Materiały do słownika historyczno-geograficznego dóbr i dochodów dziesięcinnych benedyktyńskiego opactwa św. Krzyża na Łysej Górze do 1819*, Wrocław 2000.
3. Kumor B.S., *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. IV, Kraków 2002.
4. Lewandowski D., *Stan prawny i organizacja budownictwa sakralnego w Królestwie Polskim*, „Studia Włocławskie” 6 (2003), s. 286-295.
5. Majdowski A., *O zabudowaniach plebańskich w ustawodawstwie Królestwa Polskiego*, „Nasza Przeszłość” 73 (1990), s. 165-190.
6. *O dozorach kościelnych*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 2 (1909), s. 385-390.
7. Orczyk A., *130. rocznica kościoła w Pawłowie*, „Tygodnik Starachowicki” 2001, nr 47, s. 11.
8. Orczyk A., *Wszystko ma swoją historię. Blisko 700 lat istnienia Pawłowa (cz. I)*, „Tygodnik Starachowicki” 2006, nr 29, s. 21.
9. Orczyk A., *Wszystko ma swoją historię. Blisko 700 lat istnienia Pawłowa (cz. II)*, „Tygodnik Starachowicki” 2006, nr 30, s. 23.
10. Orczyk A., *Z historii Pawłowa i okolic w Górach Świętokrzyskich*, Starachowice 2020.
11. Rosińska D., *Dozory kościelne w Zagłębiu Dąbrowskim na przełomie XIX i XX wieku*, „Nasza Przeszłość” 115-116 (2011), s. 326-327.
12. Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. I, Sandomierz 2014.

13. Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. IV, Sandomierz 2019.
14. Szylar A., *Działalność oświatowa benedyktynek sandomierskich w latach 1616-1865*, Lublin 2002.
15. Szymanowicz M., *Organy w kościołach diecezji radomskiej. Historia i stan obecny*, Lublin 2006.
16. *Wąchocki słownik biograficzny*, red. K. Winiarczyk, Wąchock 2014.
17. Winiarczyk K., *Cmentarze wąchockie. O ludziach, którzy odeszli...*, Wąchock 2004.
18. Wiśniewski J., *Dekanat ilżecki*, Radom 1909-1911 [reprint: Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2000].
19. Wroniszewski J., *Kościół w Pawłowie i Modliborzycach Wokół patronatu klasztoru i miejscowego rycerstwa*, w: *Z dziejów opactwa świętokrzyskiego. Materiały z konferencji naukowej*, Kielce 1 VI 2006, (red.) M. Derwich, K. Bracha, Kielce 2007, s. 19-28.

Literaturoznawstwo

Ks. Grzegorz Głab¹

Strażnicy (nie)porządku publicznego. Policja i jej funkcjonariusze w *Trylogii grobiańskiej* Krzysztofa A. Zajasa

Kryminał to – jak pisze Marta Anna Zabłocka – „gatunek niezwykle wdzięczny, dający dużo radości nie tylko czytelnikowi, ale i autorowi, który może przelać na karty powieści wszystkie najmroczniejsze fantazje jego bujnej wyobraźni”². Wachlarz podgatunków kryminalnych zadziwia różnorodnością – „bibliomani mogą wybrać spośród społecznych i mrocznych powieści skandynawskich, klasycznych zagadek angielskich spod znaku Agathy Christie oraz tych amerykańskich – o wartkiej akcji sensoryjnej. Są łamięłki parakryminalne dla dzieci i takie, w których krew leje się strumieniami, a bezpardonowy detektyw łamiący wszelkie zasady moralne zostaje wykluczony ze społeczeństwa”³. Na rodzimym gruncie do wyboru mamy między innymi kryminały retro – z fabułą lokowaną przez twórców w zróżnicowanej etnicznie i kulturowo przestrzeni miejskiej czasów minionych, groteskowe – oparte na zabiegach karnawalizacyjnych z symbiotycznie koegzystującymi pierwiastkami komizmu i makabry, wojenne – na poziomie genologicznym spokrewnione z kryminałami retro, tyle że opisujące tematy ściśle związane z konkretnymi wydarzeniami historycznymi, romanse (zwane także „kryminałami kobiecymi”) – w których w roli detektywa występuje kobieta doświadczająca w trakcie prowadzonych przez siebie śledztw poważnych problemów uczuciowych, fantastyczne – przełamujące typowe dla gatunku schematy racjonalnego wyjaśnienia zagadki kryminalnej, a także obyczajowe (obecnie najpopularniejsze) – poruszające kwestie związane z sytuacją społeczną, polityczną i kulturową Polski końca XX i pierwszego dwudziestolecia XXI wieku⁴. Zdaniem Violetty Wróblewskiej do ostatniego z wymienionych nurtów należą również

¹ Doktor nauk humanistycznych z zakresu literaturoznawstwa. Zainteresowania badawcze: literatura polska II połowy XIX wieku, problematyka *sacrum* w prozie polskiej XX i XXI wieku (reinterpretacja utworów o już utrwalonej „pozycji literaturoznawczej” w tym zakresie), przemiany i interpretacje literatury współczesnej. Adres E-mail: grzesiu.tst@gmail.com

² M.A. Zabłocka, *Kryminały po krakowsku. Zagłębie zbrodni literackiej*, „Gazeta Wyborcza” z dnia 11 maja 2015 roku, [online] https://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,17886662,Kryminały_po_krakowsku_Zagłębie_zbrodni_literackiej.html, [dostęp: 04.02.2022].

³ Tamże.

⁴ Zob. V. Wróblewska, *Gatunkowy synkretyzm czy eklektyzm? O nowej formule polskiego kryminału po 1989 roku*, w: *Literatura kryminalna. Śledztwo w sprawie gatunków*, red. A. Gemra, Kraków 2014, s. 132–134.

twz. kryminały miejskie, w których złożona przestrzeń miasta jest nie tylko miejscem akcji, ale nierzadko bohaterem drugiego planu, kryminały lokalne (regionalne) przybliżające/odtworzące historię i topografię konkretnego miasta bądź regionu oraz kryminały homoerotyczne, które umieszczają w centrum intrygi kryminalnej tematykę mniejszości seksualnych⁵.

Powieści Krzysztofa A. Zajasa *Ludzie w nienawiści* (2014), *Mroczny krąg* (2015) i *Z otchłani* (2016), czyli *Trylogia grobiańska*, są kryminałami miejskimi o problematyce społecznej. Jak słusznie zauważyła M.A. Zabłocka: „w tych książkach Kraków i okolice Grobian są nie tyle tłem dla zdarzeń kryminalnych, przestrzenią niezbędną do zaistnienia zbrodni czy anonimową i wycutą z duszy topografią, ale miejscami-znakami, miejscami-symbolami dzięki którym dzieło literackie uzyskuje nowe jakości i znaczenia”⁶.

Miasto na dobre stało się bohaterem literackim po 2000 roku, kiedy masowo zaczęły powstawać powieści, których akcja była nierozdzielnie związana z historią, topografią i legendowością głównych polskich metropolii. Wrocław zasłynął cyklem kryminałów retro Marka Krajewskiego, a Lublin – Marcina Wrońskiego. Na literackiej mapie „miejsc zbrodni” znalazł się również Kraków – przed Zajasem niepowtarzalnych bohaterów z podwawelskiego grodu wykreowali między innymi: Marcin Świetlicki – autor głośnej trylogii *Dwanaście* (2006), *Trzynaście* (2007) i – wbrew logicznej kolejności – *Jedenaście* (2008), Irek Grin (*Bezpański pies* – opowiadanie ze zbioru *Trupy polskie*, 2005), Krzysztof Maćkowski (*Raport Badeni*, 2007), Mariusz Wollny (*Kacper Ryx*, 2007; *Kacper Ryx i król przeklęty*, 2008; *Kacper Ryx i tyran nienawistny*, 2010 i *Kacper Ryx i król alchemików*, 2012), Małgorzata i Michał Kuźmiński (*Sekret Kroke*, 2009) czy Gaja Grzegorzewska (np. *Grób*, 2012 i *Betonowy pałac*, 2014). Lista autorów piszących o Krakowie i czyniących to miasto bohaterem literackim jest długa i nieustannie pojawiają się na niej nowe nazwiska. Obok już wymienionych należy koniecznie wspomnieć Martę Mizuro i Roberta Ostaszewskiego, krytyków literackich, którzy wspólnie „popelnili kilka zbrodni” w *Kogo kocham, kogo lubię* (2010) oraz Pawła Oksanowicza – twórcę *Kra Kra Krakowskiego kryminału* (2012).

W tym samym czasie, co tomy *Trylogii grobiańskiej*, ukazały się także *Śleboda* (2015) Kuźmińskich i *Koty, czyli złap mnie w Nowej Hucie* (2015) Hanny Sokołowskiej. W każdej z przywołanych powieści Kraków odsłania inne oblicze – przestrzeni oniryczno-delirycznej, miasta tajemnic, kultury, tradycji, ale również kiczu, urbanistycznego i społecznego getta, potwora-molocha. Opisy topografii dawnej stolicy Polski i fikcyjnej wsi Grobiany autorstwa Zajasa wpisują się w ową – charakterystyczną dla krakowskich twórców – polifoniczność percepcji grodu Kraka. W artystycznej wizji autora *Ludzi w nienawiści*, *Mrocznego kręgu* i *Z otchłani* Kraków jawi się jako miejsce posępne, mroczne, niczym z jesienno-

⁵ Zob. tamże.

⁶ M.A. Zabłocka, *Kryminały po krakowsku. Zagłębienie zbrodni literackiej*.

pejzażu z wiatrem i mgłą. Nad miastem dominuje budynek słynnego „Szkieletora” i „wakacyjny balon”, co nadaje owej panoramie odcień tandetnej prowincjonalności i szarzyzny. Obraz ten dopełniają naturalistyczne opisy brudnych, zaniedbanych i niebezpiecznych dzielnic Nowej Huty, a także wiecznie zatłoczonego centrum. W opozycji do przedstawionego wizerunku Krakowa Grobiana i inne podmiejskie miejscowości tętnią życiem, dzięki przyrodą, kolorami i zapachami, chociaż to właśnie w ich przetrzeni kumuluje się i rozrasta zło.

Podstawowym wątkiem kryminalnym książek Zajasa są perypetie funkcjonariuszy krakowskiej policji z komendy przy ulicy Mogiłskiej (przede wszystkim komisarza Andrzeja Krzyckiego i aspiranta Lucjana Bałysia) w związku ze śledztwem prowadzonym w sprawie tajemniczych morderstw na ludziach, którzy w przeszłości dopuścili się przestępstw, unikając przy tym odpowiedzialności karnej. Sprawiedliwość wymierza im samozwańczy pogromca zła – Mściciel.

Główny protagonista *Trylogii grobiańskiej* – komisarz Krzycki – został wykreowany przez jej twórcę na najlepszego śledczego w Małopolsce, a może nawet w całej Polsce. Jego „powołanie” do bycia stróżem prawa zrodziło się już w dzieciństwie:

Granatowo-biały samochód policyjny z wielkim kogutem na dachu i otwieranymi drzwiczkami, wyposażony w sprężynowy napęd i uruchamiany ruchem ręki. Dostał go pod choinkę i długo nie potrafił się bawić niczym innym. Dobrze pamiętał migotanie niebieskiej lampki na dachu, gdy się ją przekreśliło w odpowiedni sposób. A jeszcze lepiej pamiętał towarzyszące temu emocje. Policyjny samochodzik służył do pilnowania porządku i wprowadzania sprawiedliwości. To była najważniejsza rzecz, znacznie ważniejsza niż oceny w szkole. Na każdą doświadczoną krzywdę, własną czy kogoś bliskiego, reagował zawsze tak samo – włączał niebieskie światełko i wzburzony jeździł po podłodze, dopóki mu nie przeszło⁷.

Celem starań detektywa jest oczyszczenie świata z ludzkiego brudu i przywracanie mu należnego piękna – „bo świat jest piękny, tylko czasem trafiają się na nim ohydne, cuchnące śmieci, które trzeba sprzątnąć”⁸. Ranga owej misji decyduje o tym, że pierwszoplanowa postać *Ludzi w nienawiści*, *Mrocznego kręgu* i *Z otchłani* jawi się czytelnikom jako figura sprawiedliwości – bohater, którego postawy i działania nakierowane są całkowicie na skuteczne eliminowanie zła. Wszystko to sprawia, że Andrzej Krzycki daje się poznać jako persona silnie zindywidualizowana, reprezentująca archetyp buntownika – „innego”/„odmiennego” – kontestującego rzeczywistość społeczno-polityczną i prowadzenie czynności operacyjnych wyłącznie w oparciu o instytucjonalne/oficjalne metody dochodzeniowe. Śledczy, wykreowany przez Zajasa, odgradza się od drobnomieszczańskiego życia rodzinnego „ze wspólnotowym oglądaniem telewizji

⁷ K.A. Zajas, *Ludzie w nienawiści*, Katowice 2014, s. 49–50.

⁸ Tamże, s. 308.

i rozmowami o niczym”⁹. W odróżnieniu od tzw. normalnych ludzi nie gustuje również w chodzeniu do kina, na koncerty czy w weekendowych wycieczkach w góry albo na wieś. Podczas interwencji służbowych brak mu odruchu działania zespołowego, „a pierwszą jego myślą jest dopaść faceta samemu i obezwładnić go, najlepiej gołymi rękami”¹⁰. Czynniki oraz zasady warunkujące bezpieczeństwo realizacji policyjnych czynności lub zadań uważa za archaiczne, a tym samym – nie służące dobru potencjalnych ofiar przestępców:

W samochodzie sierżant Rodriguez zakomunikowała jeszcze raz swoje stanowisko:

- Włamywanie się na obcy teren, który jest cudzą własnością, stanowi podstawowe naruszenie regulaminu! Jeżeli uważacie, że tam coś może być, należy wystąpić do prokuratury o zgodę na przeszukiwanie podejrzanego miejsca. Nie jesteśmy chuliganami, tylko policją śledczą! [...]
- Jesteśmy chuliganami – zaproponował Andrzej. – Nieustannie łamiemy prawo i naruszamy regulaminy. Powiem więcej [...] – z aspirantem Bałysiem robimy to świadomie. Dzięki temu mamy jakieś wyniki, w przeciwieństwie do tych śledczych, którzy kierują się wyłącznie przepisami i niczego poza nimi nie widzą. Bo nie chcą widzieć, inaczej musieliby coś naprawdę zrobić.
- Chciałam tylko powiedzieć – upierała się Dominika – że są jakieś zasady, którymi powinniśmy...
- Jasne, ale oprócz nich są również jacyś ludzie [...], którzy [...] czekają na naszą pomoc. Pani sierżant wybacz patos, ale my z Luckiem mamy taką zasadę, żeby służyć ludziom, nie zasadom¹¹.

Według komisarza Krzyckiego „cel uświęca środki”, a skuteczne narpawianie świata wymaga stosowania radykalnych rozwiązań. Owo niekonwencjonalne podejście do pracy sprawia, że bohater *Trylogii grobiańskiej* nieustannie popada w konflikty z przełożonymi. Tym, co każdorazowo przemawia na jego korzyść i jednocześnie współtworzy policyjną sławę detektywa, jest nieustępliwe i konsekwentne dążenie do poznania prawdy – ujęcie sprawy. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że o zawodowych sukcesach komisarza – w dużo większym stopniu niż działania niestandardowe (nieregulaminowe) – decydują posiadane przez niego przymioty i umiejętności. Ich poznanie możliwe jest dzięki odpowiedniej konstrukcji narratora przez Zajasa, który pozwala nam zarówno na śledzenie wyczynów bohatera przez tzw. dziurę w ścianie, jak i „obecność w jego głowie”¹².

⁹ Zob. tamże, s. 49.

¹⁰ Tamże, s. 88.

¹¹ K.A. Zajas, *Z otchłani*, Katowice 2016, s. 335–336.

¹² Tożsamy sposób prowadzenia narracji (konstrukcji narratora) obecny jest w twórczości JoNesbø, zwłaszcza w powieściach z serii o Harrym Holem. Zob. *Jako Norweg ufam nawet mordercy. Z JoNesbø rozmawia Wojciech Orliński*, „Książki” 2019, nr 3, s. 69.

Uważna i wnikliwa lektura tekstu podmiotowego na zasadach zaproponowanych przez autora pozwala na stwierdzenie, że największym, najcenniejszym aktywem Krzyckiego jest wrodzona intuicja. Potwierdzenie tej tezy odnajdujemy w „monologu wewnętrznym” aspiranta Bałysia zamieszczonym przez twórcę w tomie *Mroczny krąg*:

Co by zrobił Krzycki? Łapał się na tej myśli, ilekroć ruszał w teren. Intuicje [...] partnera nieodmiennie budziły jego podziw. Wielokrotnie próbował uchwycić te ledwie zauważalne szczegóły, które wszyscy inni przegapiali bez wyrzutów sumienia, a komisarz Krzycki czepiał się ich jak nici i podążał za nimi do kłębka. Spośród czterech podejrzanych potrafił natychmiast wyłowić tego najważniejszego i zdemaskować jednym prostym pytaniem, które nikomu z nich nie przyszłoby do głowy. Gdy wchodzili na trefny teren, wszyscy szli na prawo, a Krzycki na lewo. Nagle skręcał bez wahania w bok i włąził na tyły, odcinając drogę komuś szykującemu się właśnie do ucieczki. Kiedy w Dolince Karniowickiej wszyscy kręcili się wokół ścieżki, z której spadł quad, Krzycki zajął się oglądaniem gałęzi na pobliskim drzewie. I znalazł sznurek, potem kamień, dodał jedno do drugiego i wyszło morderstwo.

[...] Krzycki czasami postępował tak, jakby wiedział więcej niż inni [...]. Po prostu wiedział... Dzięki temu sprawa Mściciela, w której przez długi czas byli całkiem bezradni, nagle nabrała tempa i znalazła szybkie rozwiązanie¹³.

Posiadana przez krakowskiego śledczego zdolność przewidywania i kojarzenia faktów (tzw. szósty zmysł) ma swoje źródło w ponadprzeciętnym intelekcie bohatera. Tym niemniej należy mieć świadomość, że wykreowany przez Zajasa stróż prawa nie jest kimś w rodzaju Roberta Langdona (profesor Harvardu, specjalista od symbologii) z powieści Dana Bowna, Lincolna Rhyme’a (wybitny znawca współczesnej kryminalistyki oraz materiałów wybuchowych) z książek Jeffery’ego Deavera czy też Myrona Bolitara (prawnik) z dzieł Harlana Cobena – a więc figurą superbohatera z gigantyczną wiedzą z różnych dziedzin nauki. W odróżnieniu od wymienionych „detektywów-specjalistów” powołanych do literackiego życia przez twórców amerykańskich¹⁴, Andrzej Krzycki nie przypomina „Bonda-erudyty”. Główną bronią komisarza z grodu Kraka są doświadczenie, spostrzegawczość i docieklivość, a znakiem rozpoznawczym – zabawy z wyobraźnią zmierzające do stworzenia, nakreślenia portretu psychologicznego zabójcy w celu poznania jego intencji i emocjonalnych motywacji. To prawdziwy „łowca” z silnym ego, jasno skryształizowanymi zasadami moralnymi na temat służby publicznej, a także funkcjonariusz dobrze orientujący się w meandrach współczesnych technik kryminalistycznych. Ponadto jest to typ „detektywa po przejściach”, którego w literaturze gatunku reprezentują między innymi: Kurt Wallander – stworzony po raz pierwszy

¹³ K.A. Zajas, *Mroczny krąg*, Katowice 2015, s. 28.

¹⁴ Zob. W.J. Burszta, M. Czubaj, *Kryminalna odyseja*, [w:] tychże, *Kryminalna odyseja oraz inne szkice o czytaniu i pisaniu*, Gdańsk 2017, s. 81–83.

w 1991 roku przez szwedzkiego pisarza, Henninga Mankella – i John Rebus – krnąbrny inspektor z powieści Szkota, Iana Rankina¹⁵. W przypadku Krzyckiego praca w policji stanowi rodzaj autoterapii chroniącej bohatera przed traumatycznymi wspomnieniami z dzieciństwa (rozpad małżeństwa rodziców), poczuciem niezdolności do stworzenia/zbudowania trwałego związku i alkoholizmem (w *Mrocznym kręgu* komisarz przebywa na oddziale 5D Szpitala Specjalistycznego imienia doktora Józefa Babińskiego w podkrakowskim Kobierzynie i nosi przydomek Colombo). Dzięki niej „chora dusza” komisarza regeneruje się i wzmacnia, co skutkuje emocjonalną równowagą śledczego i jego społeczną użytecznością.

Pierwszoplanowy bohater *Trylogii grobiańskiej* został sprofilowany przez Zajasa na policjanta skutecznego w działaniu, uczciwego (nieprzekupnego) i bezgranicznie oddanego swojej pracy. I chociaż nie jest to „głina idealny”, bo – działając często pod wpływem emocji – popełnia błędy (podejmuje niewłaściwe decyzje, nie potrafi odpowiednio zrationalizować faktów i, interweniując bez należytego wsparcia i zabezpieczenia, naraża życie swoje oraz partnera), to jednak w analizowanych powieściach jawi się jako postać bezsprzecznie pozytywna – bezkompromisowy strażnik bezpieczeństwa i sprawiedliwości.

W jednym z wywiadów na łamach magazynu „Pocisk” Zajas wyjaśniał:

W policji, jak w każdym innym zawodzie, potrzebne są wzory do naśladowania i to od nich w dużej mierze zależy poziom i profesjonalizm wykonywania służbowych obowiązków. I nie chodzi tu o dobre strzelanie czy umiejętność skopania tyłka gangsterowi, ale o coś znacznie ważniejszego. Mam na myśli poważne traktowanie swojej pracy, uczciwość w rozstrzyganiu dylematów, a przede wszystkim zmysł moralny, który popycha do czynienia dobra i powstrzymuje przed czynieniem zła¹⁶.

Nie ulega wątpliwości, że na kartach *Ludzi w nienawiści*, *Mrocznego kręgu* i *Z otchłani* owym wzorem do naśladowania jest komisarz Andrzej Krzycki. W *Trylogii grobiańskiej* motyw wyjątkowości głównego bohatera, jego szczególnych uzdolnień i przeznaczeń pojawia się wielokrotnie, i ma swoje ukoronowanie w ostatnich partiach tomu trzeciego:

Sięgnął do komody, gdzie były rzeczy po matce, i wyjął Biblię. Przewertował kartki cienkie jak bibułki do papierosów i wybrał na chybił trafił fragment zapisany wierszem, zaczynający się od słów: *Z głębokości wołam do Ciebie, Panie, o Panie, słuchaj głosu mego!* Nic z tego nie rozumiał, począwszy od nagłówka: *Pieśń stopni [...]*.

Psalm jednak powrócił. *Dusza moja czeka na Pana bardziej niż nocne straże na przyjście poranka*. To on jest nocną strażą. Komisarz Krzycki pracuje w ciemności i czeka na poranek, aby odetchnąć z ulgą, że noc była tylko złudzeniem. Zło i noc. I nadzieja świtu. Poczul nagły dreszcz

¹⁵ Zob. tamże, s. 83–85.

¹⁶ *Opowieść powinna być zawsze na pierwszym miejscu (wywiad z Krzysztofem A. Zajasem)*, „Pocisk” 2018, nr 23/24, s. 70.

i przeczytał wers jeszcze raz. To miało znaczenie więcej sensu, niż mu się wydawało. Cóż znaczyłaby jego praca, gdyby nie żywił nadziei, że kiedyś będzie lepiej i wróci to coś, co lubimy nazywać normalnością?¹⁷.

Quasi-egzegeza tekstu biblijnego uświadamia detektywowi znaczenie jego służby dla szeroko rozumianego dobra obywateli. Jest on tym, który „walczy w ciemności”, a dokładnie – z siłami ciemności, by rodziła się światłość poranka – nadzieja na lepszy, bezpieczniejszy i piękniejszy świat. Owo uwznioślenie życia i działalności Krzyckiego wyreżyserowane przez Zajasa w formie swoistego „objawienia się” bohatera samemu sobie, dotarcia przez niego do absolutnej i ostatecznej prawdy o przeznaczonym mu losie, niejako finalizuje drogę jego egzystencjalnych poszukiwań. W tym kontekście można postawić hipotezę, że przywołany powyżej fragment *Z otchłani* stanowi fabularne centrum autorskiej kreacji protagonisty – komisarza – „stróża nowego światła”, komisarza – „stróża nadziei i dobra”.

Kolejną postacią policjanta, wokół której Zajas zogniskował akcję *Trylogii grobiańskiej*, jest aspirant Lucjan Bałyś (zwany Luckiem) – partner i przyjaciel komisarza Krzyckiego. Bez wątpienia to jeden z najsympatyczniejszych i najbarwniejszych bohaterów omawianej serii, o czym w równej mierze decyduje nadany mu przez twórcę wygląd, jak i niekonwencjonalny sposób bycia oraz metody działania:

Lucjan Bałyś, dwudziestopięcioletni szczupły młodzieniec o imieniu z przedwojennej komedii, bardziej wyglądał na maminsynka niż policjanta [...]. Jego szczera, niemal zawsze lekko uśmiechnięta twarz natychmiast budziła sympatię, i to zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn. Te pierwsze wyczuwały pokrewieństwo dusz i spory udział żeńskiej animy w jego osobowości, ci drudzy odnajdowali w nim fajnego kumpla, inteligentnego dowcipnisia i uczynnego pomocnika, pozbawionego przy tym aury męskiej rywalizacji¹⁸.

Charakterystycznym rysem kreacji młodego stróża prawa jest to, że jego profil psychofizyczny został skonstruowany przez pisarza ze składników pozornie się wykluczających. W najbliższym współpracowniku Krzyckiego żeńskie koegzystuje z męskim, delikatność z siłą, wstydlivość z przebojowością, łagodność z agresywnością. W konsekwencji otrzymujemy portret „chłopaczka o wyglądzie hermafrodyty”¹⁹ z zamiłowaniem do gotowania, który jest jednocześnie mistrzem samoobrony i wschodnich technik obezwładniania, przewracania, kopania, łamania i ogłuszania.

Analiza cech osobowości i postaw Bałysia prowokuje do sformułowania tezy, że aspirant wykreowany przez Zajasa stanowi groteskową wersję doktora Jekylla i pana Hyde’a. Podobnie jak bohater noweli Roberta Louisa Stevensona, krakowski detektyw z komendy przy ulicy Mogilskiej posiada umiejętność „przepoczwarzania się”. Jego natura (usposobienie) ulega przemianie pod wpływem silnych emocji i ekstremalnych

¹⁷ K.A. Zajas, *Z otchłani*, s. 344–345 i 346.

¹⁸ Tenże, *Mroczny krąg*, s. 21–22.

¹⁹ Tenże, *Ludzie w nienawiści*, s. 75.

doświadczeń, co autor powieści uwidacznia każdorazowo w scenach odsłaniających udział młodzieńca w policyjnych działaniach operacyjnych:

Lucek już się koncentrował. Zaciśnięte na kierownicy dłonie zaczęły nieznacznie pulsować i falować, knykcie pod skórą pracowały jak poczwarki w kokonach, mięśnie przedramion napinały się i wiotczały w jakimś wyimaginowanym starciu, zadając w bezruchu ciosy. Lucek patrzył prosto przed siebie, ale gałki oczne błyskawicznymi mikroruchami penetrowały pole widzenia to z prawa, to z lewa. Z lekko rozchylonymi nieruchomymi ustami współgrały rozchylone nozdrza, jakby przez szybę samochodu chciał wyczuć czające się między drzewami niebezpieczeństwo. Tracił sympatyczny, ludzki wygląd i zmieniał się w wyprężone do skoku dzikie zwierzę. Krzycki pomyślał, że wołałby go teraz nie mieć za przeciwnika²⁰.

Bałys-Hyde nie jest jednak demoniczną odmianą czy też mutacją Bałysia-Jekylla. Jego mentalne transformacje nie prowadzą do zbrodni – wręcz przeciwnie, rozbudzają w nim instynkt „rasowego” stróża prawa ukierunkowanego na bezwzględną i całkowitą eliminację przestępców. Dzięki temu w trakcie pościgów, strzelanin bądź walki wręcz, a więc w sytuacjach bezpośredniego zagrożenia życia swojego i partnera, młody aspirant wykazuje się pełnym profesjonalizmem, czym w opinii Krzyckiego zasługuje na miano „najzdolniejszego spośród mało utalentowanych kandydatów na śledczego”.

Bronią równie skuteczną, co „jujitsu i kuchnia”, jest w przypadku Bałysia upodobanie do językowych zabaw, humoru, a także łagodnej i nieszkodliwej ironii. Na kartach *Trylogii grobiańskiej* Lucjan i Andrzej nieustannie przerzucają się zabawnymi porównaniami, cytatami z piosenek lub utworów literackich, uroczymi złośliwościami. Jak słusznie zauważyła Katarzyna Koćma, ów humor jest „naturalnym mechanizmem obronnym przed ponurym światem wewnętrznym Krzyckiego, jak i rzeczywistością zewnętrzną, która również maluje się w ciemnych barwach”²¹. W tym kontekście „Lucek, który na zasadzie mimikry przejmuje część cech swojego przyjaciela i mentora jawi się jako lepsza, beztroska wersja komisarza z czasów młodości”²². Proces upodabniania się „nieopierzonego” funkcjonariusza do dużo starszego przełożonego i partnera dokonuje się jednak przede wszystkim na płaszczyźnie zawodowej, w czynnościach, których nie sposób nazwać regulaminowymi. Można postawić hipotezę, że w przywołanym aspekcie, wraz z rozwojem akcji powieściowej, uczeń przerasta swojego mistrza. Podczas śledztw prowadzonych wspólnie z Krzyckim Lucjan pozyskuje informacje metodami hakerskimi, wynosi z komendy tajne dokumenty, a nawet angażuje w policyjne działania operacyjne nastoletniego „dresiarza” z Nowej Huty.

²⁰ Tamże, s. 487.

²¹ K. Koćma, *Czy Mściciel śpiewa bluesa?*, „Fragile – pismo kulturalne”, [online:] <https://fragile.net.pl/home/czy-msciciel-spiewa-bluesa/> [dostęp: 04.02.2022].

²² Tamże.

Obu wymienionych bohaterów łączy również to, że są „uciekiniernami”. Aspirant Bałyś – podobnie jak jego starszy kolega – traktuje pracę w policji jako antidotum na bolesne doświadczenia z przeszłości (rozpad małżeństwa rodziców, brak akceptacji ze strony szkolnych rówieśników, samotność):

Lucek zaczął opowiadać. Długo rozwodził się nad tym, jak to w szkole był mały i chudy, skutkiem czego koleczy przezywali go pedziem i bili przy każdej okazji do czasu, gdy pan od wuefu, widząc jego kłopoty, poradził mu sekcję hapkido [...]. Zaczął ćwiczyć – najpierw samoobronę, a kiedy wzmocnił mięśnie i nabrał trochę ciała, także elementy taekwondo i karate. Kłopoty z kolegami całkowicie się nie skończyły, nadal w ich opinii był pedziem, ale już go nie tyrpali fizycznie.

– To było naprawdę fajne – rozgałał się na dobre. – Po szkole miałem co ze sobą zrobić, mogłem cały dzień być poza domem, bez specjalnego wciskania kitu starym.

– Dlaczego chciałeś być poza domem? – dociekała Dominika.

– Bo w domu nie było za fajnie [...]. Starzy nie za bardzo się dogadywali. To znaczy, wiesz, rozwiedli się [...].

– Domyślam się, że policja to była ucieczka?

– Coś w tym stylu²³.

Emigracja wewnętrzna od minionego nie rozwiązuje rodzinnych problemów Bałysia, stanowi jednak przyczynek do jego rozwoju osobistego (egzystencjalnej dojrzałości) i kariery w służbie publicznej. Bohater powieściowej serii o Mścicielu i jego następcach buduje swoją przyszłość w policji w oparciu o wiedzę i doświadczenie najlepszego śledczego w Małopolsce. Krzysztof A. Zajas nie nadał mu wszakże cech detektywa-intelektualisty, błyskotliwego superagenta rozwiązującego zagadki kryminalne wyłącznie metodą logicznego kojarzenia faktów. Lucek Bałyś realizuje się przede wszystkim w działaniu i poprzez działanie. To postać uosabiająca siły szybkiego reagowania – policjant „stworzony” do interweniowania w ekstremalnie trudnych warunkach terenowych i przygotowany do walki z każdym przeciwnikiem. I chociaż na co dzień grzeszy brakiem powagi i nadmiernym roztrzepaniem, to jednocześnie nie ulega wątpliwości, że jego policyjny profil został nakreślony przez twórcę według schematu: młodość – sprawność – skuteczność.

W przestrzeni fabularnej *Ludzi w nienawiści*, *Mrocznego kręgu* i *Z otchłani* spotykamy też postacie stróżów prawa, które Zajas ustanowił bohaterami drugiego bądź trzeciego planu. Tym niemniej warto podkreślić, że każda z nich odgrywa ważną rolę w biegu akcji wyreżyserowanej przez autora powieści. Za sprawą narracji personalnej możemy poznać ich cechy charakteru, motywacje, lęki oraz idiolekt, którym posługują się w dialogach bądź monologach wewnętrznych²⁴. Sympatię czytelnika budzą zwłaszcza policjanci wspierający prace dochodzeniowe komisarza

²³ K.A. Zajas, *Z otchłani*, s. 171–172.

²⁴ Zob. K. Koćma, *Czy Mściciel śpiewa bluesa?*

Krzyckiego i aspiranta Bałysia – sierżant Dominika Rodriguez de Huezco (latynoska piękność rodem z Salwadoru) i szef techników – Jerzy Gargulski.

Ten ostatni został wykreowany przez Zajasa na wybitnego specjalistę w swoim fachu („najlepszego technika w kosmosie”²⁵), który kierowanie laboratorium objął jeszcze w „poprzedniej epoce”. Charakterystycznym rysem jego osobowości uczynił twórcą introwertyczność:

Stary technik kryminalny nieznacznie skinął głową. Znany był z małomówności. Na roboczych zebraniach potrafił bez jednego słowa przedstawić wyniki badań, skomentować je i wyciągnąć wnioski. Ktoś kiedyś powiedział, że Gargulski przegrałby konkurs krasomówczy nawet z karpem²⁶.

Milkliwość funkcjonariusza nie odbija się jednak negatywnie na jego pracy. To mistrz traseologii i szczegółowych oględzin miejsc zbrodni, wykazujący się pedantyczną dbałością o sprzęt, a także ujawnianie i zabezpieczanie śladów. Z wymienionych względów wśród kolegów z branży cieszy się sławą nieomylnego opiniotwórcy na temat sposobów działania zbrodniarzy, a także stosowanych przez nich rodzajów broni, czym niewątpliwie przyczynia się do sukcesów śledczych zaprzyjaźnionych z nim detektywów.

Z życzliwego wsparcia i wiedzy Gargulskiego korzysta również sierżant de Huezco, która służbę w Wydziale Kryminalnym Komendy Wojewódzkiej Policji w Krakowie rozpoczyna jako świeżo upieczony absolwent Szkoły Policji w Słupsku, i która wraz z Bałysiem i Krzyckim doprowadza do ostatecznej likwidacji przestępczego imperium Zenona Rachwalskiego („Prezesa”).

Na tle przedstawionych już postaci policjantów, pozostali funkcjonariusze z komisariatu przy ulicy Mogilskiej i podkrakowskich posterunków jawią się w zdecydowanie negatywnym świetle. Są wśród nich między innymi pseudoaktywni wyrobnicy, jak podkomisarz Roman Bąbel – „poprawny rzemieślnik bez wyobraźni”²⁷, który w swojej wieloletniej karierze komisarza śledczego „wyróżniał się najbardziej tym, że niczym się szczególnie nie wyróżniał”²⁸, czy aspirant Jakub Stańczyk – „popularnie zwany Szelą z powodu grubych chłopskich rysów i zasadniczego podejścia do wszystkiego”²⁹, specjalizujący się przede wszystkim w powiadamianiu rodzin ofiar o tragicznych losach ich bliskich.

Nie brak także figur karierowiczów, policjantów z mrocznymi tajemnicami z przeszłości i przestępców w mundurach. Na koniunkturalistów zostali desygnowani przez Zajasa najwyżsi rangą oficerowie z Mogilskiej – inspektor Dariusz Byczkiewicz i podinspektor Robert Kloć. Autor *Trylogii grobiańskiej* ukazał ich jako przedstawicieli „pokolenia sanacji”,

²⁵ K.A. Zajas, *Mroczny krąg*, s. 50.

²⁶ Tenże, *Z otchłani*, s. 26.

²⁷ Tenże, *Mroczny krąg*, s. 45.

²⁸ Tamże, s. 178.

²⁹ K.A. Zajas, *Ludzie w nienawiści*, s. 59.

czyli młodych funkcjonariuszy wychowanych i wyszkolonych w wolnej Polsce, powołanych do przeprowadzenia reform w policji. Ich postawy determinuje wyznaczone zadanie i nienaganny optymizm, za którymi kryje się jednak brudna, oportunistyczna podszełka. Zarówno Byczkiewicz, jak i Kloć, to politycznie poprawni urzędnicy-służbiści, dbający bardziej o wizerunek osobisty i instytucji, w której są zatrudnieni, niż o efektywność działań operacyjnych i rzeczywistą wykrywalność przestępstw.

Listę stróżów prawa uzupełniają w powieściach Zajasa policjanci-mordercy (aspirant Ewa Leszczyńska dopuszcza się zbrodni w „imię miłości” do komisarza Krzyckiego) – funkcjonariusze uwikłani w korupcję i współpracę ze światem przestępczym (inspektor Tadeusz Opałka, komisarz Marian Rachwalski, starszy aspirant Marek Listwan i recepcjonista-dyspozytor „młody Markielak”). Wszystkich wymienionych łączy w *Trylogii grobiańskiej* osoba Zenona Rachwalskiego, byłego komendanta Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Krakowie, a po przemianach ustrojowych szefa największego w Małopolsce gangu narkotykowego. W przypadku komisarza Rachwalskiego i Markielaka są to nawet więzi rodzinne – pierwszy z nich jest jego synem, a drugi kuzynem. Bez względu na powody uwikłania się w relacje z „Prezesem” i stopień kolaboracji z gangsterami wykreowani przez Zajasa funkcjonariusze są w policji agentami, „wtyczkami” eksmilicjanta – „ludźmi mafii” sabotującymi czynności śledcze zagrażające jej interesom i bezpiecznemu funkcjonowaniu:

Otworzył oczy [komisarz Andrzej Krzycki – dop. G.G.]. Ktoś szedł ulicą – wysoko postawiony kornierz i czapa z daszkiem zupełnie zasłaniały twarz [...]. Skądś znał tę sylwetkę, ten krok... Oczywiście, któżby inny? [...] W ciągu dnia mundur, a na wieczór gang i kaszkiet. Szmaciany stróż prawa, bohater za pięć groszy i kopa w tyłek. Powinien iść za nim, złapać w ciemnym holu za to upasione na policyjnym kurestwie gardło i podusić trochę dla zasady. Żeby zrównoważyć to całe gówno, w którym paru porządnym musiało pracować i udawać, że wszystko jest w porządku. Najbardziej wkurzające było to udawanie. Kiedy widział tego palanta [komisarza Mariana Rachwalskiego – dop. G.G.], jak w mundurze oficera policji spaceruje po komendzie z przypiętym do boku pistoletem i uśmiechem skurwysyna na twarzy, to się nieraz zastanawiał, kto tu pilnuje i czego. On zaś, zamiast sprzątać to gówno, poluje na Mściciela. Oto sprawiedliwość³⁰.

Postacią policjanta, która wzbudza sympatię czytelnika mimo działania na szkodę organów ścigania (np. tolerowanie obecności na komisariacie „podwójnych agentów”), jest inspektor Opałka. Jego uległość wobec Zenona Rachwalskiego ma swoje korzenie w przeszłości, kiedy jako strażnik socjalistycznego ładu i jednocześnie podwładny „Prezesa” „przymykał oczy” na przestępczą działalność ówczesnego komendanta milicji. Wina Opałki, mroczna tajemnica oficera, dotyczy więc grzechu zaniechania – bierności w obliczu łamania przepisów w majestacie prawa.

³⁰ Tamże, s. 462–463.

W następstwie owych wydarzeń, które czyniły inspektora między innymi współwinnym śmierci żony przyjaciela, stał się on bezwolnym narzędziem w rękach bezwzględnego i psychopatycznego „przyjaciela”. W tym miejscu warto podkreślić, że Opalka dokonuje ostatecznie swojej autolustracji i samotnie stawia czoła Zenonowi Rachwalskiemu, *nota bene* wbrew wyznawanej przez siebie regule, że praca w policji to praca zespołowa. Nie zmienia to jednak faktu, że w *Trylogii grobiańskiej* obraz stróżów prawa wyświeśla się w ciemnych barwach. W artystycznej wizji Zajasa policjanci to w zdecydowanej większości pozbawieni etycznego kręgosłupa karierowicze i zdegenerowani przez korupcję urzędnicy – osoby osobowościowo przeciętne i apatyczne. W opozycji znajduje się wprawdzie etos funkcjonariusza będącego na służbie, wierzącego w ideały i uważającego swoją pracę za społecznie użyteczną, ale niestety nie rozświeśla on mrocznych i pesymistycznych imaginacji twórcy.

Ludzie w nienawiści, *Mroczny krąg* i *Z otchłani* to – jak trafnie konstatuje K. Koćma – „powieści polifoniczne [...], wielogatunkowe, korzystające z rozmaitych literackich konwencji, głęboko zakorzenione od zewnątrz w przestrzeni lokalnej (Kraków, Grobiany i okolice), a od wewnątrz w literaturze i kulturze zarówno wysokiej, jak i popularnej”³¹. *Trylogia grobiańska*, prezentując spójną historię Mściciela i jego następców, zdarzenia i postacie ukazuje z perspektywy indolencji i hipokryzji licznych polskich instytucji publicznych, co sprawia, że wątek kryminalny z pościgami, poszlakami, przesłuchaniami i spektakularnymi akcjami, chociaż niewątpliwie interesujący i wciągający, nie stanowi dominanty kompozycyjnej cyklu – istnieje raczej jako pretekst do przedstawienia pewnych ludzkich motywacji, pytań o źródła zła i możliwości jego wyplenienia. Krzysztof A. Zajas w rozmowie przeprowadzonej na łamach „Więzi” z Zygmuntem Miłoszewskim i Jerzym Sosnowskim wyjaśniał:

W *Trylogii grobiańskiej* biorę na warsztat bardzo poważne problemy [...] życia społecznego [...], które mają wytrącić mojego czytelnika z przyjemnej, ciepłej lekturki kryminału jako rozrywki do obiadu. Chciałbym, żeby moje książki nie były tylko błądą, banalną rozrywką, połączoną z sadyistyczną przyjemnością oglądania zwłok i scen seksu, ale by niosły również przesłanie etyczne³².

W związku z powyższym K. Koćma uznaje powieści Zajasa za dzieła o tematyce dydaktycznej i filozoficznej, z kluczową dla tych gatunków odwieczną refleksją: *Undemalum*?³³. Opinia historyk literatury wydaje się kontrowersyjna. Wprawdzie zło w różnych odcieniach stanowi oś konstrukcyjną *Trylogii grobiańskiej*, jednak dyskurs nad jego naturą, źródłami pochodzenia i przejawami daleki jest od poziomu/pułapu wyznaczonego przez badaczkę. W powieściach Zajasa zły jest po prostu bezmyślny

³¹ K. Koćma, *Czy Mściciel śpiewa bluesa?*

³² *Trup, seks i trzy filary cywilizacji* (dyskutują: Zygmunt Miłoszewski, Krzysztof A. Zajas oraz Jerzy Sosnowski), „Więź” 2017, nr 4, s. 213.

³³ Zob. K. Koćma, *Czy Mściciel śpiewa bluesa?*

kierowca powodujący wypadek ze skutkiem śmiertelnym, zły jest ksiądz wykorzystujący seksualnie nieletnich, nieuczciwy policjant, kobieta, która zdradza, i mężczyzna znęcający się nad żoną za niedostateczne troszczenie się o psa³⁴. Obraz dopełnia figura Mściciela – „osobnika” przebywającego z dala od cywilizacji i rozprawiającego się na własną rękę z ludźmi, którzy nie zostali osądzeni za popełnione zbrodnie. W tym kontekście jedynym pytaniem zadawanym przez bohaterów wykreowanych przez Zajasa jest: czy Mściciel ma prawo zabijać? A jeśli tak – kto mu go udzielił?

Rozważania nad istotą, fakturą zła pozbawione są w tych książkach rysu religijnego albo ogólniej metafizycznego – „żadna z postaci nie postrzega zła w kategorii kosmicznego porządku, ani Bożego dopustu”³⁵. Zło to „fenomen” antropologiczny, pochodzi z człowieka, w nim się rodzi, rozrasta i mutuje. W wyobraźni Zajasa walka z owym wrogiem domaga się radykalnych metod działania, w których nie ma miejsca na kompromis, ekspiację lub miłosierdzie.

Postać Mściciela i aura, jaką wokół siebie roztacza, przywodzą na myśl rozwiązania stosowane w innych tekstach kultury. Zdaniem K. Koćmy autora *Trylogii grobiańskiej* inspirowali głównie Leopold Tyrmand, Cormac McCarthy i seria komiksów o Batmanie³⁶. W pierwszym przypadku literaturoznawczyni zestawia książki Zajasa z powieścią *Zły* (1956), wnioskując, że utwory te łączy tożsama gra twórców z konwencją gatunkową, posępny obraz miasta, ukłon w stronę Bachtinowskiego postulatu polifoniczności dzieła literackiego i przede wszystkim enigmatyczna figura „Obcego”/„Innego”. W opinii badaczki Mściciel przypomina także Batmana, walczącego z siłami zła w wiecznie ponurym i tajemniczym Kraków-Gotham oraz postaci *outlaws* z *Trylogii pogranicza* (*Rączę konie*, 1992; *Przeprawa*, 1994; *Sodoma i Gomora*, 1998) McCarthego³⁷.

Zgadając się z enuncjacją K. Koćmy, można jednocześnie sformułować hipotezę, że wykreowany przez Zajasa „Obcy”/„Inny” przypomina bardziej – a może przede wszystkim – Paula Kersey’a, bohatera popularnych filmów zemsty z Charlesem Bronsonem w roli głównej³⁸, których scenariusz oparto na powieści Briana Garfielda pt. *Death Wish* (1972)³⁹. Obu mścicieli unifikuje utrata najbliższych, brak zaufania do organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości oraz „samotna” zemsta na przestępcach. Niemniej jednak w przeciwieństwie do twórców przywołanych dzieł kultury zza Oceanu polski autor nie jest już tak mroczny, a jego bohater (Mściciel) nie wydaje się „ostatnim sprawiedliwym” na ziemi. Powieści Zajasa – chodzi

³⁴ Zob. tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Zob. tamże.

³⁸ W szóstej części z cyklu *Życzenie śmierci* (2018) – będącej też *remakiem* pierwszego filmu z 1974 r. – odtwórcą roli Paula Kersey’a został Bruce Willis.

³⁹ Ekranizacje powieści Garfielda nie stanowią literalnego odwzorowania losów i postaw głównego bohatera książki, który w odróżnieniu od swojego kinowego odpowiednika potępiał samowolnych mścicieli.

o zwieńczenie całego cyklu – posiadają isticie arcydisneyowskie zakończenie. Z reguły kryminały, jeśli nawet kończą się szczęśliwie, to z nutką – albo całą gamą – goryczy. Na tym tle *Trylogia grobiańska* wyróżnia się prawdziwie „cukierkowym” *happy endem*.

Ludzie w nienawiści, *Mroczny krąg* i *Z otchłani* to utwory, które nie są klasycznymi kryminałami – nie są też bynajmniej powieściami o proweniencji dydaktycznej i filozoficznej, jak chce tego K. Koćma i liczni autorzy blogów literackich. To książki o tematyce społeczno-obyczajowej czy też psychologiczno-obyczajowej⁴⁰, w których pisarz uczynił motywy kryminalne zaledwie parawanem dla „nieturystycznego” widzenia Polski i Polaków⁴¹. W efekcie doprowadziło to twórcę do doraźnej i bezkompromisowej krytyki instytucji państwowych i kościelnych, a także współczesnego mu społeczeństwa:

Trylogia grobiańska jest efektem mojej niezgody na nieprawość i niesprawiedliwość. Wymyśliłem bohaterów, którzy są w stanie zrobić to, czego ja na pewno nie zrobię. Napisałem cykl powieści o ludziach, którzy poszli krok dalej, by odreagować swoją wściekłość – nie gadaniem do ekranu, ale konkretnym działaniem. Pierwotna i nieusuwalna z naszej psychiki żądza zemsty staje się motorem działania, pasją, obsesją, przeznaczeniem i przekleństwem [...].

W *Trylogii grobiańskiej* wyrzuciłem z siebie trzy największe złości. Książka *Ludzie w nienawiści* wyraża moją wściekłość na nieudolne sądy i bezradną policję [...]. W *Mrocznym kręgu* rozliczam się z głupimi niebezpiecznymi kierowcami [...], a w zamykającej cykl powieści *Z otchłani* formuję głos buntu wobec tuszowania ciemnych spraw pedofilii w Kościele [...].

Pisząc *Trylogię grobiańską*, miałem szlachetny zamiar utożsamić się z dzielnym komisarzem i jego sympatycznymi pomocnikami, ale udało się połowicznie. Moja druga połowa odnajdywała się w żądzach i krwiożerczych postępkach potępionych mścicieli. Uganiając się za przestępcami miałem chwilami wrażenie ścigania samego siebie. Tak jakby pisało nas dwóch i teraz nie wiem, kim jestem. Banalne? Być może. Obyś na własnej skórze nie musiał się przekonywać, że jednak nie⁴².

Słowa pisarza znajdują potwierdzenie w jego powieściach. Dokonana przez artystę ocena wymiaru sprawiedliwości jest druzgocąca:

System prawa tylko teoretycznie służy do ochrony praw. W rzeczywistości [...] chroni łajdaków ignorujących jego reguły [...]. Jesteś tak zwanym porządnym obywatelem, spotyka cię krzywda i udajesz się ze skargą do odpowiednich instytucji, które spisują raport albo każą go napisać

⁴⁰ Zob. K.A. Zajas, *Dlaczego profesor od literatury pisze kryminały?*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2017, nr 1, s. 119.

⁴¹ O poetyce utworów kryminalnych poruszających istotne problemy społeczne pisze w jednym ze swoich artykułów Adam Mazurkiewicz. Zob. tenże, *Tendencje rozwojowe współczesnej polskiej literatury kryminalnej*, w: *Literatura kryminalna. Śledztwo w sprawie gatunków*, s. 155–159.

⁴² K.A. Zajas, *Drogi Czytelniku i Droga Czytelniczko*, „Tom Kultury” 2016, nr 6, s. 10.

tobie po czym przystępują do rutynowych czynności związanych z naprawieniem krzywdy. Do tego momentu wszystko wygląda sensownie [...]. Trudności pojawiają się po raz pierwszy w chwili, gdy system, w całkowitej zgodzie z obowiązującym prawem, informuje cię, że sprawa zostaje umorzona na przykład z braku wystarczających dowodów. Albo tak zwanej znikomej szkodliwości społecznej czynu. Albo chwilowej niepoczytalności sprawcy. Jest to moment, w którym nagle z podopiecznego systemu zmieniasz się w ciało obce, wyrzucone na zewnątrz i w bezosobowej, neutralnej formie uznane za właściwą przyczynę awarii. Swoją krzywdą naruszyłeś dobre samopoczucie systemu, składając zaś skargę, ośmieliłeś się zakwestionować jego automatyczną naprawialność. On funkcjonuje dobrze, to ty jesteś powodem chwilowej nierównowagi. Dlatego system musi cię wypłuć, wyizolować i otorbić. W przeciwnym razie musiałby zweryfikować samego siebie, a tego zrobić nie może⁴³.

Na kartach *Trylogii grobiańskiej* słowa kontestujące rzeczywistość społeczną padają zarówno z ust bohaterów powieści, jak i pochodzą od trzecio osobowego narratora wszystkowiedzącego, którego tyrady wykluczają sprzeciw i możliwość istnienia stanowisk alternatywnych, z odmienną niż głoszona przez twórcę wizją świata:

Co to jest sprawiedliwość? [...] Komu i do czego potrzebna jest sprawiedliwość? Na pewno nie sądom i policjantom, politykom i prawnikom, czyli tym wszystkim, którzy powinni jej służyć. Oni ze sprawiedliwością mają w zasadzie tylko jeden problem – jak ją obejść.

Wystarczy prześledzić przebieg i sentencje kilku głośniejszych spraw sądowych, żeby się przekonać, że w całej tej zabawie w praworządność chodzi o przechytrzenie przeciwnika, postawienie na swoim wszelkimi dostępnymi środkami. Niska szkodliwość społeczna czynu, brak podstaw do aresztowania, ograniczona poczytalność, poręczenie majątkowe, pomrocność jasna – wszystko to są eufemizmy oznaczające w gruncie rzeczy omijanie prawa. Czyli *de facto* łamanie prawa. Czyli popełnianie przestępstw przez tych, którzy mają je ścigać. Tak zwany aparat sprawiedliwości większość energii zużywa na wynajdowanie sposobów, jak nie być sobą. Orwell w czystej postaci⁴⁴.

W przekazie Zajasa system prawny w Polsce to „mechanizm” dysfunkcyjny – rytuał prawno-sądowy, który nie zapewnia sprawiedliwości, a jedynie ją imituje. System, który bez żadnego uszczerbku dla powagi instytucji i bez jakichkolwiek oznak moralnego wahania zamienia rolę sprawcy i ofiary, i który w majestacie społecznej godności zamiast chronić obywateli przed złem, hołubi zło, urągając poszkodowanym i skrzywdzonym. W konsekwencji tworzy on strukturę państwa teoretycznego, pseudospółnoty, organizmu społecznego pozbawionego reguł praworządności, administracyjnego molocha niezapewniającego ludziom poczucia sprawiedliwości czy bezpieczeństwa.

⁴³ Tenże, *Ludzie w nienawiści*, s. 400.

⁴⁴ Tenże, *Mroczny krąg*, s. 575.

Nieudolność działania instytucji prawnych sprawia, że w *Ludziach w nienawiści* pojawia się Mściciel, który walczy o to, aby godziwością stała się zadość, „aby siły dobra i zła mogły się zrównoważyć i została przywrócona równowaga społeczna”⁴⁵. Tym samym wykreowany przez Zajasa samozwańczy pogromca zła ściga i karze przestępców niejako w zastępstwie organów do tego predystynowanych – policji i sądownictwa. W *Trylogii grobiańskiej* „machina policyjno-urzędnicza działa w trybie jałowym, pełnym pozorów, udawania i przemilczeń, a większość energii zużytkowuje na budowanie fasady”⁴⁶. Wszystko to składa się na negatywny – jak już wspomniano – obraz policji jako organizacji/formacji nieprofesjonalnej, skorumpowanej i biernej. W świetle powyższych rozważań i tak sformułowanych wniosków uzasadniona wydaje się myśl, że nawet postaci godnie i uczciwie reprezentujące wymiar prawa (Andrzej Krzycki, Lucjan Bałyś, Jerzy Gargulski, Dominika Rodriguez de Hueso) jawią się w analizowanych powieściach nie tyle jako obrońcy ładu społecznego i bezpieczeństwa obywateli, ile jako stróżowie publicznego (nie)porządku.

Na podobnie negatywną ocenę, co instytucje strzegące prawa, zasłużył w oczach Zajasa także Kościół katolicki:

Wolność. To co najbardziej uwiera dzisiaj w Polsce. Ta sama wolność, o którą Kościół tak szlachetnie i bezinteresownie walczył z komuną. Walczył, a teraz wystawia za swoją ofiarę słone rachunki. I próbuje odwrócić kierunek. Wolni ludzie, którzy mają własne zdanie i własną opinię, stanowią dla Kościoła największe zagrożenie, dlatego należy im tę wolność odebrać. W jej miejsce wpaja się ludziom bzdury o in vitro i antykoncepcji, o lewackim diabelstwie i nieśmiertelnych agentach, by wiedzę zastąpić niewiedzą i pseudowiedzą. Wtedy łatwiej rządzić. A rządzenie daje zyski. Wszystko jak na dłoni⁴⁷.

W wizji Zajasa Kościół to „instytucja nadwyreżona dewiacjami i wyprana z duchowości”⁴⁸ – organizacja pozbawiona nadprzyrodzonej nadbudowy, której fundamentem istnienia jest dbałość o swój partykularny interes bycia autorytetem dla „ciemnych mas”. To także ciało hermetyczne, korporacja zasklepiona w obrębie patriarchalno-piramidalnej struktury klerikalnej, instytucja odarta z autentyzmu i moralnie niewiarogodna, tuszująca i usprawiedliwiająca mniejsze zło dla większego zła. I chociaż w łonie Kościoła hierarchicznego umieścił pisarz tajne stowarzyszenie reformatorów (księdza Adama Waksmanda i Bractwo Odnowicieli imienia Świętego Jerzego), zapoczątkowujące proces odnowy i oczyszczenia tej wspólnoty, to jednak lektura powieści nie pozostawia złudzeń co do realnej skuteczności owych działań w dłuższej perspektywie czasowej.

Nie ulega wątpliwości, że dla autora *Trylogii grobiańskiej* urzędy państwowej administracji prawnej i Kościół katolicki stanowią instytucje

⁴⁵ Tenże, *Ludzie w nienawiści*, s. 402.

⁴⁶ Tenże, *Mroczny krąg*, s. 189.

⁴⁷ Tenże, *Z otchłani*, s. 344.

⁴⁸ Tamże, s. 230.

bezduszne i nie służące dobru obywateli. Twórca zarzuca ich przedstawicielom hipokryzję, zakłamanie i nieuczciwość. Gangrena tocząca tkankę życia publicznego czyni egzystencję jednostek pozbawioną sensu wegetacją, a relacje międzyludzkie sprowadza do poziomu wymiany usług – w tym również na płaszczyźnie uczuciowej i emocjonalnej. W konsekwencji *Trylogia grobiańska* „zionie” pesymizmem i nie zmienia tego nawet jej melodramatyczne zakończenie.

Krzysztof A. Zajas mottem swojej twórczości uczynił słowa: „Książka ma być do czytania”. I faktycznie, jego powieści czyta się z wielkim zainteresowaniem. Rodzi się tylko pytanie, czy dzieje się tak dlatego, że twórca zachwyca w nich i zaskakuje pomysłowością, wielowątkowością fabuły, humorem, tempem akcji, nieszablonowymi intrygami, czy może dlatego, że w trakcie lektury można tak po naszymu, tak po polsku na wszystko i na wszystkich „napsioczyć”? A może jedno i drugie?

W posłowie do *Imienia róży* Umberto Eco, rekapitułując powody, dla których hipotetycznie ludzie sięgają po utwory o tematyce kryminalnej, konstatował: „Ludzie lubią kryminały nie dlatego, że są tam trupy zamordowanych, ani dlatego, że sławi się w nich triumf końcowego ładu (intelektualnego, społecznego, prawnego i moralnego) nad nieładem przestępstwa [...], ale ze względu na to, że powieść kryminalna przedstawia w stanie czystym historię domysłów”⁴⁹. Włoski powieściopisarz i filozof zauważa więc, że o popularności literatury kryminalnej nie decydują motywy sadystyczno-estetyczne i etyczno-metafizyczne, tylko motyw epistemologiczny, z kluczowym dla człowieka pytaniem: „Kto winien?”.

W przypadku dzieł Zajasa już od początku (wyjątkiem może być historia aspirant Ewy Leszczyńskiej) wszystko jest oczywiste. Dla autora *Ludzi w nienawiści*, *Mrocznego kręgu* i *Z otchłani* kwestią najważniejszą i tematycznie najciekawszą było pokazanie, że zbrodnia wynika z pewnej struktury społecznej⁵⁰ – dodajmy, struktury nieprawidłowej, wypaczonej, zdefektowanej. Prezentując „problematykę nierówności” i odsłaniając mechanizmy rządzące niesprawiedliwym światem, twórca stara się zapewnić czytelnikom komfort kontrolowanego eskapizmu, oderwania się od frustrującej, nużącej codzienności⁵¹. Przez dostarczenie bibliomanom „działki” lęku – wytworzonej przez niego na bazie katastroficznej wizji społeczeństwa z niesprawnym sądownictwem, niewydolną policją i amoralnym Kościołem – wytrąca ich z poczucia bezpieczeństwa i wygody, aby mogli przeżyć silne emocje (także te negatywne – zastępczo mszcząc się na świecie, na ludziach, na złu) i doświadczyć życia w sposób intensywniejszy niż

⁴⁹ U. Eco, *Dopiski na marginesie „Imienia róży”*, [w:] tegoż, *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 2004, s. 591.

⁵⁰ Zob. *Trup, seks i trzy filary cywilizacji* (dyskutują: Zygmunt Miłoszewski, Krzysztof A. Zajas oraz Jerzy Sosnowski), s. 211.

⁵¹ Zob. M. Czubaj, *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk 2010, s. 136–137.

dotychczas⁵². Tym samym Zajas sprawia, że *Trylogia grobiańska*, oprócz podstawowej funkcji każdej z książek o tematyce kryminalnej, jaką jest dostarczanie czytelnikowi rozrywki i wzruszeń, spełnia także inne założenia – ma być przeczytana i przeżyta, a więc ma być zwierciadłem społecznych i obyczajowych zmian, które tym bardziej frapują i fascynują, im mocniej przypominają naszą „niepowieściową”, prywatną rzeczywistość.

Streszczenie

Powieści Krzysztofa A. Zajasa: *Ludzie w nienawiści* (2014), *Mroczny krąg* (2015) i *Z otchłani* (2016), tworzące tzw. *Trylogię grobiańską*, są kryminałami miejskimi o problematyce społeczno-obyczajowej, czy też psychologiczno-obyczajowej. Podstawowym wątkiem fabularnym owych książek są perypetie funkcjonariuszy krakowskiej policji z komendy przy ulicy Mogiłskiej, w związku ze śledztwem prowadzonym w sprawie tajemniczych morderstw na ludziach, którzy w przeszłości dopuścili się przestępstw, unikając przy tym odpowiedzialności karnej. W artystycznej wizji Zajasa policjanci to w zdecydowanej większości pozbawieni etycznego kręgosłupa karierowicze i zdegenerowani przez korupcję urzędnicy – osoby osobowościowo przeciętne i apatyczne. W opozycji znajduje się wprowadzicie etos funkcjonariusza będącego na służbie, wierzącego w ideały i uważającego swoją pracę za społecznie użyteczną, ale niestety nie rozświetla on pesymistycznej imaginacji twórcy. *Trylogia grobiańska*, prezentując spójną historię Mściciela i jego następców, zdarzenia i postacie ukazuje z perspektywy indolencji i hipokryzji licznych polskich instytucji publicznych, co sprawia, że wątek kryminalny z pościgami, poszlakami, przesłuchaniami i spektakularnymi akcjami, nie stanowi dominanty kompozycyjnej cyklu – istnieje raczej jako parawan dla krytycznego, „nieturystycznego” widzenia rodzimej rzeczywistości społecznej. Pisarz formuje głos buntu wobec tuszowania spraw pedofilii w Kościele katolickim, a także wyraża swoją niezgodę na nieudolność sądów i bezradność policji. W przekazie Zajasa polski system prawny nie zapewnia sprawiedliwości, a jedynie ją imituje, tworząc struktury państwa urzędniczego, fasadowego i dysfunkcyjnego. W tym kontekście nawet postacie godnie i uczciwie służące „dobru wspólnemu” (funkcjonariusze policji – Andrzej Krzycki, Lucjan Bałyś, Jerzy Gargulski, Dominika Rodriguez de Huevo) jawią się w analizowanych powieściach nie tyle jako obrońcy ładu społecznego i bezpieczeństwa obywateli, ile jako stróżowie publicznego (nie)porządku.

Słowa kluczowe: Literatura kryminalna, wymiar sprawiedliwości, policja, zbrodnia, zemsta

Title: The guardians of public (dis)order. The police and their officers in the Grobian Trilogy by Krzysztof A. Zajas

⁵² Zob. *Trup, seks i trzy filary cywilizacji* (dyskutują: Zygmunt Miłoszewski, Krzysztof A. Zajas oraz Jerzy Sosnowski), s. 216–217; K.A. Zajas, *Dlaczego profesor od literatury pisze kryminały?*, s. 121.

Summary

Krzysztof A. Zajas's novels *People in Hatred* (2014), *Dark Circle* (2015) and *From the Abyss*, which form the so-called *The Grobian Trilogy*, are urban detective stories with social and moral, or psychological and moral, issues. The basic plot thread of these books is the adventures of Krakow police officers from the police station at Mogilska Street in connection with an investigation into mysterious murders of people who had committed crimes in the past while avoiding criminal responsibility. In Zajas's artistic vision, police officers are for the most part careerists without a moral backbone and officials degenerated by corruption – average and apathetic personalities. The opposition does include the ethos of an officer on duty, believing in ideals and considering his work as socially useful, but unfortunately it does not illuminate the author's pessimistic imagination. *The Grobian Trilogy*, while presenting a coherent story of the Avenger and his successors, presents events and characters from the perspective of the indolence and hypocrisy of numerous Polish public institutions, with the result that the criminal plot, with its chases, clues, interrogations and spectacular actions, does not dominate the composition of the series – it exists rather as a screen for a critical, 'non-tourist' view of domestic social reality. The writer forms a voice of revolt against the cover-up of paedophilia cases in the Catholic Church, and expresses his disagreement with the ineptitude of the courts and the helplessness of the police. In Zajas's message, the Polish legal system does not provide justice, but only imitates it by creating structures of a clerical, façade and dysfunctional state. In this context, even characters with dignity and integrity serving the 'common good' (police officers – Andrzej Krzycki, Lucjan Bałyś, Jerzy Gargulski, Dominika Rodriguez de Huezco) appear in the analysed novels not so much as defenders of social order and security of citizens, but as the guardians of public (dis)order.

Keywords: crime fiction, justice, police, crime, revenge

Bibliografia

1. Burszta W.J., Czubaj M., *Kryminalna odyseja*, w: tychże, *Kryminalna odyseja oraz inne szkice o czytaniu i pisaniu*, Gdańsk 2017, s. 59–98.
2. Czubaj M., *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk 2010.
3. Eco U., *Dopiski na marginesie „Imienia róży”*, w: tegoż, *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 2004, s. 571–601.
4. *Jako Norweg ufam nawet mordercy. Z Jo Nesbø rozmawia Wojciech Orliński*, „Książki” 2019, nr 3, s. 68–70.
5. Koćma K., *Czy Mściciel śpiewa bluesa?*, „Fragile – pismo kulturalne”, <https://fragile.net.pl/home/czy-msciciel-spiewa-bluesa/> [dostęp: 04.02.2022].
6. Mazurkiewicz A., *Tendencje rozwojowe współczesnej polskiej literatury kryminalnej*, w: *Literatura kryminalna. Śledztwo w sprawie gatunków*, red. A. Gemra, Kraków 2014, s. 151–174.
7. *Opowieść powinna być zawsze na pierwszym miejscu (wywiad z Krzysztofem A. Zajasem)*, „Pocisk” 2018, nr 23/24, s. 68–71.
8. *Trup, seks i trzy filary cywilizacji (dyskutują: Zygmunt Miłoszewski, Krzysztof A. Zajas oraz Jerzy Sosnowski)*, „Więź” 2017, nr 4, s. 210–220.

9. Wróblewska V., *Gatunkowy synkretyzm czy eklektyzm? O nowej formule polskiego kryminału po 1989 roku*, w: *Literatura kryminalna. Śledztwo w sprawie gatunków*, red. A. Gemra, Kraków 2014, s. 129–150.
10. Zabłocka M.A., *Kryminały po krakowsku. Zagłębie zbrodni literackiej*, „Gazeta Wyborcza” z dnia 11 maja 2015 roku, https://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,17886662,Kryminały_po_krakowsku_Zagłębie_zbrodni_literackiej.html, [dostęp: 04.02.2022].
11. Zajas K.A., *Dlaczego profesor od literatury pisze kryminały?*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2017, nr 1, s. 117–122.
12. Zajas K.A., *Drogi Czytelniku i Droga Czytelniczko*, „Tom Kultury” 2016, nr 6, s. 10.
13. Zajas K.A., *Ludzie w nienawiści*, Katowice 2014.
14. Zajas K.A., *Mroczny krąg*, Katowice 2015.
15. Zajas K.A., *Z otchłani*, Katowice 2016.

Nauki o rodzinie

Kamila Rzepka¹

Zagrożenia więzi małżeńsko-rodzinych w niektórych dokumentach papieskich

Wstęp

W dobie nieustannego ataku na Kościół katolicki, negowania pojęcia małżeństwa jako monogamicznego związku jednego mężczyzny i jednej kobiety, a także rozpowszechniania stylu życia opartego na związkach partnerskich, zauważa się, że miłość i więź małżeńska nie stanowią tak silnych wartości w życiu człowieka jak kiedyś². W środowiskach laickich sukcesywnie podważana jest potrzeba budowania trwałego związku, opartego na sakramencie małżeństwa, a uznawanie istnienia życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci definiowane jest jako „atak” Kościoła na wolność decydowania o własnym życiu. Pojawiające się trendy antyrodzinne stanowią istotne zagrożenie dla małżeństw i rodzin, a zatem również i dla wewnątrzrodzinych więzi. Tworzą one szczególnego rodzaju relacje zarówno między małżonkami, jak i ich dziećmi. Od samego początku Kościół podkreślał, że rodzina jest tym miejscem i środowiskiem, które buduje przyszłe pokolenia.

Obserwując coraz liczniejsze działania tzw. ruchów *pro-choice* (ang. „za wyborem, na rzecz wyboru”), opowiadających się za legalizacją aborcji, możliwością wyboru zabicia nienarodzonego dziecka, wydaje się konieczne przypomnienie nauczania papieży o zagrożeniach płynących dla więzi małżeńsko-rodzinych. Jest ono wyrazem troski Kościoła katolickiego o tę pierwszą, „głębką wspólnotę życia i miłości”³ oraz „jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości”⁴. Niniejsze zagadnienie zostanie przedstawione z uwzględnieniem nauczania przed Soborem Watykańskim II i po Soborze aż do czasów obecnych.

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej. Pracownik Katedry Nauk o Rodzinie KUL. Zainteresowania badawcze: wpływ metod regulacji poczęć na życie małżeńskie i rodzinne, więzi małżeńsko-rodzinne, naturalne planowanie rodziny oraz parafialne duszpasterstwo rodzin. Adres e-mail: kamila.rzepka@vp.pl

² M. Chrost, *Więź małżeńska jako doświadczenie miłości w ujęciu chrześcijańskim*. W: Artykuły i rozprawy. „Studia Paedagogica Ignatiana”, vol. 23, 2020/1, s. 53.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1603.

⁴ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 1.

1. Teologiczny obraz więzi małżeńsko-rodzinnej

W literaturze teologicznej więź małżeńsko-rodzinna odnieszona jest przede wszystkim do komunii osób na wzór komunii Trzech Osób Boskich⁵. Relacja Trójcy Świętej stanowi od zawsze wzór dla relacji małżeńskiej. Jednocześnie więź Trójcy Świętej przypomina o tym, że sakrament małżeństwa ma charakter więziotwórczy. Oznacza to, że więź miłości małżeńskiej, wzorowana na wewnętrznej relacji Trzech Osób Boskich, otrzymuje charakter trynitarny i dialogiczny, przez co udziela się zarówno małżonkom, jak i ich dzieciom⁶.

W teologii spotykamy również przedstawienie więzi małżeńsko-rodzinnej, której obrazem jest relacja Chrystusa z Kościołem. Przejmując to ujęcie tę kwestię Apostoł Paweł w *Liście do Efezjan*, który porównuje więź istniejącą między mężem i żoną do więzi Jezusa z Kościołem. „A ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” (Ef 5,32). Według Apostoła jest to najlepszy wzór relacji i odniesienia dla małżonków oraz zasada, według której powinni oni żyć, aby budować silne relacje, dawać dobry przykład dzieciom, a nade wszystko osiągnąć szczęście wieczne. Czerpanie z relacji Trzech Osób Boskich oraz relacji Chrystusa do Kościoła wydaje się ważnym i koniecznym wskazaniem dla współczesnych małżeństw i rodzin chrześcijańskich.

2. Przedsoborowe nauczanie o zagrożeniach więzi małżeńsko-rodzinnych

Papieskie nauczanie przed Soborem Watykańskim II, obejmujące tematykę zagrożeń więzi małżeńsko-rodzinnych, pojawia się u papieża Leona XIII. Wśród istniejących wówczas zagrożeń papież zalicza do nich m.in. rozwody, które osłabiają węzeł małżeński⁷ oraz poniżanie godności chrześcijańskiego związku. Zdaniem papieża opiera się ono na praktyce konkubinatów i zaniedbaniu obowiązków wynikających z wiary. Zaznacza, że rezultatem takich praktyk jest brak posłuszeństwa i pomocy ze strony dzieci oraz rozluźnienie więzi rodzinnej miłości⁸.

Szerzej opisuje to zagadnienie Pius XI. W *Castii conubii* wymienia przede wszystkim grzechy przeciw sakramentowi małżeństwa⁹ i zalicza do nich: zeświecczenie małżeństwa i przyporządkowanie go jedynie do spraw cywilnych, odejście od religijnego pierwiastka w małżeństwie, a także zawieranie małżeństw mieszanych i łatwość uzyskania rozwodu. Wśród istotnych zagrożeń Pius XI wymienia także sztuczne ubezpłodnienie aktu

⁵ M. Jagodziński, *Komunijna wizja sakramentu małżeństwa*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej”, t. 2 (2016), s. 56.

⁶ J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 56.

⁷ Leon XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, nr 29.

⁸ Zob. Leon XIII, *Inscrutabili Dei Consilio*, nr 14.

⁹ Pius XI, *Casticonubii*, Komorów 2000, s. 84-94.

małżeńskiego, zabójstwo dziecka nienarodzonego i eugenikę¹⁰. Działania te w sposób szczególny uderzają w więź seksualno-prokreacyjną. Zdaniem papieża destrukcyjne działanie na więzi małżeńsko-rodzinne mają także grzechy przeciw wierności małżeńskiej: współżycie pozamałżeńskie, w sytuacji, gdy małżeństwo nie wystarcza oraz emancypacja kobiet na poziomie socjalnym, gospodarczym i fizjologicznym¹¹.

Z kolei w encyklice *Divini illius Magistri* Pius XI zwraca uwagę na zagrożenia dla więzi wychowawczej w rodzinie. Zdaniem papieża są nimi: naturalizm pedagogiczny wykluczający życie nadprzyrodzone, a także metody wychowawcze, które negują działanie grzechu pierworodnego¹². W opinii Piusa XI szczególnie niebezpieczne jest stosowanie w odniesieniu do czystości oraz życia seksualnego tzw. wychowania naturalistycznego. Polega ono na niewłaściwym i przedwczesnym uświadamianiu młodzieży w dziedzinie seksualności i może być jedynie przyczyną większych trudności¹³.

Na zagrożenia więzi małżeńsko-rodziny wskazuje również papież Jan XXIII, który opisuje problem emigracji i podkreśla, że częste rozłączenia męża od żony i rodziców od dzieci osłabiają więzy współżycia domowego i są szkodą dla samego związku rodzinnego¹⁴.

W przedsoborowym nauczaniu papież zwracają uwagę przede wszystkim na zagrożenia, które uderzają w więź sakramentalną w małżeństwie, jak również w więź religijną. Wiele miejsca poświęcają także zagrożeniom dla więzi miłości oraz więzi wychowawczej w relacjach z dziećmi.

3. Zagrożenia dla więzi małżeńsko-rodziny w posoborowym nauczaniu papieskim

Tematyka dotycząca zagrożeń dla więzi małżeńsko-rodziny mocno rozwinęła się w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II. Wiele w tym obszarze pisali Jan Paweł II, później Benedykt XVI, a także Franciszek.

Każdy etap życia małżeńskiego i rodzinnego naznaczony jest różnego rodzaju zadaniami, które nie są wolne od problemów i trudności. Na każdym etapie życia te zadania są inne i wymagają innego zaangażowania.

¹⁰ Tamże, s. 84-94.

¹¹ Tamże, s. 84-94. Emancypacja kobiet w sposób szczególny uderza we wspólnotę rodzinną, a więc także w kształtowanie więzi małżeńsko-rodziny. Na poziomie fizjologicznym – kobieta ma być wolna od ciężaru obowiązku bycia żoną i matką; na poziomie gospodarczym – kobieta może swobodnie prowadzić własne interesy bez wiedzy i woli współmałżonka; na poziomie społecznym – kobieta powinna rozwijać się zawodowo i oddawać się zajęciom publicznym nawet za cenę zaniedbania życia małżeńskiego i rodzinnego. Por. W: Tamże, s. 94. Por. Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 72.

¹² Pius XI, *Divini illius Magistri*, nr 60.

¹³ Tamże, nr 65-66. Por. R. Czupryk, *Wychowywać po katolicku: szkic jurydyczny*, w: „Pedagogika Katolicka” 17 (2015), s. 204-205.

¹⁴ Zob. Jan XXIII, *Ad Petri Cathedram*, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/ad_petri_29061959.html (Stan z dn. 24.11.2021), nr 3.

Są pewnego rodzaju nadziejami, z których człowiek pragnie się wywiązać jak najlepiej. Mają one bowiem znaczenie dla jego dalszej drogi, dla kolejnych etapów w życiu małżeńskim i rodzinnym. Otwierają drogę na przeszłość lub też w przypadku niepowodzenia mogą być przyczyną regresu dla więzi małżeńsko-rodzinnych¹⁵. Dlatego też, gdy pojawiają się trudności i niepowodzenia, a włożony wysiłek wydaje się nadaremny, małżonkowie potrzebują światła wielkiej nadziei, która swoje źródło znajduje w Bogu¹⁶. Nadzieja płynąca z miłości Bożej może być także pomocą i wskazówką dla przyszłych pokoleń¹⁷.

3.1. Egoizm jako zagrożenie pierwotnie istniejącej więzi

W *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II zwraca uwagę, że zakłóceniem pierwotnej więzi i relacji małżeńskiej jest grzech pierworodny (Rdz 3,16). Wyraża się ono w panowaniu mężczyzny nad kobietą, a więc w zachwianiu tej podstawowej równości¹⁸. Oznacza to, że więzi małżeńsko-rodzinne od samego początku naznaczone są zarzewiem grzechu¹⁹, a więc skłonnością do naruszania porządku moralnego w zakresie relacji i komunii. Opiera się ono na troistej pożądlivosti: ciała, oczu i pysze żywota²⁰. Pożądlivość ta staje się zagrożeniem zarówno dla więzi miłości, jak i więzi seksualnej między małżonkami. Papież Benedykt XVI zaznacza, że gloryfikacja ciała, w której na pierwszym miejscu stawia się sferę fizyczną związaną jedynie z przyjemnością seksualną, staje się zgubna dla małżonków i ich wzajemnych więzi. Taki sposób patrzenia na seksualność człowieka, sprowadza go do przedmiotowego traktowania drugiej osoby i nie ma nic wspólnego z prawdziwą miłością małżeńską. Traktowanie ciała i seksualności w sposób wyrachowany pozbawia małżonków prawdziwej wolności. Odbiera godność pożyciu małżeńskiemu i jest zaprzeczeniem więzi miłości. Poniżenie ciała współmałżonka dla uzyskania własnej satysfakcji i przyjemności przynosi jedynie szkodę dla wzajemnej relacji małżeńskiej²¹. Bezinteresowny dar z siebie, który ulega zachwianiu, nie może być w pełni zrealizowany. Benedykt XVI podkreśla, że dla więzi seksualnej znaczenie ma zarówno ciało, jak i dusza – wymiar cielesny i duchowy, poprzez które człowiek może stawać się w pełni sobą²². Pielęgnując tę więź, małżonkowie powinni patrzeć na siebie całościowo, z uwzględnieniem tak sfery fizycznej, jak i duchowej. Bowiem „kocha nie sama dusza ani nie samo ciało: kocha człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy”²³.

¹⁵ Benedykt XVI, *Spesalvi*, nr 35.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, nr 25.

¹⁸ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 10.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 5.

²² Tamże.

²³ Tamże.

Z kolei nieodpowiedni dialog małżeński lub jego brak to kolejne zagrożenie dla więzi małżeńsko-rodzinych, na które wskazuje papież Paweł VI. W encyklice *Ecclesiam suam* pisze, że z dialogu rodzi się atmosfera relacji oraz nastawienie osób wobec siebie nawzajem²⁴. Bez dobrego dialogu więzi nie mogą być właściwie budowane i kształtowane. Papież zwraca uwagę na szczególne cechy dobrego dialogu, które można odnieść również do relacji małżeńskiej oraz relacji wewnątrzrodzinych. Jest on narzędziem do jednoczenia umysłów²⁵ i w związku z tym powinien: odznaczać się jasnością przekazu, łagodnością, wzajemnym zaufaniem oraz wychowawczą roztropnością²⁶.

Zdaniem papieża Benedykta XVI, więź małżeńska jest dziś atakowana przez współczesną mentalność człowieka, na którą składa się coraz bardziej rozpowszechniany nieład w sferze uczuć oraz banalizacja ludzkiego ciała, seksualności i płciowości. Mentalność ta dotyka zatem więzi uczuciowej i seksualnej w małżeństwie. Niejednokrotnie może przyczyniać się do osłabienia, a nawet rozbitcia tych więzi. Dlatego też, jak zauważa Benedykt XVI, najlepszą obroną dla trwałych więzi małżeńsko-rodzinych jest właśnie słowo Boże, które w odpowiedzi na idee współczesnego świata potwierdza pierwotną naukę o znaczeniu ludzkiego ciała – stworzonego jako mężczyzna i kobieta, z uwzględnieniem jego funkcji prokreacyjnej, wynikającej z wzajemnej i wiernej miłości małżonków²⁷.

Egoizm wyzwała również w człowieku pragnienie posiadania i panowania nad drugim. Szczególnym niebezpieczeństwem dezintegrującym struktury rodzinne są wszelkiego rodzaju wojny i formy przemocy. Zagrożają one nie tylko więziom fizycznym, ale także duchowym i psychicznym. Wiele osób, w tym przede wszystkim dzieci, zostaje pozbawionych rodzinnego ciepła i bliskości, a także podstawowych środków do życia. Niektórzy tracą nawet rodzinę²⁸. Zostają zerwane zatem wszelkie istniejące więzi. Bez prawdziwego pokoju, najpierw w rodzinie, a później w szerszych społecznościach, nie mogą być budowane silne i trwałe więzi w małżeństwach i rodzinach.

²⁴ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 80.

²⁵ Tamże, nr 81.

²⁶ Tamże. Por. Dobry dialog małżeński wymaga słuchania drugiej osoby, podjęcia rozmowy w odpowiednim czasie i umiejętnego stawiania pytań. Dialog oparty na miłości pozwala wszystko wypowiedzieć ukochanej osobie, wnika w głębię jej serca oraz dostrzega jej radości i troski. Jednocześnie wyrażając własne myśli i przekonania, małżonkowie nie ranią się nawzajem. Dialog małżeński powinien być także pożyteczny, a więc powinien wnosić dobro do życia małżeńskiego i rodzinnego, w: Franciszek *Amoris laetitia*, nr 136-141.

²⁷ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 85.

²⁸ Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju (01.01.1994), w: *Posoborowe Dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, K. Lubowicki (red), Kraków 1999, t. 2, nr 3-5.

3.2. Destrukcja więzi ekonomiczno-gospodarczej przyczyną osłabienia innych więzi w małżeństwie i rodzinie

W *Caritas in veritate* Benedykt XVI zwraca uwagę na liczne trudności i niepewności, jakie stają na drodze człowieka i jednocześnie unie możliwiają mu pełne przeżywanie miłości. Wśród nich wymienia: niepewne warunki pracy, rozluźnienie reguł, niepewność psychologiczną – trudności w budowaniu własnej i spójnej egzystencji oraz egzystencji małżeńskiej i rodzinnej²⁹. Oznacza to, że trudności zawodowe lub osobiste jednego z małżonków mogą być przyczyną rozluźnienia lub destrukcji istniejących więzi w małżeństwie i rodzinie. Podobnie dzieje się w sytuacji, gdy jeden z małżonków traci pracę. Benedykt XVI zaznacza, że „zwolnienie z pracy na długi okres czasu albo przedłużająca się zależność od opieki publicznej lub prywatnej, podważają wolność i kreatywność osoby oraz jej relacje rodzinne i społeczne, powodując głębokie cierpienia w wymiarze psychologicznym i duchowym”³⁰.

Wszelki brak stabilizacji w życiu rodziny staje się pewnego rodzaju zagrożeniem. Utrudnia relacje wewnątrzrodzinne. Zdaniem papieża Franciszka wpływa on także na więź prokreacyjną w małżeństwie, na płodność rodziny³¹. Małżonkowie, którzy nie mają stabilnej pracy, często nie powołują na świat większej liczby dzieci. Cierpienie wynikające z braku pracy i stabilizacji finansowej może przyczynić się do unikania poczęcia i zrodzenia kolejnych dzieci³². Trudności psychologiczne i duchowe jednej osoby dotyczą pozostałych członków rodziny. Więzy małżeńsko-rodzinne zostają więc zagrożone. Dlatego godna praca, która pozwala zaspokoić podstawowe potrzeby rodzin oraz zapewnia wykształcenie dzieci jest istotnym wyznacznikiem budowania trwałych relacji w małżeństwie i rodzinie³³.

Papież Franciszek podkreśla również, że zagrożeniami, które nie pozwalają budować głębokich więzi w małżeństwie i rodzinie są problemy ekonomiczne małżonków i brak odpowiedniego mieszkania. Sytuacja ta niejednokrotnie prowadzi rodziny do wykluczenia społecznego³⁴. Papież zaznacza, że trudności ekonomiczne znacząco wpływają na więź kulturową, gdy małżonkowie z braku środków finansowych nie są w stanie zapewnić sobie i swoim dzieciom podstawowego dostępu do kultury i rekreacji oraz aktywnego życia społecznego³⁵. Dla wielu rodzin jest to bardzo trudne doświadczenie, wymagające szczególnego wsparcia.

Jan Paweł II wskazuje, że problemy ekonomiczne rodzin nie są wolne od napięć i konfliktów, a także aktów przemocy. Są one udziałem wielu rodzin i stanowią zaprzeczenie pokoju i miłości. Spory i kłótnie

²⁹ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 25.

³⁰ Tamże.

³¹ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 24.

³² Tamże, nr 24-25.

³³ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 63.

³⁴ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 44.

³⁵ Tamże.

często są związane z zachwianiem się więzi ekonomiczno-gospodarczej w rodzinie, czyli brakiem lub niewystarczająco płatną pracą, a także egoistycznym pragnieniem zaspokajania jedynie własnych potrzeb przez jednego ze współmałżonków przy jednoczesnym nieliczeniu się z potrzebami wspólnoty rodzinnej³⁶. Odwrotnym problemem, który nie pozwala członkom rodziny spotykać się ze sobą w sposób umacniający ich relacje, jest obciążająca zarówno fizycznie, jak i czasowo praca zawodowa³⁷.

Innym zagrożeniem utrudniającym budowanie więzi małżeńsko-rodzinnych jest doświadczenie samotności w rodzinie. Wynika ono z izolacji małżonków, z braku miłości i trudności kochania drugiej osoby. Bezpośrednią przyczyną takiej sytuacji jest odrzucenie miłości Bożej. Dzieje się tak, gdy człowiek uważa, że jest samowystarczalny, że ze wszystkim sobie poradzi sam. Negowanie Bożej obecności we wszechświecie prowadzi do całkowitego wyobcowania, które uniemożliwia budowanie komunii małżeńskiej i trwałych więzi wewnątrzrodzinnych³⁸.

Zagrożeniem dla więzi, według papieża Franciszka, jest także strach przed nadmiernie głęboką relacją, która prowadzi do uwięzienia i nie pozwala rozwijać własnych aspiracji zawodowych³⁹. W takiej sytuacji każdy z małżonków skupia się jedynie na własnej potrzebie rozwoju, zapominając często o drugim. Do innych problemów papież zalicza także: dążenie za modą, upadek moralny i ludzki⁴⁰.

Poważnym zagrożeniem dla trwałości więzi małżeńskiej i rodzinnej jest negowanie obowiązku uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej. W *Sacramentum Caritatis* papież Benedykt XVI podkreśla, że naturalnym pragnieniem chrześcijanina jest uczestnictwo w eucharystycznej celebracji. W przeciwnym razie jego życie duchowe zostaje zagrożone, a co za tym idzie, w małżeństwie i rodzinie zostaje zagrożona więź duchowa, stanowiąca spoiwo pozostałych więzi. Niedziela „jawi się jako podstawowy i pierwszy dzień świąteczny, w którym każdy wierny, w środowisku, w którym żyje, może stać się głosicielem i strażnikiem sensu czasu”⁴¹. Oznacza to, że małżonkowie w swoim środowisku życia, a więc w rodzinie, pośród dzieci i innych domowników stają się przykładem i wzorem świętowania.

3.3. Postmodernizm i zglobalizowany indywidualizm jako zagrożenie dla więzi małżeńsko-rodzinnych

Analizując sytuację rodzin we współczesnym świecie, zauważa się, że rzeczywistość rodziny w wielu przypadkach jest bardzo trudna, a nawet i dramatyczna. W obecnych czasach coraz więcej małżeństw i rodzin przechodzi wiele kryzysów, pośród których widoczny jest także kryzys kulturowy.

³⁶ Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, nr 3.

³⁷ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 44.

³⁸ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 53.

³⁹ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 34.

⁴⁰ Tamże, nr 35.

⁴¹ Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, nr 73.

Kościół, pragnący zgłębiać i poznawać niewyczerpaną tajemnicę małżeństwa i rodziny⁴², z uwzględnieniem zarówno jej blasków, jak i cieni⁴³, ukierunkowuje na niektóre zagrożenia, gdzie na pierwszym planie pojawia się postmodernistyczny i zglobalizowany indywidualizm, promującym luźny styl życia. Ma on osłabiający i deformujący wpływ na więzi społeczne oraz małżeńsko-rodzinne. Wpływa znacząco na ich jakość⁴⁴. Papież Franciszek zaznacza, że „w przypadku rodziny kruchość więzi staje się szczególnie poważna, ponieważ chodzi o podstawową komórkę społeczeństwa, o miejsce, gdzie człowiek uczy się współżycia w różnorodności i przynależności do innych i gdzie rodzice przekazują dzieciom wiarę”⁴⁵.

Szczególnym przejawem kryzysu kulturowego w rodzinie jest patrzanie na małżeństwo jako na „czystą formę uczuciowej gratyfikacji, którą można ustanowić w jakikolwiek sposób oraz zmienić zależnie od wrażliwości każdego”⁴⁶. Tymczasem małżeńska wspólnota życia i miłości opiera się na wzajemnej zgodzie małżonków i zobowiązaniu na całe życie⁴⁷. Dlatego umocnieniem i uzdrowieniem relacji małżeńsko-rodzinnych jest codzienna relacja z Bogiem⁴⁸. Dla budowania trwałych więzi jest to szczególnie ważne. Relacja ta umacnia miłość i jedność małżeńską oraz daje radość ze wspólnotowego przebywania z Bogiem, np. na małżeńskiej lub rodzinnej modlitwie.

Jak zauważa papież Franciszek wybujały indywidualizm „wynaturza więzi rodzinne i doprowadza do traktowania każdego członka rodziny jako samotnej wyspy”⁴⁹. Jest zatem szczególnym zagrożeniem dla relacji wewnątrzrodzinnych. Nie sprzyja budowaniu więzi, ale wprost przeciwnie – wpływa na nie niszcząco, zniekształca ich pierwotną naturę, jaką jest spajanie poszczególnych członków rodziny. Zdaniem Franciszka elementem indywidualizmu jest przede wszystkim kultura posiadania i przyjemności. Przyczynia się ona do nietolerancji i agresji w rodzinie⁵⁰. Nie może zatem wpływać twórczo na więzi małżeńsko-rodzinne.

Wśród innych zagrożeń dla więzi małżeńsko-rodzinnych *Amoris laetitia* wymienia m.in.: tempo współczesnego życia, stres, nieodpowiednią organizację życia społecznego oraz pracy. Papież wyjaśnia, że na gruncie małżeńskim i rodzinnym zjawiska te wpływają niszcząco na relacje małżonków i ich dzieci. Sprawiają, że rodzina „może się stać miejscem przechodnim, ku któremu kierujemy się, gdy wydaje się to nam wygodne, lub gdzie idziemy wówczas, gdy mamy zamiar dochodzić praw, podczas gdy więzi są zdane na niepewność kapryśnych pragnień i okoliczności”⁵¹.

⁴² Franciszek, *Amorislaetitia*, nr 31.

⁴³ Tamże, nr 32.

⁴⁴ Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 67.

⁴⁵ Tamże, nr 66.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, nr 67.

⁴⁹ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 33.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, nr 34.

Wyjaśnienie to pokazuje, jak istotne w życiu małżeńskim i rodzinnym jest właściwie organizowanie czasu oraz odpowiedni podział obowiązków, tak aby członkowie rodziny mogli każdego dnia znaleźć przynajmniej chwilę na rozmowę i przedyskutowanie ważnych kwestii dotyczących życia rodzinnego. Dzięki temu rodzina buduje swoją wewnętrzną jedność, a poszczególne osoby wiedzą, co dzieje się u innych domowników, np. z jakimi obecnie borykają się problemami⁵².

Budowaniu zdrowych i trwałych więzi wewnątrzrodziny nie sprzyjają również: brak miłości i poświęcenia, kultura wywołująca presję ucieczki w małżeństwo, kultura odwołująca młodych ludzi od założenia rodziny, np. ze względów ekonomicznych, globalne krzewienie pornografii i prostytucji wpływających destabilizacyjnie na więzi małżeńsko-rodzinne⁵³. Z kolei w polityce propaguje się treści i działania promujące tzw. zdrowie reprodukcyjne, rewolucję seksualną, nadmierny konsumpcjonizm oraz antykoncepcję czy aborcję⁵⁴.

Niszcząco na więzi małżeńsko-rodzinne wpływają także migracje zarobkowe i wojenne⁵⁵ oraz osłabienie wszelkich praktyk religijnych⁵⁶. Trudnościami są ponadto pojawiająca się w rodzinie niepełnosprawność jednego z jej członków⁵⁷, jak również ubóstwo⁵⁸. Wszystkie te sytuacje wpływają negatywnie na poszczególnych członków rodziny, nie pozwalając im budować trwałych relacji. Znaczącym problemem w dzisiejszych czasach jest także praktyka eutanazji, a więc mylne pozbawianie życia osób starszych, chorych i cierpiących w imię miłości⁵⁹. Jest to niszczenie więzi wielopokoleniowej.

Kryzysy małżeńskie i rodzinne stanowią kolejne zagrożenie dla więzi wewnątrzrodziny. Zdaniem Franciszka stanowią one spore wyzwanie dla współczesnych małżeństw. Z jednej strony kryzysy są czymś naturalnym w życiu rodziny, z drugiej zaś wymagają odpowiedniego przepracowania ze strony małżonków, tak, by mogli być ze sobą coraz bardziej szczęśliwi⁶⁰. Kryzysy zmuszają małżonków do rozmowy oraz wspólnego przezwyciężania trudności, ukierunkowują na dialog małżeński, będący nieodzownym elementem w budowaniu wzajemnych więzi⁶¹.

Niestety, jak wskazuje papież Franciszek, małżonkowie, napotykający na swojej drodze życia małżeńskiego kryzysy, próbują się od nich izolować. W efekcie ich relacje małżeńskie ulegają pogorszeniu, „więź się pogarsza, a wzmagają się izolacja, która wyrządza szkodę intymności”⁶².

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, nr 36-42.

⁵⁴ Tamże, nr 42.

⁵⁵ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 46.

⁵⁶ Tamże, nr 43.

⁵⁷ Tamże, nr 47.

⁵⁸ Tamże, nr 49.

⁵⁹ Tamże, nr 48.

⁶⁰ Tamże, nr 232.

⁶¹ Tamże, nr 232-235.

⁶² Tamże, nr 233.

W takiej sytuacji unikanie rozmowy ze współmałżonkiem powiększa jedynie zaistniałe trudności⁶³ i sprawia, że małżonkowie nie mogą budować głębokich relacji.

Przewycięzanie kryzysów wymaga od małżonków szczerości i zaufania oraz gotowości do przebaczenia. Czasem małżonkowie muszą podejmować działania pozwalające na uzdrowienie ich wewnętrznych ran, np. z dzieciństwa, ponieważ właśnie one mogą wpływać na jakość więzi małżeńsko-rodzinnych. Papież nazywa to etapem wyzwolenia⁶⁴, bez przebycia, którego trudno budować zdrowe i silne relacje wewnątrzrodzinne. Jednocześnie małżonkowie, którzy nie potrafią rozwiązywać kryzysów na drodze pojednania, przeżywają trudności w dziedzinie wychowania. Pogorszeniu zatem ulega ich więź wychowawcza⁶⁵, a także więź religijno-moralna⁶⁶.

Innym rodzajem zagrożenia, o którym pisze papież Franciszek, jest trudność w budowaniu więzi z dzieckiem w okresie prenatalnym, wynikająca z nieumiejętnego radowania się z daru macierzyństwa i ojcostwa. Uczestnicząc w tajemnicy stworzenia, najpierw matka, a dzięki niej także ojciec mogą od samego poczęcia trwać w łączności duchowej ze swoim dzieckiem⁶⁷. Patrzenie z miłością na dziecko, wyobrażanie go sobie i jego przyszłości oraz codzienne oczekiwanie na jego narodziny są istotnymi elementami tej głębokiej więzi. Rodzice, którzy marzą o swoim dziecku i wyobrażają sobie jego wygląd, jego cechy i upodobania, już wtedy nawiązują z nim więź⁶⁸. Małżonkowie, oczekując na dziecko z miłością, nie mogą zapomnieć, że jest ono największym darem od Boga i że powinno być kochane nie ze względu na swoje cechy, ale dlatego, że jest dzieckiem⁶⁹. Wszelki brak radości oraz przejawy smutku i lęku wpływają negatywnie na relację matki i mającego narodzić się dziecka⁷⁰.

3.4. Współczesne zagrożenia dla więzi rekreacyjno-towarzyskiej w rodzinie

W Orędziu na XXVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu – *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów*, Jan Paweł II zwraca uwagę na istniejące zagrożenia dla więzi rekreacyjno-towarzyskiej. Papież zauważa, że telewizja może zarówno budować więzi małżeńsko-rodzinne, ale także może je niszczyć⁷¹. Telewizja może bowiem

⁶³ Tamże, nr 234-236.

⁶⁴ Tamże, nr 240.

⁶⁵ Tamże, nr 259-286.

⁶⁶ Tamże, nr 287.

⁶⁷ Tamże, nr 168.

⁶⁸ Tamże, nr 169-170.

⁶⁹ Tamże, nr 170.

⁷⁰ Tamże, nr 171.

⁷¹ Jan Paweł II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, K. Lubowiecki (red.), Kraków 1999, t. 2, s. 27.

„powodować zamykanie się członków rodziny w ich osobnych światach, rozrywając prawdziwe więzi międzyosobowe; może stać się także przyczyną rozłamów w rodzinie, prowadząc do wzajemnego wyobcowania się rodziców i dzieci”⁷². Jednocześnie, propagując fałszywe wartości oraz wzory postępowania, telewizja wpływa destrukcyjnie na więzi rodzinne. Szczególnym przykładem takiego działania jest rozpowszechnianie w programach telewizyjnych treści pornograficznych oraz pełnych przemocy, celowe wypaczanie bieżących wydarzeń, zachwalanie fałszywej wizji życia dalekiej od prawdziwego szacunku, a także ośmieszanie życia religijnego i duchowego⁷³.

We współczesnych czasach zagrożeniem dla więzi małżeńsko-rodzinnych są coraz bardziej zaawansowane i nowoczesne środki komunikacji oraz rozrywki, m.in. telefony komórkowe i komputery z dostępem do Internetu. Mogą one ułatwić dialog, np. w sytuacji dłuższego pobytu w pracy małżonkowie mogą się wzajemnie porozumieć. Mogą także niestety niszczyć dialog małżeński i rodzinny, gdy małżonkowie potrafią ze sobą rozmawiać jedynie za pomocą wiadomości sms⁷⁴. Taka sytuacja wpływa negatywnie na więzi małżeńsko-rodzinne. Zamknięcie swoich relacji w świecie wirtualnym sprzyja niszczeniu więzi. Sprawia, że małżonkowie mieszkający pod jednym dachem, choć żyją razem, to jednak żyją osobno⁷⁵.

Zakończenie

Głównym przedmiotem niniejszych rozważań było zagadnienie zagrożenia więzi małżeńsko-rodzinnych w niektórych dokumentach papieskich. Jeszcze przed Soborem Watykańskim II papież przyglądali się licznym zagrożeniom więzi małżeńskich i rodzinnych. Upatrywali te zagrożenia przede wszystkim na zewnątrz rodziny, niejednokrotnie podkreślając, że najbardziej zagrożona jest więź sakramentalna w małżeństwie.

Znacznie w tym temacie rozwinęło się papieskie nauczanie po Soborze Watykańskim II, gdzie papież wyraźnie piszą o negatywnym i niszczącym wpływie indywidualizmu i postmodernizmu na więzi małżeńsko-rodzinne, omawiają zagrożenia więzi ekonomiczno-gospodarczej w rodzinie, a także z niepokojem opisują współczesne zagrożenia dla więzi rekreacyjno-towarzystwej. Najczęściej dotyczą one nowych technologii i narzędzi komunikacji, które zamiast służyć rodzinom, niejednokrotnie przyczyniają się do ich upadku.

Spojrzenie na papieskie nauczanie w tym kontekście pozwoliło podkreślić, jak ważna i istotna we współczesnych czasach jest troska Kościoła katolickiego o istotny element życia małżeńskiego i rodzinnego, jakim są wewnątrzrodzinne relacje. Omawiane zagadnienie staje się okazją

⁷² Tamże, s. 27-28.

⁷³ Jan Paweł II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów...*, s. 27.

⁷⁴ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 278.

⁷⁵ Tamże.

do sformułowania postulatu dla duszpasterstwa rodzin. Będzie nim towarzyszenie małżonkom w różnych obszarach życia małżeńskiego i rodzinnego z uwzględnieniem ich wzajemnych relacji oraz wyodrębnieniem elementów tych więzi, które współcześnie są najbardziej podatne na wpływy laickie.

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje tematykę zagrożeń dla więzi małżeńsko-rodzinnych w nauczaniu papieży. W pierwszej kolejności ukazuje teologiczny wzór więzi małżeńskiej i rodzinnej w relacji Chrystusa i Kościoła oraz w relacji Trzech Osób Boskich. W dalszej kolejności omawia zagrożenia płynące dla więzi ujęte w nauczaniu papieskim przed Soborem Watykańskim II. Wśród nich najczęściej wskazywane były zagrożenia dla więzi sakramentalnej, więzi miłości oraz więzi religijnej w rodzinie. Bardziej rozwiniętą tematykę zagrożeń więzi widać u papieży posoborowych. W swoim nauczaniu zwracają oni uwagę na pojawiający się w wielu obszarach życia małżeńskiego i rodzinnego egoizm, destrukcyjne oddziaływania w ramach więzi ekonomiczno-gospodarczej w rodzinie oraz postmodernistyczne i indywidualistyczne przejawy zachowań, a także zagrożenia płynące dla więzi rekreacyjno-towarzyskiej. Analiza zagrożeń skłania do wypracowania nowych sposobów towarzyszenia małżonkom i rodzinom we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: zagrożenia, więzi małżeńsko-rodzinne, papież, indywidualizm

Title: Threats of marriage and family ties in some papal documents

Summary

This article deals with the issue of threats to marriage and family ties in the teaching of popes. In the first place, it shows the theological model of the marriage and family relationship in the relationship between Christ and the Church and in the relationship of the Three Divine Persons. He then discusses the threats to ties included in the papal teaching before the Second Vatican Council. Among them, the most frequently indicated threats to the sacramental bond, as well as the bond of love and religion in the family. A more developed theme of the threats of ties can be seen in the post-conciliar popes. In their teaching, they pay attention to the selfishness that appears in many areas of marriage and family life, destructive influences within the economic and economic ties in the family, as well as postmodern and individualistic manifestations of behavior, as well as threats to the recreational and social bond. The analysis of threats leads to the development of new ways of accompanying spouses and families in the modern world.

Key words: threats, marriage and family ties, the pope, individualism

Bibliografia

1. Benedykt XVI, Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie *Caritas in veritate* (29.06.2009), Kraków 2009.

2. Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej *Deus caritas est* (25.12.2005), Kraków 2006.
3. Benedykt XVI, Posynodalna Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła *Sacramentum Caritatis* (22.02.2007), Poznań 2007.
4. Benedykt XVI, Encyklika o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi* (30.11.2007), Kraków 2007.
5. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, (30.09.2010), Kraków 2010.
6. Buxakowski J., *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999.
7. Chrost M., *Więź małżeńska jako doświadczanie miłości w ujęciu chrześcijańskim*, Artykuły i rozprawy „Studia Paedagogica Ignatiana”, vol. 23, 2020/1, s. 51-68.
8. Czupryk R., Wychowywać po katolicku: szkic jurydyczny, „Pedagogika Katolicka” 17/2015, s. 200-214.
9. Franciszek, Posynodalna Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie *Amoris laetitia* (19.03.2016), Kraków 2016.
10. Franciszek, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Ewangelii Gaudium* (24.11.2013), Kraków 2014.
11. Jagodziński M., *Komunijna wizja sakramentu małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” t. 2 (2016), s. 48-67.
12. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* (22.11.1981), Wrocław 2000.
13. Jan Paweł II, List apostolski o godności i powołaniu kobiety z okazji Roku Maryjnego *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), W: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, K. Lubowiecki (red.), t. 1, Kraków 1999, s. 345-412.
14. Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju (01.01.1994), w: *Posoborowe Dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, K. Lubowiecki (red.), t. 2, wyd. M. Kraków 1999, s. 19-26.
15. Jan Paweł II. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów* (24.01.1994), w: *Posoborowe Dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, K. Lubowiecki (red.), t. 2, wyd. M. Kraków 1999, s. 27-32.
16. Jan XXIII, Encyklika o rozwoju prawdy, jedności i pokoju w duchu miłości *Ad Petri Cathedram* (29.06.1959), w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/ad_petri_29061959.html (Stan z dn. 14.04.2021).
17. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11.10.1992), Poznań 1994.
18. Leon XIII, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim *Arcanum divinae sapientiae* (10.02.1880), w: http://kodr.pl/wpcontent/uploads/2018/10/leon_xiii_arcantum_divinae.pdf (Stan z dn. 10.02.2019).

19. Leon XIII, Encyklika o postaciach zła w społeczeństwie oraz misji Kościoła i papieżstwa *Inscrutabili Dei Consilio*, (21.04.1878). w: https://silesia.edu.pl/slask/index.php?title=Papież_Leon_XIII_encyklika_Inscrutabili_Dei_consilio_z_21_IV_1878 (Stan z dn. 10.04.2018).
20. Paweł VI, Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji *Ecclesiam suam* (06.08.1964), Paryż 1967.
21. Pius XI, Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży *Divini illius Magistri*, (31.12.1929). Warszawa 2011.
22. Pius XI, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim *Casticonubii* (31.12.1930), Komorów 2000.
23. Pius XI, Encyklika O chrześcijańskim ustroju społecznym *Quadragesimo Anno* (15.05.1931), Warszawa 2002.

Psychologia

Jacek Śliwak¹, Dominika Zarosińska², Julia Grzyb³

Stopień uzależnienia od gier komputerowych a samoocena młodzieży

Wstęp

Na całym świecie rośnie liczba dzieci i młodzieży korzystających codziennie z nowych mediów. Gromkowska-Melosik⁴ twierdzi, że „doświadczenia zdobyte w cyberprzestrzeni, w większym stopniu wpływają na kształt tożsamości jednostki, niż te, do których posiada ona dostęp w świecie społecznym”. To właśnie na okres adolescencji przypada kształtowanie dojrzałego obrazu siebie i kryzys tożsamości, a w tym właśnie okresie znajduje się największa grupa użytkowników gier komputerowych. Pyżalski⁵, analizując wyniki *Diagnozy Społecznej* (przeprowadzonej w Polsce w latach: 2000, 2003, 2005, 2007 i 2009), podaje, że cieszenie się dziećmi w wieku szkolnym jest w gospodarstwie domowym jednym z najważniejszych czynników sprzyjających korzystaniu z komputera i Internetu. Autor podkreśla również wyniki *Diagnozy Szkolnej* z 2009 r., które unaocniają, iż 97% Polaków w wieku od 11 do 19 lat korzysta z Internetu, w tym 88% ma do niego dostęp w domu.

¹ Profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Psychologii Społecznej i Psychologii Religii. Zainteresowania badawcze: altruizm, relacje interpersonalne, zachowania asertywne, postawy i relacje religijne oraz poznawcze korelaty religijności. Adres e-mail: sliwak@kul.lublin.pl

² Doktor psychologii, psychoterapeuta w procesie certyfikacji, absolwentka nauk o rodzinie. Zainteresowania badawcze: relacje interpersonalne, psychologiczna charakterystyka rodziny i relacji w niej panujących w perspektywie systemowej, małżeństwo i rodzina w kryzysie (uzależnienie od seksu, uzależnienie od Internetu, alkoholizm, mózgowy porażenie dziecięce, opieka paliatywna), relacje i postawy religijne. Adres e-mail: dominika.zarosinska@gmail.com

³ Magister psychologii. Absolwent psychologii KUL. Magisterium w Katedrze Psychologii Społecznej i Psychologii Religii.

⁴ A. Gromkowska-Melosik, *Cyber-kobieta, czyli o wirtualnych symulacjach istnienia*, w: *Kultura popularna i (re)konstrukcje tożsamości*, (red.) A. Gromkowska-Melosik, Poznań, Leszno 2007, s. 270.

⁵ Por. J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Kraków 2012.

1. Uzależnienie od gier komputerowych

Gry komputerowe zdefiniowano jako programy rozrywkowe, wykorzystywane na komputerze osobistym lub innych urządzeniach elektronicznych, takich jak konsole, automaty, telefony komórkowe itp.⁶. Istnieje wiele różnych definicji gier, poczynając od bardziej ogólnych (programy komputerowe, których użytkowanie polega na rozwiązywaniu zadań logicznych, gry komputerowe strategiczne) lub zręcznościowych (gry komputerowe zręcznościowe), służących do celów rozrywkowych, a także edukacyjnych (gry komputerowe edukacyjne)⁷, na szczegółowych kończąc („są programami komputerowymi, czyli na poziomie kodu maszynowego składają się z ciągu cyfr i mają modułarną budowę co [...] jest często w sposób twórczy wykorzystywane przez użytkowników gier”⁸). W literaturze przedmiotu można także spotkać wiele podziałów gier komputerowych. Jednym z nich jest typologia zaproponowana przez Ulfik–Jaworską⁹, klasyfikująca gry ze względu na ich temat. Wyróżnione zostają zatem gry edukacyjne, logiczne, zręcznościowe (platformowe, strzelaniny tradycyjne 2D i trójwymiarowe 3D, bijatyki), przygodowe, strategiczne (ekonomiczne, wojenne: strategie klasyczne i strategie czasu rzeczywistego), symulacyjne (lotnicze, morskie, lądowe: wyścigi i inne symulatory lądowe), fabularne tzw. role-playing games, czyli RPG, a także sportowe czy erotyczne.

Gry niosą za sobą różne skutki – w zależności od rodzaju wybieranej gry, osoba może pewne umiejętności rozwijać, a inne tracić. Dzięki grze komputerowej dzieci mogą na chwilę stać się dorosłe i sięgają po to, czego w rzeczywistym świecie im nie wolno: zasiadają za kierownicą i ścigają się po torze wyścigowym, mogą latać samolotem, pływać statkiem, kupują lub sprzedają nieruchomości, zarządzają miastem itp.¹⁰. Co więcej, grający może samodzielnie dobrać poziom trudności rozgrywki, by łatwiej osiągnąć zwycięstwo, co w konsekwencji wzmacnia jego poczucie własnej wartości, oddziałuje na „poczucie siły, a więc szybko poprawia się jego samopoczucie”¹¹. Porażki natomiast nie są zbyt raniące, gdyż zawsze można poprawić wynik bez większych konsekwencji¹². Do podobnych konkluzji

⁶ Por. I. Ulfik–Jaworska, *Komputerowi mordercy. Tendencje konstruktywne i destruktywne u dzieci grających w „agresywne” gry komputerowe*, Lublin 2005. Zob. też: www.badaniagier.pl, dostęp 28.10.2021 r.

⁷ Por. www.encyklopedia.pwn.pl, dostęp 26.10.2021 r.

⁸ Por. M. Filiciak, *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*, Warszawa 2006.

⁹ Por. I. Ulfik–Jaworska, s. 45. Zob. też: www.badaniagier.pl, dostęp 28.10.2021 r.

¹⁰ Por. T. Feibel, *Zabójca w dziecięcym pokoju. Przemoc i gry komputerowe*, Warszawa 2006.

¹¹ J.M. Wolińska, *Komputer (gry, Internet) – konieczność, pasja, zagrożenie, uzależnienie*, w: *Wybrane zagadnienia psychologii współczesnej*, (red.) G.E. Kwiatkowska, Lublin 2004, s. 194.

¹² Por. H. Noga, *Wychowawcze aspekty „rewolucji informatycznej”*, Kraków 2008.

doszli również Anderson i Ford już w 1985 r.¹³, stwierdzając, że gry komputerowe mogą redukować lęki i wzmacniać poczucie własnej wartości. Takie zabawy pomagają także w zaspokojeniu skomplikowanych potrzeb dzieci, bowiem dzięki utożsamianiu się z bohaterami i przeniesieniu się w świat fantazji, młody człowiek przez moment może stać się bohaterski i odważny, zaspokajając w ten sposób, np. u chłopców, romantyczną potrzebę bycia bohaterem – „cały świat w niebezpieczeństwie i tylko on jeden może temu zapobiec”¹⁴. Młode pokolenie chętnie korzysta z gier komputerowych, ponieważ jest to dla nich atrakcyjny sposób uczenia się poprzez zabawę i rozrywkę. W ten sposób ćwiczą oni m.in. koordynację wzrokowo-ruchową i sprawność manualną (w grach sensomotorycznych), operacje dedukcji logicznej czy przewidywanie (w grach strategicznych¹⁵). Bawiąc się za pomocą gier komputerowych, uczą się jednocześnie koncentracji uwagi, sprawności spostrzegania, rozwijają wyobraźnię przestrzenną czy refleks¹⁶. Warto podkreślić także inne pozytywne walory korzystania z gier komputerowych, takie jak: nauka samodzielności, współpracy i „zdrowej” rywalizacji; redukcja lęku; ćwiczenie cierpliwości i wytrwałości w dążeniu do zamierzonego celu; umożliwienie zawierania nowych znajomości, przyjaźni, a niekiedy nawet miłości; nauka języków obcych; kształtowanie nawyku ciągłego poszukiwania rozwiązań i wskazówek, dzięki czemu gracz jest w procesie samokształcenia oraz nauka przestrzegania zasad¹⁷.

Niestety gry komputerowe wiążą się nie tylko z pozytywnymi skutkami, mają bowiem, jak każde nowe zjawisko, swoją drugą stronę medalu. Badaniami nad agresywnością gier oraz ich szkodliwym wpływem na użytkownika, zajęła się m.in. Maria Braun-Gałkowska i Iwona Ulfik-Jaworska¹⁸ oraz Stanisław Kozak¹⁹. Najczęściej spotykanym zarzutem pod adresem gier komputerowych, formułuje się zagrożenia fizyczne, takie jak problemy z kręgosłupem i wady postaw (spowodowane długotrwałym przebywaniem w tej samej pozycji przed komputerem), bóle karku i nadwyrężenie nadgarstków²⁰, problemy ze wzrokiem (szybka męczliwość przez migający ekran monitora, szkodliwe promieniowanie), bóle głowy

¹³ Por. M. Braun-Gałkowska, I. Ulfik-Jaworska, *Zabawa w zabijanie. Oddziaływanie przemocy prezentowanej w mediach na psychikę dzieci*, Lublin 2002.

¹⁴ T. Feibel, s. 94.

¹⁵ Por. N. Laniado, G. Pietra, *Gry komputerowe, Internet i telewizja. Co robić gdy nasze dzieci są nimi zafascynowane?*, Kraków 2006.

¹⁶ Por. M. Braun-Gałkowska, I. Ulfik-Jaworska.

¹⁷ Por. www.badaniagier.pl, dostęp 28.10.2021 r.

¹⁸ Por. M. Braun-Gałkowska, I. Ulfik-Jaworska.

¹⁹ Por. S. Kozak, *Patologie komunikowania w Internecie. Zagrożenia i skutki dla dzieci i młodzieży*, Warszawa 2011.

²⁰ Por. M. Jakubiak, *Czy powinniśmy obawiać się gier komputerowych?*, Niepublikowana praca dyplomowa, Warszawa 1999. Zob. też: S. Kozak. Zob. też: H. Cash, K. McDaniel, *Gry video i twoje dzieci. Jak rodzice mogą to kontrolować*, w: *Materiały konferencyjne. Międzynarodowa konferencja „Uzależnienie od komputera i Internetu – problemy diagnostyczne i terapeutyczne”*, B.T. Woronowicz (red.), Warszawa 15–17 maja 2013.

i ogólne zmęczenie organizmu²¹. Nowości pojawiające się na rynku gier video niosą za sobą także zagrożenia typu psychologicznego: łatwy dostęp do pornografii, kult siły i przemocy, zaniedbywanie relacji społecznych, zmniejszenie zdolności społecznych dotyczących rozumienia i wczuwania się w punkt widzenia innych osób. Pozostałe negatywne konsekwencje to: rezygnacja z bezpośredniego kontaktu interpersonalnego; obniżenie lub brak zainteresowania innymi formami aktywności fizycznej i społecznej; zaniedbanie życia rodzinnego, nauki czy pracy; brak troski i zainteresowania własnym zdrowiem i higieną osobistą; nieprawidłowości w zakresie tożsamości (emocje, odczucia i uczucia); redukcja zainteresowań; zahamowanie rozwoju intelektualnego; utrwalenie postawy „mieć”; ugruntowanie postawy egocentrycznej w stosunku do świata i ludzi; problemy finansowe czy zubożenie języka²². Cent²³ przytacza badania dowodzące, iż spędzanie co najmniej dwóch godzin dziennie na grach lub w Internecie może spowodować: pogorszenie wyników w nauce, obniżenie samooceny, zmniejszenie umiejętności społecznych, fascynację zachowaniami niepożądanymi czy nawet uzależnienie. Ponadto badania pokazują, że nastolatki są bardziej podatni na patologiczne formy gry niż jakakolwiek inna grupa wiekowa²⁴. Uzależnienie od gier cechuje się tym samym, co każdy inny nałóg i obejmuje zachowania przymusowe (kompulsywne), brak zainteresowania innymi czynnościami (całkowita koncentracja na grach, również z pominięciem potrzeb fizjologicznych: jedzenie, picie, wydalanie, sen), a także objawy fizyczne i psychiczne podczas prób przerwania tego zachowania²⁵. W badaniach nad profilem osoby uzależnionej okazało się, że jest nim użytkownik spędzający przy komputerze co najmniej 60 godzin tygodniowo (wliczane było tu korzystanie z gier i z Internetu), cechujący się agresją, rozdrażnieniem, bezsennością, depresją, a nawet próbami samobójczymi²⁶. Przy każdym rodzaju uzależnienia, zatem i tutaj, pojawia się zespół abstynencyjny, czyli objawy odstawienia, charakteryzujące się nieprzyjemnymi odczuciami fizjologicznymi, np.: drżenie, ponury nastrój, pocenie dłoni, podenerwowanie, skurcze żołądka czy nudności itp. Uzależniony zaczyna mieć także konflikty z otoczeniem.

²¹ Por. H. Noga. Zob. też: S. Kozak. Zob. też: H. Cash, K. McDaniel.

²² Por. S. Kozak. Zob. też: H. Cash, K. McDaniel. Zob. też: www.badaniagier.pl, dostęp 28.10.2021 r.

²³ Por. J. Cent, *Nowe media a dzieci – dylematy rodziców?* w: *Dziecko w świecie mediów konsumpcji*, (red.) M. Boguni-Borowska, Kraków 2006.

²⁴ Por. J.P. Charlton, I.D.W. Danforth, *Validating the distinction between computer addiction and engagement: online game playing and personality*, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01449290903401978#preview>, dostęp 12.11.2021 r.

²⁵ M. Griffiths, *Gry i hazard. Uzależnienia dzieci w okresie dorastania*, Gdańsk 2004, s. 53.

²⁶ Por. J. Cent. Zob. też: A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004.

2. Samoocena

Drugą badaną zmienną jest samoocena. Ujęcie Rosenberga²⁷ zakłada, że ludzie mogą mieć różny stosunek do różnych obiektów. Jednym z nich może być także własne „Ja” osoby. Samoocena, zdaniem autora, jest zatem „pozytywną lub negatywną postawą wobec »Ja«, rodzajem globalnej oceny siebie”²⁸. Autor koncepcji uważa, że wysoki poziom samooceny oznacza przekonanie człowieka o jego wartościowości i „byciu wystarczająco dobrym”. Oznacza to zatem, że człowiek z wysoką samooceną wcale nie musi się wywyższać i uważać siebie za kogoś lepszego od innych ludzi. Niska samoocena, w koncepcji Rosenberga²⁹, oznacza brak zadowolenia z siebie i pewnego rodzaju odrzucenie własnego „Ja”.

Charakteryzując pojęcie samooceny, należy rozgraniczyć samoocenę, która odnosi się do specyficznej (szczegółowej) lub globalnej oceny własnego „Ja”. Ocena siebie w poszczególnych sferach życia (np. zdolnościach intelektualnych, społecznych, sprawności fizycznej, zaradności życiowej i innych) koreluje bowiem z samooceną ogólną (globalną), ale nie jest z nią empirycznie ani konceptualnie równoznaczna³⁰. Ludzie z takim samym poziomem samooceny ogólnej mogą cechować się różnymi ocenami w zakresie specyficznych kompetencji.

Dąbrowska³¹, za pomocą Testu Przymiotnikowego ACL H.G. Gougha i A.B. Heilbruna, przeprowadziła badania empiryczne dorastających chłopców korzystających (K) i niekorzystających (NK) z gier komputerowych w celu oceny ich obrazu siebie. Analiza badań pokazała, że różnica pomiędzy wynikami obrazu „ja realnego” a „ja idealnego” chłopców z grupy K jest bardzo mała, co autorka interpretuje jako oznakę braku motywacji do dalszego rozwoju. Sadzi, iż chłopcy korzystający z agresywnych gier komputerowych są zadowoleni ze stopnia rozwoju, jaki już osiągnęli i nie dostrzegają obszarów, które mogliby kształtować w swoim dalszym procesie rozwojowym. Według Dąbrowskiej³² taka ocena obrazu siebie w okresie adolescencji jest wyjątkowo niekorzystna ze względu na kształtującą się wtedy strukturę osobowości oraz poczucie tożsamości. Wyniki badań wykazały również, że osoby badane, które nie grają w agresywne gry komputerowe (NK), nie akceptują wszystkich swoich cech. Z tego względu chcą podjąć pracę nad sobą, zwłaszcza stać się bardziej niezależne, skuteczne

²⁷ Por. M. Rosenberg, *Society and the adolescent self-image*, Princeton, NJ 1965.

²⁸ Por. M. Łąguna, K. Lachowicz-Tabaczek, I. Dzwonkowska, *Skala samooceny SES Morisa Rosenberga – polska adaptacja metody*, „Psychologia Społeczna” tom 2, nr 4 (2007), s. 164-176. Zob. też: I. Dzwonkowska, K. Lachowicz-Tabaczek, M. Łąguna, *Samoocena i jej pomiar. Polska adaptacja skali SES M. Rosenberga*. Podręcznik, Warszawa 2008.

²⁹ Por. M. Rosenberg.

³⁰ Por. I. Dzwonkowska, K. Lachowicz-Tabaczek, M. Łąguna.

³¹ R. Dąbrowska, „Agresywne” gry komputerowe a obraz siebie, w: *Oddziaływanie „agresywnych” gier komputerowych na psychikę dzieci*, (red). A. Gała, I. Ulfik-Jaworska, Lublin 2000, s. 13-24.

³² Tamże.

w stawianiu i osiąganiu postawionych sobie celów. Badania A. Gały³³ pokazały wiele znaczących różnic dotyczących spostrzegania siebie na tle innych osób w grupie grających i niegrających. Otóż okazało się, że użytkownicy gier komputerowych są ubożsi emocjonalnie zarówno w treści, jak i formie wyrażania emocji.

3. Metodologia badań własnych

a. Problem badawczy i hipotezy

Przeprowadzone powyżej rozważania teoretyczne i brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o związek między zmiennymi skłaniają do postawienia pytania badawczego: czy istnieją, a jeśli tak, to jakie powiązania między stopniem uzależnienia od gier komputerowych a samooceną?

Nawiązując do powyższego pytania, wysunięto następujące hipotezy badawcze:

- H1: Stopień uzależnienia od gier komputerowych wiąże się z samooceną.
- H2: Wysoki poziom wsparcia otrzymywany przez młodzież od osób bliższych wiąże się z niższym poziomem uzależnienia od gier komputerowych.
- H3: Stopień uzależnienia osób młodych od gier komputerowych wiąże się z ich oceną własnej atrakcyjności fizycznej.
- H4: Wysoki poziom uzależnienia od gier komputerowych wiąże się z większymi problemami z kondycją fizyczną adolescentów.
- H5: Stopień uzależnienia od gier komputerowych wiąże się z samoakceptacją moralną nastolatków.
- H6: Poziom uzależnienia od gier komputerowych wiąże się z obronnym wzmacnianiem samooceny młodych osób.

b. Zastosowane narzędzia

Kwestionariusz GAS (Game Addiction Scale) to metoda służąca do badania stopnia uzależnienia adolescentów od gier komputerowych. Autorami oryginalnej wersji z 2009 r. są J.S. Lemmens, P.M. Valkenburg i J. Peter³⁴, którzy stworzyli skalę (pełna wersja: 21 itemów oraz skrócona wersja: 7 itemów) mierzącą siedem podstawowych kryteriów uzależnienia nastolatków od gier komputerowych: Istotność, Tolerancja, Modyfikacja nastroju, Powrót do nałogu, Wycofanie (odstawienie), Konflikt, Problemy. Metodę opracowano na podstawie kryteriów DSM IV (Diagnostic and

³³ Por. A. Gała, „Agresywne” gry komputerowe a kontakty społeczne, w: *Oddziaływanie „agresywnych” gier komputerowych na psychikę dzieci*, (red). A. Gała, I. Ulfik-Jaworska, Lublin 2000, s. 25-37.

³⁴ Por. J.S. Lemmens, P.M. Valkenburg J. Peter, *Development and Validation of a Game Addiction Scale for Adolescents*, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15213260802669458>, dostęp 16.11.2021 r.

Statistical Manual of Mental Disorders) dotyczących patologicznego uzależnienia od hazardu. W niniejszym badaniu wykorzystano polską wersję 21-itemową opracowaną przez I. Ulfik-Jaworską. Metoda umożliwia określenie ogólnego stopnia uzależnienia od gier oraz stopnia każdego z siedmiu kryteriów uzależnienia.

Wielowymiarowy Kwestionariusz Samooceny MSEI służy do pomiaru samooceny. Oryginalna wersja tej metody została stworzona w 1988 r. przez O'Brien i Epsteina³⁵. Metoda mierzy zarówno poziom ogólnej samooceny, jak i zakres bardziej szczegółowych obszarów codziennego funkcjonowania człowieka, stopień integracji tożsamości oraz aprobatę społeczną. Komponenty samooceny to: Kompetencje (K), Bycie kochanym (BK), Popularność (P), Zdolności Przywódcze (ZP), Samokontrola (S), Samoakceptacja Moralna (SM), Atrakcyjność Fizyczna (AF), Witalność (W), Integracja Tożsamości (IT) oraz Obronne Wzmacnianie Samooceny (OWS). Narzędzie składa się z: czterostronicowego *Zeszytu Testowego* (116 itemów, podzielonych na 2 części – 61 stwierdzeń i 55 pytań), *Arkusza Odpowiedzi* (skala pięciopunktowa) oraz *Arkusza Wyników*.

c. Sposób przeprowadzania badań

Dobór próby był ukierunkowany na uczniów ostatnich klas szkoły podstawowej. Badania (dobrowolne, anonimowe) przeprowadzono w formie grupowej podczas lekcji (45 minut) z wychowawcą klasy. Osoba badana wypełniała kwestionariusze, a w razie trudności czy niezrozumienia, zadawała pytania, po czym otrzymywała wyjaśnienia.

d. Osoby badane

Grupa badana to 104 uczniów w wieku od 14 do 16 lat. Dziewczęta stanowiły 40,4% przebadanej młodzieży, natomiast chłopcy to 59,6% badanych. Podjęcie po raz pierwszy gry komputerowej respondenci deklarują w przedziale 4-15 lat; większość jednak ok. 10 roku życia (22,1%). Inicjacja ma miejsce najczęściej w okresie pomiędzy 6 a 12 rokiem życia.

4. Wyniki

Celem odpowiedzi na pytanie o powiązania między stopniem uzależnienia od gier komputerowych (*Kwestionariusz GAS*) a samooceną ogólną (*Kwestionariusz MSEI*) młodzieży (*H1*) są uzyskane wyniki, które poddano analizom statystycznym w oparciu o korelacje r Pearsona. Rezultaty tego zabiegu prezentuje tabela 1.

³⁵ D. Fecenec, *Wielowymiarowy Kwestionariusz Samooceny MSEI. Polska adaptacja. Podręcznik*, Warszawa 2008, s. 23.

Tabela 1. Korelacje (*r* Pearsona) wyników *MSEI* i *GAS* ($n = 104$)

Skale Kwestionariusza <i>MSEI</i>	Kwestionariusz <i>GAS</i> – wynik ogólny					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	<i>R</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>R</i>	<i>p</i>
Ogólna samoocena	0,047	-	-0,038	-	0,036	-
Kompetencje	0,015	-	0,083	-	-0,096	-
Bycie kochanym	-0,150	-	-0,321	0,038	-0,031	-
Popularność	-0,098	-	-0,062	-	-0,171	-
Zdolności Przywódcze	-0,020	-	-0,031	-	-0,056	-
Samokontrola	-0,115	-	-0,227	-	-0,097	-
Samoakceptacja Moralna	-0,137	-	-0,167	-	-0,017	-
Atrakcyjność Fizyczna	-0,003	-	-0,010	-	-0,101	-
Witalność	-0,019	-	0,287	-	-0,259	0,042
Integracja Tożsamości	-0,083	-	0,027	-	-0,235	-
Obronne Wzmacnianie Samooceny	-0,048	-	0,058	-	-0,062	-

Analiza korelacji samooceny i stopnia uzależnienia od gier komputerowych nie wykazała żadnych współzależności w całej grupie. Jeden ujemny związek istotny statystycznie wystąpił w grupie dziewcząt i dotyczył on powiązania między poziomem uzależnienia od gier komputerowych i świadomością, że jest się kochanym. Druga zależność widoczna była w grupie chłopców: pomiędzy stopniem uzależnienia od gier a witalnością.

Celem weryfikacji kolejnej hipotezy (H_2), traktującej o związkach wsparcia (jakie adoleścenci otrzymują od bliskich) i poziomu uzależnienia młodzieży, analizom poddano wymiar konfliktu w *GAS* i *MSEI*. Tabela 2 prezentuje owoce tych poszukiwań.

Tabela 2. Korelacje (*r* Pearsona) wyników *MSEI* i konfliktu (*GAS*; $n = 104$)

Skale Kwestionariusza <i>MSEI</i>	Konflikt (Kwestionariusz <i>GAS</i>)					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	<i>r</i>	<i>P</i>	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>
Ogólna samoocena	-0,124	-	0,011	-	-0,290	0,022
Kompetencje	-0,092	-	0,103	-	-0,292	0,021
Bycie kochanym	-0,195	0,048	-0,130	-	-0,246	0,054*
Popularność	-0,121	-	0,156	-	-0,332	0,008
Zdolności Przywódcze	-0,094	-	-0,079	-	-0,144	-
Samokontrola	-0,092	-	-0,229	-	-0,044	-

Samoakceptacja Moralna	-0,083	-	-0,124	-	0,020	-
Atrakcyjność Fizyczna	-0,098	-	0,088	-	-0,298	0,019
Witalność	-0,057	-	0,144	-	-0,216	-
Integracja Tożsamości	-0,046	-	0,144	-	-0,216	-
Obronne Wzmacnianie Samooceny	-0,046	-	0,197	-	0,000	-

* - tendencja do związków istotnych statystycznie

Z przeprowadzonych badań wynika, że związek istotny statystycznie istnieje dla ogółu próby badawczej pomiędzy skalą konfliktu (*Kwestionariusza GAS*) a komponentem samooceny, jakim jest poczucie bycia kochanym. Związki istotne statystycznie dostrzeżono także w grupie chłopców między konfliktem a: samooceną ogólną, kompetencjami, popularnością oraz atrakcyjnością fizyczną (*H3*). Obserwowalna jest także tendencja do korelacji istotnych statystycznie między konfliktem a poczuciem bycia kochanym.

Dalsze analizy statystyczne poszukiwały korelacji pomiędzy poszczególnymi wymiarami samooceny (*MSEI*) a wymiarem istotności (*GAS*) w uzależnieniu od gier komputerowych. Wyniki tych poszukiwań prezentuje tabela 3.

Tabela 3. Korelacje (*r* Pearsona) wyników *MSEI* i istotności (*GAS*; *n* = 104)

Skale Kwestionariusza MSEI	Istotność (Kwestionariusz GAS)					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>
Ogólna samoocena	-0,031	-	0,173	-	-0,204	-
Kompetencje	-0,147	-	-0,101	-	-0,226	-
Bycie kochanym	-0,059	-	0,247	-	-0,245	0,055*
Popularność	-0,029	-	0,332	0,032	-0,249	0,051*
Zdolności Przywódcze	-0,163	-	-0,023	-	-0,293	0,021
Samokontrola	-0,172	-	-0,076	-	-0,261	0,040
Samoakceptacja Moralna	-0,201	0,041	0,030	-	-0,291	0,022
Atrakcyjność Fizyczna	-0,003	-	0,428	0,005	-0,292	0,021
Witalność	-0,134	-	0,097	-	-0,288	0,023
Integracja Tożsamości	-0,043	-	0,219	-	-0,219	-
Obronne Wzmacnianie Samooceny	-0,076	-	0,004	-	-0,090	-

* - tendencja do związków istotnych statystycznie

Analiza danych wykazała, że skala istotności (*GAS*) wiąże się w całej grupie badanych istotnie statystycznie z samoakceptacją moralną (*H5*). W grupie dziewcząt na uwagę zasługują istotne statystycznie związki między istotnością a popularnością oraz atrakcyjnością fizyczną (*H3*). Najwięcej, bo korelacje między istotnością a połową komponentów samooceny (zdolności przywódcze, samokontrola, samoakceptacja moralna – *H5*, atrakcyjność fizyczna – *H3*, witalność – *H4*) uzyskano w grupie chłopców. Co ciekawe, wszystkie te korelacje są ujemne. W skali bycia kochanym i popularności ujawniła się tendencja statystyczna do związku z kryterium istotności *Kwestionariusza GAS*.

Kolejny wymiar mierzony *Kwestionariuszem GAS* to problemy. Wyniki tego wymiaru skorelowano z wynikami samooceny (*MSEI*). Tabela 4 obrazuje związki tych zmiennych.

Tabela 4. Korelacje (*r* Pearsona) wyników *MSEI* i problemów (*GAS*; *n* = 104)

Skale <i>Kwestionariusza MSEI</i>	Problemy (<i>Kwestionariusz GAS</i>)					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>
Ogólna samoocena	-0,067	-	-0,087	-	-0,211	-
Kompetencje	-0,083	-	-0,089	-	-0,204	-
Bycie kochanym	-0,243	0,013	0,576	-	-0,254	0,046
Popularność	-0,149	-	-0,024	-	-0,344	0,006
Zdolności Przywódcze	-0,049	-	0,006	-	-0,186	-
Samokontrola	-0,120	-	-0,055	-	-0,275	0,031
Samoakceptacja Moralna	-0,247	0,012	-0,016	-	-0,252	0,048
Atrakcyjność Fizyczna	-0,076	-	0,052	-	-0,380	0,002
Witalność	-0,124	-	0,063	-	-0,370	0,003
Integracja Tożsamości	-0,039	-	0,081	-	-0,279	0,028
Obrotne Wzmacnianie Samooceny	-0,154	-	-0,114	-	-0,109	-

Korelacje wyników samooceny i skali problemów (*GAS*) udowodniły, że w grupie badanej istnieje związek pomiędzy problemami wynikającymi z poziomu uzależnienia od gier komputerowych a byciem kochanym oraz samoakceptacją moralną (*H5*). W męskiej grupie korelacje istotne statystycznie dostrzeżono między problemami i niemal każdym wymiarem samooceny (poza samooceną ogólną, kompetencjami, zdolnościami przywódczymi i obronnym wzmacnianiem samooceny).

Czwarty obszar poszukiwań (poza konfliktem, istotnością, problemami) dotyczył powiązań między samooceną (*MSEI*) a poziomem uzależnienia od gier komputerowych (*GAS*) na wymiarze tolerancji. Korelacje wyników *MSEI* ze skalą tolerancji *Kwestionariusza GAS* przedstawia tabela 5.

Tabela 5. Korelacje (r Pearsona) wyników MSEI i tolerancji (GAS; $n = 104$)

Skale Kwestionariusza MSEI	Tolerancja (Kwestionariusz GAS)					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	R	p	r	p	r	p
Ogólna samoocena	-0,060	-	-0,136	-	-0,100	-
Kompetencje	-0,006	-	-0,022	-	-0,059	-
Bycie kochanym	0,060	-	0,133	-	0,020	-
Popularność	-0,131	-	-0,065	-	-0,231	-
Zdolności Przywódcze	-0,153	-	-0,285	-	-0,113	-
Samokontrola	0,052	-	0,195	-	-0,089	-
Samoakceptacja Moralna	-0,018	-	0,323	0,037	-0,114	-
Atrakcyjność Fizyczna	-0,025	-	-0,079	-	-0,107	-
Witalność	-0,095	-	-0,293	0,059*	-0,035	-
Integracja Tożsamości	0,051	-	0,075	-	-0,049	-
Obronne Wzmacnianie Samooceny	0,007	-	0,362	0,019	-0,139	-

* - tendencja do związków istotnych statystycznie

Związki istotne statystycznie wykryto wyłącznie w grupie dziewcząt w skali samoakceptacji moralnej ($H5$) oraz obronnego wzmacniania samooceny ($H6$). Tendencje do związków istotnych statystycznie są natomiast pomiędzy kryterium tolerancji (GAS) a witalnością ($H4$).

Weryfikacja następnej hipotezy ($H5$), traktującej o zależnościach stopnia uzależnienia od gier komputerowych i samoakceptacji moralnej gimnazjalistów, naszkicowana została w toku wcześniejszych analiz. Wyniki zaprezentowano częściowo w tabeli 3 ($r = -0,201$; $p = 0,041$), tabeli 4 ($r = -0,247$; $p = 0,012$) i tabeli 5 ($r = 0,323$; $p = 0,037$). Przy obróbce statystycznej materiału badawczego, poszukiwano jednak także relacji między wymiarami samooceny (MSEI) a poziomem uzależnienia od Internetu (GAS) w wymiarze powrót do nałogu. Tabela 6 przedstawia uzyskane współczynniki korelacji.

Tabela 6. Korelacje (r Pearsona) wyników MSEI i powrotu do nałogu (GAS; $n = 104$)

Skale Kwestionariusza MSEI	Powrót do nałogu (Kwestionariusz GAS)					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	r	p	r	p	r	p
Ogólna samoocena	-0,087	-	-0,182	-	-0,140	-
Kompetencje	-0,035	-	-0,133	-	-0,143	-

Bycie kochanym	-0,118	-	-0,087	-	-0,143	-
Popularność	0,025	-	0,040	-	-0,034	-
Zdolności Przywódcze	-0,075	-	-0,088	-	-0,132	-
Samokontrola	-0,061	-	-0,062	-	-0,126	-
Samoakceptacja Moralna	-0,217	0,027	-0,095	-	-0,175	-
Atrakcyjność Fizyczna	0,011	-	-0,051	-	-0,084	-
Witalność	0,045	-	0,069	-	-0,028	-
Integracja Tożsamości	-0,025	-	0,030	-	-0,161	-
Obronne Wzmacnianie Samooceny	-0,196	0,046	-0,185	-	-0,157	-

Korelacje istotne statystycznie między wymiarami *Kwestionariusza MSEI* a kryterium *Kwestionariusza GAS*, jakim jest powrotu do nałogu, zaobserwowano jedynie w całości grupy. Współwystępowanie obejmuje samoakceptację moralną (*H5*) i obronne wzmacnianie samooceny (*H6*). W obydwu skalach wystąpił związek odwrotnie proporcjonalny.

W następnym kroku obliczono współczynniki korelacji między samooceną i jej jedenastoma wymiarami (*MSEI*) a wymiarem wycofanie (*GAS*). Tabela 7 obrazuje rezultaty tego zabiegu.

Tabela 7. Korelacje (*r* Pearsona) wyników *MSEI* i *Wycofanie (GAS; n = 104)*

Skale Kwestionariusza MSEI	Wycofanie (Kwestionariusz GAS)					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>r</i>	<i>p</i>
Ogólna samoocena	0,033	-	0,143	-	-0,133	-
Kompetencje	-0,055	-	-0,064	-	-0,108	-
Bycie kochanym	-0,125	-	-0,221	-	-0,047	-
Popularność	-0,102	-	0,076	-	-0,280	0,027
Zdolności Przywódcze	0,001	-	0,069	-	-0,100	-
Samokontrola	-0,068	-	-0,204	-	-0,017	-
Samoakceptacja Moralna	-0,240	0,014	-0,151	-	-0,223	-
Atrakcyjność Fizyczna	0,021	-	0,139	-	-0,163	-
Witalność	0,014	-	0,245	-	-0,195	-
Integracja Tożsamości	0,122	-	0,158	-	0,030	-
Obronne Wzmacnianie Samooceny	-0,073	-	0,018	-	-0,087	-

Za pomocą analizy korelacji ukazano ujemne współzależności wycofania się z gry komputerowej i samoakceptacji moralnej w całej grupie badanych ($H5$) oraz z wycofaniem i popularnością, ale wyłącznie w grupie chłopców.

Ostanie analizy odnosiły się do weryfikacji hipotezy $H6$, mówiącej o związku poziomu uzależnienia od gier komputerowych i obronnego wzmacniania samooceny młodzieży. Częściowe wyniki dotyczące tych wymiarów zobrazowano wcześniej w tabelach 5 ($r = 0,362$; $p = 0,019$) i 6 ($r = -0,196$; $p = 0,046$). Dodatkowe wyniki uzyskano, sprawdzając relacje między wymiarami samooceny ($MSEI$) a poziomem uzależnienia od Internetu (GAS) w wymiarze modyfikacja nastroju. Tabela 8 przedstawia uzyskane współczynniki korelacji.

Tabela 8. Korelacje (r Pearsona) wyników $MSEI$ i Modyfikacji nastroju (GAS ; $n = 104$)

Skale Kwestionariusza $MSEI$	Modyfikacja nastroju (Kwestionariusz GAS)					
	Dla ogółu		Dziewczęta		Chłopcy	
	R	p	r	p	r	p
Ogólna samoocena	-0,002	-	-0,118	-	-0,006	-
Kompetencje	0,048	-	-0,105	-	0,115	-
Bycie kochanym	-0,144	-	-0,156	-	-0,138	-
Popularność	0,147	-	0,028	-	0,193	-
Zdolności Przywódcze	-0,011	-	-0,131	-	0,038	-
Samokontrola	0,074	-	0,006	-	0,071	-
Samoakceptacja Moralna	-0,005	-	0,145	-	0,038	-
Atrakcyjność Fizyczna	0,117	-	0,052	-	0,050	-
Witalność	0,095	-	0,021	-	0,090	-
Integracja Tożsamości	0,097	-	0,307	0,048	-0,134	-
Obronne Wzmacnianie Samooceny	-0,227	0,021	-0,048	-	-0,294	0,020

Istotny statystycznie związek modyfikacji nastroju wystąpił z obronnym wzmacnianiem samooceny przez ogół badanych oraz w grupie chłopców. W grupie dziewcząt związek istotny statystycznie wykryto pomiędzy modyfikacją nastroju a integracją tożsamości.

Zakończenie

Przedstawione w niniejszym opracowaniu wyniki badań nie potwierdziły, że stopień uzależnienia od gier komputerowych koreluje z samoocena ogólną, pomimo iż w literaturze można spotkać się z założeniem,

że gry video – poprzez umożliwianie odniesienia sukcesu – samoocenę wzmacniają³⁶. W tej sytuacji należy stwierdzić, że nie potwierdziła się hipoteza H1 sugerująca taką zależność. Niemniej jednak, podczas przeglądu literatury przedmiotu, zapoznano się z wynikami badań, w których także nie udało się potwierdzić związku pomiędzy częstotliwością i czasem korzystania z gier video, a poczuciem własnej wartości (np. Fling³⁷). Jeszcze inne badania (Harter³⁸) uwypukliły z kolei różnice w stopniach poczucia własnej wartości w zależności od badanego obszaru samooceny. Można więc powiedzieć, iż mimo braku ogólnego związku między samooceną a poziomem uzależnienia od gier, istnieją powiązania pomiędzy stopniem uzależnienia a poszczególnymi komponentami samooceny młodzieży.

Jednym z ważniejszych odkryć przeprowadzonych badań było podkreślenie związku pomiędzy poczuciem bycia kochanym a dwoma kryteriami uzależnienia od gier komputerowych, to jest: konfliktem i problemami. Wyniki te pozwoliły na potwierdzenie hipotezy 2. Otóż okazało się, że osoby, które czuły się niekochane i niewystarczająco wspierane przez bliskich, przyznawały się do częstych konfliktów z rodzicami, przyjaciółmi oraz zaniedbywania swoich obowiązków, co wynika z nadmiernego grania. W grupie dziewcząt wystąpiła korelacja pomiędzy byciem kochanym a poziomem uzależnienia od gier komputerowych i była to korelacja odwrotnie proporcjonalna. Im mniej czuły się one akceptowane i kochane przez swoich bliskich, tym więcej i silniej angażowały się w gry komputerowe. W momencie, gdy gry komputerowe stawały się ważną aktywnością dla dorastających dziewcząt, również częściej występował pogląd, że są one powszechnie lubiane w swoim środowisku (wystąpienie istotnych korelacji wprost proporcjonalnych pomiędzy popularnością a istotnością gier). Sam fakt niskiego poczucia bycia kochanym można wyjaśnić za pomocą chociażby wzrostu poziomu hormonów w okresie adolescencji, które powoduje labilność, lękliwość, ambiwalencję emocjonalną, co niejednokrotnie może przyczynić się do powstawania napięć pomiędzy nastolatkiem i jego rodzicami. Założenia Eriksona³⁹ i rozważania Bee⁴⁰ mówią o spadku samooceny w okresie adolescencji. Jak wskazuje Birch⁴¹, niska samoocena u chłopców łączy się m.in. z nadmierną samokontrolą i izolacją społeczną. Próbując wyjaśnić tendencję silnego i częstego angażowania się w gry komputerowe u osób z poczuciem bycia niekochanym, można porównać ją z badaniami Andersona i Forda z 1985 r.⁴², którzy stwierdzili, że gry komputerowe powodują redukcję lęku i wzmacniają poczucie własnej wartości.

³⁶ Por. M. Braun-Gałkowska, I. Ulfik-Jaworska.

³⁷ Por. K.E. Dill, J.C. Dill, *Video Game Violence: a Review of The Empirical Literature*, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1359178997000013>, dostęp 12.11.2021 r.

³⁸ Por. H.R. Schaffer, *Rozwój społeczny. Dzieciństwo i młodość*, Kraków 2006.

³⁹ Por. E.H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.

⁴⁰ Por. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004.

⁴¹ Por. A. Birch, *Psychologia rozwojowa w zakresie od niemowlęctwa do dorosłości*, Warszawa 2005.

⁴² Por. M. Braun-Gałkowska, I. Ulfik-Jaworska.

Analogiczne wyniki otrzymali Feshbach i Singer w 1971 r.⁴³, potwierdzając hipotezę katharsis, czyli możliwość uwolnienia się od impulsów agresywnych za pomocą gier komputerowych. Jako swego rodzaju wyjaśnienie związków wsparcia i poziomu uzależnienia od gier komputerowych przytoczyć można także badania Shottona⁴⁴. Choć dotyczą one uzależnienia od komputera, a nie uzależnienia od gier komputerowych, mogą rzucać pewne światło na uzyskane wyniki. W rzeczonych badaniach 75 osób spośród 127 badanych uznanych za uzależnionych od komputera często spotykało się z brakiem zrozumienia. Sama zabawa w sieci z innymi osobami, mającymi podobne preferencje w stosunku do gier komputerowych, daje szansę uzyskania wsparcia i nawiązania nowych kontaktów społecznych, co może przekładać się na coraz silniejsze zaangażowanie użytkowników w grę (kończące się nawet uzależnieniem), zwłaszcza dotyczy to gier z widokiem FPP⁴⁵, gdzie odczuwa się współobecność innych graczy w tej samej wirtualnej przestrzeni i w tym samym czasie⁴⁶. Lemmens, Valkenburg i Peter⁴⁷ przedstawiają podobne badania, które wskazują, że samotność oraz niskie kompetencje społeczne korelują z uzależnieniem od gier komputerowych, szczególnie gier online. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, że skoro brak wsparcia, poczucie bycia niekochanym i samotność stwarzają warunki do silnego angażowania się w gry, a nawet ryzyko uzależnienia od nich, to większe wsparcie od osób bliskich, jakie otrzyma adolescent, sprawi, że mniej będzie zaangażowania (a w dalszej perspektywie też uzależnienia) w gry komputerowe (udowadnia to odwrotnie proporcjonalna korelacja pomiędzy byciem kochanym czy popularnym, a kryteriami uzależnienia od gier komputerowych).

Kolejnym etapem pracy było zweryfikowanie związku pomiędzy stopniem uzależnienia od gier a oceną swojej atrakcyjności fizycznej u młodzieży (H3). I chociaż ogólne korelacje nie potwierdziły tego założenia, to w rozróżnieniu na płeć pojawiły się korelacje związane z tym komponentem samooceny w grupie dziewcząt. Korelacja ta okazała się wprost proporcjonalna, o umiarkowanej sile związku. Był to zarazem związek najsilniejszy spośród wszystkich istotnych korelacji pomiędzy atrakcyjnością fizyczną a kryterium istotności gier komputerowych. Wynika z tego, że im większe znaczenie dla nastolatków miały gry komputerowe, tym bardziej czuły się one atrakcyjne i uważały, że podobają się płci przeciwnej. W grupie chłopców związki pomiędzy istotnością a atrakcyjnością fizyczną były odwrotnie proporcjonalne (czyli im mniej gracze czuli się atrakcyjni, tym bardziej uciekali w świat wirtualny przedstawiony w grze). Młodzi mężczyźni wykazywali ponadto większe problemy związane z kontaktami

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. M. Griffiths.

⁴⁵ Gra FPP – (ang.) *first person perspective* – gra, w której akcja prezentowana jest z perspektywy pierwszoosobowej, gracz widzi świat wirtualny oczami swojego bohatera.

⁴⁶ Por. M. Filiciak.

⁴⁷ Por. J.S. Lemmens, P.M. Valkenburg, J. Peter.

społecznymi oraz kontrolą swojej gry (odwrotnie proporcjonalne korelacje pomiędzy atrakcyjnością fizyczną a kryterium konfliktu i problemy). Wyniki uzyskane w grupie chłopców mogą mieć związek ze zjawiskiem opisywanym przez Feibel⁴⁸, czyli zaspokajaniem swoich potrzeb dzięki utożsamianiu się z bohaterami i realizowaniu swoich marzeń o bohaterstwie, odwadze i sile w świecie fikcji. Statystyki przedstawione przez Pyżalskiego⁴⁹ wykazują, że od 18% do 50% adolescentów, bez względu na płeć, eksperymentuje ze swoją tożsamością w świecie online. Chłopcy niezadowoleni ze swojego wyglądu w okresie dojrzewania, chcąc zrekompensować sobie braki, starają się odnieść sukces w innych dziedzinach. Pogląd taki reprezentuje między innymi Obuchowska⁵⁰. Możliwe, że tą inną dziedziną dla niektórych chłopców stają się właśnie gry komputerowe.

Użytkownicy gier wiele godzin spędzają w pozycji siedzącej, co stwarza ryzyko powstawania wielu zaburzeń, zwłaszcza u osób znajdującym się w okresie intensywnego wzrostu. *Hipoteza 4*, dotycząca związków poziomu uzależnienia od gier i kondycji fizycznej, nie została potwierdzona w całości grupy badanych, ale rezultaty badań w grupie chłopców wykazały istotne, odwrotnie proporcjonalne, korelacje pomiędzy witalnością a ogólnym wynikiem uzależnienia oraz kryterium istotności i problemów. Oznacza to, że młodzi gracze płci męskiej częściej czuli się niezdarnie lub oceniali nisko swoją kondycję fizyczną w sytuacji wysokiego poziomu uzależnienia od gier. Przypuszcza się, że powodem są gry, które były dla nich jedną z ważniejszych aktywności, chociaż skutkowały zaniedbywaniem szkoły, rodziny czy przyjaciół. W grupie dziewcząt nie wystąpiła korelacja mówiąca o istotnym związku witalności z jakimkolwiek kryterium uzależnienia od gier komputerowych. Otrzymane wyniki można uzasadnić częstotliwością korzystania z gier, gdyż Lemmens, Valkenburg i Peter⁵¹ zauważyli silny związek pomiędzy czasem poświęconym na graniu, a skalą uzależnienia. Skoro chłopcy częściej korzystają z zabawy grami komputerowymi (z wyżej nadmienionych badań wynika, że chłopcy przeciętnie spędzali na graniu 10,5 h/tydz., a dziewczęta średnio 40,3 h/tydz.), nie dziwi fakt, że to właśnie uzależnieni mężczyźni słabo oceniają swoją kondycję fizyczną. Również Kozak⁵² potwierdziła, że częściej graczami są mężczyźni – spośród 94 zadeklarowanych graczy aż 69% stanowią mężczyźni. Także Stasienko⁵³ przytacza wyniki statystyk pokazujących, że 43% amerykańskich graczy to kobiety, czyli 57% jest płci męskiej. Lemmens,

⁴⁸ Por. T. Feibel.

⁴⁹ Por. J. Pyżalski.

⁵⁰ Por. I. Obuchowska, *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka. Tom 2*, B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), Warszawa 2009.

⁵¹ Por. J.S. Lemmens, P.M. Valkenburg, J. Peter.

⁵² Por. E. Kozak, *Zaangażowanie w „agresywne” gry komputerowe a płeć psychologiczna u adolescentów*, Niepublikowana praca magisterska, Lublin 2011.

⁵³ Por. J. Stasienko, *Alien vs. Predator? – gry komputerowe a badania literackie*, Wrocław 2005.

Bushman i Konijn⁵⁴ publikują w swoim artykule wyniki badań, które dowodzą, że poziom wykształcenia, empatii, agresywności oraz aspekty kulturalne wpływają na różnice w preferencji rodzaju gier komputerowych. Znaleźli oni również negatywną zależność pomiędzy graniem a poziomem edukacji. Otóż z ich badań wynika, że niżej wykształceni chłopcy wykazywali większe zainteresowanie grami i spędzali więcej czasu grając niż rówieśnicy lepiej wykształceni. Autorzy badań dopuszczają taką zależność ze względu na to, iż chcąc uzyskać wyższy poziom wykształcenia, jednostka poświęca więcej wysiłku i czasu na naukę, co skraca równocześnie czas wolny, w którym mogłaby korzystać z gier komputerowych.

Wyniki uzyskane w niniejszym projekcie badawczym uwydatniły relacje poziomu uzależnienia ze stopniem samoakceptacji moralnej, co potwierdza hipotezę H5. Podejmując próbę interpretacji tych danych, należy zauważyć, iż uzyskano korelacje odwrotnie proporcjonalne między samoakceptacją moralną a czterema kryteriami uzależnienia od gier komputerowych: istotność, powrót do nałogu, wycofanie i problemy. Na tej podstawie można stwierdzić, iż młodzież, dla której gry komputerowe są jedną z ważniejszych aktywności, często odczuwa negatywne emocje, rozdrażnienie czy nawet uciążliwe objawy fizjologiczne (np. drżenie, ból głowy) w sytuacji, gdy uniemożliwione jest korzystanie z gier. Po dłuższym okresie abstynencji mają tendencję do powracania do dawnych nawyków związanych z grami (np. często przekraczają czas przeznaczony na gry komputerowe) i zaniedbywania obowiązków szkolnych i domowych. Adolescenci, przejawiający takie zachowania, uzyskiwali w badaniu niskie wyniki samoakceptacji moralnej, czyli często odczuwali poczucie winy za swoje zachowania i uznawali, że to, co robią jest niezgodne z zasadami, jakie wyznają. Możliwą przyczyną niskich wyników w skali samoakceptacji moralnej jest fakt zaobserwowany przez Godzica⁵⁵: niektórzy gracze krytykują przemoc, która prezentowana jest w grach. W tym aspekcie ważne wydały się również badania Lemmens'a oraz jego współpracowników⁵⁶, którzy udowodnili, że młodzi ludzie silnie zaangażowani w gry komputerowe są mniej zadowoleni z życia codziennego oraz są w ogólnie w gorszym stanie psychicznym od osób niegrających.

Nikt nie chce odczuwać dysonansu poznawczego pomiędzy „ja realnym” i „ja idealnym”, dlatego podtrzymywanie pozytywnej samooceny to jeden z najważniejszych celów ludzkich⁵⁷. Silnie zaangażowani gracze, mimo że w samoakceptacji moralnej otrzymywali niskie wyniki, wykazywali także niski stopień obronnego wzmocnienia samooceny, co potwierdza hipotezę H6. Interpretując zachowania młodzieży w kategoriach

⁵⁴ J.S. Lemmens, B.J. Bushman, E.A. Konijn, *Rapid Communication. The Appeal of Violent Video Games to Lower Educated Aggressive Adolescent Boys from Two Countries*, „CYBERPSYCHOLOGY & BEHAVIOR” vol. 9, no 5 (2006), s. 638-641.

⁵⁵ Por. W. Godzic, *Rozumieć telewizję*, Kraków 2001.

⁵⁶ Por. J.S. Lemmens, P.M. Valkenburg J. Peter.

⁵⁷ Por. M. Huflejt-Łukasik, *Ja i procesy samoregulacji. Różnice między zdrowiem a zaburzeniami psychicznymi*, Warszawa 2010.

psychologicznych, można podejrzewać, że badani chcieli pokazać swoją niewrażliwość na aprobatę społeczną, niekonwencjonalność oraz nonkonformistyczną postawę wobec wpływu środowiska społecznego. Podobne wyniki otrzymała Dąbrowska⁵⁸. Użytkownicy gier komputerowych cechowali się brakiem własnej kontroli, nadmierną pewnością siebie, dominacją z wysoką potrzebą autonomii, niezależnością oraz niechęcią liczenia się ze stanowiskiem innych osób. Analizując całokształt badań, można wysunąć wniosek, że mimo odczuwania przez graczy poczucia winy z powodu swojego zachowania, boją się oni przyznać do swoich wad i przedstawiają nieprawdziwy obraz siebie wywołany mechanizmami obronnymi, zwłaszcza, że niski poziom obronnego wzmacniania samooceny okazał się istotny i odwrotnie proporcjonalny w kryterium modyfikacji nastroju oraz powrotu do nałogu. Im częściej gracze poprawiają sobie nastrój za pomocą gier lub pomimo prób ograniczenia nawyków związanych z graniem powracają do dawnych przyzwyczajzeń, tym częściej wykazują krytyczną postawę wobec zasad czy zachowań związanych z normami społecznymi. Należy jednak zwrócić uwagę, że występuje różnica w tego typu zachowaniach pomiędzy dziewczętami i chłopcami. Chłopcy z wysokim poziomem uzależnienia, wykazali niskie wyniki w obronnym wzmacnianiu samooceny przy wysokich wynikach modyfikacji nastroju. Ponadto niski stopień samoakceptacji moralnej współwystępował u nich z wysoką istotnością i problemami powstającymi z powodu gier. Dane te wskazują, że dla jednostek gry stawały się najważniejszym zajęciem. Z tego powodu dorastający mężczyźni zaniedbywali szkołę i starali się wypierać zbyt silne zaangażowanie (a wręcz uzależnienie) w gry komputerowe, odczuwali poczucie winy, ale jednocześnie deklarowali, że nie potrzebują aprobaty społecznej i nie ulegają wpływowi społecznemu. U dorastających dziewcząt było zupełnie odwrotnie, ponieważ otrzymywały one wysokie wyniki w samoakceptacji moralnej w przypadku, gdy wykazywały wysoki stopień tolerancji (jedno z kryteriów uzależnienia od gier komputerowych). Im częściej gimnazjalistki spędzały czas na graniu w gry komputerowe, tym bardziej oceniały swoje zachowanie jako zgodne z własnymi zasadami moralnymi. Jednocześnie badania w grupie dziewcząt nie wykazały istotnych korelacji między żadnym z kryteriów uzależnienia od gier komputerowych a obronnym wzmacnianiem samooceny.

Streszczenie

Celem niniejszego opracowania jest ustalenie relacji między stopniem uzależnienia od gier komputerowych a poziomem samooceny ogólnej oraz jej poszczególnych komponentów wśród młodzieży. W badaniach udział wzięło 104 uczniów w wieku 14-16 lat, korzystających z gier komputerowych. W projekcie posłużono się *Kwestionariuszem GAS* (do weryfikacji stopnia uzależnienia od gier komputerowych) i *Kwestionariuszem MSEI* (służącym do badania samooceny).

⁵⁸ R. Dąbrowska, s. s. 13-24.

Wyniki badań nie potwierdziły, że stopień uzależnienia od gier komputerowych koreluje z samooceną ogólną (*H1*). Podkreślono natomiast związki pomiędzy odczuwanym wsparciem a dwoma kryteriami uzależnienia, to jest: konfliktem i problemami (*H2*). Zweryfikowanie związku pomiędzy poziomem uzależnienia a oceną swojej atrakcyjności fizycznej u młodzieży gimnazjalnej nie znalazło swego potwierdzenia w całości grupy. Jednak w rozróżnieniu na płeć pojawiły się korelacje związane z tym komponentem samooceny w grupie dziewcząt. Korelacja ta okazała się wprost proporcjonalna, o umiarkowanej sile związku (*H3*). Hipoteza 4, dotycząca związków zaangażowania w gry i kondycji fizycznej, nie została potwierdzona w całości grupy badanych, ale rezultaty w grupie chłopców wykazały istotne, odwrotnie proporcjonalne korelacje pomiędzy vitalnością a ogólnym wynikiem zaangażowania oraz kryterium istotności i problemów. Wyniki uwypukliły także relacje poziomu uzależnienia od gier ze stopniem samoakceptacji moralnej (*H5*) oraz stopniem obronnego wzmacniania samooceny (*H6*).

Słowa kluczowe: uzależnienie od gier komputerowych, samoocena, młodzież gimnazjalna

Title: The degree of video games addiction and the self-esteem of youth

Summary

A research was conducted in order to determine the relationship between video game addiction and the level of general self-esteem and its specific components. Studies was conducted among 104 students aged 14-16, who use computer games. Two methods were used in the research project: the GAS Questionnaire (to verify the degree of computer games addiction) and the MSEI Questionnaire (for measuring self-esteem). The study results have not confirmed that the level of video game addiction correlates with general self-esteem (*H1*). However, the relationships between support and two criteria of addiction, i.e. conflict and problems, were underlined (*H2*). The confirmation of the relationship between the level of addiction and the assesment of young people's own physical attractiveness was not supported in the whole group. However, when the group was differentiated by gender, correlations connected to this component of self-esteem manifested itself in the girl group. This correlation proved directly proportional, with moderate relationship strength (*H3*). The hypothesis 4, concerning the relationship between involvement in games and physical condition, has not been confirmed in the whole studied group, but the study results in the boy group displayed relevant, inversely proportional correlations between vitality and general involvement result and the criteria of relevance and problems. The results highlighted also the relationships between the level of game addiction and the degree of moral self-acceptance (*H5*) as well as the degree of the defensive strengthening of self-esteem (*H6*).

Keywords: video games addiction, self-evaluation, self-esteem, middle-schoolers

Bibliografia

1. Breeze H., *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004.
2. Birch A., *Psychologia rozwojowa w zakresie od niemowlęctwa do dorosłości*, Warszawa 2005.
3. Braun-Gałkowska M., Ulfik-Jaworska I., *Zabawa w zabijanie. Oddziaływanie przemocy prezentowanej w mediach na psychikę dzieci*, Lublin 2002.
4. Cash H., McDaniel K., *Gry video i twoje dzieci. Jak rodzice mogą to kontrolować*, w: *Materiały konferencyjne. Międzynarodowa konferencja „Uzależnienie od komputera i Internetu – problemy diagnostyczne i terapeutyczne”*, B.T. Woronowicz (red.), Warszawa 15–17 maja 2013, s. 26.
5. Cent J., *Nowe media a dzieci – dylematy rodziców?* w: *Dziecko w świecie mediów konsumpcji*, M. Boguni-Borowska (red.), Kraków 2006, s. 85-92.
6. Charlton J.P., Danforth I.D.W., *Validating the distinction between computer addiction and engagement: online game playing and personality*, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01449290903401978#preview> [data dostępu 12.11.2021].
7. Dąbrowska R., „Agresywne” gry komputerowe a obraz siebie, w: *Oddziaływanie „agresywnych” gier komputerowych na psychikę dzieci*, A. Gała, I. Ulfik-Jaworska (red.), Lublin 2000, s. 13-24.
8. Dill K.E., Dill J.C., *Video Game Violence: a Review of The Empirical Literature*, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1359178997000013> [data dostępu 12.11.2021].
9. Dzwonkowska I., Lachowicz-Tabaczek K., Łąguna M., *Samoocena i jej pomiar. Polska adaptacja skali SES M. Rosenberga. Podręcznik*, Warszawa 2008.
10. Erikson E.H., *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.
11. Fecenec D., *Wielowymiarowy Kwestionariusz Samooceny MSEI. Polska adaptacja. Podręcznik*, Warszawa 2008.
12. Feibel T., *Zabójca w dziecięcym pokoju. Przemoc i gry komputerowe*, Warszawa 2006.
13. Filiciak M., *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*, Warszawa 2006.
14. Godzic W., *Rozumieć telewizję*, Kraków 2001.
15. Griffiths M., *Gry i hazard. Uzależnienia dzieci w okresie dorastania*, Gdańsk 2004.
16. Gromkowska-Melosik A., *Cyber-kobieta, czyli o wirtualnych symulacjach istnienia*, w: *Kultura popularna i (re)konstrukcje tożsamości*, A. Gromkowska-Melosik (red.), Poznań, Leszno 2007, s. 268-306.
17. Huflejt-Łukasik M., *Ja i procesy samoregulacji. Różnice między zdrowiem a zaburzeniami psychicznymi*, Warszawa 2010.
18. Jakubiak M., *Czy powinniśmy obawiać się gier komputerowych?*, Niepublikowana praca dyplomowa, Warszawa 1999.

19. Kozak E., *Zaangażowanie w „agresywne” gry komputerowe a pleć psychologiczna u adolescentów*, Niepublikowana praca magisterska, Lublin 2011.
20. Kozak S., *Patologie komunikowania w Internecie. Zagrożenia i skutki dla dzieci i młodzieży*, Warszawa 2011.
21. Laniado N., Pietra G., *Gry komputerowe, Internet i telewizja. Co robić gdy nasze dzieci są nimi zafascynowane?*, Kraków 2006.
22. Lemmens J.S., Bushman B.J., Konijn E.A., *Rapid Communication. The Appeal of Violent Video Games to Lower Educated Aggressive Adolescent Boys from Two Countries*, „CYBERPSYCHOLOGY & BEHAVIOR” vol. 9, no 5 (2006), s. 638-641.
23. Lemmens J.S., Valkenburg P.M., Peter J., *Development and Validation of a Game Addiction Scale for Adolescents*, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15213260802669458> [data dostępu 16.11.2021].
24. Łaguna M., Lachowicz-Tabaczek K., Dzwonkowska I., *Skala samooceny SES Morrisa Rosenberga – polska adaptacja metody*, „Psychologia Społeczna” tom 2, nr 4 (2007), s. 164-176.
25. Noga H., *Wychowawcze aspekty „rewolucji informatycznej”*, Kraków 2008.
26. Obuchowska I., *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka. Tom 2*, B. Harwas Napierała, J. Trempała (red.), Warszawa 2009, s. 163-201.
27. Pyżalski J., *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Kraków 2012.
28. Rosenberg M., *Society and the adolescent self-image*, Princeton, NJ 1965.
29. Schaffer H.R., *Rozwój społeczny. Dzieciństwo i młodość*, Kraków 2006.
30. Stasięńko J., *Alien vs. Predator? – gry komputerowe a badania literackie*, Wrocław 2005.
31. Ulfik-Jaworska I., *Komputerowi mordercy. Tendencje konstruktywne i destruktywne u dzieci grających w „agresywne” gry komputerowe*, Lublin 2005.
32. Wolińska J.M., *Komputer (gry, Internet) – konieczność, pasja, zagrożenie, uzależnienie*, w: *Wybrane zagadnienia psychologii współczesnej*, (red.) G.E. Kwiatkowska, Lublin 2004, s. 185-196.
33. [Www.encyklopedia.pwn.pl](http://www.encyklopedia.pwn.pl) [data dostępu 26.10.2021].
34. [Www.badaniagier.pl](http://www.badaniagier.pl) [data dostępu 28.10.2021].
35. Zwoliński A., *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004.

Teologia

Ks. Sławomir Czajka¹

Kerygmat w Pawłowej argumentacji o zmartwychwstaniu w 1 Kor 15,1-34

Wstęp

Analizując spuściznę św. Pawła w celu wydobycia jej właściwego przesłania, trzeba mieć na względzie następujące kwestie: pisma te zostały napisane jako listy i w takiej formie dotarły do naszych czasów. Ponadto w tej formie korespondencji Apostoła z gminami chrześcijańskimi odnajdujemy narzędzia retoryczne, którymi posługiwano się, wygłaszając mowy starożytne. Trzeba podkreślić, że oprócz elementów retoryki możemy znaleźć całe bogactwo figur literackich, takich jak porównanie, antyteza, przysłowie, epitet.

Wspomniana retoryka to nic innego jak sztuka pięknego przemawiania, która za cel stawiała sobie skuteczność przekonania słuchaczy do konkretnych racji oratora. Oczywiście w czasach Pawła nie było ściśle sprecyzowanych zasad retoryki, jednak dość powszechnie je wykorzystywano. W starożytności funkcjonowały trzy rodzaje retoryki: *genus iudiciale*, *genus demonstrativum* oraz *genus deliberativum*. W omawianym przez nas fragmencie 1Kor 15,1-34 w większości został zastosowany *genus demonstrativum*, ale także w pewnym stopniu *genus deliberativum*².

W świetle współczesnych badań nad retoryką trudno jest postawić tezę, że św. Paweł nie korzystał z tych zasad³. Aby przekonać odbiorców do swoich racji, szczególnie w tak istotnych kwestiach, które poruszał, musiał zatem korzystać z dobrodziejstw tamtego czasu poznanym dzięki swemu dobremu wykształceniu.

¹ Doktor teologii w zakresie nauk biblijnych, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu na Wydziale Teologii KUL oraz w Akademii Katolickiej w Warszawie, Filia w Radomiu. Zainteresowania badawcze: Ewangelie synoptyczne, Pisma Janowe, Listy św. Pawła. Adres e-mail: slawek1@kul.pl.

² Por. D.F. Watson, *Paul's Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15*, w: *Rhetoric and the New Testament: essays from the 1992 Heidelberg Conference*, T.H. Olbricht – S.E. Porter (ed.) (Journal for the study of the New Testament Supplement 90), Sheffield 1993, s. 231-232.

³ Por. C.J. Classen, *Rhetorical criticism of the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 128), Tübingen 2000; C.J. Classen, *Paulus und die antike Rhetorik*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 82 (1991), s. 1–33.

1. Schemat retoryczny 1 Kor 15, 1-34

W tym opracowaniu chcemy ukazać fundamentalne znaczenie *narratio* (ww. 3-11), które poprzedza długą argumentację (ww. 14-34) dotyczącą zmartwychwstania umarłych. W większości uczeni zgadzają się ze sobą, prezentując schemat retoryczny, ale w szczegółach widać także różnice. Poniżej zostaną przedstawione stanowiska egzegetów, którzy badali omawiany tekst 1 Kor 15,1-34.

H. Probst⁴ prezentuje następujący schemat retoryczny: 15,1-3a *exordium*; 15,3b-11 *narratio*; 15,12-34 *argumentatio*.

W. Verburg⁵ proponuje rozwiązanie prawie całkowicie odmienne: 15,1-11 *exordium*; 15,12 *narratio*; 15,13-32 *refutatio*; 15,33-34 *peroratio* I. Według tego schematu początkowa część mowy to *exordium* zamiast *narratio*, które obejmuje tylko 15,12. Następnie przechodzi do argumentacji, która jest centralną częścią mowy Pawła, wzbogaconą w zakończeniu przez *refutatio* i *peroratio*.

I. Saw⁶ przedstawia następujący schemat: 15,1-2 *exordium*; 15,3-11 *narratio*; 15,12-34 *argumentatio*, który obejmuje następujące części: 15,12 *partitio*; 15,13-19 *probatio* I; 15,20-28 *probatio* II; 15,29-34 *probatio* III. Przedstawiony schemat podobny jest do poprzednich, z tą jednak różnicą, że część argumentacyjna jest bardziej rozbudowana.

D.F. Watson⁷ proponuje takie oto rozwiązanie: 15,1-2 *exordium*; 15,3-11 *narratio*; 15,12-19 *refutatio* (15,12 *propositio*); 15,20-28 *confirmatio* (15,20 *propositio*; 15,21-22 *ratio*; 15,23-24 *confirmatio*; 15,25-28 *exornatio*); 15,29-34 *peroratio*. Pierwsza część jest podobna do wcześniejszych propozycji. Druga część natomiast rozpoczyna się od 15,12 jako *propositio*, które przechodzi do części argumentacyjnej jako *refutatio*. Stanowisko to jest dość oryginalne i wydaje się prawdopodobne.

J.N. Aletti⁸ przedstawia z kolei taką oto propozycję: 15,1-2 *exordium*; 15,3-11 *narratio*; 15,12-58 *probatio* (podzielone na dwie części: 12-34 e 35-58): 15,12 *propositio* (sous forme interrogative), 15,12-32 *probatio* (A 12-19, B 20-28, A' 29-32); 15,33-34 *peroratio* (sous forme d'exhortation).

A. Eriksson⁹ analizuje rozdział 15 w ten sposób: 15,1-2 *exordium*; 15,3-11 *narratio*; 15,12-57 *argumentatio*: 15,12-19 *refutatio* I, 15,20-34

⁴ H. Probst, *Paulus und der Brief: die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8-10)*, Tübingen 1991, s. 335-347.

⁵ W. Verburg, *Endzeit und Entschlafene: Syntaktisch-sigmatistische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15* (Forschung zur Bibel 78), Würzburg 1996, s. 257-269.

⁶ I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15: An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, Lewiston 1995, s. 223-226.

⁷ D.F. Watson, *Paul's Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15*, s. 235-249.

⁸ J.N. Aletti, *L'argumentation de Paul et la position des Corinthiens - 1Co 15,12-34*, w: L. de Lorenzi (ed.), *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1 Co 15)*, Roma 1985, s. 84-86; J.N. Aletti, *La disposition rhétorique dans les épîtres pauliniennes: Propositions de méthode, NTS*, 58 (1992) s. 396.

⁹ A. Eriksson, *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians* (Coniectanea biblica. New Testament 29), Stockholm 1998, s. 248-250.

confirmatio I, 15,35-49 *refutatio* II, 15,50-57 *confirmatio* II, 15,58 *peroratio*. Propozycja ta jest w zasadzie tożsama z analizą Watsona, z niektórymi elementami, które dotyczą rozbudowanej *argumentatio*. Według Eriksso-
na najważniejszą częścią jest właśnie *argumentatio*, które rozpoczyna się od 15,12 i kończy w 15,57. Propozycja ta jest dość ciekawa i jak najbardziej uzasadniona.

Trzeba podkreślić, że analiza retoryczna 1Kor 15,1-34 przedstawiona powyżej, w przypadku większości badaczy, jest zbieżna, ale występują w niej także różnice, które zostały uwypakowane i są wynikiem odmiennej analizy wyżej wymienionych uczonych.

Nasza propozycja schematu retorycznego jest następująca: 15,1-2: *transitus*; 15,3-11: *narratio*; 15,12-13: *propositio*; 15,14-20: I *argumentum*; 15,21-28: II *argumentum*; 15,29-34: III *argumentum*.

2. Znaczenie żywej tradycji

W omawianym 1Kor 15,1-34 centralną część stanowi najstarszy fragment, nazwany kerygmatem (15,3b-5), który Paweł przejął od pierwszej wspólnoty chrześcijan i przekazał wierzącym w Koryncie. Jego treścią jest wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa wraz z przywołaniem świadków, którzy widzieli Zmartwychwstałego (15,5-8). Apostoł Paweł łączy fakt zmartwychwstania Jezusa z zagadnieniem zmartwychwstania umarłych i rozwija w swej argumentacji (15,12-34).

Powodem interwencji Pawła była negacja prawdy o zmartwychwstaniu umarłych przez niektórych członków wspólnoty korynckiej. Apostoł poruszony tą sytuacją i innymi problemami występującymi w Koryncie napisał do nich kilka listów, aby przypomnieć im podstawowe prawdy wiary i moralności chrześcijańskiej¹⁰. Kwestia zmartwychwstania dla Pawła była fundamentalna, dlatego poświęcił temu zagadnieniu rozdział 15 i zawarł w nim kerygmat, który prawdopodobnie nie został jeszcze dobrze i w pełni zrozumiany przez wspólnotę wierzących¹¹. Aby lepiej pojąć związek pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa a zmartwychwstaniem wierzących, Apostoł przypomniał w 15,20: „Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli”. Zatem dzięki zmartwychwstaniu Jezusa, wszyscy wierzących w Niego zmartwychwstaną w odpowiednim czasie.

¹⁰ Prawdopodobnie przynajmniej cztery listy wysłane do wspólnoty korynckiej w procesie redakcyjnym zostały połączone w dwa, które aktualnie posiadamy. Tym problemem zajmuje się szerzej C.K. Barrett, *La Prima lettera ai Corinti. Testo e commento*, Bologna 1979, s. 23-29; por. także A.M. Buscemi, *Paolo vita opera messaggio* (SBF An 43), Jerusalem 1997, s. 161-163.

¹¹ Tutaj należy dodać niektóre zagadnienia związane z kerygmatem i bardzo istotne w teologii Pawła: centralna rola krzyża Chrystusa, jedność wspólnoty kościelnej jako Ciała Chrystusa, mądrość Boża inna od ziemskiej mądrości, posłanie i znaczenie apostołatu, rola Eucharystii jako uczestnictwa w liturgii niebiańskiej; por. A.M. Buscemi, *Paolo*, s. 167.

W nawiązaniu do centralnego tematu omawianej perykopy należy określić znaczenie kerygmatu (15,3b-5), który Paweł przypomniał wspólnocie korynckiej. W omawianym tekście możemy znaleźć trzy główne części mowy retorycznej wykorzystanej przez Pawła: *transitus* (15,1-2): wprowadza nowy temat, kończąc w ten sposób sekcję wcześniejszą dotyczącą zasady korzystania z charyzmatów; *narratio* (15,3-11): przywołuje kerygmat, aby zrozumieć temat zmartwychwstania wierzących w Chrystusie oraz trzy części *argumentatio* (15,14-20; 15,21-28; 15,29-34). Ta ostatnia, najdłuższa część mowy, ma za cel przekonać wątpiących we wspólnocie do przyjęcia prawdy o zmartwychwstaniu umarłych i wzmocnić ich wiarę w wydarzenia zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa.

To, co poprzedza ów kerygmat, to odwołanie się Pawła do głoszonej przez niego Ewangelii oraz tradycji, która trwa nieprzerwanie dzięki naocznym świadkom życia Jezusa. Wyrażenie $\delta\delta\ \iota\upsilon\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\delta}\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \iota\acute{\upsilon}\acute{\chi}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\acute{\epsilon}}\acute{\acute{\epsilon}}\acute{\iota}\ \acute{\upsilon}\acute{\epsilon}\acute{\iota}$ (15,1) jest formułą szczególnie drogą dla Pawła i oznacza, że Koryntianie muszą budować na ciągłości tradycji Ewangelii, a nie nowych tendencjach i ideologiach, które burzą głoszoną przez niego Dobrą Nowinę. Termin $\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\acute{\delta}\acute{\iota}$, jakim zwraca się do wspólnoty, ma charakter bardzo emocjonalny i osobisty, podkreślający szczególną więź między nimi.

Taka Ewangelia, którą przyjęli i według której starają się żyć, jest dla nich źródłem zbawienia oraz dojrzewania osobistego i wspólnotowego. Mają być świadkami Ewangelii, której treść jest niezbędna w każdym jej głoszeniu. Ta czynność nie jest tylko powtórzeniem faktów historycznych, ale przekazywaniem żywej tradycji, która w konsekwencji prowadzi do jedności z Bogiem i wspólnoty między jej członkami¹². Ta tradycja była przekazywana przez pierwszą wspólnotę chrześcijańską i stała się sercem każdego głoszenia Ewangelii. Apostoł był związany z tradycją, którą otrzymał i wobec której sam starał się być wiernym, tak jak inni apostołowie. Omawiany tekst 1Kor 15 jest fundamentalny w tradycji chrześcijańskiej, ponieważ przekazuje kerygmat jako wydarzenie kulminacyjne w życiu Jezusa, tj. Jego śmierć i zmartwychwstanie¹³.

Paweł przekazuje żywą tradycję, która niesie w sobie moc zbawczą, pod warunkiem, że jest przyjęta i wypełniana w sposób integralny, tak jak ją przekazali świadkowie tych wydarzeń (por. 15,2). W taki sposób ma stać się narzędziem do osiągnięcia zbawienia¹⁴. Przepowiadanie Ewangelii było zatem dla apostołów fundamentem w ich doświadczeniu chrześcijańskim¹⁵. Dla Pawła wszystko zaczynało się od głoszenia Ewangelii, w której

¹² Por. J.H. Schütz, *Paolo e l'anatomia dell'apostolica*, Brescia 2011, s. 86.

¹³ Por. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma, l'evangelizzatore, la comunità*, Bologna 1993, s. 174.

¹⁴ J.H. Schütz, *Paolo e l'anatomia*, s. 81, stwierdza, że "il kerygma diventa apostolico in quanto si fonda sul carattere di testimone oculare dell'apostolo, e diventa attuale nella sua missione".

¹⁵ A. Sacchi, *Lettere paoline e altre lettere* (LCSB 6) Torino, 1996, s. 335, twierdzi, że głoszona Ewangelia stanowi centrum doświadczenia apostołowskiego i rozwija się poprzez 4 etapy: "annunzio evangelico, adesione di fede, vita cristiana, salvezza finale".

centrum zawsze był Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Dlatego poprzez przywołanie tych wydarzeń, Apostoł chciał uświadomić wspólnocie korynckiej centralny moment orędzia zbawczego.

3. Kerygmat fundamentem życia chrześcijańskiego

Kerygmat jako fundament przepowiadania znajduje się w części zwanej *narratio* (15,3-11), ponieważ poprzez ten zabieg Paweł chciał mieć solidną podstawę do dalszej argumentacji. Jego celem było uwypuklenie tego faktu dla wspólnoty korynckiej, szczególnie dla tych, którzy wątpili w możliwość zmartwychwstania umarłych. Dlatego też celem tej części wypowiedzi było *docere*, czyli prezentacja faktów historycznych, aby adresaci przyjęli je w sposób całościowy i poprawny. To kulminacyjne wydarzenie zawiera w sobie dwie istotne odsłony: tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Te dwie rzeczywistości tworzą *argumentum ab rebus ipsis*¹⁶, poprzez które Paweł chciał przypomnieć członkom wspólnoty w Koryncie, że przyjmując Ewangelię, są zobowiązani do jej wypełnienia. Co więcej, to *argumentum* tworzy listę świadków: Piotra nazwanego Kefasem i Dwunastu jako pierwszych, natomiast inni uczniowie i Paweł dołączają do ich świadectwa. W konsekwencji także wspólnota koryncka, ze swoją wiarą, jest świadkiem tego samego kerygmatu.

Poprzez *narratio* Apostoł chciał wpłynąć na wspólnotę koryncką i zwrócić uwagę na ich wiarę, aby z żywym pragnieniem przyjęli na nowo kerygmat, który jest fundamentem ich chrześcijańskiego życia. Ta wiara w pierwszym momencie bazuje na autorytecie głoszonej Ewangelii, przekazywanej przez apostołów, na autorytecie tradycji apostoelskiej, a także na *opinio communis* całej wspólnoty wierzących. W ten sposób Paweł osiąga swój cel bardzo konkretny: angażuje swoich słuchaczy, aby mieli pewność co do *opinio communis*: wiara wspólnoty opiera się na Chrystusie¹⁷. Paweł i jego słuchacze są świadkami jedynej i tej samej rzeczywistości zbawczej (ἅε' δὲ ἑὰὶ ὀφείλοὶ) (15,2): Chrystus umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia. Apostoł, przekazując wspólnocie kerygmat, chciał nie tylko przypomnieć jego treść, ale przede wszystkim przekonać niektórych ze wspólnoty do właściwej postawy dotyczącej zmartwychwstania umarłych¹⁸.

Można stwierdzić zatem, że wspólnota w Koryncie przeżywała kryzys dotyczący ich tożsamości chrześcijańskiej. Jednak to nie cała wspólnota w Koryncie miała problem z przyjęciem prawdy o zmartwychwstaniu umarłych, ale tylko niektórzy z nich nie byli wierni przyjętej Ewangelii¹⁹.

¹⁶ Por. H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden – Boston – Köln 1998, §§ 274, 278.

¹⁷ Por. H. Lausberg, *Literary Rhetoric*, § 327.

¹⁸ Por. X. Léon-Dufour, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Cinisello Balsamo 1973, s. 38.

¹⁹ G. Barbaglio, *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999, s. 181-182,

Powodem takiej postawy mogła być dualistyczna wizja, według której człowiek składa się z duszy i ciała. Zatem Grecy rozumieli duszę jako byt duchowy, uwięziony w materialnym ciele, co nie jest zgodne z antropologią biblijną, wskazującą na jedność duszy i ciała. Dlatego też Paweł używa najmocniejszego argumentu, jaki posiada, tj. kerygmatu, który formuje i ożywia wiarę²⁰.

Ta część mowy, którą nazywamy *narratio* (ww. 3-11), nie ogranicza się tylko i wyłącznie do przypomnienia faktów z ostatniego etapu życia Jezusa, ale przede wszystkim wskazuje na ich znaczenie teologiczne. Można stwierdzić, że zawiera pewną interpretację wydarzeń: Chrystus umarł «za nasze grzechy», a to wydarzenie dokonało się «zgodnie z Pismem»²¹. W tym sensie, poprzez fakt śmierci Jezusa, spełniły się zapowiedzi proroków Starego Testamentu. Według Pawła ma to znaczenie fundamentalne dla historii zbawienia i dla każdego wierzącego we wspólnocie korynckiej.

Apostoł jest świadomy znaczenia śmierci Jezusa, bez której człowiek nie mógłby osiągnąć zbawienia. Jeśli chodzi o znaczenie terminu odkupienie, to wyraża on idee wykupienia kogoś²². W listach Pawłowych podkreślona zostaje idea wyzwolenia z grzechu jako temat fundamentalny w jego teologii (por. Ef 1,7; Kol 1,14). Możemy wyróżnić dwa podstawowe skutki odkupienia: wyzwolenie z grzechu i śmierci wiecznej²³. Ponadto w sensie pozytywnym odkupienie przynosi również dar Ducha Świętego, który zostaje dany wspólnocie Kościoła. W Rz 3,24 Paweł potwierdza, że odkupienie jest aktem darmowym, możliwym dzięki łaskawości Boga, a konsekwencją tego faktu jest usprawiedliwienie²⁴. W 1Kor 1,30 natomiast znajduje się idea, że Jezus Chrystus „stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”.

Św. Paweł rozumie śmierć Jezusa jako całkowitą ofiarą z siebie, aż do przelania krwi (por. Rz 4,25; Ef 5,2). Dlatego też życie Chrystusa

uważa, że „chi scrive vuole riconfermare un'intesa con i credenti di Corinto sulla base dell'annuncio evangelico capace, per un verso, di fondare una solida speranza nella risurrezione dei credenti morti e, per l'altro, di costituire una valida difesa contro il pericolo rappresentato dai negatori”.

²⁰ A. Sisti, *La Risurrezione di Cristo nella catechesi apostolica (1 Cor 15,1-11)*, Euntes Docete, 28 (1975) s. 195, potwierdza, że kerygmat to „l'annuncio ufficiale della salvezza operata da Cristo, presentata nei suoi termini essenziali a coloro che ancora non la conoscono”.

²¹ Por. A. Sisti, *La Risurrezione di Cristo nella catechesi apostolica*, s. 199.

²² R. Penna, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, vol. 2: gli sviluppi* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 1-2), Cinisello Balsamo 2011, s.146, stwierdza, że „la pratica della manomissione degli schiavi o quella della liberazione dei prigionieri o forse meglio lo schema veterotestamentario della liberazione d'Israele”.

²³ A. Bonora, „redenzione”, w: P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 1295.

²⁴ W. Bieder, θάνατος, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, s. 1586, uważa, że „se scopo della sua morte e del suo risuscitamento è che egli sia signore de morti e dei vivi (Rom 14,9), la morte non deve essere intesa come un fatto egoistico, ma come donazione al Signore (14,7s.)”.

można rozumieć jako proegzystencję, a jego śmierć jako akt niezastąpiony i wyjątkowy²⁵. Tylko w Rz 3,25 znajdziemy motyw mówiący o tym, że Bóg ustanowił swego Syna „narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi”²⁶. Podobną ideę wyraża Apostoł w Ef 1,7, podkreślając, że odkupienie dokonało się mocą krwi Chrystusa²⁷.

Ponadto kolejnym skutkiem śmierci Jezusa jest pojednanie. Ta inicjatywa wychodzi ze strony Boga, to On chce się jako pierwszy pojednać z człowiekiem²⁸. Dlatego „wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania” (2Kor 5,18).

Poza tym śmierć Chrystusa ma za cel zniszczyć wszelką wrogość pomiędzy Bogiem a człowiekiem (por. Rz 5,10). W ten sposób Jezus wybałwił wszystkich od prawa, które było ciężarem (por. Gal 5,1), zatem śmierć nie ma już władzy nad człowiekiem (por. Rz 6,9)²⁹. Niezwykle ważnym skutkiem odkupienia jest usprawiedliwienie³⁰ (por. Rz 5,1), dzięki któremu wierzący cieszą się pokojem z Bogiem.

Apostoł, w ten sposób rozumiejąc śmierć Jezusa, łączy ją ze zmartwychwstaniem, ponieważ te dwa wydarzenia tworzą jedyne w swoim rodzaju dzieło zbawienia i pełnią rolę fundamentu dla głoszenia Ewangelii³¹. Apostoł do tych faktów dołącza jeszcze chrystofanie, które są znakiem potwierdzającym centralne wydarzenia³². Tajemnica zmartwychwstania nie może być rozumiana bez odniesienia do odkupieńczej śmierci Jezusa. Fakt zmartwychwstania należy już do rzeczywistości przyszłej, a zatem nie da się go zrozumieć tylko w kategoriach czysto rozumowych³³. Sam moment powstania z grobu Jezusa był pozbawiony świadków, dlatego

²⁵ Por. A. Bonora, „morte”, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, s. 1021.

²⁶ Według P. Grech, *Le idee fondamentali del Nuovo Testamento. Compendio di teologia biblica*, Modena 1970, s.118, „san Paolo accetta la interpretazione della Chiesa della morte di Cristo come sacrificio, e parla della morte, del sangue e della croce come strumenti di espiazione”.

²⁷ Por. G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, Cinisello Balsamo 2007, s. 185-189; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Parola di Dio 12), Cinisello Balsamo 1991, s. 403-410.

²⁸ Por. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, s. 146.

²⁹ Por. A. Bonora, „morte”, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, s. 1022.

³⁰ R. Penna, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, s. 151, stwierdza, że usprawiedliwienie „è saldamente radicata nella croce, ma è resa possibile dalla risurrezione, che rende la croce feconda applicandone i frutti”.

³¹ Według L.J. Kreitzer, „eschatologia”, w: *Słownik Teologii Św. Pawła*, s. 205, zmartwychwstanie Jezusa „jest przede wszystkim wydarzeniem eschatologicznym, potwierdzającym nastanie nowego wieku... jest ono postrzegane jako dopełnieniem sensu śmierci Jezusa na krzyżu i ściśle wiąże się z Jego zasiadaniem w mocy po prawicy Ojca”.

³² Por. J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia 1998, s. 298-299.

³³ B. Rigaux, *Dio l'ha risuscitato. Esegesi e teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1976, s. 511, twierdzi, że „la risurrezione non è soltanto un fatto, fosse pure il più importante della vita di Gesù di Nazaret... La risurrezione raggiunge il credente fin nelle fibre costitutive del suo essere, perché mediante la fede il cristiano entra nella dimensione escatologica, definitiva e ultima della rivelazione divina, dove la salvezza è determinata dalla presenza vivente e dinamica del Cristo...”.

Ewangelieści opisują wydarzenia, które dokonały się wczesnym rankiem. Jednym ze znaków informujących o tym wydarzeniu jest pusty grób, który w pewnym sensie można umieścić obok chrystofanii³⁴.

Należy podkreślić, że zmartwychwstanie jest faktem zamierzonym przez Boga i można go rozumieć jako wypełnienie się czasów mesjańskich³⁵. Poprzez zmartwychwstanie Bóg ukazuje swoją moc, ten akt Boży ma wymiar eschatologiczny i umożliwia realizację przyszłej paruzji³⁶ oraz zapowiada zmartwychwstanie umarłych na końcu czasów³⁷, a co się z tym wiąże sąd ostateczny³⁸. Fakt zmartwychwstania można rozumieć jako nowe stworzenie³⁹. Święty Paweł w 1Kor 15,22, poprzez typologię Adama do Chrystusa, ukazuje, że dzięki „Nowemu Adamowi” można zbudować nowe życie. Jest to czas łaski dla wszystkich wierzących, ponieważ będzie odbudowana ludzkość, która została wyzwolona z grzechu i śmierci poprzez zmartwychwstanie. Jezus po tym wydarzeniu nie powraca do życia ziemskiego jak Łazarz, ale uwielbionego, śmierć nad Nim nie ma już władzy⁴⁰ (por. Rz 6,9). Zmartwychwstanie zatem należy już do rzeczywistości transcendentnej, całkowicie należącej do Boga i dlatego otwiera perspektywę zbawczą dla każdego, kto wierzy⁴¹. Skutki zmartwychwstania Jezusa widać także w czasie teraźniejszym, bo pozostał On w swoim Kościele i poprzez niego prowadzi wiernych do życia wiecznego.

Apostołowi bardzo zależało na poprawnej wizji faktu zmartwychwstania Chrystusa i w konsekwencji właściwym przyjęciu prawdy o zmartwychwstaniu umarłych, dla których to wydarzenie jest przejściem ze śmierci do życia⁴². Święty Paweł wskazuje, że Jezus Chrystus: „przekształcił nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebного ciała” (Flp 3,21a). Fakt zmartwychwstania można rozumieć jako nieśmiertelność, czyli stan, który nigdy się nie kończy⁴³. Tak więc Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy, następnie ci, którzy należą do Niego⁴⁴ (por. 1Kor 15,20).

³⁴ Por. H. Schlier, *La risurrezione di Gesù Cristo*, Brescia 1973, s. 28

³⁵ G. De Virgilio, *La teologia biblica. Itinerari e traiettorie* (Dabar – Logos – Parola. Lectio divina popolare), Padova 2014, s. 245, określa ten fakt jako „pienezza del tempo messianico”.

³⁶ Por. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, s. 154.

³⁷ Por. Tamże, s. 154.

³⁸ R. Penna, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, s. 155, stwierdza, że „salvezza escatologica è legata al fatto che il Cristo è vivo per poter intercedere in nostro favore nell'ultimo giudizio”.

³⁹ Por. B. Rigaux, *Dio l'ha risuscitato*, s. 459.

⁴⁰ H. Schlier, *La risurrezione di Gesù Cristo*, s. 21, uważa, że „la risurrezione dai morti... che è sottratta definitivamente alla morte e nei confronti della quale la morte è impotente, che ha il suo modo di essere nel «corpo di gloria» ...”.

⁴¹ Por. H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico* (Biblioteca di teologia contemporanea 105), Brescia 1999, s. 21-23.

⁴² Por. L.J. Kreitzer, „zmartwychwstanie”, w: *Słownik Teologii Św. Pawła*, s. 961.

⁴³ Por. Tamże, s. 962-963.

⁴⁴ X. Léon-Dufour, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, s. 47, uważa, że „da un lato morte e sepoltura, risurrezione ed apparizioni si susseguono, manifestando chiaramente che questi eventi si inseriscono nella storia degli uomini. Dall'altro lato, essi sono unificati e compresi nel gran disegno di Dio”.

4. Świadectwo apostoelskie o Jezusie Chrystusie

Po przedstawieniu kerygmatu Paweł w 1 Kor 15,5-8 kontynuuje *narratio*, wskazując osoby, którym ukazał się Jezus po swym zmartwychwstaniu. W ten sposób przywołuje wydarzenia historyczne, które dotyczą kerygmatu i podkreśla autorytet naocznych świadków obecności Jezusa Zmartwychwstałego. Niewątpliwie pełnią oni niezastąpioną rolę, ponieważ czynią skutecznym przepowiadanie Ewangelii. Nie tylko Apostoł potwierdza istnienie owych świadków, ale także Ewangelie, które opisują ukazanie się Zmartwychwstałego swoim uczniom. Paweł, przypominając kerygmat wspólnocie korynckiej, dołącza do niego listę świadków: Kefasa (1Kor 15,5a), Dwunastu (1Kor 15,5b), pięciuset braci (1Kor 15,6), Jakuba i wszystkich apostołów (1Kor 15,7), na końcu zaś samego siebie (1Kor 15,8)⁴⁵. Ci właśnie przeżyli doświadczenie Zmartwychwstałego jak nikt inny i dlatego ich misja ma szczególny charakter⁴⁶. Oczywiście nie byli świadkami samego faktu zmartwychwstania, ale stali się świadkami Jezusa Zmartwychwstałego. To nie oznacza, że ich rola jest mniej ważna, wręcz przeciwnie, ich doświadczenie spotkania posiada najwyższy walor, ponieważ jest jedyne i niepowtarzalne.

Chrystofanie posiadają istotne znaczenie, ponieważ potwierdzają prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa⁴⁷ i dają pewność, że posiada ono walor historyczny⁴⁸. Z pewnością, ich celem nie było uwiarygodnienie głoszonej Ewangelii, ale stanowiły integralną część planu zbawczego⁴⁹. Z tym wiąże się także misja apostołów, aby szli na krańce świata i głosili Ewangelię⁵⁰, co w konsekwencji będzie stanowiło tworzenie wspólnot Kościoła. Jest bardzo prawdopodobne, że Paweł dołączył listę świadków intencjonalnie, aby wzbudzić u swoich słuchaczy nawrócenie i właściwą interpretację faktu zmartwychwstania umarłych, pokazując im prawdziwe i cielesne zmartwychwstanie Jezusa⁵¹. Choć chrystofanie mogą wydawać się drugorzęd-

⁴⁵ Por. A. Sacchi, *Lettere paoline*, s. 336.

⁴⁶ Według F.G. Brambilla, *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (Biblioteca di teologia contemporanea 99), Brescia 1998, s. 38-39, „l'apparizione è il modello espressivo con cui si porta alla parola l'esperienza di conversione e di unificazione dei discepoli dopo la Pasqua, ma il cui contenuto tale è «vuoto» ed è riempito nei racconti di apparizione con i procedimenti interpretativi provenienti dai vari interessi «attualizzanti» delle primitive comunità cristiane”.

⁴⁷ Por. H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo*, s. 115.

⁴⁸ Por. A. Sisti, *La Risurrezione di Cristo nella catechesi apostolica*, s. 201.

⁴⁹ G. Segalla, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio* (Logos. Corso di studi biblici 8/2), Torino 2005, s. 210-211, potwierdza historyczność ukazywania się Jezusa i ich znaczenia zbawczego; H. Schlier, *La risurrezione di Gesù Cristo*, s. 31, uważa, że „la risurrezione di Gesù Cristo, che avviene nello slancio che porta all'elevazione, acquista effettiva storicità nell'apparizione del Risorto e vi si conclude”.

⁵⁰ Por. H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo*, s. 115.

⁵¹ Por. P.J. Brown, *Bodily resurrection and ethics in 1 Cor 15: connecting faith and morality in the context of Greco-Roman mythology*, Tübingen 2014, s. 129-130.

ne w relacji do kerygmatu, pełnią one bardzo ważną rolę. Nie tylko mają wzbudzić nawrócenie u Koryntian, ale także wzmocnić wiarę pierwotnej wspólnoty.

Trzeba podkreślić, że pomiędzy śmiercią, zmartwychwstaniem a ukazywaniem się Jezusa istnieje ścisły związek, ponieważ Jezus objawia się z ranami męki. Są to znaki widoczne, które prowadzą bezpośrednio do wydarzeń zbawczych. Oprócz znaków widzialnych chrystofanie miały znaczenie o wiele głębsze: doświadczenie prawdziwego spotkania z Jezusem Uwielbionym⁵². Takie doświadczenie nie było dane tylko dla nich samych, ale przede wszystkim, by mogli dawać odważne świadectwo wszystkim narodom, aby Ewangelia dotarła na krańce ziemi⁵³.

Przywołując listę świadków, Paweł podkreśla rolę Piotra i ukazuje, że między nimi istnieje widzialna jedność, choć z pewnością pragnął również uwiarygodnić swój apostołat. Stąd jego misja pochodzi od Chrystusa Zmartwychwstałego i przez Niego jest autoryzowana⁵⁴. Ponadto Paweł wiele razy w swoich listach podkreśla własne i osobiste doświadczenie Jezusa Zmartwychwstałego (Gal 1,12), aby przekonać swoich słuchaczy do wiary w Ewangelię⁵⁵. To doświadczenie Apostoła było niezwykle ważne, ponieważ sam mógł ujrzeć Jezusa i ten moment stał się początkiem jego nawrócenia⁵⁶.

Zakończenie

W opracowaniu tym został ukazany kerygmat (15,3b-5) i jego niezastąpiona funkcja, jaką pełni w 1Kor 15. Posłużył on Pawłowi do argumentacji, która stała się swoistym upomnieniem wspólnoty korynckiej i wskazaniem właściwego rozumienia faktu zmartwychwstania umarłych. Wspomniany kerygmat, to dla Apostoła najmocniejszy argument, jaki posiadał, ponieważ odwoływał się do fundamentu wiary chrześcijan korynckich, a mianowicie, że Chrystus umarł i zmartwychwstał. Ponadto, Paweł przywołał listę świadków Zmartwychwstałego (15,5-8), co sprawiło, że jego wypowiedź była jak najbardziej wiarygodna i autentyczna. To wszystko, co przedstawił Apostoł, miało doprowadzić „niektórych” spośród wspólnoty korynckiej do przekonania, że istnieje ścisły związek pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa i przyszłym zmartwychwstaniem umarłych.

⁵² Por. H. Schlier, *La risurrezione di Gesù Cristo*, s. 35.

⁵³ H. Schlier, *La risurrezione di Gesù Cristo*, s. 33, uważa, że „il fatto di ‘rivelazione’ conferma la sua designazione alla parola e al ministero di testimone inviato e autorizzato; in tutto ciò, nei limiti del provvisorio, l’anticipazione della rivelazione definitiva, escatologica...tale incontro è l’anticipazione dell’avvenimento escatologico”.

⁵⁴ Por. J. Becker, *La resurrezione nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1991, s. 100-101.

⁵⁵ Por. H. Schlier, *La risurrezione di Gesù Cristo*, s. 34.

⁵⁶ Por. B. Rigaux, *Dio l’ha risuscitato*, s. 473-474.

Streszczenie

Paweł Apostoł w 1 Kor 15 przedstawia kerygmat jako najstarszą formę wyznania wiary pierwotnej wspólnoty. Jej treścią jest fakt śmierci, pogrzebania i zmartwychwstania Chrystusa. Ponadto dołącza listę świadków, którzy widzieli Jezusa Zmartwychwstałego, poczynając od Piotra, którego nazywa Kefasem aż po swoje własne świadectwo jako najmniejszego z apostołów. Ta tematyka zostaje podjęta z powodu problemu niezrozumienia faktu zmartwychwstania umarłych przez niektórych chrześcijan koryncekich. Jest to o tyle ważne, ponieważ wiara w zmartwychwstanie jest naturalną konsekwencją dla każdego wierzącego. Negowanie tego faktu jest niezrozumieniem Ewangelii, którą głosił Apostoł. Według Pawła negacja zmartwychwstania umarłych jest również zaprzeczeniem zmartwychwstania Jezusa. W rozdziale 15 możemy odnaleźć elementy retoryki klasycznej tak dobrze znanej i używanej w czasach Pawła. Apostoł, chcąc przekonać chrześcijan do swej argumentacji, musiał używać wszystkich możliwych środków do osiągnięcia tego celu.

Słowa kluczowe: Ewangelia, kerygmat, śmierć, zmartwychwstanie, wiara

Title: The Kerygma in Paul's Argumentation on the Resurrection in 1 Cor 15,1-34

Summary

Paul the Apostle in 1 Cor 15, at the beginning of this chapter presents the kerygma, and reminds the ancient tradition which he himself took over and handed over to the Christian community. This kerygma consists of three events: death, funeral and resurrection of Jesus. He also includes a list of witnesses, who saw Jesus risen, beginning with Kefas - Peter and ending with the testimony of Paul himself who is the least of the apostles. This topic is taken up for a reason, because some Corinthians misunderstand the resurrection of the dead. This is important, because the faith in resurrection is a natural consequence for every believer. If someone denies the resurrection, he does not understand the Gospel that Paul proclaimed. According to Paul, denying the resurrection of the dead is also negation of the resurrection of Jesus. In chapter 15, we can see some elements of classical rhetoric, so well-known and used in Paul's days. In order to convince Christians of his argument, the Apostle had to use all possible means to achieve this goal.

Key words: Gospel, kerygma, death, resurrections, faith

Bibliografia

1. Aletti J.N., *L'argumentation de Paul et la position des Corinthiens - 1 Co 15,12-34*, w: L. de Lorenzi (ed.), *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1 Co 15)* (SBM), Roma 1985.
2. Aletti J.N., *La disposition rhétorique dans les épîtres pauliniennes: Propositions de méthode*, NTS, 58 (1992).
3. Barbaglio G., *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999.

4. Barrett C.K., *La Prima lettera ai Corinti. Testo e commento* (Collana Studi biblici 6), Bologna 1979.
5. Becker J., *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo* (StBi 97), Brescia 1991.
6. Bieder W., θάνατος, in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, H. Balz – G. Schneider (ed.), Brescia 2004, s. 1583-1594.
7. Bonora A., “morte”, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, s. 1021.
8. Bonora A., “redenzione”, w: P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 1295.
9. Brambilla F.G., *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (Biblioteca di teologia contemporanea 99), Brescia 1998.
10. Brown P.J., *Bodily resurrection and ethics in 1 Cor 15: connecting faith and morality in the context of Greco-Roman mythology*, Tübingen, 2014.
11. Buscemi A.M., *Paolo vita opera messaggio* (SBF An 43), Jerusalem 1997.
12. Classen C.J., *Rhetorical criticism of the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 128), Tübingen 2000.
13. Classen C.J., *Paulus und die antike Rhetorik, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 82 (1991), s. 1–33.
14. De Virgilio G., *La teologia biblica. Itinerari e traiettorie* (Dabar – Logos – Parola. Lectio divina popolare), Padova 2014.
15. Eriksson A., *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians* (Coniectanea biblica. New Testament 29), Stockholm 1998.
16. Gianantoni L., *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma, l'evangelizzatore, la comunità*, Bologna 1993.
17. Gnilka J., *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia 1998.
18. Grech P., *Le idee fondamentali del Nuovo Testamento. Compendio di teologia biblica*, Modena 1970.
19. Kessler H., *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico* (Biblioteca di teologia contemporanea 105), Brescia 1999.
20. Kreitzer L.J., “eschatologia”, w: *Słownik Teologii Św. Pawła*, G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid (red.), Warszawa 2010, s. 201-216.
21. Kreitzer L.J., “zmartwychwstanie”, w: *Słownik Teologii Św. Pawła*, G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid (red.), Warszawa 2010, s. 959-966.
22. Lausberg H., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden – Boston – Köln 1998.
23. Léon-Dufour X., *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Cinisello Balsamo 1973.
24. Penna R., *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, vol. 2: gli sviluppi* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 1-2), Cinisello Balsamo 2011.
25. Penna R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Parola di Dio 12), Cinisello Balsamo 1991.

26. Probst H., *Paulus und der Brief: die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8-10)*, Tübingen 1991.
27. Pulcinelli G., *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, Cinisello Balsamo 2007.
28. Rigaux B., *Dio l'ha risuscitato. Egesi e teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1976.
29. Sacchi A., *Lettere paoline e altre lettere (LCSB 6)*, Torino 1996.
30. Saw I., *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15: An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric*, Lewiston 1995.
31. Schlier H., *La risurrezione di Gesù Cristo*, Brescia 1973.
32. Schütz J.H., *Paolo e l'anatomia dell'autorità apostolica*, Brescia 2011.
33. Segalla G., *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio (Logos. Corso di studi biblici 8/2)*, Torino 2005.
34. Sisti A., *La Risurrezione di Cristo nella catechesi apostolica (1 Cor 15,1-11)*, w: *Euntes Docete*, 28 (1975) s. 187-203.
35. Verburg W., *Endzeit und Entschlafene: Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15 (Forschung zur Bibel 78)*, Würzburg 1996.
36. Watson D.F., *Paul's Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15*, w: *Rhetoric and the New Testament: essays from the 1992 Heidelberg Conference*, T.H. Olbricht – S.E. Porter (ed.) (Journal for the study of the New Testament Supplement 90), Sheffield 1993.

Ks. Marek Jagodziński¹

Do czego potrzebne są w Kościele synody lokalne?

Wstęp

Ponowne odkrycie elementu synodalnego przez ostatni Sobór jako konstytutywnego znamienia Kościoła na wszystkich płaszczyznach jego urzeczywistniania się opiera się na odnowionym w duchu eklezjologii patrystycznej pojmowaniu Kościoła jako komunii wiernych lub komunii Kościołów². Spowodowało to skorygowanie panującego w drugim tysiącleciu na Zachodzie jednostronnie „chrystologicznego” uzasadniania istoty i początku Kościoła, prowadzącego w praktyce do jego wyłącznie hierarchicznego i centralistycznego obrazu³ oraz zapoczątkowało poszerzenie tych kwestii w kierunku trynitarnego ufundowania Kościoła jako uformowanego przez Ducha Świętego odbicia Komunii wewnątrztrynitarniej w jej jedności i wielości osób Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK 4, DE 2). Decydujące konsekwencje takiego rozumienia Kościoła przyniosły ze sobą z jednej strony uznanie podmiotowości wszystkich wiernych (kapłaństwa wspólnego, równości w budowaniu Ciała Chrystusa, nieomylnego zmysłu wiary) – co spowodowało także wzmocnienie udziału świeckich w nowych formach synodalności, a z drugiej strony dowartościowanie Kościołów lokalnych, które – we wzajemnym powiązaniu z Kościołem powszechnym – traktowane są jako Kościoły w pełnym znaczeniu tego słowa⁴. W czasie ostatniego soboru powszechnego pojawiało się nawet pytanie, czy w Kościele katolickim nie powinno zaistnieć coś w rodzaju „nieprzerwanego synodu”, który pomagałby papieżowi i nieprzerwanie łączył zasadę prymatu z zasadą kolegalności⁵.

¹ Profesor doktor habilitowany. Teolog dogmatyk, pracownik Katedry Teologii Prawosławnej w Sekcji Ekumenizmu na Wydziale Teologii KUL, wykładowca WSD w Radomiu. Redaktor naukowy serii wydawniczych „Radomska Biblioteka Teologiczna” i „Theologia Radomiensis”, specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii. Adres e-mail: ksemjot@tlen.pl.

² Por. np. M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012, s. 20-22.

³ Zob. S. Napiórkowski, *Kolegalność*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, k. 322-324.

⁴ Por. M. Kehl, A. Synode, *Synodalität. II. Systematisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 9, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, k. 1187n; M. Jagodziński, *Personalistyczno-komunijne wymiary kolegalności – synodalności w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 42.

⁵ J. Ratzinger, *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*, [w:] tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* („Opera omnia” t. VIII/1,

1. Tradycyjne rozumienie synodalności

Analiza dziejów instytucji synodów diecezjalnych ukazuje, że potrzeba takich zebrań istniała już od pierwszych wieków Kościoła. Podyktowane potrzebą czasów nieformalne zebrania duchowieństwa stopniowo przerodziły się w prawnie uregulowaną instytucję. Troska o synody diecezjalne wyrażona została na wielu soborach powszechnych, które zwracały uwagę, by pielęgnować tę instytucję ważną dla poszczególnych Kościołów lokalnych. Nawiązując do wypowiedzi św. Jana Chryzostoma, że „Kościół i Synod są synonimami”, papież Franciszek podkreśla, iż fundamentalnym źródłem synodalności Kościoła⁶ jest namaszczenie chrzcielne wszystkich chrześcijan, dzięki któremu istnieje zmysł wiary Ludu Bożego (*sensus fidei*) (por. KDK nr 12). Zmartwychwstały Pan prowadzi go bowiem i mówi do wszystkich ochrzczonych, z czego wynika, że aby poznać wolę Bożą, potrzeba dialogu wzajemnego słuchania siebie⁷.

W eklezjologii prawosławnej istotę Kościoła, jego dążenie do prawdy (przez współdziałanie z Duchem Świętym na soborach i synodach) i trwanie w niej, życie sakramentalne, rolę struktur oraz instytucji eklezjalnych, autorytet i wolność w Kościele wyraża się za pomocą zasad wspólnoty (*koinonia*), synodalności i soborowości. Nawiązanie do wspólnotowej koncepcji poznania – podejmowania wiążących decyzji w sposób synodalny – i przeżywania wiary chrześcijańskiej podkreśla organiczną jedność świadomości ludzi oraz doniosłość całej wspólnoty ludu Bożego złożonej z hierarchii i laikatu. Przekazywanie doświadczenia duchowego i myśli teologicznej oraz wzajemne korygowanie braków i uchybień ma w ujęciu prawosławia zapobiegać uniformizmowi, centralizmowi, jurydyzmowi i autorytaryzmowi. Ponieważ, według prawosławia, najlepszym stróżem ortodoksji jest człowiek przeniknięty mocą Ducha Świętego a nie instytucje kościelne, żaden biskup nie cieszy się przywilejem nieomylności, a konfrontacja z innymi biskupami w nauczaniu jest potrzebna jako kryterium zgodności i jedności oraz znak obecności i działania Ducha Świętego we wspólnocie wierzących. Kościół pierwotny żył takim życiem „soborowym”, nie znając jeszcze instytucji soborów i dzięki działaniu Ducha Świętego ustalił kanon Pisma Świętego oraz istotne elementy obrzędów liturgicznych. Pod Jego działaniem pozostaje według tej wizji nie tylko zgoda biskupów na soborze, ale także recepcja orzeczeń soborowych przez całą wspólnotę Kościoła⁸.

red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona) Lublin 2013, s. 511.

⁶ Por. M. Olszewski, *Rola kolegialności i synodalności w budowaniu wspólnoty eklezjalnej w świetle posoborowych dokumentów Kościoła*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 105-107.

⁷ Por. J. Kupczak, *Kolegialność i synodalność w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 5n.

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Eklezjologia. II. W teologii prawosławnej*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1983, k. 783n. Na temat recepcji prawdy zob. tenże,

Do struktur kolegialnych w Kościele należą synody: Synod Biskupów i synody partykularne (prowincjalne i plenarne)⁹, a także w analogiczny sposób struktury istniejące na poziomie diecezjalnym. Organiczna komunია kościelna i duchowość komunii ma sprzyjać docenieniu przez biskupa struktur aktywnej współpracy wiernych działających zgodnie z prawem kanonicznym¹⁰.

2. Próba pneumatologicznego poszerzenia koncepcji synodalności

Ks. Grzegorz Strzelczyk, w nawiązaniu do ontologii synodalności Eugenio Corecco¹¹, chce zdystansować się w swoim rozumieniu synodalności od formy prawnych konotacji związanych z „kolegialnością” i niefortunnie – jego zdaniem – redukowanych do sfery aktów kolegialnego sprawowania władzy w Kościele. Uważa, że synodalność wprowadza nas raczej w bardziej teologiczny wymiar tajemnicy Kościoła jako komunii i podkreśla specyficzny aspekt życia kolegialnego, który nie jest całkowicie opisany przez prawo kanoniczne, a może nawet jest komponentem istoty jedności kościelnej: kiedy konieczne jest podjęcie decyzji dotyczącej wspólnoty (na różnych poziomach kościelnych i niezależnie od tego, czy ostateczną decyzję musi podjąć jedna osoba, czy kolegialnie – w ściśle kanonicznym znaczeniu tego słowa) i proces wspólnotowego rozeznania woli Bożej (w nadzwyczajnych warunkach ten proces może być „chroniony” przez charyzmat nieomyślności, ale w zwykłych warunkach podlega wszystkim słabościom ludzkiego rozeznania). Podobnie jak E. Corecco, Strzelczyk uważa, że wszystkie formy wspólnego rozeznawania i podejmowania decyzji w Kościele, nawet gdy dotyczą wyłącznie organów doradczych, także pozainstytucjonalnych i zgromadzeń tymczasowych (w tym zakresie decyduje przedmiot obrad wspólnotowych, a nie formalny status zgromadzeń) są (a przynajmniej mogą być) przejawami synodalności. Strzelczyk zaznacza jednak, że wspomniana „ontologia synodalności” E. Corecco jest dla niego raczej tylko inspiracją niż punktem odniesienia, ponieważ brakuje jej fundamentalnego wymiaru pneumatologicznego¹². Trzeba w tym momencie

Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne, Opole 1998, s. 123-190. Por. M. Jagodziński, *Personalistyczno-komunijne wymiary kolegialności – synodalności w Kościele*, s. 43n.

⁹ Por. W. Góralski, *Struktury kolegialne w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 24-29.

¹⁰ Por. Kongregacja Biskupów, *Dyrektorium „Apostolorum successores”* (2004), nr 165.

¹¹ *Ontologia della sinodalità*, w: tenże, *Ius et communio: scritti di diritto canonico*, Casale Monferrato, Lugano 1997.

¹² Por. G. Strzelczyk, *Synodality: An Epiphany of the Spirit*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 139n. “Secondly, in this study, we can understand ‘epiphany’ to mean what the Catholic Encyclopedia states: ‘the revelation of the sacred by means of a reality that is different from it or with which it identifies.’ It is important to point out, however, that this entry mentions theophany and Christophany but says nothing about epiphany in relation to the Third Person of the Trinity. In this context, my considerations can contribute to the Christian understanding of epiphany” (tamże, s. 140n).

zgodzić się także z dalszą uwagą Strzelczyka, że niestety współczesna eklezjologia dogmatyczna omawia synodalność, a zwłaszcza jej przebieg w postaci synodu, raczej oszczędnie, jeśli w ogóle, i wydaje się, że dogmatycy oddali tu pole gry kanonistom¹³.

Trzeba więc rzeczywiście podkreślić, że fenomen synodalności, który jest częścią praktyki kościelnej opisywanej w terminach zarządzania wspólnotą, nie jest wyłącznie i przede wszystkim ludzkim działaniem administracyjnym i powinien być kojarzony z możliwością objawienia się w nim Ducha Świętego. Inaczej mówiąc – każde zgromadzenie, w którym realizuje się (przynajmniej potencjalnie) synodalność Kościoła, jest objawieniem się Ducha Świętego – a przynajmniej oczekiwanie na to objawienie powinno być powodem tego zgromadzenia. Przecież naprawdę Duch Święty prowadzi i będzie prowadził Kościół przez wieki¹⁴.

3. Cele i zadania synodu diecezjalnego

Analiza dziejów synodów diecezjalnych ukazuje, że potrzeba takich zebrań istniała już od pierwszych wieków Kościoła. Podyktowane potrzebą czasów nieformalne zebrania duchowieństwa stopniowo przerodziły się w prawnie uregulowaną instytucję. Początki instytucji synodu diecezjalnego w Kościele zachodnim sięgają VI wieku. Troska o synody diecezjalne wyrażona została na wielu soborach powszechnych, które zwracały uwagę, by pielęgnować tę instytucję bardzo ważną dla Kościołów lokalnych¹⁵.

¹³ Por. tamże, 141.

¹⁴ Por. tamże, s. 141n: „when we speak about the ‘life of the Church,’ we are referring to the ways in which it is tangibly manifested broadly from the universal Church to narrowly in the everyday life of a diocese, parish, or even small ecclesial communities. And, if we ask how the Spirit’s influence is accomplished in practice, then we arrive at a point that is essential to our considerations: saying that the Holy Spirit guides the Church implies that the Spirit actively participates in the human decision-making process. In other words, the Spirit seeks to reveal to the community God’s plan for it, while the community – on its part – has the opportunity to discern, understand, and put the Holy Spirit’s inspiration into practice” (tamże, 142). Por. tamże, s. 142-148.

¹⁵ Por. K. Rogala, *Synod diecezjalny, jego historia, struktura i znaczenie w Kościele (refleksja kanoniczno-pastoralna)*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 4 (2015), s. 166n. Dla ukształtowania się synodu diecezjalnego niewątpliwie znaczenie miał fakt, iż od IV w. na Zachodzie proces ewangelizacji zaczął rozprzestrzeniać się na tereny wiejskie – odległe od siedzib biskupów, co wiązało się z powstaniem nowych parafii. Stwarzał on więc konieczność organizowania przez biskupów cyklicznych zgromadzeń, na których mogliby oni spotykać się ze swoimi presbiterami. Świadectwami istnienia synodu diecezjalnego dysponujemy począwszy od VI w. Od VII w. mamy do czynienia ze stabilizowaniem się tej instytucji oraz kształtowaniem się jej kanonicznego charakteru. Służyła ona przede wszystkim promulgowaniu dekretów synodów prowincjonalnych, wyjaśnianiu kanonów, a także rozstrzyganiu spraw sądowych i administracyjnych. Zwoływanie synodów stawało się coraz bardziej powszechne. W IX w. w niektórych diecezjach synod obradował regularnie dwa razy w roku. Brakowało jednak uniwersalnych norm odnoszących się do tej instytucji. Próby zebrania istniejących tradycji podjął się Gracjan. Synody zwoływano m. in. w celach duszpasterskich, poprawy obyczajów wśród duchowieństwa, walki z zeświecczeniem życia kościelnego. Były one również odpowiedzią na bieżące problemy. Grzegorz

Na szczycie struktur kolegialnych Kościoła miejsce uprzywilejowane zajmuje właśnie synod diecezjalny¹⁶, który ma wymiar aktu władzy biskupiej oraz jest wydarzeniem i przejawem komunii¹⁷. Synod ma służyć zastosowaniu i adaptacji prawa Kościoła powszechnego do partykularnej sytuacji diecezji. Ma wskazywać na metody, które powinny być adoptowane do działań apostołskich w diecezji, pokonywania trudności w apostołowaniu i kierowaniu diecezją, inspirowania działań i inicjatyw natury ogólnej, proponowania zdrowej nauki oraz korygowania ewentualnych błędów w wierze lub moralności¹⁸. II Sobór Watykański nie przedstawił konkretnych wytycznych dotyczących synodu diecezjalnego, wyraził jedynie życzenie, aby instytucje soborów i synodów nabrały nowej mocy, dzięki czemu można byłoby należycie i skutecznie zatroszczyć się o wzrost wiary i zachowanie karności w różnych Kościołach – stosownie do okoliczności i czasu¹⁹.

Synod diecezjalny ma przyszłość w Kościele. *Directorium generale de cura animarum ad usum dioecesium antistitum* (1971) nazywa go uroczystą posługą biskupa wobec zebranego w jedną całość kleru i laikatu, dokonywaną przy pomocy biegłych w nauce teologicznej i pastoralnej w celu wydania ustaw dotyczących życia duchowieństwa i ludu chrześcijańskiego. Celem synodu jest poinformowanie ich o stanie religijnym i pastoralnym diecezji, przedłożenie do rozwiązania trudności apostołstwa i zarządu, rozpatrzenie z nimi dzieł i inicjatyw, przyjęcie od nich informacji, sugestii i rad oraz poddanie wspólnemu omówieniu spraw, które wydają się pożyteczne

XI podkreślił znaczenie synodu diecezjalnego w życiu Kościołów partykularnych. Papież przypomniał, iż rolą synodu diecezjalnego jest nie tylko promulgowanie dekretów innych synodów, ale także wypracowywanie własnych rozwiązań pastoralnych. Sobór Trydencki w instytucji synodu diecezjalnego widział przede wszystkim narzędzie reformy Kościoła (por. D. Szczepaniak, *Rola synodów diecezjalnych w procesie posoborowej odnowy Kościoła na przykładzie przepowiadania słowa Bożego w polskich statutach synodalnych w latach 2000-2012*, „Kortowski Przegląd Prawniczy”, s. 38n (<https://wpia.uwm.edu.pl/czasopisma/sites/default/files/uploads/KPP/2015/1/42-50.pdf> [8.10.2020])).

¹⁶ Por. W. Wójcik, *Synod diecezjalny w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986) nr 1-2, s. 123n.

¹⁷ Por. tamże, nr 166n. Zob. np. *Czynić diecezję domem i szkołą komunii. II Synod Diecezji Radomskiej*, red. P. Turzyński, S. Czajka, M. Jagodziński, S. Łabendowicz, Radom 2020.

¹⁸ Por. tamże, nr 168; W. Góralski, *Struktury kolegialne w Kościele*, s. 35n.

¹⁹ Por. M. Sitarz, *Synod. I. W Kościele rzymskokatolickim*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, k. 1339-1341. W. Wójcik pisał, że „synod diecezjalny nie odnalazł jeszcze swojej nowej funkcji, gdyż działające rady na terenie diecezji a z drugiej strony konferencje biskupów na terenie ponaddiecezjalnym będą go w jakimś stopniu zastępować i trudności będą się niewątpliwie wyłaniać przy koordynacji prac, to jednak należy zwrócić uwagę, że synod zwoływany jest w znacznie dłuższych odstępach czasu, obejmuje większą liczbę uczestników i ma charakter uroczysty. Z tych względów innego rodzaju są jego dorady i postanowienia niż niewielkich gremiów, zbierających się doraźnie na wezwanie biskupa. Tak samo inne jest przygotowywanie synodu niż przygotowanie posiedzeń wspomnianych gremiów doradczych. Wynika stąd wniosek, że przedmiotem obrad synodalnych winny być sprawy więcej doniosłe i więcej długofalowe” (*Synod diecezjalny w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, s. 112).

dla dalszego życia apostołatu w społeczności chrześcijańskiej²⁰. Synod diecezjalny nie wypełnia już dzisiaj zadań administracyjnych, a jego szanse mogłyby leżeć w tym, że jednoczy wszystkie części Ludu Bożego – służby, grupy i inicjatywy – oraz naświetla i służy biskupowi radą – w sposób zasadniczy i całościowy – przy rozwiązywaniu wielkich problemów diecezji²¹.

Z definicji *Kodeksu Prawa Kanonicznego* wynika, że głównym zadaniem synodu jest dobro całej wspólnoty diecezjalnej (por. kan. 460). Chodzi tu o dobro zbawcze, religijno-moralne, duchowe a także nadprzyrodzone. Kodeks nie zagłębiał się w szczegółowe określenie zadań synodu, gdyż znajdują się one w instrukcji *Ecclesiae imago* (1973). Ustawodawca w sposób domyślny odsyła organizatorów synodu do zapoznania się z wymienionymi tam celami. W świetle tej instrukcji synod diecezjalny powinien: skorygować błędy w zakresie doktryny i obyczajów, jeśli się takie ujawniają w diecezji; dostosować do lokalnych warunków przepisy i normy Kościoła powszechnego; wytyczyć drogę i sposoby pracy apostołskiej diecezji; rozwiązać trudności dotyczące apostołstwa i zarządu diecezji; pobudzić dzieła i poczynania o charakterze ogólnym; stworzyć okazję do sprawowania specjalnych nabożeństw, które przyczynią się do ożywienia wiary, pobożności i gorliwości apostołskiej; odnowić całe życie diecezji oraz jej instytucje. Wymienione zadania synodu diecezjalnego nie mają mocy norm prawnych i nie stanowią wyczerpującego ich katalogu. Mają raczej charakter dyrektyw i wyjaśnień. Są sugestiami i wizjami, pomocniczymi regułami interpretacji norm kodeksowych, które Kościół kieruje ku biskupom i przez które wyjawia swoje oczekiwanie, żeby synody, oprócz tradycyjnego profilu prawnego, mogły nabrać także charakteru pastoralnego²².

4. Cele synodów według Josepha Ratzingera

Pisząc o strukturze i zadaniach synodu biskupów, J. Ratzinger formułuje również odpowiedź na pytanie, do czego w praktyce mogą służyć synody. Cytowana niżej jego wypowiedź dotyczy wprawdzie synodu biskupów, ale można w niej znaleźć istotne i konkretne spostrzeżenia, które mogą być bardzo pomocne w odpowiedzi o sens i cel przeprowadzania synodów partykularnych.

4.1. Informacja wzajemna

Głównym zadaniem synodu jest niewątpliwie – podkreśla Ratzinger – wzajemne informowanie się, które oczywiście ma na celu coś więcej niż zwykłą wymianę nowinek, o których można się dowiedzieć również

²⁰ Por. tamże, s. 112n.

²¹ Por. tamże, s. 129.

²² Por. K. Rogala, *Synod diecezjalny, jego historia, struktura i znaczenie w Kościele (refleksja kanoniczno-pastoralna)*, s. 161n.

z mediów. Ma ono na celu wzajemne uczenie się rozumienia myśli, działania, pilnych spraw i trudności ludzi. Takie wzajemne informowanie się o uczeniu się myślenia i mówienia jako zdolności wspólnego działania staje się procesem dzielenia się prawdą, dojrzwaniem szeroko rozumianego poznania ludzi i każdorazowego kontekstu ich życia, żeby znać ich problemy i być przez nich rozpoznawanym w działaniu Kościoła partykularnego²³.

4.2. Wzajemna korekta

Wspomniane wzajemne informowanie się prowadzi także do wzajemnego korygowania się. Trzeba bowiem koniecznie usuwać wzajemną nieznajomość i brak rozumienia lub rozumienie błędne. Jeśli dialog synodalny ma być procesem dzielenia się prawdą, dojrzwaniem, to nie powinny dla niego istnieć żadne inne nienaruszalne rzeczywistości poza samą prawdą wiary. Coraz głębsze wnikanie w tę prawdę domaga się gotowości do uczenia się: przyjmowania faktu odmienności, sprawdzania tego, co pochodzi od nas samych i – w razie potrzeby – zmieniania tego. Ratzinger zauważa, że każdy, kto już kiedyś brał udział w synodzie, wie, iż coś takiego właśnie dzieje się tam i że jest to najpiękniejsze doświadczenie synodu jako dosłownie „wspólnej drogi”. „Upominanie” (*correptio*) oznacza według tradycji apostoelskiej albo wzajemne upomnienie braterskie, albo wzajemne upominanie się Kościołów partykularnych, albo napominanie kierowane przez Kościół do świata. Taka prorocka posługa upominania wewnątrz Kościoła i na zewnątrz ma szczególne znaczenie właśnie w naszych czasach. Ratzinger uważa, że jest sprawą niecierpiącą zwłoki, żeby głos Kościoła powszechnego w sprawie wielkich problemów współczesnych przez pośrednictwo synodów stawał się czytelny i konkretnie słyszalny²⁴.

4.3. Rozwijanie i promocja

Mimo całej doniosłości elementu krytycznego w działaniu synodu on sam jeden nie wystarczy. Synod musi więc przede wszystkim budzić i umacniać pozytywne siły w samym Kościele i na zewnątrz oraz popierać wszelkie działania, które przyczyniają się do umacniania prawdy i miłości – i w ten sposób rodzą nadzieję. Ratzinger podkreśla, że wspólna praca dla Ewangelii w dzisiejszych czasach musi angażować wszystkie siły Kościoła, a ludzie oczekują od nas nie tyle dyskusji nad naszymi prawami, co wpływających z Ewangelii wysiłków podejmowanych dla zbawienia świata²⁵.

²³ J. Ratzinger, *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*, s. 525.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 526.

5. Synodalna recepcja nauczania Kościoła

Formułując swoje stanowiska, synody partykularne stają się przy okazji świadkami recepcji nauczania kościelnego. Współczesne badania nad historią dogmatów ukazały, że w epoce patrystycznej orzeczenia soborów włączone były w szeroki nurt życia Kościoła, ich wymiar pojęciowy i słowny kształtował się pod wpływem życia wiarą całej wspólnoty chrześcijańskiej. Powodowało to, iż często w atmosferze zmagania i zamieszania dokonywał się proces, w czasie którego krystalizował się prawdziwy sens definicji oraz następowała jej stopniowa akceptacja ze strony wspólnoty Kościoła. Wśród oporów i kontrowersji wzrastało zrozumienie sensu, usiłowano sprecyzować pojęcia i usuwać niejasności – i te procesy trwają nawet aż do naszych czasów²⁶.

Recepcja nauczania wiary dotyczy także nauczania papieża i biskupów. Sensu, znaczenia i autorytetu tego nauczania nie da się oddzielić od sposobu przyjęcia, uznania i przeżywania go przez wspólnotę chrześcijańską. W tym procesie recepcji przejawia się więc także pełna napięcia relacja między magisterium Kościoła a aktywnym uczestnictwem całego Kościoła, która ma charakter dialektyczny i dialogiczny oraz domaga się zachowania równowagi między obydwoma tymi czynnikami²⁷.

Wewnętrzna natura takiego procesu recepcji nie da się opisać tylko w kategoriach posłuszeństwa czy prawa. Ma ona swoją własną wartość i wiąże się z samą rzeczywistością Kościoła jako komunii. Pojęcie recenzji należy więc do teologii komunii, a ta domaga się także teologii Kościoła partykularnego, pneumatologii, teologii Tradycji oraz zmysłu głębokiej koncyliarności Kościoła. Konstytucja dogmatyczna II Soboru Watykańskiego *Lumen gentium* (nr 12) przywołała do żywej świadomości Kościoła dwa elementy pierwotnej eklezjologii wspólnoty, które mają fundamentalne znaczenie w kwestii dowartościowania recepcji nauczania magisterium przez cały Kościół: pierwszy – cały Kościół nie może zbłądzić w wierze i drugi – zgodność (*consensus*) w wierze jest skutkiem działania Ducha Świętego jednoczącego Kościół²⁸.

²⁶ Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, s. 125n.

²⁷ Por. tamże, s. 127. Recepcja wynika również z samej koncepcji Kościoła jako komunii Kościołów lokalnych oraz z właściwie dowartościowanej pneumatologii, w świetle której Kościół Chrystusa jest równocześnie Kościołem Ducha Świętego, obdarzonym Jego różnorodnymi darami i charyzmatami. „Jedność doktryny może objawiać się w wielości i różnorodności; nie należy jej utożsamiać z uniformizmem doktrynalnym. Właściwie przebiegający proces recepcji danej interpretacji teologicznej domaga się więc ze strony magisterium Kościoła wielkiego respektu dla Kościołów lokalnych. Powinno ono jak najmniej wypowiadać się z autorytetem na temat zagadnień kontrowersyjnych i niewystarczająco jeszcze dojrzałych w świadomości poszczególnych Kościołów lokalnych. W wypadkach szczególnie doniosłych dla dobra wszystkich wierzących, w których chodzi o wydanie orzeczenia w sprawach wiary bądź obyczajów, dokument taki powinien być owocem dialogu i wymiany myśli z udziałem wszystkich Kościołów lokalnych” (tamże, s. 131).

²⁸ Por. tamże, s. 128.

Badania nad dziejami wczesnego Kościoła jasno wykazały, że zrozumienie sensu Objawienia jest nieoddzielne od przeżywanego we wspólnocie wiary zmysłu wiary wszystkich wierzących (*consensus fidelium*). Wydobywanie tego sensu podlegało zawsze procesowi recepcji oraz interpretacji, którego częścią są także wszelkiego rodzaju synody partykularne. W recepcji wyraża się stwierdzenie, uznanie i poświadczenie, że dane nauczanie odpowiada dobru Kościoła – w pewnym sensie dokonuje się w niej potwierdzenie tego nauczania i powiększenie jego mocy przekonywającej dzięki temu, iż zostało ono zaakceptowane przez Kościół²⁹.

Proces recepcji przez wspólnotę Kościoła ma również zastosowanie do pojawiających się interpretacji teologicznych. „Przyjęcie i potwierdzenie teologicznej interpretacji danej prawdy wiary przez całą wspólnotę wierzących stanowi wręcz jeden z istotnych sprawdzianów jej prawdziwości. Interpretacja wiary dokonuje się w obrębie wspólnoty kościelnej, która jest jej właściwym kontekstem. Wiara chrześcijańska jest z istoty swojej wiarą wspólnoty, swoistym *bonum commune*, wspólnym światem zainteresowań, języka oraz sposobu rozumienia rzeczywistości. Przepowiadanie oraz interpretacja Ewangelii dokonuje się w ramach rozległego, niejednokrotnie pełnego napięć procesu komunikacji i porozumienia, którego kontekstem jest cała wspólnota Kościoła”³⁰.

Żaden Kościół lokalny nie może sobie rościć pretensji do wyłącznie autentycznej interpretacji Ewangelii. Tylko we wzajemnej łączności i kolegialności Kościoły tworzą prawdziwą „wspólnotę interpretacji”. „Przyjęcie danej interpretacji teologicznej przez określony Kościół lokalny w oparciu o zrozumienie i przeżywanie wiary wyrastające z całego jego kontekstu życiowego jest już samo w sobie pewną wytyczną, świadczącą na korzyść danej interpretacji”³¹.

Streszczenie

Ponowne odkrycie elementu synodalnego związane jest z wizją Kościoła jako komunii. Przyniosło ono ze sobą uznanie podmiotowości wszystkich wiernych i dowartościowanie Kościołów lokalnych. Fundamentalnym źródłem synodalności Kościoła jest namaszczenie chrzcielne wszystkich chrześcijan, dzięki któremu istnieje też zmysł wiary Ludu Bożego. Organiczna komunია kościelna i duchowość komunii mają sprzyjać strukturom aktywnej współpracy wiernych. Synod diecezjalny ma służyć zastosowaniu i adaptacji prawa Kościoła powszechnego do partykularnej sytuacji diecezji; wskazywać metody działań apostołskich,

²⁹ Por. tamże, s. 128n.

³⁰ Tamże, s. 129. „Ważną rolę odgrywa w nim atmosfera otwartości i dialogu w Kościele, krytyka naukowa oraz swoboda dyskusji. Może się zdarzyć, iż nowa interpretacja teologiczna zostanie przyjęta przez znaczną, część wspólnoty Kościoła, napotyka jednak na opór ze strony reszty wierzących. Wyraża się w tym pewna dialektyka wiary wewnątrz wspólnoty kościelnej, którą magisterium powinno respektować. Dopiero po długim procesie dojrzewania i konfrontacji nowa interpretacja teologiczna albo znajdzie definitywne przyjęcie w Kościele, albo też zostanie odrzucona” (tamże, s. 130).

³¹ Tamże, s. 131.

pokonywania trudności, inspirowania działań i inicjatyw; proponować zdrową naukę oraz korygować błędy w wierze lub moralności. Synody diecezjalne nie wypełniają już dzisiaj zadań administracyjnych, ale mają jednoczyć i służyć pomocą. Na uwagę zasługują także próby pneumatologicznego poszerzenia ich koncepcji. Można także – w analogii do instytucji Synodu Biskupów – dostrzec ich funkcje informacji i korekty wzajemnej oraz rozwoju i promocji Kościoła, a także wspierania recepcji nauczania i praktyki kościelnej.

Słowa kluczowe: komunია, synodalność, synod diecezjalny, pneumatologia, recepcja

Title: What are local synods needed in the Church for?

Summary

The rediscovery of the synodal element is linked to the vision of the Church as communion. It brought with it the recognition of the subjectivity of all the faithful and the appreciation of local Churches. The fundamental source of the Church's synodality is the baptismal anointing of all Christians, thanks to which there is also a sense of faith of the People of God. Organic ecclesial communion and a spirituality of communion are to foster structures of active collaboration of the faithful. A diocesan synod is to apply and adapt the law of the universal Church to the particular situation of the diocese; to indicate methods of apostolic activities, to overcome difficulties, to inspire activities and initiatives; to propose sound science and correct mistakes in faith or morals. Diocesan synods no longer fulfill administrative tasks, but are intended to unite and help. Attempts to expand their concept pneumatologically are also worth mentioning. You can also perceive their functions of mutual information and correction, development and promotion of the Church, as well as supporting the reception of Church's teaching and practice.

Key words: communion, synodality, diocesan synod, pneumatology, reception

Bibliografia

1. Corecco E, *Ontologia della sinodalità*, [w:] tenże, *Ius et communio: scritti di diritto canonico*, Casale Monferrato, Lugano 1997.
2. *Czynić diecezję domem i szkołą komunii. II Synod Diecezji Radomskiej*, P. Turzyński, S. Czajka, M. Jagodziński, S. Łabendowicz (red.), Radom 2020. Góralski W., *Struktury kolegialne w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 19-40.
3. Hryniewicz W., *Eklezjologia. II. W teologii prawosławnej*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, R. Łukaszyk i in. (red.), Lublin 1983, k. 781-789.
4. Hryniewicz W., *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998.
5. Jagodziński M., *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012.
6. Jagodziński M., *Personalistyczno-komunijne wymiary kolegialności – synodalności w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), s. 41-54.

7. Kodeks Prawa Kanonicznego (1983).
8. Kongregacja Biskupów, *Dyrektorium „Apostolorum successores”* (2004).
9. Kongregacja Biskupów, *Directorium generale de cura animarum ad usum dioecesium antistitum* (1971).
10. Kongregacja Biskupów, *Dyrektorium „Ecclesiae imago”* (1973).
11. Kupczak J., *Kolegialność i synodalność w Kościele*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 5 (2019), s. 5-7.
12. Napiórkowski S., *Kolegialność*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, A. Szostek i in. (red.), Lublin 2002, k. 322-324.
13. Olszewski M., *Rola kolegialności i synodalności w budowaniu wspólnoty eklezjalnej w świetle posoborowych dokumentów Kościoła*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 5 (2019), s. 103-112.
14. Ratzinger J., *Pytania dotyczące struktury i zadań synodu biskupów*, [w:] tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* („*Opera omnia*” t. VIII/1, K. Gózdź, M. Górecka (red.), W. Szymona (tłum.)) Lublin 2013, s. 511-526.
15. Rogala K., *Synod diecezjalny, jego historia, struktura i znaczenie w Kościele (refleksja kanoniczno-pastoralna)*, „*Warszawskie Studia Pastoralne UKSW*” 4 (2015), s. 153-168.
16. Sitarz M., *Synod. I. W Kościele rzymskokatolickim*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, E. Gigilewicz i in. (red.), Lublin 2013, k. 1339-1341.
17. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie*, „*Unitatis redintegratio*” (1964).
18. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, „*Lumen gentium*” (1964).
19. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*” (1965).
20. Strzelczyk G., *Synodality: An Epiphany of the Spirit*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 5 (2019), s. 139-148.
21. Szczepaniak D., *Rola synodów diecezjalnych w procesie posoborowej odnowy Kościoła na przykładzie przepowiadania słowa Bożego w polskich statutach synodalnych w latach 2000-2012*, „*Kortowski Przegląd Prawniczy*”, s. 38-46 (<https://wpia.uwm.edu.pl/czasopisma/sites/default/files/uploads/KPP/2015/1/42-50.pdf>[8.10.2020]).
22. Wójcik W., *Synod diecezjalny w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „*Prawo Kanoniczne*” 29 (1986) nr 1-2, s. 93-131.

Ks. Sylwester Jaśkiewicz¹

***Caritas apostolica* jako główna cnota powołania kapłańskiego według kardynała Stefana Wyszyńskiego**

Wstęp

Miłość znajduje się w samym centrum nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego². Prymas Tysiąclecia był prawdziwie zafascynowany miłością i to z wielu racji. Najpierw, bo atmosferą miłości przepełniony był jego rodzinny dom. Przedwczesna śmierć mamy Julianny z d. Karp będzie dla wszystkich, a zwłaszcza dla zaledwie dziewięcioletniego Stefana szczególnie bolesnym doświadczeniem. Pełną miłości atmosferę domu rodzinnego ożywiała wiara, a istotą, samym sercem wiary chrześcijańskiej, była miłość. I choć potrzeba będzie wielu lat nauki, aby dorastający Stefan przyswoił sobie istotę orędzia chrześcijańskiego, to jednak już od najmłodszych lat chłonał je w parafialnym kościele – na początku w Zuzeli, a później w Andrzejewie, zwłaszcza przez osobę taty Stanisława, który był organistą. W kościele w Andrzejewie Stefan nie tylko przyjął Pierwszą Komunię Świętą i bierzmowanie, ale, jak wyzna po latach, to właśnie w nim, u stóp jego ołtarza formowało się i nabierało kształtów jego powołanie kapłańskie³. Tak na drodze prowadzącej do kapłaństwa Chrystusowego, jak i stawianiu na niej już pierwszych kroków, ksiądz Stefan spotkał wielu niezwykłych i gorliwych kapłanów, wśród których szczególne miejsce zajmuje, dziś Sługa Boży, ksiądz Władysław Kornilowicz (1884-1946)⁴.

Kardynał Stefan Wyszyński cieszył się swoim kapłaństwem na ziemi przez 56 lat 9 miesięcy i 25 dni. W czasach, w których przyszło mu realizować swoje powołanie żywo dyskutowało się o kapłaństwie

¹ Doktor habilitowany nauk teologicznych, wykładowca w: Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu (Wydział Teologii KUL), UKSW w Warszawie oraz IT PWT w Radomiu. Zainteresowania badawcze: chrystologia, soteriologia, mariologia, eklezjologia, trynitologia, eschatologia, misjologia, osoba i spuścizna literacka św. Augustyna. Adres e-mail: sylwej@wp.pl

² Wystarczy przywołać tu większe zbiory wypowiedzi: S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993; tenże, *Miłość miłosierna*, Rzym 1983; tenże, *Miłość na co dzień. Rozważania, cz. I i cz. II*, Rzym 1971.

³ Por. S. Wyszyński, *U kolebki mojego kapłaństwa*. Andrzejewo, 13.06.1971r., w: Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum corda*, Poznań-Warszawa 1974, s. 193.

⁴ Por. P. Waleńdzik, *Miejsce liturgii w nauczaniu pasterskim kard. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2012, s. 37.

sakramentalnym⁵. Osobistym wkładem ze strony księdza, biskupa, a następnie kardynała i prymasa Wyszyńskiego w tę żywą debatę było niezwykle świadectwo miłości do Chrystusa, Jego Kościoła, do Matki Najświętszej oraz wszystkich ludzi. Z okresu szczególnie trudnego, jakim było w latach 1953-1956 internowanie i przymusowe odosobnienie w: Rywałdzie, Stoczku Warmińskim, Prudniku Śląskim i Komańczy – pochodzi kapłańskie świadectwo niebywale ważne, jakim jest „List do moich kapłanów”⁶. Kardynał Wyszyński odsłania w nim nadprzyrodzone źródło swej nieugiętej postawy i charyzmatyczności, jakim jest Trójjedyny Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4,8.16). Charakterystyczny dla kardynała Wyszyńskiego dynamizm miłości to dynamizm życia Trójcy Świętej w nim.

Za ks. prof. Czesławem Bartnikiem należy podkreślić, że w teologicznej wizji świata, prezentowanej przez kardynała Stefana Wyszyńskiego, wszystko bierze początek od *Principium sine principio*, czyli od Boga Ojca, którego najpełniejszym sposobem teofanii jest miłość⁷. Miłość Boża w swym Ojcowskim „zakorzenieniu”, „znamieniu” czy „znaku” jest zarazem miłością objawioną najpełniej w misterium paschalnym wcielonego Syna Bożego oraz rozlaną w sercach ludzi przez Ducha Świętego. Miłość ta powołuje do istnienia i daje życie, otacza troskliwą i miłosierną opieką, strzeże i chroni oraz prowadzi do eschatologicznej pełni. Taką miłością, w pełni tego słowa Ojcową, można opisać cały świat, w tym także powołanie do służby Bożej, a zwłaszcza powołanie kapłańskie. Specyfikę tego powołania, jego tożsamość⁸ stanowi zdaniem kardynała Wyszyńskiego *caritas apostolica*⁹. Jak każdy rodzaj miłości, miłość apostołska nie tylko ożywia i pobudza entuzjazm i ducha apostołskiego kapłanów, ale jest czerpaniem miłości z obfitości samego Boga. Światu współczesnemu szczególnie potrzeba nadprzyrodzonej mocy miłości, a posługa kapłanów jest w tym względzie bezcenna i niezastąpiona¹⁰.

⁵ Por. A. Łapiński, *Wizja kapłaństwa w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyń, Łomża” 11 (1993), s. 27.

⁶ List składa się z czterech części: 1. *Wspólnie z Trójcą Świętą*; 2. *Wspólnie z Kościołem*; 3. *Wspólnie z biskupem*; 4. *Wspólnie z Ludem Bożym*. Trzy pierwsze części listu, w przeciwieństwie do ostatniej, zostały zrezagowane i przygotowane do publikacji przez samego Autora.

⁷ Por. Cz. Bartnik, *Zarys myśli teologicznej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 97 (1981), s. 224.

⁸ Por. J.K. Miczyński, *Tożsamość kapłańska według „Listu do moich kapłanów” kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Verbum Vitae” 17 (2010), s. 336.

⁹ Por. J. Hadryś, *Miłość jako podstawa owocnego wypełniania misji ewangelizacyjnej w świetle nauczania Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 142 (2004), s. 84; A. Łapiński, *Wizja...*, s. 39; M. Parzyszek, *Rodzina w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego. Aspekt pedagogiczny*, Lublin 2012, s. 133.

¹⁰ Por. S. Wyszyński, *W obronie owocu żywota Maryi!...* Podczas święceń kapłańskich. Gniezno, bazylika archikatedralna w uroczystość Maryi Wspomożycielki Wiernych, 24.05.1967r. w: *Dzieła zebrane* [dalej skrót: DZ] XIX, s. 237.

1. Caritas apostolica

Kardynał Wyszyński był świadomy, że niełatwo jest sięgnąć do samej głębi miłości, ale ponieważ jest ona sensem życia, dlatego stara się wypowiedzieć ten sens przy pomocy szeregu terminów. Niejednokrotnie mówi więc o miłości jako o „sile”¹¹, „potędze”¹² czy „energii”¹³. W miłości widzi doskonałość, do której zachęcał sam Chrystus (por. Mt 5,48), a nawiązując do świętego Pawła, łączy ją z wiarą i nadzieją w tryptyku cnót teologicznych (por. 1 Kor 13,13)¹⁴. Tak jak Apostoł Narodów, również kardynał Wyszyński niepodważalny prymat wśród wszystkich cnót przyznaje miłości: „Wystarczy mieć tylko jedną cnotę – miłość, a można się nie martwić o wszystkie inne. Wszystkie cnoty są niczym, jeżeli nie ma miłości. A jeżeli jest miłość, to wszystkie inne cnoty mieszczą się w niej, gdyż jest ona formą wszystkich cnót”¹⁵. Miłość, która jest uczestnictwem w życiu samego Boga, który jest Miłością (por. 1 J 4,8.16), ma charakter nadprzyrodzony, gdyż jest darem łaski Bożej udzielonym człowiekowi.

Pan Bóg udziela ludziom swoich łask w zależności od realizowanego przez nich powołania. W odniesieniu do kapłanów kardynał Wyszyński wyraźnie podkreśla, że „w szeregu cnót, które dominują, na czele jest miłość apostołska, entuzjazm apostołski, z jakim wzięwszy tyle dobra, chcemy z wielką gorliwością, dobrami nadprzyrodzonymi obdzielać Kościół Chrystusowy, wszystkie dzieci Boże. Miłość apostołska, usposobienie apostołskie to dążenie przez ducha apostołskiego do wszystkich głodnych, cierpiących, pozbawionych Boga, szukających Boga, a może i niewiedzących nic o miłości Bożej na ziemi”¹⁶. Miłość apostołska nie przyniża walurowi samemu kapłanowi ani nie czyni go bardziej atrakcyjnym, ale jest nieodzownym sposobem, stylem życia w upowszechnianiu miłości Bożej na świecie. Oczywiście stwierdzenie to nie oznacza, że miłość Boża nie jest powszechna, ale że w doświadczeniu jej wymiar ludzki, a zwłaszcza świadectwo jest nieodzowne.

¹¹ Por. tenże, *„Kamienie węgielne budowania na górach świętych...”*. Pierwsze słowa Prymasa Polski na Jasnej Górze po uwolnieniu, Jasna Góra, 02.11.1956r., [w:] DZ III, s. 14 (c. 11-19).

¹² Por. tenże, *„Patrzcie, jaką miłość dał nam Bóg...”*, czyli humanistyczna postawa wobec świata i samych siebie. Do Prymasowskiego Instytutu („Ósemki”) podczas rekolekcji w roku miłości i sprawiedliwości. Warszawa, Mars, 12.09.1963r., w: DZ XI, s. 175-176.

¹³ Por. tenże, *„Maior caritas!...”* Do siostr samarytanek z okazji 30-lecia Samarii. Niegów, Samaria, 18.06.1961r., w: DZ VII, s. 270.

¹⁴ Por. tenże, *„A ponad wszystko – większa jest miłość!...”* (por. 1 Kor 13,13). Na progu Wielkiego Postu, podczas dnia skupienia Instytutu Prymasowskiego. Warszawa, Mars, 01.03.1960 r., w: DZ VI, s. 68.

¹⁵ Tenże, *„Bądź wola Twoja”*. Konferencja V. Łaski, 02.12.1961r., w: DZ VII, s. 572. Por. J. Hadryś, *Miłość...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁶ S. Wyszyński, *Do przełożonych wyższych zgromadzeń zakonnych żeńskich*. Warszawa, dom prymasowski, 07.09.1963r., w: DZ XI, s. 153. Por. J. Hadryś, *Miłość...*, dz. cyt., s. 83.

Kardynał Wyszyński jako wychowawca wielu pokoleń kapłańskich jasno tłumaczył, że „Można układać całe kodeksy cnót potrzebnych kapłanowi, ale *maior honorum caritas est* (1 Kor 13,13). Wystarczy, najmilsi, gdy w was będzie rzetelna, apostołska miłość ludu. To jest główna cnota powołania kapłańskiego. Już teraz musicie ją w sobie wyrabiać. Miłość daje entuzjazm, który jest dziś niezbędny do przezwyciężenia deflacji psychicznej, jaką dotknięta jest współczesna ludzkość. Deflacja ta budzi lęk, gdy jest widoczna w młodym pokoleniu. Niektóre grupy młodzieży poddadzą się jej może bez większej szkody społecznej – chociaż to wątpliwe. Ale biada, gdyby młodzież duchowna jej uległa. My musimy mieć olbrzymi, zwycięski entuzjazm! Nie ma apostołstwa bez entuzjazmu życia, bez szczytnego idealizmu, który przeciwko nadziei – ma nadzieję!”¹⁷. Kapłan nie jest ani pracownikiem najemnym, ani robotnikiem akordowym, ale pełnym entuzjazmu świadkiem miłości, która innym nie pozwala przejść obojętnie.

2. Żywa relacja miłości z Trójjedynym Bogiem

Pierwszą i najbardziej wyraźną cechą kapłaństwa specjalnego, hierarchicznego, sakramentalnego albo też służebnego jest w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego jego aspekt trynitarny¹⁸. Bo choć ma ono swoje bezpośrednie źródło w osobie Jezusa Chrystusa i jest uczestnictwem w Jego jedynym kapłaństwie, to jednak zakotwiczenie go w tajemnicy Trójcy Świętej, we wzajemnej relacji Ojca, Syna i Ducha Świętego jest nieodzowne. Całe życie kapłana bowiem to nic innego, jak trwające już od momentu chrztu jedno wielkie „obcowanie wewnętrzne, najbardziej delikatne i bezpośrednie, z Ojcem, Synem i Duchem Świętym”¹⁹. Na innym miejscu kardynał Wyszyński, mówiąc o czterotorowym zadaniu w formacji duchowej młodego pokolenia kapłańskiego – bycie „jedno” z Trójcą Świętą dopełnia byciem „jedno” z Kościołem Bożym, z biskupem oraz ludem Bożym. O taką różno-wymiarową jedność modlił się Chrystus w Wieczerniku (J 17,20-26)²⁰. Dzięki miłości jedność ta pełna jest subtelnych uczuć, poświęcenia i prawdziwie matczynej delikatności²¹.

Punktem wyjścia w zrozumieniu tajemnicy wewnętrznego życia Trójjedynego Boga jest dla kardynała Wyszyńskiego najkrótsza definicja Boga: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). Kardynał Wyszyński z naciskiem

¹⁷ S. Wyszyński, *Jedność z Bogiem, Kościołem, biskupem i ludem Bożym*. Do moich przyszłych kapłanów. Na rozpoczęcie nowego roku pracy w seminarium gnieźnieńskim. Gnieźno, kaplica Seminarium Prymasowskiego, 17.09.1963r., w: DZ XI, s. 189-190.

¹⁸ Por. A. Łapiński, *Wizja...*, s. 28-35.

¹⁹ S. Wyszyński, *Do gdańskiej młodzieży seminarzysty*. Kaplica seminaryjna, Gdańsk-Oliwa, 13.04.1964r., w: DZ XII, s. 339.

²⁰ Por. tenże, *Cztery kamienie budowania ku posłudze Kościołowi*. Na rozpoczęcie nowego roku pracy w seminarium warszawskim. Warszawa, Seminarium Metropolitalne Świętego Jana Chrzyciela, 20.09.1963r., w: DZ XI, s. 203.

²¹ Por. tenże, *List do moich kapłanów, cz. 3. Wspólnie z moim biskupem*, Paris 1969, s. 32.

podkreśla, że praprzyczyną wewnątrztrynitarnej miłości jest Bóg Ojciec, Ojcowia miłość. Również całe dzieło stworzenia, a następnie odkupienia, ustanowienie Kościoła, w tym także kapłańskie powołanie bierze swój początek z wewnątrztrynitarnej miłości²². Niezbędnym pomostem pomiędzy Bogiem Ojcem a kapłaństwem służebnym jest prawda o ustanowieniu jednorodzonego Syna Ojca Przedwiecznego Kapłanem Nowego Przymierza. Tak, jak w kapłaństwie Chrystusowym od samego początku uwytadnia się wymiar pneumatologiczny, tak również udział kapłanów w kapłaństwie Chrystusa jest darem Ducha Świętego.

Kapłan w pierwszej kolejności powinien czerpać wzór z Bożego ojcostwa, aby jak podkreślał to często kardynał Wyszyński był naprawdę ojcowski, promieniował miłością. „Musicie być niezwykle ojcowscy. A to ojcostwo, brane z Ojca i naśladowane, ma się w Was wyrazić głęboką miłością w stosunku do wszystkich dzieci Bożych, bo główną cnotą posłannictwa apostolskiego jest miłość apostolska, miłość pasterska”²³. Ojcowską miłość kapłana porównuje kardynał Wyszyński do szaty, która mu najbardziej przystoi²⁴. Miłość ojcowska kapłana na wzór Boga Ojca winna być szczodra i nieograniczona. Winni nią nakarmić się nie tylko ludzie dobrzy i życzliwi wobec Boga i Kościoła, ale i jego zagorzali nieprzyjaciele²⁵. U podstaw tej bezgranicznej otwartości i poświęcenia na rzecz wszystkich ludzi stoi, zdaniem Prymasa Tysiąclecia, fundamentalna prawda o człowieku, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,27), ale i że „w każdym człowieku, nawet najbardziej nieszczęśliwym, jest jeszcze ta miłość, przez którą zaczął on istnieć. Ona jest z Boga. «Kto w miłości trwa, w Bogu trwa» (por. 1 J 4,16). Patrzcie na wszystkich ludzi, do których idziecie, jako na synów umiłowania Bożego. A jeśli Ojciec Niebieski nie odmawia im miłości, to i Wam, Jego wysłannikom i apostołom, nie wolno im jej odmawiać. Z tym upomnieniem idźcie!”²⁶. Kapłan powinien być w świecie żarliwym ambasadorem i krzewicielem Bożej miłości do wszystkich ludzi, a nie ich ze sobą różnić czy dzielić. Pierwszoplanową przestrzenią manifestacji ojcowskiej miłości kapłana jest konfesjonal²⁷.

²² Por. A. Szponar, *Świadectwo chrześcijańskiego życia. Aspekt wiarygodności według kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2003, s. 118.

²³ S. Wyszyński, *Do gdańskiej...*, dz. cyt., s. 339. Por. J. Hadryś, *Miłość...*, s. 81-86.

²⁴ Por. S. Wyszyński, *Wezwanie do kapłanów na Wielki Post*. Warszawa, 02.02.1953r., w: DZ I, s. 213.

²⁵ Por. tenże, *Przy wspólnej uczcie...* Do neoprezbiterów archidiecezji warszawskiej. Warszawa, seminarium metropolitalne, 04.06.1967r. w: DZ XIX, s. 269; *Sadźmy w glebę Polskę – Boże dęby...* Podczas konsekracji biskupa Jana Obląka, sufragana diecezji warszawskiej. Frombork, katedra, 01.04.1962r., w: DZ VIII, s. 117.

²⁶ Tenże, *Stańcie się przyjaciółmi waszych wrogów. Upomnienie na drogę kapłańską*. Podczas święceń kapłańskich neoprezbiterów. Warszawa, bazylika archikatedralna, 04.06.1967r. w: DZ XIX, s. 266. Por. tenże, *Opatrzność Boża nigdy się nie myli*. Na zakończenie uroczystości milenijnych. Kołobrzeg, 02.07.1967r., w: DZ XIX, s. 316.

²⁷ Por. tenże, *Nowych ludzi plemię w wiary nowym Tysiącleciu. Wołanie do Narodu o większą miłość na szlaku Tysiąclecia Chrztu Polski (wyjątki z kazań milenijnych)*, Gniezno, Bazylika prymasowska, 14.04.1966r., w: Stefan Kardynał Wyszyński, *„Idzie*

W posłudze kapłana uwidacznia się na różny sposób tchnienie Ducha Bożego, który jest Duchem miłości. Otrzymany poprzez gest włożenia rąk przez biskupa w czasie święceń kapłańskich²⁸, Duch Święty najbardziej manifestuje się w głoszeniu prawdy Bożej, w mowie kapłana²⁹. W owocnym przepowiadaniu konieczne są kapłanowi momenty, w których, jak mówi kardynał Wyszyński, nabiera on „Bożych soków”. Nawet najpiękniejszym jego słowom, zawierającym największą czy najbardziej oczywistą mądrość, powinna towarzyszyć miłość³⁰. Dzięki Duchowi Świętemu prawo miłości jest w sercu każdego człowieka. „To prawo jest całym światłem, całym życiem i spoiwem, gdyż wpisane jest ono w sercach naszych przez Ducha Miłości. Cały rozwój życia w Kościele, w jego Głowie i członkach, wrażliwość nasza na światła wewnętrzne, na bodźce łaski, na mówiącego w sercach Ducha Świętego – to wszystko działa w ramach konstytucyjnego prawa miłości”³¹.

Życie kapłana jest życiem w relacji do wszystkich osób Bożych. „Tej właśnie wspólnoty w Trójcy Świętej jesteście sługami, niosąc na sobie znak Trójcy Świętej do owiec, do których jesteście posłani. Całe więc nasze życie kapłańskie, zarówno wewnętrzno-osobiste, jak i społeczno-apostolskie, upływać powinno na posłudze Trójcy Świętej, której mamy śpiewać – wyznaniem wiary, posługą kapłańską, żarliwością apostolską – nieustanne *Gloria Tibi Trinitas*”³².

3. Miłość do Chrystusa

Żaden kapłan nie może sam sobie dać kapłaństwa, ale otrzymuje je od Jezusa Chrystusa Wiecznego Kapłana. Wielkości i hojności tego daru nie można zestawić z żadnym innym. Z rozmowy, jaką Jezus Chrystus po swoim zmartwychwstaniu przeprowadził z Piotrem nad Jeziorem Galilejskim (por. J 21,15-19), wynika jasno, jak zauważa kardynał Wyszyński, że Chrystusowi nie tyle chodzi o miłość do owiec, co o miłość do Niego samego. Podkreśla: „Rzecz znamienita: Chrystus nie pyta, czy miłujesz owce? Chrystus pyta, czy miłujesz mnie? Bo miłość Boga czyni z nas apostołów, uzdalnia nas do pracy apostolskiej. Wszystko inne wyrośnie z miłości ku Bogu. Tak wysokie wymagania postawione są nie tylko widzialnej Głowie Kościoła. [...] Czyż nie to samo można powiedzieć o Janie, Andrzeju i pozostałych uczniach, którzy oddali życie za Mistrza? Miłość do Chrystusa – to wprowadzenie do pracy apostolskiej. Im ona jest potężniejsza, tym

nowych ludzi plemię...”. Wybór przemówień i rozważań, Poznań-Warszawa 1973, s. 193; Wskazania duszpasterskie na okres Wielkiego Postu. Gniezno-Warszawa, luty 1950 r., w: DZ I, s. 84.

²⁸ Por. tenże, *List do moich kapłanów*, cz. 1. *Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paris 1969, s. 36.

²⁹ Por. tenże, *Wezwanie do kapłanów...*, s. 213.

³⁰ Por. tenże, „*A ponad wszystko...*”, s. 68.

³¹ Tenże, *List do moich kapłanów*, cz. 2. *Wspólnie z Kościołem*, Paris 1969, s. 45.

³² Tenże, *List do moich kapłanów*, cz. 1. ..., s.12.

dzieła apostołskie są wspanialsze. Serce wygasłe – to śmierć apostoła, kapłana, duszpasterza. Na progu więc pracy apostołskiej postawił Chrystus, jako jej fundament, miłość ku sobie³³. Ważną rolę w kształtowaniu miłości kapłańskiej na wzór miłości Chrystusa odgrywa zdaniem kardynała Wyszyńskiego reguła albo też zasada wzajemności. „Lud wiązał się z Chrystusem przedziwną miłością – miłował Chrystusa. I Was będzie miłował... Dlaczego miłował Chrystusa? Bo Chrystus pierwszy Go umiłował... I Wy doznacie miłości ludu, gdy naprzód dacie mu swoje serce. Dlatego w Was, i w waszej formacji kapłańskiej, konieczna jest najbardziej istotna cnota, jaką jest *caritas apostolica* – miłość apostołska³⁴.

Miłość do Chrystusa to nic innego jak nieustanne budowanie osobowej więzi z Nim. Staje się ona prawdziwą treścią kapłańskiego życia i pozwala pokonać miłość własną przyjmującą, zwłaszcza różne formy wywyższania się nad innych. Szczególnie „Miłość ku Chrystusowi eucharystycznemu jest miłością «Chrystusa pełnego», to znaczy Głowy i wszystkich Jego członków, objętych ramionami Kościoła powszechnego, diecezji, parafii, wszystkich stanów i zespołów życia kościelnego³⁵. Życie chrześcijanina, w tym zwłaszcza kapłana, jest w pełni chrystocentryczne, a aspekt ten powinien znaleźć odzwierciedlenie także w działalności apostołskiej kapłana³⁶. Kapłan tak jak Chrystus ma być zdolny do złożenia ofiary, przez co przyjęcie cierpienia jest nieodłącznym wymiarem jego posługi³⁷.

Kapłan, udzielając swych dłoni, warg oraz oczu, jest w świetle drugim Chrystusem (*sacerdos alter Christus*). Powołany do służby drugiemu człowiekowi widzi obecną w jego naturze miłość Ojcową, która jest zaczątkiem do jeszcze większej miłości³⁸. Kardynał Wyszyński wskazuje na analogię, jaka zachodzi pomiędzy prawdą o tym, że Chrystus jest darem Ojca dla ludzkości, a kapłaństwem, które jest darem Chrystusa dla ludzkości i urzeczywistnia się poprzez Kościół³⁹.

O ile na mocy sakramentu chrztu wszyscy ochrzczeni otrzymują uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, tak tylko kapłan na mocy sakramentu święceń upodabnia się do Chrystusa Wiecznego Kapłana, jest z Nim ściśle zjednoczony i działa *in persona Christi*. Kapłan nie działa w imieniu Chrystusa, tak jakby w imieniu kogoś nieobecnego, ale reprezentuje on Chrystusa Zmartwychwstałego, który zawsze jest obecny w swoim Kościele. Chrystus Pan dzięki zmartwychwstaniu jest całkowicie wolny od jakichkolwiek ograniczeń przestrzeni i czasu. Jest żywy i uobecnia swoje działanie w osobie kapłana, zwłaszcza poprzez nauczanie, uświęcanie

³³ Tamże, s. 9-10. Por. J. Hadryś, *Miłość...*, s. 82.

³⁴ S. Wyszyński, *Jedność z Bogiem...*, s. 189.

³⁵ Tenże, *List do moich kapłanów*, cz. 2. ..., s. 118.

³⁶ Por. A. Łapiński, *Wizja...*, s. 31.

³⁷ Por. S. Wyszyński, *Rozważania pod krzyżem...* Zakończenie rekolekcji wielkopostnych. Warszawa, Bazylika Archikatedralna Świętego Jana, 03.04.1966r., w: DZ XVI, s. 420.

³⁸ Por. Tenże, *Stańcie się...*, s. 265.

³⁹ Por. A. Łapiński, *Wizja...*, s. 32.

i rządzenie. Przez całe życie kapłan powinien dążyć do pogłębiania swojej zażyłej i pełnej miłości relacji z Chrystusem. Jako świadek Chrystusa powinien z Nim stanowić jedno. Jako Jego sługa – w Chrystusie, dla Chrystusa i z Chrystusem – wiernie służy Ludowi Bożemu.

4. Wysłannicy i zwiastuni Bożej miłości dla wszystkich

Uczestnictwo kapłana w zbawczym posłannictwie Chrystusa i Jego paschalnym misterium wypływa z samego nakazu misyjnego (por. Mt 28,16-20; Mk 16,15-16). Nie pomniejszając w niczym sakramentalno-ontologicznego wymiaru kapłaństwa, jego charakter służebny uwydatnia prawdę o tym, że Chrystus, upodabniając kapłana do siebie, czyni go uczestnikiem swej zbawczej misji. Szczególnie do kapłaństwa służebnego odnosi się wezwanie Chrystusa: „wytrwajcie w miłości mojej” (J 15,9). Kapłani służą Ludowi Bożemu, gdy udzielają mu Bożego życia, gdy przelewają na niego miłość Bożą.

Pośród wielu praktycznych wskazań, jakie kardynał Wyszyński przekazuje swoim kapłanom, na pierwszym miejscu znajduje się wezwanie do miłości, gdyż zdobyć wszystkich dla Boga można jedynie poprzez to, kim On sam jest, a „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16)⁴⁰. Człowiek, ludzkie serce w każdym czasie potrzebuje miłości. Podobnie jak Pan Jezus w Wieczerniku, przypomina kardynał Wyszyński: „dzisiaj nie zawahajcie się uklęknąć w miłości przed zmęczonym współczesnym człowiekiem i w pokornej służbie kapłańskiej całować mu nogi..., boście «z ludu więzi i dla ludu postanowieni, w tym, co do Boga należy»”⁴¹. Jest bardzo wymowna lekcja, lekcja służby i miłości na kolanach, w pełni pokory i uniznienia. I dlatego nie powinna być ona lekcją tylko „pokazową” na Wielki Czwartek czy jedynie w katedrach.

W apostołskiej posłudze miłości kapłana – Chrystus jest zawsze najważniejszym wzorem. Pyta, a zarazem odpowiada, kardynał Wyszyński: „Gdy szukam wzoru miłości ku Ojcu, czy nie widzę go w Chrystusie? Gdy mówię o posłuszeństwie, czy znam większe niż Chrystusa, posłusznego aż do śmierci? Gdy szukam przykładu miłości bliźniego, widzę znów Chrystusa Samarytanina”⁴². Przykład i wzór Chrystusa nie tylko przekonuje, ale i pociąga, przemawia do głębi.

⁴⁰ Por. S. Wyszyński, *Służcie wszystkim z miłością*. Podczas święceń kapłańskich. Warszawa, Archikatedra Świętego Jana, 26.06.1960 r., w: DZ VI, s. 245.

⁴¹ Tenże, *Jesteście postawieni na znak!* Do polskich kapłanów, byłych więźniów Dachau w 15. Rocznice uwolnienia z obozu. Kalisz, sanktuarium Świętego Józefa, 27.04.1960r., w: DZ VI, s. 179. Por. tenże, *Koronacja Królowej Ludu Podlaskiego*. Leśna Podlaska, 18.08.1963 r., w: DZ XI, s. 80-81.

⁴² Tenże, *List do moich kapłanów*, cz. 2 ..., s. 77.

5. Kościół nadprzyrodzona organizacja miłości

Miłość kapłana do Chrystusa znajduje swoje przedłużenie w miłości do Kościoła, który jest Ciałem i Oblubienicą Chrystusa. „Cała miłość Chrystusa do swojej Oblubienicy ma udzielać się Jego przyjaciołom; a miłość ta może iść tak daleko, że kapłan jako *alter Christus* może uważać się prawdziwie za zaślubionego Kościołowi, diecezji, parafii. Odtąd już nie ma troski Kościoła, diecezji, parafii, która nie byłaby moją troską. Nie ma wysiłku i ofiary, których można by nie podjąć. Nie ma uczucia, które można by było zachować dla siebie. [...] Szczęśliwa diecezja, w której i biskup, i jego przyjaciele żyją z sercem zranionym miłością ku Oblubienicy Chrystusowej”⁴³. Chrystus jako Głowa Kościoła – Mistycznego Ciała jest źródłem mocy, w tym także miłości, która jednoczy całe Mistyczne Ciało. Dzięki Chrystusowi cały Kościół kształtuje jedno prawo, a jest nim prawo miłości. „To Chrystus wszczepia we współzycie Kościoła, we wzajemne stosunki hierarchii i Ludu Bożego, podstawowe prawo swojej miłości, która jest jedna we wszystkich. To prawo miłości, wspólne dla wszystkich, staje się wewnętrzną miarą postępowania Kościoła i jego członków”⁴⁴.

W Kościele widać najwyraźniej, jak bardzo miłość kapłana ma charakter ofiarniczy, czyli jest bezinteresownym darem z siebie na rzecz powierzonych mu osób. Pierwowzór tej miłości odnajdujemy w samym Chrystusie, który jako Najwyższy Kapłan złożył samego siebie Ojcu jako ofiarę przebłagalną. Miłość i jedność kapłana z Chrystusem w Kościele znajduje wyraz w jego jedności z biskupem. Biskup przewodzi kapłanom w miłości. Jego miłość obejmuje całą diecezję, gdyż „Jest mu ona zlecona przez Kościół, jako Oblubienica Boża, w dziewiczej swej miłości, by ją miłował, czcił, uświęcał, użyźniał świętością dzieci Bożych. Jak Chrystus jest Głową Kościoła – Oblubienicy, tak biskup, *alter Christus*, jest głową zaślubionej sobie diecezji (Ef 5,23). Odtąd biskup ma żyć pełnią miłości dla diecezji, pracować i działać dla niej, modlić się za nią, cierpieć wraz z nią, dla niej i za nią, troszczyć się o jej piękno, chwałę i cześć”⁴⁵. Istotne zadanie spoczywa też na biskupie w odniesieniu do miłości apostołskiej, gdyż „posiada pełną misję Kościoła i łaskę stanu, by kierować całym dziełem pasterskiej miłości swego duchowieństwa”⁴⁶.

Wiele miejsca w swych wypowiedziach poświęca kardynał Wyszyński ofiarnej służbie kapłanów na rzecz Kościoła jako wspólnoty wiernych, gdyż widzi w niej wyraźny przejaw miłości Bożej⁴⁷. Ofiarna służba i poświęcenie wielu kapłanów na rzecz Kościoła w czasach kardynała Wyszyńskiego wiązały się z oficjalną walką z Kościołem prowadzoną przez władze komunistyczne. Znamienna w tym względzie była tak postawa, jak i przekonanie

⁴³ Tenże, *List do moich kapłanów*, cz. 3 ..., s. 13.

⁴⁴ Tenże, *List do moich kapłanów*, cz. 2 ..., s. 45. Por. J. Hadryś, *Miłość...*, s. 89.

⁴⁵ S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, cz. 3 ..., s. 15.

⁴⁶ Tamże, s. 18.

⁴⁷ Por. tenże, *Przy wspólnej...*, s. 269.

kardynała Wyszyńskiego, który odnosząc się do doznawanych krzywd, powie: „To wszystko nie ma jednak istotnego znaczenia, ponad to – większa jest miłość, której dochowamy. Chociaż zostalibyśmy nago, bez ostatniej koszuli, nie przestaniemy Boga kochać. A może nawet, wyrzuci ze wszystkiego i nadzy – jeszcze lepiej kochać Go będziemy. Wszystko cierpliwie, z wyrozumiałością wytrzymamy, tak jak Wy, Najlepsze Dzieci, przyszlście na Jasną Górę, cierpliwie, spokojnie i lojalnie”⁴⁸. Miłość ze swej natury nie jest dochodzeniem swoich praw, ale udzielaniem się w pokornej służbie również unізaniem.

6. Matka pięknej miłości - Matką kapłanów

Z wielkim zdumieniem kardynał Wyszyński kontempluje tajemnicę spotkania najwyższej i najdelikatniejszej Miłości Ojcowej z najczystsza miłością ludzką pod sercem i na ramionach Matki Najświętszej⁴⁹. Maryja jest dla wszystkich wzorem człowieka ukształtowanego przez Boga, ale i Matką pięknej miłości. Do Niej winni zawsze udawać się kapłani, aby uczyć się miłości, gdyż „w Niej była istotowa Miłość – Jezus Chrystus, Syn Boga Żywego, równy Ojcu – który jest Miłością. Ta Miłość spoczęła w Matce i udzieliła się Jej w przedziwny sposób. Odtąd jest Ona – Mater pulchrae dilectionis”⁵⁰. Specyficzną misją Maryi w świecie jest czuwanie nad miłością⁵¹.

Z jedynej w swoim rodzaju relacji Maryi do Chrystusa Najwyższego Kapłana wypływa poprzez kapłaństwo Chrystusa relacja Maryi do wszystkich kapłanów⁵². Można więc słusznie powiedzieć, że pierwszą „Katedrą święceń” była Maryja – *templum Domini, Sacrarium Spiritus Sancti*⁵³. Maryja, jako Matka pięknej miłości, dopomaga kapłanom w niesieniu światu miłości wziętej z istoty Boga⁵⁴.

⁴⁸ Tenże, *W drodze do Matki...* Do 247 Pieszej Pielgrzymki warszawskiej wchodzącej na Jasną Górę. Jasna Góra, przed Szczytem, 14.08.1963r., w: DZ XI, s. 52. Por. tenże, *Patronka miłości i sprawiedliwości społecznej*. Dekanalny Kongres Maryjny. Pleszew, 01.09.1963r., w: DZ XI, s. 145.

⁴⁹ Por. tenże, *Pochwała Matki Dziewicy i apologia kobiety w Kościele*. Do katechetek podczas Oplątka. Warszawa, Miodowa, 29.08.1963r., w: DZ XI, s. 403.

⁵⁰ Tenże, „*Do Serca Maryi Matki...*”. Do alumnów Seminarium Warszawskiego przed ponowieniem Aktu oddania się Matce Najświętszej. Jasna Góra, 09.05.1962r., w: DZ VIII, s. 287.

⁵¹ Por. tenże, *Dziewice Kościoła Chrystusowego – w ręce Matki dziewicy*. Do wyższych przełożonych żeńskich zgromadzeń zakonnych podczas oddania się Matce Bożej. Warszawa, kościół Ojców Paulinów, 03.03.1961r., w: DZ VII, s. 143.

⁵² Por. A. Łapiński, *Wizja...*, s. 46-52.

⁵³ Por. S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*. Cz. 1. ..., s. 40-41.

⁵⁴ Por. tenże, *Tylko Bogu!* Zakończenie rekolekcji. Warszawa, seminarium duchowne, 27.02.1966r., w: DZ XVI, s. 306.

Zakończenie

Związek kapłana i jego posługi z miłością jest nierozzerwalny. Miłość jest konstytutywnym tworzywem serca kapłana i to od niej zależy cały jego dynamizm i entuzjazm apostołski. Pomimo najlepszych chęci, ale bez miłości i z pustym sercem kapłan nie ma po co wybierać się w świat. Nie chodzi tu jednak o to, aby kapłan był specjalistą od miłości Bożej albo też usiłował narzucać ją siłą, ale aby miłością tą nieustannie i wobec wszystkich emanował. Każdy człowiek, w tym także kapłan, jest zdolny do miłości nie dlatego, że tego chce, ale dlatego, że został wpięty w miłość przez Boga. Ta świadomość powinna umacniać w kapłanie świadomość bycia Bożym pasterzem, który kocha wszystkich Bożą miłością nadprzyrodzoną.

Początkiem miłości apostołskiej jest miłość do Chrystusa. Im ona jest potężniejsza, tym dzieła apostołskie są bardziej okazałe a horyzont miłości szerszy. Już w dniu święceń ornat wkładany na ramiona neoprezbitera to nie symbol jarzma i ciężaru, ale miłości. Wspólnota z Jezusem Chrystusem i uczestnictwo w Chrystusowym kapłaństwie wprowadza kapłana także w całe niewypowiedziane bogactwo wewnątrztrynitarnego miłości, we wspólnotę z Ojcem i Duchem Świętym. Kapłan kontynuuje na ziemi dzieło Syna umiłowania Ojcowego, który stał się Człowiekiem, działa Jego mocą i rozdziela dary nadprzyrodzone, jakimi Bóg ubogaca całą ludzkość. Klamrą spinającą całą posługę kapłana jest właśnie miłość ku Bogu i ku ludziom, która w istocie jest odpowiedzią na Bożą miłość. Miłości nikt nikomu nie może nakazać, ale zwłaszcza kapłan powinien zabiegać o to, aby wierni odczuwali serce w jego słowach i działaniu. W Polsce trzeba umacniać przekonanie, że ponad wszystko większa jest miłość. Najbardziej przemawiającym argumentem w prezentowanej przez kardynała Wyszyńskiego miłości apostołskiej jest ponadto jego osobiste i żywe świadectwo miłości, dzięki której pozostał nie tylko niezłomnym i niezwykłym, ale i błogosławionym.

Streszczenie

Kardynał Wyszyński był głęboko przekonany, że w życiu kapłana *maior honorum caritas est* (1 Kor 13,13), każda miłość bierze swój początek z Boga, bo „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). Prymas Tysiąclecia często odwoływał się do tej najkrótszej definicji Boga. Z wielkim upodobaniem kontemplował miłość Ojca Niebieskiego, Ojcową miłość, która w swym udzielaniu się światu (*ad extra*) objawiła się najpełniej w misterium paschalnym Syna oraz w rozlaniu do serc ludzkich miłości przez Ducha Świętego. Bóg nie tylko daje miłość, ale i uzdalnia serce człowieka do jej przyjęcia.

Miłość apostołska (*caritas apostolica*) jako cnota teologalna, jako nadprzyrodzone uzdolnienie człowieka do czynienia dzieł miłości, nie zna ani barier ani granic. Obejmuje bowiem nie tylko tych, którzy w jakikolwiek sposób cierpią lub są w potrzebie, ale i tych, którzy o Bogu i Jego miłości jeszcze nie słyszeli. Uprzywilejowanym środowiskiem miłości jest Kościół jako nadprzyrodzona orga-

nizacja miłości. O tym jak bardzo kapłaństwo powinno utożsamiać się z miłością apostołską świadczy najlepiej używane zamiennie przez kardynała Wyszyńskiego określenie „usposobienie apostołskie”. Prymas Tysiąclecia miłość apostołską kapłana łączy najczęściej z entuzjazmem, bo bez entuzjazmu nie ma apostołstwa. W każdej sytuacji kapłańskie serce może liczyć na pomoc Matki pięknej miłości, która czuwa nad miłością w świecie.

Słowa kluczowe: miłość, miłość apostołska, cnota, kapłaństwo, kardynał Wyszyński

Title: *Caritas apostolica* as the main virtue of priestly vocation according to Cardinal Stefan Wyszyński

Summary

Cardinal Wyszyński was deeply convinced that in the life of a priest *maior honorum caritas est* (1 Cor 13:13). Every love has its origin in God, because “God is love” (1 Jn 4: 8, 16). The Primate of the Millennium often referred to this shortest definition of God. He contemplated with great pleasure the love of the Heavenly Father, the Father’s love, which in its self-giving to the world (*ad extra*) was revealed most fully in the Paschal mystery of the Son and in the pouring out of love into human hearts through the Holy Spirit. God not only gives love, but also enables the human heart to accept it.

Apostolic charity (*caritas apostolica*) as a theological virtue, as the supernatural capacity of man to do works of love, knows neither barriers nor limits. It includes not only those who suffer or are in need in any way, but also those who have not heard about God and His love yet. The privileged environment of love is the Church as a supernatural organization of love. How much the priesthood should identify with apostolic love is demonstrated by the best used interchangeably by Cardinal Wyszyński the term “apostolic disposition”. The Primate of the Millennium most often combines a priest’s apostolic love with enthusiasm, because without enthusiasm there is no apostolate. In every situation, the priestly heart can count on the help of the Mother of Beautiful Love, who watches over love in the world.

Key Words: love, apostolic love, virtue, priesthood, Cardinal Wyszyński

Bibliografia

1. Źródła

1. Wyszyński S., „*A ponad wszystko – większa jest miłość!...*” (por. 1 Kor 13,13). Na progu Wielkiego Postu, podczas dnia skupienia Instytutu Prymasowskiego. Warszawa, Mars, 01.03.1960r., w: *Dzieła zebrane*, t. VI, Warszawa 2007, s. 68-77.
2. Wyszyński S., „*Bądź wola Twoja*”. Konferencja V. Łaski, 02.12.1961r., w: *Dzieła zebrane*, t. VII, Warszawa 2008, s. 564-572.
3. Wyszyński S., *Cztery kamienie budowania ku posłudze Kościołowi*. Na roz-

- poczęcie nowego roku pracy w seminarium warszawskim. Warszawa, Seminarium Metropolitalne Świętego Jana Chrzciciela, 20.09.1963r., w: *Dziela zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 201-208.
4. Wyszynski S., *Do gdańskiej młodzieży seminaryjnej*. Kaplica seminaryjna, Gdańsk-Oliwa, 13.04.1964r., w: *Dziela zebrane*, t. XII, Warszawa 2013, s. 337-341.
 5. Wyszynski S., „*Do Serca Maryi Matki...*”. Do alumnów Seminarium Warszawskiego przed ponowieniem Aktu oddania się Matce Najświętszej. Jasna Góra, 09.05.1962r., w: *Dziela zebrane*, t. VIII, Warszawa 2009, s. 283-289.
 6. Wyszynski S., *Do przełożonych wyższych zgromadzeń zakonnych żeńskich*. Warszawa, dom prymasowski, 07.09.1963r., w: *Dziela zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 147-154.
 7. Wyszynski S., *Dziewice Kościoła Chrystusowego – w ręce Matki dziewicy*. Do wyższych przełożonych żeńskich zgromadzeń zakonnych podczas oddania się Matce Bożej. Warszawa, kościół Ojców Paulinów, 03.03.1961r., w: *Dziela zebrane*, t. VII, Warszawa 2008, s. 142-146.
 8. Wyszynski S., *Jedność z Bogiem, Kościołem, biskupem i ludem Bożym*. Do moich przyszłych kapłanów. Na rozpoczęcie nowego roku pracy w seminarium gnieźnieńskim. Gniezno, kaplica Seminarium Prymasowskiego, 17.09.1963r., w: *Dziela zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 184-191.
 9. Wyszynski S., *Jesteście postawieni na znak!* Do polskich kapłanów, byłych więźniów Dachau w 15. Rocznicę uwolnienia z obozu. Kalisz, sanktuarium Świętego Józefa, 27.04.1960r., w: *Dziela zebrane*, t. VI, Warszawa 2007, s. 172-179.
 10. Wyszynski S., „*Kamienie węglne budowania na górach świętych...*”. *Pierwsze słowa Prymasa Polski na Jasnej Górze po uwolnieniu*. Jasna Góra, 02.11.1956r., w: *Dziela zebrane*, t. III, Warszawa 1999, s. 11-19.
 11. Wyszynski S., *Koronacja Królowej Ludu Podlaskiego*. Leśna Podlaska, 18.08.1963r., w: *Dziela zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 73-82.
 12. Wyszynski S., *List do moich kapłanów, cz. 1: Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paris 1969.
 13. Wyszynski S., *List do moich kapłanów, cz. 2: Wspólnie z Kościołem*, Paris 1969.
 14. Wyszynski S., *List do moich kapłanów, cz. 3. Wspólnie z moim biskupem*, Paris 1969.
 15. Wyszynski S., *Maior caritas!...* Do siostr samarytanek z okazji 30-lecia Samarii. Niegów, Samaria, 18.06.1961r., w: *Dziela zebrane*, t. VII, Warszawa 2008, s. 270-275.
 16. Wyszynski S., *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993.
 17. Wyszynski S., *Miłość miłosierna*, Rzym 1983.
 18. Wyszynski S., *Miłość na co dzień. Rozważania*, cz. I i cz. II, Rzym 1971.
 19. Wyszynski S., *Nowych ludzi plemię w wiary nowym Tysiącleciu. Wołanie do Narodu o większą miłość na szlaku Tysiąclecia Chrztu Polski (wyjątki z kazań milenijnych)*. Gniezno, Bazylika prymasowska, 14.04.1966r., w: Ste-

- fan Kardynał Wyszyński, „*Idzie nowych ludzi plemię...*”. *Wybór przemówień i rozważań*, Poznań-Warszawa 1973, s. 193-194.
20. Wyszyński S., *Opatrzność Boża nigdy się nie myli*. Na zakończenie uroczystości milenijnych. Kołobrzeg, 02.07.1967r., w: *Dzieła zebrane*, t. XIX, Warszawa 2019, s. 311-317.
 21. Wyszyński S., *Patronka miłości i sprawiedliwości społecznej*. Dekanalny Kongres Maryny. Pleszew, 01.09.1963r., w: *Dzieła zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 139-146.
 22. Wyszyński S., „*Patrzcie, jaką miłość dał nam Bóg...*”, czyli humanistyczna postawa wobec świata i samych siebie. Do Prymasowskiego Instytutu („Ósemki”) podczas rekolekcji w roku miłości i sprawiedliwości. Warszawa, Mars, 12.09.1963r., w: *Dzieła zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 167-178.
 23. Wyszyński S., *Pochwała Matki Dziewicy i apologia kobiety w Kościele*. Do katechetek podczas Oplątka. Warszawa, Miodowa, 29.08.1963r., w: *Dzieła zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 400-408.
 24. Wyszyński S., *Przy wspólnej uczcie...* Do neoprezbiterów archidiecezji warszawskiej. Warszawa, seminarium metropolitalne, 04.06.1967r. w: *Dzieła zebrane*, t. XIX, Warszawa 2019, s. 267-269.
 25. Wyszyński S., *Rozważania pod krzyżem...* Zakończenie rekolekcji wielkopostnych. Warszawa, Bazylika Archikatedralna Świętego Jana, 03.04.1966r., w: *Dzieła zebrane*, t. XVI, Warszawa 2016, s. 412-421.
 26. Wyszyński S., *Sadźmy w glebę Polską – Boże dęby...* Podczas konsekracji biskupa Jana Obląka, sufragana diecezji warmińskiej. Frombork, katedra, 01.04.1962r., w: *Dzieła zebrane*, t. VIII, Warszawa 2009, s. 115-120.
 27. Wyszyński S., *Służcie wszystkim z miłością*. Podczas święceń kapłańskich. Warszawa, Archikatedra Świętego Jana, 26.06.1960r., w: *Dzieła zebrane*, t. VI, Warszawa 2007, s. 242-245.
 28. Wyszyński S., *Stańcie się przyjaciółmi waszych wrogów*. Upomnienie na drogę kapłańską. Podczas święceń kapłańskich neoprezbiterów. Warszawa, bazylika archikatedralna, 04.06.1967r. w: *Dzieła zebrane*, t. XIX, Warszawa 2019, s. 264-267.
 29. Wyszyński S., *Tylko Bogu!* Zakończenie rekolekcji. Warszawa, seminarium duchowne, 27.02.1966r., w: *Dzieła zebrane*, t. XVI, Warszawa 2016, s. 301-307.
 30. Wyszyński S., *U kolebki mojego kapłaństwa*. Andrzejewo, 13.06.1971r., w: Stefan Kardynał Wyszyński, *Sursum corda*, Poznań-Warszawa 1974, s. 193-194.
 31. Wyszyński S., *W drodze do Matki...* Do 247 Pieszej Pielgrzymki warszawskiej wchodzącej na Jasną Górę. Jasna Góra, przed Szczytem, 14.08.1963r., w: *Dzieła zebrane*, t. XI, Warszawa 2012, s. 50-52.
 32. Wyszyński S., *W obronie owocu żywota Maryi!*... Podczas święceń kapłańskich. Gniezno, bazylika archikatedralna w uroczystość Maryi Wspomożycielki Wiernych, 24.05.1967r. w: *Dzieła zebrane*, t. XIX, Warszawa 2019, s. 235-239.

33. Wyszyński S., *Wezwanie do kapłanów na Wielki Post*. Warszawa, 02.02.1953r., w: *Dzieła zebrane*, t. I, Warszawa 1991, s. 212-215.
34. Wyszyński S., *Wskazania duszpasterskie na okres Wielkiego Postu*. Gniezno-Warszawa, luty 1950 r., w: *Dzieła zebrane*, t. I, Warszawa 1991, s. 81-85.

2. Opracowania

1. Bartnik Cz., *Zarys myśli teologicznej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 97 (1981), s. 222-237.
2. Hadryś J., *Miłość jako podstawa owocnego wypełniania misji ewangelizacyjnej w świetle nauczania Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 142 (2004), s. 81-95.
3. Łapiński A., *Wizja kapłaństwa w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża” 11 (1993), s. 27-59.
4. Miczyński J.K., *Tożsamość kapłańska według „Listu do moich kapłanów” kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Verbum Vitae” 17 (2010), s. 315-340.
5. Parzyszek M., *Rodzina w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego. Aspekt pedagogiczny*, Lublin 2012.
6. Szponar A., *Świadectwo chrześcijańskiego życia. Aspekt wiarygodności według kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2003.
7. Waleńdzik P., *Miejsce liturgii w nauczaniu pasterskim kard. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2012.

Ks. Radosław Kacprzak¹

Tradycja i Magisterium Kościoła jako źródło przepowiadania w przekazie kaznodziejskim sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego

Wstęp

W ostatnim czasie na nowo ożyła dyskusja o roli i miejscu Tradycji oraz Magisterium Kościoła w duszpasterstwie. Jednym z motywów, który zainspirował teologów i wiernych świeckich do rozmów na ten temat, było wydanie przez papieża Franciszka 16 lipca 2021 r. Listu apostolskiego w formie motu proprio *Traditionis custodes w sprawie stosowania liturgii rzymskiej przed reformą z 1970 roku. Wspomniany dokument był wprawdzie głosem papieża dotyczącym liturgii, jednak jest tam podkreślone, że biskupi, będąc opiekunami Tradycji w jedności z Biskupem Rzymu, stanowią widzialne źródło i fundament jedności w swoich Kościołach partykularnych, a pod kierownictwem Ducha Świętego przez głoszenie Ewangelii oraz sprawowanie Eucharystii kierują powierzonymi sobie Kościołami partykularnymi². Takie przypomnienie jest cennym wyróżnieniem ważnej roli następców Apostołów, których zadaniem jest czuwanie nad tym, by nie dochodziło do nadużyć w niektórych środowiskach niewłaściwie interpretujących nauczanie Kościoła.*

W jednej z wypowiedzi były prefekt Kongregacji Nauki Wiary kard. Gerhard Müller zwrócił uwagę na fakt, iż pojęcie Tradycji nie cieszy się dziś zbyt dużą popularnością i dotyczy to również kręgów teologicznych. Z jednej strony mówienie o niej staje się coraz trudniejsze w świecie obsesyjnie wręcz skoncentrowanym na terażniejszości, a nawet w Kościele coraz bardziej przenikniętym mentalnością pragmatyczną. Z drugiej strony - nie brakuje wśród katolików takich grup, które pojęcie Tradycji chętnie umieszczają na swoich sztandarach, rozumiejąc je wszakże w sposób płytki i wybrakowany. Potrzeba zatem odnowy interpretowania Tradycji jako żywego przekazu wiary zarówno w aspekcie formy, jak i treści tegoż przekazu. Tradycja rozumiana jako żywy i dynamiczny proces jest

¹ Doktor teologii pastoralnej w zakresie homiletyki, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (Wydział Teologii KUL). Zainteresowania badawcze: teologia przepowiadania, komunikacja, ewangelizacja. Adres e-mail: r.kacprzak@wp.pl.

² Zob. Franciszek, Motu proprio *Traditionis custodes*, 16.07.2021, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/motu/traditionis_custodes_16072021 [data dostępu 04.08.2021].

jednocześnie fundamentalną zasadą teologii katolickiej³. Trzeba przypomnieć, że pojęcie „Tradycja” pochodzi od łac. słowa *traditio* (gr. *paradosis*) i oznacza „przekazywanie”. Ma sens osobowo-rzeczowy i rozciąga się na długi okres. Chodzi o takie przekazywanie z pokolenia na pokolenie, które gwarantuje trwanie u źródła i zachowanie tożsamości. W tym sensie swoje tradycje posiadają religie, narody, rodziny i inne grupy społeczne. Tradycja jest żywą obecnością początku, warunkującego jej istnienie i rozwój. Można ją porównać do strumienia wypływającego ze źródła bądź do drzewa wyrastającego z ziarna. Jako proces żywy przeciwstawia się wszelkim formom skostnienia, spowszechnienia i bezruchu⁴. Żywa lub święta Tradycja, którą określa się też jako apostołską, jest Objawieniem Bożym przekazywanym w Kościele od pierwotnych głosicieli Dobrej Nowiny aż po czasy obecne⁵. Ważną rolę w podtrzymywaniu Tradycji ogrywa Urząd Nauczycielski Kościoła, który określa się łacińskim terminem *magisterium*. Na początku używano go w Kościele na oznaczenie funkcji nauczycielskiej Apostołów a także ich następców, jak również Ojców i doktorów Kościoła. Później zakres tego pojęcia został ograniczony do nauczania samej Stolicy Apostolskiej⁶. Kościół głosi Dobrą Nowinę od samego początku, a w sposób szczególny ten obowiązek spoczywa na Apostołach i ich następcach. Najważniejszą zaś formą głoszenia Słowa Bożego jest homilia, która odbywa się zawsze w sposób uroczysty podczas liturgii przez osobę do tego uprawnioną⁷. Treścią homilii jest Objawienie Boże. Znajomość teologii jest jednak niezbędnym warunkiem autentyczności charakteru kościelnego przepowiadania⁸. Warto podkreślić, że wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w wyraźny sposób zawierają odniesienia do przekazu Objawienia, który pojawia się w trakcie głoszenia homilii podczas Mszy Świętej⁹.

Zadaniem każdego kaznodziei jest głoszenie i przekazywanie dziedzicznej w wielowiekowej Tradycji Kościoła wiary z uwzględnieniem sytuacji, w której aktualnie się znajduje wspólnota ludzi wierzących. Każdy głosiciel słowa ma zatem wsłuchać się w potrzeby wspólnoty, a następnie w duchu dialogu i służby szukać dróg realizacji Ewangelii, uwzględniając także, do kogo jest kierowane słowo oraz jakich można używać środków do

³ G. L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” 12(2018), nr 2, s. 5.

⁴ E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 313.

⁵ H. Sławiński (red.), *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja wspólnego nauczania Kościoła w Dyrektorium Homiletycznym*, Kraków 2018, s. 120.

⁶ Tamże, s. 84-85.

⁷ J. Wiśniewski, *Homilia w teorii i praktyce Benedykta XVI*, Kraków 2022, s. 19.

⁸ W. Broński, *Recepcja nauczania Kościoła współczesnego na temat Tradycji i Dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jako źródła homilii w przepowiadaniu niedzielnych dla dorosłych „Biblioteki Kaznodziejskiej” i „Współczesnej Ambony”, „Resovia Sacra”, 7(2000), s. 138.*

⁹ W. Przyczyna, *Czy księża liczą się z Magisterium Kościoła? (Na przykładzie homilii mszalnej)*, w: *Kapłan w posłudze słowa Bożego*, (red.) L. Szewczyk, W. J. Sztyk, Seria: „Szkola Seraficka”, t. 8, Katowice Panewniki 2010, s. 88.

przepowiadania¹⁰.

Niniejszy artykuł jest próbą pochylenia się nad zagadnieniem wykorzystania Tradycji i Magisterium Kościoła jako ważnych źródeł przepowiadania w kaznodziejstwie sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego, znanego jako kaznodzieja sandomierski i administrator apostolski. Autor niniejszego opracowania żywi nadzieję, że może być to dobra pomoc w jeszcze lepszym poznaniu tego niezłomnego Pasterza w kontekście przypadającej w tym roku 120. rocznicy jego urodzin i trwającego od wielu lat procesu beatyfikacyjnego. Nawiązując do słów kard. Angelo Amato, byłego prefekta Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, że „świętość należy do DNA Kościoła: jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego”, można śmiało powiedzieć, że nasz sługa Boży to taki „Święty z sąsiedztwa”. Słowa zapożyczone z adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate* Ojca Świętego Franciszka wskazują na „świętość osób, które żyją blisko nas i są odbłaskiem obecności Boga” (nr 7), a w sposób szczególny pasują do biskupa Piotra Gołębiowskiego, który wprowadził przez wiele lat był administratorem apostolskim diecezji sandomierskiej, ale urodził się w Jedlińsku, który obecnie znajduje się na terenie diecezji radomskiej¹¹.

Warto przypomnieć, że w ramach „Studiów Diecezji Radomskiej” ukazało się już jedno z opracowań na temat przepowiadania sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego¹², a kolejny artykuł jest pogłębieniem tej tematyki, choć w nieco innym ujęciu. Głoszenie homilii i kazań było bardzo ważną misją w czasie jego posługi kapłańskiej i biskupiej. Podejmując problematykę wykorzystania Tradycji i Magisterium Kościoła jako ważnych, choć ostatnio mocno zapomnianych w kaznodziejstwie, źródeł przepowiadania, warto przeanalizować, w jaki sposób wykorzystywał je w swoich wypowiedziach sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski. Trzeba podkreślić, że dysponujemy dużą liczbą tekstów wygłoszonych przez biskupa Piotra, które zawierają wyraźne odniesienia do tego zagadnienia, jednak w niniejszym artykule wykorzystano tylko niektóre z nich. Homilie te mogą być cenną wskazówką i inspiracją dla współczesnych kaznodziejów, którzy w obecnych czasach, pełnych niepokoju i zamętu, rzadko powołują się na to ważne źródło przepowiadania.

¹⁰ N. Podhorecki, *Słowo Boże – Słowo wiary – Słowo przepowiadania. Dogmatyka w relacji do egzegezy i homiletyki*, „Studia Pastoralne” 7(2011), s. 261.

¹¹ Por. A. Warso, *Święty z sąsiedztwa. Sługa Boży bp Piotr Gołębiowski, Wykład wygłoszony w Jedlińsku 12 czerwca 2022 r. z okazji 120. rocznicy urodzin Sługi Bożego bp. Piotra Gołębiowskiego*, mps, s. 1.

¹² R. Kacprzak, *Liturgia jako źródło przepowiadania w kaznodziejstwie sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego w: „Studia Diecezji Radomskiej”* 11(2019), s.297-316.

1. Tradycja i Magisterium Kościoła jako źródło przepowiadania w kazaniach biskupa Piotra Gołębiowskiego wygłoszonych w ciągu roku liturgicznego

Tradycja i nauczanie Kościoła to obok Pisma Świętego i liturgii bardzo ważne źródło przepowiadania. Podejmując analizę kazań biskupa Piotra Gołębiowskiego, warto pochylić się nad niektórymi tekstami, które były wygłoszone w ciągu roku liturgicznego. Trzeba zauważyć, że w homiliach tych istnieją zarówno nawiązania do nauczania Ojców Kościoła i papieży, jak również odniesienia do innych dokumentów Kościoła i prawd wiary. Należy podkreślić, że sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski nie boi się w swoim przepowiadaniu sięgać po nauczanie Ojców Kościoła. I tak w tekście przeznaczonym na I niedzielę Adwentu przytacza słowa św. Augustyna. Biskup pisze: „w jednym ze swoich kazań św. Augustyn zapytuje słuchaczy: czego dusza silniej pożąda, aniżeli prawdy? I zwraca uwagę, że w tym pożądaniu prawdy kryje się tęsknota za Chrystusem Panem. Myśl rzucona przez św. Augustyna nic nie straciła na świeżości i sile”¹³.

W innej homilii, tym razem na uroczystość Bożego Narodzenia, administrator apostolski nawiązuje do słów św. Leona Wielkiego: „św. Leon Wielki rozważając tajemnicę Bożego Narodzenia, woła: poznaj chrześcijaninie godność swoją. Pamiętaj jakiej Głowy i jakiego Ciała stałeś się członkiem. Należysz do Chrystusa Pana, jesteś członkiem Jego Ciała, brat Chrystusa Pana, dziecko Boże, a w Chrystusie Panu braćmi są dla Ciebie wszyscy ludzie. Taka jest głębia tajemnicy Bożego Narodzenia w życiu chrześcijanina, w duszach wyznawców Chrystusowych. Ilekolwiek ich przyjęło Go, tym dał moc, aby się stali Synami Bożymi”¹⁴.

W kazaniu na Poniedziałek Wielkanocny pojawia się ciekawe nawiązanie do św. Augustyna, św. Hieronima i innych Ojców Kościoła. Biskup pisze tym razem, że „według wykładu św. Augustyna, Hieronima i innych Ojców Kościoła Chrystus Pan spełnił to, co uczynił w Wielki Czwartek w Wieczerniku – objawił się jako Arcykapłan, Najwyższy Pasterz, chleb przemienia w Najświętsze Ciało swoje i podał Komunię św. dwom uczniom. I otwarły im się oczy i poznali Go”¹⁵.

Kaznodzieja sandomierski miał świadomość tego, że należy głosić słuchaczom Dobrą Nowinę, aby ich umocnić w wierze oraz przekazać nauczanie Kościoła w ważnych sprawach, powołując się często na głęboki sens słów papieży. Tak jest na przykład w kazaniu na niedzielę przewodnią, kiedy to biskup Piotr nawiązuje do nauczania papieża Piusa X: „wyniesiony na ołtarze papież Eucharystii Pius X wezwał wszystkich wiernych do

¹³ P. Gołębiowski, *Kazanie radiowe na I niedzielę Adwentu*, Archiwum Kurii Diecezji Radomskiej [dalej skrót: AKDR] t. IV, s. 16.

¹⁴ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Bożego Narodzenia. Tajemnica Bożego Narodzenia w życiu chrześcijanina*, AKDR, t. III, s. 71.

¹⁵ Tenże, *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny. Chrystus Pan zmartwychwstały umacnia wiarę*, AKDR, t. II, s. 92.

częstej, a nawet codziennej Komunii św. Zaznaczył, że Komunia św. częsta jest przeznaczona nie tylko dla duchowieństwa i zakonnic, dla dusz pobożnych, ale dla wszystkich, dla tych, którzy żyją w małżeństwie, dla tych, którzy oddają się ciężkiej pracy i borykają się z trudnościami życiowymi. Św. Pius X jasno pouczył, że dwa są istotne warunki, by wierni mogli często zasilać się Komunią świętą. Jest to stan łaski uświęcającej, spokój, sumienie wolne od grzechu śmiertelnego. Drugi warunek – to częsta nadprzyrodzona intencja, by przystępować do stołu Pańskiego nie dla oka ludzkiego, nie ze zwyczaju. Dla spokoju świętego wierni winni zabiegać w tej sprawie rady spowiednika, czy mogą częściej i jak długo po spowiedzi przystępować do Komunii świętej¹⁶.

Odniesienie do nauczania papieża Piusa XII o naszej przynależności do Kościoła obecne jest w kazaniu wygłoszonym w ciągu roku liturgicznego. Czytamy tutaj: „Ojciec święty Pius XII woła: przecież pomyśleć się nie da nic bardziej chwalebniejszego, nic bardziej dostojniejszego, nic zaiste szczytniejszego nad to, iż należymy do świętego, katolickiego, apostołskiego, rzymskiego Kościoła”¹⁷.

Nawiązanie do wypowiedzi innego papieża - Jana Pawła II - pojawia się dwukrotnie. Po raz pierwszy w kazaniu na IV niedzielę Wielkiego Postu. Biskup Piotr zapoznaje słuchaczy z dziełem papieża w słowach: „Ojciec święty Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice *Odkupiciel człowieka* podjął myśl, że Jezus Chrystus ustawicznie przemawia do ludu w Kościele przez słowa Ewangelii, przez każdy wymiar życia, przez miłość ogarniającą wszystkich”¹⁸. Po raz drugi autorytet Jana Pawła II ożywa w homilii na Boże Ciało, gdzie kaznodzieja sandomierski pisze tak: „Ojciec Święty Jan Paweł II w swym liście skierowanym w tym roku na Wielki Czwartek do biskupów całego świata o tajemnicy i czci Eucharystii podkreślił, że Najświętszy Sakrament jest dobrem wspólnym całego Kościoła. Jest w początku darem największym, łaską jaką Jezus wciąż ubogaca swój Kościół. Ten wielki dar miłości Chrystusa nas zobowiązuje, abyśmy go przyjęli zaufaniem i dziękczynieniem”¹⁹.

Głoszenie słowa Bożego jest doskonałą okazją do przekazywania treści wiary, jak również prowadzenia wiernych do udziału w tajemnicy Chrystusa. Taka postawa może spowodować wewnętrzną metamorfozę słuchaczy słowa Bożego, a szczególnie zmianę sposobu myślenia i zachowań niezgodnych z duchem Chrystusa²⁰. W kaznodziejstwie biskupa Piotra poruszane są ważne tematy dotyczące wiary chrześcijańskiej, na przykład w homilii na Poniedziałek Wielkanocny biskup Piotr podkreśla:

¹⁶ Tenże, *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny. Owoce komunii świętej*, AKDR, t. I, s. 63.

¹⁷ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Zesłania Ducha świętego. Duch święty w Kościele rzymsko-katolickim*, AKDR, t. I, s. 16.

¹⁸ Tenże, *Kazanie na IV niedzielę Wielkiego Postu*, AKDR, t. IV, s. 164.

¹⁹ Tenże, *Kazanie na Boże Ciało 5 czerwca 1980 roku*, AKDR, t. IV, s. 165.

²⁰ L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Katowice 2019, s. 182.

„wiera jest światłem, które prowadzi do poznania prawdy. Umysł ludzki z natury swej dąży do zdobycia prawdy, a odczuwa odrzę do błędu i kłamstwa. Wosk przyjmie wszelkie kształty, jakie mu nadamy. Marmur pozostaje nieczuły na to, jaki napis na nim zostanie wyryty. Ale umysł nasz nie jest obojętny względem prawdy i fałszu. Chce poznać prawdę, zwłaszcza w odpowiedzi na zasadnicze pytania: skąd człowiek pochodzi, po co żyje, co stanie się z nim po śmierci? Wprawdzie o własnych siłach na te pytania rozum odpowiada, że człowiek wyszedł od Boga i wróci znowu do Boga w życiu pozagrobowym, nieśmiertelnym. Lecz te odpowiedzi są bardzo skąpe, chwiejne ulegają wypaczeniu, jak to stwierdza pełen ponizenia stan człowieka, żyjącego w mrokach pogaństwa. Dopiero wiara wzbogaca nasz umysł poznaniem prawdy w tych wszystkich sprawach, które najbardziej nas obchodzą (...). Nie na darmo na Soborze Trydenckim wiara została nazwana korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia (...) Św. Augustyn wypowiedział prawdę, że wiara każe nam przyjmować jako prawdę to, co nie widzicie, wiarą zasługujecie na oglądanie tego, w co wierzycie”²¹.

W tym samym kazaniu, choć nieco wcześniej, pojawia się odniesienie do prawdy o Bogu w trzech osobach: „Chrystus przyniósł nam prawdę o Bogu, jednym w trzech osobach, Ojcu najlepszym, który zapragnął podzielić się szczęściem swoim z ludźmi. Przyniósł nam też prawdę o człowieku, że chociaż z natury jest stworzeniem i sługą, to przez łaskę został podniesiony do godności dziecka i przyjaciela Najwyższego Pana. Boski Zbawca nauczył nas również o drodze wiodącej na te wyżyny duchowe. Drogą jest on sam, Jezus Chrystus, który żyje i działa w Kościele świętym, prowadzącym wielkie dzieło zbawienia ludzi. O, jak bardzo pragnie Pan Jezus, aby nauka prawdy przenikała do umysłów ludzkich. W tym celu zesłał Ducha Świętego na apostołów i na cały swój Kościół”²².

W innej homilii kaznodzieja sandomierski przedstawia konfrontację wiary z ludzkim umysłem w poznawaniu tego, co niepojęte: „jest niepojętą tajemnicą wiary świętej, iż Pan Jezus jest Bogiem i człowiekiem w jednej osobie. Zdumiony umysł ludzki stawia sobie pytanie: dlaczego Syn Boży tak się unizył, że przyjął postać sługi? Przede wszystkim chciał ofiarą swego życia odkupić świat z niewoli grzechu. Ale chciał też nauką prawdy oświecić umysły ludzkie. Chciał również dać wszystkim pokoleniom przykład życia doskonałego”²³.

Biskup Piotr nawiązywał również do nauczania Soboru Watykańskiego II na temat znaczenia Kościoła. Dowodem tego jest homilia wygłoszona z okazji uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego. Autor tejże homilii zauważa: „okazało się, że Kościół nie boi się spotkania z nowoczesną cywilizacją. Śmiało szuka sposobów i dróg, jak rozwiązać dzisiaj palące

²¹ P. Gołębiowski, *Homilia na Poniedziałek Zielonych Świątek*, „Współczesna Ambona” 2(1947), s. 330-332.

²² Tamże, s. 331.

²³ P. Gołębiowski, *Kazanie na II niedzielę Wielkiego Postu*, „Współczesna Ambona” 7(1947), s. 178.

sprawy, zagadnienia. Dowodem tego jest konstytucja soborowa o Kościele w świecie współczesnym. To jest dziś świadectwo Kościoła o Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym, który wciąż w Kościele jest obecny, żyje, działa przez Ducha Świętego, cierpi, doznaje udręk, ale ostatecznie zwycięża jako Król wiekuistej chwały²⁴.

Z kolei nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat diecezji przypomniane zostało przez biskupa Piotra w kazaniu z okazji uroczystości Zesłania Ducha Świętego w sposób następujący: „Sobór Watykański II mówi o diecezji, że stanowi ona część Ludu Bożego zgromadzonego pod kierownictwem Biskupa. Tworzy ona przez słowo Boże i Eucharystię jedno – Kościół partykularny sandomierski, w którym jest obecny i działa Kościół Chrystusowy – jeden święty, apostołski, powszechny”²⁵.

Nawiązanie do treści obecnych na Synodzie Biskupów w Rzymie wzbogaca homilię wygłoszoną na zakończenie roku. Kaznodzieja sandomierski tak odnosi się do osiągnięć wspomnianego spotkania: „doniosłym wydarzeniem był V z kolei Synod Biskupów, który przez cały październik obradował w Rzymie pod kierownictwem i opieką Ojca Świętego Pawła VI. (...). Dziś poprzestanę na podkreśleniu, że według uchwał Synodu każdemu w Kościele przysługuje prawo wolności w korzystaniu z uświadamiania religijnego. Wszyscy mamy taki obowiązek, stale pogłębiać znajomość prawd wiary i przekazywać je innym, na mocy sakramentu chrztu, bierzmowania. Przez przyjęcie tych sakramentów związaliśmy się z Jezusem Chrystusem i Kościołem. Otrzymaliśmy wielkie łaski Boże, a zaciągnęliśmy obowiązek troszczenia się o rozwój Królestwa Bożego w rodzinach, w społeczeństwie, w narodach”²⁶.

2. Tradycja i Magisterium Kościoła jako źródło przepowiadania w niektórych kazaniach maryjnych biskupa Piotra Gołębiowskiego

Sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski był pasterzem maryjnym i w wielu aspektach życia odwoływał się do swego biskupiego zawołania: *Maria spes nostra*. Miało to miejsce zwłaszcza w trudnych czasach Jego posługiwania i wydarzeń, które odbywały się w parafii Wierzbica. To tu nasz czcigodny kaznodzieja, po przeżyciach Wielkiego Tygodnia 1968 r., wielokrotnie wyrażał wdzięczność Matce Bożej.

Bł. kardynał Stefan Wyszyński pod datą 16 kwietnia 1968 r. w swych zapiskach *Pro memoria* odtworzył niezwykle spotkanie i rozmowę z biskupem sandomierskim: „Bp Gołębiowski jest zdania, że zwyciężyła tu Matka Najświętsza, do której Biskup modlił się dzień i noc, nie opuszczając

²⁴ Tenże, *Szkic kazania na Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego 26 III 1967*, AKDR, t. IV, s. 101.

²⁵ Tenże, *Szkic kazania na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego w bazylice katedralnej 2 VI 1974 roku*, AKDR, t. IV, s. 128.

²⁶ Tenże, *Kazanie na zakończenie roku 1977*, AKDR, t. IV, s. 153.

kaplicy, w której tkwił i tam przyjmował posiłki. Gdy Biskup opowiedział to wszystko – udaliśmy się obydwaj do kaplicy, gdzie ukląkł przy kłęczniku i poddał mojemu osądowi swoje przeżycia. Boi się błędnego mistycyzmu i dlatego chce oceny. Wysłuchałem uważnie wrażeń, które Biskup przeżył. Uważam, że to jest wszystko zdrowe – przekonanie o modlitwie różańcowej, z którą Biskup się nie rozstawał. Chce oddać się całkowicie na służbę Matki Najświętszej – pod moim przewodem. Odpowiadam: całą noc z Piątku na Sobotę trwała modlitwa na Jasnej Górze za Wierzbicę – wiele osób Bogu miłych włączyło się w tę modlitwę. Ja sam jestem «przymuszonym sługą Matki Najświętszej» – dziś już wierzącym, że Bóg wyznaczył Służebnicy Pańskiej w Kościele szczególne zadania, a zwłaszcza w Polsce. I dlatego, z tym większym zrozumieniem doceniam przeżycia Ks. Biskupa i je aprobuję. Proszę zwrócić uwagę na ten delikatny moment w cytowanym fragmencie: Biskup – pisze Prymas – chce oddać się całkowicie na służbę Matki Najświętszej – pod moim przewodem. To całkowite wpisanie się Biskupa w maryjny program Wielkiego Prymasa było jednocześnie obraniem Prymasa za swego Duchowego Mistrza na drodze służby *Soli Deo per Mariam* («Samemu Bogu przez Maryję»), jak mawiał Prymas Wyszynski, rozszerzając swe biskupie zawołanie²⁷.

Analizując życie i przepowiadanie biskupa Piotra, wyraźnie zauważamy, że w jego kaznodziejstwie jest bardzo dużo homilii maryjnych, w których wykorzystuje on bogactwo Tradycji oraz Magisterium Kościoła. Administrator apostolski nawiązuje w nich do nauczania Ojców Kościoła. I tak, podejmując zagadnienie Maryi jako Matki Boga, pisze: „prawdę o Boskim macierzyństwie Maryi od wieków wyznaje Kościół Chrystusowy. Św. Ignacy Antiocheński w liście do Efezjan pisze: «Bóg nasz Jezus Chrystus według rozporządzenia Bożego zamieszkał w łonie Maryi wprowadzie z nasienia Dawida, ale z mocą Ducha Świętego». Tertulian pisze: «Z Maryi Bóg się narodził». Św. Efreem, diakon z uwielenbieniem woła: «W łonie Maryi stał się człowiekiem Ten, który od wieków równy jest Ojcu»²⁸. W innym kazaniu pojawia się nawiązanie do słów św. Augustyna na temat modlitwy: „Augustyn zauważa: jeżeli nam to przykrość sprawia, że nie możemy się modlić, to już to samo jest modlitwą”²⁹. Oprócz wspomnianych wyżej źródeł w kazaniach maryjnych można odnaleźć także treści zaczerpnięte z nauczania papieży. Jedna z homilii zawiera odniesienie do ogłoszonego przez papieża Piusa IX dogmatu o Niepokalanym poczęciu NMP: „to jest zrozumiałe, że NMP miała miejsce objawień w Lourdes w 4 lata po uroczystym ogłoszeniu przez papieża Piusa IX dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Zastępca Chrystusa najwyższą swą powagą nauczycielską orzekł, że NMP na mocy szczególnego przywileju Bożego, dzięki najcenniejszym usługom papieża Piusa XII Chrystusowi Panu, od pierwszej chwili swego życia jest wolna od zmyy grzechu pierworodnego, zawsze święta, pełna łaski

²⁷ A. Warso, *Święty z sąsiedztwa...*, dz. cyt., s. 3-4.

²⁸ P. Gołębiowski *Kazanie pt. Maryja – Matką Boga*, AKDR, t. VI, s. 36.

²⁹ Tenże, *Kazanie pt. Maryja – wzorem modlitwy w skupieniu*, AKDR, t. VI, s. 64.

Niepokalanie Poczęta NMP³⁰. W kaznodziejstwie biskupa z Sandomierza pojawia się pewna oryginalność w wykorzystywaniu tego ważnego źródła, na przykład w jednym fragmencie tak odwołuje się on do wypowiedzi trzech papieży o roli Matki Bożej: „papieże ostatniej doby podkreślają doniosłą rolę Maryi w odkupieniu świata. I tak bł. Pius X mówi, że «przez Chrystusa do współpracy w dziele zbawienia ludzkości Maryja wysłużyła nam z tytułu stosowności te wszystkie dobra, która Chrystus wysłużył ze sprawiedliwości». Papież Benedykt XV pisze, że: «Tak z Chrystusem cierpiącym i umierającym współcierpiała i prawie współumierała, że słusznie można powiedzieć, iż wespół z Chrystusem Panem odkupiła rodzaj ludzki». Ojciec św. Pius XII pisał, że «Ona znosząc niezmierzone boleści swoje mężnie i z ufnością, bardziej aniżeli wszyscy wierni, jako prawdziwa Królowa Męczenników, dopełniła na ciele swoim, czego nie dostaje uciskom Chrystusowym za ciało Jego, którym jest Kościół»³¹.

W przepowiadaniu sługi Bożego na temat Matki Bożej znajdują się ponadto nawiązania do nauczania soborowego: „Sobór Watykański II podkreśla udział Matki Najświętszej w Kościele: «wzięta do nieba przez swe wielorakie orędownictwo wyjednuje nam nadal dary, mające na celu nas zbawić»³². Treści soborowe znajdują się również w innym kazaniu maryjnym, wygłoszonym 14 VIII 1965 r. Potwierdzeniem tego są słowa: „Sobór watykański II w Konstytucji o Kościele mówi nam: Maryja, wniebowzięta do nieba, przez wielorakie orędownictwo wyjednuje na nadal dary, mające na celu nowe, wieczne zbawienie. Swą matczyną miłością troszczy się o braci swego Syna ku niemu pielgrzymujących, aż do chwili obecnej do czasu osiągnięcia ojczyzny niebieskiej. Dlatego Kościół zwraca się do Maryi jako do Orędowniczki, Wspomożycielki, Pośredniczki»³³. W kazaniu na uroczystość Narodzenia NMP znów powołuje się na źródło, jakim jest *Vaticanum II*. Nasz kaznodzieja pisze tutaj, że „zadanie naszej Pośredniczki do Jezusa Chrystusa Maryja wciąż pełni w każdym pokoleniu ludzkim. Potwierdził to Sobór Watykański II, że NMP jest obecna w tajemnicy Jezusa Chrystusa i Kościoła»³⁴.

Treści kazań maryjnych biskupa Piotra zawierają wątki wyjaśniające wiele prawd wiary. I tak, odnosząc się do ogłoszonego dogmatu o Wniebowzięciu NMP, biskup zauważa w jednym z kazań: „od najdawniejszych czasów Kościół święty wierzy w tę prawdę, że Maryja z duszą i ciałem do nieba wzięta została. Ale dopiero w naszych czasach 1 XI 1950 roku pod koniec roku jubileuszowego papież Pius XII w otoczeniu kardynałów, arcybiskupów i kapłanów, wobec setek tysięcy wiernych zebranych na placu św. Piotra w Rzymie, uroczyście jako dogmat podał do wierzenia tę prawdę

³⁰ Tenże, *Kazanie na nabożeństwie majowym 1 maja*, AKDR, t. VI, s. 112.

³¹ Tenże, *Kazanie pt. Maryja – Współodkupicielką*, AKDR, t. VI, s. 41.

³² Tenże, Gołębiowski, *Kazanie na Uroczystość NMP Szkaplerznej w Rozwadowie 16 VII 1965 roku*, AKDR, t. V, s. 128.

³³ Tenże, *Kazanie w Borcu Starym koło Rzepowa na 14 VIII 1965 roku*, AKDR, t. VI, s. 64.

³⁴ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Narodzenia NMP w bazylice katedralnej 8 IX 1972 roku*, AKDR, t. VI, s. 28.

przez Boga objawioną: «Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja. Po dopełnieniu życia ziemskiego z ciałem i duszą została wzięta do nieba»³⁵.

W kolejnym kazaniu, napisanym tym razem na pierwszą sobotę stycznia, biskup Piotr Gołębiowski tak podkreśla rolę Maryi w Kościele: „już w czasach apostoelskich Przczysta Matka Boża zajmuje szczególnie miejsce w Kościele. Wskazuje na to wzmianka Dziejów Apostoelskich o pierwszych wyznawcach Chrystusowych zebranych w wieczerniku (...). Maryja otacza swą macierzyńską opieką umiłowaną trzódkę Chrystusową. Modli się w intencji Kościoła. Oświeca umysły Apostołów i wiernych swymi radami. Pociąga wonią swych cnót. Umacnia pośród doświadczeń. Apostołowie zaś synowską czcią i miłością otaczają Matkę ich ukochanego Nauczyciela, Pana i Boga. Prawdę Bożą i głęboką ku Niej cześć z pietyzmem przekazują następnym pokoleniom. Już piersi Ojcowie Kościoła podkreślają Boskie macierzyństwo Maryi i darzą Ją czcią niezwykłą. Św. Ignacy Antiocheński pisze: «Boga naszego, Jezusa Chrystusa nosiła Maryja w swym łonie, według Bożego zamysłu». Św. Justyn około połowy II wieku przeprowadza porównanie między Ewą a Maryją oświadczając: «rozumiemy, że Syn Boży stał się człowiekiem za pośrednictwem Dziewicy, ażeby nieposłuszeństwo spowodowane przez węża zakończyło się w ten sam sposób, w jaki się zaczęło». Tę samą myśl snuje św. Ireneusz: «Podobnie jak Ewa przez swe nieposłuszeństwo stała się dla siebie i dla rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci, tak Maryja przez swe posłuszeństwo stała się dla siebie i dla rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia». W nauce najstarszych Ojców Kościoła Maryja występuje obok Jezusa jako Jego współpracowniczka w dziele odkupienia. A cześć wyrażana Jezusowi spływa na Jego Matkę (...). Św. Ambroży, św. Hieronim, św. Augustyn z zapalem bronią nienaruszalnego dziewictwa Maryi. Wszyscy Ojcowie Kościoła podziwiają i wielbią wysoką świętość Bożej Rodzicielki. Niechaj za przykład służy tu św. Efreem, który w uniesieniu woła: «Ty Panie i Matka Twoja jedynymi jesteście, którzy pod każdym względem pięknnością jaśniejecie, albowiem nie ma w Tobie Panie winy, ani żadnej zmyzy u Matki Twojej». Po soborze Efeskim (431) kult Maryi potężnie się wzmacnia i ustawicznie rośnie w Kościele. Herezjarcha Nestoriusz poważił się odmawiać Maryi należnego Jej tytułu Bogarodzica. Zebrani na Soborze Ojcowie uroczyście oświadczyli, że Emanuel jest prawdziwym Bogiem i dlatego święta Dziewica jest Bożą Rodzicielką – zrodziła bowiem według ciała Słowo, które ciałem się stało (...). Przytoczone słowa i fakty świadczą, że Niepokalana Dziewica żyje w najstarszej tradycji Kościoła»³⁶.

³⁵ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Wniebowzięcia NMP w Łowiczu. Wniebowzięcie Maryi – wzorem naszego zmartwychwstania*, AKDR, t. V, s. 46.

³⁶ Tenże, *Kazanie na pierwszą sobotę stycznia*, „Współczesna Ambona” 9 (1958), 663-664.

3. Tradycja i Magisterium Kościoła jako źródło przepowiadania w kazaniach o świętych i kazaniach okolicznościowych

Kaznodziejska spuścizna sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego zawiera liczne teksty o świętych oraz kazania okolicznościowe. Warto zauważyć, że podobnie jak w poprzednich homiliach, także w tym przypadku, korzysta on z dorobku Ojców Kościoła, jak również nawiązuje do nauczania papieży i dokumentów soborowych.

Autorytet św. Augustyna został wskrzeszony w kazaniu ku czci św. Marty. Znajdziemy tu następujący fragment: „św. Augustyn rozważając wydarzenia z dzisiejszej Ewangelii, pisze w kazaniu: «Niech ci nie będzie przykro, ani nie narzekaj, że urodziłeś się w tym czasie, gdy Chrystus Pan już nie chodził w ludzkim ciele. I tobie Pan nie odmówi swego zmiłowania. Możesz Chrystusa Pana przyjmować w swym domu, jeśli będziesz się rządził prawem miłości»”³⁷.

Nauczanie św. Jana Chryzostoma przypomniane zostało w homilii wygłoszonej ku czci św. Izydora Oracza. Kaznodzieja sandomierski przytacza słowa św. Jana Chryzostoma o czystej intencji, by dojść do cennych wniosków: „<<Kto ma serce zwrócone ku Bogu, tego oko jest jasne i szczerze, bo ten ma duszę czystą, niezbrukaną pożądaniem>>. Dlatego pracę na polu czy w warsztacie zaczynamy znakiem krzyża i skierowaniem się do Ojca światłości, od którego wysoka zstępuje wszelki dar dobry i doskonały”³⁸.

W zbiorze kazań o świętych obecne są też takie, w których biskup Piotr wykorzystuje jednocześnie dorobek patrystyki i nauczanie papieskie. Tak jest na przykład w homilii ku czci św. Izydora Oracza, gdzie można znaleźć odniesienie do słów Orygenesusa oraz papieża Piusa XI. Czytamy tutaj: „wyznawcy Chrystusowemu nie wolno być połowicznym w pełnieniu obowiązków! Głęboko zauważył Orygenes: «Jakikolwiek dar otrzymałeś od Pana Boga, całego daru użyj ku chwale Bożej». Papież Pius XI w jednym ze swych przemówień wzywał katolików do wykonywania obowiązków stanu i zawodu w następujących słowach: «To powinno być przedmiotem świętej dumy, świętym zadaniem mężów katolickich, aby zawsze we wszystkich przejawach życia ludzkiego, byli najlepsi najwybitniejsi. Istotnie bowiem w znajomości i w praktycznym stosowaniu zasad wiary katolickiej znaleźć można tajemnicę doskonałości dla wszelkich warunków życiowych i dla wszystkich warstw społecznych. Niejednokrotnie mówiliśmy studentom katolickim, że muszą być najlepszymi studentami, kolejarzom, że muszą być najlepszymi kolejarzami»”³⁹.

Kazanie o św. Stanisławie Kostce odsyła do konkretnej papieskiej encykliki. Sługa Boży podkreśla w nim, że „w ofierze Mszy świętej znajdziemy skuteczne lekarstwo na wszelkie niedomagania duchowe. Ojciec święty Pius XII pisze w encyklice *Mediator Dei*: «Niechaj chrześcijanie nie

³⁷ Tenże, *Kazanie na Uroczystość św. Marty. Chrystus Pana w rodzinie*, AKDR, t. I, s. 8.

³⁸ Tenże, *Kazanie na Uroczystość św. Izydora – patrona rolników 1963*, AKDR, t. VII, s. 38.

³⁹ Tamże, s. 358.

omieszkują we Mszy Świętej ofiarować i siebie samych i swoich trosk, bólów, ucisków, nędz i potrzeb ze swą Boską Głową, przybitą na krzyżu»⁴⁰.

W dorobku kaznodziejskim biskupa Piotra ważne miejsce zajmują kazania, które zostały wygłoszone z rozmaitych okazji, w tym podczas ważnych uroczystości i skierowane były do różnorodnych grup społecznych. W homiliach tych pobrzmiewa echo nauczania konkretnych papieży, na przykład wówczas, gdy kierując słowa do młodzieży, biskup Piotr mówi o świętowaniu niedzieli. W tym wypadku czerpie słowa z encykliki papieskiej *Rerum novarum*. Potwierdza to fragment: „kto szuka myśli Bożej, ten rozumie, że dni święte należy wypełniać sprawami Ojca niebieskiego i zaspokojeniem głodu własnej duszy. Głęboko o tym pisze papież Leon XIII: «Mówiąc o potrzebie wstrzymania się od zajęć i pracy w dni Pańskie, nie mamy na myśli zażywania zgniłej beczynności, a tym mniej owego próżnowania, jakiego wielu pragnie, które występkiem sprzyja, lecz mówimy wyłącznie o wypoczynku po pracy, uświęconym przez religię. W połączeniu z religią wypoczynek odwołuje człowieka od spraw i kłopotów życia codziennego na to, aby go przywieść do rozpamiętywania dóbr niebieskich i do złożenia hołdu Przedwiecznemu Stwórcy. To stanowi właściwą istotę i cel wypoczynku w dni święte»⁴¹.

Ponownie, przemawiając do młodzieży, sługa Boży rozwija zagadnienie świadectwa wiary i powołuje się na nauczanie Ojca świętego Jana XXIII, który dobitnie powiedział: „Każdy chrześcijanin, nie tylko kapłani i osoby zakonne, ma obowiązek dawać drugim w wierze Chrystusa Pana. Najpierw świadectwo wiary, aby nie odejść od Chrystusa i Kościoła, jak to czynią niektórzy, gdy przechodzą do obozu wrogów Imienia Jezusa Chrystusa. Nie wolno też wstydić się Jezusa Chrystusa, lecz trzeba śmiało na mocy sakramentu bierzmowania przyznawać się do Chrystusa publicznie, wspólnie z innymi modlić się, uczestniczyć we Mszy Świętej, jak w tej chwili, stanąć w obronie Chrystusa i Kościoła, gdy zajdzie potrzeba. By to świadectwo dawać trzeba w dalszym ciągu pogłębiać swoje uświadomienia religijne⁴². Homilia okolicznościowa z okazji święta papieskiego koresponduje z encykliką Piusa XII *Mystici corporis Christi*. Sługa Boży pisze w niej, że „my również mamy obowiązek modlić się w intencji Ojca świętego. Ten obowiązek przypomina nam Ojciec święty w encyklice swojej o Kościele jako Mistycznym Ciele, gdy czytamy następujące słowa: «Papież, by nie przytłaczał go ciężar pasterskiego urzędu, każdego dnia winny go wspomagać modlitwy całego Kościoła»⁴³.

Z okazji poświęcenia kościoła parafialnego w Mninie zostało wygłoszone kazanie, w którym znajdziemy zachętę do uczestnictwa we Mszy

⁴⁰ Tenże, *Kazanie o św. Stanisławie Kostce*, „Współczesna Ambona” 4(1949), s. 870.

⁴¹ Tenże, *Kazanie do młodzieży dorastającej. Niedziela w życiu młodzieży*, AKDR, t. VIII, s. 54-55.

⁴² Tenże, *Kazanie do młodzieży 1 maja 1978 roku w kościele Opieki NMP*, AKDR, t. XIII, s. 33.

⁴³ Tenże, *Kazanie na święto papieskie*, AKDR, t. II, s. 52.

Świętej wyrażoną w słowach papieża Piusa XII, a cytowaną przez biskupa sandomierskiego: „ochoczo śpieszcie na Mszę Świętą – to największy obowiązek, to najwyższy zaszczyt katolika. Przychodźcie na wspólną modlitwę, garnijcie się do sakramentów świętych ku pokojowi dusz waszych”⁴⁴. W tym samym kazaniu pojawia się wypowiedź bł. papieża Piusa X, który powiedział: „parafia jest wielką rodziną, dla której domem jest Kościół, a ołtarz ogniskiem, z którego Jezus karmi członków tej rodziny wszelkimi łaskami, błogosławieństwem, a nawet ciałem swym uwielbionym”⁴⁵. Słowa *Vaticanum II* zostały przytoczone w homilii skierowanej do ministrantów, by dobitnie zmysłowić im wagę i znaczenie ich zaszczytnej służby: „Niech wykonują swą posługę z tak szczerą pobożnością i dokładnością, jak przystoi wzniosłej posłudze i odpowiednio słusznym wymaganom Ludu Bożego”⁴⁶.

Zakończenie

Jak pokazała zaprezentowana wyżej analiza, sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski obficie korzystał ze źródeł Tradycji i Magisterium Kościoła w praktyce kaznodziejskiej, co powinno być zachętą dla współczesnych kaznodziejów, którzy za rzadko to czynią w swoim przepowiadaniu. Z przeprowadzonych analiz wynika, że sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski bardzo często nawiązywał do nauczania Ojców Kościoła, a zwłaszcza św. Augustyna, św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Efrema, św. Jan Chryzostoma, św. Leona Wielkiego. W zbiorze jego kazań pojawiają się też inni Ojcowie Kościoła, ale ze względu na charakter niniejszego opracowania wykorzystano tylko niektóre fragmenty czerpiące z osiągnięć patrystyki. Warto podkreślić, że kaznodzieja sandomierski korzystał z bogactwa Ojców Kościoła w celu przybliżenia ich nauczania i wyjaśnienia słuchaczom ważnych prawd wiary, a czynił to podczas ważnych uroczystości w ciągu roku liturgicznego. Ten sposób wykorzystania dorobku patrystyki zwiększał skuteczność w dotarciu do większej liczby słuchaczy zgromadzonych na liturgii. Praktyka kaznodziejska biskupa Piotra obejmuje również zwyczaj czerpania z bogactwa nauczania różnych papieży, szczególnie Piusa IX, Piusa X, Piusa XII, Leona XIII, Jana XXIII, Pawła VI oraz Jana Pawła II, przy czym bardzo często powoływał się nie tylko na encykliki papieskie, ale także na inne oficjalne wypowiedzi papieży. Ich nauczanie pobrzmiewa w kazaniach wygłoszonych w ciągu roku liturgicznego, kazaniach maryjnych, jak też okolicznościowych. Biskup Piotr czynił to zawsze w trosce o swoich odbiorców, którzy potrzebowali jasnego przekazu w ważnych sprawach dotyczących wiary i moralności. Biskup Piotr Gołębiowski głosił homilie w czasach przełomu i na bieżąco wykorzystywał także nauczanie Soboru Watykańskiego II. Takie podejście do sprawy było formą propagowania ważnych i aktualnych treści wśród słuchaczy, którzy przecież

⁴⁴ Tenże, *Kazanie na poświęcenie kościoła parafialnego w Mlinie*, AKDR, t. IV, s. 180.

⁴⁵ Tamże, s.80.

⁴⁶ Tenże, *Kazanie do ministrantów w Piekoszowie 8 IX 1968*, AKDR, t. V, s. 44.

w tamtych czasach nie mieli dostępu do szybkiej informacji. Na uwagę zasługuje też fakt, że administrator apostolski, nawiązując do oficjalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła, wyjaśniał ważne prawdy wiary w sposób bardzo przystępny. Nie wahał się podejmować tematyki związanej z prawdami wiary katolickiej, wartością sakramentu Eucharystii czy też różnych dogmatów. Trzeba przy tym wyraźnie podkreślić, że przepowiadanie to było dostosowane do różnych grup społecznych i każda okazja była dobrą sposobnością, aby poruszać tak ważną, choć czasami trudną, tematykę.

Analizując wykorzystywanie przez sługę Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego źródło przepowiadania, jakim jest Tradycja i Magisterium Kościoła, należy stwierdzić, że posługuje się on w swoich kazaniach przede wszystkim metodą cytatów zaczerpniętych z nauczania Ojców Kościoła i papieży a także z nauczania soborowego. Zapewne w tym kaznodziejstwie brakuje poszerzonej interpretacji tych treści, jednak na szczególną uwagę zasługuje sam fakt bardzo powszechnego wykorzystania owych źródeł w homiliach z czasów biskupa Piotra. A tego w dzisiejszym świecie, pełnym niepokoju i zamętu, gdy wielu ludzi zadaje trudne pytania związane ze wspólnotą Kościoła, zdaje się brakować. Dlatego warto wzorem biskupa Piotra częściej sięgać do Tradycji i Magisterium Kościoła w praktyce kaznodziejskiej.

Na zakończenie należy jeszcze raz podkreślić, że współcześni kaznodzieje powinni częściej czerpać ze źródła, jakim jest Tradycja i Magisterium Kościoła. Dobrą homilią nie będzie jednak ta, w której znajdują się jedynie same cytaty zaczerpnięte z nauczania Ojców Kościoła czy też soborów lub papieży. Bardzo ważne jest to, by przepowiadać w duchu Soboru i aktualnej teologii. Kaznodzieja jest zobowiązany do głoszenia tego, w co wierzy Kościół. Powinien on więc zgłębiać wiarę, która jest zawarta w Tradycji Kościoła. Wiara Kościoła, przekazana Apostołom pod wpływem uwarunkowań życia Kościoła, systematycznie pogłębiała się i rozwijała. Objawienie ulegało akomodacji, której wyrazem jest nauka Ojców Kościoła, liturgia a także nauczanie Kościoła zawarte w dokumentach soborowych oraz teologia. Kaznodzieja powinien więc poznawać wiarę Kościoła i naukę o człowieku, aby głoszone przez niego słowo było bardziej Dobrą Nowiną zbawienia w każdej sytuacji życia niż teologiczną nauką⁴⁷. Homilista powinien być człowiekiem Tradycji, mieć o niej wiedzę i uświadomić sobie, że jest ona ważnym źródłem przepowiadania. Dobrze byłoby, gdyby ci, którzy głoszą słowo, mieli w sobie nawyk teologizowania i pielęgnowali miłość do Ojców Kościoła, a także studiowali oficjalne nauczanie Kościoła, medytując nad ważnymi dla współczesnych ludzi pytaniami⁴⁸. Współczesny kaznodzieja jest zaproszony do tego, by na bieżąco czytać oraz rozważać dokumenty Kościoła i powoływać się na nie, aby ludziom wyjaśniać

⁴⁷ H. Simon, *Kaznodzieja jako teolog*, w: *Sługa słowa*, red. W. Przychyna, Kraków 1997, s. 133-134.

⁴⁸ Por. H. Sławiński (red.), *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2015, s. 73-74.

ważne prawdy wiary. Takie podejście do wykorzystywania tego źródła może sprawić, że posługa słowa stanie się przepowiadaniem aktualnym, a samo nauczanie Magisterium Kościoła będzie na usługach słowa, a nie tylko jego uzupełnieniem. Kaznodzieja powinien jednak sięgać do oficjalnych dokumentów Kościoła i wtedy stanie się jego rzecznikiem i wyrazicielem, pamiętając o tym, by dostosować przekaz do poziomu słuchaczy⁴⁹. W dokumentach II Synodu Diecezji Radomskiej możemy znaleźć miejsca, w których pojawia się analiza kontekstu przepowiadania słowa Bożego. Jest tam wyraźnie podkreślone, że „przez posługę przepowiadania Kościół urzeczywistnia na przestrzeni wieków Boży plan zbawienia i trzeba koniecznie pomagać współczesnemu człowiekowi, a zwłaszcza ludziom młodym, w usłyszeniu Boga, który przemawia przez swoje słowo (...). Wielu ludzi młodych żyje w środowisku praktycznego ateizmu i zobojętnienia religijnego oraz braku praktycznego odniesienia do Boga. Są to zjawiska niepokojące oraz destruktywne i chociaż wiara chrześcijańska jest wciąż obecna w tradycjach i obrzędach, to stopniowo traci ona swoje miejsce w takich momentach ludzkiej egzystencji, jak narodziny, cierpienie i śmierć”⁵⁰.

Współcześni kaznodzieje powinni zatem częściej korzystać z tych ważnych źródeł przepowiadania, a kaznodziejstwo sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego może stać się dla nich cenną inspiracją do osobistych poszukiwań i przemyśleń, by lepiej dotrzeć do słuchaczy obecnych w kościele na Eucharystii.

Streszczenie

Tradycja i Magisterium Kościoła to istotnie ważne źródła przepowiadania, które rzadko są wykorzystywane w przepowiadaniu. Sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski wiele razy odnosił się do nich w swoim kaznodziejstwie zarówno w homiliach maryjnych i okolicznościowych, jak również w tych głoszonych w ciągu roku liturgicznego. W swojej praktyce kaznodziejskiej, wyjaśniając prawdy wiary oraz analizując aktualną sytuację społeczną i kulturową, posługiwał się nauczaniem papieży i soborów a także wykorzystywał bogactwo wypowiedzi Ojców Kościoła. W jego kaznodziejstwie cenne jest wykorzystywanie tych źródeł, które są dużą pomocą w poznaniu oficjalnego nauczania Kościoła w wielu ważnych kwestiach. Przepowiadanie biskupa Piotra Gołębiowskiego może być inspiracją dla kaznodziejów, by opierali swe rozważania nie tylko na Piśmie Świętym i liturgii czy też doświadczeniu życiowym słuchaczy, ale również korzystali z bogactwa Tradycji i Magisterium Kościoła, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, pełnych niepokoju i zamętu.

Słowa kluczowe: homilia, Tradycja, Magisterium Kościoła, Gołębiowski Piotr, kaznodziejstwo, źródła przepowiadania

⁴⁹ J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 205-206.

⁵⁰ Zob. II Synod Diecezji Radomskiej, *Czynić diecezję domem i szkołą komunii*, P. Turzyński, S. Czajka, M. Jagodziński, S. Łabendowicz (red.), Radom 2020, s. 82-83.

Title: The Tradition and Magisterium of the Church as a source of preaching in the homilies of the Venerable Servant of God Bishop Piotr Gołębiowski

Summary

The Tradition and Magisterium of the Church are two very important sources of preaching that are actually seldom used in sermons. However, the Venerable Servant of God Piotr Gołębiowski made use of them numerous times in his homilies, including his Marian homilies, occasional homilies as well as those delivered typically during the liturgical year. That preacher of the town of Sandomierz used the teaching of the Popes, Councils and Church Fathers in his preaching while he explained the truths of the faith and analyzed the current spiritual situation. The use of these sources is invaluable as they greatly contribute to people's better understanding of the official teaching of the Church on a wide range of subjects. Therefore, the way of preaching by the Venerable Servant of God Piotr Gołębiowski may still inspire today's preachers and encourage them to weave their thoughts not just on the Holy Scripture, the liturgy or life experience of their listeners but to also draw on the richness of the Tradition and magisterial teaching of the Church, even more so today in a time full of anxiety and confusion in the meanings of the very basic words.

Key words: homily, Tradition, Magisterium of the Church, Gołębiowski Piotr, preaching, source of preaching

Bibliografia

1. Broński W., *Recepcja nauczania Kościoła współczesnego na temat Tradycji i Dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jako źródła homilii w przepowiadaniu niedzielnym dla dorosłych „Biblioteki Kaznodziejskiej” i „Współczesnej Ambony”, „Resovia Sacra”, 7(2000), s. 135-154.*
2. Franciszek, *Motu proprio Traditionis custodes*, 16.07.2021, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/motu/traditionis_custodes_16072021.- [data dostępu 04.08.2021].
3. Gołębiowski P., *Kazanie radiowe na I niedzielę Adwentu*, AKDR, t. IV, s. 16.
4. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Bożego Narodzenia, Tajemnica Bożego Narodzenia w życiu chrześcijanina*, AKDR, t. III, s. 71.
5. Gołębiowski P., *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny. Chrystus Pan zmartwychwstały umacnia wiarę*, AKDR, t. II, s. 92.
6. Gołębiowski P., *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny. Owoce komunii świętej*, AKDR, t. I.
7. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Zesłania Ducha świętego. Duch święty w Kościele rzymsko-katolickim*, AKDR, t. I, s. 16.
8. Gołębiowski P., *Kazanie na Boże Ciało 5 czerwca 1980 roku*, AKDR, t. IV, s. 165.
9. Gołębiowski P., *Kazanie na II niedzielę Wielkiego Postu, „Współczesna Ambona” 7(1947), s.177-180.*

10. Gołębiowski P., *Homilia na Poniedziałek Zielonych Świątek*, „Współczesna Ambona” 2(1947), s. 330-332.
11. Gołębiowski P., *Szkic kazania na Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego 26 III 1967*, AKDR, t. IV, s. 101.
12. Gołębiowski P., *Szkic kazania na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego w bazylice katedralnej 2 VI 1974 roku*, AKDR, t. IV, s. 128.
13. Gołębiowski P., *Kazanie na zakończenie roku 1977*, AKDR, t. IV, s. 153.
14. Gołębiowski P., *Kazanie pt. Maryja – Matką Boga*, AKDR, t. VI, s. 36.
15. Gołębiowski P., *Kazanie pt. Maryja – wzorem modlitwy w skupieniu*, AKDR, t. VI, s. 64
16. Gołębiowski P., *Kazanie na nabożeństwie majowym 1 maja*, AKDR, t. VI, s. 112.
17. Gołębiowski P., *Kazanie pt. Maryja – Współodkupicielką*, AKDR, t. VI, s. 41.
18. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość NMP Szkaplerznej w Rozwadowie 16 VII 1965 roku*, AKDR, t. V, s. 128.
19. Gołębiowski P., *Kazanie w Boroku Starym koło Rzepowa na 14 VIII 1965 roku*, AKDR, t. VI, s. 64.
20. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość NMP Szkaplerznej*, AKDR, t. V, s. 47-48
21. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Narodzenia NMP w bazylice katedralnej 8 IX 1972 roku*, AKDR, t. VI, s. 28.
22. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Wniebowzięcia NMP w Łowiczu. Wniebowzięcie Maryi – wzorem naszego zmartwychwstania*, AKDR, t. V, s. 46.
23. Gołębiowski P., *Kazanie na pierwszą sobotę stycznia*, „Współczesna Ambona” 9 (1958), s. 663-664.
24. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość św. Marty. Chrystus Pana w rodzinie*, AKDR, t. I, s. 8.
25. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość św. Izydora – patrona rolników 1963*, AKDR, t. VII, s.38.
26. Gołębiowski P., *Kazanie o św. Stanisławie Kostce*, „Współczesna Ambona” 4(1949), s. 870.
27. Gołębiowski P., *Kazanie do młodzieży dorastającej. Niedziela w życiu młodzieży*, AKDR, t. VIII, s. 54-55.
28. Gołębiowski P., *Kazanie do ministrantów w Piekoszowie 8 IX 1968*, AKDR, t. V, s. 44.
29. Gołębiowski P., *Kazanie do młodzieży 1 maja 1978 roku w kościele Opieki NMP*, AKDR, t. XIII, s. 33.
30. Gołębiowski P., *Kazanie na święto papieskie*, AKDR, t. II, s. 52.
31. Gołębiowski P., *Kazanie na poświęcenie kościoła parafialnego w Mlinie*, AKDR, t. IV, s. 180.
32. Kacprzak R., *Liturgia jako źródło przepowiadania w kaznodziejstwie służby Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego w: Studia Diecezji Radomskiej*

- 11(2019), s.297-316.
33. Müller G. L., *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” 12(2018), nr 2, s. 5-17.
 34. Ozorowski E., *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007.
 35. Podhorecki N., *Słowo Boże – Słowo wiary – Słowo przepowiadania. Dogmatyka w relacji do egzegezy i homiletyki*, „Studia Pastoralne” 7(2011), s. 255-265
 35. Przychyła W., *Czy księża liczą się z Magisterium Kościoła? (Na przykładzie homilii mszalnej)*, w: *Kapłan w posłudze słowa Bożego*, (red.) L. Szewczyk, W. J. Szytk, Seria: „Szkoła Seraficka”, t. 8, Katowice Panewniki 2019, s. 88-98.
 36. Simon H., *Kaznodzieja jako teolog*, w: *Sługa słowa*, red. W. Przychyła, Kraków 1997, s. 131-152.
 37. Sławiński H. (red.), *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja współczesnego nauczania Kościoła w Dyrektorium Homiletycznym*, Kraków 2018.
 38. Sławiński H., (red.), *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2015.
 39. Szewczyk L., *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Katowice 2019.
 40. Twardy J., *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009.
 41. Wiśniewski J., *Homilia w teorii i praktyce Benedykta XVI*, Kraków 2022.
 42. Warso A., „Święty z sąsiedztwa”. Sługa Boży bp Piotr Gołębiowski, *Wykład wygłoszony w Jedlińsku 12 czerwca 2022 r. z okazji 120. rocznicy urodzin Sługi Bożego bp. Piotra Gołębiowskiego*, mps, s. 1-3 [w posiadaniu autora].
 43. II Synod Diecezji Radomskiej, *Czynić diecezję domem i szkołą komunii*, P. Turzyński, S. Czajka, M. Jagodziński, S. Łabendowicz (red.), Radom 2020.

Ks. Michał Kopciński¹

Teologia Wielkiego Piątku w ujęciu Wacława Hryniewicza OMI

Wstęp

Kościół, jako wspólnota pielgrzymującego ludu Bożego, bierze swój początek wraz z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Kulminacją Jego życia a zarazem całej historii zbawienia jest Pascha Chrystusa – przejście od starego prawa przykazań i norm do nowego porządku miłości i dziękczynienia, które to przejście, zapowiedziane przez proroków, stało się realne dzięki tajemnicy Wcielenia. Owo centrum chrześcijańskiej wiary, czyli wydarzenie paschalne, stanowi dla wszystkich wierzących wezwanie do zanurzenia się w odkupieńczą śmierć Chrystusa, by móc odrodzić się do nowego życia w chwale zmartwychwstania. Jedną z integralnych składowych świętego Triduum stanowi dzień Wielkiego Piątku, w którym Kościół celebruje kulminację ziemskiego życia Jezusa, a Jego chwalebna i zapowiedziana przez proroków krzyżowa śmierć, jest warunkiem *sine qua non* wypełnienia całości wydarzenia Paschy.

Wacław Hryniewicz² we wstępie do swojej trylogii na temat wydarzeń Świątych Trzech Dni woła o bardziej paschalny wymiar naszej wiary: „Tajemnica śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jest specyficzną cechą chrześcijaństwa. Jest to jednak tajemnica, której jedność tworzą dwa pozornie wykluczające się wydarzenia: śmierć i nowe życie. Paradoksalna i niepowtarzalna złożoność tych wydarzeń w misterium Chrystusa stawała się już nieraz przyczyną tego, iż chrześcijanie nie potrafili utrzymać właściwej równowagi w jego przeżywaniu. [...] Kontemplacja cierpiącego człowieka Jezusa, Jego męki i śmierci może przesłonić najgłębszy sens tej śmierci, uwidoczniwszy dopiero zmartwychwstaniem”³.

W artykule poświęconym Wielkiemu Piątkowi Męki Pańskiej zostanie ukazane niezwykle połączenie tajemnicy Wcielenia Syna Bożego z Jego męką. Podjęte zestawienie jest specyficzne dla teologii Wschodu,

¹ Prezbiter diecezji radomskiej, magister teologii, wikariusz w parafii pw. św. Łukasza Ewangelisty w Drzewicy. Adres e-mail: kopcinski23@gmail.com

² Zob. P. Kantyka, Ks. prof. dr hab. Wacław Hryniewicz OMI, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016) z. 7, s. 10-11.

³ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, TN KUL, Lublin 1987, s. 21.

bowiem to, co składa się na Misterium Paschalne, stanowi konsekwencję tajemnicy Wcielonego Logosu, który przyjął postać Sługi (por. Flp 2,6-11). Następnie zarysowane zostaną momenty opuszczenia Jezusa w Getsemani i na krzyżu. To w Ogrodzie Oliwnym zapadła decyzja Jezusa o wzięciu na siebie całego dzieła odkupienia grzesznej ludzkości. Kolejnym etapem naukowej refleksji nad dniem śmierci Chrystusa będzie pochylenie się nad *Misterium Crucis* w jej soteriologicznym i eschatologicznym wymiarze. Hryniewicz daleki jest od gloryfikowania cierpienia, dlatego stanowczo odcina się od doloryzmu hołdującego umęczonemu człowieczeństwu Mesjasza, a raczej szuka prób uwydatnienia krzyża jako znaku zbawienia, przez który promieniuje chwała przyszłego zmartwychwstania. Misterium Paschalne to nie tylko centrum wiary katolików, ale i wszystkich chrześcijan zarówno Kościoła Zachodniego, jak i Wschodniego. Od każdego z nich trzeba uczyć się różnych sposobów podejścia do tych centralnych tajemnic naszej wiary. Dlatego teologia paschalna ks. Hryniewicza przesycona jest charakterystycznym dla Wschodu odniesieniem duchowym i kontemplatywnym. Duchowość bowiem oddzielona od systematycznej teologii staje się płytką dewocją, nieprowadzącą do przemiany życia. Z kolei sucha nauka pozbawiona studium spędzonego „na kolanach” szybko przeradza się w intelektualistyczne postrzeganie wiary, ubogie w mistycyzm tak potrzebny ludziom naszych czasów, w epoce spragnionej przede wszystkim świadków a nie nauczycieli⁴.

W związku z niedawną śmiercią tego wybitnego piewcy nadziei paschalnej warto sięgnąć do jego dorobku i przyjrzeć się zagadnieniom, tak żywo dyskutowanym w polskim środowisku teologicznym ostatnich lat. Wystarczy wspomnieć spór wokół zagadnienia nadziei powszechnego zbawienia i wypowiedź samego Hryniewicza, który po otrzymaniu doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Opolskiego w 2014 r. wyznał w wywiadzie: „dopóki oczu nie zamknę, będę głosił nadzieję”⁵. Lubelski ekumenista zachęca do odkrycia w misterium Wielkiego Piątku i całej Paschy osobistej i antropologicznej tożsamości każdego człowieka. Wyśluzona przez Chrystusa wolność od grzechu i tragicznej w skutkach śmierci wiecznej domaga się pokory i oczekiwania w przyjęciu tego daru, który połączony ze szczera chęcią jego przyjęcia, zaowocuje tym, co zwykliśmy nazywać „życiem wiecznym”.

1. Wcielenie zorientowane na mękę

Ziemskie życie Jezusa od samego początku zmierzało do kulminacji w męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Świadczenia Pisma Świętego, a wśród nich wypowiedzi samego Jezusa, zapowiadają liczne cierpienia, które mają osiągnąć Go jako Bożego Syna, który „będzie wydany w ręce

⁴ Por. Paweł VI, *Przemówienie do członków „Concilium de Laicis”*(2.X.1974), „Acta Apostolicae Sedis” 66 (1974), s. 568.

⁵ Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=Byj2TBevPss>[7.12.2020].

ludzi” (Mk 9,31). Spośród starotestamentowych autorów to prorocy, a wśród nich najdobitniej Izajasz w „Pieśniach o Słudze Jahwe” ogłasza przyjście tego, który „obarczył się naszym cierpieniem, dźwigał nasze boleści” (Iz 53,4). Droga Mesjasza pokazana jest na przykładzie rośliny: „On wyrósł przed nami jak młode drzewo i jakby korzeń z wyschniętej ziemi” (Iz 53,2). W hymnie o kenozie św. Paweł trafnie wyjaśnia pełne pokory uniżenie i posłuszeństwo Jezusa „aż do śmierci krzyżowej” (Flp 2,8) i już na początku tego fragmentu odsłania Jego drogę, którą cechuje ogołocenie i wyniszczenie przyjęte w poddaniu woli Boga Ojca. Jak widać, ziemskie życie Zbawiciela, jeszcze przed jego fizycznym początkiem, jest skierowane na mękę, która jest owocem wolnej decyzji samego Jezusa, a nie ślepym determinizmem wynikającym z konsekwencji wcielenia.

Filozofia, jako służebnica teologii, ma swoje zastosowanie przy naukowej refleksji także nad zagadnieniem pasywnego ukierunkowania przyjścia Chrystusa w ciele. Ks. Hryniewicz powołuje się na koncepcję dynamicznego rozwoju człowieka głoszącą pogląd, że człowiek w ciągu swej egzystencji, poprzez różnego rodzaju wydarzenia, coraz bardziej „staje się” człowiekiem⁶. Jezus, przyjmując ludzkie ciało, wszedł w dzieje ludzkości i konkretnego narodu, biorąc na siebie nie jakąś statyczną rzeczywistość historyczną jako dorobek poprzednich pokoleń, ale prawdziwą, podlegającą zmianom i przeobrażeniom naturę ludzką, dążącą do pełni zrealizowania. Ta pełnia, patrząc na dzieje życia Jezusa, stopniowo ewoluuje aż do momentu odkupienia na krzyżu. Dopiero po zmartwychwstaniu, czyli wywyższeniu przez Ojca, Chrystus zostaje ustanowiony eschatologicznym Synem Człowieczym udzielającym Ducha Świętego. Jezusowe „stawianie się” człowiekiem niesie za sobą ontologiczny związek pomiędzy Jego bosko-ludzką naturą a aktami (czynami), które są czynnikami konstytuującymi „być” nie tylko Jezusa, ale i każdego z nas. „Życie Boga nie spełnia się przecież w statycznym trwaniu, lecz w ciągłej nowości *uniesienia* i *przekraczania*”⁷. Teolog ekumenista, idąc za myślą E. Schillebeeckx’a, dowodzi, że o wcieleniu nie możemy myśleć w kategoriach wydarzenia chwili. Człowieczeństwo Jezusa, podlegające prawom rozwoju, zmian i przeobrażeń, to rzeczywistość wcielenia rozciągnięta na czas całego życia Jezusa, które swój szczytowy moment osiąga w męce, śmierci i zmartwychwstaniu⁸. Dopiero ono stanowi kres tak pojętej teologii przyjścia Chrystusa w ciele, który po męce śmierci zostaje przez swojego Ojca otoczony chwałą.

Hryniewicz w swoich refleksjach teologicznych na temat misterium Paschy, które nacechowane są charakterystyczną dla Wschodu inklinacją w stronę wcielenia, pisze, że przyjście Jezusa w ciele nosi na sobie

⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 68-78.

⁷ M. Jagodziński, *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 52.

⁸ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 39-45.

znamie krzyża⁹. Dementuje błędną tezę, jakoby Ojcowie greccy w opozycji do łacińskich uczyli, iż odkupienie ludzkości dokonało się już w momencie wcielenia. Należy stanowczo powtórzyć, że Syn Boży przyjął upadłą naturę człowieka obciążonego grzechem i skażonego nieposłuszeństwem wobec woli Boga, i dlatego jego ziemską misja, a co za tym idzie także narodzenie, posiadają głęboki wymiar pasyjny, bowiem wcielenie i narodzenie stanowi poniekąd pierwszą stacją drogi krzyżowej¹⁰. Te dwa krańcowe wydarzenia: narodziny i śmierć wyjaśniają się nawzajem, tzn. dopiero śmierć Chrystusa odkrywa prawdziwy sens Jego przyjścia w ciele. Znamienny jest pogląd niektórych autorów powołujących się na homilie paschalne Pseudo-Hipolita głoszący, że „Syn Boży został poczęty w ten sam dzień roku, w którym poniósł śmierć na krzyżu”¹¹. Jak widać wcielenie Chrystusa tak silnie koresponduje z Jego męką, że nie sposób oddzielić tych dwu wydarzeń – choć emocjonalnie różnych, to w teologii niemalże tożsamy: narodził się, aby umrzeć. Tradycja wschodnia, pełna obrazowych odniesień, porównuje to wydarzenie do mieszania ciasta (*phyrama* - ciasto, mieszanina), ponieważ jedna indywidualna natura z „masy” ludzkości to wcielony Bóg, który zmienia i uświęca całość. Hans Urs von Balthasar w swoich refleksjach na temat wcielenia powołuje się, tak jak czyni to również Hryniewicz, na liczne świadectwa Ojców Kościoła, którzy z niezwykłą przenikliwością i duchowym pięknem opisują przyczyny przyjścia na świat Chrystusa: „By być traktowany tak jak my, wziął na siebie ludzki mózół; chciał odczuwać głód, pragnienie, chciał spać, podlegać cierpieniu i śmierci, chciał widzialnie zmartwychwstać. W tym wszystkim jako pierworodna ofiara ofiarował swoje własne człowieczeństwo”¹². Podobne spostrzeżenia wysuwają inni: Cyryl z Aleksandrii, Jan Chryzostom, Grzegorz z Nyssy, Ambroży czy Maksym Wyznawca.

Komentując hymn o kenozie z Listu św. Pawła do Filipian, Hryniewicz zachęca do zmiany sposobu patrzenia na Boga w świetle tajemnicy Jego wyniszczenia: „Teologia kenotyczna nie waha się dlatego mówić o rzeczywistym samowyrzeczeniu się przez Boga należnej Mu chwały, o Jego kenozie i ogołoceniu. Bóg jest na pierwszym miejscu nie tyle «absolutną mocą», ile «absolutną miłością», której suwerenność i wolność ujawniają się nie w trzymaniu się swego dobra, lecz w wyrzeczeniu, rezygnacji, samoograniczeniu i udzielaniu się innym”¹³. Tajemnica wcielenia to epifania miłości Trójjedynego Boga, ogałająca przede wszystkim Jego samego, ale ubogacająca upadły i poniżony grzechem świat. Źródłem uniznienia Syna jest pra-kenoza Stwórcy, dokonująca się już wewnątrz samej Trójcy. „Przez zrodzenie Syna, Ojciec oddaje światu całego siebie. Tu kenozą

⁹ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, TN KUL, Lublin 1987, s. 281.

¹⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 9-18.

¹¹ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 282 z przyp.

¹² H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 19.

¹³ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 284.

Boga ma swoje prąźródło i jest czymś uprzednim i pojemniejszym treściowo w stosunku do kenozy wcielenia. Kenoza wewnątrztrynitarna dotyczy wszystkich Osób w Trójcy. Każda z nich jest w sposób nieskończony bogata w miłość, a zarazem uboga przez oddanie tego, co posiada – siebie, w sposób najpełniejszy¹⁴.

Innym wymiarem kenotycznej teologii wcielenia głoszonej przez ks. Hryniewicza jest motyw służby człowiekowi – Syn Boży przyszedł na świat, aby ocalić grzeszną ludzkość. Korzysta w tym przypadku z dorobku św. Cyryla, biskupa Turowa, jednego z dwóch, obok metropolity Ilariona, przedstawicieli staroruskiej teologii paschalnej. W homilii na III niedzielę wielkanocną hierarcha wylicza i obrazowo wyjaśnia momenty kenozy Jezusa: „Z gąbki na trzcinie skosztował octu z żółcią, aby wymazać rękopis ludzkich grzechów. Przeбитo go włócznią w żebra, aby odsunąć ognisty miecz zabraniający ludziom wejścia do rajy. Z boku przelał krew z wodą, przez które oczyścił wszelki brud ciała i uświęcił dusze ludzkie. Związany został cierniem i ukoronowany, aby uwolnić ludzi od więzów diabelskich i wykorzeńić ciernie ponęty wroga¹⁵. Męka to ostatni akord pasyjnej orientacji człowieczeństwa Chrystusa, ale od samego początku Jego życie naznaczone było kenozą i dobrowolnym wyzbyciem się chwały: przychodzi na świat w biednej rodzinie żydowskiej (Maryja z Józefem składają w świątyni dwie synogarlice lub dwa młode gołębie, co według Kpł 5,7-10 stanowi ofiarę ubogich), rodzi się pośród zwierząt pod okupacją rzymskiego najęźdźcy, ucieka do Egiptu, pracuje, jest poddany rodzicom itp. Hryniewicz określa „wyrazem swoistego doketyzmu” głoszony przez niektórych teologów pogląd, iż służebny wymiar obecności Chrystusa wypełnił się w momencie przyjęcia chwały zmartwychwstania, bowiem nie do pogodzenia staje się połączenie boskiego majestatu z równoczesnym zatrzymaniem „postaci Sługi”: „Postać sługi nie pomniejszała za życia ziemskiego Jego boskiej godności, chwały i majestatu. Po wywyższeniu Jego chwała i moc nie wykluczają z kolei trwania nadal w postaci służebnej. Jest w tajemnicy Chrystusa jakaś paradoksalna dwupostaciowość oraz zdolność scalania w sobie tego, co według praw samej logiki wydaje się sprzecznością¹⁶.

Bóg w swoim planie zbawienia jest zawsze „o krok dalej” od rozumowych dociekań człowieka. Możemy z całą pewnością powtórzyć za Karlem Rahnerem, że samoudzielenie się Stwórcy jest absolutnie niezasłużonym darem skierowanym w stronę człowieka: „W rezultacie teologia katolicka określa samoudzielanie się Boga w łasce i spełnieniu przez bezpośrednie widzenie Boga jako *nadnaturalne*. Pojęcie to ma wyrazić fakt, że samoudzielenie się Boga jest aktem najbardziej wolnej miłości, i to

¹⁴ K. Szware, *Wewnątrztrynitarnakenoza Boga źródeł i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 24 (2011) z. 2, s. 357.

¹⁵ Św. Cyryl Turowski, *Homilie Paschalne. Przekład z języka cerkiewnoświańskiego i komentarz ks. Wacław Hryniewicz OMI*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1993, s. 60.

¹⁶ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem...*, s. 149.

również wobec skończonego duchowego bytu, który już został ustanowiony przez stworzenie. [...] jest jeszcze raz cudem wolnej miłości również wobec stworzonego podmiotu już założonego jako ustanowionego cudem tej miłości, która jest czymś najbardziej oczywistym i jednocześnie nie dającym się logicznie wywieść z żadnej innej przesłanki¹⁷. Każdy element historii zbawienia wynika z doświadczenia miłości Boga do Jego ludu. Dlatego wcielenie Bożego Syna dokonało się w okolicznościach, które towarzyszą każdemu z ludzi. Od początku niezrozumiały, narażony na zniewagę i śmierć, poprzez głoszoną potrzebę nawrócenia serca, Jezus stał się znakiem, który wprowadza w rzeczywistość Boga już nie tak odległego i wyimaginowanego. Każdy człowiek, oprócz chwil radości i chwały, doświadcza także goryczy cierpienia i niezrozumienia. Chrystus zechciał przyjąć ciało, a co za tym idzie, każdy wymiar jego fizyczno-duchowej egzystencji.

Ostatnim elementem kenotycznego wymiaru wcielenia będzie zatem przestrzeń życia sakramentalnego Kościoła, a zwłaszcza Eucharystii – realnego Ciała i Krwi Zbawiciela. Bóg zechciał złożyć swój los w ręce człowieka, co więcej, poprzez posługę ważnie wyświęconych szafarzy być im posłuszny nawet wtedy, gdy ich dyspozycja wewnętrzna zostanie przeniknięta grzechem. Misterium krzyża obecne jest w całej historii ludzkości. Wspomina już o tym św. Jan w Apokalipsie, mówiąc o „Baranku zabitym od założenia świata” (13,8). Hryniewicz widzi tutaj wieczny wymiar krzyżowej ofiary Chrystusa¹⁸, wymiar sięgający także w przyszłość, przenikający dzieje obecnego Kościoła. U jego źródła znajduje się konsekwentna miłość Trójcy działającej nie immanentnie, ale ekonomicznie. Św. Cyryl Aleksandryjski pokusił się nawet o stwierdzenie „szczęśliwa wina” nie dla ludzi, lecz dla Chrystusa, który mógł przez uniżenie otrzymać nową chwałę¹⁹.

Teologowie współcześni uznają, że wcielenie stanowi nieodłączny element całego dzieła odkupienia. Zbyt ubogim byłoby twierdzenie, iż to tylko niezbędny warunek wykonania zbawczej misji Syna Bożego. Trzeba z pokorą uznać, że całe misterium wcielenia zmierza w kierunku swego pełnego urzeczywistnienia w męce, śmierci, a zwłaszcza zmartwychwstaniu. Jest fundamentem powstania Chrystusa z martwych, i tak jak mówimy o przyjściu Mesjasza w ciele, tak samo możemy powiedzieć, że zmartwychwstając, Chrystus przychodzi w „uwielbionym ciele”, dając tym samym początek dziejom „nowego stworzenia”²⁰.

¹⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 107.

¹⁸ Powołuje się w tym miejscu na anglikańską teologię „wiecznej ofiary miłości” Por. W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 285 z przyp.

¹⁹ Por. tamże, s. 284 z przyp.

²⁰ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 288.

2. Misterium opuszczenia Jezusa

Ogrom cierpienia i trwoga konania, wynikające z opuszczenia Jezusa, stanowią integralną część całego aktu odkupienia. Nie ma tutaj nic z załamania idei mesjańskiego posłannictwa czy urażonej dumy, ale z całości tego wydarzenia przebija raczej chęć zsolidaryzowania się z ludźmi w perspektywie doznawanego przez nich samych rozczarowania w obliczu tzw. ludzkiej sprawiedliwości²¹. Misterium opuszczenia Jezusa dokonało się na dwóch płaszczyznach, biorąc pod uwagę historyczny bieg wydarzeń Świętych Trzech Dni: pierwszy raz w Ogrójcu, a drugi na krzyżu.

Powołując się na słowa metropolity Antoniego Chrapowickiego, pierwszego zwierzchnika Kościoła prawosławnego poza granicami Rosji, Hryniewicz uważa modlitwę Jezusa w ogrodzie Getsemani za szczytowy moment odkupienia. „Tam zapadła decydująca dla zbawienia ludzkości decyzja: «[...] jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, lecz muszę go wypić, niech się stanie Twoja wola» (Mt 26,42). Podkreślając doniosłość duchowego zmagania Chrystusa w Ogrójcu nie należy, rzecz zrozumiała, oddzielać tego momentu od śmierci na krzyżu ani przeciwstawiać go wydarzeniom samej męki i krzyża. Wszystkie te wydarzenia i momenty tworzą jedno misterium «błogosławionej męki» Chrystusa, w której Jego opuszczenie przechodzi niejako przez poszczególne etapy»²². W ludzkim odczuciu Jezus doznał bezsprzecznej porażki: skazany na śmierć, opuszczony przez najbliższych i upokorzony. Pewnie i to było przyczyną krwawej agonii Mesjasza oraz poczucia krzywdy i niesprawiedliwości wobec oczekujących przyścia królestwa Bożego.

Od dawna teologowie z trudem interpretowali fakt opuszczenia Jezusa. Ta kwestia była traktowana zdawkowo lub pomniejszana na rzecz tzw. wizji uszczęśliwiającej, w świetle której synostwo Boże Jezusa miałyby być główną i jedyną racją, dla której podejmuje On drogę odkupienia ludzkości, utożsamiając siebie w jurydyczny sposób ze wszystkimi grzesznikami. Niewątpliwie modlitwa Chrystusa skierowana do Ojca w Getsemani to jeden z najbardziej dramatycznych momentów nie tylko dla Jezusa, ale i dla samych uczniów. Tomasz z Akwinu, komentując ten fragment w relacji św. Mateusza i powołując się na Remigiusza – przełożonego szkoły w Auxerre (zm. 908 r.) – tłumaczy, że wybór towarzyszy modlitwy nie był przypadkowy: „Wziął ze sobą tych samych, którym na Górze Przemienienia ukazał jasność swojego majestatu”²³. Jednak wkrótce, gdy przybyli strażnicy arcykapłana z zamiarem pojmania Jezusa, Apostołowie po raz pierwszy zastosowali zasadę kolegalności. Ewangelie mówią, że wtedy wszyscy uczniowie opuścili Go i uciekli (por. Mt 26,56)²⁴.

²¹ Por. tamże, s. 292.

²² Tamże, s. 291.

²³ Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 240.

²⁴ Por. R. Sarah, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Wydawnictwo Siostr Loretanek, Warszawa 2015, s. 156.

Wróćmy jednak do modlitwy Jezusa. Kilkakrotnie w Ewangeliach spoglądamy na modlącego się Mesjasza. Jednak charakterystycznym rysem tego osobistego spotkania z Ojcem jest tutaj dystans pomiędzy Nim a uczniami. „Trzej wybrańcy mogą znaleźć się w zasięgu głosu, jednak nie bliżej. [...] Jezus modli się w *peirasmos*, podczas gdy uczniowie powinni modlić się o zachowanie od *peirasmos*”²⁵. Balthasar w swoim sztandarowym dziele poświęconym zagadnieniom misterium paschalnego zastanawia się również nad tematem lęku, który podczas modlitwy przeżywał Chrystus, a którego fizyczną oznaką jest pot niczym gęste krople krwi (Łk 22,44). „Jedynym przedmiotem modlitewnej walki na Górze Oliwnej jest «tak» wobec woli Ojca. [...] W ten sposób spełnia się świadomie najogólniejszy program życiowy Jezusa, który formułuje Jan Ewangelista i który zilustrowany zostaje gestem obmycia nóg, będącym rzeczywistą posługą niewolnika”²⁶. Da się tutaj zauważyć kenotyczny rys teologii paschalnej, która wpisuje się w refleksje Hryniewicza oraz innych teologów zajmujących się zagadnieniami misterium „przejścia”. Według szwajcarskiego teologa w Liście do Hebrajczyków znajdujemy szczytowy moment egzystencji Jezusa, który wyraża się w modlitewnym zmaganiu w Getsemani, podczas którego „nauczył się posłuszeństwa” (Hbr 5,7n). Jak widać, moment opuszczenia Jezusa w Ogrójcu zapoczątkował wydarzenia składające się na istotę aktu odkupienia. Jego wolna decyzja poddania się woli Ojca oraz duchowe i fizyczne cierpienie związane z opuszczeniem przez najbliższych, stanowią punkt wyjścia do kolejnych etapów „błogosławionej męki”.

Drugim momentem opuszczenia, na jaki wskazuje w swojej systematycznej refleksji Hryniewicz, jest osamotnienie Chrystusa na krzyżu. Ojcowie Kościoła różnili się w interpretacji tego wydarzenia. Na początku III wieku ukształtowały się dwa stanowiska analizy patrystycznej: jedni widzieli duchowy smutek z powodu winy grzeszników, nie wspominając wyraźnie o osamotnieniu przez Ojca; drudzy mówili z kolei o cierpieniu Chrystusa jako „Głowy wierzących, którzy stanowią Jego ciało, tj. Kościół”²⁷. Lubelski teolog ekumenista powołuje się w tym miejscu na dorobek myśli mistyków nadreńskich, a zwłaszcza Jana Taulera, którzy wypracowali koncepcję mistycznego opuszczenia przez Boga. Jest ono rozumiane w kategorii pozytywnego oczyszczenia prowadzącego do bliskości i zjednoczenia. Chrystus przechodzi to samo, czego doświadczają grzeszni ludzie pragnący zbliżyć się do Ojca. „Następnie człowiek może rozważać samotność Boga pogrążonego w cichym odosobnieniu. Samotność, w której nie rozlega się żadne słowo, nie dokonuje się na sposób istotowy żadne działanie. Nic, tylko cisza, milczenie, samotność. Nic poza czystym Bogiem”²⁸. Widać tutaj podobieństwo do słów Rabana Maura, średniowiecznego arcybiskupa Moguncji, który komentując tę ewangeliczną scenę, pisał: „W chwilach

²⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 94.

²⁶ Tamże, s. 98.

²⁷ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 292.

²⁸ J. Tauler, *Kazania*, W drodze, Poznań 1985, s. 601.

ciężkich czujemy się opuszczeni przez Boga, a wynika to z naszego grzechu. Syn Boży, który stał się naszym obrońcą, nie tylko wziął na siebie nasze winy, ale stał się nam podobny również w naszych bólach. A jeśli tak skarżył się Ten, który nigdy nie zgrzeszył, jakżeż powinni płakać grzesznicy!”²⁹. Jednak, kontynuując myśl Hryniewicza, żaden z mistyków nadreńskich nie wysunął poglądu, jakoby Chrystus został osiągnięty karzącą sprawiedliwością Ojca. Mistyczna interpretacja opuszczenia Jezusa na krzyżu nie wyczerpuje całości zagadnienia, ale jedynie naświetla, według lubelskiego teologa, psychologiczne osamotnienie Zbawiciela, używając do tego analogii zaczerpniętej z doświadczeń i przeżyć mistycznych.

W innej interpretacji wydarzenia krzyża, tym razem reformacyjnej, Hryniewicz staje po teorię postrzegania krzyża jako sądu Boga nad grzechem świata. Zgodnie z tym tokiem myślenia Syn Boży staje się uosobieniem grzechu, który wziął na siebie, a działanie Ojca stanowi akt karzącej sprawiedliwości, wyrażający się w dojmującym milczeniu i pozornej nieobecności. „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). Hryniewicz krytycznie odnosi się do tego typu interpretacji. Gniew Ojca skierowany na Syna przekreśla Jego niewinność i świętość, wprowadzając daleko posuniętą identyfikację Jezusa z grzesznikami. Ekumenista przyznaje rację teologom prawosławnym, którzy od początku w sposób zdecydowany krytykowali ten sposób interpretacji. „Czy można dopuścić bodaj samą myśl, że Bóg mógłby cieszyć się z zabójstwa dokonanego względem Sprawiedliwego i Niewinnego? [...] Jaką wizję Boga mieli ci, którzy rozwijali tego rodzaju teorie?”³⁰. Hryniewicz uważa, że gniew Boga należy interpretować zawsze w połączeniu z Jego miłosierdziem i to w kategoriach przestrogi, a nie kary. Ogół tajemnicy krzyża został odarty, w tych zgoła błędnych teoriach, z historycznych ram i przeniesiony w sferę „boskiego procesu między Ojcem a Synem”³¹, wyprowadzając krańcowe wnioski o penalnym charakterze odkupienia. Jednak w kontekście ogółu biblijnych przekazów Syn nie umiera w stanie odrzucenia. Na krzyż zaprowadzili Go ludzie niemogący znieść Jego nauki i głoszonej przezeń prawdy. Hryniewicz ze znaną sobie prostotą przekazu wyjaśnia, iż Chrystus nie skorzystał z Boskiej interwencji, która mogłaby przynieść mu natychmiastowy triumf nad nieprzyjaciółmi, ale w sposób wolny przyjął mękę z miłości do człowieka w posłuszeństwie Ojcu, a cierpienia, których doświadczał, spowodowane były świadomością załamania się wiary najbliższych mu uczniów, którzy utracili nadzieję w Jego Boskie posłannictwo. Podczas opuszczenia zarówno w Getsemani, jak i na krzyżu, Jezus doświadcza wielu pokus, które wynikają z wewnętrznego zmagania się w związku z możliwością użycia mocy i interwencji Boga oraz prerogatyw mesjańskich Chrystusa³².

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła*, s. 255.

³⁰ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 294.

³¹ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 295 z przyp.

³² Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 202.

W swoich paschalnych dociekaniach Hryniewicz poświęca wiele miejsca na korygowanie, podobnie jak w poprzednim przypadku, idei krzyża i opuszczenia Jezusa jako areny sądu Boga nad swoim Synem. Powraca tutaj echo reformacyjnych idei penalnych i radykalnych nurtów odrywających moment krzyża od całości historii odkupienia. Według niego, jeśli chcemy wnioskować o sędzie płynącym z całości *misterium crucis*, powinniśmy raczej zwrócić uwagę na bliskość sądu nad światem. Św. Justyn w „Dialogu z Żydem Tryfonem” tłumaczy, że nie powinniśmy płakać nad Chrystusem, jakby był przeklęty, ale raczej nad samym sobą. O nieuchronności sądu nad ludzkością mówią apokaliptyczne symbole odnotowane przez autorów Ewangelii, np. zaćmienie Słońca, trzęsienie ziemi, powstanie umarłych, rozdarcie zasłony przybytku. Wydarzenia towarzyszące śmierci Jezusa nadają jej eschatologiczny wymiar i w swoim znaczeniu sięgają o wiele dalej, niż tylko tamten historyczny moment.

Dla pełnej analizy zagadnienia najbardziej istotne są, nie umniejszając dotychczasowych rozważań, słowa wypowiediane przez Jezusa na krzyżu. Według Ewangelii Marka i Mateusza cytuje On słowa Psalmu 22: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” tłumaczone jako aramejskie *Eloi, Eloi, lema sabachthani?* (Mk 15,34). Z kolei w relacji Łukaszej umierający Jezus modli się słowami Psalmu 31: „w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Hryniewicz wysuwa tezę głoszącą, że „obydwa psalmy są modlitwą w ucisku, wyrażają ból i osamotnienie, a zarazem są wołaniem pełnym nadziei. Śmierć Jezusa ukazuje się w świetle Łukasza bardziej pogodna. Nie akcentuje on momentu opuszczenia, lecz raczej postawę nadziei i ufności w urzeczywistnieniu Bożej obietnicy”³³. O ile Mateusz i Marek w swoich Ewangeliach kładą nacisk na opuszczenie i grozę Jezusa, o tyle Łukasz akcentuje Jego serdeczną ufność w Boże plany. Hryniewicz zauważa, że pogoda ducha Jezusa, wyrażona na kartach trzeciej Ewangelii, widoczna jest w całej Jego męce, lecz jest znacząco kontrastująca z trwogą Ogrójca. Podobnie jest u Ewangelisty Jana, dla którego „nie ma Wywyższonego, który nie byłby ukrzyżowany”³⁴.

Ostatnie słowa Jezusa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” oraz „w Twoje ręce powierzam ducha mego” stanowią przede wszystkim głęboką modlitwę, która nie spotyka słyszalnej odpowiedzi Ojca – rzeczywistego jej adresata. Należy tu zachować pełne kontemplacji milczenie wobec tego, co niepojęte³⁵. Modlitwa ta prowadzi do konkretnej postawy moralnej. Analizując teologię paschalną dawnej Rusi, Hryniewicz widzi w tej scenie ideał naśladowania Chrystusa, tak żywo obecny w dorobku teologii prawosławnej. Tę tezę popiera wieloma przykładami, między innymi opisem męczeńskiej śmierci księcia Andrzeja Bogolubskiego (zm. 1174 r.): „Panie, wejrzyj na niemoc moją i obacz pokorę moją, i okrutny mój smutek i cierpienie moje, ogarniające mnie teraz. Niech (w Tobie)

³³ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 300.

³⁴ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 118.

³⁵ Por. tenże, *Ty masz słowa życia wiecznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s.281.

pokładając nadzieję cierpię i za wszystko dziękuję Ci, Panie, żeś ukorzył duszę moją i królestwa Twego mnie uczył”³⁶. Hryniewicz pisze dalej: „Motyw paschalny i tutaj rozjaśnia ciemności śmierci, poniesionej z pragnieniem upodobnienia się do Chrystusa. Książ umiera z ufnością, polecając ducha swojego Bogu, w czym widać wyraźne odniesienie do słów umierającego Jezusa [zob. Łk 23,46; Ps 30(31), 6]”³⁷. Jak widać, śmierć została przedstawiona jako forma narracji oraz droga do naśladowania Jezusa. Dzięki charakterystycznemu dla Hryniewicza odniesieniu duchowemu, które jest nieodzowne w jego myśli i sposobie uprawiania teologii, z przenikającego grozą i dojmującym milczeniem misterium opuszczenia Jezusa przebija nowe światło pociechy i nadziei. Warto pamiętać, że aby dogłębnie przeanalizować każdy z poszczególnych momentów Jego ziemskiego życia, trzeba traktować poszczególne teksty i opisy biblijnych zdarzeń jako komplementarną całość. „Każdy z Ewangelistów posłużył się własną optyką teologiczną i na swój sposób ułożył dostępny sobie materiał. [...] Jeżeli istnieje jakaś logika w Ewangeliach to jest to logika komplementarności”³⁸.

Opuszczenia Jezusa w ogrodzie Getsemani i na krzyżu nie należy interpretować w kategoriach jurydycznych czy tylko mistycznych. Hryniewicz woła o wczucie się w doświadczenie samotności Sprawiedliwego, o którym zapomnieli nie tylko Jemu najbliżsi, ale i sam Bóg (por. Ps 27). Wszystko wokół zdaje się wskazywać, że całość rzeczywistości otaczającej wówczas Bożego Syna przeczy obecności Jego Ojca. Jednak słowa Jezusa i Jego postawa w obliczu tego, co przeżywa, zwłaszcza w relacji św. Łukasza, na którą to zwrócił uwagę ks. Hryniewicz, budzą nadzieję „wbrew nadziei” (por. Rz 4,18) i prowadzą do odkrycia prawdy, iż „w tajemnicę odkupienia człowieka na Krzyżu angażuje się cała Trójca Święta. Bóg Ojciec daje bowiem swojego Syna w Miłości, Syn na krzyżu oddaje siebie i całą ludzkość w Miłości Ojcu. Człowieczeństwo Chrystusa nie jest jedynie narzędziem, ale i przestrzenią trynitarną ikony miłości, tej miłości, która się (wy)daje i oczekuje, dając jednocześnie siłę, aby jej odpowiedzieć (por. Ef 1,3n)”³⁹.

3. Krzyż jako eschatologiczny znak zbawienia

Niewątpliwie centralnym momentem wielkopiątkowych wydarzeń jest tajemnica męki i śmierci Chrystusa, unaoczniona i dokonana na drzewie krzyża. Symbol hańby i poniżenia, który według ówczesnego prawodawstwa przypisywany był największym zbrodniarzom, dla chrześcijan stał się niezwykle silnym znakiem identyfikującym wyznawców Mistrza

³⁶ W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1993, s. 140.

³⁷ Tamże, s. 140-141.

³⁸ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 300 z przyp.

³⁹ S. Myćek, *Otwarta Miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2(140) 2004, s. 97-98.

z Nazaretu na całym świecie. Podczas liturgii męki Pańskiej wierni ze czcią całują i adorują krzyż, na którym zawisło Zbawienie świata i skąd człowiek czerpie łaskę do życia wiecznego. „Dla wyobraźni starożytnych cała historia upadłej i podźwigniętej ludzkości wypisana była między Eden, skąd człowiek został wygnany po swoim upadku, a ten raj, do którego wieczorem w dniu Wielkiego Piątku wszedł Chrystus i dokąd wprowadził z sobą dobrego łotra”⁴⁰. Pośród wielu interpretacji tego zbawczego aktu, poprzez biblijne analizy i odwołania do teologicznych refleksji, jakie narosły wokół znaku krzyżowej śmierci Chrystusa, ks. Hryniewicz proponuje nowe spojrzenie na całość *mysterium crucis*.

Już od czasów patrystycznych pierwsze wspólnoty chrześcijan odczytywały opisy męki i śmierci Jezusa w kontekście Jego wywyższenia przez Ojca i zmartwychwstania: „Ciało umiera, aby zostało wskrzeszone, duch Ojcu jest powierzony, żeby i niebiosa od więzów niegodziwości zostały uwolnione i aby w niebie istniał pokój, o który winno się ubiegać również to, co ziemskie”⁴¹. Późniejsza teologia średniowieczna, przeniknięta pobożnością pasyjną, kładła nacisk na współczucie wobec umęczonego człowieczeństwa Jezusa, gloryfikując Jego cierpienie i śmierć. Reformacyjne prądy i związane z nimi odpowiedzi Kościoła doprowadziły do dekadencji kaznodziejstwa pasyjnego, odchodząc od właściwej interpretacji przekazów Ewangelii, a także pierwotnego znaczenia krzyża. Wszystko to, według Hryniewicza, stanowi przyczynę stopniowego zubożenia chrześcijańskiej teologii odkupienia. Krzyż w rozumieniu wielu stał się niemal jedynie równoznacznikiem cierpienia i grozy. Lubelski teolog woła o rozumienie krzyża jako eschatologicznego znaku naszego zbawienia i pełnego nadziei zwycięstwa nad śmiercią, które dopiero w chwalebnym zmartwychwstaniu znajduje swoje ostateczne wypełnienie⁴².

Teologia krzyża, choć sięgająca początków pierwotnego Kościoła, ulega przeobrażeniom i ewolucji. O ile w wiekach średnich tematem przewodnim teologów i myślicieli Zachodu był sąd ostateczny i idea Boga groźnego, a nawet mściwego, który nie zawahał się posłać swojego Syna na śmierć, aby w ten sposób zadośćuczynić pogwałconej przez ludzkość sprawiedliwości, to w XV i XVI wieku w centrum pobożności stanął Chrystus – Mąż boleści. „Eschatologia lęku zakorzeniła się głęboko w umysłach ludzi. Pocieszeniem mogła być jedynie wizja szczęśliwej wieczności zbawionych po sądzie ostatecznym w «nowych niebiosach» i «nowej ziemi»”⁴³. Teologia stara się odpowiadać na pytania człowieka osadzonego w konkretnym czasie i miejscu, dlatego refleksja nad posłuszeństwem Jezusa wobec Ojca akcentowana była zwłaszcza w obliczu nowych ruchów rewolucyjnych

⁴⁰ L. Bouyer, *Mysterium Paschalne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1973, s. 211.

⁴¹ Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii wg św. Łukasza*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 449.

⁴² Por. W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 301-310.

⁴³ Tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1989, s. 19.

i wywrotowych, które próbowały zmienić ówczesny porządek świata i człowieka. W XX wieku za przyczyną Dietricha Bonhoeffera, niemieckiego teologa protestanckiego, zaczęto rozważać ideę krzyża jako symbolu „słabości” Boga w świecie. Tego typu trendy szybko padły na podatny grunt ze względu na wydarzenia II wojny światowej i zagładę milionów ludzkich istnień (sam Bonhoefferzginął w obozie koncentracyjnym we Flossenbürgu w kwietniu 1945 roku). Z kolei w drugiej połowie XX wieku coraz więcej chrześcijan wiąże mękę Jezusa z myślą o wolności, czego dowodem są obecne jeszcze w naszych czasach teologie wyzwolenia⁴⁴.

Powyższe syntetyczne ujęcie systematycznej refleksji o krzyżu pozwoliło stworzyć fundament i dostrzec dorobek wielu pokoleń, na którym ks. Hryniewicz nie tyle nadbudowuje swoją teologię, ile daje w nim należne miejsce wczesnochrześcijańskiemu rozumieniu krzyżowej śmierci Jezusa, czerpiącemu z niepodzielonego jeszcze Kościoła. W swoich rozważaniach stanowczo odcina się od doloizmu, który może zagrażać nauce o męce Chrystusa. Wystarczy, że jednostronnie podejmiemy do medytacji Pawłowego hymnu o kenozie z Listu do Filipian 2,6-11, a chęć cierpienia i rezygnacji staną się głównymi motywami powzięcia krzyża jako drogi odkupienia ludzkości, a nie pełnego miłości wypełnienia woli Ojca prowadzącego do doskonałej z Nim jedności w wydarzeniu zmartwychwstania. Postawa bierności, którą wierzący powinni zająć w obliczu takiej śmierci i Boga, któremu podobało się zmiażdżyć Syna cierpieniem (por. Iz 53,10), może zaowocować karykaturalnym obrazem Ojca. Temu zgoła błędnemu i niefortunnemu tłumaczeniu wersetu z czwartej pieśni Sługi Jahwe sprzeciwia się wielu teologów, w tym Hryniewicz, powołując się na inne tłumaczenia tego zdania: „Nie dajmy sobie wmówić, że to Bóg zadaje cierpienie. Nasze przekłady Pisma często czynią Go takim. [...] Bóg miażdżący? Bóg krzyżujący? Jakie uczucia mogą budzić te słowa w człowieku, zwłaszcza niewinnie cierpiącym? [...] Tymczasem niemiecki przekład podaje następujące brzmienie: «Pan znalazł wszakże upodobanie w swoim zdruzgotanym *śłudze*, ocalił tego, który oddał swe życie na ofiarę pojednania»⁴⁵. Podobne odniesienie prezentuje francuskie tłumaczenie Biblii. Innym zagrożeniem, na które wskazuje Hryniewicz, jest stopniowa pokusa dokeptycznego pojmowania męki i śmierci w kontekście jej wyjątkowości i tajemnicy znanej tylko Bogu. To z kolei pogląd przeciwstawny doloizmowi, czyli pozbawienie krzyżowej śmierci Jezusa wymiaru konkretnie ludzkiego. „Jako Bóg Chrystus od początku panuje nad swoją śmiercią, przeżywa ją poniekąd od zewnątrz jako przejściowy moment – z góry wiedząc, że przecież zmartwychwstanie”⁴⁶. W świetle takich słów, jak pisze lubelski ekumenista, śmierć Chrystusa urasta raczej do rangi symbolu wyrażającego miłość Ojca, jednak symbolu pozbawionego ludzkiej dramaturgii, który

⁴⁴ Por. J. Tomaszewski, *Powrót teologii wyzwolenia w jej katolickim charakterze*, „Nurt SVD” (2) 2016, s. 205-207.

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 304

⁴⁶ Tenże, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 303.

utwierdza raczej w poglądzie o pozornym jej charakterze, a który w pierwszych wiekach Kościoła głosili gnostycy oraz ideologowie doketyzmu. Nawet w historii teologii wschodniej da się zauważyć tendencje do bardziej boskiego postrzegania przeżyć Chrystusa w najtrudniejszych momentach Jego życia.

Współczesna teologia stara się odchodzić od tego typu poglądów na korzyść pełnego przyjęcia ludzkiego przeżywania śmierci przez Bożego Syna, który przechodząc poprzez poszczególne etapy męki, opuszczenia, grozy i konania, doświadcza realizmu i tego wszystkiego co z zarówno biologicznego, jak i duchowego punktu widzenia składa się na doświadczenie śmierci. Powyższe wnioski zbiegają się zresztą z danymi biblijnymi mówiącymi o trwodze i duchowej walce. W poszukiwaniu właściwego znaczenia Chrystusowego krzyża Hryniewicz patrzy nie tylko na dorobek chrześcijańskiego Wschodu, ale odnosi się również do dzieł teologów ewangelicznych, którzy zwykli łączyć misterium męki z publiczną działalnością Jezusa. Jeden z przedstawicieli tego nurtu bardzo celnie, według Hryniewicza, nazywa ewangeliczne opisy „dziejami męki ze szczegółowym wprowadzeniem”⁴⁷. Nie sposób bowiem oderwać wydarzenia krzyża i zmartwychwstania od tego wszystkiego, czego dokonał Jezus w trakcie swojego ziemskiego życia. W przeciwnym wypadku znak krzyża pozbawiony zostaje swojego właściwego sensu, czyli niesprawiedliwego wyroku jako konsekwencji dotychczasowych działań.

Najważniejsze jednak, jak przekonuje dalej Hryniewicz, aby w drodze do właściwego ukonstytuowania znaku krzyża w teologii i życiu wiernych nie zapominać o samym Ukrzyżowanym. Szczególną inklinację w stronę celebracji i kontemplacji tajemnicy cierpiącego Syna Bożego ma teologia prawosławna, „czcząc w apofatycznym milczeniu niewyraźną tajemnicę «(...) Boga, który cierpiał» (ho patron Theós). Dlatego dogmatyczna wizja męki i śmierci Chrystusa przeniknięta jest w prawosławiu myślą o chwale, zwycięstwie i przetwarzającej mocy bóstwa, osobowo zjednoczonego z człowieczeństwem”⁴⁸. Z tego właśnie powodu w tradycji ikonopisarskiej Ukrzyżowanego przedstawiano zawsze bez korony cierniowej⁴⁹. Ten symbol cierpienia i wyszydzenia pojawił się dopiero w późniejszych dziełach. Z kolei Ojcowie widzieli w krzyżu Chrystusa symbol rajskiego drzewa życia⁵⁰.

Znak krzyża obecny był w historii jeszcze na długo przed Chrystusem. Pojawił się jako jedno z oznaczeń pisma fenickiego, później jako ostatnia spółgłoska w alfabecie hebrajskim. Starożytni rzymianie widzieli wartość tego znaku choćby w tym, że wyznaczali w miastach dwie główne

⁴⁷ W. Hryniewicz, *Chrystus, nasza Pascha...*, s. 305 z przyp.

⁴⁸ Tenże, *Dramat Boskiego uniżenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej*, „Znak” 90 (1998) 10, s. 73.

⁴⁹ Por. tenże, *Misterium zmartwychwstania w myśli prawosławnej* w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25 (1978) z. 1, s. 136-137.

⁵⁰ Por. A. Hermanowicz, *Mistyczne podróże III. Dzieje Kościołów Wschodu*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, s. 144-145.

arterie, prostopadłe do siebie, które razem tworzyły krzyż i w takim porządku wokół nich wznosili zabudowania miejskie. W końcu stał się on znakiem hańby, kiedy to na karę ukrzyżowania skazywano największych niewolników i zbrodniarzy. W pierwotnej tradycji chrześcijańskiej znak krzyża osiągnął wręcz charakter kosmiczny. „Ewangelie synoptyczne śmierci na Krzyżu wyraźnie nadają charakter kosmiczny i liturgiczny: słońce się zaćmiło, zasłona w świątyni się rozdziera, ziemia się trzęsie, zmarli zmartwychwstają”⁵¹. To wszystko prowadzi do stwierdzenia, że poprzez zbawczy czyn Chrystusa Bóg chciał wszystko „na nowo skierować ku sobie i przywrócić wewnętrzną harmonię świata, zakłóconą upadkiem człowieka”⁵². Hryniewicz mówi nawet o pewnej tajemniczej „słabości” Boga wynikającej z Jego niezwykłego szaleństwa miłości, która to miłość, szanując ludzką wolność, schodzi w otchłanie ludzkiego istnienia, aby tam obdarować człowieka uzdrowieniem duszy i ciała oraz zmartwychwstaniem. „W sposób wyjątkowy na Kalwarii, a wcześniej w czasie swej ziemskiej działalności, przemienia On swoją niezmierzoną i nieskończoną miłością miłosierną względem grzeszników ich ludzką nienawiść, która coraz bardziej Go przytłacza. Na zazdrość i nienawiść odpowiada taką właśnie miłością – przebaczącą i przemieniającą. Złość, niesprawiedliwe działania ludzi, które przeżywa, doznają w Nim prawdziwej «transsubstancjacji». Ostatecznie, samo cierpienie i śmierć, które stają się Jego udziałem, zostają w Nim przeistoczone w drogę do Chwały”⁵³. Owa szalona miłość Boga dochodzi do szczytu w wydarzeniu krzyża, tak żywo sławionym przez teologów Wschodu jako *eros manikós*⁵⁴. To greckie słowo wyrażające miłość między mężczyzną i kobietą, która niejako sama się narzuca, zostało w obecnych czasach sprowadzone jedynie do aspektu cielesności i grzesznego pożądania, podczas gdy dynamiczna miłość i kenozą krzyża posiadają w sobie również ten niezwykły wymiar miłości. „*Eros* Boga do człowieka jest zarazem – jak powiedzieliśmy – w pełni *agape*. Nie tylko dlatego, że zostaje dana zupełnie bezinteresownie, bez żadnej uprzedniej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebaczącą. [...] Namiętna miłość Boga do swojego ludu – do człowieka – jest zarazem miłością, która przebacza. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością”⁵⁵.

⁵¹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2011, s. 239.

⁵² W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, tom 3, TN KUL, Lublin 1991, s. 459.

⁵³ H. Witezyk, *Miłosierdzie Pana od wieków i na wieki*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2015, s. 194 z przyp.

⁵⁴ Por. P. Kiejkowski, *Krzyż nowym drzewem życia. Wokół teologii krzyża Oliviera Clémenta*, „Studia Gnesnensia” 25 (2011), s. 144.

⁵⁵ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 10.

Hryniewiczowska wizja krzyża niesie za sobą konkretne przesłanie. Ukrzyżowany, który jest zarazem Żyjącym, otwiera ludzkości drzwi zmartwychwstania. Dlatego tak ważne jest, aby nie oddzielać tych dwóch wydarzeń. „Śmierć i zmartwychwstanie są jedynie dwoma stronami tego samego zdarzenia miłości, a uwidaczniająca się chwała Wielkiej Nocy mieści się już w ukrytej chwale Wielkiego Piątku, tak jak słup Boży na pustyni mógł ukazywać się raz jako ciemny, innym razem jako świetlisty, bo chwała jest czymś decydującym dla samouwielbiającej się wobec całego świata Bożej miłości”⁵⁶. Dlatego Hryniewicz za komplementarne uważa zestawienie krzyża z tym, co nazywano teologią chwały, bowiem zafałszowany jest obraz Zmartwychwstałego, który pozbawiony został narzędzia, dzięki któremu przeszedł ze śmierci do życia. W całości tej tajemnicy widać niezwykle działanie Trójcy Świętej. Inicjatorem dzieła jest Bóg Ojciec, który w Chrystusie dokonał pojednania świata, czego świadkiem stał się Duch Święty, który wraz z ostatnim tchnieniem Jezusa rozpoczyna swoją misję. Nawiązując do pism Henriego de Lubaca, francuskiego kardynała i wybitnego teologa, Hryniewicz twierdzi, że początków Kościoła należy upatrywać w momencie śmierci Jezusa: „wypłynąwszy z przebitego boku Chrystusa na Kalwarii, zahartowany w ogniu Pięćdziesiątnicy, Kościół sam posuwa się naprzód jak rzeka i jak ogień. Każdego po kolei zabiera po drodze, aby popłynęły w nas nowe źródła wody żywej i aby zapalić w nas nowy płomień”⁵⁷. Dopiero we wspólnocie Kościoła i sakramentach krzyż Chrystusa staje się eschatologicznym znakiem zbawczym. Tak jak Konstantyn Wielki usłyszał, że „pod tym znakiem zwycięży”, tak lud Boży ufnie wpatruje się w krzyż Zbawiciela, szukając ostatecznego (eschatycznego) celu swojej egzystencji. Ukrzyżowany to jednocześnie Zmartwychwstały Pan (*Kyrios*) pełen chwały i mocy, wywyższony i unizony zarazem, promieniujący światłem nowego życia.

Dorobek myśli Hryniewicza bazuje nie tylko na bogatym studium teologicznym, ale również na jego konkretnym doświadczeniu życiowym. Sam chorował na nowotwór, przeżył śmierć kliniczną i przez lata posługiwał nieuleczalnie chorym. W jednym z wywiadów napisał: „Patrząc na nich, obcując z nimi godzinami, doświadczyłem jednocześnie dramatu krzyża i radości zakorzenionej w zmartwychwstaniu. Tak jakby – mówię to z wahaniem – przez ich cierpienie przeświecało coś z cierpienia Jezusa, jakby łączyła je jakaś niepojęta, mistyczna wspólnota...”⁵⁸. Ogrom życiowych doświadczeń kształtuje drogę do Boga i Jego obraz w ludzkim sercu. W teologii krzyża, głoszonej przez Hryniewicza, widać wszechobecną nadzieję, która nawet w najbardziej krytycznych momentach życia daje o sobie znać, bowiem Jezus „jednoczy w sposób paradoksalny, prawdziwie paschalny”⁵⁹.

⁵⁶ H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 37.

⁵⁷ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem...*, s. 77-78.

⁵⁸ Tenże, *Wiara w oczekiwaniu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 113.

⁵⁹ W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 112.

Zakończenie

Liturgia Wielkiego Piątku oprócz charakteru pasyjnego posiada wymiar paschalny. Ofiarę krzyżową poprzedziła uczta paschalna, w czasie której Chrystus urzeczywistnił swoją Paschę. Złożona przez Niego, na sposób sakramentalny, ofiara z własnego Ciała i Krwi w czasie Ostatniej Wieczerzy dopełniła się krwawo na Golgocie. Śmierć Chrystusa na krzyżu stanowi prawdziwą ofiarę paschalną, której zapowiedzią była pascha Narodu Wybranego w Starym Testamencie. Chrystus był świadomy zbliżającej się męki, zapowiadając ją wielokrotnie w czasie swej publicznej działalności. W trakcie Ostatniej Wieczerzy, sprawowanej na pamiątkę wyjścia narodu izraelskiego z Egiptu, ustanowił Eucharystię, która jest sakramentem paschalnym. Wówczas nie tylko zaofiarował siebie Ojcu pod postaciami chleba i wina, ale nakazał uczniom spełniać ten obrzęd jako pamiątkę ofiary, która dopełniła się zmartwychwstaniem.

Streszczenie

Teologia Wielkiego Piątku w ujęciu Wacława Hryniewicza OMI jest składową szerokiego zagadnienia teologii paschalnej. W swoich rozważaniach, nawiązując do tradycji Kościoła Wschodniego, łączy wielkopiątkowy dramat z kenozą Syna Bożego zapoczątkowaną w akcie Wcielenia. Jezus Chrystus narodził się bowiem po to, by umrzeć i w ten sposób przeprowadzić zagubioną ludzkość ze strachu i grozy śmierci do nadziei nowego życia. Kolejnymi ważnymi elementami teologii lubelskiego ekumenisty są moment opuszczenia Jezusa w Getsemani oraz znak krzyża, będący sam w sobie rzeczywistością zbawczą. Wpatrzony w ikonę Ukrzyżowanego Hryniewicz widzi w Nim od razu żyjącego i zmartwychwstałego Króla, ponieważ nie sposób oddzielić misterium Wielkiego Piątku od całości wydarzenia Paschy.

Słowa kluczowe: Wielki Piątek, Pascha, śmierć krzyżowa, kenozą, zbawienie

Title: The theology of Good Friday according to Wacław Hryniewicz OMI

Summary

The theology of Good Friday according to Wacław Hryniewicz OMI is a component of a broad issue of Paschal theology. In his deliberations, referring to the tradition of the Eastern Church, he combines the Good Friday drama with the kenosis of the Son of God initiated in the act of the Incarnation. For Jesus Christ was born to die and thus lead a lost humanity out of fear and the dread of death to the hope of a new life. Other important elements of the theology of the Lublin ecumenist are the moment of leaving Jesus in Gethsemane and the sign of the cross, which is in itself a saving reality. Staring at the icon of the Crucified, Hryniewicz sees Him as a living and risen King, because it is impossible to separate the mystery of Good Friday from the entire Passover event.

Key words: Good Friday, Passover, cross death, kenosis, salvation

Bibliografia

1. Ambroży św., *Wykład Ewangelii wg św. Łukasza*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
2. Balthasar H.U. von, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
3. Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, 2001.
4. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005).
5. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2011.
6. Bouyer L., *Misterium Paschalne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1973.
7. Cyryl Turowski św., *Homilie Paschalne. Przekład z języka cerkiewnoświątkowego i komentarz ks. Wacław Hryniewicz OMI*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1993.
8. *Doktoraty honoris causa UO dla teologów i ludzi dialogu*, <https://www.youtube.com/watch?v=Byj2TBevPss> [7.12.2020].
9. Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
10. Hermanowicz A., *Mistyczne podróże III. Dzieje Kościołów Wschodu*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016.
11. Hryniewicz W., *Chrystus, nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, TN KUL, Lublin 1987.
12. Hryniewicz W., *Dramat Boskiego uniżenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej*, „Znak” 90 (1998) 10, s. 73-86.
13. Hryniewicz W., *Misterium zmartwychwstania w myśli prawosławnej w: „Roczniki Teologiczno-kanoniczne” 25 (1978) z. 1, s. 121-140.*
14. Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1989.
15. Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, TN KUL, Lublin 1991.
16. Hryniewicz W., *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1993.
17. Hryniewicz W., *Wiara rodzi się w dialogu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
18. Hryniewicz W., *Wiara w oczekiwaniu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016.
19. Tomaszewski J., *Powrót teologii wyzwolenia w jej katolickim charakterze*, „Nurt SVD” (2) 2016, s. 205-224.
20. Jagodziński M., *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
21. Kantyka P., *Ks. prof. dr hab. Wacław Hryniewicz OMI*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016) z. 7, s. 9-10.
22. Kiejkowski P., *Krzyż nowym drzewem życia. Wokół teologii krzyża Oliviera Clémenta*, „Studia Gnesnensia” 25 (2011), s. 141-155.

23. Mycek S., *Otwarta Miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 140 (2004) nr 2, s. 87-105.
24. Paweł VI, *Przemówienie do członków „Concilium de Laicis”* (2.X.1974), „Acta Apostolicae Sedis” 66 (1974), s. 567-570.
25. Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
26. Sarah R., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2015.
27. Schillebeeckx E., *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966.
28. Szwarc K., *Wewnątrztrynitarno-kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) z. 2, s. 351-364.
29. Tomasz z Akwinu św., *Ewangelia Ojców Kościoła*.
30. Tauler J., *Kazania, W drodze*, Poznań 1985.
31. Witczyk H., *Miłosierdzie Pana od wieków i na wieki*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2015.
32. Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

Ks. Sławomir Plusa¹

Próba rekonstrukcji doświadczenia symbolicznego w języku kaznodziejskim

Wstęp

Symbol jest przedmiotem badań antropologii, filozofii i teologii. Uchodzi on za podstawowy język religii². Wokół pojęcia symbolu trwa intensywna dyskusja, m.in. dlatego, że jest ono teologicznie bardzo nośne – mówi o spotkaniu dwóch różnych rzeczywistości przynależących do siebie a zarazem różnych od siebie, co natychmiast nasuwa myślenie o spotkaniu natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie³. Spotkanie z Bogiem w Nim jest spotkaniem na granicy nie tylko tych natur, ale też na granicy przeszłości i teraźniejszości, natury i kultury, jednostki i wspólnoty. Chrystus jest symbolem realnym Boga⁴.

Jedno z najbardziej znanych teologicznych określeń symbolu sformułował protestancki teolog Paul Tillich. Jego zdaniem symbol to coś, co człowieka obchodzi w sposób konieczny⁵. Symbole religijne umożliwiają uczestnictwo w obiektywnej rzeczywistości Boga, bez redukowania Go do przedmiotu poznania⁶. W ten sposób symbol otwiera na głębsze warstwy

¹ Ur. 1964 r., studia w Lublinie, Tybindze i Würzburgu, bada problematykę dydaktyki homiletyki oraz symbolicznego wymiaru języka kaznodziejskiego, autor książki: *Das Predigtgespräch als Ort des lebendigen Lernens. Zur Fruchtbarkeit der Themenzentrierten Interaktion (TZI) in der Predigtausbildung* (Würzburg 2002) oraz licznych artykułów z zakresu języka religijnego oraz kształcenia kaznodziei; plusa.slawomir@gmail.com.

² Por. P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Band V, s. 237. Zob. Szerokie omówienie problematyki symbolu: J. Scharfenberg, H. Kämpfer, *Mit Symbolen leben: soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung*, Freiburg im Breisgau, 1980 oraz C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999.

³ Por. J 12, 44: „Kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał.”

⁴ „Symbol realny” to pojęcie wprowadzone przez Karla Rahnera. Por. *Zur Theologie des Symbols*, SchTh IV, s. 279. Cytuję za: J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 33; do teologii symbolu realnego zob.: I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 154. Chrystus jest realnym symbolem Boga i jako taki zaprasza do otwarcia się na wydarzenie spotkania granic: natury boskiej i ludzkiej, *Credo i praxis wiary, czynami i słowami, nadawcą i odbiorcą, kulturą i naturą*, itd. Por. S. Plusa, *Interakcyjno-komunikacyjny wymiar teologii przepowiadania słowa Bożego*, w: „Studia Diecezji Radomskiej” tom V (2003), s. 335.

⁵ Por. P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Band VIII, s.80.

⁶ Por. M. von Kriegstein, *Paul Tillichs Methode der Korrelation und Symbolbegriff*, Hildesheim 1975, s. 87-90.

zarówno poznawanej rzeczywistości, jak i duszy człowieka. Z jednej strony symbole transcendują codzienną rzeczywistość, ale z drugiej potrzebują kontaktu ze zwykłym ludzkim doświadczeniem, gdyż bez niego tracą swoje znaczenie. Interpretacja symboli w świetle codziennego doświadczenia pozwala wejść w kontakt z Tym, który obchodzi człowiek w sposób konieczny⁷.

Bez wchodzenia w szczegóły tej dyskusji chcę zwrócić uwagę na nowatorską koncepcję doświadczenia symbolicznego, którą opracował niemiecki pastoralista i psycholog Heribert Wahl. Wychodząc od osiągnięć współczesnej psychoanalizy, formułuje on pojęcie doświadczenia symbolicznego, które przekracza formalny związek między symbolem a rzeczywistością przez niego symbolizowaną (np. obrączki i małżeństwa). Jego zdaniem, doświadczenie symboliczne nie wyczerpuje się w relacji między znakiem a jego tajemniczym, ukrytym i jedynie prawdziwym znaczeniem⁸. W ten sposób H. Wahl znacząco pogłębia i przekształca intuicję P. Tillicha co do zobowiązującego charakteru symbolu.

Z punktu widzenia owocności głoszenia słowa Bożego jest to zagadnienie pierwszorzędnej wagi - jeśli przepowiadane słowo Boże zostanie włączone w dynamikę doświadczenia symbolicznego, zyskuje wówczas zobowiązujący charakter. Dla kwestii aktualizacji słowa Bożego w życiu odbiorcy ma to kluczowe znaczenie. Palące pytanie w tym obszarze brzmi: na ile i dlaczego słowo z ambony może umożliwić słuchaczowi wejście w zobowiązujący kontakt z rzeczywistością Boga, drugiego człowieka i siebie samego? Na tym tle również napięcie między doświadczeniem religijnym a doświadczeniem ludzkim - poprzez model doświadczenia symbolicznego - zyskuje szansę na konstruktywne rozwiązanie.

1. Doświadczenie religijne a doświadczenie ludzkie – od korelacji do krytycznej interrelacji

Pojęcie korelacji, które wprowadził do teologii Edward Schillebeeckx w latach siedemdziesiątych XX w., znalazło silne echo m.in. w teologii pastoralnej i homiletyce. Służy ono wyjaśnieniu, czym jest doświadczenie religijne. Jego zdaniem nie ono jest oderwane od codziennych doświadczeń człowieka i jest wobec nich w relacji korelacji, tzn. może zaistnieć dzięki nim, choć jest od nich różne. E. Schillebeeckx podkreśla, że kto chce mówić o Bogu, musi najpierw opowiedzieć coś o człowieku, ponieważ ludzkie doświadczenie jest materiałem dla doświadczenia religijnego:

„Doświadczenia religijne mogą zaistnieć w i przez osobiste ludzkie doświadczenia, jeśli nawet dokonują się w świetle i przy pomocy tradycji religijnej, do której się należy i która przy tym oddziałuje jako rama interpretacyjna nadająca im sens”⁹.

⁷ Por. Tenze, *Gesammelte Werke*, Band V, s. 215-243; J. Scharfenberg, H. Kämpfer, *Mit Symbolen leben*, s. 126.

⁸ Por. H. Wahl, *Vom Symbol zur symbolischen Erfahrung*, w: *Das Symbol als Sprache der Religion*, (red.) Ch. Danz, W. Schüßler, E. Sturm, Berlin – Wien, 2007, s. 156.

⁹ E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg – Basel – Wien, 1990, s. 7.

Flamandzki teolog wyciąga z tego wniosek, że tożsamość tradycji wiary i ludzkiego doświadczenia nie wyczerpuje się w tym, że mogą się ze sobą spotkać, korelować, czyli w pewnym stopniu przynależeć do siebie. Mogą one również do siebie nie pasować i być w twórczym napięciu. Dlatego pod koniec swojego życia przechodzi on od pojęcia korelacji do pojęcia krytycznej interrelacji. Dopuszcza tu konfrontację obydwu rzeczywistości. Uwzględnia przy tym czynnik krytycznej korelacji różnych kulturowych kontekstów religijnych i podkreśla, że dopiero na tej bazie da się wyróżnić pewien rodzaj kryterium tradycji wiary. Ważne jest to, że konfrontacja doświadczenia religijnego z osobistymi doświadczeniami człowieka prowadzi do powstania nowego doświadczenia, które nadal pozostaje ludzkim doświadczeniem¹⁰.

Istotą modelu krytycznej interrelacji jest więc zachowanie samodzielności i napięcia pomiędzy ludzkim doświadczeniem i tradycją wiary. Z tej konfrontacji może zrodzić się nowe doświadczenie religijne. Powstaje ono nie przez to, że wiara zostanie dostosowana do życia, co prowadzi niejednokrotnie do jej spłylenia (model akomodacji) oraz nie przez to, że ludzkie doświadczenie nie będzie miało żadnego znaczenia dla wiary (model alienacji). Przeciwnie! Dopiero w ich wzajemnej konfrontacji może się pojawić doświadczenie religijne jako nowa wielkość¹¹. Staje się to szczególnie widoczne w doświadczeniu nieobecności Boga. Przepowiadanie słowa Bożego powinno tu kreować nowe doświadczenie religijne, bowiem w przeżywanej aktualnie terażniejszości poprzez interpretacyjną siłę wiary i religii odsłania się Boża obecność¹².

Model krytycznej interpelacji, wypracowany w kontekście teologii systematycznej, koresponduje z modelem doświadczenia symbolicznego H. Wahla.

2. Praktyczno-teologiczny model doświadczenia symbolicznego

Sfera ludzkiego doświadczeniem nie ogranicza się do tego, co ogarnia umysł. Kontekst psychoanalityczny, od którego wychodzi H. Wahl, prowadzi go do analizy interakcji, które towarzyszą człowiekowi od pierwszej chwili życia. Dotyczą one fundamentalnych struktur podmiotowych i obejmują również pole nieświadomości. Ta warstwa osobowości jest

¹⁰ Por. Tenze, *Tradition und Erfahrung. Von der Korrelation zur kritischen Interrelation*. Hans-Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstag am 12. November, w: „Katechetische Blätter“ 119 (1994), s. 757. Zob. też: Baudler G., (red.) *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen: Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten*, Paderborn 1984.

¹¹ Por. A. Odenthal, „Kritische Interrelation“ von Lebens-Erfahrung und Glaubens-Tradition? Überlegungen zu einem Diktum von Edward Schillebeeckx im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz als integratives Paradigma der Liturgiewissenschaft, w: „Theologische Quartalschrift“ 187 (2007), s. 191.

¹² Por. Tamże, s. 190.

z kolei mocno zakorzeniona w sferze emocjonalnej, która podlega niewerbalnej i werbalnej komunikacji międzyludzkiej. Już na tym etapie można zobaczyć, dlaczego doświadczenie symboliczne jest czymś, co obchodzi człowieka w sposób konieczny. Na strukturę tego doświadczenia składa się kilka istotnych elementów.

a. Przekształcone doświadczenie relacji

W kontekście badań psychoanalitycznych H. Wahl dochodzi do wniosku, że nie istnieje symbol jako taki, lecz jedynie „symboliczne doświadczenie” czegoś, co staje się dla człowieka symbolem. Symbol jest formą jedności podmiotu z obiektem podmiotowym uobecnianej przez znak symboliczny. Znak symboliczny, który jest częścią zwykłej codzienności człowieka, pomaga przeżyć, odkryć, przyjąć i zrealizować propozycję sensu dla życia jako odpowiednią dla człowieka praktykę relacyjną (*zuihmpassende Beziehungspraxis*)¹³. Doświadczenie symboliczne rodzi się w wyniku zaktualizowania relacji między podmiotem (jaźnią osoby, *Selbst*) a obiektem osobowym pełniącym rolę dowartościowującego, odpowiadającego na potrzeby podmiotu (*Selbstobjekt*, obiekt podmiotowy). Takim obiektem są np. dla dziecka jego rodzice - odzwierciedlają oni jaźń dziecka i odpowiadają na jego podstawowe potrzeby¹⁴. Rozwój tej relacji dokonuje się w procesie komunikacji, której istotnym elementem są znaki werbalne i niewerbalne, poprzez które podmiot odnajduje swoją przynależność do obiektu podmiotowego. Taki znak jako wyraz ludzkiego doświadczenia, w którym podmiot odnajduje specyficzne, istotne dla siebie znaczenie, staje się „znakiem symbolicznym”.

Proces odkrywania symbolicznej „zawartości” znaku nie dzieje się przypadkowo. Nawiązuje on do wcześniejszego doświadczenia jedności z obiektem podmiotowym, czyli osobą, która pozwalała dziecku na konstruktywne przepracowanie stresów związanych z wejściem w fazę egzystencji niezależnej od matki¹⁵. Istotną kwestią jest fakt, że w relacji do obiektu podmiotowego dokonuje się proces samoregulacji ludzkiej psychiki we wszystkich fazach życia. W miarę dorastania człowieka zmienia się jedynie kształt relacji między podmiotem a obiektem podmiotowym. Kształt ten jest efektem kulturowego, religijnego, społecznego oddziaływania na podmiot.

Doświadczenie partycypacji w rzeczywistości obiektu podmiotowego, który daje bezpieczeństwo, poczucie przynależności, afirmacji, sensu itd. jest życiodajne. Ta relacja jest istotą doświadczenia symbolicznego.

¹³ Por. H. Wahl, *LebensZeichen von Gott - für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Berlin 2008, s. 132.

¹⁴ Por. M. Thiele, *Selbstobjekt*, <https://psychologie-kulturkritik.de/selbstobjekt/>. Dostęp 25.04.2022.

¹⁵ Wg brytyjskiego pediatry i psychologa Donalda Winnicotta moment, w którym dziecko zaczyna uświadamiać sobie, że jest organizmem odrębnym od osoby matki, można porównać z agonią u człowieka dorosłego.

tylko do myślenia (Paul Ricour), lecz przede wszystkim pozwala doświadczyć kognitywnie i emocjonalnie relacji adekwatnej do fundamentalnych potrzeb życiowych człowieka (*fittingtogether*). Tu leży specyficzny kształt doświadczenia symbolicznego w porównaniu do innych form relacji podmiotu do osób i rzeczy. Nie każde spotkanie z jakimś znakiem prowadzi automatycznie do przeżycia doświadczenia symbolicznego. Jest to możliwe jedynie w ramach interakcji w symultanicznej triadzie: podmiot – znak symboliczny – obiekt podmiotowy.

Rolę znaków symbolicznych mogą pełnić rytuały, idee, religijne obrazy, dzieła sztuki, teksty literackie. Szczególnym rodzajem znaków symbolicznych, zapraszających do wejścia w doświadczenie symboliczne, są sakramenty i teksty biblijne²⁰. Z teologicznego punktu widzenia ludzie i wielorakie, kulturowe przejawy ich istnienia mogą pełnić rolę znaków symbolicznych, w których podmiot odnajdzie twórczą relację z Bogiem.

d. Doświadczenie emocjonalne i jego kształt

Doświadczenie symboliczne jest połączone z doświadczeniem emocjonalnym podmiotu. Fundamentalne znaczenie dla koncepcji H. Wahla mają wyniki badań Wilfreda Ruprechta Biona (1879-1979). Wyróżnił on dwie podstawowe postawy emocjonalne należące do istoty spotkania międzyosobowego. Są to cierpliwość i bezpieczeństwo. Cierpliwość to gotowość do udźwignięcia ciężaru niepewności w spotkaniu z nieznanym. Chodzi o to, aby podmiot był zdolny do przeciwstawienia się frustracji, jaka towarzyszy mu w spotkaniu z różnymi fragmentami egzystencji, które potencjalnie są dla niego znakami symbolicznymi. Jeśli uda mu się przeciwstawić parciu do chwilowych interpretacji tych znaków (np. by oddalić poczucie niepewności), wówczas może doświadczyć poczucia bezpieczeństwa.

W przestrzeni wyznaczonej przez cierpliwość i bezpieczeństwo może zaistnieć doświadczenie symboliczne. Wówczas wyłaniają się nowe wzory doświadczenia danej sytuacji, tzn. zdolność do kroczenia w niepewności, pośród tajemnicy, w wątpliwościach, bez nadmiernego przywiązania do wcześniejszych nawyków myślowych i sposobów działania. Teoria W. R. Biona pokrywa się w tym miejscu z drogą teologii negatywnej.

Autentyczne doświadczenie symboliczne domaga się więc od podmiotu nie tylko zdolności do myślenia zakorzenionego w emocjach, lecz również do wejścia w relację z tym, co emocjonalnie czy zmysłowo doświadcza on jako nieobecne (a co tylko w ten właśnie sposób może być symbolicznie obecne w jego terażniejszości). Proces symbolizacji polega na przekształceniu niezdolnych do uogólnień doświadczeń emocjonalnych człowieka w psychiczno-duchowe (*seelische*) reprezentacje i znaki komunikacyjne, w idee kulturowe, konstrukcje artystyczne, czyli w konkretne obiekty, zmysłowo uchwytnie formy lub abstrakcyjne znaki²¹.

²⁰ Por. Tamże, s. 302-304.

²¹ Por. Tamże, s. 162.

W języku potocznym, gdy mówi się o symbolach, ma miejsce proces redukcji i spłaszczenia nośników potencjalnych symbolicznych znaczeń, np. flaga jest symbolem narodu. Dopiero pojęcie znaku symbolicznego pokazuje, że mamy tu do czynienia z pewnym kulturowym substratem, który jest lub będzie ukształtowany. W polu znaku symbolicznego (rys. 2) nie chodzi więc o wyizolowane przedmioty bądź działania, które pełnią rolę symboli, lecz o pewien kompleks relacji, w którą człowiek jest włączony i który współtworzy.

Wg W. R. Biona ten symboliczny proces polega na ciągłym przechodzeniu i oscylowaniu *między* uczuciami i myśleniem, emocjonalno-zmysłową realizacją a mentalnym przedstawieniem tego, co nieobecne, a w konsekwencji także między lękiem przed bólem, prześladowaniem, utratą, a znoszeniem niepewności i wątpliwości oraz w końcu *między* cierpliwością i bezpieczeństwem. W tym obszarze: „pomiędzy” lokalizuje się całość życia kulturalnego i religijnego. Jak to już zostało powiedziane, proces ten ma kształt triadycznej relacji, która się ujawnia symultanicznie pomiędzy podmiotem, znakiem symbolicznym i obiektem podmiotowym. Tu rodzi się nowe doświadczenie sensu pośród znanych już człowiekowi aspektów egzystencji²². Jej interpretacja może się dokonać dopiero po przejściu przez fazę cierpliwości i bezpieczeństwa, i polega na oscylacji między nimi. Tu powstaje nowe rozumienie starej sytuacji jako nowe doświadczenie emocjonalne. To jest podstawowa przestrzeń symboliczna. Struktura doświadczenia symbolicznego ma charakter ruchu, oscylacji „między” cierpliwym czekaniem a tymczasowym bezpieczeństwem²³.

3. Punkty odniesienia dla analizy homiletycznej

Próba odnalezienia modelu doświadczenia symbolicznego w kazaniu nie jest łatwym przedsięwzięciem. Z jednej strony doświadczenie symboliczne jest niepowtarzalne dla każdego podmiotu z osobna. Z drugiej strony, warto podjąć próbę sformułowania kilku punktów odniesienia, które pomogą w ustaleniu, na ile proponowany tekst kaznodziejski umożliwi człowiekowi przeżycie doświadczenia symbolicznego. Chodzić będzie tu o analizę treści kazania pod kątem jego nośności symbolicznej, czyli zdolności budowania relacji w tradzie: podmiot – znak symboliczny – obiekt podmiotowy²⁴.

Symboliczno-pragmatycznym celem kazania jest zainicjowanie procesu emocjonalno-racjonalnej interpretacji jakiegoś fragmentu rzeczywistości, tak aby podmiot nawiązał życiodajną relację (*fittingtogether*) z obiektem podmiotowym, przy pomocy zaproponowanych przez

²² Por. Tamże, s. 163.

²³ Por. H. Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Erfahrung Symboltheorie*, Freiburg – Basel – Wien 1994, s. 141.

²⁴ Zob. więcej S. Plusa, *Doświadczenie symboliczne jako kształt kerygmatu*, w: „Przegląd Homiletyczny” 14 (2010), s. 19-30.

kaznodzieję znaków symbolicznych. Na znaki mogą składać się różnorakie elementy. Będzie to przede wszystkim sposób głoszenia i treść kazania. Odniesienia do tekstów biblijnych i pozabiblijnych, dzieł sztuki, muzyki, liturgii itd. oraz sposób nawiązania relacji kaznodziei ze słuchaczem, jak również jego nastawienie do życiowych problemów, współczesnej kultury i polityki mogą pomóc słuchaczowi w odtworzeniu i zaktualizowaniu doświadczenia symbolicznego. W tym procesie mogą się odezwać również deficyty tego doświadczenia, co będzie budzić z jednej strony niepokój a nawet irytację, a z drugiej strony nadzieję na zaspokojenie potrzeby poczucia bezpieczeństwa i miłości.

W oparciu o niektóre elementy teorii doświadczenia symbolicznego chcę dokonać rekonstrukcji możliwości zaistnienia doświadczenia symbolicznego, czyli twórczej i krytycznej interrelacji między wiarą a życiem, między doświadczeniem religijnym a doświadczeniem ludzkim. Będą to następujące punkty odniesienia:

- a) rekonstrukcja życiodajnej relacji pomiędzy podmiotem a obiektem podmiotowym oraz poszukiwanie sposobów przekształcania wiedzy w Obecność;
- b) poszukiwanie napięcia (symbolicznej różnicy) między tradycją wiary i doświadczeniem egzystencjalnym;
- c) rekonstrukcja wyboru znaków, które mają zaktualizować doświadczenie symboliczne w kontekście podjętego tematu;
- d) oscylacja na osi: cierpliwość – bezpieczeństwo oraz sposoby i kierunki jej przekształcenia na tle podjętego tematu; łączenie cierpienia i niepewności ze znakami Obecności.

4. Rekonstrukcja doświadczenia symbolicznego w przykładowym kazaniu

4.1. Kazanie bł. ks. Jerzego Popiełuszki wygłoszone 25 marca 1984 r.²⁵

1. Matko Najświętsza. My, którzy gromadzimy się co miesiąc w żoliborskim kościele na mszy św. za Ojczyznę i za tych, którzy dla niej cierpią najbardziej, dzisiaj, kiedy Ojciec Święty Jan Paweł II zawiera Tobie cały świat, ludy i narody, składamy w Twoje błogosławione dłonie, najlepsza z matek, wszystkie sprawy w Ojczyźnie naszej, które były objęte naszą modlitwą w ostatnich kilku latach. Pozwól więc, że przypomnimy i na nowo zawierzymy dzisiaj chociaż niektóre z nich.

2. Zawierzamy więc, Matko najlepsza, najpierw braci naszych więzionych za przekonania. Więzionych za odwagę innego niż narzucane, myślenia. Więzionych od ponad dwóch lat bez sądu, bez wyroku. Więzionych przywódców „Solidarności”. Jeśli są winni, dlaczego ich nie osądzono? Ale

²⁵ http://m.bankowcywarszawa.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=35&catid=12&Itemid=136. Dostęp 13.05.2022.

my wiemy, że sądzić ich mają prawo tylko ci, którzy ich w demokratyczny sposób wybrali. Sądzić ich mogłyby tylko miliony. A dla milionów oni ciągle są symbolem tęsknoty za prawdziwą wolnością Ojczyzny. Wierzmy, że i na ich cierpieniach wyrosną dobre owoce. Wierzmy, jak i oni wierzą, gdy piszą między innymi: „Dzisiaj bardziej jeszcze aniżeli kiedykolwiek widzimy potrzebę ofiar dla tak wielkiej sprawy, jaką podjęliśmy w sierpniu 1980 roku. Wiemy, że bez ognia stali się nie hartuje. A jakże nam hart wszystkim potrzebny...”. Zawieramy Ci wszystkich więzionych w Warszawie, Barczewie, Strzelinie i Lublińcu. Traktowanych w wielu wypadkach gorzej niż więźniowie kryminalni. To z więzienia w Lublińcu pisze Anna Walentynowicz: „Może moja i nie tylko moja tęsknota za Wami i wolnością urzeczywistni słowa papieża: »Pokój Tobie, Polsko«”. Zawieramy Ci i prosimy – Matko niewinnie więzionych, bądź im pomocą.

3. Tobie zawieramy polską młodzież, która jest przyszłością i nadzieją narodu, a której ciągle odmawia się warunków, w których mogłaby realizować kształtowanie osobowości według obranych zasad i uczyć się życia społecznego w organizacjach młodzieżowych, odpowiadających jej światopoglądowi. Zawieramy młodzież szkoły rolniczej spod Garwolina, która tak odważnie i dojrzałe wystąpiła w obronie krzyża Chrystusowego w salach szkolnych. Głos młodzieży z okolic Garwolina jest głosem całej młodzieży w Polsce, która rozumie, że walka o prawo do krzyży w szkole to walka o przestrzeganie konstytucyjnych zasad wolności sumienia i wyznania, a postępowanie władz szkolnych to jeszcze jedna z prób zniewolenia narodu. Szkoła jest dla uczniów, a nie uczniowie dla szkoły, tak jak władza ma być w służbie narodu, a nie naród w służbie władzy. Nikt z wierzących nie chce wieszać krzyży tam, gdzie są sami niewierzący, ale ludzie wierzący mają prawo decydować sami o tym, czy chcą mieć krzyż w miejscu swej pracy.

4. Zawieramy Ci, Matko Chrystusowa, gorycz bezsilności i upokorzenia, jakiego ciągle doznaje wiele siostr i braci w Ojczyźnie naszej. Zawieramy ból i rozpacz byłych internowanych z Darłówka i Jaworzna, którzy w ostatnich dniach, chcąc podziękować miejscowym księżom za ich troskę duszpasterską w czasie, gdy przebywali w obozach, ufundowali sztandar o treści czysto religijnej z wizerunkiem Twoim, Maryjo, Twojego wiernego sługi Maksymiliana Kolbego. Po drodze urządzono łapanki i większość internowanych na czas uroczystości przekazania tego sztandaru umieszczono w aresztach, a sztandar zarekwirowała służba bezpieczeństwa. Zawieramy aktualną i ciągle bolesną sprawę zabójców Grzesia Przemyka. Tak bardzo boli niesprawiedliwość, że w tym kraju tak trudno przez cały rok odnaleźć tych, którzy na służbie bili, tak łatwo stawiać w stan oskarżenia obrońców, którzy kroczyli drogą prawdy. W tym miejscu zawieramy Ci, Matko nasza najlepsza, w sposób szczególny więzionego mecenasa Bednarkiewicza, którego szlachetność i prawość Ty znasz najlepiej.

5. Zawieramy Ci chlubne słowo „solidarność” i wszystko, co dla Polaków z nim się łączy. Od czasu rozwiązania „Solidarności” jako związku

zawodowego, stała się ona ideą w narodzie. A walka z ideą narodu, to walka z wiatrakami. Tej idei nikt nie zdoła pokonać, bo jest ona mocno zakorzeniona w sercach milionów. Bo zapłacono za nią wielką cenę. Cenę krwi, cenę ukrywania się, poniewierki i więzienia. Zawieramy wszystkie krzywdy wyrządzone narodowi po II wojnie światowej, a zwłaszcza w ostatnich trzech latach szczególnego zniewolenia narodu. Krzywdy, które trzeba naprawić, zwłaszcza krzywdy moralne, o których tak wiele mówiliśmy podczas mszy świętych za Ojczyznę.

6. Na koniec naszej modlitwy, płynącej z z troskania o dom ojczysty, zawieramy nadzieję na lepsze jutro. Nadzieję na pojednanie narodu w duchu miłości, ale i w duchu sprawiedliwości. Matko Zawierzenia, Ty sama znasz najlepiej nasze codzienne modlitwy, tak często szeptane przez łzy, znasz bóle i niepokoje udrczonych serc. Wszystko to w dniu dzisiejszym, w dniu zawierzenia całego świata Twojemu Niepokalanemu Sercu, składamy w Twoje Matezynie dłonie i prosimy, byś złożyła u stóp Syna Twego Jezusa Chrystusa, na uproszenie Ojczyźnie naszej czasu zmartwychwstania do prawdziwej wolności, sprawiedliwości i pokoju. Amen.

4.2. Analiza kazania pod kątem doświadczenia symbolicznego

Forma tego przemówienia wychodzi poza typowy przekaz kaznodziejski. Jest to rodzaj modlitwy zawierzenia Maryi palących spraw społecznych, w tym w sposób szczególny zagrożenia wolności społecznej i religijnej narodu polskiego terroryzowanego przez władzę komunistyczną. Liturgicznym kontekstem dla kazania jest uroczystość Zwiastowania Pańskiego oraz zawierzenie świata Niepokalanemu Sercu Maryi przez papieża Jana Pawła II. Celem kaznodziei jest umocnienie sił duchowych, a zwłaszcza nadziei w sercach Polaków przez włączenie konkretnych grup społecznych dotkniętych prześladowaniami oraz aktualnych problemów wywołujących niepokój w przestrzeń relacji z Bogiem.

a) rekonstrukcja życiodajnej relacji pomiędzy podmiotem a obiektem podmiotowym oraz poszukiwanie sposobów przekształcania wiedzy w Obecność

Kaznodzieja buduje relację do obiektu podmiotowego w sposób najprostsz y z możliwych, a mianowicie nadaje kazaniu formę modlitewną. Wielokrotnie przywoływany zwrot: „Zawieramy Ci, Matko (Najświętsza, Najlepsza, Chrystusowa, Matko Zawierzenia” zaprasza słuchaczy, by problemy nazywane przez kaznodzieję powierzyć Matce Bożej. Te określenia są dopełnione już na początku kazania przez: „(...) składamy w Twoje błogosławione dłonie, najlepsza z matek, wszystkie sprawy w Ojczyźnie naszej (...)”. Kaznodzieja włącza więc słuchaczy i ich problemy w relację do Maryi. Jej macierzyństwo wobec polskiego narodu jest miejscem zachowania nadziei, doznania pocieszenia, nazwania bolesnych miejsc zadanych

narodowi przez prześladowania bez popadania w nienawiść do oprawców. Kaznodziei udaje się więc zbudować życiodajną relację słuchaczy do Boga, który jest głównym punktem oparcia dla przetrwania mrocznego czasu tłumienia narodowej wolności. Osoba Maryi jest dana polskiemu narodowi przez Boga. Jej obecność w życiu narodu w obliczu jego cierpień nabiera szczególnego znaczenia.

b) napięcie między tradycją wiary a doświadczeniem egzystencjalnym

Kaznodzieja nie konstruuje napięcia w jakiś wyszukany sposób. Wystarczy, że dopuszcza do głosu rzeczywistość, jaką dostrzega wokół siebie, a jest ona dramatyczna sama z siebie. Polityczny reżim wyrządza narodowi wiele krzywdy i niesprawiedliwości - wtrąca do więzień ludzi z opozycji, ogranicza wolność słowa i wyznania, dopuszcza się aktów terroru posuniętych aż do zabijania niewinnych ludzi. Kłóci się to w sposób zasadniczy z tradycją wiary, której sercem jest troska o wolność człowieka również w wymiarze politycznym. Jest to wprawdzie tylko jeden z aspektów codziennego życia ludzi, ale za to mający zasadniczy wpływ na wszystkie inne wymiary zwykłej egzystencji Polaków.

c) rekonstrukcja wyboru znaków symbolicznych

Kazanie ma postać modlitewnej prośby skierowanej do Maryi. Znakiem symbolicznym, przez który ma zaistnieć doświadczenie szczególnej jedności między podmiotem (słuchaczem) a obiektem podmiotowym (Bóg), jest właśnie osoba Maryi. Na płaszczyźnie duchowej ma Ona szczególne znaczenie dla Polaków. Przestrzenią doświadczenia symbolicznego jest relacja do Matki Chrystusa, jaką naród polski pielęgnuje, pogłębia, znajdując oparcie w jej duchowej obecności w swojej historii, również w kontekście zniewolenia komunizmem. Dzięki Jej obecności w życiu narodu może on udźwignąć ciężar niesprawiedliwości i zniewolenia politycznego, gdyż czerpie duchową siłę z wiary w Jej Syna, Chrystusa. To doświadczenie umożliwia oddanie egzystencjalnej i społecznej frustracji Bogu, a co za tym idzie przeżycie doświadczenia symbolicznego i duchowej jedności z Nim.

Przywołanie konkretnych osób (Anna Walentynowicz, Grzegorz Przymek), młodzieży z Garwolina, więźniów politycznych z konkretnych zakładów karnych w Polsce oraz wielu palących problemów w kontekście zawierzenia ich Maryi, tworzy bardzo mocny znak symboliczny wyrażający z jednej strony międzyludzką solidarność (konkretny człowiek w osobie kaznodziei upomina się o prawa swoich rodaków), a z drugiej uobecniającej jedność ludzkich spraw z zaangażowaniem Boga w życie człowieka poprzez relację Polaków do Maryi.

d) oscylacja na osi: cierpliwość – bezpieczeństwo oraz sposoby i kierunki jej przekształcenia; łączenie cierpienia i niepewności ze znakami Obecności

Przez przyjęcie postawy zawierzenia Maryi kaznodzieja uzdalnia słuchaczy do przyjęcia postawy cierpliwości. Jest w kontakcie z emocjami, które noszą oni w sobie, jak np. „gorycz bezsilności i upokorzenia, jakiego ciągle doznaje wiele siostr i braci w Ojczyźnie naszej” (4). Nie wzywa jednak do rewolucji, która miałyby położyć kres cierpieniu, lecz stara się podtrzymać siły duchowe i witalne słuchaczy poprzez umocnienie więzi z Bogiem za pośrednictwem relacji z Maryją. Buduje poczucie bezpieczeństwa przez umocnienie nadziei na lepsze jutro (5).

Kaznodzieja przywołuje wiele faktów, które są mniej lub bardziej znane jego słuchaczom. Fakty te nie służą mu jedynie po to, by demaskować wroga czy też piętnować postawę władz. Pokazuje je jako miejsca cierpienia i niesprawiedliwości, wskazując na obecność w nich Boga. Buduje w ten sposób relację jedności między każdym, kto czuje się w nie jakoś zaangażowany a Bogiem. Taką rolę spełnia m.in. przywołanie słów Anny Walentynowicz: „Może moja i nie tylko moja tęsknota za Wami i wolnością urzeczywistni słowa papieża: »Pokój Tobie, Polsko«. Zawieramy Ci i prosimy – Matko niewinnie więzionych, bądź im pomocą” (2). Zwrócenie się przez kaznodzieję do Maryi jako „Matki niewinnie więzionych” nie jest zabiegiem krypto-politycznym, lecz łączy problem niesprawiedliwie aresztowanych z odwołaniem się do Bożej rzeczywistości. Umacnia on w ten sposób jedność między cierpiącym narodem a Chrystusem, u którego stóp – przez Maryję - mają być złożone prośby. Kaznodzieja wypowiada je niejako w imieniu całego narodu (5).

Zakończenie

Na przykładzie kazania ks. Popiełuszki dokonano próby rekonstrukcji doświadczenia symbolicznego w kontekście przepowiadania słowa Bożego. W analizie tekstu kaznodziejskiego ujawnia się zobowiązujący charakter doświadczenia symbolicznego. Słuchacze ks. Popiełuszki zostają włączeni w proces zawierzenia Maryi trudnych przeżyć narodowych, rodzinnych i osobistych. Zarówno forma, jak i treść tego kazania budują życiodajną relację, do jakiej zaproszony jest człowiek w relacji z Bogiem. Wyraża się ona w potwierdzeniu prawa do wolności, jaką ma człowiek i naród. W obliczu nieposzanowania tego prawa, deptania godności człowieka, kaznodzieja łączy uciemnienie swoich słuchaczy z bliskością Maryi jako Matki narodu polskiego. Owocuje to umocnieniem nadziei na zwycięstwo dobra nad złem.

Takie podejście do problemu nieposzanowania prawa do wolności mocno łączy doświadczenie ludzkie (cierpienie i prześladowanie konkretnych osób i grup społecznych) z doświadczeniem religijnym (zawierzenie tych spraw Maryi). Przywołanie macierzyństwa Maryi w obliczu ogromu aktualnego cierpienia Polaków czyni z Niej znak symboliczny. W takim ujęciu nie jest Ona jedynie postacią historyczną. W wymiarze duchowym Jej osoba staje się miejscem spotkania tego, co jest ważne w danym momencie historii dla człowieka, z przychylną miłością Boga, który chce pomóc mu w każdej sytuacji poniżenia czy niesprawiedliwości. Oznacza to, że doświadczenie religijne staje się dla odbiorcy kazania doświadczeniem symbolicznym.

Streszczenie

Model doświadczenia symbolicznego, jaki opracował niemiecki pastoralista Heribert Wahl, jest uniwersalnym opisem dla każdej formy duszpasterskiej pracy. Jego istotą jest zbudowanie takiej relacji pomiędzy podmiotem (*Selbst*) a obiektem podmiotowym (*Selbstobjekt*), który zaspokaja podstawowe potrzeby człowieka, zwłaszcza na płaszczyźnie emocjonalno-duchowej. Relacja ta dla podmiotu jest życiodajna. Istotny dla tego procesu jest dobór znaku (*Symbol Zeichen*), przez który może zaistnieć doświadczenie symboliczne, tzn. może powstać taki proces komunikacji, który umożliwia zaktualizowanie tej życiodajnej relacji w kontekście egzystencjalnej sytuacji odbiorcy. Analiza kazania ks. Jerzego Popiełuszki pokazuje, że doświadczenie symboliczne może rzeczywiście zaistnieć w przekazie kaznodziejskim.

Słowa kluczowe: doświadczenie symboliczne, symbol, przepowiadanie symboliczne, korelacja, Popiełuszko Jerzy

Title: Attempt of reconstruction of symbolic experience in preaching language.

Summary

The model of symbolic experience developed by the German pastoralist Heribert Wahl, is a universal description for every form of pastoral work. Its essence is to build such a relationship between the subject (*Selbst*) and the selfobject (*Selbstobjekt*), that satisfies basic human needs, especially on emotional-spiritual plane. This relationship for the subject is life-giving. Important for this process is the selection of the sign by which the symbolic experience may exist, i.e. there may arise such a process of communication that enables updating of this life-giving relation in the context of the existential situation of the recipient. The analysis of Jerzy Popiełuszko's sermons show that symbolic experience can indeed exist in the preaching message.

Key words: Symbolic experience, symbol, symbolic preaching, correlation, Popiełuszko Jerzy

Bibliografia

1. Baudler G., (red.) *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen: Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage Von Symbolen und Sakramenten*, Paderborn 1984.
2. Kriegstein, von M., *Paul Tillichs Methode der Korrelation und Symbolbegriff*, Hildesheim 1975.
3. Odenthal A., „Kritische Interrelation” von Lebens-Erfahrung und Glaubens-Tradition? Überlegungen zu einem Diktum von Edward Schillebeeckx im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz als integratives Paradigma der Liturgiewissenschaft, „Theologische Quartalschrift“ 187 (2007), s. 183-203.
4. Płusa, S., *Interakcyjno-komunikacyjny wymiar teologii przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Diecezji Radomskiej” tom V (2003), s. 323-337.
5. Płusa, S., *Doświadczenie symboliczne jako kształt kerygmatu*, w: „Przegląd Homiletyczny” 14 (2010), s. 19-30.
6. Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogicznoreligijne*, Lublin 1999.
7. Scharfenberg J., Kämpfer H., *Mit Symbolen leben: soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung*, Freiburg im Breisgau 1980.
8. Schillebeeckx E., *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg – Basel – Wien 1990.
9. Thiele M., *Selbstobjekt*, <https://psychologie-kulturkritik.de/selbstobjekt/>. Dostęp 25.04.2022.
10. Tillich P., *Gesammelte Werke*, BandV, Stuttgart 1964.
11. Tillich P., *Gesammelte Werke*, BandVIII, Stuttgart 1970.
12. Wahl H., *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Erfahrung Symboltheorie*, Freiburg – Basel – Wien 1994.
13. Wahl H., *Tradition und Erfahrung. Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. Hans-Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstag am 12. November*, „Katechetische Blätter“ 119 (1994), s. 756-762.
14. Wahl H., *Vom Symbol zur symbolischen Erfahrung*, w: *Das Symbol als Sprache der Religion*, (red.) Ch. Danz, W. Schübler, E. Sturm, Berlin – Wien 2007, s. 153-180.
15. Wahl, H., *LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Berlin 2008.

Leszek Wianowski¹

Cela mnicha w duchowości i formacji ojców pustyni w świetle *Apoftegmatów*

*Pewien brat przyszedł do Sketis do abba Mojżesza,
prosząc go o słowo. A starzec mu odpowiedział:
Idź, usiądź w swojej celi, a cela cię wszystkiego nauczy²
Jeśli to możliwe, mnich powinien wyjawić starcom
nawet, ile kroków robi albo ile kropel pije u siebie w celi,
żeby sprawdzić, czy może i w tym nie błędzi³*

Wstęp

Monastycyzm chrześcijański, zwłaszcza w wydaniu anachoretyzmu egipskiego, zawsze budził żywe zainteresowanie nie tylko specjalistów, ale również zwykłych „codziennych” chrześcijan. Niesie bowiem na sobie propozycje, które już w czasach, gdy się formował, czyli w wiekach III-VI w Egipcie, Syrii i Palestynie, były niezwykle i niecodzienne, a mimo to – bardzo pociągające. Afirmacja wyrzeczenia się dóbr doczesnych, nieustannej modlitwy, heroicznej miłości Boga i bliźniego czy całkowitego celibatu, a także możliwość swobodnego praktykowania takich postaw według własnego wolnego wyboru spowodowała, że ruch pustelniczy rozwinął się wówczas na skalę nigdy później nie spotykaną. W niniejszym artykule przedstawię, oczywiście tylko w zarysie, jeden z elementów tego życia pustelniczego, ale wydaje się, że fundamentalny dla jego owocności. Poddamy bowiem refleksji w oparciu o alfabetyczną kolekcję apoftegmatów, czyli „*Gerontikon*” i anonimową kolekcję F. Nau⁴, zagadnienie celi mniszej, czyli miejsca, gdzie anachoreta spędza większą część swojego samotnego życia. Stanowi ona jego zamknięty świat, stając się niemy, ale jakże ważnym, świadkiem jego utrapień, walk, duchowych sukcesów i zwyczajnego codziennego życia. Ponieważ taki sposób życia samotnego, ujmując rzecz

¹ Doktor nauk technicznych w zakresie technologii chemicznej, licencjusz teologii duchowości, pracownik naukowo-dydaktyczny w Uniwersytecie Technologiczno-Humanistycznym im. K. Pułaskiego w Radomiu. Zainteresowania badawcze: chemia i technologia polimerów, teologia duchowości monastycznej, karmelitańskiej i ignacjańskiej. Adres e-mail: leszek.wianowski@gmail.com

² 1 Apo 6(500); w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*. Tom 1.: *Gerontikon*, ŻrMon 4, (przeł. M. Borkowska OSB), Kraków 1994, (cyt. dalej: 1 Apo z numerem).

³ 1 Apo 38(38); apoftegmat przypisywany abba Antoniemu.

⁴ *Apoftegmaty Ojców Pustyni*. Tom 4.: *Zbiór anonimowy wydany przez François Nau*, ŻrMon 64, (przeł. zbior.), Kraków 2013. (cyt. dalej: N z numerem).

tylko naturalistycznie, wydaje się nie do przyjęcia przez ludzką naturę, dlatego najpierw zwrócimy uwagę na nadprzyrodzone źródła przyjęcia i wyboru samotnego życia w celi.

1. Biblijne korzenie duchowości monastycznej

Życie pustelnicze nie jest obce przesłaniu biblijnemu. Emblematyczny i najsłynniejszy pustelnik Starego Testamentu Eliasz z Tiszbe, a później anachoreta przełomu Testamentów św. Jan Chrzciciel pokazują, że elementy życia *quasi*-mniszego i tęsknota za nimi istniały zawsze w ludzkiej mentalności. W ciągu kolejnych lat w wyniku ewangelizacyjnej działalności Jezusa Chrystusa spojrzenie monastyczne, chociaż jeszcze tak niedefiniowane i nienazywane, krystalizowało się z wykorzystaniem tak charakterystycznych elementów nauki Syna Bożego, jak wyrzeczenie się świata, oddanie ludziom z zapomnieniem o sobie, zachęta do praktykowania ascezy, a nade wszystko to, co będzie fundamentalnym wyznacznikiem życia mnicha – oddanie się Bogu przez stałą modlitwę, kontemplację i permanentne pełnienie Jego woli całym samotnym życiem. Oczywiście specyficznym elementem chrześcijańskiego życia pustelniczego jest również – i przede wszystkim – obecność nadprzyrodzonej łaski Bożej i sakrament Eucharystii praktykowany na pustyni⁵. „Autentycznego źródła monastycyzmu należy więc szukać przede wszystkim w Osobie i nauce samego Pana Jezusa”⁶. Pewne pouczenia Jezusa, takie jak konieczność bycia doskonałym na wzór Ojca niebieskiego (por. Mt 5, 48;) lub opuszczenia wszystkiego i pójścia za Nim (por. Mt 16, 24; 19, 21;), *notabene* te ostatnie słowa były źródłem nawrócenia dla św. Antoniego Pustelnika, zaczęły stanowić swoiste wyznaczniki nauki i duchowości monastycznej, których przestrzeganie stanowiło warunek *sine qua non* skuteczności i owocności życia eremickiego.

Dla naszego tematu wydaje się ważny następujący cytat z nauczania Jezusa, w którym pokazuje On samą ideę życia dla Boga, a zatem *de facto* – ideę życia monastycznego: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8, 20;). Tekst mówi bezpośrednio o trudnościach, na jakie napotka naśladowca sposobu życia Chrystusa⁷. Wyrzeczenie i brak stabilizacji dobrze jednak odnoszą się do ideału życia w celi, które z jednej strony jest znakiem oderwania się od świata i jego spraw dla afirmacji Boga, ale z drugiej, wskazuje na ograniczanie do minimum potrzeb egzystencjalnych mnicha w imię właśnie owego wyrzeczenia i pokazania priorytetu spraw Bożych,

⁵ Ten termin oznacza w niniejszym artykule całość elementów egzystencjalnych i duchowych życia anachoreckiego.

⁶ M. Kanior OSB, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*. Tom.: 1, *Starożytność – wiek III – VIII*, Kraków 1993, s. 16.

⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski OSB, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, T. 1, Poznań-Kraków, 1999, s. 52.

dla realizacji których w końcu tę celę wybrał. Mnich, pomimo posiadania celi, do której przywiązanie uważane było zresztą za dużą niedoskonałość, również na tym świecie „nie ma gdzie złożyć głowy”. Wskazuje to na bardzo charakterystyczną cechę celi: jej rola egzystencjalna i doczesna jest w mentalności mnicha drugorzędna i nieistotna, natomiast rola duchowa i mistyczna – niezwykle ważna.

2. Egzystencjalny wymiar celi

Ten aspekt celi w hierarchii zainteresowań mnicha powinien być najmniej absorbujący. Cela jako przestrzeń służy mnichowi za mieszkanie, miejsce pracy i modlitwy, i dlatego tylko te jej elementy, które mają wpływ na jej „ascetyczno-mistyczną” funkcjonalność, są przez mnicha brane pod uwagę. Cela ma izolować go od świata i od intruzów. Mając to na uwadze, abba Antoni daje rozsądną radę, co do topografii cel. Wraz z abba Ammunem wychodzi o godzinie dziewiątej z własnej celi i wskazuje miejsce na pustyni, w którym znajdują się, gdy zachodzi słońce. Argumentacja za wyborem tego właśnie miejsca jest bardzo logiczna: „Ci, którzy przyjdą w odwiedzinę, posilą się o godzinie dziewiątej, to jest o 14-15, i zdążą wrócić bezpiecznie do własnej celi o zachodzie słońca”⁸, pokonując około 12 mil drogi. Nie było to jednak regułą, gdyż abba Arseniusz, człowiek który szczególnie ukochał samotność, miał celę oddaloną od najbliższej o około 32 mile, czyli ok. 45 km⁹.

Cela nie może być elementem nawet „współ-dominującym” w życiu mnicha. Organizacja życia w celi ma bowiem tak ułatwiać mu życie duchowe przez to, że zabezpiecza wszystkie – niewielkie przecież! – jego potrzeby, że opuszczanie jej bez potrzeby, jak w słynnym Ewagrińskim opisie działania „demonia południa”¹⁰, jest nieroztropnością. Abba Paweł Wielki mówi po prostu, iż taki mnich „staje się igraszką diabła”¹¹. Zapomnienie o tej zasadzie naraża mnicha na sprzeniewierzenie się ideałom monastycznym, a nie przynosząc owoców „temu miejscu właściwych”¹² spowoduje, że „to miejsce go wypędzi”¹³. Nadmiernej dbałości o własną celę nie ustrzegło się dwóch wielkich ojców: abba Or i abba Teodor. Ten krótki niepozabawiony gorzkiej ironii apoftegmat¹⁴ kończy się uświadomieniem sobie niezadowolenia Boga z mnicha, który zbyt przywiązując się do okoliczności miejsca zamieszkania, zajmuje się niewłaściwymi rzeczami. Egzystencjalny wymiar celi objawia się również jako azyl dla mnicha po wykonaniu jakiegoś dzieła. Abba Agaton wraca do swej celi w pokoju

⁸ 1 Apo 34(34).

⁹ 1 Apo 21(59).

¹⁰ Por. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej* 12, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, Tom 1, ŻrMon 18, Kraków 2007, s. 230-1.

¹¹ 1 Apo 1(794).

¹² N 247(1247).

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. 1 Apo 1(934).

spełnionego obowiązku miłości bliźniego¹⁵. Inny mnich po zagubieniu się na bagnach trafia do swojej celi dzięki nadprzyrodzonej interwencji Jezusa¹⁶. Cella jest również miejscem, o czym będzie jeszcze mowa, podjęcia pokuty i ekspiacji nawet za czyny najbardziej wykraczające poza zasady życia mniszego¹⁷.

Warto zauważyć, że cella w życiu mnicha nie działa *ex opere operato*, nie jest miejscem magicznym, które bez wysiłku ze strony człowieka sprawia pewne skutki. Jak „broda nie czyni filozofa”, tak cella nie wyposaża nowicjusza od razu i bez wysiłku we wszystkie atrybuty starca. Przekonał się o tym pewien młody brat, który nieopatrznie ekstrapolował niewątpliwe posiadanie własnej celi na wątpliwą własną doskonałość. Reakcja starców była radykalna i bardzo „pustynna”: najpierw go wygnali z celi, potem zaś kazali mu obchodzić cele braci i padać im do nóg z wyrazami przeprosin¹⁸.

Zagadnieniem, które będzie stale przewijać się przez różne aspekty monastycyzmu zarówno eremickiego, jak i cenobialnego jest praca w celi. Cella jest miejscem pracy mnicha, który podejmuje jej najrozmaitsze rodzaje. W celi mnich wyplata kosze, skręca liny, przepisuje manuskrypty, a czasami wykorzystuje pracę jako bardzo wymagające umartwienie¹⁹. Sztandarowy apoftegmat dotyczący rangi pracy w celi przypisywany jest abba Antoniemu. Należy tu zauważyć, że pouczenie o wartości pracy w celi ma proveniencję nadprzyrodzoną – Antoni ma widzenie mnicha harmonijnie łączącego w swojej celi pracę i modlitwę. Zniechęcenie Antoniego minęło, gdy usłyszał komentarz anioła do otrzymanego widzenia: „Tak rób a będziesz zbawiony”²⁰.

3. Cella jako miejsce doskonalenia się

Podstawowym zadaniem celi w duchowości pustyni jest ułatwić jej właścicielowi doskonalenie się. To jest podstawowe kryterium przydatności – i nieprzydatności – celi dla anachorety. Stąd słowa starców, afirmujących celę i sposób w niej przebywania, będą dotyczyły przede wszystkim sposobu zachowań ascetycznych i duchowych, niemniej jednak bez lekceważenia spraw egzystencjalnych, które jak przedstawiono wyżej, są ważne, ale nie najistotniejsze. W tym kontekście abba Pojmen daje krótką syntetyczną regułę życia w celi, którą warto tu przytoczyć w całości. Na standardowe

¹⁵ Por. 1 Apo 27(109).

¹⁶ Por. 1 Apo 5(239).

¹⁷ Por. N 187(1187); mnich, który w starości popełnił grzech cudzołóstwa „odszedł do swojej celi, a tam podjął od nowa poprzedni sposób życia”, tamże.

¹⁸ Por. N 243(1243).

¹⁹ Tak postępował np. abba Paweł, który „przebył post czterdziestodniowy o jednej miarce soczewicy i o jednym kubku wody, pracując nad jednym koszykiem, który splatał i rozplatał aż do święta Paschy”, por. 1 Apo 3(796).

²⁰ 1 Apo 1(1). Warto zwrócić uwagę, że jest to pierwszy apoftegmat kolekcji alfabetycznej, stanowi więc niejako tekst programowy dla wszystkich adeptów pragnących rozwijać swoją doskonałość na drodze eremickiej lub cenobialnej.

pytanie nowicjusza o sposób mieszkania w celi starzec odpowiada: „Mieszkać w celi, to znaczy pracować ręcznie, jadać raz dziennie²¹, milczeć i rozmyślać. Ale czynić w celi postępy w skrytości, to znaczy nosić ze sobą świadomość swej winy dokądkolwiek idziemy i nie opuszczać godzin psalmodii ani cichej modlitwy²². A jeżeli ci zostanie czas wolny od ręcznej roboty, zajmij się psalmodią i odprawiaj ją spokojnie”²³. Temu tekstowi warto przyjrzeć się nieco bliżej. Pojmen bardzo wyraźnie hierarchizuje zachowania w celi. Najpierw dotyka zupełnie oczywistych spraw egzystencjalnych: trzeba pracować, aby się utrzymać przy życiu²⁴. Wyżej w hierarchii stawia milczenie i rozmyślanie. Są to dla mnicha tak oczywiste działania, że ze strony starca nie pada żaden komentarz, co nie oznacza, iż są to praktyki łatwe. Cela ma natomiast rozwijać te cechy mnicha, które związane są z jego postępem. Jest to przede wszystkim świadomość własnych grzechów – element, który jest bardzo charakterystyczny dla duchowości abba Pojmena i o którym będzie jeszcze szerzej mowa. Równoległe z pamięcią o własnych grzechach, których dokonania nie można już odwołać, a można tylko opłakiwać, Pojmen proponuje pogłębioną modlitwę, która jest integralnym elementem życia mnicha w celi. Proponuje nie tylko to, co należy robić, to znaczy – rozmyślać, ale proponuje psalmodię i cichą modlitwę. Używając współczesnej terminologii, można powiedzieć, że abba Pojmen zaleca modlitwę ustną, która w ciszy celi łatwo może przejść w wyższe stopnie modlitwy²⁵. Ostatnia wskazówka dotyczy praktyki modlitwy nieustannej ze stałą pamięcią na Bożą obecność. Abba Jan Karzeł uzupełni tę praktykę o konieczność czujności, polegającą na tym, aby „siedzieć w celi i bezustannie pamiętać o Bogu”²⁶. Jak ważna jest natomiast modlitwa myślna, świadczy apoftegmat, w którym pewien starzec w wizji zobaczył szatana trzymanego na uwięzi przed celą, w której mnich właśnie ją odprawiał²⁷. Praktyka duchowa Wschodu, Modlitwa Jezusowa²⁸ i hezychia²⁹, jak i Zachodu, karmelitańska tradycja modlitwy³⁰ ostatecznie zaś pokazują, że zalecenia abba Pojmena są bardzo skuteczne dla rozwoju duchowości

²¹ Na temat różnej częstotliwości i ilości pożywienia jako narzędzia doskonalenia się, por. np. 1 Apo 20(102).

²² Taka zalecona przez starca postawa połączenia modlitwy i skrucy, płynąca z posłuszeństwa, objawia wielką moc w walce z pokusami szatana, zwłaszcza dotyczącymi pychy, por. N 291(1291).

²³ 1 Apo 168(742).

²⁴ Słowa św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3, 10;) są często cytowane w literaturze apoftegmatycznej.

²⁵ Wnikliwsza lektura apoftegmatów pokazuje, że w wielu wypadkach tak się dzieje, doprowadzając mnicha nawet do etapów nadprzyrodzonych zjawisk mistycznych.

²⁶ 1 Apo 27(342).

²⁷ Por. N 366(1366).

²⁸ Por. I. Brianczaninow, *O Modlitwie Jezusowej*, Poznań 2021.

²⁹ Por. *Hezychia. Droga nadprzyrodzonego pokoju i płodności eklezjalnej*, Kraków 2011.

³⁰ Por. E. R. Obbard, *Życie to modlić się. Wprowadzenie do duchowości karmelitańskiej*, Poznań 2013.

pustynnej. Odwołując się do praktyki hezychastycznej³¹, dokładnie rozpracowanej w duchowości wschodniej, apoftegmaty definiują hezychię jako uciszenie, co oznacza „mieszkać w celi w bojaźni Bożej i znajomości Boga, oddalając od siebie mściwość i pychę”³². W dalszej części apoftegmat nazywa natomiast hezychię „matką wszystkich cnót”³³.

Celę w jej wymiarze doskonalenia się można również zlekceważyć. Starcy obserwowali takie zachowania młodych i niedoświadczonych mnichów, które odsuwały lub zgoła całkowicie wstrzymywały ich postęp duchowy. Kończyło to się zwykle albo powrotem do świata, albo konkretnym i ostatecznym aktem nawrócenia, które popychało młodego adepta sztuki życia pustynnego na nowe tory życia z Bogiem. Starcy są co do tego zgodni, że „umiejętne przebywanie w celi napędza mnicha dobrami”³⁴, przy czym słowem kluczowym jest oczywiście owo „umiejętne”, to znaczy pod kierunkiem i w posłuszeństwie doświadczonemu abba bez możliwości dawania szansy działania złemu duchowi.

Warto zastanowić się na zakończenie co dzieje się, gdy mnich zlekceważy zasady życia w celi. Starcy nie potępiają go, ale próbują znaleźć przyczynę i rozwiązanie powstałej trudności. Według nich jest to najczęściej sytuacja spowodowana słabą i przerywaną relacją mnicha z Bogiem i brakiem refleksji eschatologicznej przy braku czujności wewnętrznej³⁵. Według starców bowiem pamięć na własne grzechy, a stąd i potencjalną karę, jest bardzo skutecznym motywem nawrócenia i poprawy³⁶.

4. Mistyczny aspekt celi

Niezdefiniowany jeszcze w czasach ojców pustyni termin „mistyka” należałoby rozumieć w sensie współczesnej teologii mistycznej jako tajemnicze działanie łaski w chrześcijaninie z jednoczesnym doświadczeniem Boga w duszy w oparciu o cnoty teologalne i dary Ducha Świętego. Stanowi więc ona realny konkret zjednoczenia Boga z chrześcijaninem w osobowym centrum tego ostatniego³⁷. To zjednoczenie w kontekście przedstawianych treści dotyczy oczywiście osobowo anachorety, ale zachodzi w miejscu najbardziej do tego odpowiednim, to znaczy w uspokojonym, „hezychastycznym”

³¹ J.-Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, Kraków 1996.

³² 1 Apo 1(801).

³³ Tamże.

³⁴ N 116(1116).

³⁵ Por. 1 Apo 10(20).

³⁶ Por. N 196(1196); Na pytanie, dlaczego czas spędzany w celi nie jest dla mnicha owocny i dłuży mu się, abba odpowiada: „Boś jeszcze nie oglądał ani spodziewanej nagrody ani przyszłej kary”, tamże. Nie jest to wyrzut związany z brakiem eschatologicznych wizji mistycznych ani zachęta do „polowania” na nie, ale realne stwierdzenie braku nadprzyrodzonej refleksji u mnicha, który miejsce uprzywilejowane dla postępu duchowego postrzega jako przeszkodę jedynie w sposób naturalistyczny, a zatem – niepełny i bez dołębnego korzystania z jego nadprzyrodzonych walorów; por. też N 236(1236).

³⁷ Por. M. Chmielewski, *Mistyka*, w: LTD. Lublin-Kraków 2002, s. 536.

sercu mnicha przebywającego we własnej celi, dającej gwarancję pokoju i uciszenia. Starcy w krótkich apoftegmatach im przypisywanych nie starali się przedstawić syntetycznej teologii mistycznej, a na pewno już nie mistyki celi. Mieli natomiast jasny obraz jej znaczenia w procesie mistycznego jednoczenia się z Bogiem i taką wizję starali się przedstawić swoim uczniom. Jak zwykle powstał problem terminologiczny. Jeden z apoftegmatów nazywa więc celę mnicha „piecem babilońskim, w którym trzech młodzieńcy znaleźli Syna Bożego i słupem obłoku, w którym Bóg mówił do człowieka”³⁸. Określenie jest, jak widać, nieco niejasne, niemniej wskazuje z jednej strony na tajemniczość doświadczenia mistycznego, z drugiej zaś – na rangę tego doświadczenia, które jest przyrównane do chrystofanii lub teofanii. Innym mistycznym porównaniem celi jest opisanie jej jako wiadra ze zmałą wodą. Po ustaniu, czyli po uspokojeniu wnętrza, człowiek w lustrze wody zobaczy wyraźnie swoje oblicze, czyli własne wady, z którymi walka stanowi główny azymut mistycznego rozwoju mnicha³⁹.

Aspektem bardzo istotnym dla zrozumienia mistyki celi jest fakt przestawienia azymutu życia duchowego z siebie i spraw doczesnych na sprawy Boże. Będzie to objawiało się dążeniem do samotności, która nie ma w sobie nic z pogardy⁴⁰, ale z niezłomnej chęci nietrwonienia czasu na coś innego niż kontakt z Bogiem. Ten stan pojawia się u wielkich starców żyjących mistycznie, takich jak Sisoes⁴¹ lub Izydor ze Sketis⁴². Pozornie dziwne zachowania abba Sisoesa, takie jak permanentne trzymanie zamkniętych drzwi celi lub natychmiastowa ucieczka do swojej celi, co narażło go na zarzut opętania, stanowiło dowód na całkowity priorytet spraw nadprzyrodzonych w jego życiu, co z całą pewnością nie byłoby możliwe bez współdziałania z łaską uświęcającą, rozwijającą w nim życie zażyłości z Bogiem w samotności celi. Podobnie spektakularnie, choć może według współczesnych ocen – nieco dziwnie zachowywał się abba Izydor, usuwając się po przyjściu gości w głąb swojej celi.

5. *Vita activa i vita contemplativa*, czyli jak zachowywać się w celi

Dotychczasowa refleksja dobrze przekonuje o wartości celi jako takiej dla rozwoju duchowego mnicha. Jest natomiast również absolutną oczywistością, że „suche” siedzenie w celi, „przebywanie dla przebywania” jest w aspekcie aktywnej natury ludzkiej sytuacją destrukcyjną. Dla ojców

³⁸ N 206(1206).

³⁹ Por. N 134(1134). Podobna argumentacja pojawia się w 1 Apo 2(783), w którym abba Piotr Pionita wskazuje na taki proces mistycznego rozwoju życia mnicha, w którym skruca staje się jego własnością. Pojawi się to wtedy, gdy mnich stanie się „synem prawym, który nie opuszcza swego ojca”, tamże. Warto pamiętać, że łaska powołania do życia kontemplacyjnego jest niezbywalna i raz dana owocuje stałym rozwojem duchowym człowieka.

⁴⁰ Por. 1 Apo 14(281).

⁴¹ Por. 1 Apo: 24(827); 27(830); 37(840).

⁴² Por. 1 Apo 7(415).

pustyni więc w sposób oczywisty cela – będąc zawsze miejscem doskonalenia się – nigdy nie nosiła na sobie piętna karceru lub miejsca karnego odosobnienia⁴³. Nic więc dziwnego, że duchowych zaleceń, co do sposobu życia w celi, jest w *Apoftegmatach* bardzo dużo. Dotyczą one różnych sytuacji tak, jak różne były problemy przychodzących po radę mnichów. Można jednak pokusić się o ogólną typologię ascetycznych zaleceń, dla których cela będzie stanowić podłoże egzystencjalne i duchowe.

5.1. Przebywanie w celi

Pewnym paradoksem duchowości ojców pustyni wydaje się nakaz, który jest nieustannie serwowany początkującym adeptom sztuki życia eremickiego, a który sprowadza się do jakże – pozornie – prostego zalecenia „Idź i siedź w celi”⁴⁴. Omawianie myśli przewodniej każdego apoftegmatu, zawierającego ten nakaz, zbytnio poszerzyłoby ramy artykułu, ale nie wydaje się to konieczne. Wystarczy bowiem uchwycenie samej istoty tego zalecenia, które niesie w sobie nie tylko głęboką mądrość ascetyczno-duchową, ale również zdroworozsądkowe, oparte na praktycznej znajomości ludzkiej natury, podejście do osoby mnicha, który z różnych powodów, bardzo często nadprzyrodzonych, przeżywa trudne – niemniej formujące go – doświadczenia.

Schemat pouczenia, które ma zachęcić mnicha do stałego przebywania we własnej celi, jest prosty. Doświadczany mnich sygnalizuje swojemu abba problem, z którym samotnie nie może sobie już poradzić. Problemy są różne⁴⁵ i dotyczą różnych aspektów ludzkiej natury. Starcy podchodzą do każdego z nich indywidualnie, jednak widać pewien algorytm postępowania. Przede wszystkim jest to odesłanie do celi i zachęta lub zalecenie wzmoczenia ascezy. Interesujące jest, co w pierwszej chwili może wydać się sprzecznością, że owo zalecenie ascezy idzie w parze z nieco hedonistycznym przyzwoleniem typu: „Jedz, pij, śpij kiedy chcesz...”, które jednak przestaje się takim wydawać w kontekście zakończenia polecenia: „...tylko nie wychodź z celi”. Sankcja jest tylko pozornie łagodna, gdyż nieposłuszeństwo takiemu poleceniu i samowola w życiu wewnątrz celi prowadzi bardzo często do konfliktów, przede wszystkim na płaszczyźnie

⁴³ Nie chodzi tu o praktykę ascetyczną samotności nakazaną przez starca, którą mnich realizuje z posłuszeństwa, ale o działania w jakikolwiek sposób związane z ewidentnym ukaraniem, której to postawy starcy bardzo się wystrzegali.

⁴⁴ Tak sformułowany nakaz wydawany przez starców w różnych okolicznościach trudności duchowych przeżywanych przez ich uczniów pojawia się w *Apoftegmatach* co najmniej kilkanaście razy.

⁴⁵ Wśród najczęściej dręczących problemów mnicha występują takie jak: troska o zbawienie: 1 Apo 1(399), 1 Apo (173); chęć porzucenia życia mniszego: 1 Apo 5(790), N 205(1205); własne przekonanie o niezdolności do owocnego podejmowania praktyk życia mniszego: 1 Apo 11(49), N 202(1202), N 195(1195); udręka z powodu niepokojących myśli i rozprośzeń: 1 Apo 4(116), N 198(1198); cierpienia duchowe: N 147(1147).

transcendentnej⁴⁶. Ostatnim, końcowym elementem terapeutycznego zalecenia przebywania w celi, jest nakaz ascetycznego powściągnięcia nieuporządkowanych ekspresji ducha, które anachorecie stale będą towarzyszyć. Pojawiają się więc zalecenia typu: „unikaj wzburzenia”, „nie obmawiaj nikogo”, „trwaj dla Boga w swojej celi”, „rozważaj w sercu słowa celnika” o upokorzeniu⁴⁷ i to najbardziej istotne dla naszego tematu, które nie jest tylko prostym zaleceniem praktykowania lokalnej *stabilitas*: „Daj swoje ciało w zastaw ścianom celi i nie wychodź stamtąd. Myślom pozwól gadać, co tylko zechcą, bylebyś ciała z celi nie usuwał”⁴⁸. To już nie jest prosty nakaz „siedzenia” w celi. W ustach starca jest to przesłanie na płaszczyźnie pewności o nadprzyrodzonym, mistycznym jej charakterze i duchowych działaniach wykonywanych w jej – chciałoby się powiedzieć – konsekrowanej dla walki o doskonałość przestrzeni.

Sprawa przebywania w celi jest bez wątpienia trudnym składnikiem życia mnicha. Świadczy o tym wspomniany już wyżej, opisywany przez Ewagriusza z Pontu, efekt „demonia południa”, co często może stanowić przyczynę zahamowania lub załamania w procesie rozwoju życia duchowego u wielu z tych, kto je praktykuje. Nieco łagodniejszą opinię, nie pozbawioną jednak gorzkiej melancholii, na temat niedocenianej roli celi, wyraził natomiast abba Ammonas: „Bywa człowiek, który sto lat spędził w celi, a jeszcze się nie nauczył jak w celi należy mieszkać”⁴⁹. A co jest ideałem życia w celi? Na ten ideał – nieco makabryczny w treści – wskazał, paradoksalnie, ten sam abba Ammonas w rozmowie z innym wielkim starcem, abba Pojmenem: „Idź, usiądź w swojej celi i wytłumacz sobie, że jesteś już pogrzebany od roku”⁵⁰.

5.2. Modlitwa

Na temat modlitwy ojców pustyni istnieje bogata literatura⁵¹, tu natomiast poddamy refleksji zagadnienie modlitwy jako konkretnej czynności duchowej związanej z celą mnicha, a więc miejscem, które *ex definitione* stanowi dla niego „bazę wypadową” na drodze rozwoju życia duchowego. Cela mnicha, jako zwyczajne miejsce jego przebywania, jest też zwyczajnym miejscem jego modlitwy. Lapidarnie ujmuje to abba Jan Cenobita w przypisywanym mu apoftegmacie, dając świadectwo czegoś, co potem

⁴⁶ Por 1 Apo (267). Apoftegmata przypisywane abba Herakliuszowi, w którym nieposłuszny poleceniu starca młody mnich doświadczył niemal natychmiastowej obecności szatana w swojej celi.

⁴⁷ Por. Łk 18, 13.

⁴⁸ N 205(1205).

⁴⁹ 1 Apo 96(670).

⁵⁰ 1 Apo 2(576).

⁵¹ Por. W. Harmless SI, *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2008; A. Tomkiel OFMCap, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Warszawa 1995.

rozwinęło się w praktykę modlitwy nieustannej⁵²: „Siedząc w swojej celi nie miałem wyznaczonego czasu modlitwy: i dzień, i noc były dla mnie czasem modlitwy”⁵³. Niewątpliwie jest to postawa bliska anachoreckiego ideału, pojawiająca się już u św. Antoniego Pustelnika, która prowadziła do swobodnego przeplatania się czasu koniecznej pracy i modlitwy w taki sposób, że więź z Bogiem nie zostaje przerwana, a kolejne akty życia w celi tylko ją wzmacniają. Oczywiście ludzka natura osłabiona grzechem pierwotnym nie zawsze odpowiadała wymaganiom życia mniszego, również w aspekcie modlitwy i dlatego jeden ze starców, z pewnością doświadczając różnych słabości na modlitwie, na skargę mnicha, który obwinia się o przespanie czasu na nią przeznaczanego, uspokaja go w bardzo „pustynny” sposób. Proponuje mu bowiem odrzucić wstyd jako nie-Boży skutek zaniedbania, natomiast radzi zamknąć okno i drzwi, odmówić swoje pacierze, wzmacniając radę jedną z wielu anachoreckich „złoty myśli”: „Bo o każdej porze można chwalić Boga”⁵⁴. Zasada ta obowiązuje nawet w dramatycznej sytuacji popełnienia grzechu ciężkiego, gdy upadły mnich jest w sposób szczególny wystawiony na ataki złego ducha, który próbuje go najpierw zniechęcić a potem odwieść od życia modlitwy. Wtedy również modlitwa we własnej celi przynosi pożądane owoce skruchy, poprawy i ostatecznego zwycięstwa⁵⁵.

Modlitwa w celi powinna mieć charakter modlitwy myślniej. Starcy, opierając się na własnych obserwacjach, z pewnością zauważyli to, co potem opisuje teologia mistyczna⁵⁶, iż intensywne i regularne praktykowanie recytowania psalmów, jako podstawowego elementu modlitwy mnichów, szybko prowadzi do pogłębienia modlitwy poprzez modlitwę myślną aż do elementów modlitwy nadprzyrodzonej, wiążącej się nawet z występowaniem zjawisk nadzwyczajnych. Mistrz modlitwy anachoreckiej Ewagriusz z Pontu podaje kilka podstawowych tematów, które prowadzą do skutecznego podjęcia rozmyślenia. Są to: pamięć o śmierci, wytrwanie w skupieniu przez odrzucenie świata, los potępionych czy radość dnia zmartwychwstania. Tematy rozmyślenia są klasyczne i przewijające się przez całą późniejszą tradycję modlitwy. Dla naszego tematu jednak najważniejsze jest pierwsze zdanie tego apoftegmatu: „Siedź w celi i skupiaj myśli”⁵⁷. Po raz kolejny pojawia się sprzężenie zwrotne istotne dla życia mniszego: wierność i postęp w życiu duchowym zależy od wierności życia w celi.

Skutki wierności tak ujmowanej modlitwy są bardzo często nadprzyrodzone i objawiają się zdarzeniami nadzwyczajnymi. Często są to

⁵² Por. np. W. Stinissen OCD, *Mnich prawosławny, Imię Jezus jest w tobie. O modlitwie nieustannej*, Poznań 2001.

⁵³ 1 Apo 4(360).

⁵⁴ N 230(1230).

⁵⁵ Por. N 50(1050).

⁵⁶ Na przykład św. Teresa od Jezusa, która nie wyobrażała sobie modlitwy ustnej bez elementów modlitwy myślniej, a tym samym szybkiego jej wzrostu przy stałym i intensywnym praktykowaniu, por. DD 24, 2.

⁵⁷ 1 Apo 1(227).

nadprzyrodzone słowa lub pouczenia o jakichś istotnych elementach życia duchowego⁵⁸ lub jakieś inne formy ekstazy⁵⁹. Czasami pojawiają się zjawiska znacznie bardziej spektakularne, jak przebywanie starca „jakby w ogniu”⁶⁰ – być może jakaś forma mistycznego fenomenu niepalności⁶¹.

5.3. Miejsce umartwienia, pokuty i „opłakiwania grzechów”

Głównym celem życia mniszego jest bycie przed Bogiem. Mocne przekonanie o własnym powołaniu i stała intensywne praktyka ascetyczna powoduje wzrost w doskonałości, czego jednym ze skutków jest wyostrome spojrzenie na własną grzeszność. Bliskość z Bogiem zatem konsekwentnie powoduje, że życie mnisze na pustyni zaczyna być traktowane jako stan permanentnej pokuty. Cela zaczyna stanowić więc miejsce wykonywania aktów pokuty za własne i umartwienia za grzechy innych. W takim właśnie kontekście mistrz praktyki życia anachoreckiego abba Pojmen, pytany przez zatroskanego o własne zbawienie mnicha o stosunek do popełnionych niegdyś win, odwołuje się najpierw do wszechobecnej Bożej Opatrzności, a później udziela odpowiedzi, która jest typowym „*evergreenem*” ekspiacyjnej i ascetycznej praktyki Pustyni: „Wejźdźmy do celi, usiądźmy i wspominajmy nasze winy, a Bóg nas we wszystkim wspomóż”⁶². Odwołanie się do obecności Bożej wskazuje, że nie jest to akt pobożnej anamnezy i ekspiacyjnego masochizmu. Starzec wskazuje bowiem bardzo mocno na dynamiczne współdziałanie Boga w procesie wywoływania skruchy, co daje gwarancję – oczywiście przy współpracy człowieka – odpuszczenia win i naprawy stosunku z Bogiem⁶³. Bardzo wyraźnie widać to w apoftegmatkach dotyczących postaw mnichów upadłych w grzech cudzołóstwa, bardzo ciężki z punktu widzenia moralności pustyni, bo traktowany nie tylko jako zdrada duchowych ideałów mnicha, ale również zdrada samego Boga. W ekspiacji i naprawie tego postępu cela odgrywa zasadniczą rolę. Mnich, który popełnił cudzołóstwo i bałwochwalstwo, został przez abba Lota odesłany do własnej celi, aby w niej przebywał i pokutował, jedząc raz na dwa dni⁶⁴, a diakon, dopuściwszy się takiego samego grzechu, z polecenia starca został umieszczony w celi, gdzie „pokutował szczerze”⁶⁵. O szczerości jego pokuty i przyjęciu jej przez Boga świadczy fakt, że jego modlitwa sprowadziła życiodajny wylew Nilu.

⁵⁸ Por. np. 1 Apo 33(71), gdy abba Arseniusz, „siedząc w celi usłyszał głos” pouczający go o wartości działań ludzkich”.

⁵⁹ Por. np. 1 Apo 3(858), abba Sylwan; 1 Apo 6(915), abba Tithoes.

⁶⁰ 1 Apo 27(65), doświadczenie mistyczne związane z abba Arseniuszem.

⁶¹ Por. P. M. Marianeschi, *Niepalność*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, (L. Boriello, R. Di Muro red.), Kielce 2018, s. 60-2.

⁶² 1 Apo 162(736).

⁶³ Wszystkie apoftegmaty, które dotyczą upadłych w grzech mnichów, po odbyciu przez nich, zaleconej przez starców, pokuty, zawsze wskazują na jej skuteczność i powrót pokutnika do mniszego stanu doskonałości.

⁶⁴ Por. 1 Apo 2(668).

⁶⁵ Por. N 177(1177).

Na określenie procesu pokuty za grzech starcy dysponowali terminem „opłakiwanie grzechów”. Taki frazeologizm: „Idź do celi i oplakuj grzechy” pojawia się w ich pouczeniach bardzo często, zwłaszcza w okolicznościach przekazywania „słowa”. Dużo światła na rolę, jaką starcy przypisywali pokucie i oplakiwaniu grzechów, rzuca natomiast apoftegmat z kręgu Jana Karła. Mnich skarży się starcowi na rozproszenia, których doświadcza z powodu odwiedzin braci i ich prośb związanych z zaspokajaniem ich potrzeb codziennego życia. Ponieważ nakłada się na to jeszcze fizyczna słabość – musi odmawiać, a nie chciałby tego czynić w imię miłości do braci. W takiej sytuacji pierwszym kryterium wyboru według Jana powinna być możliwość fizyczna. Jeśli jest negatywne, czyli mnich zauważy u siebie brak sił, to abba ma dla niego pouczenie następujące: „Siedź w celi i oplakuj swoje grzechy. Kiedy cię znajdą zajętego skruchą, nie będą cię z celi wyciągać”⁶⁶. Niemal w identyczny sposób poucza inny wielki starzec Makary Egipcjanin. Niezależna prośba dwóch starców, abba Ajo⁶⁷ i abba Izajasza⁶⁸, dotycząca wyjaśnienia jego słów o ucieczce od ludzi jako ważnej ascetycznej postawie mnicha, owocuje niemal jednobrzmiącym wyjaśnieniem o siedzeniu w celi i oplakiwaniu własnych grzechów⁶⁹.

Cela jest miejscem nie tylko ekspiacji za własne lub czyjeś grzechy, ale również przestrzenią podejmowania różnych umartwień jedynie dla miłości Boga i bliźniego, co świadczy o wysokim poziomie życia duchowego. Pozornie lekki w treści, ale teologicznie i ascetycznie bardzo głęboki, apoftegmat przypisywany abba Makaremu Egipcjaninowi opisuje właśnie taką sytuację. Częstowany winem przez braci podczas agapē przyjmował je chętnie, aby potem w celi móc się z tego powodu umartwiać, nie pijąc nawet wody⁷⁰.

5.4. Walka duchowa

Z transcendentnego punktu widzenia jest sprawą zupełnie oczywistą, że pokuta, nawrócenie, ekspiacja czy wyrażanie żalu nad popełnionymi własnymi grzechami będzie celem permanentnych ataków złego ducha. Jest również zupełnie jasne, że celem najbliższym tej walki będzie osoba mnicha, a sam jej proces przebiegać będzie tam, gdzie mnich najczęściej przebywa, a więc w jego własnej celi. Przeciwnik mnicha w walce duchowej jest trojaki: zły duch, natrętne myśli i namiętności. Każdy z tych elementów jest dobrze znany i opisany w duchowej literaturze monastycznej, natomiast w tym paragrafie chciałbym wskazać nie tyle na konkretnego

⁶⁶ 1 Apo 19(334). Przypomina to trochę postawę późniejszego o ponad tysiąc lat św. Ignacego Loyoli, który skłonny był dyspensować swoich jezuitów od każdej praktyki pobożnej, ale nigdy – od rachunku sumienia.

⁶⁷ Por. 1 Apo 41(494).

⁶⁸ Por. 1 Apo 27(480).

⁶⁹ „Pytał więc abba Izajasz: „Co to znaczy uciekać od ludzi? Starzec odrzekł: „Siedzieć w celi i oplakiwać swoje grzechy”, tamże.

⁷⁰ Por. 10(463).

przeciwnika, ile na rolę celi jako cennego sprzymierzeńca w duchowej walce z nimi. Oczywiście należy stale pamiętać, że wartość celi wynika stąd, że mnich posłuszny swojemu abba wybrał ją na miejsce walki duchowej, sprowadzając ostatecznie wszystko do podstawowej roli posłuszeństwa starcowi.

Szatan w dwóch bliźniaczych apoftegmatach⁷¹ próbuje rozproszyć starca, który siedział w swojej celi i „toczył bój wewnętrzny” oraz „świętą walkę”. Szatan odrzucony przez mnicha i urażony w swej pysze objawił się pod postacią Chrystusa. Apoftegmaty kończy klasyczny dla nich *topos*: szatan zostaje pokonany pokorą mnicha, który nie ulega podszeptowi szatańskiej pychy, aby na ziemi oglądać Syna Bożego. W podobny sposób we własnej celi walczy z demonami abba Arseniusz, przy czym ten apoftegmata⁷² kończy się przypieczętowującym zwycięstwo mnicha nad szatanami przywołaniem Boga w akcie strzelistym. Cela jest również miejscem walki ze złymi myślami. Zagadnienie to dokładnie rozpracował Ewagriusz z Pontu⁷³, natomiast tu interesuje nas miejsce i rola celi w procesie takiej walki. Charakterystycznie ten proces walki opisuje apoftegmata, w którym mnich targany jest pokusą o proweniencji najwyraźniej szatańskiej, aby pod pozorem uczynienia dobra bliźniemu opuścić celę. Pokonany i – zdaje się – zmęczony walką wychodzi i wtedy napotkany starzec rzuca mu tylko jedno polecenie: „Wracaj do celi”⁷⁴. Mnich wrócił do celi, gdzie padł na twarz, czyniąc pokutę, co przypieczętowało jego zwycięstwo nad złym duchem przez posłuszeństwo i pokorę.

Metody walki duchowej ze złymi i rozpraszającymi myślami są różne. Na pograniczu teologicznej *licentiae poeticae* jest werbalizowanie faktu odrzucania złych myśli a przywoływania dobrych jako kłótni, czego świadkiem był pewien brat akurat odwiedzający borykającego się ze złymi myślami starca⁷⁵. Jako swoistą instrukcję zachowania się w celi podczas walki z myślami przedstawia zaś abba Jan Karzeł najprawdopodobniej na mocy własnego doświadczenia. Porównuje on walczącego ze złymi myślami do człowieka siedzącego pod drzewem, do którego coraz bardziej zbliżają się dzikie zwierzęta i któremu wdrapanie się na drzewo ratuje życie. I abba Jan konkluduje: „siedzę w celi i widzę atakujące mnie złe myśli, a kiedy już nie mam siły do walki z nimi uciekam się do Boga przez modlitwę”⁷⁶. Przyczyną sprawczą zwycięstwa jest Bóg, ale miejscem zwycięskiej walki – znowu cela. Podobnie terapeutyczny charakter celi wykorzystywany był przez starców dla uleczenia braci targanych różnymi namiętnościami⁷⁷.

⁷¹ N 312(1312); 393(1393).

⁷² Por.1 Apo 3(41).

⁷³ Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, w: *ŻrMon* 18, dz.cyt. s. 361-406; *O ośmiu duchach zła*, tamże, s. 409-36; por. L. Misiarczyk, *Ośiem logismoi* w pismach Ewagriusza z Pontu, Kraków 2007.

⁷⁴ N 278(1278).

⁷⁵ Por. N 56(1056).

⁷⁶ 1 Apo 12(327).

⁷⁷ Por. N 181(1181).

6. Cella i *stabilitas loci*

W oparciu o dotychczas przedstawione fakty celi jawi się zasadniczo jako miejsce wszystkich ascetycznych działań mnicha. Poszczególne akty ascezy proponowane przez starca w celu rozwiązania konkretnej trudności w końcu i tak sprowadzają się do egzystencjalnego faktu: „Siedź w celi”. Dlatego teraz zostanie poddany refleksji pozytywny akt wierności celi ze wskazaniem ewidentnych nadprzyrodzonych korzyści stąd płynących.

Starcy są zgodni co do faktu, że wierność miejscu i stałość zamieszkania w tej samej celi jest elementem korzystnym dla stabilizacji i rozwoju życia duchowego. Abba Antoni, przekazując słowo pouczenia mnichowi pytającemu o sposoby prowadzące do podobania się Bogu i własnego zbawienia, obok pamięci na Bożą obecność i „skrypturocentryzmu” życia ascetycznego, nakazuje: „gdziekolwiek już raz zamieszkałeś, nie odchodź stamtąd łatwo”⁷⁸. Dla – pozytywnego – uzasadnienia wartości niezmienności miejsca stosowali też różne porównania, mające na celu uświadomienie – negatywne – mnichowi szkód płynących z jego nadmiernej i nieuporządkowanej mobilności. A zatem, mnich porzucający swoją celę i szukający innego miejsca jest jak ptak, który porzuca jajka zamiast je wysiadywać, co anachoretę prowadzi do acedii i zamierania w wierze⁷⁹. Podobny jest też do często przesadzanego drzewa, które nie owocuje, co skutkuje u mnicha słabym ugruntowaniem w cnocie lub zgoła jej brakiem⁸⁰. Na opuszczenie celi przez mnicha lub zmianę miejsca zamieszkania starcy wyrażają zgodę jedynie w trzech wypadkach – warto zwrócić uwagę, że wszystkie trzy argumenty mają transcendentną argumentację: po pierwsze, jeżeli w miejscu zamieszkania ktoś żywi do mnicha urazę, której on nie jest w stanie przełamać; po drugie, kiedy mnich jest zbyt chwalony⁸¹ i po trzecie, gdy w miejscu zamieszkania groziła mu pokusa⁸² cielesna⁸³.

Chęć lub nastawienie opuszczenia dotychczasowego miejsca i własnej celi starcy oceniali jednoznacznie jako pokusę złego ducha, stosując wobec takich pomysłów normalne w podobnych sytuacjach środki. Mnichowi, któremu narzuca się natrętna myśl, aby wyjść z celi i „tylko”

⁷⁸ 1 Apo 3(3).

⁷⁹ Por. 1 Apo 6(897).

⁸⁰ Por. N 204(1204).

⁸¹ Por. 1 Apo 1(235): „Nie mieszkać w słynnym miejscu i nie zostawaj uczniem wslawionego człowieka”.

⁸² Por. 200(1200). Jest to ważny apoftegmat, ponieważ zwraca uwagę na istotną zasadę działania, która mówi, że nie należy działać w sytuacji strapienia lub pokusy. Pouczenie apoftegmatu jest następujące: „Jeśli tam, gdzie mieszkasz, spadnie na ciebie pokusa, nie rzucaj tego miejsca w czasie pokusy, inaczej znalazłbyś to, przed czym uciekasz, wszędzie tam, gdzie przyjdiesz. Ale zaczekaj cierpliwie, aż pokusa minie, aby odejście twoje odbyło się bez zgorznienia i w chwili spokojnej, i żeby nikomu z mieszkających na tym miejscu nie wyrządziło przykrości”.

⁸³ Por. N 194(1194). W związku z ostatnim argumentem mnich prosi swojego starca, aby ten nie wysyłał go poza klasztor, gdzie w pewnym momencie tylko z wielkim trudem zwalczył pokusę cudzołóstwa, por. N 49(1049).

odwiedzić braci, abba Sarmatas radzi metodę *agere contra*⁸⁴, przeciwstawiając się i odrzucając myśl, która już kiedyś przyniosła złe skutki. W innym apoftegmacie, którego treść stanowi „pustynny” *topos*, mnich, każdego wieczora kuszony do odejścia z klasztoru, każdego ranka odkładał decyzję o odejściu. W wyniku takiego postępowania po dziesięciu latach „odebrał mu Bóg wszelką pokusę⁸⁵, a brat odzyskał spokój. Pokusy takie nie omijały nawet znanych ascetów. Oto abba Gelazy, dręczony myślą o odejściu na pustynię, najpierw, zgodnie z ulubionym sposobem doświadczania skutków przez ojców, przeprowadza eksperyment życia pustynnego na sobie, a po osiągnięciu negatywnego wyniku – jako że jest doświadczonym starcem – sam sobie udziela rady: „Jeśli nie masz siły żyć jak pustelnik, to siedź spokojnie w celi, oplakuj swoje grzechy i nie włócz się tam i sam”⁸⁶. Argument kończący to autopouczenie jest bardzo monastyczny: „Bo oczy Boga wszędzie widzą ludzkie sprawy”⁸⁷, a mnich ma być tym, który stale stoi przed Bogiem.

7. Odejście z celi – „nowy” powrót do „starego” życia

W życiu duchowym na pustyni mogą pojawić się sytuacje, gdy mnich z jakiegoś powodu opuszcza celę i odchodzi „do świata”. Ojcowie znów są zgodni – jest to zło, któremu za wszelką cenę należy wcześniej zapobiegać. Odejście pozbawia bowiem mnicha tego dobra, które posiada i którego doświadcza, mieszkając samotnie w celi i wspólnie dążąc do doskonałości. *Apoftegmaty* zasadniczo nie notują mniej lub bardziej spektakularnych odejść, być może dlatego, że ich redakcji przyświecał jednak cel apologetyczny i parenetyczny. Opisują natomiast sytuacje, gdy mnich z różnych powodów próbuje opuścić celę. Powodem tym najczęściej jest jakaś pokusa lub inna forma ataku złego ducha.

W przytaczanym już wyżej apoftegmacie, przypisywanym abba Herakliuszowi, uczeń jest dręczony myślą o odejściu i życiu samotnym⁸⁸. Jego abba godzi się na to i – oczywiście – buduje mu celę, w której nowicjusz ma prowadzić życie anachoreckie. Brak doświadczenia w takim życiu wymaga jednak od ucznia zasięgnięcia rady starca i bezwzględne, w posłuszeństwie, podporządkowanie się jej. Polecenie jest klasyczne: jedz, pij i śpij, bylebyś z celi nie wychodził. W pewnym momencie samowola mnicha i złamanie posłuszeństwa natychmiast zaowocowała atakiem

⁸⁴ Metoda rozpracowana ponad tysiąc lat później w duchowości ignacjańskiej, polegająca na takiej zmianie własnego postępowania, która nastawi przeciwko samemu złemu doświadczeniu, por. [ĆD 319]. Istota tej zasady w walce ze złem polega na tym, że człowiek nie powinien ograniczać się wyłącznie do biernego oporu, lecz działać ofensywnie, przewidując i uprzedzając działanie zła, por. *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006, s. 48.

⁸⁵ N 207(1207).

⁸⁶ 1 Apo 6(181).

⁸⁷ Tamże 1 Apo 6(181).

⁸⁸ Por. 1 Apo (267).

złego ducha. Interwencja starca, który najpierw nieco upokorzył nowicjusza, „a potem jak mógł, tak go formował do życia samotnego”⁸⁹, uratowała go w końcu dla życia monastycznego.

Skutkiem pokusy diabelskiej i spowodowanego nią zamętu myśli była próba odejścia z pustyni mnicha o dużym stażu ascetycznym i doświadczeniu w walce ze złymi duchami⁹⁰. Celę, która była świadkiem jego walk duchowych, postanowił opuścić na skutek fałszywego diabelskiego objawienia o długości swojego życia. Silna pokusa opuszczenia celi na dłuższy czas⁹¹ zaowocowała natychmiastową decyzją i odejściem. Nadprzyrodzona interwencja rozjaśniła starcowi szatańską proveniencję pomysłu opuszczenia własnej celi na rzecz życia w świecie, pomagając mu w powrocie do dawnego sposobu życia.

Zakończenie: Cella jest święta i nie można jej bezcześcić

Na zakończenie należałoby przyrzeć się chwilę, jaką estymą i czcią otaczali starcy własną celę. Była ona dla nich przecież nie tylko miejscem naturalnej egzystencji i biologicznego funkcjonowania, ale – jak zostało wyżej przedstawione – miejscem działania Boga i zachodzenia nadprzyrodzonych procesów rozwoju życia duchowego. Można powiedzieć, że wartość i ważność celi wynika ze swoistej jej konsekracji dla spraw Bożych dziejących się w życiu mnicha. Zgodnie więc z prawami konsekracji musi być ona „jakoś inna”, musi być wyjęta spod zwyczajnego działania człowieka i skutecznie chroniona przed mogącym ją skalać złem. Ojcowie pustyni mieli jasną świadomość, co mogłoby spowodować zniszczenie konsekrowanego charakteru celi oraz utratę jej świętości i ontologicznej a także duchowej niepowtarzalności. *Apoftegmaty* dość dokładnie to opisują, jednocześnie przedstawiając sposoby chronienia jej przed takim dramatycznym wydarzeniem.

Podstawowym zagrożeniem dla świętości celi i jej mieszkańca jest zagrożenie nadprzyrodzone – zły duch i jego działanie. Tylko pozornie humorystyczny apoftegmata przypisywany Teodorowi z Ferme⁹² wskazuje, w jaki sposób mnich wspomagany łaską Bożą musiał – i potrafił – obronić świętość i nieskazitelność własnej celi. Atakujący starca szatan został w wyniku modlitwy uwieczony na zewnątrz celi – to samo spotkało kolejne dwa atakujące złe duchy. Rozwiązanie siłowe⁹³ nie przyniosło spodziewanego rezultatu i starzec mocą modlitwy odniósł nad nimi zwycięstwo.

Kolejne zagrożenie dla świętości celi, bardzo charakterystyczne dla mentalności kulturowej ówczesnych czasów, starcy widzieli w kobiecie

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Por. N 34(1034). Podobna argumentacja za odejściem z celi do świata na skutek popełnionego grzechu nieczystego, por. N 176(1176).

⁹¹ „Wyjdę i pójdę do świata, zobaczę tych, którzy żyją inaczej, parę lat z nimi spędzę, a potem znowu wrócę i oddam się swojej ascezie”, tamże.

⁹² Por. 1 Apo 27(294).

⁹³ „[Trzeci] próbował wdrzeć się siłą, ale starzec i jego uwiązał”, tamże.

i w przynoszonych przez nią wobec mnicha pokusach. Jest niezwykle symptomatyczne, że abba Sopatros, udzielając pouczenia jakiemuś proszącemu go o nie mnichowi, na pierwszym miejscu dał następujące zalecenie: „Nie wpuszczaj kobiety do celi”⁹⁴. Warto zwrócić uwagę, że zakaz ten abba postawił na równi z zakazem... czytania apokryfów i zajmowania się dociekaniami na temat możliwości przedstawiania Boga w obrazie. Taka hierarchia zaleceń nie wynika oczywiście z nieuporządkowanego antyfeminizmu lub jakiejś formy mizoginizmu. Jest to skutek doświadczenia starca, który prowadząc swoich uczniów, zdawał sobie sprawę z określonych zagrożeń potęgujących się w sposób niekontrolowany w określonych – a sprzyjających – okolicznościach. Jak powszechnie wiadomo – wedle stawu grobla... a „okazja czyni złodzieja...”.

Inne zagrożenie starcy postrzegają w możliwości zgorszenia potencjalnych obserwatorów lub naśladowców życia eremickiego. Życie to przede wszystkim toczy się w celi i dlatego abba Makary Egipcjanin w krótkim apoftegmacie jednoznacznie ostrzega: „Nie sypiaj w celi brata, o którym źle mówią”⁹⁵. Być może owemu bratu w danej chwili nic na razie nie pomoże, natomiast *odium* niekorzystnych okoliczności spadnie na pechowego sublokatora, który poniesie je jako niezasłużony i nieprawdziwy wkład we własne życie i działanie duchowe. Nie oznacza to jednak, żadną miarą, pozostawienia takiego brata na pastwę rozwoju niekorzystnych dla niego wydarzeń. Humorystyczna scenka rodzajowa z udziałem abba Ammonasa pokazuje, że spryt, takt i – przede wszystkim – autorytet starca pozwala rozwiązać nabrzmiały problem grożący duchową katastrofą. Ratujący opinię nieroztropnego mnicha starzec nie zapomina mu jednak udzielić łagodnego, ale bardzo stanowczego napomnienia, niosącego wielki ładunek ducha pustyni: „Zatroszcz się, bracie, o siebie”⁹⁶.

Na zakończenie należy zauważyć, jak bardzo starcy wzięli sobie do serca pouczenie Chrystusa o tym rodzaju nieczystości, której źródłem jest sam człowiek (por. Mt 15, 11)⁹⁷. Objawiało się to w wielkiej dbałości o duchowe uporządkowanie mniszej duchowej egzystencji wewnątrz celi, co znalazło odbicie w ich napomnieniach, których treść wydać się może aż nadto symboliczna i w pierwszej chwili – nieuchwytna. Oto jak abba Or poucza jednego ze swoich uczniów: „Pamiętaj, żebyś nigdy nie wprowadził do tej celi cudzego słowa”⁹⁸. Cokolwiek starzec miałby na myśli jest pewne, że chce chronić integralność celi, która spełni swoją rolę Bożego azylu tylko wtedy, gdy będzie kierowała się własnymi, to jest – „pustynnymi”, ale nigdy światowymi – prawami. Abba Izaak z Cel tylko trochę próbuje to ukonkretnić, mówiąc, że „nigdy do swojej celi nie wpuścił gniewnej

⁹⁴ 1 Apo (870).

⁹⁵ 1 Apo 29(482).

⁹⁶ 1 Apo 10(122).

⁹⁷ „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym”.

⁹⁸ 1 Apo 3(936).

myśli o bracie”⁹⁹. Gniew w środowisku wspólnoty, nawet jeśli jej członkowie widują się raz w tygodniu – tak jak starcy na pustyni – jest bowiem okolicznością częstą i może być destrukcyjną. Dlatego na różne sposoby należałoby go oddalać. Jeden ze sposobów znalazł Jan Karzeł. Jego uczniowie zapytali go, dlaczego pewnego razu, zanim wszedł do celi, obszedł ją trzy razy. Okazało się, że wcześniej napotkał sprzeczących się braci, a argument starca ma znaczenie dla duchowości pustyni niemal fundamentalnej parenezy: „Miałem uszy pełne tej kłótni, więc krążyłem, żeby je oczyścić i móc wejść do celi w uciszeniu ducha”¹⁰⁰.

Jak patrzeć dziś, z perspektywy dwudziestego pierwszego wieku, na celę ojca pustyni – miejsce jego życia, walki i pracy duchowej sprzed ponad półtora tysiąca lat? Jak na archetyp?... paradygmat...? symbol...? A może po prostu jako na znak stałej obecności Boga, któremu zawsze zależy na doskonaleniu i ostatecznej doskonałości Jego stworzeń. Jeżeli *Apoftegmaty* w tym procesie komukolwiek pomogą – to jest to po prostu „czysty zysk”.

Streszczenie

Cela mnicha stanowi główne miejsce jego duchowego rozwoju. Jej wymiar egzystencjalny polega na zabezpieczeniu elementarnych potrzeb mnicha, nie jest jednak najważniejszy. Cela ma służyć natomiast do realizacji jego celów duchowych poprzez modlitwę, ascezę i prowadzenie walki duchowej. Dlatego można mówić o jej konsekracyjnym charakterze.

Słowa kluczowe: monastycyzm, duchowość monastyczna, duchowość pustyni, cela mnicha

Title: The monk's cell in the spirituality and formation of the Desert Fathers according to the *Apophthegmata*.

Summary

A monk's cell is the main place of his spiritual development. Its existential dimension is to meet the basic needs of a monk, but it is not the most important. The cell is to serve the realization of his spiritual goals through prayer, asceticism and spiritual warfare. Therefore, one can speak of its consecration character.

Keywords: monasticism, monastic spirituality, desert spirituality, cell

Wykaz skrótów:

1 Apo – *Apoftegmaty ojców pustyni*. Tom 1.: Gerontikon, CD – św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*

⁹⁹ 1 Apo 9(380).

¹⁰⁰ 1 Apo 25(340).

DD – św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*

LTD – Leksykon teologii duchowości

N – *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, Tom 4.: *Zbiór anonimowy*, Nau

ŻrMon – Źródła Monastyczne, Kraków

Bibliografia

1. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*. Tom 1.: *Gerontikon*, ŻrMon 4, (przekł. M. Borkowska OSB), Kraków 1994.
2. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*. Tom 4.: *Zbiór anonimowy wydany przez François Nau*, ŻrMon 64, (przekł. zbior.), Kraków 2013.
3. I. Brianczaninow, *O Modlitwie Jezusowej*, Poznań 2021.
4. *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, (red. L. Boriello, R. Di Muro), Kielce 2018.
5. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, Tom 1, ŻrMon 18, Kraków 2007.
6. Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, Tom 1, ŻrMon 18, Kraków 2007.
7. Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, Tom 1, ŻrMon 18, Kraków 2007, Kraków 2007.
8. W. Harmless SI, *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2008.
9. *Hezychia. Droga nadprzyrodzonego pokoju i płodności eklezjalnej*, Kraków 2011.
10. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, (tłum. J. Ozóg SI), Kraków 1996.
11. M. Kanior OSB, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*. Tom.: 1, *Starożytność – wiek III – VIII*, Kraków 1993.
12. *Leksykon teologii duchowości*, (red. M. Chmielewski), Kraków-Lublin 2002.
13. J.-Y. Leloup, *Hezychizm. Zapomniana tradycja modlitewna*, Kraków 1996.
14. P. M. Marianeschi, *Niepalność*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, (red. L. Boriello, R. Di Muro), Kielce 2018.
15. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.
16. E. R. Obbard, *Żyć to modlić się. Wprowadzenie do duchowości karmelitańskiej*, Poznań 2013.
17. K. Romaniuk, A. Jankowski OSB, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, T. 1, Poznań-Kraków 1999.
18. *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006.
19. W. Stinissen OCD, Mnich prawosławny, *Imię Jezus jest w tobie. O modlitwie nieustannej*, Poznań 2001.
20. Św. Teresa od Jezusa. Doktor Kościoła, *Dzieła wszystkie*, Tom IV: *Droga doskonałości*, (tł. D. Wandzioch, W. Ciak OCD), Poznań 2016.
21. A. Tomkiel OFMCap, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Warszawa 1995.

Recenzje

Ks. Marek Jagodziński

Recenzja pracy zbiorowej wydanej przez Kurię Diecezji Radomskiej, Klub Inteligencji Katolickiej im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Radomiu i Stowarzyszenie Verum Pulchrum Bonum (Stowarzyszenie „Młyńska”) zatytułowanej „Mistyczka z Radomia – Wanda Malczewska” pod red. bpa Piotra Turzyńskiego, Wydawnictwo Naukowe LUKASIEWICZ – Instytut Technologii Eksploatacji, wydanie pierwsze Radom 2019, ISBN 978-83-7789-605-1, ss. 170; wydanie drugie rozszerzone i uzupełnione Radom 2020, ISBN 978-83-7789-621-1, ss. 254.

Według „Wprowadzenia” do omawianej publikacji (s. 9-11¹), które jest dziełem radomskiego biskupa pomocniczego Piotra Turzyńskiego – patrologa, doktora habilitowanego teologii, pracownika Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu, wybitnego znawcy myśli św. Augustyna a jednocześnie zapalnego mówcy i rekolekcjonisty – recenzowana pozycja książkowa jest zbiorem artykułów przygotowanych na sympozjum pod tym samym tytułem: „Mistyczka z Radomia – Wanda Malczewska”. Inicjatywę zorganizowania tego sympozjum podjęła Kuria Diecezji Radomskiej wraz ze Stowarzyszeniem Verum Bonum Pulchrum (zwanym też Stowarzyszeniem „Młyńska”) z Radomia, z Klubem Inteligencji Katolickiej w Radomiu oraz Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. św. Filipa Neri w Radomiu, a partnerem tego wydarzenia stał się także Wydział Teologii KUL. Redakcji naukowej książki podjął się wspomniany już autor wstępu do niej – biskup Piotr Turzyński.

„Słowo wstępne” do książki napisał radomski biskup diecezjalny Henryk Tomasik (s. 7-8) i podkreślił w pierwszym jej wydaniu, że Kościół radomski zbudowany jest na świadectwie świętych, którzy zajmują w nim szczególne miejsce – od Patrona diecezji św. Kazimierza Królewicza aż po męczennika czasów komunizmu sługę Bożego ks. Romana Kotlarza. Sługa Boża Wanda Malczewska należy także do ich grona i należy mieć nadzieję, że „Mistyczka z Radomia poruszy serca do wdzięczności za dar Eucharystii, za Bożą Opatrzność, która buduje naszą tożsamość przez wspaniałych świadków wiary oraz będzie inspirować do wiernej służby Kościołowi i Polsce”.

¹ W recenzji podawane są w nawiasach strony z wydania drugiego.

Omawiana pozycja w pierwszym wydaniu składała się ze wstępu autorstwa Redaktora, sześciu artykułów, kalendarium życia sługi Bożej Wandy Malczewskiej oraz bibliografii esencjalnej na jej temat. Każdy z artykułów zawiera na końcu także streszczenie w języku angielskim i spis bibliograficzny wykorzystanej literatury. Zamiarem książki jest pokazanie Wandy Malczewskiej, jej duchowości mistycznej oraz szerokiej działalności religijnej, społecznej i patriotycznej, a także jej powiązań z Radomiem, który był miastem jej dzieciństwa i młodości. W drugim wydaniu dołączono „Kalendarium życia Czcigodnej Sługi Bożej Wandy Malczewskiej” i zamieszczono je na początku książki po „Wprowadzeniu” (s. 13-14), a także dwa nowe artykuły, homilię i dodatkową bibliografię.

Właściwy tekst rozpoczyna się znakomitą prezentacją tła historycznego okresu jej życia w artykule o. prof. dra hab. Rolanda Prejsa OFM-Cap, zatytułowanym „Kościelne i społeczne tło życia i działalności Wandy Malczewskiej” (s. 15-28). Jak autor napisał w podsumowaniu swojego artykułu, „zaprezentowany obraz, z natury bardzo skrótowy, sumaryczny oraz wychwytyjący tylko najważniejsze przejawy życia politycznego, społecznego i religijnego, pokazuje, jak ciekawa, ale też jak skomplikowana była epoka, w której przyszło żyć takim ludziom, jak Wanda Malczewska. Byli to ludzie, którzy widzieli rodzące się potrzeby społeczne i potrafili powiązać je z dobrze pojętą religijnością, która w ich wypadku nie była jedynie dewocją, ale służbą bliźniemu” (s. 25).

Istotnym elementem osobowości Mistyczki z Radomia był głęboki patriotyzm pokazany przez dr Elżbietę Orzechowską w artykule „Droga do niepodległości Polski Wandy Malczewskiej” (s. 29-56). Ukazuje ona najpierw dom rodzinny Wandy Malczewskiej, potem jej pobyt i zaangażowanie w Klimontowie i Zagórz, a następnie jej udział w ruchu przedpowstańowym i w powstaniu styczniowym, a potem także w okresie popowstańowym. Autorka napisała swój artykuł wybitnie pięknym językiem, w którym bardzo wyraźnie widać wielkie wycucie i szacunek dla opisywanej postaci. Jak napisała w zakończeniu, Wanda Malczewska miała „głęboką świadomość powinności patriotycznych i społecznych [...] niestrudzenie przekazywała dzieciom wiedzę o Bogu i Polsce. Umiała zainteresować historią i kulturą narodową. Przez swoją postawę i przykład życia starała się kształtować człowieka, którego przekonania oparte są na Ewangeli. Utwierdzała w miłości do Kościoła i Ojczyzny. [...]w istotny sposób kształtowała postawy moralne środowiska i budziła różne kręgi obywatelskie do walki o wiarę i wolność. [...]Wspierała biednych, godziła zwaśnionych i podnosiła na duchu ludzi skrzywdzonych. Opatrywała rannych powstańców styczniowych i leczyła ludność wiejską. [...] wśród czynnego polskiego laikatu XIX wieku była niezwykle skuteczna w podejmowaniu nowych inicjatyw ewangelizacyjnych. Współcześnie może stanowić wzór apostołowania” (s. 50).

W sytuacji sporego braku opracowań teologicznych postaci i duchowości Wandy Malczewskiej szczególnej wagi nabiera artykuł ks. prof.

dra hab. Marka Tatara pod tytułem „Charakterystyczne cechy mistyki Wandy Malczewskiej” (57-84). Rolą teologii duchowości jest systematyczne podejście do fenomenów życia mistycznego, stąd autor pisze o mistyce przeżyciowej i spekulatywnej, a także o znaczeniu objawień prywatnych oraz dokonuje systematycznej refleksji nad mistyką Wandy Malczewskiej. Omawiany artykuł jest w zasadzie pierwszą taką publikowaną próbą w odniesieniu do tej mistyki, a systematyczne podejście wyodrębnia w niej warstwy mistyki eucharystycznej, pasyjnej i patriotyczno-narodowej.

Radomskich śladów Wandy Malczewskiej poszukuje Paweł Putton w obszernym artykule zatytułowanym „Radomskie ślady i pamiętki Wandy Malczewskiej” (s. 121-176). Autor z pasją przedstawia Radom w jej czasach, poszukuje jej miejsca urodzenia i domu rodzinnego, pisze o śladach jej pobytu na Prędocinku, o związkach z radomskim kościołem farnym św. Jana Chrzciciela, z kościołem bernardynów i cmentarzem parafialnym, a także o współczesnych wizerunkach jako przejawach kultu i pamięci Wandy Malczewskiej w Radomiu łącznie z nadaniem jej imienia jednej z ulic radomskich. W zakończeniu swojego artykułu autor napisał o Radomiu: „Tu się urodziła i spędziła trzecią część swego życia. Tu po raz pierwszy doszła do mistycznego kontaktu z Chrystusem. [...] to właśnie w mieście nad Mleczną Wanda Malczewska zaopatrzyła się w łaski i doświadczenia, które w późniejszym czasie, już po opuszczeniu rodzinnego domu, zaowocowały Jej świętym życiem. Jej losów nie da się w pełni zrozumieć nie znając radomskich miejsc związanych z latami, jakie tu spędziła oraz śladów, jakie tu po sobie zostawiła” (s. 170). Dodać należy, że artykuł został bogato zilustrowany historycznymi mapami okolic Radomia, starymi i współczesnymi fotografiami, obrazami, litografiami, drzeworytami, fragmentami polichromii i zdjęciami witraży przedstawiających postać Wandy Malczewskiej. W Aneksie znalazło swoje miejsce najpierw „Radomskie kalendarium Wandy Malczewskiej” (s. 177-181).

Dopełnieniem całości panoramy mistyki Wandy Malczewskiej jest następnie pokazanie jej wpływu na malarstwo jej bratanka Jacka Malczewskiego w bogato ilustrowanym obrazami Jacka Malczewskiego artykule Katarzyny Posiadały zatytułowanym „Sacrum w twórczości Jacka Malczewskiego – bratanka Wandy” (s. 183-205). Mistyczka nieustannie troszczyła się o profil duchowy życia i twórczości swojego bratanka oraz otaczała go pamięcią i modlitwą. Niezwykła twórczość tego wybitnego malarza wyrastała właśnie z takiego klimatu duchowego.

W Aneksie (w drugim wydaniu na ss. 207-214) znalazł się także opis przebiegu procesu beatyfikacyjnego Wandy Malczewskiej autorstwa ks. Zbigniewa Tracza – od pierwszych starań o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego, przez oficjalny proces informacyjny, formalny proces beatyfikacyjny na etapie diecezjalnym, aż po formalny proces beatyfikacyjny na etapie rzymskim. Po nim zamieszczono obraz sługi Bożej (w drugim wydaniu s. 226), „Litanię do Świątobliwej Wandy Malczewskiej” (s. 227-228), „Modlitwę o beatyfikację Czcigodnej Sługi Bożej Wandy Malczewskiej”

(s. 229) oraz „Bibliografię esencjonalną” zawierającą zestawienie dokumentów Stolicy Apostolskiej, biskupów diecezjalnych oraz wydawnictw źródłowych i opracowań.

Recenzowana praca zbiorowa została bardzo starannie wydana w twardej oprawie ozdobionej na wewnętrznych stronach licznymi wizerunkami sługi Bożej. Książka jest bardzo ciekawa, zróżnicowana i bogata w swojej treści. Ukazuje Wandę Malczewską jako osobę związaną z Radomiem w perspektywie historycznej, społecznej i religijnej. Przypomina tę zapomnianą trochę postać z nie tak dawno minionej przeszłości, ukazuje jej aktualność nie tylko dla życia wiary, przynosi ze sobą nowość ujęcia teologicznego i zawiera mnóstwo szczegółowych informacji, cennych zwłaszcza dla miłośników historii Radomia. Dzięki temu przywraca barwy życia mistyczki i ożywia na nowo jej orędzie przekazywane słowem i życiem.

Książka w pełni zasługuje na wydanie jej drukiem, znalazła i na pewno nadal będzie znajdować wdzięcznych czytelników, a należy także ufać wraz z jej Redaktorem, że jak napisał na zakończenie wstępu: „dziełstwo Radomianki Wandy Malczewskiej zostanie odkryte, dowartościowane i zachowane, a przez tajemnicę świętych obcowania będzie owocowało w sercach współczesnych” (s. 11). Każdy z opublikowanych tu artykułów zaopatrzone jest także na końcu w streszczenie i wykaz słów kluczowych w języku polskim i angielskim oraz własną bibliografię.

W drugim wydaniu tej książki dołączone zostały trzy istotne elementy. Pierwszym z nich jest obszerny artykuł dra Leszka Wianowskiego pod tytułem „Wielkopiątkowe wizje Męki Chrystusa z roku 1872 w życiu mistycznym czcigodnej Sługi Bożej Wandy Malczewskiej i ich przesłanie profetyczno-patriotyczne” (s. 85-120). Drugim jest krótkie opracowanie ks. Marcina Majdy „Kult czcigodnej Sługi Bożej Wandy Malczewskiej dzisiaj” (s. 215-222). Trzecim wreszcie elementem jest homilia arcybiskupa Grzegorza Rysia, metropolity łódzkiego (223-226). Na końcu dodano „Bibliografię” opracowaną przez ks. dra Kazimierza Dąbrowskiego (s. 231-250) oraz „Bibliografię dodatkową” opracowaną przez Joannę Nagay (s. 251-254).

Ks. Sylwester Jaśkiewicz

Vincenzo Palumbo, *La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea*, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), Bologna 2018, ss. 350

Rozwijający się z wielką siłą w ostatnim czasie na niemal wszystkich zakątkach globu kult Bożego miłosierdzia rodzi nie tylko coraz większe zainteresowanie tą prawdą, ale i owocuje licznymi publikacjami, które starają się wyjść naprzeciw zainteresowaniom i ujmują najbardziej charakterystyczne przejawy tego przymiotu Bożego. Próba całościowego ujęcia tzw. fenomenu Bożego miłosierdzia nie jest rzeczą łatwą, co zdaje się potwierdzać doskonale studium włoskiego franciszkanina Vincenzo Palumbo pt. „La misericordia di Dio tra sofferenza e compassione. La «via» della teologia italiana contemporanea”, w którym koncentruje się on na jednym aspekcie miłosierdzia Bożego, a mianowicie na relacji pomiędzy cierpieniem a współczuciem w Bogu. Jak bogata jest to relacja, i jak głęboko sięga w nieprzeniknione głębiny Trójjedynego Boga, ukazuje ojciec Vincenzo, biorąc za punkt odniesienia dorobek wybranych czterech wybitnych współczesnych teologów włoskich: Marcello Bordoni, Bruno Forte, Giacomo Canobbio oraz Vito Mancuso. Całość publikacji obejmuje obok sześciu zasadniczych rozdziałów także wykaz skrótów, wstęp, zakończenie, bibliografię oraz indeks imion.

Starszy współbrat Palumbo ojciec Vincenzo Battaglia, w przygotowanym przez siebie wstępie do tej publikacji, wskazuje na jej aktualność. W pierwszej kolejności przenosi ona niejako punkt ciężkości rozważań o cierpieniu i współczuciu Boga z wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa na pozostałe Osoby Trójcy Świętej, a więc na Boga Ojca i Ducha Świętego. Jak i na ile można mówić o cierpieniu i współczuciu Ojca wszechmocnego i miłosiernego? W jaki sposób uwidoczniła się obecność i działanie Ducha Świętego w wydarzeniu Krzyża? – pytania jak te mają wyraźny wątek antropologiczny, gdyż są pytaniami o obecność Boga w ludzkim cierpieniu. Im bardziej pyta się o Boga, tym bardziej jesteśmy zmuszeni pytać się również o człowieka. Znaczący wkład studium Palumbo uwidacznia się także, zdaniem Battaglia, w zestawieniu z wielobarwną panoramą obszernego kontekstu kultury i cywilizacji współczesnej.

I rozdział publikacji Palumbo stanowi zarys współczesnej dyskusji na temat cierpienia i współczucia Boga, która jest mocno zakorzeniona w teologii krzyża. Punktem odniesienia w teologii katolickiej jest tu słynne

studium Węgra Zoltana Alszegey i Włocha Maurizio Flick (*Il mistero della croce. Saggio di teologia sistemica*) z 1978 r. Palumbo ukazuje następnie Magisterium soborowe i posoborowe. W dalszej części przedstawia wkład wybranych teologów protestanckich i katolickich, którzy znacząco wpłynęli na teologię włoską: Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel, Hans Urs von Balthasar, Jean Galot i Christoph Theobald.

Rozdziały II-V są prezentacją wkładu poszczególnych teologów włoskich. Marcello Bordoni zwraca uwagę na agapiczne uczestnictwo Ojca w krzyżu Syna w mocy Ducha Świętego. W krzyżu Syna objawia się pneumatologia *crucis*. Krzyk opuszczenia Jezusa na krzyżu Bordoni zestawia z dyskretną, aczkolwiek niewidzialną obecnością Ojca i Ducha Świętego. Krzyż Zmartwychwstałego jest objawieniem miłości trynitarniej. Z kolei Bruno Forte zwraca szczególną uwagę na tajemnicę cierpienia i śmierci w Bogu jako nieodłączny warunek zbawienia. Aby wejść w tą tajemnicę, nie trzeba odnosić się do filozofii, ale do Biblii. Tylko Bóg cierpiący jest w stanie zbawić człowieka, ponieważ w całości przyjął cierpienie ludzkie i olbrzymie konsekwencje grzechu i zła. W krzyżu Zmartwychwstałego objawiło się całe bogactwo miłości trynitarniej, a sam Ukrzyżowany jest pięknym zdolnym zbawić świat. Oryginalność Giacomo Canobbio wyraża się przede wszystkim w tym, że jest on wiernym uczniem św. Tomasza z Akwinu i podobnie jak trzynastowieczny wielki teolog nie dopuszcza cierpienia ani Boga, ani w Bogu. To właśnie niecierpięliwość i niezmienność jest warunkiem zbawienia. Vito Mancuso w przeciwieństwie do swoich poprzedników w krzyżu widzi ikonę Boskiej natury. Obecność Ojca w historii jest tylko duchowa. W centrum zainteresowania Mancuso jest niewinne cierpienie, które zwykło się tłumaczyć jako: formę kary chcianą przez Boga; jako sposób lub okazję nauki dla człowieka a ostatecznie jego ratunku; jako niechciane przez Boga oraz po linii gnostycyzmu jako niechciane przez Boga, ale wynikające z przyrody, z którą Bóg nie jest w stanie nic zrobić. Choć współobecność zła i Boskiej miłości jest jednym wielkim „dramatem teologicznym”, to jednak krzyż jest osadzony na zawsze w sercu Boga, a nie tylko pomyślany w związku z naprawą świata. Narodziny wolności okupione są najwyższą ceną krwi. Obecność Ojca uwidacznia się w duchu ludzkim.

Na wnioski z prezentacji podjętego tematu cierpienia i współczucia Boga w odniesieniu do prezentowanych stanowisk, a także w kontekście do innych źródeł przychodzi pora w rozdziale VI. Odkryć tajemnicę krzyża to odkryć mądrość, jaką ukazuje cały Nowy Testament. W zrozumieniu związku niezmienności ze zmiennością Boga konieczne jest odniesienie się do analogii. W tajemnicy krzyża, która jest uwieńczeniem kenotycznego wymiaru tajemnicy Wcielenia poznajemy pełną prawdę o Bogu Jezusa Chrystusa. Uwieńczeniem dyskursu staurologicznego jest dyskurs trynitarny. Nie ma sprzeczności pomiędzy Trójcą ekonomiczną a Trójcą immanentną. Krzyż Chrystusa nie jest końcem, on prowadzi do zmartwychwstania, do pełni życia i miłości.

W zakończeniu włoski franciszkanin przywołuje najnowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła i postuluje duszpasterstwo miłosiernego współczucia jako styl ewangelizacji.

Ks. Sylwester Jaśkiewicz

**Salvarani, *Teologia per tempi incerti*, Editori La Terza,
Bari 2018, pp. 199**

Brunetto Salvarani – włoski teolog, dziennikarz, prowadzący audycje radiowe oraz wykładowca misjologii i teologii dialogu na Wydziale Teologicznym Emilii-Romanii w Bolonii oraz w Instytutach Nauk Religijnych w Modenie, Forlì oraz Rimini jest autorem wielu publikacji. Do najnowszych należą: *La Bibbia di De André* (Claudiana 2015); *I ponti di Babele* (con P. Naso, EDB 2015); *Imitazione di Cristo* (Garzanti 2015); *De Judaeis* (Gabrielli 2015); *Papa Francesco. Il dialogo come stile* (EDB 2016); *“Molte volte e in diversi modi”* (con M. Dal Corso, Cittadella 2016); *Un tempo per tacere e un tempo per parlare* (Città Nuova 2016).

Nawiązując do znanego powiedzenia św. Grzegorza Wielkiego, papieża i doktora Kościoła: „Scriptura crescit cum legente” („Pismo Święte rośnie wraz z tym, kto je czyta”), należy zauważyć w pierwszej kolejności, że Brunetto Salvarani jest nie tylko gorliwym czytelnikiem Biblii, ale że czerpie z niej obficie natchnienie do swoich publikacji. W ten sposób Biblia w pewnym sensie „rośnie”, tzn. staje się bardziej bliska współczesnemu człowiekowi, który niejednokrotnie „po omacku” poszukuje Boga i prawdy o sobie.

Wiodącym motywem w prezentowanej publikacji Salvarani’ego jest prawda o człowieku, a zwłaszcza o właściwej jego naturze kruchości, ułomności, znikomości. Należy wyraźnie zaznaczyć, że jest to charakterystyka nie tylko człowieka z zaprzeszłej historii, ale i współczesnego człowieka, o czym on sam zdaje się wyraźnie zapominać. Dlatego też Salvarani stara się wydobyć z Biblii te wiodące wątki, które ukazują człowieka w pełnej prawdzie, a więc w jego ziemskiej kruchości i ułomności, ale i nadprzyrodzonym powołaniu. Doskonałym uosobieniem różnych wymiarów prawdy o człowieku są poszczególne postaci biblijne, które Salvarani obiera za przewodników swoich rozważań. Całość publikacji obejmuje: wstęp, siedem rozdziałów oraz dodatek. Praktycznym dopełnieniem rozważań jest krótki słownik, wykaz skrótów oraz indeks imion.

Szeroką panoramę postaci biblijnych Salvarani rozpoczyna od postaci chyba najbardziej znanej z Pisma Świętego, jaką jest Jonasz – piąty z kolei prorok mniejszy. Według trzech religii tzw. monoteistycznych (judaizmu, chrześcijaństwa i islamu) Jonasz jest ukazywany jako prorok zagniewany, zmęczony i nieufny, a nawet oporny w odniesieniu do poleceń przekazanych mu przez Boga. Wiele osób na przestrzeni wieków

próbowało zinterpretować historię Jonasza, jak chociażby: niemiecki filozof romantyczny Friedrich W. Schelling, włoski pisarz Carlo Lorenzi (pseudonim Collodi) czy teolog luterański D. Bonhoeffer. Z wielką uwagą Salvarani kontempluje następnie postać Noego – człowieka sprawiedliwego i historię jego ocalenia przed gniewem Bożym. Odkrywa w niej dwie ważne prawdy: kruchość natury człowieka i otaczającego go świata przyrody oraz zdolność Boga do żalu za swe poczynania, w czym całkowicie odróżnia się od Absolutu rozumianego przez Arystotelesa jako pierwszy Motor nieruchomy. Z Noem Bóg zawiera przymierze (Rdz 15,17-21; 17,1-14), które ma charakter kosmiczny. Ireneusz z Lyonu w II wieku, a za nim wielu Ojców Kościoła zwykło dostrzegać nie dwa przymierza (zawarte poprzez Abrahama/Mojżesza i poprzez Jezusa Chrystusa), ale cztery, dodając przymierze Boga z Adamem i z Noem (s. 42). Dość złożoną a zarazem ciekawą postacią Biblii jest Jakub (por. Rdz 25,19-37,1). Jego relacje rodzinne, wizja mistyczna, walka z aniołem [Bogiem (Rdz 32,23-33)], a także zmiana imienia na Izrael (człowiek, który walczył z Bogiem) stanęły u podstaw rozlicznych rozważań teologicznych oraz wyobrażeń artystycznych. Znaczenie relacji rodzinnych i przyjacielskich, a bardziej jeszcze niezwykle ważnej roli cierpliwości, przekazuje historia Hioba. Wobec absurdalności zła i wydarzeń niemających rozumowego wytłumaczenia rodzi się rozpacz i rozczarowanie. Bóg jednak obecny jest w niepokojach człowieka i to On daje człowiekowi ostateczne zwycięstwo. Historią Hioba żywo zainteresowało się wielu pisarzy od Dostojewskiego po Melville'a, od Kafki po Josepha Rotha, od Malamuda po Izaaka B. Singera (s. 93). W przeciwieństwie do Księgi Hioba Księga Koheleta nie opowiada historii, ale stawia wiele problemów, zagadnień. Pierwszym z nich jest kwestia samego autora. Prawdziwym *leitmotivem* księgi jest nieuchronna tymczasowość rzeczy „pod niebem”, „pod słońcem”. W kolejnym rozdziale z wielką uwagą Salvarani kontempluje naturę ludzką Chrystusa. Jego ciało doświadczało zmęczenia, żaru pragnienia, ludzkich uczuć. Był On zawsze poruszony losem innych, współcierpiący, czuły wobec dzieci i wdów, samotnych i opuszczonych, pogardzanych i chorych. W ostatnim rozdziale swej publikacji Salvarani koncentruje się na Kościele „w prześcieradle” („w fartuchu”), który ukazał w swych rozważaniach zwłaszcza biskup Molfetta Tonino Bello (s. 146-148). Obraz ten nawiązuje do postawy samego Jezusa wobec swych uczniów w czasie ostatniej wieczerzy (por. J 13,3-12). Kościół w swym wymiarze ludzkim i doczesnym jest słaby. Już u jego początku był Piotr, który się zaparł Chrystusa; „gafę” popełnili synowie Zebedeusza; niewiarą wykazał się Tomasz, a Judasz zdradził. Postulatem Salvarani'ego jest zaakceptowanie albo też „zamieszkanie” w słabości, kruchości czy też znikomości.

W dodatku kończącym publikację Salvarani stara się całościowo ukazać Biblię jako Księgę Świętą, jako Księgę nad księgami, jako „Kompas” i „Busolę” niezbędną w podróży życia. Za kardynałem Gianfranco Ravasim reasumuje, że Biblia nie jest monologiem, ale „ciągłym dialogiem” Boga z człowiekiem (s. 175). Bóg mówi do człowieka także i dziś,

w czasach, o których zwykło się mówić, że są to „czasy niepewne”. Kruchość, znikomość czy niepewność nie są jednak czymś nowym, ale odwieczną częścią charakterystyki człowieka i otaczającego go świata.

Studia Diecezji Radomskiej

Instrukcje dla autorów

Studia Diecezji Radomskiej są recenzowanym czasopismem naukowym. Czasopismo ma charakter interdyscyplinarny o nachyleniu humanistycznym. Publikowane artykuły obejmują zagadnienia z zakresu: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, socjologii, prawa, historii, językoznawstwa oraz nauk o polityce.

1. Artykuły nadesłane do Czasopisma

Tekst o objętości nie przekraczającej 40.000 znaków łącznie ze spacjami formatu A4 (od 12 do 20 stron) powinien zostać sporządzony w wersji elektronicznej, a następnie jako załącznik przesłany pocztą elektroniczną na adres: wkwojtila79@wp.pl

2. Wymogi redakcyjne

Artykuł, napisany w edytorze tekstu MS Word (w formacie doc.) na stronie w formacie A4 (210 x 297 cm) z marginesami 2,5 cm, powinien zawierać w lewym górnym rogu: imię i nazwisko autora/autorów z oznaczeniem w dolnym przypisie notki o autorze/autorach, która powinna zawierać informację o miejscu pracy (uczelnia/instytucja), krótką charakterystykę obszaru badań naukowych oraz adres e-mail. Notka nie powinna przekroczyć 6 linii tekstu. Objętość części zasadniczej artykułu powinna wynosić od 12-20 stron. Streszczenie nie powinno przekraczać 10 linii tekstu.

Artykuł powinien zawierać poniższe elementy ułożone w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora/autorów. W oznaczonym przypisie wymienione powyżej informacje dotyczące autora/autorów;
- b) tytuł artykułu w języku polskim (napisany 12 pkt., porgubiony);
- c) część zasadniczą (czcionka 12 pkt., interlinia 1,5);
- d) streszczenie w języku polskim (do 10 linii);
- e) 5 słów kluczowych w języku polskim;
- f) tytuł w języku angielskim (**Title**: zwykła czcionka bez pogrubienia);
- g) streszczenie w języku angielskim (**Summary** bez dwukropka, do 10 linii);
- h) 5 słów kluczowych w języku angielskim (**Keywords**);
- i) bibliografia (ponumerowana).

3. Parametry tekstu:

A. Czcionka:

a) rodzaj czcionki: *Times New Roman*,

b) rozmiar:

- tytuł artykułu: 12 pkt., pogrubiony;
- tekst zasadniczy, bibliografia, streszczenia, słowa kluczowe: 12 pkt.;
- tytuły poszczególnych paragrafów, słowa: wstęp, zakończenie, bibliografia, streszczenie, słowa kluczowe – pogrubione;
- przypisy dolne: 10 pkt. (także dane o autorze/autorach: 10 pkt.);
- tytuły książek i czasopism w przypisach dolnych oraz bibliografii: *pisane kursywą*.

B. Akapit

a) wcięcie pierwszego wiersza akapitu: 1,25 cm;

b) interlinia 1,5 pkt.

C. Numeracja

a) ciągła;

b) cyfry arabskie.

4. Wzór bibliografii

Książka autorska:

1. Marks R., *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tłum. J. Serafin, Kraków 2009.
2. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Rozdział w książce:

1. Krąpiec M. A., *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyznę i niewiastą stworzył ich”*, (red.) T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 43-66.

Artykuł w czasopiśmie:

1. Jarvis, B., *Evaluating the Extended Mind*, „Philosophical Issues” 24 (2014), s. 209-229.

Strona internetowa:

1. Belch K., *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, http://www.pedkat.pl/im_ages/czasopisma/pkt6 [data dostępu 17.11.2017].
2. <Http://dziennikustaw.gov.pl/du/2017/1616/1>.

5. Sposób sporządzania przypisów**W tekście należy stosować tzw. przypisy dolne**

- a. Imię i nazwisko autora²
- b. Gdy odwołujemy się do monografii podajemy³
- c. Gdy odwołujemy się do artykułu w pracy zbiorowej⁴
- d. Gdy odwołujemy się do artykułu w czasopiśmie⁵
- e. Jeśli pozycja był cytowana w poprzednim przypisie piszemy: Tamże, numer strony, (kropka)⁶.
- f. Jeżeli cytujemy inną pozycję tego samego autora, który cytowany był w poprzednim przypisie, piszemy: Tenże, *tytuł kursywą*, numer strony, (kropka)⁷.
- g. Jeżeli w poprzednim przypisie cytowano pozycję tego samego autora piszemy: inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek), *kursywą początek tytułu*, trzy kropki (przecinek), numer strony⁸.
np.: Por. A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.
Gdy przytaczamy dosłowny cytat: A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.
- h. Strona internetowa⁹

² Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny (lub wykładowca) w Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: personalistyczna teoria etyczna, zagadnienie normatywności w etyce, myśl etyczna i antropologiczna Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. Adres e-mail: xxx@xxx

³ Inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek), tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), miejsce i rok wydania (przecinek), numer strony / stron (kropka).

⁴ Inicjał imienia autora (kropka) nazwisko (przecinek) tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), w: tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), (red.) Inicjał imienia i nazwisko redaktora (przecinek) miejsce i rok wydania (przecinek) numer strony/ stron (kropka)

⁵ Inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek) tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek). Po tytule artykułupiszemy w: tytuł czasopisma ujęty w cudzysłów pisany zwykłą czcionką (przecinek) rok wydania (przecinek) nr czasopisma (kropka)

⁶ Tamże, s. 18.

⁷ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 17.

⁸ A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.

⁹ <Http://www.dziennikustaw.gov.pl/du/2017/59/1>, dostęp 21 września 2017r.

Procedura recenzyjna, karta recenzji

Procedura recenzowania czasopisma naukowego **Studia Diecezji Radomskiej** odwołuje się do zaleceń Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Regulamin recenzowania

1. Wersją pierwotną jest wersja elektroniczna. Redakcja nie zastrzega wydawania wersji papierowej.
2. Objętość tekstów nie powinna przekraczać 40.000 znaków łącznie ze spacjami.
3. Do artykułu należy dołączyć jego streszczenie (wraz z tytułem) w języku kongresowym innym niż język ojczysty autora tekstu (angielski, niemiecki, francuski, rosyjski, hiszpański, włoski).
4. Tekst należy nadesłać w postaci zapisu elektronicznego w programie Word (w formacie doc.) jako załącznik w poczcie elektronicznej. Tekst powinien zostać wysłany na adres: studiadiecezjirad.@wp.pl
5. Do opublikowania przyjmowane są wyłącznie prace oryginalne, wcześniej niepublikowane. Autor zobowiązany jest do złożenia stosownego oświadczenia.
6. Do tekstu dołączyć należy informacje o autorze zawierające w szczególności: imię i nazwisko, stopień (tytuł naukowy), numer telefonu kontaktowego, adres poczty elektronicznej oraz afiliację.
7. Artykuły, zaakceptowane przez redaktora tematycznego oraz po uzyskaniu akceptacji redaktora naczelnego, przekazane zostaną do recenzji przez dwóch niezależnych recenzentów z zachowaniem anonimowości autora i recenzentów (*double-blind review proces*). W przypadku artykułów napisanych w języku kongresowym co najmniej jeden z recenzentów będzie afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora.
8. Redakcja Studiów zastrzega sobie prawo do dokonywania w treści artykułu korekt językowych i stylistycznych.
9. Recenzje mają formę pisemną albo elektroniczną i są dokonywane na formularzu udostępnianym przez redakcję.
10. Recenzje kończą się jednoznacznym wnioskiem recenzentów:
 - o dopuszczeniu artykułu do publikacji bez zmian,
 - o dopuszczeniu artykułu do publikacji po dokonaniu korekty,
 - o odrzuceniu artykułu.
11. Warunkiem publikacji artykułu są dwie pozytywne recenzje.
12. Lista recenzentów współpracujących podana jest na stronie redakcyjnej www.
13. Czasopismo wydawane jest jako rocznik.

Rekomendacja recenzenta:

- a) Akceptacja publikacji bez ingerencji;
- b) Akceptacja publikacji po drobnych korektach;
- c) Oddanie do ponownej oceny pracy po wprowadzeniu istotnych zmian rekomendowanych przez recenzenta;
- d) Odrzucenie publikacji.

Uzasadnienie:

.....

.....

.....

Data i podpis recenzenta

Formularz oświadczenia*miejsowość, data**imię i nazwisko autora
adres, telefon, e-mail***OŚWIADCZENIE**

Oświadczam, iż tekst o tytule:

.....
.....

jest mojego autorstwa, jak również jest w pełni oryginalny i nie narusza praw osób trzecich. Ponadto nie uczestniczy aktualnie w innym postępowaniu wydawniczym. Zgodnie z praktykami przeciwdziałania przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* oświadczam, iż osoby trzecie nie wniosły istotnego wkładu w powstanie publikacji / następujące osoby trzecie wniosły istotny wkład w powstanie publikacji (wymienić wraz z podaniem stopni lub tytułów naukowych)*:

Oświadczam, iż publikacja została przygotowana ze środków własnych autora. W przypadku tekstu współautorskiego udział pozostałych autorów określam w sposób następujący: (krotko opisać, wymieniając wszystkich współautorów. Udzielam Wydawnictwu Diecezji Radomskiej AVE bezterminowej, bezpłatnej, niewyłącznej licencji na publikację utworu w „Studiach Diecezji Radomskiej” w wersji elektronicznej i papierowej.

podpis

Wyrażam zgodę Wydawnictwu Diecezji Radomskiej Ale (ul. Malczewskiego 1, 26-600 Radom) na przetwarzanie danych osobowych związanych z procesem wydawniczym czasopisma „Studia Diecezji Radomskiej”, zgodnie z przepisami ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 roku o ochronie danych osobowych (t. jedn. Dz.U. 2016 poz. 922, ze zm.).

podpis

