

# SEMINARE

## SEMINARE

### Tomy wydane Published Volumes

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009
- 27 – 2010
- 28 – 2010
- 29 – 2011
- 30 – 2011
- 31 – 2012
- 32 – 2012
- 33 – 2013
- 34 – 2013
- 35 – 2014
- 36 – 2015
- 37 – 2016
- 38 – 2017
- 39 – 2018
- 40 – 2019
- 41 – 2020
- 42 – 2021
- 43 – 2022 (1) (2)

# SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

**Tom 43 nr 3**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3>

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO  
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

**2022**

**Adres Redakcji „Seminare”**

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99  
e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

**Adres Wydawcy**

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego  
03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53, tel. (22) 518 62 00, fax (22) 518 62 02

**Projekt okładki**

Sławomir Krajewski

**Opracowanie komputerowe**

Marcin Izdebski

**Korekta edytorska**

dr Joanna Wójcik

**Korekta statystyczna**

dr Bartłomiej Skowroński

**Korekta tekstów w języku angielskim**

Teresa Wójcik PhD  
dr Ewa Sawicka

**Korekta tekstów w języku niemieckim**

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

**Korekta tekstów w języku włoskim**

dott.ssa Cristina Monacchia

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

© Copyright by TNFS, Warszawa 2022

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

*Publikacja współfinansowana ze środków MEiN w ramach programu  
„Rozwój czasopism naukowych” (umowa nr RCN/SN/0688/2021/1)*

**Druk i oprawa**

Elpil, Siedlce

## Redaguje Zespól

Mariusz Chamarczuk (redaktor naczelny), Stanisław Chrobak, Giuseppina Del Core, Jerzy Gocko (zastępca redaktora naczelnego), Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Mlynarčík, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Ryszard F. Sadowski (zastępca redaktora naczelnego), Dariusz Sztuk (sekretarz), Mirosław Wierzbicki (sekretarz), Daniel Urbančok

## Rada Naukowa

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA, USA); prof. dr hab. Beáta Balogová, Prešovská Univerzita v Prešove (Słowacja); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Niemcy); prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); dr Marek T. Chmielewski (Moguncja, Niemcy); prof. Ihor Dobrianski, Kirovohrad Institute of Regional Economy and Business Administration (Ukraina); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); dr hab. Kazimierz Gryzenia, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holandia); prof. Galyna Katolyk, Ukrainian Catholic University (Lwów, Ukraina); prof. dr hab. Helmut Juros, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Kazimierz Łatak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UKSW Jan Niewęglowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Szwajcaria); prof. dr Stefan Oster (Passawa, Niemcy); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Wielka Brytania); Anna Pecoraro PhD, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); prof. Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, Chiny); prof. Sue Ralph, University Northampton (Wielka Brytania); prof. dr hab. Henryk Skorowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. prof. AIK Bogdan Stańkowski, Akademia Ignatianum (Kraków, Polska); prof. dr hab. Henryk Stawniak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Łodzi (Polska); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholm University (Szwecja); prof. dr hab. Stanisław Wilk, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin (Polska); Teresa Wójcik PhD, Villanova University (PA USA); dr hab. Ivan Zymomyra, Kirovohrad State Pedagogical University (Ukraina); prof. Mykoła Zymomyra, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Ukraina); prof. dr hab. Jan Żaryn, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, IPN (Polska)

## Zespól recenzentów

Bartosz Adamczewski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Rastislav Adamko (Catholic University in Ružomberok, Słowacja); Roger Coffi Anoumou (University of Abomey, Benin); Francis-Vincent Anthony (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Ditta Baczała (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); Jakub Bartoszewski (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koninie); Tadeusz Bąk (Państwowa Wyższa Szkoła Techniczno-Ekologiczna w Jarosławiu); Józef Binnebesel, (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); Tadeusz Borutka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); Joseph F. Chorpennig (St. Joseph University, Filadelfia, Stany Zjednoczone); Frantisek Citbaj (University of Presov, Słowacja); Giuseppe Cursio (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Mirosława Cylkowska-Nowak (Uniwersytet Medyczny im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu); Barbara Czarnecka (University of Bedfordshire, Wielka Brytania / Polish University Abroad in London, Wielka Brytania); Pavol Dancák (University of Presov, Słowacja); Andrzej Derdziuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); John Dickson (Royal Holloway University, London, Wielka Brytania); Henryk Drawnel (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Kazimierz Dullak (Uniwersytet Szczeciński); Ginter Dzierżon (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Anna Fidelus (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Michael Daniel Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, Stany Zjednoczone); Zbigniew Formella (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Konrad Glombik (Uniwersytet Polski); Anna A. Głusiuk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Piotr Gołdyn (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); Richard Gorban (Ivano-Frankivsk Theological Academy of Greek-Catholic Church, Ukraina); Marian Graczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Czesław Grajewski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Dariusz Grządziel (Salesian Pontifical University in

Rome, Włochy); Dmitro Hertsjuk (Ivan Franko National University of Lviv, Ukraina); Suzanne Hollman (Divine Mercy University, Stany Zjednoczone); Stanisław Jankowski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); Kazimiera Jaworska (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu); Marcin Jurczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach); Varghese Kalluvachel (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Przemysław E. Kaniok (Uniwersytet Opolski); Marta Khymko (Lviv Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education, Ukraina); Piotr Kieniewicz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Zdzisława Kobylińska (Uniwersytet Werwińskiego-Mazurski w Olsztynie); Andrzej Kobyliński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Elena Kocai (Vilnius Gediminas Technical University, Litwa); Tadeusz Kołosowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Jerzy Koperek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Michał Kosche (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Stanislav Košč (Catholic University in Ružomberok, Słowacja); Ryszard Kozłowski (Akademia Pomorska w Słupsku); Czesław Krakowiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Franciszek Krasoń (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Jeremi T. Królikowski (Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie); Ewa Kubiak (Uniwersytet Łódzki); Grzegorz Kudlak (Uniwersytet Warszawski); Agnieszka Kulik (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Jostrom Isaac Kureethadam (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Mariusz Kuźniar (Charles University in Prague, Czechy); Jacek Kwiatkowski (Uniwersytet Warszawski); Tadeusz Lewicki (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Rafał Łatka (Instytut Pamięci Narodowej w Warszawie); Zbigniew Łepko (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Marcin T. Łukaszewski (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie); Józef Mandziuk (Politechnika Rzeszowska); Alfredo Manhiça (Pontifical University Antonianum, Rome, Włochy); Lidia Marek (Uniwersytet Szczeciński); Mario Maritano (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Lidia Marszałek (Akademia Mazowiecka w Płocku); Paweł Mazanka (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Marek Melnyk (Uniwersytet Werwińskiego-Mazurski w Olsztynie); Monika Menke (Palacký University Olomouc, Czechy); Włodzimierz Mier-Łędrzejowicz (Polish University Abroad in London, Wielka Brytania); Zbigniew Mikołajczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Leszek Misiarczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Peter Mlynarčík (Institute of St. Thomas Aquinas in Žilina, Słowacja); Piotr Morciniec (Uniwersytet Opolski); Jarosław Moskałyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); Irina Myszczyzyn (Ivan Franko National University of Lviv, Ukraina); Józef Naumowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Damián Němec (Palacký University Olomouc, Czechy); Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Marian Nowak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Janusz Nowiński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Sławomir Nowosad (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Krystyna Ostrowska (Uniwersytet Warszawski); Krzysztof Owczarek (St. Thomas Theological Institute in Messina, Włochy); Zbigniew Pańpuch (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Anna Pecoraro (University of Pennsylvania, Stany Zjednoczone); Stanisław Piekarski (Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie); Jan Pietrzykowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN | Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Gregorio Poblano Bata (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Greg Prater (Arizona State University, Stany Zjednoczone); Jan Przybyłowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Alessandro Ricci (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Maria Rys (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Tadeusz Sarnowski (Uniwersytet Warszawski); Svitlana Shchudlo (Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ukraina); Renata Sikora (Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Warszawa); Michał Sławewski (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie); Krzysztof Smykowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Adam Solak (Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie); Michele Sorice (Free International University for Social Studies „Guido Carl” in Rome, Włochy); Michał Stachurski (Uniwersytet Opole); Józef Stala (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); Witold Starnawski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Mária Suríková (Institute for Sociology of the Slovak Academy of Sciences, Słowacja); Agnieszka Szajner (badacz niezależny, Wielka Brytania); Beata Szluz (Uniwersytet Rzeszowski); Adam Świeżyński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Lucjan Świto (Uniwersytet Warwińskiego-Mazurski w Olsztynie); Gaston Gabriel Tata (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Wiesław Theiss (Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie); Scaria Thuruthiyil (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Andrzej Toczyski (Studium Theologicum Salesianum in Jerusalem, Izrael); Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine | Ministry of Foreign Affairs of Ukraine, Ukraina); Giampaolo Usai (Salesian Pontifical University in Rome, Włochy); Jarosław Wąsowicz (badacz niezależny, Polska); Mirosław Wierzbicki (Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy); Piotr Wiśniewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Józef Wroczeński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Władysław Wyszowadzki (Polish University Abroad in London, Wielka Brytania); Dominik Zamiatala (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Sławomir Zaręba (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); Andrzej Żądło (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

# SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

**Volume 43 No. 3**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY  
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW  
2022

**Editor's office address**

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 ŁOMIANKI; POLAND Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399

E-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

**Publisher**

Francis de Sales Learned Society

03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53; Tel. +48 22 518 62 00; Fax +48 22 518 62 02

E-mail: [tnfs@tnfs.pl](mailto:tnfs@tnfs.pl); [www.tnfs.pl](http://www.tnfs.pl)

**Cover design**

Sławomir Krajewski

**Computer editing**

Marcin Izdebski

**Editing**

Joanna Wójcik, PhD

**Statistical correction**

Bartłomiej Skowroński, PhD

**Proofreading of texts in English**

Teresa Wójcik, PhD

Ewa Sawicka, PhD

**Proofreading of texts in German**

Peter Gross

Barbara Skoczyńska-Prokopowicz, PhD

**Proofreading of texts in Italian**

Cristina Monacchia, PhD

Print edition is the original version of the periodical

© Copyright by TNFS, Warszawa 2022

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

*Publication co-financed by the Ministry of Education and Science under the "Development of Scientific Journals" program (contract no. RCN/SN/0688/2021/1).*

**Printed by**

Elpil, Siedlce



## **Editorial Staff**

Mariusz Chamarczuk (editor-in-chief), Stanisław Chrobak, Giuseppina Del Core, Jerzy Gocko (deputy editor-in-chief), Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Mlynarčík, Krzysztof Niegowski (secretary of editorial staff), Ryszard F. Sadowski (deputy editor-in-chief), Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff), Mirosław Wierzbicki (secretary of editorial staff), Daniel Urbančok

## **Advisory Board**

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. dr hab. Beáta Balogová, Prešovská Univerzita v Prešove (Slovakia); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, UPJPII (Cracow, Poland); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Sweden); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); dr Marek Chmielewski (Mainz, Germany); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. Galyna Katolyk, Ukrainian Catholic Univeristy (Lviv Oblast, Ukraine); prof. dr hab. Helmut Juros, UKSW (Warsaw, Poland); prof. dr hab. Kazimierz Łatak, UKSW (Warsaw, Poland); dr hab. Janusz Mączka, UPJPII (Cracow, Poland); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, UKSW (Warsaw, Poland); dr hab. Jan Niewęglowski, UKSW (Warsaw, Poland); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); bp prof. dr Stefan Oster (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Great Britain); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, China); prof. Sue Ralph, University of Northampton (Great Britain); prof. dr hab. Henryk Skorowski, UKSW (Warsaw, Poland); prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. Bogdan Stańkowski, Jesuit University Ignatianum (Carcow, Poland); prof. dr hab. Henryk Stawniak, UKSW (Warsaw, Poland); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Społeczna Akademia Nauk (Lodz, Poland); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk, KUL (Lublin, Poland); Teresa Wójcik, PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomrya, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); prof. dr hab. Jan Żaryn, Instytut Historii PAN, UKSW (Warsaw, Poland)

## **Reviewing Editors**

Bartosz Adamczewski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Rastislav Adamko (Catholic University in Ružomberok, Slovakia); Roger Coffi Anoumou (University of Abomey, Benin); Francis-Vincent Anthony (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Ditta Baczała (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland); Jakub Bartoszewski (State Higher Vocational School in Konin, Poland); Tadeusz Bąk (State University of Technology and Economics in Jarosław, Poland); Józef Binnebesel, (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland); Tadeusz Borutka (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland); Joseph F. Chorpenning (St. Joseph University, Philadelphia, USA); Frantisek Citbaj (University of Presov, Slovakia); Giuseppe Cursio (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Mirosława Cyłkowska-Nowak (Poznań University of Medical Sciences, Poland); Barbara Czarnecka (University of Bedfordshire, Great Britain Polish University Abroad in London, Great Britain); Pavol Dancák (University of Presov, Slovakia); Andrzej Derdziuk (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); John Dickson (Royal Holloway University, London, Great Britain); Henryk Drawnel (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Kazimierz Dullak (University in Szczecin, Poland); Ginter Dzierżon (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Anna Fidelus (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Michael Daniel Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, USA); Zbigniew Formella (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Konrad Glombik (University of Opole, Poland); Anna A. Głusiuk (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Piotr Gołdyn (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland); Richard Gorban (Ivano-Frankivsk Theological Academy of Greek-Catholic Church, Ukraine);

Marian Graczyk (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Czesław Grajewski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Dariusz Grządziel (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Dmitro Hertsiuk (Ivan Franko National University of Lviv, Ukraine); Suzanne Hollman (Divine Mercy University, USA); Stanisław Jankowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland); Kazimiera Jaworska (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland); Marcin Jurczyk (University of Silesia in Katowice, Poland); Varghese Kalluvachel (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Przemysław E. Kaniok (University of Opole, Poland); Marta Khymko (Lviv Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education, Ukraine); Piotr Kieniewicz (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Zdzisława Kobylińska (University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland); Andrzej Kobyliński (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Elena Kocai (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania); Tadeusz Kołosowski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Jerzy Koperek (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Michał Kosche (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Stanislav Košč (Catholic University in Ružomberok, Slovakia); Ryszard Kozłowski (Pomeranian University in Słupsk, Poland); Czesław Krakowiak (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Franciszek Krasoń (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Jeremi T. Królikowski (Warsaw University of Life Sciences, Poland); Ewa Kubiak (University of Łódź, Poland); Grzegorz Kudlak (University of Warsaw, Poland); Agnieszka Kulik (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Joshtrom Isaac Kureethadam (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Mariusz Kuźniar (Charles University in Prague, Czech Republic); Jacek Kwiatkowski (University of Warsaw, Poland); Tadeusz Lewicki (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Rafał Łatka (Institute of National Remembrance, Poland); Zbigniew Łepko (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Marcin T. Łukaszewski (Chopin University of Music, Poland); Józef Mandziuk (Rzeszów University of Technology, Poland); Alfredo Manhica (Pontifical University Antonianum, Rome, Italy); Lidia Marek (University in Szczecin, Poland); Mario Maritano (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Lidia Marszałek (Mazovian State University in Płock, Poland); Paweł Mazanka (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Marek Melnyk (University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland); Monika Menke (Palacký University Olomouc, Czech Republic); Włodzimierz Mier-Jędrzejowicz (Polish University Abroad in London, Great Britain); Zbigniew Mikołajczyk (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Leszek Misiarczyk (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Peter Mlynařík (Institute of St. Thomas Aquinas in Žilina, Slovakia); Piotr Morciniec (University of Opole, Poland); Jarosław Moskałyk (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland); Irina Myszczyżyn (Ivan Franko National University of Lviv, Ukraine); Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Damián Němec (Palacký University Olomouc, Czech Republic); Jacek Nowak (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Marian Nowak (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Janusz Nowiński (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Sławomir Nowosad (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Krystyna Ostrowska (University of Warsaw, Poland); Krzysztof Owczarek (St. Thomas Theological Institute in Messina, Italy); Zbigniew Pańpuch (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Anna Pecoraro (University of Pennsylvania, USA); Stanisław Piekarski (Józef Piłsudski University of Physical Education in Warsaw, Poland); Jan Pietrzykowski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Jan Piskurewicz (Institute for the History of Science - Polish Academy of Sciences, Poland); Gregorio Poblano Bata (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Greg Prater (Arizona State University, USA); Jan Przybyłowski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Alessandro Ricci (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Maria Ryś (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Tadeusz Sarnowski (University of Warsaw, Poland); Svitlana Shchudlo (Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ukraine); Renata Sikora (University of Finance and Management in Warsaw, Poland); Michał Sławecki (Chopin University of Music, Poland); Krzysztof Smykowski (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Adam Solak (Maria Grzegorzewska University in Warsaw, Poland); Michele Sorice (Free International University for Social Studies „Guido Carli” in Rome, Italy); Michał Stachurski (University of Opole, Poland); Józef Stala (Pontifical University of John Paul II in Kraków, Poland); Witold Starnawski (Cardinal Stefan Wyszyński University in

Warsaw, Poland); Mária Suríková (Institute for Sociology of the Slovak Academy of Sciences, Slovakia); Agnieszka Szajner ((Independent Researcher, Great Britain); Beata Szluz (University of Rzeszów, Poland); Adam Świeżyński (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Lucjan Świto (University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland); Gaston Gabriel Tata (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Wiesław Theiss (Maria Grzegorzewska University in Warsaw, Poland); Scaria Thuruthiyil (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Andrzej Toczyski (Studium Theologicum Salesianum in Jerusalem, Israel); Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine | Ministry of Foreign Affairs of Ukraine, Ukraine); Giampaolo Usai (Salesian Pontifical University in Rome, Italy); Jarosław Wąsowicz (Independent Researcher, Poland); Mirosław Wierzbicki (Kujawy and Pomorze University in Bydgoszcz, Poland); Piotr Wiśniewski (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland); Józef Wroceński (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Władysław Wyszowadzki (Polish University Abroad in London, Great Britain); Dominik Zamiatała (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Sławomir Zaręba (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland); Andrzej Żądło (University of Silesia in Katowice, Poland)





Ks. DARIUSZ SZTUK SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6713-2241> \* [d.sztuk@uksw.edu.pl](mailto:d.sztuk@uksw.edu.pl)

Zgłoszono: 19.09.2022; recenzowano: 4.11.2022; zaakceptowano do publikacji: 30.11.2022

### ΕΙΣ JAKO PARADYGMAT SZCZEGÓLNEJ RELACJI Z BOGIEM I ZE WSPÓLNOTĄ W EF 4,1-6

ΕΙΣ AS THE PARADIGM OF THE PARTICULAR RELATIONSHIP  
WITH GOD AND WITH THE COMMUNITY IN EPH 4:1-6

#### Abstract

A distinguishing feature of Paul's style is his use of short formulas and compounds, which, through their simplicity and appropriate juxtaposition, convey the entire theological complexity of the truths of faith and are a point of reference for Christians of all times. Among such places in Paul's epistolary is Ephesians 4:1-6, in which, through the use of succinctly formulated articles of faith given in an appropriate rhetorical setting, the Apostle charts before believers the pattern of their relationship with God and with the community with a particular fondness for using the numeral "unum" as a distinguishing feature of the said relationships. This article is an attempt to describe the distinguishing features of St. Paul's style in the analyzed passage of the Epistle to the Ephesians.

**Keywords:** St. Paul, Biblical Theology, Letter to Ephesians, NT exegesis, Eph 4:1-6

#### Abstrakt

Wyróżnikiem stylu Pawłowego jest użycie przez niego krótkich formuł i złożeń, które dzięki swojej prostocie i przemyślanemu zestawieniu oddają całą teologiczną złożoność prawd wiary i są punktem odniesienia dla chrześcijan wszystkich czasów. Do takich miejsc w epistolarium Pawłowym należy Ef 4,1-6, w którym poprzez użycie zwięzłych sformułowanych artykułów wiary podanych we właściwej retorycznej oprawie Apostoł kreśli przed wierzącymi wzorzec relacji z Bogiem i ze wspólnotą, ze szczególnym upodobaniem używając liczebnika „unum” jako wyróżnika wspomnianych relacji. Niniejszy artykuł jest próbą opisanego wyróżników stylu św. Pawła w analizowanym fragmencie Listu do Efezjan.

**Słowa kluczowe:** Św. Paweł, teologia biblijna, List do Efezjan, egzegeza NT, Ef 4,1-6

## WSTĘP

Zaangażowanie w sprawy wspólnot, do których są skierowane listy przypisywane Apostołowi Narodów charakteryzuje całą ewangelizacyjną działalność św. Pawła. Znajduje to wyraz w przywoływaniu konkretnych problemów i spraw, którymi żyły poszczególne wspólnoty, ale też w rozpoznawalnej szacie retorycznej i słownej mającej sprawić, by przesłanie danego listu trafiło do umysłów i serc adresatów. Wyróżnikiem stylu Pawłowego jest użycie przez niego krótkich formuł i złożeń, które dzięki swojej prostocie i odpowiedniemu zestawieniu oddają całą teologiczną złożoność prawd wiary i są punktem odniesienia dla chrześcijan wszystkich czasów. Do takich miejsc w *epistolarium* Pawłowym należy Ef 4,1-6, w którym poprzez użycie zwięzłe sformułowanych artykułów wiary podanych we właściwej retorycznej oprawie Apostoł kreśli przed wierzącymi wzorzec relacji z Bogiem i ze wspólnotą, ze szczególnym upodobaniem używając liczebnika „unum” jako wyróżnika wspomnianych relacji.

## 1. PARENEZA DEDYKOWANA SZCZEGÓLNEJ WSPÓLNOCIE

Pierwszy werset IV rozdziału Listu do Efezjan jest prawie jednomyślnie postrzegany przez egzegetów jako początek części parenetycznej tego pisma Pawłowego, z którego pobrzmiwa bardzo dojrzałe nauczanie Apostoła Narodów o Kościele. Już w pierwszej części (Ef 1–3) św. Paweł daje temu wyraz, kładąc szczególny nacisk na zagadnienie jedności jako siły nośnej wspólnoty, składającej się zarówno z Żydów, którzy przyjęli prawdę o Jezusie jako Mesjaszu z dawna oczekiwany, jak i z pogan, którzy niegdyś żyli według doczesnego sposobu tego świata (Ef 2,2), ale usłyszawszy słowo prawdy, uwierzyli i zostali naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany (Ef 1,13). Pawłowe nauczanie o Kościele jest mocno osadzone na fundamencie refleksji teologicznej i chrystologicznej. Według niego wszystko „zostaje zjednoczone w Chrystusie” (Ef 1,10), ponieważ Chrystus jest zaczynem Bożego zamysłu, centrum Bożego planu miłości, ku któremu wszystko zmierza i znajduje zbawienie, a na koniec wznosi chwałę ku Ojcu<sup>1</sup>.

W pierwszej części Listu do Efezjan zwraca uwagę dosyć wyraźne ukierunkowanie refleksji Apostoła na jedyne w swoim rodzaju działanie Boga w Jezusie Chrystusie. W wielu miejscach *epistolarium* Pawłowego dostrzec można, że Apostoł, by wypowiedzieć dobitnie i sugestywnie główne prawdy wiary, przekonać do nich oraz do zgodnego z nimi życia adresatów danego listu, używa z pewnym natężeniem odpowiednio dobranej terminologii oraz form przekazu w postaci formuł

<sup>1</sup> Wymowa refleksji zawartej już w hymnie chrystologicznym na początku listu (Ef 1,3-14) została zaakcentowana poprzez ciągłe użycie złożeń przyimkowych ἐν Χριστῷ (1,3.4.6.7.9.10.11.12.13), διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,5.7), które to w sposób ewidentny wskazują na pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa oraz nakazują postrzegać w Chrystusie „miejsce” uprzywilejowane, w którym objawia się w sposób rzeczywisty zbawcza miłość Ojca, a Boży zamysł urzeczywistnia się w sposób pełny i ostateczny (Buscemi 2000, 116-120).

i figur retorycznych. Znajduje to wyraz również w drugiej części Listu do Efezjan, która, nawiązując do treści przedstawionej w części dogmatycznej, wychodzi na przeciw aktualnej sytuacji wspólnoty efeskiej i już w pierwszych stychach napominania parenetycznego w sposób zwięzły i przekonujący zachęca chrześcijan do nieustawania w wysiłkach mających zachowanie jedności wspólnoty i komunii z Bogiem:

- <sup>1</sup> Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς  
 ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ  
 ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως  
 ἧς ἐκλήθητε,  
<sup>2</sup> μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος,  
 μετὰ μακροθυμίας,  
 ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,  
<sup>3</sup> σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος  
 ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·  
<sup>4</sup> Ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα,  
 καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·  
<sup>5</sup> εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα,  
<sup>6</sup> εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων,  
 ὁ ἐπὶ πάντων  
 καὶ διὰ πάντων  
 καὶ ἐν πᾶσιν.

<sup>1</sup> A zatem proszę was ja, więzień w Panu, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście powołani, <sup>2</sup> z całą pokorą i cichością, z cierpliwością, znośąc siebie nawzajem w miłości. <sup>3</sup> Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój.

<sup>4</sup> Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście powołani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. <sup>5</sup> Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. <sup>6</sup> Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich.

## 2. RETORYKA W SŁUŻBIE SŁOWA

Wśród autorów nie ma jednomyślności w precyzyjnym określeniu retorycznego charakteru Ef 4,1-6, czyli jednostki literackiej, która – jak zaznaczono powyżej – stanowi początek części parenetycznej. Niektórzy wykazują jednak, że sekcja parenetyczna może przyjmować funkcję *argumentatio*, o ile „nie przerywa odezwy św. Pawła do jego wspólnoty, lecz przedłuża ją z myślą o lepszym przyłgnięciu do chrześcijańskiego przesłania” (Mazur 2010, 177). Jednak w przypadku Ef 4,1-6 zauważyć można powtórzenie w ww. 1-3 fragmentu *partitio* (2,8-10) oraz serii wyrażzeń (w. 4-6), których wyróżnikiem jest użycie liczebnika „unum” w różnych rodzajach gramatycznych. Zatem można powiedzieć, że przesłanie ogólne poprzednich rozdziałów dotyczące jedności Kościoła rzeczywiście znajduje tutaj swoją kontynuację i jednocześnie dosyć silne wzmocnienie, które bazuje na nagromadzeniu

słów uzupełniających się swoiście pod względem semantycznym. I tak, uprzednio wypowiedziane wezwanie, by „postępować godnie”, jest teraz dopełnione i wyjaśnione poprzez „postępować w jedności”. Idea jedności wspólnoty chrześcijańskiej tak usilnie popierana przez Apostoła zostaje przez niego zaprezentowana w figurach i formach retorycznych mających skutecznie oddziaływać na odbiorców przesłania Listu do Efezjan w celu podtrzymania relacji z Bogiem i budowania jedności wspólnoty chrześcijańskiej. Znajduje to wyraz przede wszystkim w wielokrotnym użyciu w tym kontekście liczebnika „unum” oraz trzykrotnym zastosowaniu przez autora listu figury *isokolonu*, która polega na budowie członów zdania złożonych z równej liczby sylab oraz o takim samym rytmie (Lausberg 1990, §719; Korolko 1998, §4.3.4.3.19). Jest to szczególnie widoczne w serii złożzeń użytych w ww. 4-6, które można zidentyfikować w kategoriach retoryki jako *congeries*, czyli nagromadzenie (Korolko 1998, §2.9)<sup>2</sup>, które ma służyć wzmocnieniu argumentacji poprzez koordynację i powtórzenie poszczególnych elementów perswazji. Apostoł Paweł wylicza zatem poszczególne artykuły wiary, które jako całość stanowią credo wspólnoty chrześcijańskiej oraz istotny punkt odniesienia w budowaniu relacji pomiędzy wierzącymi (Giuliano 2016, 112). Wspomniane wyżej figury *isokolonu* można zidentyfikować w następujących stychach wypowiedzi Pawłowej stanowiącej *congeries*:

**Ef 4,4a:** dwa złożenia trzysylabowe:

ἐν-σῶ-μα ἐν-πνεῦ-μα

**Ef 4,5:** trzy złożenia czterosylabowe:

εἶς-κύ-ρι-ος μί-α-πίσ-τις ἐν-βάπ-τι-σμα

**Ef 4,6a:** złożenie trzysylabowe z czterosylabowym:

εἶς-θε-ὸς πα-τήρ-πάν-των

Ef 4,6 stanowi *climax* swoistego *amplificatio*, punkt dojścia, ku któremu ciąży stopniowanie poszczególnych artykułów wiary, a cała misterna kompozycja Pawłowa ma przyczynić się do większego zaangażowania chrześcijan w dzieło współtworzenia wspólnoty. Jak wykazuje Roman Mazur, przymiotnik *πᾶς*, użyty kilkakrotnie w tym kontekście, pełni w pierwszym miejscu występowania (w. 6a) funkcję informacyjną, natomiast w kolejnych trzech miejscach (w. 6b-d) ma wpłynąć na emocje odbiorów przesłania Listu do Efezjan i wzmocnić ich *πάθος* (Mazur 2010, 454), czyli przyczynić się do większego zaangażowania w relację z samym Bogiem oraz ze wspólnotą, dla której wyzwaniem jest trwanie w jedności. Bez niej bowiem Kościół będący obrazem jedności Boga podważyłby własną wiarygodność (Lincoln 1990, 241).

<sup>2</sup> Polega ono na skumulowaniu myśli, dowodów i toposów oznaczających ten sam przedmiot perswazji.



## 3. SŁOWA O WYMOWIE PARADYGMATYCZNEJ

Celność i sugestywność Pawłowego napominania zawartego w tej części listu jest podkreślona przez użycie terminów, które wskazują dobitnie, że chodzi o sekcję parenetyczną listu. Słowa te, nawiązując do refleksji teologicznej przeprowadzonej w pierwszej części listu, mają spowodować, iż adresaci listu przejmą pewne wzorce do codziennego życia osobistego i wspólnotowego. Oczywistym sposobem przejścia od argumentacji teologicznej do parenezy jest zastosowanie przez św. Pawła wyrażenia Παρακαλώ οὖν ὑμᾶς (4,1), które zazwyczaj otwiera sekcje listów zawierające pouczenia etyczne<sup>3</sup>. Apostoł, aby uwiarygodnić się przed adresatami, określa też swoją kondycję egzystencjalną: jest więźniem w Panu (ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ). Opis ten może odsyłać do przebywania Apostoła w więzieniu, o czym przekonują badania chronologii życia św. Pawła<sup>4</sup>. Gdy jednak połączy się miejsca, w których Apostoł używa podobnie brzmiących złożeń: ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ (Ef 3,1) oraz ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ (Ef 4,1) i umieści się je w kontekście myśli o sprawowaniu poselstwa tajemnicy głoszenia Ewangelii w kaidanach (6,20: ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἀλύσει) wyrażonej w ostatnich wersach listu, to można dojść do wniosku, że Paweł podkreśla również swoje ścisłe zjednoczenie z Chrystusem do tego stopnia, że znajduje się on pod Jego przemożną kuratelą (MacDonald 2000, 260).

Bardzo wyraźnym nawiązaniem do treści I części listu i zarazem wskazaniem, że Apostoł przechodzi do napominania, jest też użycie przez niego czasownika dynamizmu etycznego περιπατέω. W Ef 2,2 św. Paweł użył tego terminu dla opisanego kondycji chrześcijan efeskich przed nawróceniem, mówiąc, że postępowali oni niegdyś „według doczesnego sposobu tego świata (περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου), według sposobu Władcy mocarstwa powietrza, to jest ducha, który działa teraz w synach buntu”. Zaraz też, w swoistym *correctio* Apostoł rozwinął myśl o Bożym działaniu w Chrystusie względem tych, którzy zostali umiłowani, a dzięki bogactwu Bożego miłosierdzia i łaski zostali zbawieni. Ten status wierzących zakłada też według myśli Pawłowej współpracę i rozwój chrześcijańskiego życia. Dlatego też Apostoł, powracając w części parenetycznej do tej figury, zachęca adresatów, by postępowali w sposób godny powołania, jakim zostali obdarowani (4,1: περιπατήσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε)<sup>5</sup>. Poprzez użycie

<sup>3</sup> Wskazania dla wspólnot w niektórych listach św. Pawła (por. Rz 12,1; 1 Kor 4,16; Ef 4,1; 1 Tm 2,1) rozpoczynają się zazwyczaj tą specyficzną formułą: παρακαλώ οὖν. Ponadto czasownik παρακαλώ pojawia się 54 razy w całym *epistolarium* Pawłowym.

<sup>4</sup> Jeśli przyjąć, że Ef został napisany pod dyktando św. Pawła wraz z Kol i Flm, to stało się to podczas rzymskiego uwięzienia Apostoła (Buscemi 1996, 241-242).

<sup>5</sup> Zarówno z przesłania ksiąg Starego Testamentu, jak i z literatury klasycznej wynika, że życie ludzkie jest przedstawiane jako przemierzanie drogi, kroczenie, postępowanie. Autorzy ksiąg Starego Testamentu używają terminu הָלַךְ, by opisać postępowanie człowieka w jego życiu (Rdz 17,1; 24,40; 48,15; 1 Sm 2,30; 2 Krl 2,4; 3,6; 8,23; 20,3; Ps 1,1; 26,3; 56,14; 101,2). Bardzo znaczący jest tutaj tekst Ps 1, w którym pojawia się motyw dwóch dróg, a błogosławieństwo dotyczy sprawiedliwego, który יִשְׁפָּךְ מִבְּרֵית חַיִּים אֱלֹהִים. Również w Qumran znaleziono teksty świadczące o takim sposobie określania

*passivum theologicum* ἐκλήθητε w aoryście św. Paweł podkreśla w nowym kontekście jeszcze raz dobitnie Boże działanie w adresatach listu, którzy – jak stwierdził powyżej – łaską zostali zbawieni (2,8: Τῆ γὰρ χάριτι ἐστε σεσωσμένοι), by pełnili dobre czyny, bo zostali na nowo stworzeni w Chrystusie (2,10).

Nie trudno zauważyć, że treść zawarta w Ef 4,1-3 nawiązuje w całej rozciągłości do tematu wyjątkowości zbawczego działania samego Boga w Jezusie Chrystusie i ta wyjątkowość i jedyność zostaje też potwierdzona w kolejnych wersach refleksji Apostoła Narodów.

W 4,4-6 jego napominanie zdaje się przechodzić w rodzaj aklamacji wiary czy też ujednoliconych formuł chrzcielnych (Best 1998, 358; Mazur 2010, 182-183), które nakazują zwrócić uwagę na powtarzający się z pewną intensywnością liczebnik występujący w charakterystycznych złożeńiach. W żadnym innym kontekście epistolarnym nie występuje taka koncentracja liczebników w połączeniu z wypowiedziami teologicznymi (por. 2 Kor 5,14-15)<sup>6</sup>.

- <sup>4</sup> Ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα,  
καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν.
- <sup>5</sup> εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα,
- <sup>6</sup> εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων,  
ὁ ἐπὶ πάντων  
καὶ διὰ πάντων  
καὶ ἐν πᾶσιν.

W 4,4, podobnie zresztą jak na początku listu w 1,18, św. Paweł powiązał nadzieję z powołaniem. Rzeczywiście, po złożeniu przyimkowym ἐν μιᾷ ἐλπίδι następuje dopełniacz τῆς κλήσεως ὑμῶν. Czasownik ἐκλήθητε – jak zauważono już wyżej – to *passivum theologicum* występujące również w 1 Kor 1,9; Ga 5,13; Kol 3,15; 1 P 2,12; 3,9. Można zatem wnioskować, że to Bóg powołał wszystkich wierzących „do jednej i tej samej nadziei”. Przyimek ἐν, w zestawieniu z rzeczownikiem, nie został tutaj użyty w znaczeniu instrumentalnym, lecz raczej w przenośnym określającym miejsce (por. 1 Tes 4,17; 1 Kor 7,15.18.20.22.24; Ga 1,6; 2,19-20; Rz 9,17; Kol 3,15). Jedyna i ta sama nadzieja jest miejscem, do którego wierzący zostali powołani przez Boga i w którym przeżywają swoje powołanie (Giuliano 2016, 153).

---

postępowania moralnego (CD 2,15.17; 3,2.5; 7,7; 1QS 1,6; 4,5ss; 5,4; 8,2; 1QS<sup>a</sup> 1,1; 1QH 15,18). Teksty Nowego Testamentu zachęcają członków wspólnot, by „postępowali w sposób godny Boga”, który ich wzywa do swego Królestwa chwały (1 Tes 2,12). Prowadzenie życia godnego Pana nie oznacza ponownego wejścia w struktury legalizmu. Chrześcijanie, przynależąc do Chrystusa (Ga 5,24), są tym samym uczestnikami wolności Chrystusowej, dzięki której nie są poddani żadnym mocom ani władcom i nie muszą im służyć. „Postępowanie w Panu” jest też opisane jako „postępowanie według Ducha” (Ga 5,16), (Sauer 1978, 425).

<sup>6</sup> W rzeczywistości w 2 Kor 5,14-15 św. Paweł na podobnej zasadzie jak w omawianej tutaj perykopie używa zestawienia inkluzywnego εἷς – πάντες, ale liczebnik jest tam użyty tylko jeden raz i odnosi się do Chrystusa (Sztuk 2019, 217-225).

Termin ἐλπὶς występuje w listach Pawłowych dosyć często (Rz 4,18; 5,2.4.5; 8,20.24; 12,2; 1 Kor 9,10; 13,13; Ga 5,5; 1 Tes 1,3; 2,19; 4,13; 5,8; Flp 1,20). Semic-kim odpowiednikiem słowa ἐλπὶς jest termin קוֹה – „oczekiwać”, „pragnąć”, który wyrażał nastawienie człowieka na posiadanie pełnego szczęścia. Aby je osiągnąć, trzeba znosić cierpliwie wszelkie trudy i przeciwności. O ile w grece klasycznej termin „nadzieja” oznaczał oczekiwanie dobra lub zła, to w LXX – tylko oczekiwanie dobra, połączone z ufnością, cierpliwością i wytrwałością. Przez co istniał ścisły związek między wytrwałym oczekiwaniem a nadzieją. W ST termin ἐλπὶς otrzymał głębsze znaczenie teologiczne, bo często odnosi się do Boga w opisach pełnego ufności oczekiwania na interwencję Boga i Jego darów (Ps 9,18; 61,6; Jr 14,22; Dn 12,12; Syr 16,13; 17,24) (Mayer 1995, 1165-1174). Warto zwrócić uwagę, że w tym zakresie LXX cechuje pewna fluktuacja, gdyż jej tłumacze na przemian używają słów: „nadzieja” i „wytrwałość”, „cierpliwe znoszenie”, „cierpliwość”. Zatem można zrozumieć dlaczego w *epistolarium* Pawłowym te dwa terminy są używane zamiennie i traktowane prawie jak synonimy. Przy ich pomocy Apostoł opisuje stałe i pełne zaufania oczekiwanie, które ożywia nadzieję człowieka wierzącego<sup>7</sup>. W przypadku Ef 4,4 złożenie z dopełniaczem τῆς κλήσεως ὑμῶν kwalifikuje i określa rodzaj ἐλπὶς, umieszczonego w relacji z σῶμα i z πνεῦμα. Dopełniacz można postrzegać jako przedmiotowy (przedmiotem, na którym opiera się nadzieja, jest „wezwanie” wierzących), podmiotowy (nadzieja, która wynika z wezwania) lub jako dzierzawczy (nadzieja, która należy do wezwania)<sup>8</sup>. Skoro więc wezwanie już jest rzeczywistością dla wierzących, to lepiej będzie interpretować dopełniacz jako podmiotowy: wspólna dla wszystkich chrześcijan jedyna i ta sama nadzieja wyra- sta i nabiera kształtu z tego wezwania Boga w Chrystusie, z Jego planu zbawienia, z tego, czego Bóg dokonał przez Syna i w Synu. Wszyscy zatem w Chrystusie Jezusie Panu są powołani do uczestnictwa we wspólnocie z Bogiem, a takie powołanie jest nieodwołalne (por. Rz 1,29). Wierzący w Efezie zostali powołani i dlatego wraz z powołaniem otrzymali nadzieję: „jak i wy zostaliście powołani w jednej i tej samej nadziei waszego powołania”. Można się zastanawiać nad związkiem między liczeb- nikiem μιᾷ i nadzieją. μιᾷ może sugerować, że istnieje więcej niż jedna „nadzieja”, w tym sensie, że jest więcej wartości, w których można pokładać nadzieję. Można by sądzić, że jest to wyłącznie część formuły akklamacyjnej, ale skoro mowa o *res sperata* (Chrystus), to prawdopodobnie Apostoł chce przywołać ową „JEDYNĄ

<sup>7</sup> Dosyć jasno jest to potwierdzone przez kontekst 1 Tes 1,2-5, gdzie św. Paweł ma na myśli zwykłe, codzienne trudności chrześcijanina, ale również sytuacje trudnych doświadczeń i prześladowań, które stanowią niebezpieczeństwo dla wiary adresatów (por. 1 Tes 2,14-16; 3,3-4; Rz 5,3. 4; 2 Kor 1,6; 6,4; 12,2). Również w 1 Tes trzy elementy: oczekiwanie, ufność i wytrwałość składają się na Pawłowe pojęcie nadziei.

<sup>8</sup> Pożyteczne będzie przywołanie tutaj swoistej definicji nadziei, którą odnaleźć można w dziele Filona z Aleksandrii *De Abraham*: ἀρχὴ μετουσίαις ἀγαθῶν ἐστὶν ἐλπὶς – „Nadzieja jest zaczątkiem uczestniczenia we wszystkich dobrach” (...) ἅγιος δὲ καὶ ἐπαινετὸς ὁ εὐελπις, ὡς τοῦναντίον ἀναγνος καὶ ψεκτὸς ὁ δύσελπις, φόβῳ πρὸς ἅπαντα συμβούλῳ κακῶ χρώμενος· οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐχθρὸν ἄλλο ἄλλῳ φασίν, ὡς ἐλπίδα φόβῳ καὶ φόβον ἐλπίδι· καὶ μήποτ’ εἰκότως· προσδοκία μὲν γὰρ ἐκάτερον, ἀλλ’ ἢ μὲν ἀγαθῶν, ἢ δ’ ἐμπαλιν κακῶν, ἀκατάλλακτοι δ’ αἱ φύσεις (7,8.14).

i tę samą” (wartość wyłączna), która nie zna żadnych wartości, z którymi można by ją zestawić, ale która staje się jednocześnie podstawą zbawienia pogan (wartość wyłączna): mieli możliwość wejścia w pełną komunie z Bogiem, „już” należącą do ich dziedzictwa (Ef 1,18), a więc wspólną dla wszystkich powołanych (Penna 1984, 190-206), ale „jeszcze” nie w pełni zrealizowaną (por. Ef 1,10.13). Stąd też tak ważne w tym kontekście jest stwierdzenie Pawła o jedności wspólnoty, która ma razem, jako jedno ciało (ἓν σῶμα), podążać w kierunku urzeczywistnienia Bożych planów, poddając się działaniu jednego Ducha (ἓν πνεῦμα). Ponadto, gdy Paweł mówi w kontekście parenezy o jednej nadziei, która staje się spoiwem wspólnoty wierzących w Chrystusa, ma świadomość tego, że jeszcze nie tak dawno temu ci, którzy ją tworzą, „żyli bez nadziei” (2,12), albo też złożyli nadzieję w Chrystusie jako Mesjaszu, który miał przyjść (1,12: προηλικότας ἐν τῷ Χριστῷ)<sup>9</sup>.

Co w odniesieniu do tego miejsca nie zostało wypowiedziane *expressis verbis*, znajduje swój wyraz w kolejnym członie aklamacji Pawłowej, w której jest mowa o jednym Panu, jednej wierze i jednym chrzcie. Trójmian ten w języku greckim zawiera liczebnik w trzech rodzajach: εἷς (rodz. męski), μία (rodz. żeński), ἓν (rodz. nijaki).

Dla nadania tej wypowiedzi odpowiedniej emfazy, na pierwszym miejscu pojawia się stwierdzenie jedyności Pana. Ta krótka formuła jest *de facto* jednym z artykułów wyznania wiary, która w pierwszej kolejności zostaje przywołana przez św. Pawła. Za formułą εἷς κύριος stoi na pierwszym miejscu cała starotestamentalna tradycja oddawania Imienia Bożego przez grecką Biblię przez tytuł κύριος, co zostało w pełni przejęte przez Apostoła Narodów i odniesione do Jezusa Chrystusa jako Pana. Dlaczego jednak w tym właśnie kontekście autor uznał za stosowne posłużenie się formułą „jeden Pan”? Powtórzenie to może sugerować, że wśród pogan było kilku „panów” (por. 1 Kor 8,5) i że Apostoł czuł potrzebę potwierdzenia jedyności (Pana Jezusa Chrystusa) (Giuliano 2016, 155). Szeroki kontekst refleksji Pawłowej nie pozwala zadowolić się jedynie sytuacją pogańskiego świata. W listach św. Pawła znaleźć można miejsca, w których uwydatniona jest wyjątkowa relacja pomiędzy chrześcijaninem i Chrystusem. Tam też Apostoł wskazuje na jedynego Pośrednika i Odkupiciela, którym jest Jezus Chrystus, a grecki liczebnik εἷς jest używany w znaczeniu chrystologicznym (por. Rz 5,15. 17; 2 Kor 5,14). W Rz 5 św. Paweł posługuje się antytezą pomiędzy pierwszym Adamem (εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνός) a drugim Adamem (τῆ τοῦ ἐνός), by powiedzieć, że „Jeden Człowiek, Jezus Chrystus” wstawia się za wszystkimi. Jak działanie „jednego Adama” doprowadziło ludzi na skraj nędzy, bowiem „wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12), tak „Jeden Chrystus Jezus” przynosi wszystkim usprawiedliwienie i życie (Rz 5,17). Zapewne i w tym kontekście można dostrzec zamiar Pawłowy ukazania Chrystusa Pana jako

<sup>9</sup> Interpretacja imiesłowu *perfectum* greckiego προηλικότας idzie w kierunku zaproponowanym powyżej i wskazuje na Żydów bądź na judeochrześcijan jako tych, którzy już wcześniej nadzieję złożyli w Chrystusie, który miał przyjść. Pewna grupa egzegetów dowodzi, że autor listu ma tu na myśli dalekosiężną perspektywę eschatologiczną (Lincoln 1990, 36-37).

jedynego *go'ela*, który dzięki Swojemu zbawczemu działaniu odkupił wszystkich<sup>10</sup>.

Wartością, która łączy wszystkich wierzących jest bez wątplenia wiara. W znaczeniu ogólnym πίστις ma dwojakie znaczenie: „wiara” i „zaufanie”<sup>11</sup>. W kontekście religijnym najbardziej wyróżnić należy znaczenie „wiary” albo „ufności”, podobnie jak w przypadku nadziei. W kontekście listów św. Pawła najczęściej poruszany jest temat „wiary w Chrystusa Jezusa”. Według Apostoła wiara zakłada przyjęcie Boga i Ewangelii (por. 1 Kor 15,14.17; Rz 1,5; 3,25; 10,17), a życie w niej (Ga 2,20) staje się posłuszeństwem (por. 1 Tes 1,8; 2 Kor 10,5.15; Rz 1,8; 15,18; 16,19). W konkretnym przypadku Ef 4,5 wydaje się oczywiste, że Apostoł mówi o wierze w jej znaczeniu opowiedzenia się za Jezusem w perspektywie chrzcielnej i nakazuje mieć na względzie naukę należącą do wspólnego dziedzictwa wierzących (Lincoln 1990, 239-240). Zatem liczebnik *μία* w swojej funkcji atrybutu nadaje tutaj rzeczownikowi całą swoją siłę, charakteryzując „wiarę” jako wspólną naukę dla wszystkich, wokół której wszyscy mogą się rozpoznać, zarazem wyjątkową i niepowtarzalną (ta i żadna inna). Na fundamencie jednej i tej samej nadziei (Chrystus) kształtuje się jeden i ten sam depozyt wiary, który należy przyjąć, strzec i przekazywać. Jedność zaś i harmonia ciała eklezjalnego znajduje swój fundament w jedyności, wyjątkowości i tożsamości *res sperata* (Chrystusa) oraz treści wiary (Giuliano 2016, 156), choć nie wyklucza to wielości form wyrazu, świadczących o różnorodności i bogactwie osób (por. Ef 4,7-16), które przyjęły jeden chrzest (ἐν βάπτισμα).

Zwieńczeniem całej formuły wyznania wiary jest aklamacja odnosząca się do Boga Ojca, która w swojej wymowie odwołuje się do tła ST, a konkretnie do wyznania wiary Ludu Pierwszego Przymierza – אֱלֹהֵינוּ יְהוָה (Pwt 6,4). Nie trudno zauważyć, że jedność Boga jest umieszczona obok jedności Pana (εἷς κύριος). Obydwu artykułom wyznania wiary towarzyszą wyjaśniające amplifikacje odpowiednich funkcji dwóch Osób Trójcy w odniesieniu do stworzenia i zbawienia. W przypadku Ef 4,5 εἷς κύριος nie ma apozycji, ale złożenie to występuje razem z *μία* πίστις i ἐν βάπτισμα. Bóg jest tutaj sławiony w swojej wyjątkowości jako Ojciec „wszystkich rzeczy” lub „wszystkich”. Szczególną rolę odgrywa w omawianym kontekście polaryzacja pomiędzy εἷς a nieokreślonym πᾶς. Po stwierdzeniu εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων następują trzy złożenia przyimkowe opisujące rolę Boga Ojca: ὁ ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων, ἐν πᾶσιν. Rodzajnik pełni funkcję uzasadnienia eliptycznego wyrażenia

<sup>10</sup> Również kontekst wypowiedzi św. Pawła w 2 Kor 5,14-15 podpowiada właśnie taki wniosek (Sztuk 2019, 220-222). W ST to Bóg jest jedynym prawdziwym *go'elem* dla swojego ludu. W związku z tym participium אֱלֹהִים używane jest także jako określenie samego Jahwe – Odkupiciela i Zbawiciela. Iz 41,14: „Nie bój się robaczku Jakubie. (...) Odkupicielem twoim Świąty Izraela (אֱלֹהֵינוּ יְהוָה)”. Iz 43,14: „Tak mówi Pan twój Zbawca, twój Odkupiciel (אֱלֹהֵינוּ יְהוָה) Świąty Izraela”. Iz 44,6: „Tak mówi Pan, Król Izraela i Odkupiciel jego (אֱלֹהֵינוּ יְהוָה)”. Iz 54,5: „Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel. Odkupicielem twoim – Świąty Izraela (אֱלֹהֵינוּ יְהוָה)”. Ps 19,15: אֱלֹהֵינוּ יְהוָה. Ps 78,35: „Bóg Najwyższy ich Zbawicielem (אֱלֹהֵינוּ יְהוָה)”. Hi 19,25: „Ja wiem: Wybawca mój żyje (אֱלֹהֵינוּ יְהוָה), na ziemi wystąpi jako ostatni”.

<sup>11</sup> Inne znaczenia tego terminu to: „ufność”, „wierność”, „zaufanie”, „wierzenie”, „dobra wiara”. (Wielki słownik 2006, 495; Bauer 2000<sup>3</sup>, 1332-1336).

przymkowego i jest anaforyczny, określając tego jednego Boga i Ojca wszystkich, „który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich”. Samo zestawienie εἷς – πᾶς, użyte w tej sekcji Listu do Efezjan, w sposób dobitny przekonuje adresatów listu, że Bóg jest siłą całej wspólnoty wierzących, ostoją jej jedności, mocą sprawczą jej trwania, rozwoju, ale też teleologicznym spełnieniem ich wiary i nadziei, którą pokładają jedynie w Nim. Można zatem stwierdzić, że napominanie św. Pawła, w którym *Leit Motivem* jest paradygmat jedyności i jedności Boga Ojca i Syna, stawia wspólnotę składającą się z chrześcijan pochodzenia pogańskiego i żydowskiego przed niemałym wyzwaniem: sprawić, by ta jedność stała się ich własnym doświadczeniem.

## ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza egzegetyczna i wskazanie na charakterystyczne posłużenie się przez św. Pawła szatą retoryczną, w której wiodącą rolę odgrywa użycie w odpowiednim szyku liczebnika „unum”, pozwoliło dowieść, że liczebnik ten może być postrzegany jako odniesienie paradygmatyczne, wzorcowe dla odbiorców przesłania Listu do Efezjan. Skuteczność apostolskiego przekonywania polega na tym, że w kilku stychach sekcji parenetycznej tego pisma Pawłowego znaleźć można refleksję umacniającą tożsamość wierzących, wskazującą na jedynność i wyjątkowość ich relacji do Boga Ojca i Pana Jezusa oraz zawierającą przesłanie o inkluzywnym zbawczym działaniu samego Boga względem wszystkich. Takie działanie może być prawidłem jedności i harmonii w każdej wspólnocie chrześcijańskiej oraz siłą sprawczą rodzącą charyzmaty i posługi.

## BIBLIOGRAFIA:

Teksty biblijne:

*Nowy Testament grecki i polski*. 2017. (= *Novum Testamentum Graece et Polonice*) / tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła Nestle Eberharda i Erwina Nestle; red. Aland Barbara i Kurt Aland et al., wyd. 28 poprawione – Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen pod kierownictwem Holgera Strutwolfa; tekst polski Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, red. wydania Roman Bogacz i Roman Mazur SDB. Poznań: Pallottinum.

*Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. i red. Remigiusz Popowski. 2013. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.

Słowniki i leksykony:

Bauer, Walter et al. 2000<sup>3</sup>. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Based on Walter's Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (= BDAG). Chicago-London: The University of Chicago Press.

- Korolko, Mirosław. 1998. *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lausberg, Heinrich. 1990. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Liddel, Henry George i Robert Scott. 1996<sup>repr.</sup>. *A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Cooperation of Many Scholars. With a Supplement, New (Ninth) Edition Completed*. Oxford: Clarendon Press.
- Słownik analityczny do Biblii greckiej* (= SABG), t. 1-3, red. Roman Mazur i Roman Bogacz. 2021. Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Wielki słownik grecko-polski*, red. Remigiusz Popowski. 2006. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.

#### Literatura przedmiotu:

- Best, Ernest. 1998. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T&T Clark.
- Buscemi, Alfio Marcello. 1996. *San Paolo. Vita, opera, messaggio* (SBF Analecta 43). Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Buscemi, Alfio Marcello. 2000. *Una sinfonia. Gli inni di Paolo a Cristo Signore* (SBF Analecta 48). Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Giuliano, Leonardo. 2016. *Un paradigma inesplorato. Retorica e teologia del numerale UNO nelle lettere di Paolo* (Supplementi alla Rivista Biblica 61). Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Lincoln, Andrew. 1990. *Ephesians* (Word Biblical Commentary 42). Dallas: Word Books.
- Mayer, Bernhardt. 1995. ἐπίς. W: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, t. 1, 1165-1174.
- MacDonald, Margaret. 2000. *Colossians and Ephesians* (Sacra Pagina 17). Collegeville: The Liturgical Press.
- Mazur, Roman. 2010. *La retorica della Lettera ai Efesini* (SBF Analecta 75). Milano: Franciscan Printing Press i Edizioni Terra Santa.
- Penna, Romano. 1984. La speranza alla quale siete stati chiamati (Ef 4,4). *Parole Spirito e vita*, 9, 190-206.
- Sauer, Georg. 1978. אֵלִישׁ. W: *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, t. 1, 421-427.
- Sztuk, Dariusz. 2019. Inkluzywność soteriologiczna w formułach zastępczego wydania epistolarium Pawłowego, red. Dariusz Sztuk. W: „*Omnium artifex docuit me sapientia*” (Mdr 7,21). *Księga pamiątkowa dla Księdza Doktora Stanisława Jankowskiego w 75. rocznicę urodzin* (Ad multos annos 20), 217-225. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.







Ks. ROMAN MAZUR SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8192-9262> \* [roman.mazur@upjp2.edu.pl](mailto:roman.mazur@upjp2.edu.pl)

Zgłoszono: 15.11.2022; recenzowano: 25.11.2022; zaakceptowano do publikacji: 1.12.2022

## ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA. ASPEKT GRAMATYCZNY PRZYKŁAD Z J 20,1-10

### THE RESURRECTION OF JESUS. GRAMMATICAL ASPECT EXAMPLE FROM JOHN 20:1-10

#### Abstract

The article aims to highlight the grammatical aspects of the description of the resurrection of Jesus. The initial presentation of the selected syntactic structure shows a certain regularity in the use of the verbs selected to represent the resurrection of Jesus: ἐγείρω and ἀνίστημι. The verb ἀνίστημι was chosen to represent the resurrection of Jesus by his own power. The example from Jn 20:1-10 indicates a possible understanding of the resurrection of Jesus by one's own power, pointing to a small element: "a folded cloth". The analysis of the activity of rolling up the cloth described in the passive voice is connected with the acting subject expressed by the verb ἀνίστημι, which in turn refers to the acting Jesus. It can also be an example of perfect harmony in the actions of God and the Son. This does not change the fact that the resurrection remains, as in John 20:1-10, a matter of faith of the successive disciples.

**Keywords:** resurrection of Jesus, faith, the Gospel according to St. John, folded cloth

#### Abstrakt

Artykuł ma na celu uwypuklenie gramatycznych aspektów opisu zmartwychwstania Jezusa. Wstępna prezentacja wybranej konstrukcji składniowej ukazuje pewną prawidłowość w używaniu czasowników wybranych do przedstawienia zmartwychwstania Jezusa: ἐγείρω i ἀνίστημι. Czasownik ἀνίστημι został wybrany, by ukazać zmartwychwstanie Jezusa własną mocą. Przykład z J 20,1-10 wskazuje na możliwe rozumienie zmartwychwstania Jezusa własną mocą, wskazując na niewielki element: „zwiniętą chustę”. Analiza bowiem czynności zwijania chusty opisanej w stronie biernej, łączy się z działającym podmiotem wyrażonym właśnie czasownikiem ἀνίστημι, który z kolei dotyczy działającego Jezusa. Może to być zarazem przykład doskonałej zgodności w działaniu Boga Ojca i Syna. Nie zmienia to faktu, że zmartwychwstanie pozostaje ciągle, jak w J 20,1-10, kwestią wiary kolejnych uczniów.

**Słowa kluczowe:** zmartwychwstanie Jezusa, wiara, Ewangelia według św. Jana, złożona chusta

## WPROWADZENIE – TERMINOLOGIA

Na wyrażenie, opisanie, przedstawienie zmartwychwstania Jezusa Nowy Testament korzysta z kilku określeń, co nie powinno dziwić. Sam fakt różnorodności związany jest z tym, że wcześniej, w Starym Testamencie, nie ma z powodu braku zmartwychwstania, nawet historycznej zwykłej rejestracji takiego wydarzenia.

Prawdą jednakże jest to, że w 1 Krl 17,17-23 opisane jest wskrzeszenie przez proroka Eliasza syna wdowy z Sarepty Sydońskiej, co oddaje wyrażenie „wróciła dusza” (ἐπιστραφήτω ... ψυχή / שָׁרָה בַּשִּׁתָּה). Prorok Elizeusz, 2 Krl 4,17-37 wskrzesił syna Szunemitki i wówczas pojawia się wyrażenie określające wskrzeszonego, który „otworzył oczy” (ἤνοιξεν ... ὀφθαλμούς / הִנִּיחַ תְּחִלָּה עֵינָיו). W końcu jeszcze jeden fakt: w 2 Krl 13,21 pewien człowiek, który po śmierci został wrzucony do grobu Elizeusza, „ożył i wstał” (ἔζησεν ... ἀνέστη / הִחְיֶה וַיָּקָם) – te wskrzeszenia lub „ożycia” trudno jednak porównywać do zmartwychwstania Jezusa.

Dla uchwycenia różnicy również na poziomie gramatycznym w przypadku prezentacji wydarzenia zmartwychwstania, rozważę dwa terminy greckie odnoszące się w Nowym Testamencie do tego wydarzenia, ale zawsze będę zwracać uwagę na *genetivus partitivus* („dopełniacz części”)<sup>1</sup>, który w poddanych tu refleksji tekstach jest przydawką przymiotnikową dopełniaczową wyodrębniającą. Naturalnie mowa o określeniu w dopełniaczu: „z martwych”. Terminami, o których mowa, są: ἐγείρω oraz ἀνάστασις.

## 1. POWSTANIE Z MARTWYCH – ἐγείρω („podnieść, wznieść”)

1.1. Pierwszym interesującym wyrażeniem jest „(powstać) z martwych” – „ἐκ νεκρῶν” w połączeniu z czasownikiem ἐγείρω<sup>2</sup>. Na początku jako ciekawostkę należy podkreślić, że w *Septuagincie* takie wyrażenie nie występuje<sup>3</sup>. W Nowym Testamencie natomiast w połączeniu z ἐγείρω występuje 24 razy, a bez tego dodatku występuje 44 razy<sup>4</sup>. Poniższa prezentacja obejmuje jedynie instancje posiadające wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”:

<sup>1</sup> Będzie brany pod uwagę taki dopełniacz w wyrażeniu „ἐκ νεκρῶν”. O takim zjawisku z użyciem przyimka ἐκ por. Robertson 1919, ogólnie 596-600 i ze znaczeniem *genetivus partitivus* 599; BDR 1961, §164; Wallace 1996, ogólnie 84-86 i szczegółowo dla przyimka ἐκ 371-372; Piwowar 2017, ogólnie §41 i szczegółowo dla przyimka ἐκ §225.

<sup>2</sup> Studium terminu przedstawia Oepke 1991, *ad vocem* ἐγείρω, 333-337; Kremer 1990, *ad vocem* ἐγείρω, 372-375; Silva 2014, *ad vocem* ἐγείρω, 79-80.

<sup>3</sup> Jedyny tekst znajduje się w księdze niekanonicznej Pi 5,19 i zawiera czasownik określający „tych w grobach”, podczas gdy wyrażenie „z martwych” zostało powiązane z innym czasownikiem, ἀνίστημι: ἀνίστησονται οἱ νεκροί, καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις („Ożyją umarli, powstaną leżący w grobach”).

<sup>4</sup> Oto pełna lista wystąpień wyrażenia „ἐκ νεκρῶν”: Mt 17,9; Mk 6,14; Mk 9,9; Mk 9,10; Mk 12,25; Łk 9,7; Łk 16,31; Łk 20,35; Łk 24,46; J 2,22; J 12,1; J 12,9; J 12,17; J 20,9; J 21,14; Dz 3,15; Dz 4,2; Dz 4,10; Dz 10,41; Dz 13,30; Dz 13,34; Dz 17,3; Dz 17,31; Rz 4,24; Rz 6,4; Rz 6,9; Rz 6,13; Rz 7,4; Rz 8,11; Rz 8,11; Rz 10,7; Rz 10,9; Rz 11,15; 1 Kor 15,12; 1 Kor 15,20; Ga 1,1; Ef 1,20; Flp 3,11; Kol 2,12; 2 Tm 2,8; Hbr 11,19; Hbr 13,20; 1 P 1,3; 1 P 1,21. Należy także dodać teksty z 1 Tes 1,10; Kol 1,18 i Ef 5,14; wprowadzają one, jako jedyne cytaty całego Nowego Testamentu do prezentowanego wyrażenia, rodzajnik określony przed terminem „zmarłych”. W ten sposób suma wystąpień w NT wynosi 47; por. Mazur i Bogacz, 2021, ε821-ε822. ε 870.

1.2. Podmiotem tego wyrażenia 7 razy nie jest Jezus (w nawiasie podaję wykonującego czynność, a gdy go brak, wskazuję stronę czasownika):

a) Jan Chrzciciel – 2 razy: Mk 6,14 (*passivum*); Łk 9,7 (*passivum*);

b) Łazarz – 3 razy: J 12,1 (Jezus); J 12,9 (Jezus); J 12,17 (Jezus); we wszystkich tych trzech przypadkach wyrażenie „z martwych” uzupełnione jest o czasownik ἠγειρεν (ind. aor. act.), i w takim połączeniu występuje wyłącznie w J, a znaczy „powstać, wstać, podnieść”<sup>5</sup>, ma też znaczenie „zbudzić”, „wstać ze snu”<sup>6</sup>; konieczne należy uwypuklić jeszcze raz, że we wszystkich tych miejscach poświadczono jest, że Łazarza wskrzesił Jezus;

c) inni chrześcijanie – 1 raz: Kol 2,12 (*passivum*);

d) ktokolwiek – 1 raz: Hbr 11,19 (Bóg).

Do odnotowania jest zakwalifikowanie faktu wskrzeszenia jako działania: Boga *expressis verbis* (1 raz), albo poprzez zastosowanie *passivum*, kwalifikowanego tutaj jako *passivum theologicum* (3 razy), albo działania Jezusa (3 razy i to wyłącznie w Ewangelii Jana).

1.3. W przypadku Jezusa wyrażenie to pojawia się 20 razy. Precyzyjnie wyrażeniem tym wskazywany jest:

a) (Pan) Jezus (Chrystus) – 13 razy<sup>7</sup>: J 21,14 (*passivum*); Dz 4,10 (Bóg); Rz 4,24 (Bóg); Rz 6,4 (*passivum*); Rz 6,9 (*passivum*); Rz 8,11 (Bóg); Rz 8,11 (Bóg); Rz 10,9 (Bóg); 1 Kor 15,12 (*passivum*); 1 Kor 15,20 (*passivum*); Ga 1,1 (Bóg); 2 Tm 2,8 (*passivum*); Hbr 11,19 (Bóg);

b) Syn Człowieczy – 1 raz: Mt 17,9 (*passivum*);

c) On (Jezus) – 6 razy: J 2,22 (*passivum*); Dz 13,30 (Bóg); Rz 7,4 (*passivum*); Ef 1,20 (Bóg); Kol 2,12 (Bóg); 1 P 1,21 (Bóg);

d) Dawca Życia – 1 raz: Dz 3,15 (Bóg).

1.4. Do podkreślenia jest tutaj zakwalifikowanie faktu zmartwychwstania Jezusa do sfery działalności Boga, wskazanej albo *expressis verbis* (11 razy), albo poprzez zastosowanie *passivum*, kwalifikowanego tutaj jako *passivum theologicum* (9 razy).

W przypadku więc czasownika ἐγειρω, w odniesieniu do wskrzeszenia z martwych Jezusa, działającym (podmiotem sprawczym) jest wyłącznie Bóg.

Biorąc pod uwagę księgi Nowego Testamentu, warto podkreślić, że czasownik ἐγειρω w odniesieniu do zmartwychwstania lub wskrzeszenia Jezusa nie pojawia się

<sup>5</sup> Por. BDAG 2000, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie 3, 4, 6; Montanari 2015, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie 1a, 1c; Thayer 1983, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie 2; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie II.1; Popowski 2006, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie I.2; II.4; Mazur i Bogacz 2021, *ad vocem* ἐγειρω, 595-596.

<sup>6</sup> Por. BDAG 2000, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie 1, 2; Montanari, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie 2a, 2b; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie I.1; III; Popowski 2006, *ad vocem* ἐγειρω, znaczenie I.1.a.b; II.1; Mazur i Bogacz 2021, *ad vocem* ἐγειρω, 595-596.

<sup>7</sup> Należy ten zestaw uzupełnić o Rz 10,7 (Bóg) oraz Hbr 13,20 (*passivum*), gdzie wyrażenie „ἐκ νεκρῶν” zostało połączone z czasownikiem ἀνάγω; podmiotem w obu przypadkach jest Bóg.

wcale w Mk, Łk, natomiast w przypadku Mt pojawia się tylko 1 raz i odnosi się do zmartwychwstania Jezusa mocą Boga (*passivum theologicum*). W przypadku J obydwie instancje odnoszą się do działania Boga (*passivum theologicum*). We wszystkich trzech instancjach w Dz zmartwychwstanie Jezusa dzieje się mocą Boga. Należy podkreślić, że czasownik ἐγείρω jest preferowanym terminem na wyrażenie zmartwychwstania Jezusa w *Corpus Paulinum* – 13 razy i stało się ono mocą Boga *expressis verbis* (8 razy) lub poprzez zastosowanie *passivum theologicum* (6 razy). W przypadku Hbr jedyna instancja przypisuje zmartwychwstanie Jezusa Bogu (*passivum theologicum*), a 1 P również w jedynej instancji przypisuje to wydarzenie Bogu, ale *expressis verbis*.

## 2. POWSTANIE Z MARTWYCH – ἀνάστασις („wskrzeszenie, zmartwychwstanie”)

2.1. Najpierw przedstawiam wyrażenie „(wskrzeszenie, powstanie) z martwych” – „ἐκ νεκρῶν” w połączeniu z rzeczownikiem ἀνάστασις<sup>8</sup>. Tego typu wyrażenie, jak w przypadku prezentowanym wyżej, nie występuje w *Septuagincie*. W Nowym Testamencie natomiast w połączeniu z ἀνάστασις występuje 15 razy (w tym z przyimkiem ἐκ 3 razy), a bez tego dodatku występuje 27 razy<sup>9</sup>. Rzeczownik ἀνάστασις ma znaczenie: „wskrzeszenie”<sup>10</sup>, „powstanie, zbudzenie się”<sup>11</sup>, „zmartwychwstanie”<sup>12</sup>.

2.2. Podmiotem tego wyrażenia 7 razy nie jest Jezus (w nawiasie podają podmiot czynności lub stronę czasownika):

a) Paweł – 1 raz: Flp 3,10-11 (Jezus / Bóg)<sup>13</sup>;

b) inni – 4 razy: Mk 12,23 (*activum*, ale w wyniku przyzwolenia Bożego);

<sup>8</sup> Studium terminu przedstawia Oepke 1991, t. 1, ἀνάστασις κτλ., 368-372; Kremer 1990, t. 1, ἀνάστασις κτλ., 88-91; prawdopodobnie najszersze i jakościowo bardzo dobre studium tego terminu znajduje się w Silva 2014, t.1, ἀνάστασις κτλ., 309-327.

<sup>9</sup> Oto pełna lista wystąpień wyrażenia „ἐκ νεκρῶν” wraz z rzeczownikiem ἀνάστασις (wraz z przyimkiem ἐκ lub bez niego): Mt 22,31; Łk 20,35; Dz 4,2; Dz 17,32; Dz 23,6; Dz 24,21; Dz 26,23; Rz 1,4; 1 Kor 15,12; 1 Kor 15,13; 1 Kor 15,21; 1 Kor 15,42; Hbr 6,2; Hbr 11,35; 1 P 1,3. Natomiast sam rzeczownik ἀνάστασις, z wyłączeniem tekstów, gdzie tworzy on wyrażenie „powstanie z martwych”, pojawia się 27 razy: Mt 22,23; Mt 22,28; Mt 22,30; Mk 12,18; Mk 12,23; Łk 2,34; Łk 14,14; Łk 20,27; Łk 20,33; Łk 20,36; J 5,29; J 11,24; J 11,25; Dz 1,22; Dz 2,31; Dz 4,33; Dz 17,18; Dz 23,8; Dz 24,15; Rz 6,5; Flp 3,10; 2 Tm 2,18; 1 P 3,21; Ap 20,5; Ap 20,6. Dodatkowo należy wspomnieć *hapax legomenon* ἐξανάστασις w Flp 3,11, gdzie Paweł wyraża nadzieję o własnym zmartwychwstaniu.

<sup>10</sup> Takie znaczenie podają: BDAG 2000, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie 2; Montanari 2015, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie c; Thayer 1983, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie 2; Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie I.1.

<sup>11</sup> Takie znaczenie podają: BDAG 2000, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie 1; Montanari 2015, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie a.c; Thayer 1983, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie 1; Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie II.1.4.

<sup>12</sup> Takie znaczenie podają: BDAG 2000, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie 2a w przypadku Chrystusa; Montanari 2015, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie c; Thayer 1983, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie 2; Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem* ἀνάστασις, znaczenie II.5.

<sup>13</sup> Został tutaj użyty rzeczownik złożony ἐξανάστασις.

Łk 20,33 (*activum*, ale w wyniku przyzwolenia Bożego); Łk 20,35 (*passivum*, gdyż uznani za godnych przez Boga); Dz 4,2 (Jezus / Bóg);

c) sprawiedliwi – 1 raz: Łk 14,14 (*passivum*);

d) wyrażenie bez kontekstu osobowego – 1 raz: Mk 12,23 (*activum*, ale w wyniku przyzwolenia Bożego).

Do odnotowania jest zakwalifikowanie faktu wskrzeszenia lub zmartwychwstania jako działania: poprzez zastosowanie *passivum*, kwalifikowanego tutaj jako *passivum theologicum* (2 razy), albo działanie Jezusa (1 albo 2 razy), albo działalności Boga *expressis verbis* (1 albo 2 razy), albo na mocy przyzwolenia Bożego (3 razy i to wyłącznie wtedy, gdy czynność wyrażona jest stroną czynną).

2.3. W przypadku Jezusa wyrażenie to pojawia się 8 razy. Precyzyjnie wyrażeniem tym wskazywany jest:

a) (Pan) Jezus (Chrystus) – 2 razy: Dz 4,33 (Jezus własną mocą / Bóg); 1 P 1,3 (Bóg);

b) Mesjasz – 3 razy: Łk 24,46 (Jezus własną mocą); Dz 17,3 (Jezus własną mocą); Dz 26,23 (Jezus własną mocą);

c) On (Jezus) – 3 razy: Dz 10,41 (Jezus własną mocą); Dz 13,34 (Bóg); Dz 17,31 (Bóg);

d) Syn Boży – 1 raz: Rz 1,4 (*passivum*).

2.4. Do odnotowania jest zakwalifikowanie faktu zmartwychwstania lub wskrzeszenia jako działania: Boga *expressis verbis* (3 lub 4 razy), albo Bóg wskazany jest przez *passivum theologicum* (1 raz), albo dotyczy ono działania Jezusa własną mocą (4 lub 5 razy).

Biorąc pod uwagę księgi Nowego Testamentu, warto podkreślić, że rzeczownik ἀνάστασις w odniesieniu do zmartwychwstania lub wskrzeszenia Jezusa nie pojawia się wcale w Mt, Mk, J i w *Corpus Paulinum*, natomiast w przypadku Łk termin ten występuje raz i odnosi się do zmartwychwstania Jezusa własną mocą. W Dz rzeczownik ten pojawia się 5 razy i podmiotem działającym jest Bóg albo Jezus. W 1 P termin ten występuje tylko raz i w odniesieniu do zmartwychwstania Jezusa własną mocą.

### 3. POWSTAĆ (Z MARTWYCH) – ἀνίστημι („wskrzesić, zmartwychwstać”)

3.1. Czasownik ἀνίστημι<sup>14</sup> albo łączy się z wyrażeniem „ἐκ νεκρῶν” – „(wskrzeszenie, powstanie) z martwych”, albo bez tej syntagmy dopełniaczowej na takie znaczenie wskazuje kontekst wydarzenia. Właśnie ta druga opcja pojawia się w 2 Krl 13,21 LXX (καὶ ἔζησεν καὶ ἀνέστη ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ – „ożył i stanął na nogach”)<sup>15</sup>. Bardzo ważnym tekstem o wyraźnym odniesieniu do zmartwychwstania

<sup>14</sup> Studium terminu przedstawia Oepke 1991, t.1, ἀνίστημι κτλ., 368-372; Kremer 1990, t.1, ἀνίστημι κτλ., 88-91; prawdopodobnie najszersze i jakościowo bardzo dobre studium tego terminu znajduje się w: Silva 2014, t. 1, ἀνίστημι κτλ., 309-327.

<sup>15</sup> Tekst Masorecki jest tutaj taki sam jak LXX: עָלָה מֵרַגְלָיו (,,ożył i stanął na nogi”); tłumaczenia TM za *Biblię Tysiąclecia* 2014<sup>2</sup>, natomiast tłumaczenie wszystkich tekstów z Septuaginty za: Popowski 2013.

jest 2 Mch 7,9: τοῦ κόσμου βασιλεὺς... εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει („Król świata... wskrzesi i ożywi do życia wiecznego”). Bardzo podobnie wspomina 2 Mch 7,14: πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπὸ αὐτοῦ· σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται („znów przez Niego zostaną wskrzeszeni. Dla ciebie bowiem nie będzie zmartwychwstania do życia”), podkreślając zarazem różnicę pomiędzy zmartwychwstaniem do życia jako nagrodą i jego brakiem jako karą. Jeszcze o zmartwychwstaniu wspomina 2 Mch 12,44: εἰ μὴ γὰρ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστήναι προσεδόκα... („Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną...”). Ciekawe rozumienie niemożliwego wskrzeszenia przez działanie nieznanych lekarzy przedstawia Ps 87,11 LXX: ἢ ἰατροὶ ἀναστήσουσιν, καὶ ἐξομολογήσονται σοι; („Czy jacyś lekarze ich wskrzeszą, by Cię wysławiali?”)<sup>16</sup>. Kwestię wcześniej wspomnianych lekarzy wydaje się wyjaśniać niekanoniczny tekst Pi 5,14: οἱ δὲ νεκροὶ ζῶν οὐ μὴ ἴδωσιν, οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσουσιν („umarli... nie ma takich lekarzy, którzy by ich wskrzesili”). Interesujące jest umieszczenie obu terminów dotyczących zmartwychwstania, ἀνίστημι oraz ἐγείρω, w kolejnym niekanonicznym tekście Pi 5,19: ἀναστήσονται οἱ νεκροί, καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις („Ożyją umarli, powstaną leżący w grobach”). Nadzieję zmartwychwstania dokonanego przez Boga przedstawia także niekanoniczny tekst Hi 42,17a LXX: wygląδατ γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ’ ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν („A napisane jest, że on [Hiob] znów wstanie razem z tymi, których Pan wskrzesi”). W niekanonicznej księdze Psalmów Salomona została także określona kategoria tych, którzy zmartwychwstaną: Pss 3,12 οἱ δὲ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται („a bojący się Pana powstaną na życie wieczne”). Znamienny tekst pojawia się w Oz 6,2 LXX: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα καὶ ζήσόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ („trzeciego dnia wstaniemy, a potem żyć będziemy w Jego obecności”)<sup>17</sup>. Charakterystyczne są w tej kwestii także prorocтва z Izajasza LXX: najpierw negatywne w Iz 26,14: οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσωσιν („nie ma takich lekarzy, którzy by ich wskrzesili”)<sup>18</sup>; następnie pozytywne w Iz 26,19: ἀναστήσονται οἱ νεκροί, καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις („Ożyją umarli, powstaną leżący w grobach”)<sup>19</sup>.

3.2. W przypadku Nowego Testamentu czasownik ἀνίστημι posiada znaczenie „wskrzeszenia” lub „zmartwychwstania” w odniesieniu do różnych osób. Należy zaznaczyć, że czasownik ten ma znaczenie przechodnie dla strony czynnej czasu teraźniejszego, przyszłego i aorystu („podnosić”, „wznosić”, „wskrzeszać” – z dopełnieniem bliższym w bierniku), podczas gdy alternatywna forma aorystu, perfectum oraz plusquamper-

<sup>16</sup> Tekst Masorecki w tym wersecie posiada inną lekturę wskazującą na zmartwychwstanie, którego sprawcą jest jednak Bóg czyniący cuda: וְהַלְמַתִּים תַּעֲשֶׂה-לָּם אֱלֹהִים-יְקוּמוּ („Czy dla cieniów czynisz cuda? Czy zmarli wstaną?”).

<sup>17</sup> W tym miejscu Tekst Masorecki jest taki sam jak LXX: וְבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִקְמוּנוּ וְנִהְיֶה לְפָנָיו.

<sup>18</sup> Dość odmiennie tutaj Tekst Masorecki: מַתִּים בְּלִי-יְהוּי רָפְאִים בְּלִי-קָמוּ („Umarli nie ożyją, nie zmartwychwstaną cienie”).

<sup>19</sup> Tutaj Tekst Masorecki jest prawie identyczny: יְהוּי מַתִּיךָ בְּלִי-יְקוּמוּ („Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy”).

fectum w stronie czynnej i medialnej mają znaczenie nieprzechodnie („wstawac”, „podnieść się”, „zmartwychwstać”)<sup>20</sup>. Czasownik ten może być połączony z wyrażeniem „ἐκ νεκρῶν”, ale pojawiają się także inne określenia, które kontekstualnie rozwiewają wątpliwości, o jakie znaczenie czasownika ἀνίστημι chodzi. Należy wspomnieć o jeszcze jednej istotnej cesze aorystu czasownika ἀνίστημι – posiada on dwie formy. Pierwsza z nich (ἀνέστησα) w stronie czynnej ma znaczenie przechodnie, druga (ἀνέστην) ma znaczenie nieprzechodnie, ale w niektórych przypadkach ma znaczenie przechodnie. Ta informacja będzie miała istotne znaczenie w przypadku aorystu tego czasownika zastosowanego w opisie zmartwychwstania Jezusa.

Beneficjentami, których dotyczy efekt „wskrzeszenia”, 12 razy nie jest Jezus (w nawiasie podaję podmiot tej czynności):

a) córka Jaira – 1 raz: Mk 5,42 (strona czynna, druga forma aorystu, znaczenie przechodnie [wskrzesić] ze względu na wskazany podmiot działający, którym jest Jezus)<sup>21</sup>;

b) syn niedowierzającego ojca – 1 raz: Mk 9,27<sup>22</sup> (strona czynna, druga forma aorystu, znaczenie przechodnie [wskrzesić] ze względu na wskazany podmiot działający, którym jest Jezus);

c) po zmartwychwstaniu – potencjalni mężowie kobiety siedmiokrotnie zamężnej: 2 razy: Mk 12,23<sup>23</sup> (strona czynna, druga forma aorystu, znaczenie przechodnie – „powstaną z martwych”); Mk 12,25 (strona czynna, druga forma aorystu, znaczenie przechodnie – „powstaną z martwych”); w obu wspomnianych przypadkach może chodzić o sugestię saduceuszów, jakoby umarli sami mieli zmartwychwstać (strona czynna), co może być celową fałszywą przesłanką potrzebną do uzasadnienia wniosku, że nie istnieje wobec tego zmartwychwstanie;

d) bliżej nieokreślona postać: 5 razy: Łk 16,31<sup>24</sup> (strona czynna, druga forma aorystu, znaczenie przechodnie – „zostanie wskrzeszony” żebrak Łazarz); J 6,39 (strona czynna, znaczenie przechodnie ze względu na wskazany podmiot działający, którym jest Jezus, oraz użyty czas przyszły); J 6,40 (strona czynna, znaczenie przechodnie ze względu na wskazany podmiot działający, którym jest Jezus, oraz użyty czas przyszły); J 6,44 (strona czynna, znaczenie przechodnie ze względu na wskazany podmiot działający, którym jest Jezus, oraz użyty czas przyszły); J 6,54 (strona czynna, znaczenie przechodnie ze względu na wskazany podmiot działający, którym jest Jezus, oraz użyty czas przyszły); Ef 5,14<sup>25</sup> (strona czynna, druga

<sup>20</sup> O takim znaczeniu wspomina np.: Smyth 1920, §819, szczególnie 222-223; Stevens 1997, 363; Piowar 2010, 451 i 457.

<sup>21</sup> Znamienne jest tutaj, że czynność wskrzeszenia wyrażona czasownikiem ἀνίστημι została wzmocniona skutkiem obiektywnym – dziewczynka chodziła (καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει).

<sup>22</sup> Przykład ten dotyczy przypadku, gdy wielu (choć nie wszyscy) sądziło, że chłopiec nie żyje. W prezentacji wydarzenia pojawia się dodatkowo czasownik ἐγείρω: ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη („podniósł [go], a on wstał”).

<sup>23</sup> Treść tego zdania zawiera także rzeczownik ἀνάστασις.

<sup>24</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

<sup>25</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie – „(sam) podnieś się!, (sam) wstań!”);

e) Łazarz – 2 razy: J 11,23 (*medium*; znaczenie nieprzechodnie – „(on) zmartwychwstanie”); J 11,24 (*medium*; znaczenie nieprzechodnie – „(on) zmartwychwstanie”);

f) Tabita – 1 raz: Dz 9,40 (Piotr, ale mocą zaniesionej do Boga modlitwy, czyli w wyniku przyzwolenia Bożego; strona czynna, pierwsza forma aorystu, znaczenie przechodnie – „powstań!”);

g) zmarli w Chrystusie – 1 raz: 1 Tes 4,16 (*medium*; znaczenie nieprzechodnie – „powstaną”).

Do odnotowania jest zakwalifikowanie faktu wskrzeszenia lub zmartwychwstania jako działania: Piotra (1 raz – w wyniku przyzwolenia Bożego), Jezusa (6 razy), w wyniku działania Boga / Jezusa na korzyść zmarłych (*medium* korzyści – 3 razy), w końcu na mocy przyzwolenia Bożego (4 razy i to wtedy, gdy czynność wyrażona jest stroną czynną).

3.3. W przypadku Jezusa wyrażenie to pojawia się 20 razy. W nawiasie podaję podmiot czynności lub wskazuję stronę czasownika. Precyzyjnie wyrażeniem ἀνίστημι ἐκ νεκρῶν wskazywany jest:

a) Syn Człowieczy – 6 razy: Mk 8,31<sup>26</sup> (Jezus mówi sam o sobie; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie); Mk 9,9<sup>27</sup> (Jezus mówi sam o sobie; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie); Mk 9,31<sup>28</sup> (Jezus mówi sam o sobie; strona medialna; znaczenie nieprzechodnie); Mk 10,33-34<sup>29</sup> (Jezus mówi sam o sobie; strona medialna; znaczenie nieprzechodnie); Łk 18,33 (Jezus mówi sam o sobie; strona medialna; znaczenie nieprzechodnie); Łk 24,7 (cytat słów Jezusa o zmartwychwstaniu własną mocą; druga forma aorystu; znaczenie nieprzechodnie);

b) treść rozmowy apostołów – 1 raz: Mk 9,10<sup>30</sup> (w odniesieniu do zmartwychwstania Syna Człowieczego; strona czynna; druga forma aorystu znaczenie nieprzechodnie);

c) Jezus (wymieniony bezpośrednio lub wynika to z kontekstu poprzedzającego): 3 razy: Mk 16,9 (w odniesieniu do Jezusa; strona czynna; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie); Dz 13,33 (Bóg wskrzesił Jezusa; strona czynna; znaczenie przechodnie, wynika to z wyrażenia imienia Jezusa w bierniku jako

<sup>26</sup> Dodatkowo występuje tu wskazówka czasowa zmartwychwstania – μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι („po trzech dniach zmartwychwstanie”). Jest to pierwsza z trzech zapowiedzi zmartwychwstania Jezusa. W Łk, w przypadku tej zapowiedzi, został użyty czasownik ἐγείρω.

<sup>27</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

<sup>28</sup> Jest to druga zapowiedź zmartwychwstania Jezusa i podobnie jak pierwsza, zawiera wskazówkę czasową tego wydarzenia – „po trzech dniach”. W Łk brak jakiegokolwiek informacji o zmartwychwstaniu w drugiej zapowiedzi.

<sup>29</sup> Jest to trzecia zapowiedź zmartwychwstania Jezusa i podobnie jak pierwsza i druga, zawiera wskazówkę czasową tego wydarzenia – „po trzech dniach”.

<sup>30</sup> Choć wyrażenie to jest bezpodmiotowe, to jednak kontekst poprzedzający wskazuje na Syna Człowieczego, którego ma dotyczyć zmartwychwstanie. Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.



dopełnienie); 1 Tes 4,14 (Jezus własną mocą; gramatycznie znaczenie przechodnie, jednak Jezus wymieniony jest w mianowniku i brak dopełnienia bliższego, stąd znaczenie nieprzechodnie);

d) Jezus jako jeden z dawnych zmartwychwstałych proroków – 2 razy: Łk 9,8 (Jezus własną mocą; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie); Łk 9,19 (Jezus własną mocą; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie);

e) Mesjasz – 2 razy: Łk 24,46 (Jezus własną mocą; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie); Dz 17,3<sup>31</sup> (Jezus własną mocą; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie);

f) On (Jezus) – 5 razy: J 20,9<sup>32</sup> (Jezus własną mocą; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie); Dz 2,24 (Bóg; pierwsza forma aorystu, znaczenie przechodnie); Dz 2,32 (Bóg; pierwsza forma aorystu, znaczenie przechodnie); Dz 10,41<sup>33</sup> (Jezus własną mocą; druga forma aorystu, znaczenie nieprzechodnie); Dz 13,34<sup>34</sup> (Bóg; znaczenie przechodnie, gdyż zaimek osobowy wskazujący Jezusa jest tutaj dopełnieniem bliższym);

g) Sługa Boga (Jezus) – 1 raz: Dz 3,26 (Bóg; znaczenie przechodnie, określenie bowiem Jezusa wyrażone jest tutaj dopełnieniem bliższym);

h) Człowiek (Jezus) – 1 raz: Dz 17,31<sup>35</sup> (Bóg; znaczenie przechodnie, gdyż zaimek osobowy wskazujący Jezusa jest tutaj dopełnieniem bliższym).

3.4. Do odnotowania jest zakwalifikowanie faktu wskrzeszenia lub zmartwychwstania jako działanie: Boga (6 razy) albo Jezusa własną mocą *expressis verbis* (14 razy) oraz Jezusa (w opowiadaniu innych, ale przy zastosowaniu strony czynnej czasownika – 2 razy).

Biorąc pod uwagę księgi Nowego Testamentu, warto podkreślić, że czasownik ἀνίστημι w odniesieniu do zmartwychwstania lub wskrzeszenia Jezusa nie pojawia się w Mt, natomiast w przypadku Mk i Łk termin ten we wszystkich instancjach określa zmartwychwstanie Jezusa jedynie własną mocą (znaczenie nieprzechodnie). W J pojawia się raz i tylko w określeniu zmartwychwstania Jezusa własną mocą (znaczenie nieprzechodnie). W *Corpus Paulinum* występuje tylko 1 raz i odnosi się do zmartwychwstania Jezusa własną mocą (znaczenie nieprzechodnie). W Dz pojawia się 8 razy i posiada jako podmiot Boga albo Jezusa (znaczenie nieprzechodnie i przechodnie).

#### 4. JAKIE ZMARTWYCHWSTANIE?

4.1. Starożytni Grecy próbowali określić zmartwychwstanie na kilka sposobów. Platon w *Fajdosie* 72d mówi o migracji dusz, zaznaczając, że jest (a) niemożliwa,

<sup>31</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

<sup>32</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

<sup>33</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

<sup>34</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

<sup>35</sup> Występuje tutaj wyrażenie precyzujące „ἐκ νεκρῶν”.

w konsekwencji zmartwychwstanie jest niemożliwe<sup>36</sup>; (b) jednak zaznacza on w *Uczcie* 179c, że zmartwychwstanie może mieć miejsce jako odizolowany cud<sup>37</sup>. Według mitologii greckiej moc wskrzeszania umarłych posiadał lekarz (bóg-heros) Asklepios (Lu- kian z Samosaty, *De Saltatione*, 45)<sup>38</sup>. Natomiast idea powszechnego zmartwychwstania na końcu czasów jest obca Grekom starożytnym. Potwierdza tę myśl pewne wydarzenie zarejestrowane w *Dziejach Apostolskich*: „dlatego że [Bóg] wyznaczył dzień, kiedy to sprawiedliwie będzie sądzić świat przez Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych” (Dz 17,31), gdzie po usłyszeniu o zmartwychwstaniu reakcja filozofów zgromadzonych na areopagu w Atenach była następująca: „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu (ἀνάστασιν νεκρῶν), jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: «Posłuchamy cię o tym innym razem»” (Dz 17,32). Wstępne nieporozumienie co do zmartwychwstania mogło pochodzić z faktu, że w języku greckim termin „zmartwychwstanie” jest rodzaju żeńskiego i słuchacze Pawła mogli początkowo sądzić, że chodzi o parę małżeńską dotąd nieznaną słuchaczom bóstw: Jezusa i Anastasis. Jednak końcowa reakcja Pawłowego audytorium potwierdza, że wypowiedź została właściwie zrozumiana, poświadczając zarazem obowiązujące dziedzictwo filozoficzne Platona w kwestii zmartwychwstania powszechnego.

4.2. Odpowiedzi na pytanie „Jakie zmartwychwstanie?” można szukać najpierw w gramatyce greckiej, która odpowiada za logiczną konstrukcję wyrażenia „ἐκ νεκρῶν”. Elementem dość kluczowym jest tutaj przyimek ἐκ, który łączy się z dopełniaczem i ma znaczenie „z”, „z wewnątrz”<sup>39</sup>. Znaczenie to może zostać jeszcze bardziej sprecyzowane jako „spośród zmarłych”, „poza”, „z dala”<sup>40</sup>, „oddzielenie od”, „oddzielenie spośród” i tutaj w odniesieniu do zmarłych i wraz z użyciem czasowników ἐγείρω albo ἀνίστημι<sup>41</sup>. W końcu może także posiadać znaczenie miejsca: „z (miejsca) zmarłych” lub „z (miejsca przebywania) zmarłych” i wtedy łączy się również z czasownikami ἐγείρω lub ἀνίστημι<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Opinię taką wśród starożytnych Greków wyraził wcześniej Homer 1972, 24, 551: Achilles zwraca się do Priama w kwestii martwego Hektora: „łzami martwego nie wskrzesisz (ἀνστήσεις)”; podobnie u Sofoklesa 1921, 134-136: odpowiada chór Elektrze tuż przed jej żałobą po ojcu: „A przecież Hades z wszechwspólnej czeluści na żadne prośby, ofiary, ojca ci już nie wypuści (ἀνστήσεις)”.

<sup>37</sup> „...tych, których bogowie nagrodzili, odsyłając ich dusze z Hadesu (ἐξ Ἰδαίου), łątko policzyć” (tł. własne) na podstawie tekstu krytycznego Plato 1993, 119.

<sup>38</sup> Lukian przedstawia listę nadzwyczajnych historii, w tym przekazywanych przez Spartę, a na niej znajdują się m.in.: „zmartwychwstanie (ἀνάστασις) Tyndareosa i gniew Zeusa na Asklepiosa z tego powodu” (tł. własne) na podstawie tekstu krytycznego Lucian 1962, t. 5, 257. Co prawda jest to część mitologii greckiej, ale na poziomie (jedyne) idei zmartwychwstanie jest znane.

<sup>39</sup> Takie znaczenie wskazują przykładowo: Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* ἐκ, znaczenie I.5; Popowski 2006, *ad vocem* ἐκ, znaczenie I; Piwowar 2010, 43; Silva 2014, t.2, *ad vocem* ἐκ, znaczenie I ogólnie.

<sup>40</sup> BDAG 2000, *ad vocem* ἐκ, znaczenie 1d; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* ἐκ, znaczenie I.5; Montanari 2015, *ad vocem* ἐκ, znaczenie I.A.

<sup>41</sup> BDAG 2000, *ad vocem* ἐκ, znaczenie 1c; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* ἐκ, znaczenie I.4; Popowski, *ad vocem* ἐκ, znaczenie 1b; Montanari 2015, *ad vocem* ἐκ, znaczenie II.A.c.

<sup>42</sup> BDAG 2000, *ad vocem* ἐκ, znaczenie 1a; Popowski, *ad vocem* ἐκ, znaczenie 1c; Silva 2014, t. 2, *ad vocem* ἐκ, znaczenie 1 dla Nowego Testamentu.

Wspomniane powyżej znaczenie wzmacnia czy też precyzuje połączenie wyrażenia „ἐκ νεκρῶν” z czasownikiem złożonym ἀνάγω: w Rz 10,7 – τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν – „by Chrystusa wyprowadzić spośród umarłych” oraz w Hbr 13,20 – ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν – „wyprowadził spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec”.

W Nowym Testamencie występuje inna konstrukcja, „ἀπὸ νεκρῶν”, która ze względu na połączenie przyimka z dopełniaczem wydaje się podobna. Jednak precyzyjnie takie wyrażenie odnosiłoby się do innej sytuacji, tzn. zgodnie z podstawowym znaczeniem przyimka ἀπό i następującego po nim dopełniacza, oznaczałoby „z”, „z wewnątrz”, „od” i w konsekwencji „od umarłych”<sup>43</sup>. Jednak w Mt znajduje się interesujący zestaw. W Mt 17,9 występuje połączenie terminu νεκρῶν z przyimkiem ἐκ i z czasownikiem ἐγείρω (ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆ i dotyczy ono Syna Człowieczego), podczas gdy w Mt 14,2; Mt 27,64 i Mt 28,7 występuje połączenie terminu νεκρῶν z przyimkiem ἀπό i z czasownikiem ἐγείρω (3 razy taka sama forma i kolejność: ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν i dotyczą odpowiednio (1) Jana Chrzciciela, (2) Jezusa określanego oszustem przez arcykapłanów i faryzeuszy, (3) Jezusa wcześniej Ukrzyżowanego). Dodatkowe świadectwo istnieje jeszcze w Łk 16,30 i dotyczy ono przypowieści o zmarłym bogaczu, jednak tutaj nie ma mowy o zmartwychwstaniu, ale jedynie o τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῆ („ktoś z umarłych poszedł”) i brakuje czasownika ἐγείρω albo ἀνίστημι.

W przypadku czasownika ἀνίστημι w połączeniu z wyrażeniem ἐκ νεκρῶν wszystkie informacje związane ze zmartwychwstaniem Jezusa dotyczą tego wydarzenia w rozumieniu „z wewnątrz” miejsca / stanu „spośród zmarłych” (np. Szeol w myśl Starego Testamentu jest rozumiany jako dominium śmierci). Oznacza to w konsekwencji, że Jezus po Swojej śmierci znajduje się czy też jest właśnie w takim miejscu / stanie.

W przypadku czasownika ἐγείρω w połączeniu z wyrażeniem ἐκ νεκρῶν (poza wspomnianymi przed chwilą tekstami z Mt, które jednak łączą ten czasownik z innym przyimkiem), w odniesieniu do Jezusa pojawia się również rozumienie, że Jezus po Swojej śmierci znajduje się czy też jest właśnie w takim miejscu / stanie.

Konstrukcje ze wspomnianymi wyżej dwoma czasownikami, którym towarzyszy *genetivus partitivus* ἐκ νεκρῶν, zakładają więc, że Jezus najpierw w pełni przebywa w dominium śmierci, czyli inaczej: przyjmuje wspólnotę losu z tymi, którzy tam przebywają. Więcej, ponieważ jest to miejsce „nie-życia”, nie można go opuścić, gdyż wykonanie jakichkolwiek czynności jest niemożliwe. Tym bardziej więc zastanawia, że oba wcześniejsze określenia: „podnieść, wznieść” oraz „wskrzeszenie, zmartwychwstanie” dotyczą rzeczywistości, która „wewnątrz” np. Szeolu jest mało istotna, bo całkowicie niemożliwa. Jezus dokonuje więc czegoś, co jest dotychczas nie tylko nieznanne, ale i nie mieści się w kategoriach możliwości,

<sup>43</sup> Takie znaczenie przyimka ἀπό podaje przykładowo: BDAG 2000, *ad vocem ἀπό*, znaczenie I; Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem ἀπό*, znaczenie A.I.1; Popowski 2006, *ad vocem ἀπό*, znaczenie I.1; Montanari 2015, *ad vocem ἀπό*, znaczenie I.A.

śmierć bowiem definitywnie wykluczyła je wszystkie. Nie dziwi więc, że pierwsza czynność „podnieść, wznieść”, wyrażona czasownikiem ἐγείρω, ma zawsze jako podmiot sprawiający „podniesienie, wzniesienie z martwych” samego Boga, czy to bezpośrednio (użyta strona czynna), czy to jako ukrytego w działaniu (użyta strona bierna).

4.3. Należy podkreślić, że pierwsza wzmianka o zmartwychwstaniu Jezusa w Nowym Testamencie pojawia się dopiero w Mt 16,21 (τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι – „trzeciego dnia zmartwychwstanie”), jednak w przypadku obecności uściślającego wyrażenia ἐκ νεκρῶν taka wiadomość pojawia się dopiero w Mt 17,9, także w odniesieniu do Jezusa. Tłem tego ostatniego tekstu jest przemienienie Jezusa. Jednak w Nowym Testamencie występuje pojedyncze określenie, sam tylko czasownik ἐγείρω, którego tłumaczenie niejednokrotnie odnosi się do „powstania z martwych”. W takim przenośnym rozumieniu tego czasownika informacja o zmartwychwstaniu (zazwyczaj Jezusa) pojawia się już w Mt 9,25, dotyczy jednak wskrzeszenia córki Jaira: ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον („ujął ją za rękę, a dziewczynka wstała”). Drugi czasownik tego zdania w języku greckim jest w aoryście strony biernej, należy go więc rozumieć jako „została podniesiona”, „została obudzona [do życia]”, „została wskrzeszona”. Jezus polecił także przy rozesłaniu Dwunastu: νεκροὺς ἐγείρετε („wskrzeszajcie umarłych”) – Mt 10,8. Podobnie dzieje się przy potwierdzeniu Jego misji mesjańskiej, czego znakiem m.in. jest to, że νεκροὶ ἐγείρονται (strona bierna) „umarli zmartwychwstają” – Mt 11,5. Jednak chronologicznie pierwszą pisaną informacją o zmartwychwstaniu Jezusa przekazaną przez Nowy Testament jest 1 Tes 1,10: ὃν ἠγείρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν („którego wskrzesił z martwych, Jezusa”). List ten bowiem został napisany ok. 50 lub 51 roku po Chr., niektórzy sądzą nawet, że ok. 41/43 roku po Chr., czyli jeszcze przed tzw. Soborem Jerozolimskim. Ewangelia jednak była głoszona przez Jezusa jeszcze przed powstaniem Listów Nowego Testamentu. Pierwsza więc informacja o Jego zmartwychwstaniu pochodzi od Niego samego. Ponieważ mowa o czynności, należy brać pod uwagę znaczenie dynamiczne. Wyłącznie Mateusz używa na określenie zmartwychwstania rzeczownika ἔγερσις w Mt 27,53 i dotyczy ono Jezusa: μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ („po Jego zmartwychwstaniu”).

4.4. Drugi ważny element, to rozumienie „zmartwychwstania” przy użyciu rzeczownika ἀνάστασις („wskrzeszenie, zbudzenie, ustanowienie” w znaczeniu przechodnim; „zmartwychwstanie, podniesienie, uzdrowienie” w znaczeniu nieprzechodnim), albo czasownika ἀνίστημι. Oba terminy są spokrewnione i zwyczajowo używane do określenia stanu lub czynności zmartwychwstania czy też wskrzeszenia. Po raz pierwszy za pomocą tych terminów określone jest zmartwychwstanie w Mt 22,23, informacja dotyczy jednak (nie)możliwości istnienia zmartwychwstania według opinii saduceuszów. Natomiast jego istnienie potwierdza Jezus w Mt 22,30-31. Pierwszy jednak przykład faktu wskrzeszenia przy użyciu czasownika

ἀνίστημι pojawia się dopiero w Mk 5,42 i dotyczy wskrzeszenia córki Jaira. Tutaj, w odróżnieniu od Mt, ewangelista Marek posłużył się pojęciem odmiennym: zamiast Mateuszowego ἐγείρω, pojawia się ἀνίστημι. Pierwsze odniesienie za pomocą terminów ἀνάστασις i ἀνίστημι do zmartwychwstania Jezusa pojawia się dopiero w Mk 7,24. Choć kanonicznie jest to dopiero druga Ewangelia, chronologicznie jednak chodzi o pierwszy przekaz ewangeliczny. Kiedy o chronologii pism NT mowa, to najwcześniejszym tekstem o zmartwychwstaniu przy użyciu prezentowanych terminów jest świadectwo 1 Tes 4,14; πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη („wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał”). Obowiązuje tutaj zasada wspomniana w związku z terminem ἐγείρω, że sam Jezus w ustnym przeprowadzaniu mówił o Swym zmartwychwstaniu. Tylko w przypadku tego czasownika istnieje potwierdzenie, że Jezus zmartwychwstał własną, czyli boską mocą. Warto przypomnieć: w przypadku terminu ἐγείρω działającym był Bóg. W przypadku pojęć ἀνάστασις i ἀνίστημι działającym jest Bóg oraz działającym jest Jezus. Znaczy to, że Jezus posiada boską moc ożywiania, czyli (ponieważ) jest Bogiem. To właśnie stwierdzenie będzie potrzebne do połączenia informacji o zmartwychwstaniu Jezusa w pierwszym zakończeniu Ewangelii Janowej.

#### 5. ZAKOŃCZENIE: [NIE]OCZYWISTY GRAMATYCZNY PRZYKŁAD POTWIERDZAJĄCY ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA

5.1. W pierwszym zakończeniu Ewangelii Janowej, dokładniej w J 20,1-10, istnieje szczególne świadectwo. Dotyczy ono obecności najpierw Marii Magdaleny, a potem Piotra i umiłowanego ucznia, w pustym grobie zmartwychwstałego Jezusa. Istotne okaże się zestawienie świadectw tych, którzy mówią, oraz tzw. „świadectw niemych”. Najpierw jednak użyteczne wydaje się zestawienie kilku czasowników. Wszystkie są związane z czynnością „patrzenia” i są obecne w Ewangelii Janowej:

- 1) βλέπω – dostrzegać<sup>44</sup>, widzieć<sup>45</sup>, patrzeć<sup>46</sup>, spoglądać<sup>47</sup>, oglądać<sup>48</sup>;

<sup>44</sup> Por. np.: BDAG 2000, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 1 i 4; Popowski 2006, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 3.

<sup>45</sup> Por. np.: BDAG 2000, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 2; Montanari 2015, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 1.a; Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 1 i 6; Popowski 2006, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 1.

<sup>46</sup> Por. np.: Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 2; Popowski 2006, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 3a.

<sup>47</sup> Por. np.: BDAG 2000, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 3 i 8; Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 2; Popowski 2006, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 2.

<sup>48</sup> Por. np.: Montanari 2015, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 1.b; Abramowiczówna 1958, t. 1, *ad vocem* βλέπω, znaczenie 3.

- 2) θεωρέω – być widzem<sup>49</sup>, przypatrywać się<sup>50</sup>, oglądać<sup>51</sup>, gapić się<sup>52</sup>;  
 3) ὁράω – patrzeć<sup>53</sup>, zrozumieć<sup>54</sup>, dostrzec<sup>55</sup>, spoglądać<sup>56</sup>, rozpoznać<sup>57</sup>.

Z tego zestawu tylko czasownik ὁράω został połączony z wiarą (πίστις) w J 20,1-10, a precyzyjniej: z czynnością „uwierzenia”. Oznacza to, że jest to wybrany sposób patrzenia, dzięki któremu można uwierzyć. W przytoczonej perykopie najpierw Maria Magdalena, a potem uczeń, którego Jezus miłował, widzą odpowiednio „kamień odsunięty od grobu” i „leżące płótna”. Dla określenia czynności „widzenia” tych przedmiotów Jan posłużył się czasownikiem βλέπω. Umiłowany uczeń i Maria Magdalena „dostrzegli”, „oglądali”, „widzieli” wspomniane przedmioty. Gdy do miejsca dotarł Piotr, również i on ujrzał „leżące płótna”. Tym razem jednak Jan posłużył się czasownikiem θεωρέω, ze znaczeniem „przypatrywania się”, „oglądania”. Znamienne jest, że we wszystkich tych przypadkach czynność została wyrażona czasem teraźniejszym, co oznaczałoby brak lub nieobecność duchowych skutków tejże czynności.

5.2. Zaskakująca różnica pojawia się w momencie, gdy umiłowany uczeń wchodzi do grobu (czyli podobnie jak Piotr), ale „zobaczył”, „dostrzegli” (w efekcie „zrozumiał”) „leżące płótna” oraz „oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą w jednym miejscu”. Przy określeniu tej czynności i tylko umiłowanego ucznia pojawia się czasownik ὁράω ze wspomnianym wcześniej znaczeniem oraz został użyty w aoryście – εἶδεν. Towarzyszy mu inny aoryst określający skutek „ujrzenia”, „zrozumienia”: ἐπίστευσεν, czyli „uwierzył”. W obu przypadkach jest to aoryst rozumiany jako *effectivus*, czyli wyrażający rezultat czy też efekt czynności<sup>58</sup>. Gdzie znajduje się różnica pomiędzy zauważonymi przez Piotra i umiłowanego ucznia płótnami i zwiniętą chustą? Najpierw znajduje się w fakcie, że umiłowany uczeń mógł dostrzec zwiniętą chustę dopiero po wejściu do grobu, przed wejściem bowiem widział

<sup>49</sup> Por. np.: BDAG 2000, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 1; Montanari 2015, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 1.a; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 1.

<sup>50</sup> Por. np.: Montanari 2015, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 1.b; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 4; Popowski 2006, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 1.

<sup>51</sup> Por. np.: Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 3; Popowski 2006, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 1.

<sup>52</sup> Por. np.: Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* θεωρέω, znaczenie 3.

<sup>53</sup> Por. np.: Abramowiczówna 1963, t. 3, *ad vocem* ὁράω, znaczenie I.1.

<sup>54</sup> Por. np.: BDAG 2000, *ad vocem* ὁράω, znaczenie przechodnie A.4; Montanari 2015, *ad vocem* ὁράω, znaczenie 1.e; Abramowiczówna 1963, t. 3, *ad vocem* ὁράω, znaczenie I.7.

<sup>55</sup> Por. np.: BDAG 2000, *ad vocem* ὁράω, znaczenie przechodnie A.1 oraz nieprzechodnie B.2; Montanari 2015, *ad vocem* ὁράω, znaczenie 1.b; Abramowiczówna 1960, t. 3, *ad vocem* ὁράω, znaczenie II.1; Popowski 2006, *ad vocem* ὁράω, znaczenie A.I.

<sup>56</sup> Por. np.: BDAG 2000, *ad vocem* ὁράω, znaczenie nieprzechodnie B.1; Montanari 2015, *ad vocem* ὁράω, znaczenie 1.f; Abramowiczówna 1963, t. 3, *ad vocem* ὁράω, znaczenie I.1

<sup>57</sup> Por. np.: Montanari 2015, *ad vocem* ὁράω, znaczenie 1.d; Popowski 2006, *ad vocem* ὁράω, znaczenie A.II.2.

<sup>58</sup> Tutaj o takiej możliwości aorystu w rozważaniu jego charakterystyki określanej mianem *Aktionsart* (aspekt leksykalny) por. Robertson 1919, 829.831.834-835; Smyth 1984, §1926 (430); Fanning 1991, §4.3.3, s. 263-265; Piwowar 2010, 147; Piwowar 2017, §333, 328-329.

jedynie leżące płótna. Zmiana pojmowania wydarzenia następuje wobec tego po „ujrzeniu” zwiniętej chusty. Precyzyjniej: to zwinięta chusta powoduje zmianę czynności i rezultatu czynności umiłowanego ucznia. W tej interesującej konkluzji jest jednak coś więcej, jest w niej „ukryty” motyw takiego rezultatu. Czasownik, który wybrał świadek tego wydarzenia, ἐντετυλιγμένον, gramatycznie jest imiesłowem *perfecti* strony biernej od czasownika ἐντυλίσσω – „zawijać, zwijać”<sup>59</sup>, „owijać”<sup>60</sup>. Strona bierna tego imiesłowu nie informuje o podmiocie czynności. Jednak może wskazywać na podmiot, gdy pojmowana jest jako *passivum theologicum* (wówczas podmiotem byłby Bóg), albo może wskazywać na podmiot z J 20, 9, czyli z następnego wersetu tej samej logicznej perykopy, wyrażony składnią ACI, αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, „że On ma powstać z martwych”. Zaimek osobowy odnosi się do Jezusa, natomiast prezentowane we wcześniejszej części artykułu wyrażenie ἐκ νεκρῶν z dodanym elementem ἀναστῆναι (koniecznie należy uwypuklić tutaj czasownik ἀνίστημι w bezokoliczniku strony czynnej), wskazuje na boskie działanie Jezusa. Zwraçałem bowiem uwagę we wcześniejszej części artykułu, że gdy pojawia się czasownik ἀνίστημι w odniesieniu do powstania z martwych i wyrażony jest w stronie czynnej, podmiotem działającym był Jezus. To z kolei oznacza, że działa On w pełni tak jak Jego Ojciec – Bóg. Więcej: jest to doskonały przykład i wypełnienie słów Jezusa: „Ja zawsze czynię to, co się Jemu [Bogu] podoba” (J 8,29) oraz „Ja miłuję Ojca i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał” (J 14,31).

5.3. Z perspektywy więc Jezusa opis Jego zmartwychwstania nawet gramatycznie podpowiada, że to On sam zwinął chustę, która wcześniej okrywała Mu głowę.

Z perspektywy umiłowanego ucznia, ciągle w tej samej Ewangelii, warto mieć na uwadze słowa Jezusa ciągle z tego samego rozdziału, a skierowane do Tomasza: ἐώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεῦσαντες („Uwierzyłeś [i wierzysz] dlatego, że Mnie ujrzałeś [i widzisz]? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” – J 20,29). Dwa razy w tym wersecie pojawia się ten sam zestaw czasowników, ὁράω i πιστεύω, za pierwszym razem w sensie negatywnym, za drugim w sensie pozytywnym. Umiłowany uczeń jest jednym z pierwszych przedstawicieli tych, którzy „nie widzieli, a uwierzyli”. W ten sposób świadectwo świadka żywego, umiłowanego ucznia, znalazło swe wsparcie w świadectwie „świadka niemego” – zwiniętej chusty. Umiłowany uczeń uwierzył, choć nie zobaczył zmartwychwstałego Jezusa, zobaczył jednak rezultat czynności Zmartwychwstałego. Jego postawa wiary pozostaje nadal swoistym wzorcem postawy wiary względem, ciągle, tajemnicy zmartwychwstania.

<sup>59</sup> Por. BDAG 2000, *ad vocem* ἐντυλίσσω, znaczenie 2; Montanari 2015, *ad vocem* ἐντυλίσσω; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* ἐντυλίσσω; Popowski 2006, *ad vocem* ἐντυλίσσω, znaczenie 2.

<sup>60</sup> Por. BDAG 2000, *ad vocem* ἐντυλίσσω, znaczenie 1; Montanari 2015, *ad vocem* ἐντυλίσσω; Abramowiczówna 1960, t. 2, *ad vocem* ἐντυλίσσω; Popowski 2006, *ad vocem* ἐντυλίσσω, znaczenie 1.

## BIBLIOGRAFIA:

## Teksty biblijne:

*Biblia Tysiąclecia*. 2014<sup>5</sup>. Poznań: Pallottinum.

*Nowy Testament grecki i polski*. 2017. (= *Novum Testamentum Graece et Polonice*) / tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła Nestle Eberharda i Erwina Nestle; redakcja Aland Barbara i Kurt Aland et alii, wydanie 28 poprawione – Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen pod kierownictwem Holgera Strutwolfa; tekst polski *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, redakcja wydania Roman Bogacz i Roman Mazur SDB. Poznań: Pallottinum.

*Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. i red. Remigiusz Popowski. 2013. Warszawa: „Vocatio”.

## Teksty klasyczne:

Homer. 1972. *Iliada*, 24, 551. W: Homer. *Iliada*, tłum. Kazimiera Jeżewska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

*Lucian. With and English Translation*, red. Austin Morris Harmon, t. 5. 1962. London-Cambridge: Heinemann-Harvard University Press.

Plato. 1993. *The Symposium*. W: Reginald E. Allen. *The Dialogues of Plato. The Symposium*. New Haven-London: Yale University Press.

Platon. 1958. *Fajdros*. W: *Platona Fajdros*. tłum. Stanisław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Sofokles. 1921. *Elektra*, 134-136. W: Sofokles. *Elektra*, tłum. Kazimierz Morawski. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.

## Słowniki, leksykony, gramatyki:

Bauer, Walter et al. 2000<sup>3</sup>. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Based on Walter's Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (= BDAG). Chicago-London: The University of Chicago Press.

Blass, Friedrich et al. 1961. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the Ninth-Tenth German Edition Incorporating Supplementary Notes of Albert Debrunner* (= BDR). Chicago and London: Cambridge University Press and The University of Chicago Press.

Fanning, Buist M. 1991. *Verbal Aspect in the New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press.

Kremer, Jacob. 1990. *ἑρμηνεία*. W: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red.



- Horst Balz i Gerhard Schneider, t. 1, 372-375. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kremer, Jacob. 1990. ἀνάστασις κτλ. W: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. Horst Balz i Gerhard Schneider, t. 1, 88-91. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kremer, Jacob. 1990. ἀνίστημι κτλ. W: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. Horst Balz i Gerhard Schneider, t. 1, 88-91. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mazur, Roman i Roman Bogacz. 2021. *Pełna konkordancja do Biblii greckiej*. ε821-ε822. ε870. Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Mazur, Roman i Roman Bogacz. 2021. *Słownik analityczny do Biblii greckiej*. Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Oepke, Albrecht. 1991<sup>repr.</sup>. ἀνάστασις κτλ. W: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. Gerhard Kittel, t. 1, 368-372. Grand Rapids: Eerdmans.
- Oepke, Albrecht. 1991<sup>repr.</sup>. ἀνίστημι κτλ. W: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. Gerhard Kittel, t. 1, 368-372. Grand Rapids: Eerdmans.
- Oepke, Albrecht. 1991<sup>repr.</sup>. ἐγείρω. W: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. Gerhard Kittel, t. 2, 333-337. Grand Rapids: Eerdmans.
- Piwowar, Andrzej. 2010. *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Piwowar, Andrzej. 2017. *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Robertson, Archibald Thomas. 1919<sup>3</sup>. *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. New York: Hodder and Stoughton.
- Silva, Moisés. 2014. ἐγείρω. W: *New International Dictionary of the New Testament Theology and Exegesis*, t. 2, 79-80. Grand Rapids: Zondervan.
- Silva, Moisés. 2014. ἀνάστασις κτλ. W: *New International Dictionary of the New Testament Theology and Exegesis*, t. 1, 309-327. Grand Rapids: Zondervan.
- Silva, Moisés. 2014. ἀνίστημι κτλ. W: *New International Dictionary of the New Testament Theology and Exegesis*, t. 1, 309-327. Grand Rapids: Zondervan.
- Silva, Moisés. 2014. ἐκ. W: *New International Dictionary of the New Testament Theology and Exegesis*, t. 2, 127-130. Grand Rapids: Zondervan.
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Zofia Abramowiczówna. 1958-1965. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Smyth, Herbert Weir. 1984<sup>repr.</sup>. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stevens, Gerald L. 1997. *New Testament Greek*. Lanham-New York-Oxford: University Press of America.
- Thayer, Joseph Henry. 1983. ἐγείρω. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Montanari, Franco. 2015<sup>3</sup>. New York: Brill.
- Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wielki słownik grecko-polski*, red. Remigiusz Popowski. 2006<sup>4</sup>. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.



SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 43-59

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.03>



Ks. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106> \* sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl

Zgłoszono: 02.04.2022; recenzowano: 31.05.2022; zaakceptowano do publikacji: 10.11.2022

## JUDAIZM HELLENISTYCZNY A ANTROPOLOGIA

### HELLENISTIC JUDAISM AND ANTHROPOLOGY

#### Abstract

Antagonism and convergence seem to be two basic options in Judaism's relation to Hellenism. Hellenism influenced Jewish culture and religion. This influence was characterized by Greek culture of concepts and thinking which was philosophical in content and mentally religious. In anthropology, it manifested itself in the form of, *inter alia*, dualistic antagonism, but preserving the Hebrew holism. The Septuagint faced the Hellenistic concept of man, especially in Wisdom and 4Mac. These writings took into account the pressure on Judaism of Hellenic rationalization of thought, as well as Hellenistic universalism and cosmopolitanism. Anthropological issues in Hellenic Judaism indicate the attractiveness and usefulness of Hellenic anthropology for understanding the biblical vision of man

**Keywords:** Hellenistic Judaism, universalism, anthropology, the Soul

#### Abstrakt

W relacji judaizmu do hellenizmu wyróżnia się dwie podstawowe opcje: antagonizm oraz konwergencję. Hellenizm wpływał na kulturę żydowską oraz na religię. Wpływ ten charakteryzował się filozoficzną treściowo i religijną mentalnie grecką kulturą pojęć i myślenia. W antropologii przejawiało się to w postaci m.in. dualistycznego antagonizmu, ale z zachowaniem hebrajskiego holizmu. Z hellenistyczną koncepcją człowieka zmierzyła się Septuaginta, a w niej zwłaszcza Mdr i 4 Mch. Pisma te uwzględniły presję na judaizm hellenistycznej racjonalizacji myślenia oraz hellenistycznego uniwersalizmu i kosmopolityzmu. Problematyka antropologiczna w judaizmie hellenistycznym wskazuje na atrakcyjność i użyteczność hellenistycznej antropologii dla zrozumienia biblijnej wizji człowieka.

**Słowa kluczowe:** judaizm hellenistyczny, uniwersalizm, antropologia, dusza

## WSTĘP

Dane biblijne i pozabiblijne odnoszące się do judaizmu, zwłaszcza późnego okresu Drugiej Świątyni wskazują, że należy mówić raczej o judaizmach lub o zróżnicowanym judaizmie. Można wskazać na judaizm wiodący, tzn. najbardziej wpływowy, związany ze świątynią w Jerozolimie. Czy był to judaizm normatywnie powszechny? Raczej należałoby mówić o judaizmie powszechnie szanowanym. W ówczesnej mozaice judaizmu lokuje się także niejednorodny, choćby geograficznie, judaizm diaspory, będący pod wpływem kultury hellenistycznej. W tym kompleksie są także judaizmy mniej ortodoksyjne, kontestacyjne czy wręcz konkurencyjne, zwłaszcza w relacji do judaizmu świątynnego. Na pewnym etapie pojawiają się wyznawcy Jezusa Chrystusa, którzy są traktowani z dystansem, ale aż do definitywnego odrzucenia przez rabinizm trwają wśród judaizmu. Hellenizm wielorako wpływał na poglądy żydowskich autorów hellenistycznych, także autorów biblijnych ksiąg greckich, oraz tłumaczy, szczególnie Septuaginty. Zamiarom artykułu jest pokazanie niektórych elementów tych korelacji, odnoszących się do objaśniania biblijnej koncepcji człowieka. Opracowanie ma na celu wskazać na wybrane elementy antropologiczne, zawarte w Septuagincie, w jej dziełach – Księdze Mdr i 4 Mch (wg kilku recenzji). Będzie to raczej szkic obrazujący złożoną i obszerną problematykę, uwzględniający tylko niektóre elementy, które – jak się wydaje – wpłynęły na ówczesną i rozwijaną później biblijną wizję człowieka. Wtórny cel, choć integralnie związanym z przedstawianą problematyką, jest przywołanie dość marginalizowanego współcześnie dzieła, jakim jest Septuaginta, grecka Biblia Żydów i jednocześnie kompletny Stary Testament wczesnego chrześcijaństwa. Literatura odnosząca się do podejmowanej problematyki jest obszerna, stąd konieczne były wybory, sprofilowane celem artykułu. W analizach zostanie zastosowana metoda historyczna, filologiczna i adekwatna egzegeza, włączająca właściwe dla teologii porównania i konkluzje.

## 1. KONTEKST HISTORYCZNO-KULTUROWY JUDAIZMU HELLENISTYCZNEGO

Jedną ze składowych mozaiki judaizmów stanowi judaizm określane mianem hellenistycznego. 1-2 Mch przekazują wymowny obraz żydowskiego buntu wobec hellenizmu. Obraz ten wyraża dramatyczną konfrontację między judaizmem i hellenizmem w Judei, jakkolwiek w Egipcie także miały miejsce nieudane, antyhellenistyczne rebelie (Baran 2014, 55-78). Czy konfrontacja odzwierciedla generalną relację między judaizmem i hellenizmem? Zjawisko wyłącznie konfrontacyjne dla części badaczy jest czymś wyjątkowym i trudnym do przyjęcia. Takie wydarzenia jak w 1-2 Mch miałyby charakter szczególny, wręcz niezwykły, w szerokim wymiarze relacji hellenizmu i judaizmu. Z całą pewnością tak było jeszcze za panowania Antiocha III (223-187) i Seleucosa IV (187-185), choć ten ostatni miał dokonać przy pomocy Heliodora próby zamachu na skarb świątynny. Z punktu

widzenia hellenizmu rebelia machabejska stałaby w sprzeczności „z ideologicznymi, religijnymi, społecznymi i politycznymi zasadami świata hellenistycznego” (Marciak 2006, 246). Z perspektywy judaizmu, obok kulturowego antagonizmu, który odzwierciedlają księgi Tob, 3 Mch, Józef i Asenet, Mowy Sybilli, bądź przynajmniej dyskretnej inkulturacji (anonimowy utwór przypisywany Eupolemosowi, Syr, Mdr) istniał jednak silny nurt konwergencji (Jędrzejewski 2010, 21). Część żydowskich społeczności zachowywała przynajmniej powściągliwość, jeśli nie rezerwę, wobec niewątpliwego, ale raczej marginalnego, praktycznego antagonizmu.

Zjawisko hellenizacji, także środowisk żydowskich, w różnych regionach diaspory było zróżnicowane (Marciak 2006, 246). Społeczności diaspory żydowskiej w Babilonii, a także te rozsiane po Azji Mniejszej i Syrii, nie ulegały bezkrytycznie wpływom kultury hellenistycznej, choć musiały z nią koegzystować. Hellenizm wpływał na kulturę, ale nie wyparł tradycji rodzimych, nie tylko żydowskich. Nieco inaczej prezentuje się judaizm diaspory żydowskiej w Egipcie zorganizowany w formę *politeumata*, kierujący się w swojej polityce koniecznością określenia siebie wobec zasad życia i prawa ptolomejskiego państwa. „Judaizm hellenistyczny musiał doświadczyć znacznej różnorodności, dość wyraźnej w Aleksandrii, Antiochii, Babilonie, Efezie, Cyrenej i Jerozolimie. Kiedyś uproszczone sformułowania są przestarzałe” (Gruen 2016, 23). Świadczy o tym Septuaginta, w której w różny sposób przejawiała się interakcja między judaizmem i hellenizmem. Konwergencja kulturowa była nie tyle nieunikniona, ile pragmatyczna. Równie pragmatyczna była forma gettowości, która nie musiała rodzić wzajemnej wrogości: „trudno doprawdy znaleźć w epoce starożytnej przykłady o odcinaniu się Żydów od swoich sąsiadów. To prawda, że preferowali oni mieszkanie w skupiskach, jak chociażby w dwóch dzielnicach Aleksandrii czy na rzymskim Zatybrzu. Było w tym sporo praktycznego rozsądku, bowiem łatwiej było prowadzić wspólne życie społeczne, obchodzić święta, chodzić do synagogi czy zawierać małżeństwa” (Ciecieląg 2011, 135-236). Jednakże hellenistyczna literatura żydowska pokazuje też, że hellenizm i judaizm stosowane były jako „metafory napięcia między rozumem a religią, między racjonalnością i duchowością” (Gruen 2016, 169). Samo zjawisko hellenizacji obejmowało wpływy językowe, literackie i obyczajowe, w mniejszym – jeśli nie w minimalnym – stopniu religijne. Hellenizm był bowiem bardziej kulturą niż religią, a zagrożenie postrzegane było poprzez symbole mające znaczenie religijne.

Od kiedy Lee I. Levin postawił prowokujące pytanie o to, czy judaizm i hellenizm starożytny należy postrzegać w relacji konfliktu czy może konfluencji, dyskusja na ten temat trwa (Levin 1997). M. Hengel uważa, że jednak cały judaizm, bez rozróżniania na judaizm hellenistyczny i judaizm palestyński, w końcowej fazie Drugiej Świątyni był judaizmem hellenistycznym (Hengel 1975, 104. 252). Jakkolwiek przekonanie to nie było i nie jest podzielane powszechnie przez znawców problematyki, to jednak badania pokazują, że kultura hellenistyczna zaznaczyła się trwałymi śladami w judaizmie. Ślady te charakteryzuje, przynajmniej w pewnej mierze, interakcyjność pozytywna. Wpływ hellenizmu (helleńskości) na judaizm

zaowocował, tak jak spotkanie kultury greckiej z wieloma innymi kulturami obszaru imperium Aleksandra Macedońskiego i jego późniejszej spuścizny, wielorakimi inspiracjami kulturowymi, religijnymi i społecznymi, określanymi mianem kultury hellenistycznej (Liszka 2015, 161). Spotkanie hellenizmu z judaizmem było spotkaniem filozoficznej w treści i religijnej mentalnie greckiej kultury pojęć i myślenia z hebrajską kulturą religijnego opisu historii, jej teologicznego obrazowania i szczególnej normatywności życia (Poniży 2002, 73). Wpływ kultury hellenistycznej uwidacznia się nie tylko w księgach powstałych w diasporze, „przede wszystkim w Księdze Mądrości, lecz także w innych księgach pisanych w czasach dominacji kultury helleńskiej, takich jak Księga Daniela oraz Księgi Machabejskie” (Nyk 2017, 145). Nade wszystko kumulacja tej relacyjności widoczna jest w Septuagincie.

Pomimo zagrożeń, włącznie z zagrożeniem samej istoty religii Izraela, czyli monoteizmu, helleński uniwersalizm w połączeniu z racjonalizmem był jednak dla żyjących w konglomeracie kulturowo-religijnym Żydów, argumentacyjnie powabny. Atrakcją hellenizmu stawało się samo myślenie, a nie tylko dominująca w religii Izraela pamięć historyczna, prawna normatywność i emocjonalność przeżyciowa. Nie oznacza to jednak, że judaizm uległ tym zagrożeniom i zmienił swoje paradygmaty. Wręcz przeciwnie, wiele postaw uległo usztywnieniu. Ale w interakcyjności z hellenizmem część wyznawców judaizmu widziała, zwłaszcza za pośrednictwem wspólnot diaspery, możliwość przełamywania własnego izolacjonizmu, który nie wynikał wyłącznie z ekskluzywistycznego pojmowania Izraela jako ludu przymierza. Klasyczne normy i zasady religijne w dłuższej perspektywie skutkowałyby przecież izolacjonizmem narodu i indywidualnego człowieka wobec innych społeczności. Powodowałyby wręcz poczucie zagrożenia.

## 2. HELLENIZM A BIBLIJNA ANTROPOLOGIA

W odpowiedzi na pytania odnoszące się do statusu Septuaginty P. Liszka wprowadził hipotezę, że „helleńskość sprzyjała kontynuacji Objawienia i pogłębiała jego rozumienie, natomiast hellenizm nie stanowił dobrego podłoża dla wyrażania myśli Bożych, a przy odczytywaniu kanonicznych tekstów był źródłem błędów” (Liszka 2015, 162). Opinia ta jest o tyle istotna, że stanowi pewną przesłankę w odpowiedzi na pytanie o to, jaki jest możliwy zakres wpływów helleńskich w judaizmie, zwłaszcza w interesującej dla podejmowanego w niniejszym artykule tematu antropologii hellenistycznego judaizmu. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Czymże jest człowiek? Droga antropologii biblijnej* z 2019 roku nie ułatwia odpowiedzi na to pytanie. Chyba też komisja nie postawiła sobie takiego pytania. Publikacje z zakresu antropologii biblijnej także traktują tę kwestię oszczędnie, przeważnie ujmując antropologię w świetle hebrajskiej Biblii. Taka antropologia jest oparta na terminologii i znaczeniu pojęć hebrajskich. Inaczej jest z antropologią w ujęciu Nowego Testamentu, gdzie terminologia jest grecka, wykorzystująca

w znacznej mierze żydowską Biblię Grecką. Symptomatyczne jest to, że utrzymywana przez pisma starotestamentalne holistyczna wizja człowieka w jego związku z Bogiem, w pismach judaizmu hellenistycznego i Nowego Testamentu ulega pojęciowym, a zatem i materialnym modyfikacjom, choć zasadnicza koncepcja płynąca z Objawienia pozostała. Zapewne trudność stanowił adekwatny przekład hebrajskiej terminologii na język grecki oraz różnice w zapleczu semantycznym. L. Stachowiak przytacza opinie o możliwym wpływie na judaizm, także ten qumrański, dualizmu irańskiego, wczesno-gnostyckiego i protomandajskiego (Stachowiak 1969, 4). Te wpływy, ale też zróżnicowane wpływy hellenistyczne, zwłaszcza platonizmu i stoicyzmu, sprawiły, że w Nowym Testamencie widać dualizm antropologiczny w postaci zestawienia ducha i ciała. Nie zawsze jest to jednak antagonistyczny dualizm ciała i ducha. W filozofii rozróżnia się dwa rodzaje stanowisk dualistycznych: dualizm absolutny, zgodnie z którym człowiek jest niematerialną duszą, a istnienie duszy w ciele jest czymś negatywnym i przejściowym (Platon), i dualizm kompozycyjny, gdzie człowiek jest istotą złożoną z ciała i z niematerialnej duszy, a istnienie duszy po odłączeniu od ciała jest czymś negatywnym i przejściowym (Judycki 2006, 51-99). Ujęcie teologiczne dominujące w katolickich koncepcjach przyjmuje złożeniową strukturę bytów i analogiczny sposób bytowania dwóch elementów, które są różnorodne, ale nie są sprzeczne (Gózdź 2010, 45-62). W ujęciu biblijnym i w odniesieniu do literatury międzytestamentalnej L. Stachowiak uważa, że „dualizm antropologiczny (...) nie ogranicza się do platońsko-orfickiego pojęcia ciała jako więzienia duszy (...). Istotnym jej momentem jest dysproporcja między dwoma zasadniczymi elementami w człowieku, z których niższy (określany zwykle jako ciało) staje się przedmiotem negatywnej oceny lub nawet odrazy” (Stachowiak 1969, 2). Nie wydaje się zatem, że w Nowym Testamencie jest to dualizm w rozumieniu filozoficznym. Dualistyczny antagonizm nie ma charakteru degradującego którykolwiek z dwóch elementów. Ponadto antropologia św. Pawła wyraża się w postaci trójmianu antropologicznego: duch, dusza, ciało.

Biblijna antropologia hebrajska, choć widziała człowieka w sposób całościowy, nie postrzegła go jednak jako monady. Przełożenie takiego postrzegania człowieka na żydowski świat grecki w sposób zrozumiały i zgodny z hebrajską tradycją nie było zadaniem łatwym. „Platon dowodził, że dusza jest niezniszczalna, wiecznie istniejąca i nieśmiertelna, a przebywa w ciele jakby w więzieniu czy grobie. Uwolnienie duszy z ciała było jej zbawieniem” (Szymik 2009, 8). Dla Platona ciało jest wręcz grobem duszy i nazywa je więzieniem. Tak pojęta uwięziona dusza nie może dotrzeć do prawdy i rozumu, zgodnie z poglądem wyrażonym w *Fedonie*, iż wyzwalanie duszy dokonuje się poprzez działanie rozumu. Stąd rozumieć można późniejsze trudności Pawła, posługującego się *koine* i znającego zaplecze filozoficzne i religijne głównych, greckojęzycznych odbiorców jego misji. O ile jednak Filon wyraźnie łączył żydowską teologię z filozofią grecką, o tyle teksty Pawła zdają się jednak ukazywać dystans do takiego sposobu prezentacji antropologii. S. Szymik, dokonując przeglądu opinii na temat przyczyn dystansu Koryntian wo-

bec głoszonej przez Pawła kwestii zmartwychwstania, przytacza opinię G. Sellina, że Koryntianie ulegli wpływom mądrościowych poglądów Filona, aleksandryjskiego Żyda, pod wpływem którego miał pozostawać Apollos (Szymik 2020, 439). O Apollosie z kolei Paweł pisze, że co prawda „podlewał” wspólnotę w Koryncie (1 Kor 3, 6), ale jednocześnie sam stał się powodem kontrowersji wokół dualizmu antropologicznego. Wobec tego zrozumiała jest daleko idąca ostrożność judaizmu i Nowego Testamentu w zapożyczaniu terminologii antropologicznej z filozofii helleńskiej oraz z Septuaginty. Ale jeśli nie z Septuaginty, to z jakich źródeł miał czerpać judaizm/judaizmy mówiący/e po grecku i ta część chrześcijan, zwłaszcza judeochrześcijan, którzy kulturowo i językowo osadzeni byli w kulturze hellenistycznej?

Ponieważ Septuaginta odzwierciedlała potrzebę identyfikacji żydowskiej w zróżnicowanym tyglu hellenistycznym, wydaje się, że, zachowując *principia* przekazu hebrajskich pism biblijnych, jednocześnie zawarła w sobie antropologiczną pragmatykę żydowskiej codzienności w diasporze. Żydowskie potrzeby diaspory tchnęły nadzieją powstania dzieła kulturowo bliskiego, odpowiadającego potrzebie bliskości językowej i pojęciowej. Żydowska Septuaginta, językowo grecka, nie mogła zignorować bliskiego, niemal własnego dla Żydów diaspory, zwłaszcza egipskiej, hellenistycznego świata kultury, filozofii, języka i religii. Chodziło przecież zarówno o samoidentyfikację, jak i o potrzebę rozumienia człowieka w relacji do Boga i do świata w nowych kategoriach czasu i miejsca.

### 3. SEPTUAGINTA – HELLENISTYCZNY WYRAZ KULTURY, RELIGII I POJMOWANIA CZŁOWIEKA

Rolę i znaczenie Septuaginty postrzegać należy trojako: w relacji do hebrajskich pism świętych, jako przekładu oraz jako aplikacji w środowiskach chrześcijańskich. Wyznawcy Jezusa Chrystusa nie odczuwali przemożnego związku z tekstami hebrajskimi, stąd przekłady greckie Septuaginty w tych środowiskach stosunkowo łatwo zajęły miejsce hebrajskich oryginałów. Sam fakt przekładu już wnosi element interpretacyjny żydowskiej religii w realiach języka i kultury greckiej. Przekład LXX odzwierciedla ówczesny stan świadomości religijnej Izraela konfrontowany ze światem helleńskim, a język LXX jest do dziś dyskutowanym problemem (Mielcarek 2002, 34-39; Popowski 2008, 189-190). Dzieło powstawało od III po I w. przed Chr. Motywy powstania Septuaginty były różne. Być może za istotny powód należy uznać konieczność posiadania własnego prawa w państwie ptolomejskim, co dawało autonomię obywatelską. Potrzeby religijne i kultyczne były oczywiste. Na tym tle można postawić bardziej generalne pytanie o status Septuaginty w starożytnym świecie żydowskim i chrześcijańskim u jego początków. Septuaginta bowiem była grecką Biblią dla współistniejących z sobą judaizmów, także dla chrześcijaństwa z judaizmu się wywodzącego. Była szczególnym *locus* spotkania hellenizmu z judaizmem oraz chrześcijaństwem, zwłaszcza z uwa-



gi na szczególną relację między greckim językiem i kulturą a wyrażaniem swojego przywiązania i uwagi dla biblijnej myśli i tradycji hebrajskiej oraz samoidentyfikacji chrześcijaństwa (Jędrzejewski 2005, 245-262). Sam język grecki w diasporze żydowskiej i w ziemi Izraela nie określał etniczności ani religijności. Z upływem czasu jego używanie nabrało istotnego znaczenia głównie w przestrzeni edukacyjnej. Wyzwaniem dla żydowskich społeczności diaspory, głównie dla ich elit, było bycie nowoczesnym człowiekiem i jednocześnie pozostanie Żydem (Mélèze-Modrzejewski 2000, 87). Stąd w Septuagincie wiele nowoczesnych w stosunku do hebrajskiej tradycji, prób odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?

E. Tov jest zdania, że same tekstualne różnice między interpretacyjną tradycją (ale nie strukturą językową) Septuaginty a ustalonym dużo później, już wokalizowanym tekstem hebrajskim, zwanym Tekstem Masoreckim, nie są tak wielkie jak przypuszczano. Istnieją też opinie przeciwne (Tov 2014, 1). Opinia ta oparta jest szczególnie o badania tekstów z Qumran, w których podejrzewa się korzystanie m.in. z Septuaginty. Dla zagadnień związanych z oddziaływaniem i autorytetem LXX oraz wskazania, że hellenizm nie był obcy temu nurtowi judaizmu kontestacyjnego, byłaby to kwestia istotna, choć polemizuje z nią, np. w odniesieniu do 4QLXXLev<sup>a</sup>, I. Himbaza (Himbaza 2016, 294-308). Jednak różnice, czy raczej interpretacja pojęć hebrajskich w Septuagincie, zdają się ujawniać wpływy świata greckiego. Widoczne jest to zwłaszcza w tych przypadkach, gdy tłumacze Septuaginty nie tylko dokonali przekładu hebrajskiego *Vorlage*, ale także, odchodząc od hebrajskiego źródła, sformułowali nowe i własne, charakterystyczne *theologoumena* (Douglas 2012, 106).

W tym kontekście można zauważyć zjawisko przynajmniej marginalizacji Septuaginty we współczesnych dokumentach Kościoła (Wojciechowska i Rosik 2017; Jędrzejewski 2017, 11-23). W ostatnich dziesięcioleciach można dostrzec dominację *veritas hebraica* nad *veritas graeca*. Przecież jednak Septuaginta kształtowała nie tylko język, ale nade wszystko teologię Kościoła u jego początków, poczynając od Ojców Apostolskich. Była nie tylko dla znacznej części Żydów własnym zbiorem świętych pism żydowskich, ale też Starym Testamentem Kościoła, a dla czasów apostoelskich była niemal Biblią wyłączną świętych pism żydowskich. Przekłady dokonane przez *tres lopoï* (Symmach, Akwila i Teodocjon) nie sprostały popularności i autorytetowi Septuaginty. Judaizm proto-rabiniczny, kierujący się w stronę przyszłej Miszny, i jego kontynuator, judaizm rabiniczny przyszłych Talmudów, odrzucił co prawda zbiór Septuaginty, ale dla wczesnej myśli Kościoła była ona *locus theologiae*. Z upływem czasu dla części chrześcijan stawała się już tylko grecką Biblią żydowską. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 131 pisze: „Siedemdziesięciu przetłumaczyło to tak: «Wyzaczył On granice narodów według liczby aniołów Bożych». Ale ponieważ to znów w niczym nie osłabia siły mego argumentu, przyjąłem waszą wykładnię”. „Wasza wykładnia”, tzn. żydowska, odnosi się do Septuaginty, a sam Justyn cytuje zapewne inną, być może alternatywną dla Septuaginty recenzję greckiego przekładu (Misiarczyk 2016, 71). Współcześnie jednak coraz większe znaczenie przywiązuje

się do Septuaginty, pojmując ją jako zbiór pism chrześcijańskich aktualizowanych w egzegezie patrystycznej (Jobes i Moisés 2015, 63-110). Wyrazem tego jest wydanych przez CERF już 8 tomów Biblii Aleksandryjskiej, francuskiego przekładu Septuaginty rozpoczętego w 1986 roku. W tym kontekście ważnym wydarzeniem jest wydanie w 2016 roku Biblii pierwszego Kościoła przez R. Popowskiego. Istotna dla niniejszych rozważań jest rola Septuaginty m.in. w tworzeniu przesłanek i języka dla chrześcijańskiej antropologii.

#### 4. ANTROPOLOGIA JUDAIZMU HELLENISTYCZNEGO: WYBRANE ELEMENTY

J. Cook, szukając przesłanek dla opracowania teologii, także antropologii Septuaginty, zauważa kulturowe i filozoficzne idee greckie w niej zawarte. Formuluje i uzasadnia wnioski, że teologia Septuaginty nie tylko różni się, ale musi się różnić od teologii Starego Testamentu/Biblii Hebrajskiej (Cook 2017, 265-282). W greckim tłumaczeniu Rdz 1, czyli w źródłowo kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu, wskazuje on na możliwe ślady idei platońskiej i najogólniej, greckiej terminologii kosmologicznej (Cook 2017, 270). Inni badacze uważają, że należy mówić w tym przypadku o zjawisku harmonizacji oryginału i tłumaczenia. Dokładniej relacje te pokazuje M. Rösel, sugerując jednak pozostawianie tłumaczy Septuaginty pod wpływem *Timajosa* Platona i jego koncepcji kosmologicznych (Rösel 1994, 82). Jedną z konsekwencji tej relacyjności miałyby być przełom w żydowskiej antropologii. Pogląd ten, jakkolwiek atrakcyjny, wydaje się jednak trudny do precyzyjnego udowodnienia. Niemniej jednak, bardzo intrygujący pozostaje pogląd M. Rösela, wsparty odwoływaniem się do interpretacji Filona z Aleksandrii, iż w greckim tłumaczeniu Septuaginty pierwszy rozdział Księgi Rodzaju jest opisem świata idealnego, a Rdz 2 to opis świata realnego. Sądzić można, że to bardzo atrakcyjna naukowo hipoteza, która może pozwolić lepiej zrozumieć antropologię. Czy możliwy wpływ hellenistycznego platonizmu nie mógłby przekroczyć tradycyjnie stosowanych dotychczas aplikacji kosmologicznych i dotknąć też antropologii? Michael N. Van der Meer stawia bardziej generalne pytanie o to, czy tłumacz/e Septuaginty byli pod wpływem greckich koncepcji filozoficznych. Odpowiada co prawda przecząco, ale tylko w odniesieniu do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (Van der Meer 2016, 56). Zróżnicowanie opinii, jak widać, istnieje.

Zasadniczą kwestią bowiem, jak się wydaje, była presja na judaizm typowo hellenistycznego zjawiska racjonalizacji myślenia. Mogła ona sprzyjać takiemu procesowi w środowiskach żydowskich i rzeczywiście tak było. Zarówno w przypadku żydowskiej diaspory, jak i środowisk tworzących swoje pisma w ziemi Izraela, skutkowało ów wpływ poszerzeniem perspektyw interpretacji i przekazu świętych tekstów Izraela. „Za jedno z najważniejszych cech hellenizmu można uznać kosmopolityzm oraz uniwersalizm. Stanowiły one ramy, w których człowiek żyjący w kulturze hellenistycznej postrzegał świat” (Bartoszewicz 2008, 146) i siebie samego w tym świecie. Teksty biblijne z okresu hellenistycznego zdają się ujawniać

taki wpływ, choćby w postaci przekazu o postulowanej uniwersalności zbawienia człowieka i jego stanie po śmierci fizycznej. I paradoksalnie dla wielu środowisk judaistycznych był to pogląd niemożliwy do przyjęcia. Długo przecież hołdowano zasadzie ekskluzywizmu Izraela, nieufnie traktując przekaz proroków-universalistów, albo wręcz ich odrzucając, nie tylko z powodu przekazu mesjańskiego. Dzięki Septuagincie judaizm mógł być interpretowany uniwersalistycznie i w tej postaci wspierany był przez uniwersalistycznie nastawiony hellenizm.

Przywódcy judaizmu, głównie faryzejscy, usiłowali powstrzymać wpływy hellenistyczne, ale paradoksalnie, sami ulegali wpływom hellenizacyjnym w zakresie prawa, nauki i codziennego życia. Świadczy o tym fakt używania terminologii źródłowo greckiej, w objaśnianiu biblijnej poezji przez rabinów. Istotne jest jednak to, że twórczość proto-rabiniczna późnego okresu Drugiej Świątyni nie zawiera jednak greckich pojęć filozoficznych aplikowanych do komentarzy natury religijnej. Takie bowiem religijne akomodacje, mogłyby sugerować jakieś bezpośrednie wpływy greckie na kształt doktryny judaizmu wykładanej przez rabinizm okresu biblijnego.

Pomimo zagrożeń, włącznie z zagrożeniem samej istoty religii Izraela, czyli monoteizmu, helleński uniwersalizm w połączeniu z racjonalizmem był jednak mimo wszystko dla żyjących w konglomeracie kulturowo-religijnym Żydów argumentacyjnie powabny. Atrakcją hellenizmu dla religii żydowskiej stało się samo myślenie, a nie tylko dominująca w religii Izraela pamięć historyczna, prawna normatywność i emocjonalność przeżyciowa. Nie oznacza to jednak, że judaizm uległ tym zagrożeniom i zmienił swoje paradygmaty. Wręcz przeciwnie, wiele postaw uległo usztywnieniu. Ale w interakcyjności z hellenizmem część wyznawców judaizmu widziała, zwłaszcza za pośrednictwem hellenistycznych wspólnot diaspory, możliwość przełamania własnego izolacjonizmu, który nie wynikał wyłącznie z ekskluzywistycznego pojmowania Izraela jako ludu przymierza. Klasyczne normy i zasady religijne w dłuższej perspektywie skutkowałyby przecież izolacjonizmem narodu i indywidualnego człowieka wobec innych społeczności. Powodowałyby wręcz poczucie zagrożenia. Być może swego rodzaju gettoowość, oprócz pewnych korzyści z niej płynących, wynikała także z poczucia niższości wobec światłego i otwartego hellenizmu.

Judaizm hellenistyczny swoje preferencje prezentował różnorodnie, ale dość jasno. Czyniła to także żydowska literatura peritestamentalna, ze swoim przeswiadczeniem postulowanym przez apokaliptykę żydowską o bliskim końcu tej historycznej rzeczywistości oraz poprzez prezentację dualizmu eschatologicznego. Badacze nie znajdują zadowolających poświadczeń o wpływie judaizmu hellenistycznego czy samego hellenizmu na antropologiczny dualizm w żydowskich pismach peritestamentalnych, ale istnieją pewne przesłanki, by taki wpływ dopuszczać. Ten konglomerat poglądów wynikał oczywiście z różnych wpływów, możliwe że także helleńskich. Niektórzy badacze uważają, że niektóre spośród tekstów żydowskiej literatury peritestamentalnej tchną wręcz jawną sympatią dla hellenizmu. Szczególnie widoczna jest w tejsze literaturze jedna z podstawowych

jej cech, tj. myśl eschatologiczna. Ta zaś wynikała także z potrzeby apokaliptycznego wyrażenia tego, co znajduje się między „teraz” a „potem”. W terażniejszości dominował w judaizmie, jakkolwiek zróżnicowany, problem królestwa. Tematyka eschatologiczna judaizmu, która wydaje się stanowić jądro żydowskich pism apokaliptycznych, dotyczyła świata przyszłego, włączając w tę przyszłość człowieka. Niektórzy badacze wskazują na bardzo realne w odniesieniu do koncepcji eschatologii w apokaliptyce żydowskiej wpływy perskie, ponieważ wątki zoroastrianizmu mają być widoczne zarówno w Torze, jak w tekstach apokaliptyki (Ochman 2016, 308-309). Eschatologia miała odpowiadać m.in. na pytania o samorozumienie człowieka w relacji do Boga i o status człowieka w królestwie Boga. Obie rzeczywistości teologiczne łączył wspólny problem: jak rozwiązać coraz śmielej podnoszoną kwestię zmartwychwstania, wraz z uprzednim w stosunku do samego zmartwychwstania sądem. Problem nieobcy zarówno judaizmowi, jak i hellenizmowi. To, jak się wydaje, może wskazywać na wpływ helleńskiej koncepcji indywidualnej duszy na antropologię kolektywną judaizmu, związaną z udziałem jednostki w Izraelu jako ludzie przymierza.

## 5. ANTROPOLOGICZNE ELEMENTY W JUDAIZMIE HELLENISTYCZNYM

Wielu badaczy wymiar filozoficzny w pismach biblijnych dostrzega już w Księdze Hioba i w Księdze Koheleta. Ma on także cechy antropologiczne. Zwłaszcza Kohelet celuje w używaniu formy „ja”, co w zasadzie niemal obce jest biblijnej literaturze historycznej. Personalizacja w argumentacji filozoficznej i religijnej jest własną cechą kultury greckiej. Z kolei argumentacja personalna biblijnych proroków („ja”) jest bardzo obfita, ale nie nosi ona cech filozoficznej refleksji antropologicznej. Prorocy włączają swoje „ja” w doświadczenie Izraela jako ludu przymierza („my”). Osobiste „ja” w tekstach Koheleta i Syracha konfrontowane jest z równie często używanym kwantyfikatorem „wszystko” w próbach opisanego zarówno zjawisk fizycznych, jak i psychicznych (Frank i Leaman 2009, 52-55). Te elementy są czymś naturalnym w myśleniu greckim, stąd można domniemywać, że – jeśli nie były genialnym pomysłem kilku autorów biblijnych tekstów sapien-cjalnych – pozostawały pod jakimiś wpływami hellenizmu na poglądy judaizmu, także na antropologię. Kilka wybranych zagadnień z tekstów judaizmu hellenistycznego będzie ilustracją prezentowanej problematyki. Ukazuje ją m.in. kano-niczna Księga Mądrości i pozakanoniczna 4 Księga Machabejska.

### 5.1. KSIĘGA MĄDROŚCI

Księga Mądrości zawiera ślady wpływu stoicyzmu i platonizmu. Potwierdzają to zarówno bibliści, jak i filozofowie (Frank i Leaman 2009, 58). Są one ewidentne w szkicowaniu przez autora Mdr jego teodycei i antropologii w relacji do działania Mądrości. Nader wyrazisty przejaw relacyjności hellenizmu i judaizmu wiedzieć można w przekazie retribucyjnym o nagrodzie i karze. Czy ta myśl jest wyłącznym

i autonomicznym poglądem autora Księgi Mądrości? Biorąc pod uwagę żydowskie, aleksandryjskie środowisko jej powstania, skłaniać się można ku poglądowi o wpływach hellenistycznych, z racji licznych korelacji treściowych i terminologicznych, choćby stoickiej i platońskiej koncepcji rozumu i logosu.

W centrum doktryny antropologicznej Księgi Mądrości znajduje się pogląd o stworzeniu nieśmiertelnej duszy człowieka: „Bo dla niezniszczalności-nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka; uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczać jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2,23-24). Termin *diabolos* także należy do świata hellenistycznego; w biblijnych tekstach hebrajskich *satan* ma nieco inne znaczenie. Z ducha helleński, choć w stylu prezentacji haggadycznej, jest cały rozdział drugi Księgi Mądrości. Określić go można jako haggadyczny wykład mądrościowy na temat człowieka sprawiedliwego. Zwieńczony jest wnioskami uniwersalizującymi, jak ten o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Ponadto w Księdze Mądrości pojawia się typowo hellenistyczne pojęcie ἀναλόγως, odnoszące się do kwestii sposobu poznania Boga.

Cały blok tekstu Mdr 10–12 przedstawia historię – od prarodzica do wyjścia z Egiptu – jako dzieło Mądrości. Jest to przykład harmonizacji izraelskiej historii przymierza z helleńskim pojmowaniem mocy Mądrości kierującej historią. Mdr 13,1 (μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει οἷς παρῆν θεοῦ ἄγνωσία – głupi już są ci wszyscy ludzie, którzy z natury nie poznali Boga) jest uwerturą do całego rozdziału. Jednocześnie 13,1 można też rozumieć jako konkluzję sekcji Mdr 10–12. Kluczowe jest tutaj sformułowanie: μάταιοι... φύσει οἷς παρῆν θεοῦ ἄγνωσία. Natura (φύσει), zatem i wszystkie fizyczne i duchowe przejawy istniejącej rzeczywistości pozwalają poznać Boga. Według autora Mdr jest to możliwe.

Mdr 7,17-21 opisuje poznawcze elementy tej rzeczywistości. Istotne wydaje się być stwierdzenie, że Bóg „αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδη – dał mi bezbłędną znajomość rzeczy” (w. 17) bo „ἐδίδαξέν με σοφία – pouczyła mnie Mądrość” (w. 21). Mdr 7,17 charakteryzuje jakoś tej Mądrości: „αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδη” – On mi dał bezbłędną znajomość rzeczy. Taka znajomość rzeczy (ἀψευδη) jest wolna od jakichkolwiek wątpliwości, godna zaufania. Gr. ἀψευδέω zawiera bowiem w sobie mówienie prawdy bez żadnej możliwości pomyłki czy błędzenia. Taki model mądrości zdaje się, z pewnymi modyfikacjami, pochodzić z filozofii platońskiej. Elementy antropologiczne Księgi Mądrości jawią się w adaptacji pojęć odnoszących się do możliwości ludzkiego rozumu, zwłaszcza przydając mu helleński atrybut: roztropny umysł (νοῦν πολυφρόντιδα). O apoteozie Boga w Jego związku z Mądrością w Mdr 9,15 zapisano: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βριθεὶ τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα – „bo zniszczalne ciało (φθαρτὸν σῶμα) przygniata duszę (ψυχὴν) i ziemski przybytek obciąża roztropny (πολυφρόντιδα) umysł (νοῦν)”. Antropologiczny dualizm helleński jest tutaj bardzo wyrazisty: φθαρτὸν σῶμα (zniszczalne ciało) – νοῦν πολυφρόντιδα (umysł roztropny).

## 5.2. KSIĘGA MACHABEJSKA

Przykładem szczególnym jest zawarta w (niektórych rękopisach) Septuaginty 4 Księga Machabejska, retoryczna w swoim układzie. Za Cynceronem idąc i nie wchodząc w szeroką problematykę retoryki jako *ars* (gr. τέχνη), należy przyjąć, że jest to mowa, która ma perswadować – *dicere ad persuadendum accomodate* (Lausberg 2002, 19-27). Księga ta jest także epideiktyczna w metodzie wzmacniania wypowiedzi (DeSilva 2006, XXVIII-XXIX; Baran 2016, 420; Wojciechowski 2001, 99-100). Oba te zjawiska wskazują na hermeneutykę stosowaną przez literaturę hellenicką, aplikowaną następnie do literatury hellenistycznej. Hellenistyczne środowisko powstania 4 Mch nie budzi wątpliwości. Rozbieżności panują w ułożeniu jej powstania: albo w Jerozolimie albo w Antiochii, oraz w odniesieniu do datacji 4 Mch. Np. Van Henten w oparciu o własną opinię o „spirytualizacji” rozumienia pojęć: „kraj żydowski” i „instytucje żydowskie”, proponuje datę powstania 4 Mch na czas po zburzeniu Drugiej Świątyni w 70 roku (Van Henten 1997, 77). Większość badaczy opowiada się jednak za latami 20-70 po Chr. Aktualne badania wskazują na środowisko Żydów antiocheńskich, albowiem judaizm hellenistyczny aleksandryjski zachowywał dystans do kultu męczenników machabejskich, czego wyrazem jest list autorytetów świątynnych w Jerozolimie do Żydów w Aleksandrii w sprawie obchodzenia święta ponownej dedykacji świątyni po sukcesie powstania machabejskiego. 4 Mch jest zaś pełna uwagi dla męczeństwa. Tekst 4 Mch pozwala dostrzec z jednej strony polemikę (np. w teodycei i antropologii), ale i przyjęcie stoickiej koncepcji podkreślającej nieśmiertelność duszy. Autor 4 Mch zna dobrze różne zagadnienia filozofii grecko-rzymskiej, a swoją filozofię pokazuje jako sposób życia, w którym kieruje się wartościami przekazywanymi przez Torę. Pierwszorzędnym punktem odniesienia zawsze są dla niego święte pisma żydowskie. Stąd prezentacja Boga koncepcyjnie jest hebrajska, ale z kolei brak jakiegokolwiek bezpośredniej wzmianki o przymierzu każe wnioskować, że autor teodyceę buduje nie na obrazie hebrajskiego Boga-Stwórcy, ale opiera się o hellenistyczną koncepcję Boga jako Mądrości. W sposób szczególny taki Bóg wielokrotnie wyrażał siebie samego w historii Izraela i w Prawie. Z takiej koncepcji wynika antropologia. Przyjmuje i zachowuje antropologię hebrajskich pism świętych, w których punktem wyjścia jest stworzenie człowieka przez Boga, dodając jednocześnie element polemiczny wobec hellenizmu. Bóg, stwarzając, jednocześnie ukształtował człowieka wraz z jego namiętnościami i nawykami. Ale człowiek ma i może nad nimi panować tak, by mu służyły. Stoicka teza o takim działaniu człowieka, aby zniszczyć namiętności całkowicie, jest wyraźnie zanegowana. Wydaje się zatem, że autor 4 Mch w tym kontekście chciał nawiązać do przesłania wynikającego z opisu stworzenia świata i człowieka, w którym wszystko, co Bóg uczynił, „było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Jednocześnie wyraziście recenzuje pogląd stoicki, nawiązując – jak się wydaje – do Rdz 4,7: „zło leży i czatuje na ciebie, a ty (przecież) masz nim rządzić”. *Haṭā’ h*, wywodzące się z idei błędzenia i zbaczania z drogi, to rodzaj zła jako odstępstwa od powszechnej zasady. Nie wydaje się zatem

dziwne, że 4 Mch zachowuje interpretacyjną tradycję hebrajską, ale wprowadza pojęciowanie i myślenie greckie. Wbrew stoicyzmowi, namiętności i nawyki jako zło, są przynależne do natury stworzonego człowieka. W hebrajskiej antropologii byłyby one także złem, ale zewnętrznym w stosunku do człowieka. Tak prezentuje działanie zła wiele tekstów biblijnych hebrajskich, na czele z Rdz 3.

4 Mch używa pojęcia  $\acute{\omicron}$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ <sup>1</sup> – pobożny rozum. Wiąże w ten sposób sferę moralną człowieka ( $\acute{\omicron}$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$ ) z własnym rozumieniem stoickiego rozumu ( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ). Jest to rozum rozpoznający dobro w żydowskim Prawie, dający człowiekowi możliwość nieulegania pożądlivościom i namiętnościom (Wojciechowski 2001, 113-114). Sądzić można, że widoczna jest tutaj polemika z hellenistycznym poglądem Heraklita z Efezu, że prawidłowe rozumowanie przynależy ludziom zależy od poznania samych siebie: wszyscy ludzie otrzymali zdolność poznania samych siebie i prawidłowego rozumowania. To z kolei przynależy do ludzkiej natury. Autor 4 Mch lokuje źródło poznania w żydowskim Prawie, ale uzależnia owo poznanie od  $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  – umysłu pobożnego.

Pojęcie  $\acute{\omicron}$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  autor wprowadza już w pierwszym wersecie księgi, w exordium, podejmując – jak pisze – kwestię „wysoce filozoficzną” –  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron(v)$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\lbracket\epsilon\kappa\nu\sigma\theta\alpha\iota$   $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$ . Można by  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron(v)$  rozumieć tutaj raczej jako kwintesencję filozofowania, nie nadając temu terminowi znaczenia zjawiska najwyższej jakości. Proces antropologicznego namysłu wyraża np. 4 Mch 3,1-5. W. 1 stawia tezę: „roztropny – pobożny rozum ( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ) nie panuje nad własnymi namiętnościami, jak się okazuje, lecz nad cielesnymi”. W w. 5. zaś konkluduje tok rozumowania: „Rozum ( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ) nie jest wykorzeniaczem namiętności ( $\acute{\epsilon}\kappa\rho\iota\zeta\omega\tau\eta\varsigma$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\pi\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ), ale jest przeciwnikiem ( $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\gamma\omega\nu\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ )”. Powszechnienie tej konkluzji i odniesienie do sfery moralnej znajduje się w 4 Mch 6,31: „pobożny rozum ( $\acute{\omicron}$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ) jest władcą namiętności ( $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\pi\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ )”. Ponieważ autor wyraziście – jak się wydaje – w swoim dziele nawiązuje do dzieła stworzenia z Rdz, sądzić należy, że owe namiętności przynależą do natury stworzonego człowieka. Rozum ( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ) odnajduje w Prawie klucz do ich neutralizowania, stając się  $\acute{\omicron}$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ . Pogarda Eleazara wobec śmierci wynika z pobożności ( $\delta\iota'$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha(v)$ ), a kieruje tym pobożny rozum (4 Mch 7,16) –  $\acute{\epsilon}\iota$   $\delta\acute{\epsilon}$   $\tau\omicron\iota\nu\nu$   $\gamma\acute{\epsilon}\rho\omega(v)$   $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\mu\acute{\epsilon}\chi\rho\iota$   $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$   $\beta\alpha\sigma\acute{\alpha}\nu\omega\nu$   $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\phi\rho\acute{\nu}\omicron\nu\epsilon\iota$   $\delta\iota'$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha(v)$ ,  $\acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma$   $\eta\gamma\epsilon\mu\acute{\omega}\nu$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$   $\tau\acute{\omega}(v)$   $\pi\alpha\theta\acute{\omega}\nu$   $\acute{\omicron}$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  (jeśli więc stary człowiek [mąż] aż dotąd wiodącymi do śmierci [utrapieniami] wzgardził, w poszanowaniu [pobożności] dobrze ugruntowany, zgodnie [wspólnie] stwierdzić trzeba że pobożny rozum panuje [dominuje – jest hegemonem] nad namiętnościami). Taką samą funkcję  $\acute{\omicron}$   $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  autor odnosi do podsumowania motywów śmierci braci machabejskich (13,1) i motywacji płynących z działania pobożnego rozumu panującego nad namiętnościami w decyzji ich matki (16,1). Autor pisze, że pobożny rozum jest samowładcą ( $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ) namiętności –  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$

<sup>1</sup> Greckie zapisy tekstu 4 Mch stosuję za D.A. DeSilva (DeSilva 2006), tłumaczenia za M. Wojciechowski (Wojciechowski 2001) oraz tłumaczenia własne.

ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς (samowładcą namiętności jest pobożny rozum). W 18,2 wyraziście formułuje, że namiętności owe mają charakter zarówno wewnętrzny, jak i zewnętrzny, choć tutaj używa na określenie władania pobożnego rozumu nad namiętnościami określenia ὁ εὐσεβῆς: γινώσκοντες ὅτι τῶν παθῶν ἐστι(ν) δεσπότης ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς καὶ οὐ μόνον τῶν ἔνδοθε(ν), ἀλλὰ καὶ τῶν ἔξωθε(ν) πόνων (wiedząc, że nad namiętnościami włada pobożny rozum i nie tylko nad wewnętrznymi, ale i zewnętrznymi). Tak nakreślona funkcja działania rozumu w relacji do namiętności uczuciowych czy cielesnych istnieje w platonizmie, ten zaś ma swoje reminiscencje, jeśli nie bezpośrednie koneksje w antropologii nowotestamentalnej, zwłaszcza u św. Pawła (zob. Rz 2,14-16; zob. w. 15: „Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli [pobożny rozum] na przemian ich oskarżające lub uniewinniające”).

Hellenizm ma więc tutaj swoje aplikacje antropologiczne. 4 Mch wskazuje na prawo uprzednie w stosunku do Prawa judaizmu, do spisanej Tory. Właściwością λογισμὸς byłaby sama możliwość (potencjalność) rozróżniania dobra od zła, czego praktycznym wyrazem jest ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς – pobożne (zatem: pierwotne) prawo. Tak jest np. w replice Eleazara wobec tez Antiocha – wskazanie na historię patriarchów i dzieje Izraela – gdzie Eleazar odwołuje się do działania ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς w historii Izraela (por. 4 Mch 5,22-25). Już wczesne teksty prorockie jednoznacznie określały fundament zła jako zamianę dobra ze złem, światła z ciemnością (zob. Iz 5,20). Taka koncepcja antropologiczna w 4 Mch jest głęboko, wręcz integralnie związana z judaistycznym Prawem, jakkolwiek zdaje się uwzględniać pierwotne prawo zapośredniczone w stworzeniu. W swej przemowie Eleazar używa nawet sformułowania w *vocative*: „o prawo wychowujące” – παιδευτὰ νόμῃ.

#### PODSUMOWANIE

Celem prezentacji było wskazanie na wybrane elementy antropologiczne w judaizmie hellenistycznym. Szkic obrazujący relacje między hellenizmem a judaizmem hellenistycznym prowadził do nakreślenia kontekstu historyczno-kulturowego Septuaginty, aby wskazać na jej rolę i znaczenie w prezentacji koncepcji człowieka. Niektóre elementy antropologii judaizmu hellenistycznego pozwoliły na syntetyczne ukazanie relacji między hellenizmem a biblijną koncepcją człowieka, zwłaszcza w świetle Księgi Mądrości i 4 Księgi Machabejskiej.

Wpływ hellenizmu na judaizm, jeśli uwzględni się niektóre dane antropologii, był wieloraki. Relacje między judaizmem i hellenizmem widoczne są najbardziej i jednocześnie przemożnie, w greckim przekładzie świętych tekstów Izraela, czyli w Septuagincie. Sam grecki przekład żydowskich pism świętych, powstanie nowych ksiąg biblijnych w języku greckim, posługiwanie się *koine* i życie w środowisku tworzonym przez kulturę helleńską i hellenistyczną, nie zmieniło biblijnego sposobu myślenia o człowieku i nie zniekształciło objawionej treści. Pozwalało



jednak rozumieć człowieka w innych realiach kulturowych i w oparciu o hellenistyczne *novum* określać swoją żydowską tożsamość.

Czy można zatem, biorąc pod uwagę przedstawione wyżej kwestie, mówić o istotnym wpływie hellenizmu na judaizm także w koncepcji antropologii? Z pewnością sama problematyka, jak i niektóre jej elementy, zdają się poświadczać atrakcyjność, ale też i użyteczność helleńskiej antropologii filozoficznej dla prezentacji i interpretacji teologicznej w środowiskach żydowskich, zwłaszcza helleńskich.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Baran, Grzegorz. 2014. The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the light of the Books of the Maccabees. *Teologia i człowiek*, 25(1), 55-78.
- Baran, Grzegorz. 2016. Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej. *Biblical Annals*, 6(3), 419-457.
- Bartoszewicz, Dariusz. 2008. Ocena możliwości pogodzenia hellenizmu z judaizmem w II w. przed Chrystusem. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 21, 147-153.
- Cieciela, Jerzy. 2011. *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni. 538 przed Chr. -70 po Chr.* Kraków: Universitas.
- Cook, Johann. 2017. A Theology of the Septuagint? *Old Testament Essays*, 30(2), 265-282. DOI: <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2017/v30n2a6>.
- DeSilva, David. 2006. *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus.* Leiden-Boston: Brill.
- Douglas, Alex. 2012. Limitations to Writing a Theology of the Septuagint. *Journal of Septuagint and Cognate Studies*, 45, 104-117.
- Frank, Daniel i Oliver Leaman. 2009. *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. Paweł Sajdek. Kraków: WAM.
- Gózdź, Krzysztof. 2010. Monizm czy dualizm antropologiczny, *Studia Theologica Varsaviensia*, 48(2), 45-62.
- Gruen, Erich. 2016. *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism.* Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Hengel, Martin. 1975<sup>2</sup>. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, tłum. John Bowden. Philadelphia: Fortress Press.
- Himbaza, Innocent. 2016. What are the consequences if 4QLXXLev<sup>a</sup> contains earliest formulation of the Septuagint? W: *Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D). Wuppertal 24.-27. Juli 2014*, red. Siegfried Kreuzer, Martin Meiser i Marcus Sigismunds, 294-308. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jędrzejewski, Sylwester. 2005. Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 58(4), 245-262.
- Jędrzejewski, Sylwester. 2010. Judaizm diaspory w okresie Drugiej Świątyni. *Seminar. Poszukiwania naukowe*, 27, 9-27.

- Jędrzejewski, Sylwester. 2017. The Septuagint in the documents of the Pontifical Biblical Commission after the promulgation of the motu proprio *Sedula Cura Seminare*. *Poszukiwania naukowe*, 38(4), 11-23.
- Jobs, Karen i Moisés Silva. 2015<sup>2</sup>. *Invitation to Septuagint*. Grand Rapids: Baker Publishing Group.
- Judycki, Stanisław. 2006. Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego. W: *Umysł i religia*, red. Bogusław Wójcik, 51-99. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Lausberg, Heinrich. 2002. *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. Albert Gorzkowski. Bydgoszcz: Wydawnictwo HOMINI.
- Levin, Lee I. 1997. *Judaism And Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Seattle-London: University of Washington Press.
- Liszka, Piotr. 2015. Oddziaływanie hellenizmu na judaizm. *Studia Theologica Var-saviensia*, 2, 161-178.
- Marciał, Michał. 2006. Hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne w Judei za czasów Antiocha IV Epifanasa – przegląd najważniejszych hipotez. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 59(2), 245-264.
- Mélèze-Modrzejewski, Józef. 2000. *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*. Kraków: The Enigma Press.
- Mielcarek, Krzysztof. 2002. Język Septuaginty i jego wpływ na autora Czwartej Ewangelii. *Roczniki Teologiczne*, 49(1), 33-47.
- Misiarczyk, Leszek. 2016. Żydzi i judaizm w Dialogu z Żydem Tryfonem Justyna Męczennika. *Studia Nauk Teologicznych*, 11, 65-87. DOI 10.24425/snt.2016.1238855.
- Nyk, Piotr. 2017. Obraz człowieka w Biblii. Elementy antropologii biblijnej. *Itinera spiritualia*, 10, 145-162.
- Ochman, Jerzy. 1997. *Peryferie filozofii żydowskiej*. Kraków: Universitas.
- Ochman, Jerzy. 2016. Zło agresywne. Przemyslenia Zaratusztry. *Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje*, 22, 277-318.
- Poniży, Bogdan. 2002. Pojęcia hellenistyczne w Księdze Mądrości. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 12, 73-85.
- Popowski, Remigiusz. 2008. Perypetie z leksyką Septuaginty. *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, 18, 439-452.
- Rösel, Martin. 1994. *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 223). Berlin-New York: W. de Gruyter.
- Stachowiak, Lech. 1969. Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 7(2), 3-32.
- Szymik, Stefan. 2009. Nowy człowiek w Chrystusie. Wybrane aspekty antropologii biblijnej. *Forum Teologiczne*, 10, 7-18.

- Szymik, Stefan. 2020. The Corinthian Opponents of the Resurrection in 1 Cor 15:12. *The Epicurean Hypothesis Reconsidered. Biblical Annals*, 10(3), 437-456.
- Tov, Emanuel. 1999. Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint. W: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Supplement to Vetus Testamentum 72), red. Emanuel Tov, 257-269. Leiden–Boston–Köln: Brill.
- Tov, Emanuel. 2014. The reading tradition of the MT group compared with that of the Septuagint. *Journal of Northwest Semitic Languages*, 40(2), 1-16.
- Van der Meer, Michaël. 2016. Anthropology in the Ancient Greek Versions of Gen 2:7. W: *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, red. Jacques van Ruiten i George van Kooten, 36-57. Leiden: Brill. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004334762\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004334762_004).
- Van Henten, Jan Willem. 1997. *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People: A Study of 2 & 4 Maccabees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, V. 57). Leiden: Brill.
- Wojciechowska, Kalina i Mariusz Rosik. 2017. *Hebraica sive graeca veritas? Katolicko-luterańska refleksja na temat natchnienia Septuaginty*. Dostęp: 12.10.2020. <http://www.mariuszrosik.pl/?p=5781>.
- Wojciechowski, Michał. 2001. *Apokryfy z Biblii Greckiej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOCATIO.



SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 61-73

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.04>



PIOTR URBAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7982-5838> \* [piotrek.urbanski@94.gmail.com](mailto:piotrek.urbanski@94.gmail.com)

Zgłoszono: 09.06.2022; recenzowano: 12.08.2022; zaakceptowano do publikacji: 15.10.2022

## SCENA ZWIASTOWANIA (ŁK 1,26-38) I JEJ INTERPRETACJA W NOWOŻYTNYCH PROJEKTACH ARCHITEKTONICZNYCH BAZYLIKI ZWIASTOWANIA W NAZARECIE

### THE ANNUNCIATION SCENE (LUKE 1: 26-38) AND ITS INTERPRETATION IN THE MODERN ARCHITECTURAL DESIGNS OF THE BASILICA OF THE ANNUNCIATION IN NAZARETH

#### Abstract

The Basilica of the Annunciation in Nazareth recalls the mystery of the Incarnation and hides the grotto where the angel Gabriel announced to Mary that she would become the Mother of the Messiah. The event of the Annunciation was described by St. Luke in his Gospel (Luke 1: 26-38). The modern temple was built in the 1960s and replaced the previous, smaller church. Antonio Barluzzi, an Italian architect known in the Holy Land, was originally commissioned to design and build the church. However, his design was not accepted, and the temple was erected by another Italian architect, Giovanni Muzio. Despite the scene of the Annunciation significantly influenced both architects, their designs differ not only in their architectural style, but also in theology.

**Keywords:** Annunciation, Mary, Nazareth, Basilica of the Annunciation, sacred architecture, Antonio Barluzzi, Giovanni Muzio, the influence of the text

#### Abstrakt

Bazylika Zwiastowania Pańskiego w Nazarecie wspomina tajemnicę Wcielenia oraz skrywa grootę, w której anioł Gabriel zwiastował Maryi, że zostanie Matką Mesjasza. Wydarzenie zwiastowania opisał w swojej Ewangelii św. Łukasz (Łk 1,26-38). Współczesna świątynia została wzniesiona w latach 60. XX wieku i zastąpiła poprzedni, mniejszy kościół. Pierwotnie zlecenie zaprojektowania i wzniesienia kościoła otrzymał znany w Ziemi Świętej włoski architekt Antonio Barluzzi. Jednak jego projekt nie został zaakceptowany i ostatecznie świątynię wznosił inny włoski architekt Giovanni Muzio. Pomimo że scena zwiastowania znacząco oddziaływała na obu architektów, to ich projekty różnią się od siebie nie tylko stylem architektonicznym, ale i teologią.

**Słowa kluczowe:** zwiastowanie, Maryja, Nazaret, bazylika Zwiastowania, architektura sakralna, Antonio Barluzzi, Giovanni Muzio, oddziaływanie tekstu

## WSTĘP

Tajemnica Wcielenia Pańskiego (łac. *Incarnatio*) została uznana za jedną z najważniejszych i podstawowych nauk chrześcijańskich. Druga Osoba Trójcy Świętej, Jezus Chrystus, Syn Boży, przyjął ludzkie ciało i ludzką naturę. Stało się to w momencie zwiastowania Maryi w Nazarecie, co opisał ewangelista Łukasz w pierwszym rozdziale swojej Ewangelii (ww. 26-38). Anioł Gabriel przyniósł nowinę o tym, że będzie Ona Matką Syna Bożego. Scena ta stała się jednym z bardziej popularnych motywów artystycznych w dziejach sztuki chrześcijańskiej.

Niniejszy artykuł poświęcony jest interpretacji sceny zwiastowania (Łk 1,26-38) oraz historii oddziaływania tej perykopy (niem. *Wirkungsgeschichte*) na projekty świątyń w Nazarecie zaproponowane w połowie XX wieku (Szymik 2017, 127-140). Przez dwa tysiące lat w miejscu domu Maryi kilkakrotnie wznoszono świątynie poświęcone wydarzeniu zwiastowania. Za każdym razem kościół był burzony, by zostać odbudowany w nieco zmienionej formie. W połowie XX wieku przeprowadzono prace archeologiczne i odkryto pozostałości kilku świątyń i zabudowań minionych stuleci. Początkowo do zaprojektowania nowej świątyni zaproszono Antonia Barluzziego, jednak jego projekt nie został zaakceptowany. Ostatecznie bazylikę Zwiastowania Pańskiego w Nazarecie w latach 1960-1969 wznosił Giovanni Muzio.

## 1. PERYKOPA ŁK 1,26-38 I JEJ INTERPRETACJA

Scena zwiastowania Pańskiego została zachowana jedynie w Ewangelii św. Łukasza, ale jej echa można także odnaleźć w Mt 1,18-25 (Chrupcała 2005, 56). Zarówno w perykopie Łukasza jak i fragmencie u Mateusza podkreśla się, że poczęcie Jezusa jest wyłącznie wolą Bożą i dokonało się za sprawą Ducha Świętego w sposób dziewiczy, czyli bez udziału zaślubionego męża Maryi, Józefa (Karris 2001, 1042). Nie ma wątpliwości, że u podstaw relacji zachowanej przez Łukasza i Mateusza leżało to samo wydarzenie zwiastowania, na co wskazują podobieństwa w obu perykopach (Chrupcała 2005, 56).

Wydarzenie w Nazarecie opisane przez Łukasza jest częścią Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1-2). Autor przedstawia naprzemiennie paralelne wydarzenia dotyczące poczęcia Jana Chrzciciela i Jezusa, a później ich narodzin. Scena zwiastowania przekazana przez św. Łukasza jest skontrastowana z wizytą anioła Gabriela w świątyni w czasie pełnienia służby przez Zachariasza (Keener 2000, 125). Autor wskazuje na delikatną różnicę w postawie pełnej zaufania młodej dziewczyny z Nazaretu oraz szczerzej, ale mniej głębokiej wierze Zachariasza.

Ewangelista rozpoczyna perykopę zwiastowania Maryi od umiejscowienia jej w czasie względem zwiastowania Zachariaszowi, które jest odnoszone do panowania króla Heroda Wielkiego panującego w latach 37-4 przed Chr. Autor wskazał bardzo dokładnie miejsce wydarzenia, czyli miasteczko Nazaret w Galilei.

Miejscowość ta nie jest wymieniana ani razu w Starym Testamencie. Nie pojawia się także w innych pismach międzytestamentalnych ani u Józefa Flawiusza czy pismach rabinicznych (Mickiewicz 2011, 106-122). Po raz pierwszy Nazaret wspomina się na kartach wszystkich Ewangelii jako określenie miejsca pochodzenia Jezusa. Badacze uważają, że była to niewielka osada, którą mogło zamieszkiwać około 150 mieszkańców (Karris 2001, 1042). Szacunki te zostały poświadczone przez archeologów, którzy w połowie XX wieku odkryli część zabudowań na zboczach góry, na północ od grotki zwiastowania (Jankowski 1983, 278-284). Obszar zabudowań odpowiada dzisiejszemu terenowi należącemu do franciszkanów, pomiędzy kościołem św. Józefa a bazyliką Zwiastowania (Chrupcała 2005, 92).

W scenie bierze udział Pan Bóg jako Autor posłania, anioł Gabriel oraz Maryja, nazwana tu dziewicą (gr. παρθένος). Określenie to oznacza młodą dziewczynę w nastoletnim wieku, która nie miała jeszcze kontaktów seksualnych z mężczyzną (Keener 2000, 125). Maryja była dziewicą zaślubioną Józefowi: znaczyło to, że nie przeniosła się jeszcze do domu małżonka. W tradycji żydowskiej okres od zaślubin do zamieszkania razem trwał około 12 miesięcy. W tym czasie zachowywano czystość, a następnie w czasie uroczystego obrzędu żona przenosiła się do męża, co było przypieczętowaniem małżeństwa (Mickiewicz 2011, 106-122).

Choć F. Mickiewicz uważa, że w narracji Łukasza brakuje jakiegokolwiek sugestii nt. miejsca zwiastowania, to zwrot z początku w. 28 „i wszedł do niej” może oznaczać, że miejscem zwiastowania był dom Maryi w Nazarecie (Mickiewicz 2011, 106-122). Można oprzeć to również na informacji z w. 56, który kończy narrację o nawiedzeniu Elżbiety. Maryja po odwiedzeniu Elżbiety „wróciła do swojego domu”. Pozostałości tego domu przechowane zostały w tradycji chrześcijańskiej do naszych czasów. Grota zwiastowania, jej otoczenie i sposób budowy domów zostaną omówione w części dotyczącej stanowiska archeologicznego.

Najważniejsze elementy sceny zwiastowania przez wieki były rozumiane w podobny sposób. Na pierwszy plan wychodzi postawa Maryi i skutki, jakie przyniosła jej decyzja. Syn Boży przyjął ludzkie ciało, aby zbawić człowieka. Ewangelista wspomina o okolicznościach czasu i miejsca, aby pokazać prawdziwość poczęcia Jezusa. Słowa pozdrowienia wypowiedziane przez anioła odegrały ważną rolę w mariologii oraz stały się źródłem modlitw przez Jej wstawiennictwo (łac. *Ave Maria*, pol. *Zdrowaś Maryjo*). W doktrynie Kościoła podkreśla się cnotę czystości, której źródłem należy szukać w postawie i życiu Maryi. Także Jej służebna postawa uznawana jest za wzór podporządkowania się woli Boga. Autor Ewangelii kontrastuje Jej biedne i proste życie z chwałą, która ma Ją spotkać, o czym mówi hymn *Magnificat* wyśpiewany przy nawiedzeniu Elżbiety. Zaprezentowany kontekst sceny zwiastowania oraz postawa Matki Jezusa znacząco ukształtowały teologię zwiastowania i wcielenia Syna Bożego przekazaną w tradycji Kościoła. Oddziaływanie perykopy zwiastowania na architektów można zauważyć w rozwiązaniach architektonicznych obecnych w projektach bazyliki Wcielenia autorstwa A. Barluzziego oraz bazyliki Zwiastowania G. Muzia.

## 2. KOŚCIOŁY NAD GROTĄ ZWIASTOWANIA W NAZARECIE

Miejsce zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie w Nazarecie zapamiętane było przez chrześcijan i upamiętnione wielokrotnie w ciągu wieków. Tak jak w wielu świętych miejscach w Ziemi Świętej, podobnie w Nazarecie w okresach supremacji chrześcijan wznoszono świątynie, które były burzone w czasie wojen i dominacji ludów wyznających inne religie. Bazylika wzniesiona w XX wieku miała być hołdem dla zwiastowania, a także być dostosowana do rosnącego ruchu pielgrzymkowego oraz pełnić funkcję świątyni dla lokalnej wspólnoty.

### 2.1. Historia zabudowań nad grotą zwiastowania w Nazarecie

Prace archeologiczne w Nazarecie na terenie, który od XVII wieku należy do franciszkanów prowadzono kilkakrotnie (Baldi 1982, 277-280). Kustodia Ziemi Świętej, powołana do ochrony miejsc świętych, otrzymała ruiny poprzednich bazylik od emira Fachr ad-Dina, a gwardianem tego miejsca w 1620 roku został Tomasz z Nawarry. Dopiero około 1730 roku władze tureckie pozwoliły w miejscu zwiastowania wzniesić świątynię, którą w 1871 roku trzeba było rozbudować. Prowadzono także prace archeologiczne wokół grotty zwiastowania, które ukazały pozostałości poprzednich świątyń. W latach 20. XX wieku uznano, że świątynia jest zbyt mała i należy zaplanować budowę nowej bazyliki (Halevi 2009, 27-55). Najobszerniejsze prace dostarczające obfitego materiału naukowego przeprowadził w 1955 roku Bel-larmino Bagatti (Bagatti 1993, 1103-1105). Wykopaliska były możliwe dzięki decyzji o rozebraniu XVIII-wiecznej świątyni i planach budowy nowej w tym samym miejscu. Bagatti prowadził prace wokół grotty zwiastowania, odkrywając fundamenty bazyliki krzyżowców, następnie pozostałości świątyni bizantyjskiej oraz innych starszych zabudowań judeochrześcijańskich. Nieco na północ od terenu kościoła Bagatti odkrył ruiny budynków mieszkalnych Nazaretu z czasów Jezusa. Grota zwiastowania, która stanowiła tylną część domku Maryi, znajdowała się na południowym krańcu odkrytej miejscowości (Bagatti 1993, 1104).

W najniższej warstwie, pod posadzką kościoła bizantyjskiego, archeologowie odkryli pozostałości zabudowań i artefakty charakterystyczne dla synagog II i III wieku (Baldi 1982, 277-280). Badania pozwoliły stwierdzić, że w istniejącej zabudowie mieszkalno-gospodarczej urządzono miejsce spotkań lokalnej wspólnoty. Na tynku pochodzącym z tego okresu odkryto inskrypcję XE MAPIA, skrót od pierwszych słów pozdrowienia anioła gr. Χαίρε oraz imienia *Μαρια* (Bagatti 1993, 1104). *Poświadcza to pobożność i kult Matki Jezusa w miejscu zwiastowania jeszcze przed soborem efeskim w 431 roku, kiedy to kult maryjny rozwinął się powszechnie* (Chrupcała 2005, 94).

W późniejszej warstwie Bagatti odkopał fundamenty kościoła z okresu bizantyjskiego (Bagatti 1993, 1104). W odróżnieniu od Judei, gdzie z inicjatywy cesarza Konstantyna Wielkiego wznoszono wielkie bazyliki, kościół w Nazarecie powstał prawdopodobnie nieco później, ponieważ Egeria, która odbyła swoją pielgrzymkę



w końcu IV wieku, wspomina tylko „wielką i wspaniałą grootę” (Murphy-O’Connor 2001, 333-335). Po raz pierwszy o świątyni bizantyjskiej mówi anonimowy pielgrzym z Piacenzy, pisząc ok. 570 roku: „Dom Najświętszej Maryi został przekształcony w bazylikę” (Tzaferis 1993, 1103; *Do Ziemi Świętej* 1996, 240). Wiek później Arkulf mówi już o dwóch kościołach: pierwszym w miejscu domu św. Rodziny w centrum miejscowości oraz drugim w miejscu zwiastowania (Tzaferis 1993, 1104; *Do Ziemi Świętej* 1996, 334-335).

Mimo późnych świadectw pisanych uważa się, że bazylika bizantyjska nad domem Maryi została zbudowana w okresie 384-427 po Chr. Argumentem za taką datacją mają być odkryte mozaiki podłogowe z krzyżem chwalebny (łac. *crux gemmata*) oraz inne znaki krzyża na posadzce (Baldi 1982, 277-280; Bagatti 1993, 1104)<sup>1</sup>. Przyjmuje się, że świątynię wznosił Konon, a stwierdzenie to opiera się na odkryciu mozaiki z inskrypcją „Dar Konona, diakona z Jerozolimy” (Murphy-O’Connor 2001, 333-335). Świątynia była niewielka, miała podłużny kształt (40 m długości) i poprzedzona była dziedzińcem, natomiast od południa znajdowały się zabudowania klasztorne (Baldi 1982, 277-280). Absyda tej bazyliki (9x16 m) znajdowała się na wysokości grotty zwiastowania (Jankowski 1983, 278-284). Całkowitego zniszczenia tego kościoła dokonali Persowie, najeżdżając ziemie Bizancjum w 614 roku, a bazylika pozostawała w ruinie przez kilka wieków.

Nową, okazałą bazylikę wzniesli krzyżowcy po zajęciu Ziemi Świętej w 1099 roku. Fundatorem kościoła nad domem Matki Bożej był normański książę Galilei, Tankred. Trójnawowa świątynia o rozmiarach 30 x 75 m wyglądem przypominała wielkie katedry romańskiej Europy. Krzyżowcy tak wzniesli budowlę, że grotta znalazła się w północnej nawie. Zachowali także skaliste wzgórze otaczające dom Maryi (Baldi 1982, 277-280). Świątynię tę odwiedził i opisał ruski pielgrzym Daniel, który odwiedził Ziemię Świętą w 1106 roku (Murphy-O’Connor 2001, 333-335). Fundamenty, fragmenty ścian i absyd bazyliki, którą zniszczył mamelucki sułtan Bajbars w 1263 roku, zostały odkopane i zachowane we współczesnej świątyni z XX wieku.

Aż do XVIII wieku grotta zwiastowania otoczona była gruzami. Przybyli tutaj franciszkanie, otrzymali ziemię i wzniesli niewielką świątynię w 1730 roku. Powołana Kustodia Ziemi Świętej odegrała znaczącą rolę w zachowaniu grotty zwiastowania i do połowy XIX wieku franciszkanie byli jedynymi przedstawicielami Kościoła katolickiego w Ziemi Świętej. W 1847 roku papież Pius IX powołał nowe struktury kościelne w Ziemi Świętej i przywrócił Łaciński Patriarchat Jerozolimy<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Mozaiki podłogowe z krzyżem zostały zakazane w 427 roku, w okresie panowania cesarza Teodozjusza II, dlatego uważa się, że bazylika powstała przed jego dekretem.

<sup>2</sup> Łaciński Patriarchat Jerozolimy powołano po zdobyciu Ziemi Świętej przez krzyżowców w 1099 roku. Gdy łacinnicy zostali wygnani z Akki w 1292 roku, patriarcha przeniósł się na Cypr. W XIV wieku opiekę nad katolikami w Palestynie przejęli franciszkanie, a patriarcha rezydował w Rzymie do 1847 roku.

## 2.2. Antonio Barluzzi i jego projekt bazyliki Wcielenia w Nazarecie

Antonio Barluzzi urodził się w 1884 roku w Rzymie (Secco Suardo 2013, 7-15; Madden 1964). Ukończył studia inżynierskie na tamtejszym uniwersytecie La Sapienza. W 1912 roku wyjechał z bratem Giulio do Palestyny, która wówczas należała do Turcji Osmańskiej, aby zaprojektować włoski szpital. Po I wojnie światowej powrócił do Ziemi Świętej, gdzie zlecono mu pierwsze projekty bazyliki Konania w Getsemani oraz bazyliki Przemienienia na górze Tabor. W ciągu blisko trzydziestu lat pracy w Palestynie zaprojektował i wybudował lub poddał renowacji wiele miejsc kultu oraz budynków użyteczności publicznej. Jednym z jego marzeń był projekt świątyni w Nazarecie.

Po raz pierwszy o budowie nowego kościoła w rodzinnym mieście Jezusa pomyślał kustosz F. Diotallevi w 1924 roku (Halevi 2009, 27-55). Uzyskał poparcie papieża Piusa XI i zaprzagnął powierzyć projekt bazyliki włoskiemu architektowi Antonio Barluzziemu, który był już rozpoznawalny w Ziemi Świętej ze względu na wykonanie pierwszych projektów. Mimo podjęcia projektu, z nieznanых przyczyn prace zostały przerwane. Do tematu powrócono, gdy kustoszem był A. Gori (1937-1949), a Barluzzi był już szanowanym autorem wielu kościołów. We wszystkich dotychczasowych projektach Antonio Barluzzi próbował przez architekturę i ornamenty przekazać tajemnicę, którą niesie fragment Biblii upamiętniający dane wydarzenie. W jego odczuciu Nazaret był miejscem domu św. Rodziny i dorastania Jezusa, ale szczególnie miejscem zwiastowania Maryi przez anioła Gabriela, czego pamiątką jest grotta w Nazarecie. Nowa świątynia wzniesiona w tym miejscu miała wyrażać hołd dla tego wydarzenia, a przez to oddać cześć tajemnicy Wcielenia (Halevi 2009, 27-55).

Bazylika Barluzziego miała górować nad położonym w dolinie Nazaretem (Halevi 2009, 27-55). Jej ogrom miał przykuwać uwagę i przypominać o misterium Boga, który z miłości do człowieka zaprzagnął przyjąć ludzkie ciało. Wnętrze miało skłaniać człowieka do oddania chwały Bogu za Jego plan zbawienia, który ziścił się w przyjściu Chrystusa. Wszystko to wydarzyło się w domku Maryi, po którym pozostała grotta. Ponad nią architekt zaplanował ołtarz ukryty pod wysokim baldachimem – cyborium. Całość – grotta z ołtarzem i baldachimem – pełniła funkcję konfesji, podobnie jak w rzymskich bazylikach. Podkreśleniem tego świętego miejsca miała być ogromna kopuła, zwieńczona spiralną latarnią i krzyżem, umieszczona centralnie nad miejscem zwiastowania. Kościół oparty był na planie równoramiennego krzyża greckiego. W planie Barluzziego ramiona krzyża (transepty) rozchodzą się na cztery strony od centralnie umieszczonej kopuły, a pomiędzy ramionami znajdują mniejsze kaplice. Na zewnątrz kopułę otaczają cztery wieże poświęcone czterem ewangelistom jako symbol głoszenia tajemnicy Wcielenia we wszystkich kierunkach świata. Wymiary kościoła to 90 m szerokości i długości, natomiast wysokość od posadzki do krzyża na szczycie kopuły to 72 m (Halevi 2009, 27-55).

Świątynia miała powstać w stylu eklektycznym, czyli łączącym różne motywy architektoniczne, który był widoczny w już zrealizowanych projektach włoskiego architekta (Simhony 2022; Halevi 2009, 27-55). Barluzzi stosował w nich eklektyzm pod postacią historycyzmu, nawiązując do dawnych motywów romańskich, bizantyjskich i syryjskich (Szuro 2022). Spośród różnych rozwiązań architektury modernistycznej Barluzzi chciał wykorzystać tylko jedno unowocześnienie. Zaplanował, by konstrukcję świątyni wykonać z żelbetu, a następnie pokryć ją jasnym, lokalnym kamieniem (Halevi 2009, 27-55).

Włoski architekt zaplanował najdrobniejsze szczegóły (Halevi 2009, 27-55). Oprócz planu budynku postarał się o harmonijne dekoracje, które cechowała prostota nawiązująca do życia Matki Bożej podporządkowanego woli Boga. Ustawienie figur świętych miało mieć znaczenie symboliczne, a każdy element dekoracji kierować myśli i modlitwy na tajemnicę Wcielenia. Barluzzi wskazał również, jak ma zostać ułożona posadzka, zaplanował układ konfesjonałów oraz postarał się o wyeksponowanie fragmentów kościoła krzyżowców tam, gdzie to było możliwe. Pozostałe struktury, których nie udało się wkomponować, chciał przenieść do franciszkańskiego muzeum (Simhony 2022).

Antonio Barluzzi w swoim projekcie pragnął podkreślić majestat wydarzenia zwiastowania, które miało duże znaczenie w historii zbawienia. Dlatego chciał zbudować kościół wielkich rozmiarów, a przy projekcie pracował z pietyzmem i precyzją. Stąd też układ świątyni, w którym grotta miała stanowić centralne miejsce. Czystość i prostota życia Maryi odwzorowana została w delikatnych kształtach świątyni i białym kamieniu.

Projekt bazyliki był gotowy w 1941 roku, ale z powodu II wojny światowej, a następnie wojny izraelsko-arabskiej w 1948 roku został odłożony w czasie i opublikowany przez Kustodię Ziemi Świętej dopiero w 1954 roku (Halevi 2009, 27-55). Barluzzi wykonał wiele szkiców świątyni, model w skali 1:100, a także otrzymał akceptację przełożonego generalnego franciszkanów L. Bello. Model zaprezentowano na wystawie sztuki sakralnej w Rzymie w 1950 roku, gdzie został przyjęty pozytywnie. Projekt był promowany przez nowego kustosza G. Faccio (1950-1955), a także – w celu zebrania potrzebnych funduszy na budowę – przez prasę katolicką na świecie. Kustodia uzyskała pozwolenia na budowę od państwa Izrael i w grudniu 1954 roku kustosz Faccio w czasie ogromnej ceremonii wmurował kamień węgielny pod budowę bazyliki zgodnie z projektem Barluzziego. Franciszkanie uporządkowali teren, rozebrali stary kościół, przenieśli cmentarz i rozpoczęli prace archeologiczne.

W połowie 1954 roku projekt Barluzziego nagle spotkał się z ostrą krytyką (Halevi 2009, 27-55). Francuskie czasopismo *L'art sacré* opublikowało artykuł dominikanina Maurice'a H. Lelonga, w którym autor uznał, że projekt jest monstrialny i należy powstrzymać powstanie bazyliki. Do Kustodii Ziemi Świętej zaczęły spływać inne głosy krytyki, podkreślające wysokie koszty budowy oraz ogrom świątyni w porównaniu do niewielkiej wspólnoty parafialnej Nazaretu. Krytykowano także

niewystarczające wyeksponowanie wykopalisk archeologicznych oraz styl eklektyczny, a przez to brak nowoczesności.

W obronie Barluzziego stanął kustosz Faccio, ale to nie pomogło. Pomimo wmurowania kamienia węgielnego i rozpoczęcia prac do Nazaretu napływały głosy sprzeciwu podkreślające samowolne działania kustosza Faccio w budowie zbyt wielkiego kościoła. 14 lipca 1955 Kongregacja Kościołów Wschodnich wydała dekret ograniczający prawa Kustodii Ziemi Świętej, podporządkowując ją Łacińskiemu Patriarsze Jerozolimy (Halevi 2009, 27-55). Kilka miesięcy później Faccio stracił swój urząd przed końcem kadencji, a na jego miejsce powołano wikariusza generalnego A. Lazzieriego (1955-1957), a następnie kustosza A. Polidoriego (1957-1962) (*I custodi nella storia* 2022). Antonio Barluzzi w liście do włoskiego ambasadora w Izraelu w 1956 roku pisał, że nie wierzy, że jego projekt nie zostanie zrealizowany, a wykonana praca pójdzie na marne (Halevi 2009, 27-55). Barluzzi miał nanieść poprawki na swój projekt, ale Kongregacja ich nie przyjęła. W 1958 roku kustosz Polidori odrzucił projekt A. Barluzziego i powołał na stanowisko innego włoskiego architekta.

### 2.3. Giovanni Muzio, jego projekt i budowa bazyliki Zwiastowania w Nazarecie

Giovanni Muzio urodził się w Mediolanie w 1893 roku. Pierwotnie zaangażowany w ruch faszystowski, został reprezentantem włoskiego nurtu sztuki zwanego *Novecento*. Po II wojnie światowej tworzył prace zgodnie z nurtem modernistycznym i brutalizmem (Simhony 2022). Styl ten charakteryzuje się wykorzystaniem nowoczesnych metod, w tym odkrytych konstrukcji żelbetowych i uproszczonych dekoracji. Według N. Simhony brutalizm jest stylem, który wpisuje się w program artystyczny przyjęty na Soborze Watykańskim II, ponieważ podkreśla otwartość i uniwersalność Kościoła<sup>3</sup>. Muzio wznosił wiele świątyń, głównie franciszkańskich, a także budynków instytucji państwowych w Mediolanie i okolicach. Po raz pierwszy trafił do Izraela w 1958 roku, gdy zlecono mu projekt bazyliki Zwiastowania.

Budowa świątyni trwała dziesięć lat, a konsekrował ją kard. G. Garonne 25 marca 1969 roku w uroczystość Zwiastowania Pańskiego (Baldi 1982, 277-280). Jednym z głównych założeń Muzia było wyeksponowanie rezultatów prac archeologicznych i skonstrastowanie ich z nową bazyliką (Simhony 2022). Swoimi murami kościół objął większość pozostałości świątyń poprzednich wieków. Mury bazyliki krzyżowców zostały otoczone nowymi i na tym samym planie Muzio wznosił swój budynek. Nie tylko plan, ale także zewnętrzna elewacja nawiązują do czasów średniowiecznych. Bazylika miała przypominać twierdzę, dlatego jej żelbetowa konstrukcja od zewnątrz została pokryta jasnym kamieniem (podobnie jak u Barluzziego). Kościół zatem znacząco odróżnia się od otaczającego go arab-

---

<sup>3</sup>Zgodnie z opinią N. Simhony, Giovanni Muzio wyprzedzał wykorzystaniem brutalizmu, jako stylu otwartości, dotychczasowe rozwiązania architektury sakralnej. Nowy sposób pojmowania Kościoła i liturgii, a poprzez to także kształtu świątyni, zaakceptowano niedługo później w dokumentach soborowych.

skiego miasta. Poczucia separacji dodaje także południowy i zachodni mur (od wewnątrz krużganek) oddzielający poświęcony obszar od miasta. Z konstrukcji twierdzy wyłania się szara kopuła, której kształt i wewnętrzne zdobienie przypominają odwrócony kwiat lilli, symbol czystości Matki Bożej. Projekt jest mniejszy niż założenia Barluzziego, ponieważ wymiary kościoła to 44,6 m długości i 27 m szerokości, a kopuła sięga wysokości 55 m (Halevi 2009, 27-55)<sup>4</sup>.

Koncepcja G. Muzia zakładała, że pozostałości świątyni minionych wieków powinny być dobrze wyeksponowane w nowej świątyni, ponieważ świadczą o autentyczności groty zwiastowania (Simhony 2022). Z tego powodu architekt zaprojektował dwa kościoły umieszczone jeden nad drugim. Dolny pełni funkcję sanktuarium i muzeum, zachowując przy tym nastrój kontemplacji, mistycyzmu i skupienia wokół miejsca zwiastowania (Baldi 1982, 277-280). Niewielka ilość żelbetowych podpór ma dawać poczucie ogromnej przestrzeni. Świątynia górna została przeznaczona na cele liturgiczne lokalnej łacińskiej wspólnoty parafialnej i poświęcona została Maryi, Matce Słowa (Jankowski i Sztuk 2021, 219-225). W planie znalazł się ciekawy element architektoniczny, którym jest ośmioboczny „oculus”, otwór znajdujący się w posadzce górnej bazyliki bezpośrednio pod kopułą, łączący ją z dolnym kościołem. Został zamierzony jako główne źródło światła dla dolnej części budynku. Ośmiobok otworu symbolizuje duchową drogę od zwiastowania (groty) do zmartwychwstania Jezusa (kopuły) (Simhony 2022).

Warto zaznaczyć, że Giovanni Muzio zaprojektował jedynie konstrukcję bazyliki oraz jej elewację pokrytą płaskorzeźbami (Halevi 2009, 27-55). Nie wchodził w kwestie zagospodarowania wnętrza, ponieważ franciszkanie zaprosili innego artystę, który zaplanował i wykonał mozaiki w absydach, oraz sprowadzili wizerunki Matki Bożej z różnych regionów świata. Wyraźnym elementem brutalizmu G. Muzia są odsłonięte elementy konstrukcji żelbetowej, zdobione okrągłymi zagłębieniami, a także ostre kąty i nowoczesne płaskorzeźby na obu fasadach. Światło wpada nie tylko przez kopułę, ale także przez niewielkie i wąskie okna, co podkreśla nawiązanie do średniowiecznych twierdz<sup>5</sup>. Elementem jego projektu był także podwieszany dziedziniec na poziomie górnej bazyliki, który przykrywał i chronił położone na północ od bazyliki pozostałości zabudowań starożytnego Nazaretu.

Jak wspomniano, włoski architekt zaprojektował także elewację, w tym dwie fasady (Chrupcała 2005, 184-189). Mniejszą, południową fasadę wypełnia tekst modlitwy „Salve Regina”. Ponad trójdrzwiowym portalem umieszczona jest odlana figurka Maryi oraz balkon błogosławieństw. Znacznie większa, lekko wklęsła zachodnia fasada została wysunięta nieco przed konstrukcję świątyni, a po obu jej stronach umieszczone zostały dwie przysadziste wieże. Inskrypcje i płaskorzeźby fasady są syntezą tajemnicy Wcielenia. Płaskorzeźby przypominają o wydarzeniu zwiastowania: anioł i Maryja oraz łaciński tekst modlitwy „Anioł Pański”: „ANGELUS DOMINI NVNTIAVIT MARIAE” w pierwszym wierszu oraz „VERBUM

<sup>4</sup>Projekt Barluzziego zakładał rozmiary 90 x 90 m oraz 72 m wysokości.

<sup>5</sup>N. Simhony uważa, że styl fasady kościoła nawiązuje do zabudowań na Piazza Miracoli w Pizie.

CARO FACTVM EST ET HABITAVIT IN NOBIS” w drugim. Pomiędzy inskrypcjami znajdują się płaskorzeźby czterech ewangelistów. Po lewej stronie wypisane są słowa protoewangelii (Rdz 3, 15), a po prawej prorocтво Izajasza o dziewicy (Iz 7,14). Fasadę wieńczą pionowe okna zbiegające się ku umieszczonej centralnie wysokiej na 3 m figurze Chrystusa.

Plan G. Muzia w swoich ogólnych założeniach nie odbiegał znacząco od wizji Barluzziego. On również podkreślał centralne położenie groty zwiastowania. Choć nie znajduje się ona w geometrycznym centrum jego świątyni, to pusta przestrzeń dolnego kościoła skłania do koncentracji na miejscu zwiastowania i medytacji tajemnicy Wcielenia. Muzio pragnął poprzez skonstrastowanie użytych materiałów uwypuklić dwie istotne cechy Matki Jezusa: Jej ubogie życie, do czego odwołują się surowe ściany kościoła, oraz cnotę czystości, co wyrażają białe zdobienia kopuły.

### 3. PORÓWNANIE PROJEKTÓW

Projekty bazyliki w Nazarecie miały na celu ukazanie tajemnicy Wcielenia opisaną przez św. Łukasza (Łk 1,26-38). Na temat projektu G. Muzia można powiedzieć dużo więcej, ponieważ został on ostatecznie zrealizowany. W przypadku projektu Barluzziego należałoby przeprowadzić dalsze szczegółowe badania nad jego założeniami. Pozwoliłoby to lepiej rozumieć różnicę w oddziaływaniu perykopy o zwiastowaniu na jego plan oraz odmienność od projektu G. Muzia<sup>6</sup>.

Projekt Antonia Barluzziego różnił się w swoich założeniach od projektu Giovanniego Muzia. Celem Barluzziego było wybudowanie takiej świątyni, która przybliży człowieka do Bożej chwały wypływającej z wydarzenia zwiastowania. Wcielenie miało swój cel w odkupieniu człowieka, dlatego jest nieodłącznym elementem historii zbawienia. Plan bazyliki zakładał centralne ułożenie groty zwiastowania, a następnie ołtarza, baldachimu i kopuły ponad miejscem zwiastowania. Układ krzyża greckiego podkreślał centrum, którym jest grota domku Maryi. Proste dekoracje świątyni miały być wykonane z jasnego kamienia, który przykrywałby konstrukcję żelbetową. Pozostałości poprzednich świątyń miały być widoczne, ale nie stanowiły w projekcie najważniejszego elementu. Jedną z ważniejszych cech projektu były duże rozmiary bazyliki. Dla Barluzziego i franciszkanów Nazaret był jednym z najważniejszych miejsc w Ziemi Świętej, dlatego ogromna świątynia miała podkreślać znaczenie wydarzenia oraz tajemnicy Wcielenia.

Projekt Giovanniego Muzia w swoich założeniach miał odpowiadać na krytykę wobec projektu Barluzziego (Halevi 2009, 27-55). W powstałej na jego podstawie bazylice pozostałości pierwszego baptysterium, absyda kościoła bizantyjskiego oraz mury kościoła krzyżowców zostały odrestaurowane i wyeksponowane w dolnej bazylice. Absydę bizantyjską zaadaptowano do sprawowania liturgii, a przed wejściem do groty zwiastowania ustawiono ołtarz. Wykorzystując brutalizm, G. Muzio wpisał

<sup>6</sup> Projekt Barluzziego został wydany w Jerozolimie w 1954 roku pod tytułem *A Nazaret risorge il Santuario dell'Incarnazione: presentazione del progetto*.

się również w oczekiwania budowy bazyliki z wykorzystaniem nowoczesnych materiałów i technik. Wewnątrz dominują konstrukcje żelbetowe. Kolejnym elementem krytyki wobec pierwszego projektu był ogrom budynku, dlatego G. Muzio zmienił układ, proponując mniejszą prostopadłościenną bryłę wraz z mniejszą kopułą. Jedyne argument o kosztach budowy nie został wzięty pod uwagę. Barluzzi zakładał, że budowa jego kościoła pochłonie około miliona dolarów, ale koszt budowy bazyliki G. Muzia był dwukrotnie wyższy (Halevi 2009, 27-55).

M. Halevi uważa, że odrzucenie projektu Barluzziego miało znaczenie polityczne (Halevi 2009, 27-55). Krytyka projektu przez francuskie czasopismo była bezzasadna, o czym napisał kustosz Faccio w liście do redakcji. Podkreślił, że Nazaret jest tak ważnym miejscem, że domaga się dostojnego pomnika ukazującego chwałę Bożą w tajemnicy Wcielenia. Barluzzi naniósł poprawki na swój projekt, ale nadal nie spełniał on oczekiwań krytyków. Kościół w Nazarecie stał się symbolem sporu franciszkańskiej Kustodii z Kongregacją Kościołów Wschodnich. Prefekt tej kongregacji, francuski kardynał E. Tisserant, negował budowę tak dużego kościoła, ponieważ sprzeciwiał się powiększaniu wpływów Kościoła łacińskiego kosztem katolickich Kościołów wschodnich<sup>7</sup>. Sam Barluzzi uważał, że przyczyną odrzucenia projektu jest francuskie stronnictwo w Kongregacji (Secco Suardo 2013, 13). Faktem jest, że większość krytyki płynęła z Francji, a G. Muzio miał dużo lepsze relacje z Francuzami niż jego włoski poprzednik. Izraelska autorka nie dostrzega w projekcie Muzia żadnych nowych metod i rozwiązań architektonicznych poza wykorzystaniem żelbetu w konstrukcji świątyni, podobnie jak to miało miejsce w projekcie Barluzziego<sup>8</sup>.

N. Simhony poddała refleksji historię powstania bazyliki Zwiastowania oraz centralnej synagogi w Nazarecie (Simhony 2022). Synagoga została wzniesiona dla nowej wspólnoty żydowskiej, która po wojnie izraelsko-arabskiej osiedliła się na wzgórzu ponad Nazaretem, zakładając miasto Nazaret Illit (hebr. Nazaret Górny). Motywacją do budowy synagogi był projekt wielkiego kościoła w Nazarecie, a celem stało się podkreślenie żydowskiej obecności w nowym osiedlu. Izraelska autor zauważa paralele w historii projektów obu budynków (Simhony 2022). Pierwszy projekt bazyliki został powierzony A. Barluzziemu, natomiast projekt synagogi miał przygotować izraelski architekt M. Ben Uri. Oba projekty zostały odrzucone, a prace przekazano nowo wybranym architektom. Projekt bazyliki przejął G. Muzio, a projekt synagogi – N. Zolotov. Co więcej, nowe projekty cechował brutalizm i odsłonięte konstrukcje betonowe. Bazylika to w uproszczeniu prostopadłościan przykryty kopułą, natomiast synagoga to sześcian przykryty odwróconą kopułą. Dlatego można sądzić, że oba projekty prowadzą swoisty dialog (Simhony 2022)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Głównie Kościoła grekokatolickiego, którego wierni stanowili większość.

<sup>8</sup> Sam projekt miał być wzorowany na wcześniej wykonanym przez tego architekta kościele san Antonio w Varese w pobliżu Mediolanu.

<sup>9</sup> Władze Izraela próbowały wykorzystać nawiązania architektoniczne w synagodze i bazylice do przyciągnięcia turystów do Nazaretu Górnego, co zakończyło się niepowodzeniem. Bazylika Zwiastowania stała się światowym centrum pielgrzymek, a synagoga jest lokalną salą modlitewną.

## ZAKOŃCZENIE

Obaj architekci projektów kościoła w Nazarecie próbowali na swój własny sposób oddać teologię wydarzenia zwiastowania. Antonio Barluzzi kilkakrotnie podkreślał charakter budowli, używając terminu „bazylika Wcielenia” i uznając, że świątynia ma być hołdem dla tej tajemnicy. Giovanni Muzio miał się skupić na samej scenie zwiastowania i pokazaniu towarzyszącego jej nastroju. Dlatego zaprojektował sanktuarium koncentrujące uwagę na grocie, oddzielone od przestrzeni liturgicznej – kościoła górnego. W jego planie znalazło się także wyraźne podkreślenie pozostałości poprzednich świątyń, aby jeszcze wyraźniej powiedzieć o autentyczności tego miejsca. Obaj architekci w podobny sposób chcieli przekazać ideę czystości Maryi poprzez wykorzystanie jasnych barw: Barluzzi w dekoracji kamieniem, a Muzio w dekoracji kopuły. Wnętrze dolnego sanktuarium projektu Muzia ma kierować myśli i wyobrażenia do prostego i ubożego życia Maryi. Odmienne podejście cechowało plan Barluzziego, dla którego cała świątynia miała być wyrazem czci i chwały, a także dziękczynienia za wcielenie Syna Bożego. Rozmiar zaprojektowanej przez niego świątyni miał podkreślać doniosłą wagę tego wydarzenia, a także istotną rolę Kościoła w świecie. Barluzzi nie stawiał na przepych, ale na proste dekoracje z kamienia, które miały kierować wzrok ku górze, gdzie dominowała ogromnych rozmiarów kopuła.

Oba projekty są wyrazem czerpania inspiracji przez architektów z kart Ewangelii. Z pewnością dalsze badania nad notatkami i rękopisami oraz projektami pozostałych świątyń A. Barluzziego w Ziemi Świętej pomogą zrozumieć wypracowany styl i wykorzystane motywy w tym niezrealizowanym projekcie, a także wzorce, które zaczerpnął G. Muzio. Prowadzenie badań nad oddziaływaniem Ewangelii na istniejące już projekty kościołów, zarówno te zrealizowane, jak i odrzucone, może być również drogą, którą wykorzysta współczesna architektura sakralna.

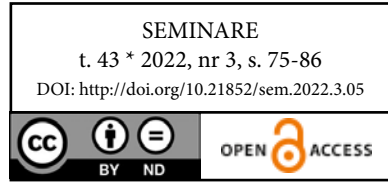
## BIBLIOGRAFIA:

- Bagatti, Bellarmino. 1993. Nazareth. Excavations. W: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, t. 3, red. Ephraim Stern, Ayelet Lewinson-Gilboa i Joseph Aviram, 1103-1105. Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta.
- Baldi, Donato. 1982. *W ojczyźnie Chrystusa: przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. Aleksander Kowalski. Kraków: Franciszkanie (Reformaci).
- Chrupcała, Lesław. 2005. *Nazaret. Kwiat Galilei: uwertura misji Jezusa*. Kraków: Fundacja Komisarjat Ziemi Świętej.
- Halevi, Masha. 2009. *The Politics Behind the Construction of the Modern Church of the Annunciation in Nazareth*. *The Catholic Historical Review*, 96(1), 27-55.
- I custodi nella storia*. Dostęp 19.05.2022. <https://custodia.org/it/i-custodi-nella-storia>.



- Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, red. Piotr Iwaszkiewicz. 1996. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jankowski, Stanisław. 1983. *Przewodnik po Ziemi Świętej*. Rzym: Delegatura Biura Prasowego EP.
- Jankowski, Stanisław i Dariusz Sztek. 2021. *Przewodnik po Ziemi Świętej*. Warszawa: Wyd. Salezjańskie.
- Karris, Robert. 2001. Ewangelia według Świętego Łukasza. W: *Katolicki Komentarz Biblijny* red. Raymond Brown, Joseph Fitzmyer i Richard Murphy, 1042. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Keener, Craig. 2000. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Madden, Daniel. 1964. *Monument to glory; the story of Antonio Barluzzi, architect of the Holy Land*. New York: Hawthorn Books.
- Mickiewicz, Franciszek. 2011. *Ewangelia według św. Łukasza. Cz. 1: Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Murphy-O'Connor, Jerome. 2001. *Przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. Mariusz Burdajewicz. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Secco Suardo, Giovanni. 2013. Antonio Barluzzi: una storia nella storia. W: *Un architetto Romano in Terra Santa. Antonio Barluzzi (1884-1960)*, 7-15. Gerusalemme: Fondazione Terra Santa.
- Simhony, Naomi. 2022. *The Central Synagogue of Nazareth Illit and its architectural dialogue with Nazareth's Basilica of the Annunciation*. Dostęp: 19.05.2022. <https://doi.org/10.1057/s41599-020-00660-2>.
- Szuro, Stanisław. 2022. *Antonio Barluzzi (1884-1960) – „Architekt Ziemi Świętej”*. Dostęp 19.05.2022. <https://izrael24.pl/antonio-barluzzi-26-03-2022/>.
- Szymik, Stefan. 2017. Historia oddziaływania tekstu (Wirkungsgeschichte) a studium Nowego Testamentu. *The Biblical Annals*, 51(1), 127-140.
- Tzaferis, Vassilios. 1993. Nazareth. Identification and history. W: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, t. 3, red. Ephraim Stern, Ayelet Lewinson-Gilboa i Joseph Aviram, 1103. Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta.





Ks. ADAM PARSZYWKA SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1644-8403> \* [adam.parszywka@swm.pl](mailto:adam.parszywka@swm.pl)

Zgłoszono: 08.07.2022; recenzowano: 29.11.2022; zaakceptowano do publikacji: 6.12.2022

## NOWA EWANGELIZACJA W KONTEKŚCIE WYBRANYCH ZAGADNIEŃ WSPÓŁCZESNEJ KULTURY I KOMUNIKACJI

### NEW EVANGELIZATION IN THE CONTEXT OF SELECTED ISSUES OF CONTEMPORARY CULTURE AND COMMUNICATION

#### Abstract

The new evangelization is the enthusiasm to live the faith passed on to communities that are still unaware of the Good News. Contemporary evangelizers, for whom Saint Paul is a model, should undertake activities in the area of “modern areopagos” – large urban agglomerations, and proclaim the Gospel also through the means of communication used today by the broadly understood culture. There are two main tasks facing the new evangelization: updating the forms of communication to the contemporary language of communication, as well as shaping culture in accordance with the Gospel, creating a Christian culture.

**Keywords:** new evangelization, culture, communication, change

#### Abstrakt

Nowa ewangelizacja to zapal przeżywania wiary przekazywanej społecznościom nieświadomych jeszcze Dobrej Nowiny. Współcześni ewangelizatorzy, dla których wzorem jest Święty Paweł, powinni podejmować działania na obszarze „współczesnych areopagów” – wielkich aglomeracji miejskich oraz głosić Ewangelię także za pomocą środków komunikacji, z jakich korzysta dzisiaj szeroko rozumiana kultura. Przed nową ewangelizacją stoją dwa główne zadania: aktualizacja form przekazu do współczesnego języka komunikacji, a także kształtowanie kultury w zgodzie z Ewangelią; tworzenie kultury chrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** nowa ewangelizacja, kultura, komunikacja, przemiany

## WPROWADZENIE

Jan Paweł II, używając terminu „nowa ewangelizacja”, wskazuje na potrzebę nowego entuzjazmu ewangelizacyjnego i misyjnego (Jan Paweł II 1983, 4); na potrzebę rozbudzenia ducha zaangażowania, zarówno wśród duszpasterzy, jak i świeckich, a także na konieczność mobilizacji całego Kościoła na rzecz głoszenia Dobrej Nowiny narodom. Ma się to dokonywać dzięki nowym formom i drogom ewangelizacji (Lewek 1995, 41-64). Misja ewangelizacyjna zawsze łączyła się z przekraczaniem granic – wyjściem w nieznaną. Podążaniem w stronę nowych obszarów życia i rozwoju człowieka. Kościół powinien dzisiaj zmierzać z odwagą w kierunku nieodkrytych jeszcze przestrzeni, nowych rzeczywistości społecznych i kulturowych; podobnie, jak czynili to niegdyś Apostołowie. Posłannictwo nigdy nie ulegnie dewaluacji, ponieważ zasadniczym kryterium autentyczności Kościoła jest „głoszenie Dobrej Nowiny ludziom z każdego narodu, plemienia, ludu i języka” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2012, 3).

Jan Paweł II naucza, że „dzisiaj Kościół musi stawić czoło innym wyzwaniom, kierując się ku nowym horyzontom zarówno w pierwszej misji wśród narodów, jak i w nowej ewangelizacji ludów, którym Chrystus był już przepowiadany” (Jan Paweł II 1990, 30). Tym nowym horyzontem i wyzwaniem, którego podjęcie w obecnych czasach wymaga od Kościoła szczególnej odwagi, jest obszar kultury. Jan Paweł II wskazuje na to, że źródłem „nowej Ewangelii” jest sam człowiek i jego kultura właśnie. Pojęcie kultury należy rozumieć tu szeroko, zdecydowanie w sposób współczesny, a nawet nowoczesny. Taki – nowoczesny – sposób postrzegania fenomenu kultury pojawił się już pod koniec XVII wieku i obejmował wszystkie pomysły, patenty, wynalazki czy dzieła, które stworzył lub wprowadził do krwioobiegu życia i historii człowiek. Pod pojęciem kultury zatem kryje się zarówno charakterystyczna dla danego czasu obyczajowość, jak i sztuka, a nawet trendy i moda. Innymi słowy, tak postrzegana kultura, to całokształt duchowego i materialnego dorobku cywilizacji. Jeden z jej fundamentalnych przejawów stanowi język – ten werbalny i ten pozawerbalny – postrzegany jako system komunikacji międzyludzkiej.

W ujęciu najbardziej bezpośrednim, pod kategorią „komunikacji” kryje się proces dzielenia się znaczeniami (według semiotycznej teorii komunikacji). Miarą efektywności takiego procesu jest nawiązanie porozumienia między stronami, które się ze sobą kontaktują. By to porozumienie się pojawiło, twórcy-uczestnicy procesu komunikacji muszą posługiwać się podobnym kodem kulturowym.

Między nową ewangelizacją, kulturą i komunikacją istnieje zatem ścisły związek. Jednym z celów ewangelizacji jest ewangelizacja kultury. Z kolei ewangelizacja naprawdę nowa nie przyniesie rezultatów, jeśli nie będzie świadoma, jakie są i w jaki sposób funkcjonują współczesne kody kulturowe. Znajomość tych kodów oraz sprawne posługiwanie się nimi determinują natomiast jakość i rezultat procesu komunikacji. Oczywiście, w tej konfiguracji nowa ewangelizacja zawsze pełni rolę nadrzędną, zaś kultura i komunikacja – funkcje względem niej służebne.

Mogłoby się zatem wydawać, że wystarczy zrozumieć tę swoistą współzależność między nową ewangelizacją, kulturą i komunikacją, żeby bez większych przeszkód spożytkować ją na rzecz głoszenia Dobrej Nowiny. Tu jednak pojawia się trudność: współczesna kultura nierzadko promuje wartości, które nie tylko są sprzeczne z Ewangelią, ale wręcz uderzają w godność osoby ludzkiej. Dostrzega ten problem Paweł VI, pisząc że „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów”; dodaje, że podobnie działo się w innych epokach (Paweł VI 1975, 20). Jednak nie ulega wątpliwości fakt, że ta rozbieżność w czasach współczesnych nabiera coraz większej mocy i nierzadko przeobraża się wręcz w antagonizm. Nową kulturę, która przesiąknięta jest relatywizmem moralnym i agnostycyzmem, Jan Paweł II nazwał „kulturą śmierci” (Jan Paweł II 2003, 2). W takich okolicznościach zadanie ewangelizacji kultury staje się szczególnie trudne do urzeczywistnienia, nowa ewangelizacja bowiem musi przywrócić kulturze jej utraconą – życiodajną! – moc. Podkreśla to w dalszym toku swojego rozumowania także Paweł VI, pisząc, że „trzeba dołożyć wszelkich starań i zabiegów, żeby ewangelizować troskliwie ludzką kulturę, czy raczej same kultury. Jest rzeczą konieczną, żeby się one odrodziły na skutek swego zespolenia z Dobrą Nowiną” (Paweł VI 1975, 20).

Papież postrzega rozdźwięk między Ewangelią i kulturą jako dramat. Jak wiele sfer egzystencji ludzkiej ten dramat obejmuje, widoczne stanie się wówczas, gdy będzie się postrzegać kulturę w jej najszerszym ujęciu – niemal jako synonim cywilizacji, a nie tylko konglomerat tzw. kulturalnych wydarzeń czy artefaktów. Sytuacja staje się jeszcze bardziej dramatyczna, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, że niezwykle istotnym elementem szeroko rozumianej kultury jest również sposób życia i co za tym idzie – zasady, jakimi w tym życiu kieruje się człowiek. Jeśli wartości dnia codziennego stają się niezależne od wiary, czy wręcz pozostają z nią w konflikcie, dochodzi do „oderwania kultury od Kościoła” (Poupard 2002, 90). Akty życia przestają być wówczas nośnikami wiary; tracą swoją chrześcijańską wartość i nie pełnią żadnej roli w procesie ewangelizowania innych. Trzeba zaś pamiętać, że o autentyczności wiary świadczy właśnie przeżywanie jej w życiu codziennym.

Kiedy dochodzi do rozdźwięku pomiędzy wiarą i kulturą, tak naprawdę pojawia się kryzys w obu tych przestrzeniach egzystencji człowieka. Przy czym to kryzys wiary rodzi kryzys w kulturze (Benedykt XVI 2012, 2). Wpływa to niekorzystnie zarówno na rozwój samej kultury, jak i na wspólnoty chrześcijańskie oraz poszczególnych wiernych. Co gorsze, kultura pozbawiona chrześcijańskich wartości jest dynamicznym nośnikiem relatywistycznych poglądów, których upowszechnianie prowadzi do kwestionowania moralnych postaw wiary. Konsekwencją tego destruktywnego procesu jest potęgowanie się trudności w przeżywaniu relacji z Chrystusem oraz deklarowaniu siebie jako osoby wierzącej (Jan Paweł II 2003, 7). Dramatyzm sytuacji wzmaga fakt, że jedynie wiara zakorzeniona głęboko w podłożu kultury może być właściwie rozumiana, wyznawana i przeżywana

(Jan Paweł II 1982). Tożsamość oraz bogactwo duchowe człowieka wyrażają się w kulturze właśnie. Z tego też powodu Bóg za każdym razem schodzi do poziomu kondycji człowieka, „przemawia do swego ludu stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom” (Sobór Watykański II 1965, 58).

## 1. RZECZYWISTOŚĆ WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

To, że współczesna kultura nie stanowi dobrej gleby pod zasiew Słowa Bożego, nie oznacza, że trzeba zaniechać podejmowania prób nie tylko jej ewangelizacji, ale także korzystania z kulturowych znaków i mechanizmów współczesnej komunikacji. Więcej nawet: im bardziej antagonistyczne nastawienie kultury wobec wiary, tym w sposób bardziej zdecydowany należy prowadzić ewangelizację przestrzeni kulturowych. Nie chodzi tu oczywiście o konfrontację, ale o przyjęcie śmiałej, odważnej postawy ewangelizatorów w odczytywaniu kontekstów, które powinny być miejscem skutecznego świadectwa głoszonej Ewangelii. Dzięki temu wyrażanie ewangelicznych prawd będzie się odbywało za pomocą kodów kulturowych czytelnych dla współczesnej kultury; zrozumiałych dla danej kultury lokalnej czy nawet subkultury. Dlatego tak ważne jest zdiagnozowanie kontekstu kulturowego, w całej jego złożoności, w jakim tworzony jest ewangeliczny przekaz.

Postawienie diagnozy nie jest proste również z tego względu, że nie może być działaniem jednorazowym. We współczesnej kulturze w ogromnym tempie dokonują się radykalne przemiany, co stanowi wielkie wyzwanie dla Kościoła. Tzw. kultura postmodernistyczna i ponowoczesna odrzuca wszelkie tradycyjne wartości i standardy życia społecznego, w tym normy religijno-moralne. Fundamentem tej kultury wydaje się być zanegowanie wszystkiego, co może nosić znamię tradycji. Niszczenie korzeni kulturowych to w dużej mierze wynik globalizacji, która poprzez inwazję kultur podporządkowanych gospodarkom wysokorozwiniętym, kwestionuje znaczenie tradycji narodowych. Trwale i zakorzenione w kulturze wartości zostają wyparte przez to, co prowizoryczne i zewnętrzne. To kultura tymczasowości i pozorów, w której z założenia brak refleksji nad tym, co dotyczy historii, a jeszcze bardziej nad tym, co będzie stanowiło o kształcie przyszłości. Przeszłość zdaje się mieć znaczenie co najwyżej obciążającego mentalnie balastu. Ponowoczesność to kultura efemeryczności (Lineamenta 2011, 6).

Kultura, która neguje wszystko, co ukształtowane na przestrzeni dziejów i przez to trwałe, powoduje ostatecznie odrzucenie Boga jako wykładnika norm moralno-religijnych zawartych w nauce Kościoła, ale również wszelkich zasad etycznych. Pojawia się wobec nich nie tylko krytyczny dystans, ale niejednokrotnie nawet pogarda. Wiara i etyka przedstawiane są jako zagrożenie dla humanizmu – dla rozwoju jednostki ludzkiej. Bóg, który prowadzi człowieka do pełnej niezależności od wszelkiego rodzaju zniewolenia, zaczyna być postrzegany jako niebezpieczny. W tym kontekście etyka to nie tylko zagrożenie, ale sprzymierzeniec Boga (Franciszek 2013, 57).

Współczesna kultura bardzo często przeciwstawia się normom moralnym głoszonym przez Kościół, przedstawiając jego nauczanie jako sprzeczne z podstawowymi prawami człowieka. Tego rodzaju argumentacja związana jest zwykle z pewną formą relatywizmu moralnego absolutyzującego prawa jednostki, której Kościół rzekomo chce odebrać możliwość wolnego wyboru. Jednostka ludzka z kolei, dla korzystania z tego prawa, musi się wyrwać z wszelkich norm obiektywnych, a przede wszystkim transcendentnych wartości moralnych pochodzących z Objawienia Bożego (Peeters 2009, 22-23). Mentalność ponowoczesna przeciwstawia się wszelkim prawdom obiektywnym, w tym prawu naturalnemu. W zamian, w imię realizacji wolności jednostki, pojawia się skrajny indywidualizm i subiektywizm. Odrzucenie obiektywnej prawdy automatycznie dopuszcza przyjęcie zasad pluralizmu i relatywizmu.

Ukształtowane w ten sposób wzorce nie tylko obowiązują w kulturze ponowoczesnej, ale także przenikają do wspólnot kościelnych, podważając fundamenty chrześcijaństwa i wypierając zagadnienia związane z religią do całkowicie prywatnej, a nawet intymnej sfery życia (Sareło 1998, 27-31). Dotychczas obowiązujące normy i wzorce zachowań zaczynają być postrzegane także przez te środowiska jako bezwartościowe, a w myśl za tym traci sens poświęcenie i trud ponoszony w ich imię. Co gorsze, w dobie relatywizmu i kryzysu ideowego, próba przedstawienia spójnych rozumowo norm jest klasyfikowana jako forma totalitaryzmu. Z tej przyczyny w trudnej sytuacji znajdują się nie tylko moralne normy życia społecznego, ale przede wszystkim samo nauczanie Kościoła. Ogólna dezorientacja wywołana relatywizmem skutkuje deformacją zachowań etycznych w społeczeństwie i osłabieniem w Kościele umiejętności rozpoznawania niebezpieczeństwa popełnienia grzechu osobistego. Następuje proces sekularyzacji, w wyniku którego zostaje odrzucona transcendencja na rzecz ułudy absolutnej wolności człowieka.

Przemiany kulturowe w duchu ponowoczesności inicjowane są przede wszystkim w wielkich aglomeracjach miejskich, które powstały w wyniku szybkiego rozwoju industrialnego. Współczesny krajobraz tych miejsc determinuje nie jedna kultura, ale tworzy go „konglomerat kultur” ukształtowany przede wszystkim przez ludność napływową – migrantów i emigrantów, cudzoziemców etc. Ostatecznie powstaje bardzo płynny i wewnętrznie zróżnicowany obraz „lokalnej kultury” – niepoddającej się analizie, niezwykle trudnej do zdefiniowania. W taki sposób ukonstytuowane kultury w ośrodkach różnych aglomeracji miejskich łączy niewiele. Właściwie jedynie spoiwo stanowią tu „języki, symbole, przesłania i paradygmaty, dające nowe ukierunkowania życia, często sprzeczne z Ewangelią Jezusa” (Franciszek 2013, 73). Innymi słowy, powstaje paradoksalna i przede wszystkim bardzo niebezpieczna sytuacja, w której antagonistyczne, a niejednokrotnie wręcz wrogie nastawienie kultur wielkich miast wobec Dobrej Nowiny jest ich cechą wspólną.

Trzeba podkreślić, że u źródeł tak dynamicznego rozwoju światowych ośrodków kultury oraz siły ich globalnego oddziaływania leży chęć czerpania zysków płynących przede wszystkim z szaleńczego wręcz tempa rozwoju ekonomicznego.

Pogoń współczesnego mieszkańca wielkiej aglomeracji miejskiej za profitami, które umożliwiają konsumpcję dóbr materialnych, tworzy iluzję „życia w nieustannym rozwoju”. W rzeczywistości jednak prowadzi do egocentryzmu i hedonizmu, które wypierają na zupełny margines postrzegane całościowo dobro człowieka. W tej kulturze kategoria „korzyści” interpretowana jest niemal wyłącznie w kategoriach handlowych i wolnorynkowych. Nie ma tu miejsca dla Boga i transcendencji, które z punktu widzenia ponowoczesności stanowią tylko przeszkodę do osiągnięcia łatwej i ulotnej przyjemności. W takiej przestrzeni kulturowej nie ma właściwie potrzeby ogłaszania „śmierci Boga”, ponieważ Jego unicestwienie odbywa się stopniowo, „na raty” – poprzez wypieranie Jego Osoby z codziennego życia.

W mniej oczywistej, a przez to może jeszcze bardziej dramatycznej i groźnej formie, proces sekularyzacji przenika do życia chrześcijan i wspólnot Kościoła. Tendencja ta przychodzi z zewnątrz – z konglomeratu kulturowego postmodernistycznej rzeczywistości – i staje się jednym z największych zagrożeń dla wewnętrznego życia społeczności chrześcijańskiej i jej codziennej konfrontacji ze światem współczesnym (Benedykt XVI 2008, 245-248). Kiedy fundamenty wiary nie są stabilne i podlegają gradualnej erozji wywołanej przez negatywne wzorce kulturowe, to w organizmie Kościoła pojawiają się tendencje związane z poszukiwaniem innych przejawów przynależności religijnej czy też „substytutów duchowości”.

Postępująca sekularyzacja nie jest już tylko domeną kultury Zachodu, jak można by sądzić. Relatywizm, charakterystyczny dla państw silnych pod względem gospodarczym, rozprzestrzenia się także w krajach rozwijających się. Czyni to przede wszystkim za pomocą narzędzi globalnej komunikacji. W ten sposób dokonuje się erozja kultur tradycyjnych. Ten proces przybiera na sile wprost proporcjonalnie do rozwoju środków masowego przekazu, przede wszystkim tzw. nowych mediów, w tym mediów społecznościowych. Ich masowość od dawna już stała się faktem: praktycznie nie istnieje na świecie obszar, który nie byłby poddany ich oddziaływaniu. Im łatwiejszy i co za tym idzie coraz bardziej powszechny dostęp do nich, tym większy chaos informacyjny. Treści przekazu nie są w żaden sposób kształtowane pod kątem konkretnego odbiorcy – indywidualnego, środowiskowego czy społecznego. Informacji się nie filtruje, choć jednocześnie są one często tendencyjnie profilowane – zgodnie z celem, na przykład ideologicznym czy propagandowym, jaki chce uzyskać nadawca. Ostatecznie powstaje „kultura medialna” dysponująca nadmiarem nieusystematyzowanych i chaotycznych informacji, które nie służą poznaniu pełnego obrazu człowieka i świata. W zamian powstaje potężne narzędzie służące przede wszystkim do podważania wartości tradycyjnych postaw moralnych i etycznych. To właśnie w tej przestrzeni – w obszarze kultury medialnej – kształtują się dzisiaj wzorce społeczne i kulturowe. Rodzi się zatem pytanie, gdzie znajduje się miejsce dla głoszenia Ewangelii w rzeczywistości współczesnej kultury?



## 2. UPRZYWILEJOWANE MIEJSCE NOWEJ EWANGELIZACJI

Papież Franciszek twierdzi, że „dzisiaj przemiany wielkich skupisk ludzkich i kultura, jaką wyrażają, stanowią uprzywilejowane miejsce dla nowej ewangelizacji” (Franciszek 2013, 73). To właśnie wielkie aglomeracje miejskie mają stanowić centra upowszechniania wiary i nauki chrześcijańskiej – pełnić rolę „nowych areopagów”. Człowiek wierzący powinien być współtwórcą ewangelizujących treści. Potrzebna jest odwaga i nabycie nowych kompetencji przez chrześcijan – zarówno duchownych, jak i świeckich – by w tych „nowych areopagach” zagościło dziedzictwo wartości chrześcijańskich (Lineamenta 2011, 10). Zdolność do ewangelizacji ultranowoczesnych ośrodków miejskich stanowi jedno z największych wyzwań dla współczesnego Kościoła. To dzisiaj o wiele trudniejsze zadanie niż to, przed którym wspólnota chrześcijańska stawała przed wiekami, gdy misjonarze docierali z przesłaniem do dziewiczych wówczas kultur. Zajmowane przez nie terytoria mieściły się bowiem w wyraźnie wyznaczonych granicach, a obowiązujące tam zasady nie podlegały nieustannym przeobrażeniom; były trwałe. Istniała więc realna możliwość poznania tych kultur, poddania ich analizie, a następnie uruchomienia procesu inkulturacji wiary.

Dzisiaj w przypadku wielkich aglomeracji miejskich nie ma już takiej możliwości, a nawet – po prostu – nie ma na to szansy. Kultura wielkich ośrodków miejskich jest wewnętrznie zróżnicowana, nieustannie pulsuje i podlega metamorfozom. W świecie globalnej informacji, w którym rządzą trendy i mody, przemiany kulturowe zachodzą już nie tylko w wielkich miastach, ale niemal równocześnie w środowiskach wiejskich. Tym samym procesy kulturowe nie tyle gradualnie nabierają globalnego charakteru, co niemal od razu ten globalny charakter uzyskują.

Już w przeszłości Kościół miał świadomość, w jaki sposób i w jakim kierunku dokonuje się proces rozprzestrzeniania się oraz upowszechniania przeobrażeń kulturowych, społecznych czy ekonomicznych. Korzystając z tej wiedzy, „Kościół pierwotnie powstawał w wielkich miastach i wykorzystywał je, aby się rozprzestrzeniać” (Aparecida 2014, 513). Dziś migracja ludności do wielkich aglomeracji dodatkowo wzmacnia znaczenie miast jako centrów zmian cywilizacyjnych. Z tego też powodu przestrzeń miejska powinna być obszarem szczególnie intensywnych działań ewangelizacyjnych, które w naturalny sposób dotrą także poza jej granice.

Niestety, coraz częściej można wśród nowych ewangelizatorów dostrzec obawę przed wyzwaniami duszpasterstwa w dużych miastach. Być może to efekt postrzegania tej rzeczywistości jako niełatwej do zdefiniowania, bo niezwykle dynamicznej i złożonej; trudnej do ogarnięcia i co za tym idzie – do opanowania. Bez wątplenia, pełnienie dobrej posługi duszpasterskiej na obszarze wielkomiejskim wymaga odwagi i wielkiej sprawności w podejmowaniu działań, w tym ciągłej aktualizacji rzeczywistości kulturowych oraz uwzględniania jej zmiennych aspektów. To wyzwanie, które przeciwstawia się tendencji obecnej wśród duszpasterzy „do zamykania się w starych metodach i przyjmowania postawy obronnej wobec

nowej kultury oraz poczucia bezsilności wobec wielkich trudności związanych z miastami” (Aparecida 2014, 513).

Dla zneutralizowania obaw, a nawet wprost – pokonania własnych słabości, które dochodzą do głosu, kiedy trzeba skonfrontować się z płynną rzeczywistością kultury wielkich miast, nowi ewangelizatorzy powinni budować swoją postawę, opierając się na przykładzie Świętego Pawła. Ten Ewangelizator Narodów – jako człowiek dobrze wykształcony – podejmował wyzwanie głoszenia Słowa Bożego przede wszystkim w centralnych ośrodkach oddziaływania kulturowego i kształtowania myśli społecznej. Tam głosił Ewangelię i prowadził dialog z lokalnymi społecznościami. Jego słynne wystąpienie na Areopagu w Atenach było tego najbardziej znaczącym przykładem.

Święty Paweł wybrał Areopag jako wręcz naturalne, a przez to po prostu konieczne wyzwanie ewangelizacyjne. Uczynił tak, bo miał świadomość, że to przestrzeń, gdzie rodziła się i była pielęgnowana myśl wykształconego ludu ateńskiego promieniująca na inne obszary kultury hellenistycznej. Jeszcze przed wystąpieniem Święty Paweł dokładnie rozpoznał charakter i kontekst miejsca. Dzięki temu umiał podjąć dyskurs osadzony w kulturze i w realiach lokalnego życia. Co istotne, Święty Paweł „głosił Ewangelię, używając języka odpowiedniego i zrozumiałego w tym środowisku” (Jan Paweł II 1990, 37). To pozwalało mu porozumieć się z miejscową społecznością – dotrzeć do Ateńczyków z ewangelicznym przekazem w sposób rzeczywisty.

Sposób myślenia i postępowania Ewangelizatora Narodów z powodzeniem można zaadoptować do czasów nam współczesnych. Mówi o tym Jan Paweł II, twierdząc, że dzisiaj Areopag grecki „można uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię” (Jan Paweł II 1990, 37). Tym samym, Ojciec Święty nie tylko wskazuje na fundamentalne znaczenie w procesie ewangelizacji ośrodków kształtujących kulturę. Podkreśla również konieczność dostrzeżenia takich dróg upowszechniania nauki Kościoła, które dotychczas nie zostały w pełni wykorzystane lub są wręcz zaniechane: „współczesny areopag” to świat środków przekazu, który jednoczy ludzkość i czyni z niej „światową wioskę” (Jan Paweł II 1990, 37). Innymi słowy, Jan Paweł II wskazuje, że mass media to obszar, na którym należy prowadzić ewangelizację; jednocześnie stanowią one instrument, za pomocą którego można ewangelizować. Rezygnacja z ich potencjału komunikacyjnego czy też traktowanie ich jako drugorzędnych osłabia możliwość oddziaływania przez wspólnotę chrześcijańską na kulturę. Kościół, który nie bierze pod uwagę zmiany kontekstu kulturowego i komunikacyjnego, posługując się wciąż tymi samymi środkami przekazu, jakie często są już dzisiaj po prostu archaiczne, przegrywa z ogromną siłą mass mediów w procesie formatywnego oddziaływania na społeczeństwa.

### 3. INSTRUMENTY WSPÓŁCZESNEJ KOMUNIKACJI W SŁUŻBIE NOWEJ EWANGELIZACJI

Niesienie Dobrej Nowiny aż po krańce ziemi oznacza głoszenie Jej wszystkim ludziom. Dotrzeć do nich z Ewangelią oznacza z kolei „dosięgnąć i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze Słowem Bożym i planem zbawczym” (Paweł VI 1975, 19). Doniosłość i moc Słowa Bożego zostanie przyswojona i wcielona w praktykę życia przez człowieka, jeśli forma głoszenia Ewangelii będzie adekwatna do sposobów komunikowania treści we współczesnym świecie, w którym „ludzie są już przesyleni mowami, bardzo często znudzeni słuchaniem, a co gorsza, nieczuli na słowa” (Paweł VI 1975, 42). Dlatego istnieje nie tyle potrzeba, co wręcz konieczność sięgania po nowe środki wyrazu i przekazu, jakimi dysponuje XXI-wieczna cywilizacja, by dotrzeć do współczesnych adresatów Dobrej Nowiny.

Powszechna jest już dzisiaj świadomość, że czas, kiedy to słowo najsilniej oddziaływało na odbiorcę, już się skończył. Współcześnie najbardziej efektywną formą przekazywania treści stał się obraz. Oczywiście, pomimo dominacji „kultury obrazkowej” nie należy lekceważyć innych form komunikacji. Wybór, częstotliwość oraz zakres ich użycia determinują „okoliczności czasu, miejsca i kultury ludzi” (Paweł VI 1975, 40). Wiele zależy od kontekstu kulturowego oraz dynamiki zmian w sposobach komunikowania się. Jedno jest pewne i niezmiennie: nie ma ewangelizacji bez komunikacji, a nawet więcej: „ewangelizować znaczy komunikować” (Eilers 2004, 109).

Już niemal pół wieku temu Papież Paweł VI dostrzegał konieczność wprowadzania najnowszych form komunikacji społecznej do procesu realizacji zadania ewangelizacyjnego. Mówił w sposób zdecydowany niemal o obowiązku stosowania najnowszych form społecznego przekazu: „Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali. Za ich pośrednictwem głosi orędzie, jakie mu zostało powierzone, na dachach” (Paweł VI 1975, 45). Nowe formy katechizowania, a wśród nich również współczesne techniki komunikacji, muszą zostać „wprężgnięte w służbę Ewangelii” (Paweł VI 1975, 45).

Jan Paweł II z kolei, akcentując ważność środków społecznego przekazu, nie czynił tego jedynie pod kątem multiplikacji treści, a tym samym zwiększenia jego zasięgu, ale przede wszystkim podkreślał wpływ mediów na kulturę (Jan Paweł II 1990, 37). Uważał, że to kultura kształtowana przez mass media powinna być przedmiotem ewangelizacji (Jan Paweł II 2013b, 360-361). Podkreślając zwiększającą się ciągle rolę Internetu, zaznaczał jednocześnie, że ta pośrednia forma głoszenia Ewangelii nie zastąpi bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem i siły oddziaływania Ewangelii poprzez tradycyjną formę spotkania (Jan Paweł II 2013a, 219-222). Nie należy zatem rezygnować z klasycznych form głoszenia Słowa Bożego. Ich wybór uzależniony jest od tego, na jakim współczesnym areopagu

ewangelizacja się odbywa: na uczelni, w ośrodkach naukowych, w organizacjach działających w sferze poprawy warunków życia osób społecznie zmarginalizowanych czy też w instytucjach podejmujących inicjatywy na rzecz pokoju na świecie (Jan Paweł II 1990, 37-38).

Dzisiaj zatem aktualizacja Ewangelii polega na przekazywaniu Słowa Życia za pomocą współczesnych form komunikacji. We współczesnym głoszeniu Dobrej Nowiny istotne jest komunikowanie się za pomocą języka i form adekwatnych do rodzaju odbiorcy: jego potrzeb i możliwości, zaś świadomość ewangelizacji powinna oczyszczać nas z pokusy koncentrowania się na sprawach drugorzędnych (Franciszek 2013, 34-49).

#### 4. ODWAGA TWORZENIA KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Nowe horyzonty współczesnego świata są wyznaczone przede wszystkim przez dynamikę przemian. Jej szybkość i zakres podważają poczucie stabilności życia. Narastająca urbanizacja społeczeństw, masowe migracje, wciąż nowe wzorce i zwyczaje społeczne – to wszystko wpływa na postępującą dechrystianizację dawnych krajów chrześcijańskich. Jednak nowa rzeczywistość tworzy także szansę dla rozwoju komunikacji oraz wymiany międzykulturowej. Wykorzystanie tej możliwości może przynieść wymierne rezultaty w głoszeniu Ewangelii. Na przykład mass media, których oddziaływanie społeczne przynosi często tak negatywne skutki, dobrze użyte stanowią doskonały instrument w kształtowaniu kultury chrześcijańskiej. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że niestosowanie nowych środków komunikacji w przekazywaniu Słowa Bożego skazuje kulturę chrześcijańską na niebyt. Z kolei umiejętne stosowanie środków wyrazu kreowanych w oparciu o nowe technologie pozwala tworzyć kulturę chrześcijańską, by tak rzec, konkurencyjną wobec kultury poddawanej erozji dechrystianizacji. Innymi słowy: tylko świadome stosowanie współczesnych narzędzi komunikacji pozwala tworzyć kulturę, która dociera do współczesnych chrześcijan, a także stwarza szansę na poszerzenie chrześcijańskiej wspólnoty.

Takie korzyści, a nawet dobrodziejstwo dla ewangelizacji dostrzega Jan Paweł II: „Nowy świat cyberprzestrzeni pobudza Kościół do uczestnictwa w tej wspaniałej przygodzie, jaką jest wykorzystanie potencjału nowych technologii w dziele głoszenia Dobrej Nowiny” (Jan Paweł II 2013a, 2). To wezwanie do wejścia z Bożym Słowem na nowe obszary międzyludzkiego spotkania wyraża się doskonale w słowach: *Duc in altum!* (Łk 5,4). Do urzeczywistnienia tych słów potrzeba z pewnością odwagi. Jednak nie sprowadza się ona do kształtowania kultury chrześcijańskiej za pomocą dostępnych technologii, umiejętnego nimi dysponowania i zarządzania, ale przede wszystkim jest związana z aktualizacją języka, którym Nowa Ewangelizacja się posługuje (Franciszek 2013, 129). To zdolność do dialogu i prowadzenia odpowiedniej narracji w obszarze nowych technologii.

Dialog prowadzony przez Kościół w obrębie kultury odbywa się w nieograniczonej przestrzeni, która nieustannie poszerza się za sprawą nowych środków komunikacji. Integralną częścią tego obszaru są także dziedziny rozwoju człowieka, w których Kościół od wieków nie tylko jest obecny, ale zawsze był w nich prekursorem. To przede wszystkim świat nauki z dorobkiem wielkich myślicieli katolickich; szeroko rozumiana sztuka, architektura itp. (Aparecida 2014, 495). Współcześnie pojawiły się możliwości kreowania nowych terytoriów kultury chrześcijańskiej, na których może odbywać się ewangelizacja. Takie obszary wyznacza na przykład duszpasterstwo turystyki, rozwijające się coraz prężniej, czy też przemysł rozrywkowy i sport (Aparecida 2014, 493). Wreszcie wciąż otwarty na eksplorację przez kulturę chrześcijańską pozostaje świat muzyki, filmów, a nawet gier komputerowych.

#### ZAKOŃCZENIE

Ewangelizacja jest prawdziwie nowa, jeśli z odwagą szuka oryginalnych, a przynajmniej nieustannie aktualizowanych sposobów dotarcia do ludzi, bo też nowe są okoliczności, w których Kościół musi urzeczywistniać swoje zadania (Lineamenta 2011, 5). Proces ewangelizacji nie może zatrzymywać się w miejscu; musi nieustannie ewoluować, bowiem „ewangelizować znaczy wskazywać tę drogę – uczyć sztuki życia” (Ratzinger 2001, 6).

Głoszenie Dobrej Nowiny to wielkie wyzwanie duchowe, które spełnia się także we współczesnych areopagach kultury. Obecność w nich ludzi Kościoła jest konieczna, by uobecnić działanie Boga we współczesnym świecie. Nie ignorując dorobku cywilizacji, ale uczestnicząc w jej rozwoju, można dobrze spożytkować jej potencjał na rzecz ewangelizacji i tworzenia kultury chrześcijańskiej.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Aparecida. 2014. *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Dokument końcowy. „Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie”*, tłum. Krzysztof Zabawa i Krzysztof Łukoszczyk, 231-250. Gubin: Przystanek Jezus.
- Benedykt XVI. 2008. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury.
- Benedykt XVI. 2012. *List apostołski w formie motu proprio „Porta fidei” ogłaszający rok wiary*. Tarnów: BIBLOS.
- Eilers, Franz-Josef. 2004. Komunikacja ewangelizacyjna w świetle „Ecclesia in Asia”. W: *Ecclesia In Asia. Wybrane problemy Kościoła*, red. Jarosław Różański, 109-127. Warszawa: Missio-Polonia.
- Franciszek. 2013. Adhortacja Apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie.

- Jan Paweł II. 1982. Przemówienie do uczestników Krajowego Kongresu Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturalnego.
- Jan Paweł II. 1983. Przemówienie podczas Zgromadzenia Plenarnego CELAM, Port-au-Prince 9 III 1983. *L'Osservatore Romano*, 4-29.
- Jan Paweł II. 1990. Encyklika *Redemptoris missio*.
- Jan Paweł II. 2003. Posynodalna Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*.
- Jan Paweł II. 2013a. Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego przekazu. Internet nowe forum głoszenia Ewangelii. W: Piotr Drzewiecki. *Kościół o mediach. Wybór dokumentów Kościoła o środkach społecznego przekazu*, 291-222. Warszawa (dokument w formie elektronicznej).
- Jan Paweł II. 2013b. Przemówienie wygłoszone na spotkaniu z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Dobra Nowina w świecie mediów. W: Piotr Drzewiecki. *Kościół o mediach. Wybór dokumentów Kościoła o środkach społecznego przekazu*, 360-361. Warszawa (dokument w formie elektronicznej).
- Lewek, Antoni. 1995. *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Lineamenta. 2011. *Dokument Synodu Biskupów – XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego*, pt. „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”. Watykan.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2012. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. Krzysztof Stopa. Kraków: DEHON.
- Paweł VI. 1975. Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*.
- Peeters, Marguerite A. 2009. *Nowa etyka w dobie globalizacji. Wyzwania dla Kościoła*, tłum. Grzegorz Grygiel. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Poupard, Paul. 2002. *Ten papież jest darem od Boga. Rozmowa z M.J. Guillaume*, tłum. Elżbieta Król-Cebulska. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Ratzinger, Joseph. 2001. Nowa ewangelizacja. Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli religii. *L'Osservatore Romano*, 6, 35-39.
- Sareło, Zbigniew. 1998. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II. 1965. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie społecznym *Gaudium et spes*.

## Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 87-96

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.06>



MICHAŁ STACHURSKI

Kraków (badacz niezależny)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2877-3895> \* [michal.stachurski@poczta.onet.pl](mailto:michal.stachurski@poczta.onet.pl)

Zgłoszono: 21.05.2022; zrecenzowano: 31.07.2022; zaakceptowano do publikacji: 03.08.2022

### PRAWDA O „JA” DZIĘKI RELACJI „JA-TY” POZNANIE PRAWDY O SOBIE SAMYM JAKO PROBLEM ETYCZNO-SPOŁECZNY W KONTEKŚCIE ZASADY DIALOGICZNEJ. PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI

THE TRUTH ABOUT “I” THANKS TO THE “I-YOU” RELATIONSHIP.  
GETTING TO KNOW THE TRUTH ABOUT ONESELF AS AN ETHICAL  
AND SOCIAL PROBLEM IN THE CONTEXT OF THE DIALOGICAL PRINCIPLE.  
A CONTRIBUTION TO THE DISCUSSION

Abstract

Basically, in the matter of the dialogical principle and its use for the purposes of social philosophy, such paradigms are formulated as to reinterpret Aristotle's thought in the market of modern philosophical ideas (man is a socio-political being). The aim of this article, however, will be to show a different interpretative path in the cognitive and ethical aspect. This reflection will use the “I” from the philosophy of dialogue, which in this context should be understood as a unique subject “fighting for itself” through the prism of “you” and “we”. The leitmotif will be the problem of truth and knowing the truth about oneself in terms of the contemporary understanding of the dialogical principle.

**Keywords:** Lévinas, Buber, truth, dialogical principle, philosophy of dialogue

Abstrakt

Zasadniczo w kwestii zasady dialogicznej i użycia jej do celów filozofii społecznej, formułuje się takie paradygmaty, aby na rynku nowożytnych idei filozoficznych na nowo reinterpretować myśl Arystotelesa (człowiek jest istotą społeczno-polityczną). Celem tego artykułu będzie natomiast ukazanie innej ścieżki interpretacyjnej w aspekcie poznawczo-etycznym. W refleksji tej będzie wykorzystane „ja” z filozofii dialogu, które w tym kontekście należy rozumieć jako wyjątkowy podmiot „walczący o siebie” przez pryzmat „ty” i „my”. Motywem zaś przewodnim będzie problem prawdy i poznania prawdy o sobie samym w aspekcie współczesnego rozumienia zasady dialogicznej.

**Słowa kluczowe:** Lévinas, Buber, prawda, zasada dialogiczna, filozofia dialogu

## WSTĘP

Hilary Putman – jeden z czołowych przedstawicieli filozofii analitycznej – w książce poświęconej współczesnej filozofii żydowskiej pisze o filozofii Martina Bubera w taki oto sposób: „relacja Bubera «Ja-Ty» może trwać tylko przez krótki czas, ale znaczenie tej relacji polega na tym, że po nawiązaniu relacji «Ja-Ty» z boskością, «To-Świat» ulega przekształceniu. Istnieją – można by stwierdzić – dwa rodzaje relacji typu «ja-to»: zwykłe relacje «ja-to» i przekształcone relacje «ja-to»” (Putman 2008, 63)<sup>1</sup>. Jądro filozofii dialogu, czy to w perspektywie Ferdynarda Ebnera, czy M. Bubera, stanowi relacja między „ja” a „ty”, która odnosi się także zarówno do społecznego „my”, jak i religijnego „Ty” będącego tak naprawdę Bogiem (czy to religii żydowskiej, czy chrześcijańskiej). Relacja ta jednak – jak słusznie zauważa zresztą Putman – ma określony cel: zmienia „ja”, „ty” i „nas”. Zmiana ta jednak nie odnosi się do cech fizycznych, lecz ma znaczenie głęboko etyczne.

Zwrócić należy uwagę, iż zasadniczo w kwestii zasady dialogicznej i użycia jej do celów filozofii społecznej formułuje się takie paradygmaty, aby na rynku nowożytnych idei filozoficznych na nowo reinterpretować myśl Arystotelesa dotyczącą tego, iż człowiek jest istotą społeczno-polityczną. W świetle myśli Bubera, Emmanuela Levinasa czy Józefa Tischnera większość badaczy współczesnej filozofii społecznej skupia swoją uwagę na tym, że tylko dzięki „Ty” istnieje „Ja” (to Buber); że poprzez „twarz” Innego można dostrzec siebie, ale w konsekwencji dostrzec sedno istnienia „Ty” (to Lévinas) i ostatecznie, że dzięki „Ty” można, a nawet trzeba podejmować dramatyczne wybory między dobrem a złem (to Tichner).

Celem tego artykułu jest natomiast ukazanie innej ścieżki interpretacyjnej w aspekcie poznawczo-etycznym. W refleksji tej zostanie wykorzystane „ja” z filozofii dialogu, które w tym kontekście należy rozumieć jako wyjątkowy podmiot „walczący o siebie” przez pryzmat „ty” i „my”. Motywem zaś przewodnim będzie problem prawdy i poznania prawdy o sobie samym w aspekcie współczesnego rozumienia zasady dialogicznej. Pojęcie prawdy zatem rozpatrywane będzie w kategoriach głównie antropologicznych i etycznych.

## 1. ZASADA DIALOGICZNA I JEJ ZNACZENIE W WYMIARACH FILOZOFICZNO-SPOŁECZNYCH

Aby właściwie określić zasadę dialogiczną, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na przyczyny, dla których ten nurt filozofii zaistniał na rynku idei nowożytnych. Niewątpliwie od strony historyczno-merytorycznej można znaleźć co najmniej dwa determinanty.

<sup>1</sup> Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego – “Buber’s «I-You» relation is one that can only be of short duration, but its significance is that after one has had an «I-You» relation with the divine, the «It-World» is transformed. There are, so to speak, two sorts of «I-It» relations: mere «I-It» relations and transformed «I-It» relations”.



Pierwsza przyczyna tkwi w niezgodzie przedstawicieli filozofii dialogu na rozwinięcie się filozofii subiektywności (filozofia Kartezjusza), jak i nowożytny materializm (filozofia Georga Wilhelma Hegla) – odejścia od podmiotowego traktowania człowieka i zaprzeczenia tradycji judeochrześcijańskiej wraz etycznym systemem wartości wyrastającym z tej tradycji (filozofia Friedricha Nietzschego). Szczególnie widoczne jest to w filozofii Bubera, który w jednej ze swoich książek, nawiązując właśnie do koncepcji nihilistycznej Nietzschego, pisze takie słowa: „sytuacja, w której się znajdujemy, jest współwarunkowana przez owo zakończone porażką przedsięwzięcie nihilizmu, aby jednocześnie osiągnąć pełnię i przewyciężyć siebie. Jednego jednak możemy się dzięki nihilizmowi nauczyć: sama tylko moralna instancja nie wyprowadzi nas z tej sytuacji i nie zawiedzie nas do innej, przemienionej” (Buber 1994, 101). Należałoby zatem zapytać o pozamoralną instancję, która mogłaby stać się swoistym remedium na kwestię nihilizmu w życiu człowieka. Instancja ta w filozofii dialogu nazywa się „relacją”, której podmiotami stają się „ja”, „ty”, „my” – jako świat. Kluczową rolę jednak odkrywa każdy „ja”, który może wchodzić w autentyczne relacje z drugim podmiotem tylko dzięki wartościom etycznym. Pozwalają bowiem one na to, aby móc chcieć zauważyć „ty” i chcieć dla „ty” trwałego dobra. Trwanie zaś w wartościach etycznych jest możliwe wówczas, gdy człowiek jako podmiot będzie dbał o kształtowanie własnego sumienia. U Bubera jest to istotne zwłaszcza wtedy, gdy człowiekowi wydaje się, że absolut (bądź Absolut) wymaga od niego działania, które wpisuje się w koncepcję „zawieszenia etyki” jak w filozofii Sorena Kierkegarda (Buber 1994, 103-108).

Drugi determinant związany jest z kwestiami religijnymi. Tutaj należy wskazać na różne tradycje filozofii dialogu. Przedstawicielami tego nurtu są zarówno myśliciele żydowscy (H. Cohen, F. Rosenzweig, H. Ehrenberg, E. Rosenstock-Huessy, M. Buber, E. Lévinas, A.J. Heschel), myśliciele katoliccy (F. Ebner, G. Marcel), jak i protestanccy (F. Gogarten, D. Bonhoeffer). Pomimo tych różnic na tle źródłowego ujęcia problemu należy wskazać, iż tzw. zasada dialogiczna jest uznawana – co do zasady – przez większość wymienionych przedstawicieli.

Uznając relację dialogiczną „ja” do „ty” (zwaną zasadą dialogiczną) za podstawowy fenomen, podkreślić należy to, że filozofia dialogu zerwała całkowicie z podziałem filozoficznym podmiot–przedmiot. W tym ujęciu podmiotowe „ty” nie może być przedmiotem, z drugiej zaś strony podmiotowe „ja” może stać się sobą i poznać prawdę o sobie tylko w spotkaniu z „ty” (ludzkiem lub boskim). Jak wskazuje Robert E. Wood, zasada dialogiczna, oprócz swej etyczności, ujawnia także urealnioną „społeczność” poprzez aspekt wzajemności (Wood 1999, 84). Wzajemność ta jest rozumiana poprzez wspólnotę uniwersalności (wartości) i zadowolenia w tym, co łączy, a nie co dzieli. Zasada dialogiczna w powiązaniu z wzajemnością wprowadza pewien metodologiczno-etyczny kłopot w zastany już podział między indywidualizmem a kolektywizmem. W dialogicznej wzajemności znajduje się miejsce na bezinteresowną troskę (Toledano 2017, 2) o „ja”, „ty” (ludzkie) i owo „to” bądź „my”, czyli świat. Autentyczność dialogu sprawia, iż trudno

uciec od rzeczywistości zarówno na gruncie etycznym, jak i również na gruncie społecznym. To wszystko sprawia, iż zasada dialogiczna w jej szerokim rozumieniu może odpowiadać na niektóre wyzwania cywilizacyjne, zwłaszcza w aspekcie problemu zatracania tożsamości i prawdy o sobie poszczególnych osób.

## 2. POJĘCIE PRAWDY W FILOZOFII DIALOGU NA PODSTAWIE WYBRANYCH TROPÓW

Jeden z polskich współczesnych filozofów – Tadeusz Gadacz – w tekście poświęconym dialogowi wskazuje na pięć możliwych koncepcji tego terminu właśnie w kontekście filozofii. Autor wymienia następujące „ścieżki” interpretacyjne: dialog komunikacyjny, dialog gościnności, dialog jako spotkanie, dialog społeczny i dialog jako wydarzenie prawdy (Gadacz 2017). W każdym z tych wymienionych perspektyw rozumienia dialogu na sposób współcześnie filozoficzny można byłoby odnaleźć „pierwiastki” odnoszące się do terminu „prawda”. Biorąc jednak pod uwagę zaproponowaną problematykę, ale także możliwości redakcyjne zwrócić się powinno uwagę na dwie (także pod względem merytorycznym ciekawe i ważne) interpretacje prawdy w świetle filozofii dialogu z uwzględnieniem perspektywy bliższej (M. Buber) i dalszej (G. Gadamer).

W pierwszej kolejności należy podkreślić, iż w całej gamie myśli związanych z filozofią dialogu trudno odnaleźć jedną definicję prawdy na wzór terminu zaczerpniętego ze słownika. Pojęcie to raczej ma charakter opisowy i poszczególne składowe tego opisu można znaleźć przy poruszanych problemach dotyczących człowieka oraz relacji do siebie, do drugiego człowieka i do Boga. Prawda w myśli Bubera jest kategorią i wartością odnoszącą się do rzeczywistości, które dotyczą człowieka. Kategoria ta ani nie ma charakteru abstrakcyjnego, ani teoretycznego. Człowiek doświadcza realnie siebie i innych wtedy, gdy żyje na sposób prawdziwy, tzn. zgodnie ze swoją naturą – w domyśle: nie zaprzecza swojemu człowieczeństwu. W jednym ze swoich tekstów Buber pisze, że „doświadczamy życia, które jest czymś innym niż sumą chwil. Odpowiadamy na chwilę, ale jednocześnie odpowiadamy w jej imieniu, odpowiadamy za nią. Nowa (stworzona konkretna) rzeczywistość została złożona w nasze ramiona; odpowiadamy za to. Pies spojrział na ciebie, odpowiadasz za jego spojrzenie; dziecko ściska cię za rękę, odpowiadasz za jego dotyk; gromada mężczyzn porusza się wokół ciebie, odpowiadasz za ich potrzebę”<sup>2</sup> (Buber 2002a, 20). Człowiek jako podmiot dialogiczny, jeśli chce odpowiedzieć na obecność drugiego człowieka, wprawdzie jest wezwany do tego, aby sobie samemu udzielić odpowiedzi na pytanie (pytania) o swoją tożsamość. Nie da się jednak – w ocenie Bubera – udzielić odpowiedzi na tak sformułowany przedmiot pytania bez zetknięcia się z prawdą i kryteriami prawdy.

---

<sup>2</sup> Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego – “Only then, true to the moment, do we experience a life that is something other than a sum of moments. We respond to the moment, but at the same time we respond on its behalf, we answer for it. A newly created concrete reality has been laid in our arms; we answer for it. A dog has looked at you, you answer for its glance, a child has clutched your hand, you answer for its touch, a host of men moves about you, you answer for their need”.

Można zatem zapytać, czy według Bubera istnieją obiektywne kryteria prawdy, które można odnieść do siebie samego, do drugiego człowieka, do rzeczywistości związanej z otaczającym światem. Wydaje się, że można wskazać na przynajmniej dwa takie kryteria, które z jednej strony można interpretować jako odwrócone do siebie, a z drugiej przy szczegółowej analizie jako jednak powiązane ze sobą. Krótko można nazwać te kryteria za pomocą dwóch określeń: jako kryterium heteronormatywne (inaczej: religijne) i kryterium autonormatywne (inaczej: ludzkie). U Martina Bubera niewątpliwie źródłem prawdy jest Bóg. Jak zaznaczają niektórzy badacze jego myśli, ten myśliciel wskazywał, że Bóg chce uczynić człowieka szczęśliwym i to „narzędziami” najprostszymi z możliwych, a wśród nich jest prawda, która została zapisana na kartach Starego Testamentu (Moore 1996, 50). Prawda ta oczywiście wymaga od człowieka nieustannego etycznego rozwoju, czasami jest związana z rezygnacją ze swoich oczekiwań i potrzeb, ale niesie ze sobą możliwość urealniania „siebie”. Na marginesie warto tutaj odnieść się do poglądu stojącego w opozycji wobec myśli Bubera. Richard Rorty – współczesny neopragmatysta – w jednej ze swoich książek przytacza myśl Johna Deweya, zaznaczając, że „rozwój jest jedynym celem moralnym” (Rorty 2013, 79). Można byłoby stwierdzić, iż zarówno Buber, jak Rorty myślą podobnie o rozwoju etycznym. Trzeba jednak podkreślić zupełną odmienną interpretacyjną tak zaprezentowanego myślenia. W myśli Martina Bubera celem etycznego rozwoju jest dobro człowieka jako podmiotu relacyjnego. Oznacza to bowiem, że to dobro ma zarówno charakter indywidualny, jak i społeczny oraz jest wyraźnie nazwane „po imieniu”. W filozofii Rorty’ego natomiast nie istnieje „proste” przełożenie między dobrem człowieka a dobrem społeczeństwa. Podkreśla on bowiem, że takie pojęcia jak np. moralność nie są konieczne, gdyż naturalne jest, że człowiek jest zdolny do pomocy innym. Trudność pojawia się jednak wówczas, gdy przychodzi zetknąć się z kryterium „użyteczności”. O ile pomoc „innemu”, gdy ten jest członkiem rodziny, faktycznie wydaje się czymś naturalnym, o tyle w przypadku „innego” obcego ta pomoc nie wydaje się już oczywista. Filozof pisze bowiem, że „naszym zdaniem postęp zarówno intelektualny, jak i moralny nie jest kwestią przybliżania się do Prawdy, Dobra lub Słuszności, ale wzmożenia siły wyobraźni” (Rorty 2013, 140).

I dlatego w filozofii Bubera znajduje się także miejsce na kryterium autonormatywne – ludzkie, osobowe. Buber nie zwalnia człowieka z odpowiedzialności za szukanie, ale także za stosowanie prawdy w swoim życiu. W tym kontekście kluczowa staje się Buberowska interpretacja myśli Husserla w kontekście współczesnego kryzysu antropologicznego. Buber zaznacza, że twórca fenomenologii rozpoznaje w obecnym człowieczeństwie (rozumianym jako swoisty „fenomen”) stan nastawienia bojowego nakierowanego na „zrozumienie samego siebie” (Buber 1993, 45). Powstaje zatem wątpliwość o naturze epistemologicznej: czy można zrozumieć siebie samego bez poznania prawdy o sobie, o innych, o otaczającej rzeczywistości? Wydaje się, że filozof udziela odpowiedzi negatywnej w tym sensie, że prawda – i w znaczeniu hetero- i autonormatywnym – jest niezbędna/konieczna do zaistnienia realnego dialogu.

Kontynuując ten wątek, warto zwrócić także uwagę na myśl Gadamera, który, niejako czerpiąc z myśli Bubera, wykorzystuje termin „prawda” jako jedno z ważniejszych kryteriów tego, aby dialog rozumiany jako spotkanie „ja” z „ty” mógł się wydarzyć. Wspominany już wyżej Tadeusz Gadacz wskazuje, że Gadamer z jednej strony polemizował z wymienionymi wyżej dialogikami (m.in. w zakresie rozumienia teleologii dialogu „ja-ty”), ale z drugiej dostrzegał ważne elementy etyczne w filozofii dialogu. Ten krakowski badacz współczesnej filozofii pisze bowiem, że „logos, który wyłania się w rozmowie, nie został bezpośrednio wniesiony przez żadnego z jej uczestników. To nie my mamy prawdę, ale prawda ma nas i jeśli «ze-chce», może się nam w dialogu ukazać. Nie można w żaden sposób przymusić jej do pojawienia się, ale można stworzyć do tego sprzyjające warunki” (Gadacz 2017, 88). Otwiera się zatem tutaj trzecie możliwe kryterium prawdy, tzn. kryterium społeczne (wspólnotowe). Nie chodzi tu jednak o dialog, którego celem jest wspólne (a może nawet i demokratyczne) ustalenie, co prawdą jest, a co prawdą nie jest. Myśl Gadamera jest odmienna. Człowiek jest w stanie poznać prawdę, jeśli będzie chciał ją poznać, jeśli stworzy ku temu warunki, jeśli pozwoli skonfrontować swoje myślenie o rzeczywistości („ja”, „ty”, „wy”, „świat”) z myśleniem drugiego człowieka. Tutaj chodzi o to, aby prawda nie stała się zakładnikiem „ja”, „ty”, „my”, ale żeby mogła być wydobyta z potrzeby bycia razem. Sam Gadamer, mimo iż czasami dialog nazywa „grą” (w sensie językowym), podkreśla wyraźnie, że „rozmawiając ze sobą, nieustannie przechodzimy do świata myśli drugiej osoby; my angażujemy go, a on angażuje nas”<sup>3</sup> (Gadamer 2008, 57), a ostatecznie dialog sprawia, że to dialogiczne „ja” dzięki „ty” staje się ubogacone na różnych płaszczyznach i poziomach, mimo że czasami trzeba ponieść pewną „etyczną” cenę.

### 3. DWIE PERSPEKTYWY PRAWDY O „JA” DZIĘKI OBECNOŚCI „TY” – MARTIN BUBER I EMMANUEL LÉVINAS

Mając zarysowany kontekst zasady dialogicznej i problematykę relacji „dialog a prawda” w perspektywie etycznej, wrócić należy do zasadniczego pytania: w jaki sposób prawda o „ja” w kontekście „ty” i „my” może stać się (a może – jest) problemem etycznym samym w sobie? Odpowiedź na tak postawione pytanie zostanie udzielona w kontekście wybranych myśli dwóch przedstawicieli filozofii dialogu: Martina Bubera i Emmanuela Lévinasa.

#### 3.1. Perspektywa metafizyczno-antropologiczna „ty” o „ja” – Martin Buber

Martin Buber w swoich tekstach zarysowuje perspektywę antropologiczno-metafizyczną. Bardzo dokładnie charakteryzuje „role” „ja” i „ty”. W swoim najsłynniejszym tekście z 1922 roku *Ja i Ty* myśliciel ten opisuje tę relację w taki oto sposób: „na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, ogarniają-

<sup>3</sup> Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego: “In speaking with each other we constantly pass over into the thought world of the other person; we engage him, and he engages us”.

ca forma, model duszy; apriori relacji; wrodzone Ty” (Buber 1992, 56). Kategorie relacji Buber łączy z pojęciem życia i miłości. Warto zatem zapytać, jaką prawdę w kontekście antropologiczno-metafizycznym otwiera „ty” przed „ja”.

Po pierwsze obecność „ty” w życiu „ja” urealnia prawdę o wartości życia samego w sobie. Człowiek, przeżywając spotkania, niejako konfrontuje się sam ze sobą: konfrontuje swoje emocje, myśli, uczucia. Ta prawdziwość życia jest bardzo mocna w filozofii Bubera. Mimo że wydaje się, że myśl tę można byłoby wyrazić z perspektywy psychologicznej, to w samym rdzeniu jest ona głęboko metafizyczna i antropologiczna. Perspektywa ta ujawnia się bowiem w kolejnych odsłonach Buberowskiej filozofii dialogu. Pisze on bowiem, że „Każde prawdziwe życie jest spotkaniem” (Buber 1992, 45). Spotkanie zatem „wymusza” pewne urealnienie egzystencji ludzkiej, życia ludzkiego. Jednocześnie wydarzenie spotkania – w ocenie Bubera – powinno znosić „granice” nie tylko zewnętrzne, ale także wewnętrzne. Granice wewnętrzne można rozumieć jako pewną blokadę człowieka na poziomie intelektualnym, emocjonalnym, ale także i duchowym (Boehle 2018, 131-132). Dla Bubera kluczowa jest przede wszystkim relacja jako związek między konkretnym „ja” a konkretnym „ty”. Wartość „prawdziwego życia” ujawnia się zatem w dostrzeżeniu, że „ja” jestem potrzebny dla konkretnego kogoś (w języku Bubera „ty”), a w konsekwencji dla konkretnego „my” (w domyśle relacji Bubera „ja” - „ty” i szerszej społeczności). Potrzeba ta jednak nie przybiera postaci interesu rozumianego w kategoriach ekonomicznych, lecz jest wyrazem pewnej bezinteresowności. „Ja”, dostrzegając „ty” i potrzeby „ty”, jednocześnie zauważa wartość siebie samego w postaci swojego intelektu, woli do działania, zaangażowania, wiedzy itd.

Drugi aspekt jest równie ważny jak pierwszy. Obecność „ty” w życiu „ja” uczy prawdy o miłości. Ta Buberowska „lekcja” o miłości nie jest bezmyślna w znaczeniu etycznym. W jednym ze swoich tekstów pokazuje to w bardzo wyraźny sposób, pisząc, że miłość w dialogu można rozumieć na dwa sposoby: błędnie i poprawnie. Błędne rozumienie miłości wynika z tego, że utożsamia się ją z dialogiem. Dialog nie jest tą samą kategorią i tą samą wartością co miłość. Prawidłowe usytuowanie miłości w stosunku do dialogu Buber rozumie w następujący sposób: „Dialogu też nie można utożsamiać z miłością. Nie znam nikogo, komu udało się pokochać każdego napotkanego człowieka. (...) Dialogu nie należy utożsamiać z miłością. Ale miłość bez dialogu, bez prawdziwego wychodzenia do drugiego (człowieka), sięgania do drugiego (człowieka) i obcowania z drugim (człowiekiem), miłość pozostająca ze sobą w egoistycznej relacji – nazywa się Lucyferem”<sup>4</sup> (Buber 2002b, 197). Jak podkreśla Friedman – jeden ze współczesnych badaczy myśli tego filozofa dialogu – dla Bubera miłość nie jest rodzajem uczucia, lecz czymś więcej. Miłość przekracza „ja” w stronę „ty”, a wzajemna relacja „ja” z „ty” stanowi właściwe „miejsce” miłości. Nie będąc rodzajem emocji, miłość stanowi podstawę relacji nie

---

<sup>4</sup>Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego: „Dialogic is not to be identified with love. But love without dialogic, without real outgoing to the other, reaching to the other, and accompanying with the other, the love remaining with itself – this is called Lucifer”.

przedmiotowej (a podmiotowej) pomiędzy „ja” i „ty”, a nie jest możliwa w świecie, który z natury swej powoduje ograniczenia (Friedman 1956, 38). Relacja pomiędzy „ja” i „ty” to nie relacja abstrakcyjna, lecz, można rzec, metafizyczna w swojej konkretności. Friedman wyobraża ją sobie jako rodzaj relacji „w wieczności”, która, mając rys metafizyczny, odnosi się do duchowego rodzaju wzajemności.

Z całą pewnością relacja „ja” i „ty” otwiera także przestrzeń duchową. „Ty” w życiu „ja” ujawnia prawdę o potrzebie życia duchowego „ja”. To życie duchowe jest możliwe właśnie dzięki relacji. Nie wolno jednak zapominać, iż w wielu interpretacjach filozofii Bubera owo „ty” nie jest tylko rozumiane jako obecność drugiej osoby, ale także, a może przede wszystkim, jako obecność Boga. Relacja duchowa zatem jest możliwa zarówno dzięki „ty” – człowiekowi, jak i „Ty” – Bogu. Zauważa się bowiem, że sfera duchowa (a szerzej religijna) jest także głęboko związana z perspektywą etyczną. W tym wymiarze wiara, a co zatem idzie także i religijność, powinna skłaniać do pewnego etosu postępowania w życiu codziennym wobec siebie samego, ale także wobec innych. Z jednej strony Buber zakłada autonomię człowieka w podejmowaniu decyzji, również na poziomie etycznym, ale z drugiej przyjmuje, że człowiek wiary rozezna przed podjęciem danego czynu potencjalne skutki (Glinkowski 2015, 237).

### 3.2. Perspektywa etyczna „ty” o „ja” – Emmanuel Lévinas

Te Buberowskie prawdy dla „ja” od relacji z „ty”: życia, miłości i duchowości sprawiają, że filozofia dialogu – pewną siłą „rozpędu” – otwiera się na przestrzeń etyczną. W tym kontekście nie sposób zatem pominąć wątku związanego z filozofią Emmanuela Lévinasa. W kontekście etyki warto podkreślić znaczenie pojęcia twarzy dla kontekstu etycznego filozofii dialogu. Lévinas w jednym ze swoich kluczowych tekstów pisze, że „twarz nie daje się osiąść, wymyka się mojej władzy (...) Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza (...) Twarz do mnie mówi, a tym samym zaprasza do relacji, która nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania się ani władzą wiedzy” (Lévinas 2014, 232). Myśliciel ten wyraźnie zaznacza, iż dostrzeżenie twarzy w drugim człowieku w perspektywie etycznej w żaden sposób nie powinno być powiązane z władzą.

Obecność drugiego człowieka w życiu „ja” otwiera zupełnie inne perspektywy etyczne, które Lévinas nazywa „odpowiedzialnością” i „troską”. „Ja” wobec „ty” może – jeśli odpowie pozytywnie – stać się podmiotem odpowiedzialnym. Odpowiedzialność u tego myśliciela ma charakter złożony. W kontekście podjętej problematyki godna podkreślenia jest jedna zasadnicza kwestia. Jak zaznacza krakowski filozof Jacek Filek, odpowiedzialność jako kategoria etyczna w kontekście relacji „ja” i „ty” ma charakter asymetryczny i nieodwołalny (Filek 2003, 288). To właśnie odpowiedzialność „ja” za „ty” staje się kluczem do zrozumienia, czym jest dialog w sensie teleologicznym. Odpowiedź „ja” na dostrzeżenie „ty” przybiera niemalże postać dramatu, postać walki o przeżycie „ty”. U źródeł spotkania „ja” i „ty” stoi odpowiedzialność za los i nikt nie może człowieka z tego zadania zwolnić. Sam Lévinas pisze, że „twarz otwiera źródłową

rozmowę, której pierwszym słowem jest zobowiązanie i żadna «wewnętrzność» nie pozwala tego zobowiązania uniknąć” (Lévinas 2014, 236). Relacja odpowiedzialności jest także relacją troski, która ma charakter głęboko podmiotowy. Podmiotowość ta, podobnie jak u Bubera, przybiera postać pewnej bezinteresowności. Troska jednak ma charakter jeszcze głębszy niż odpowiedzialność, choć na poziomie „relacyjnym” są one ze sobą powiązane w filozofii Lévinasa. Tutaj warto zwrócić uwagę na stan człowieka przed dostrzeżeniem „ty”. Lévinas odkrywa bowiem, iż „ja” bez „ty” jest podmiotem egoistycznym, który, nie czując potrzeby troski o kogoś innego, nie czuje także poczucia winy. Dopiero pojawienie się na horyzoncie „ja” konkretnego „ty” ta troska ma charakter „materialny”, co oznacza, że człowiek już nie może dokonać samousprawiedliwienia się (Treanor 2006, 24).

Przenosząc ten filozoficzny obraz na problematykę współczesności – codzienności – można dostrzec taką oto tendencję: łatwiej dziś człowiekowi patrzeć w telefon komórkowy, tablet, laptop niż w twarz drugiego człowieka. Gdzie szukać przyczyny takiego zachowania? Intuicja Lévinasa w tym kontekście wydaje się być słuszna. Kiedy drugi człowiek patrzy na twarz może zadać – właśnie z perspektywy etycznej – niewygodne pytania zaczynające się od słowa „dlaczego”: Dlaczego masz smutną twarz? Dlaczego masz zmęczoną twarz? Odpowiedzi na te pytania mogą sięgać nie tylko do doświadczeń związanych z trudem codzienności, ale także głęboko w zakamarki sumienia. Tak, patrzenie w twarz drugiego człowieka, ale też umożliwienie tego, żeby ktoś patrzył w „naszą” twarz jest czynnością na wskroś etyczną i ta czynność, a raczej skutki tej czynności mogą być dla owego „ja” będącego przedmiotem tej refleksji niezmiernie ważne.

## PODSUMOWANIE

Józef Tischner – przedstawiciel filozofii dramatu – w jednej ze swoich książek pisze tak: „Spotkanie z innym to spotkanie z tym, co naprawdę jest poza mną. (...) Drugi stawia mnie w sytuacji, w której nawet ominięcie go jest formą przyznania się, iż jest” (Tischner 2012, 64). Filozofia dialogu „wymusiła” na etyce potrzebę dyskusji na temat znaczenia relacji w życiu człowieka. Punktem wyjścia do tej dyskusji nie były czynniki społeczne, ekonomiczne czy gospodarcze, lecz filozoficzne – człowiek jako podmiot dialogiczny. Podmiotowość tutaj spełnia także swoją określoną rolę. Nie pozwala zapominać, iż to ów człowiek, a więc „ja” jest odpowiedzialny za dostrzeżenie drugiego człowieka („ty”), za dostrzeżenie jego bogactwa, ale także i biedy na różnych jej płaszczyznach. Celem tego artykułu była próba odpowiedzi na pytanie, które wydaje się mieć charakter kontrowersyjny: co „ja” może zyskać poprzez dostrzeżenie „ty”? W myśl przytoczonych poglądów (Bubera i Lévinasa) odpowiedź, która się nasuwa, może być nieco patetyczna, lecz głęboko uzasadniona – „ja” dzięki „ty” ochrania swoje człowieczeństwo. Być może i taka intuicja przyświecała także polskiemu poecie, który w jednym ze swoich wierszy pisał: „Ktokolwiek nas spotyka, od Niego przychodzi tak dokładnie zwyczajny, że nie wiemy o tym” (Twardowski 1996, 24).

## BIBLIOGRAFIA:

- Boehle, Josef. 2018. Trialogue in an Interreligious Context: Reinterpreting the Dialogue Model of Martin Buber. *Culture and Dialogue*, 6(2), 126-150.
- Buber, Martin. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Buber, Martin. 1993. *Problem człowieka*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Buber, Martin. 1994. *Zaćmienie Boga*. Tłum. Paweł Lisicki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Buber, Martin. 2002a. *Between Man and Man*. Tłum. Ronald Gregor-Smith. New York: Routledge Classics.
- Buber, Martin. 2002b. *The Martin Buber Reader. Essential Writings*. New York: Palgrave Macmillant.
- Filek, Jacek. 2003. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Friedman, Maurice. 1956. *Martin Buber. The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gadacz, Tadeusz. 2017. Pięć koncepcji dialogu. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 2(256), 71-91.
- Gadamer, Hans-Georg. 2008. *Philosophical Hermeneutics*. California: University of California Press.
- Glinkowski, Witold. 2015. Dialogiczna diagnoza inicjacji etycznej, czyli Buber wobec pytania o źródło moralności. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 4(96), 233-242.
- Lévinas, Emmanuel. 2014. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Moore, Donald. 1996. *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*. New York: Fordham University Press.
- Putman, Hilary. 2008. *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Indiana University Press.
- Rorty, Richard. 2013. *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*. Tłum. Janusz Grygień i Sergiusz Tokariew. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Tischner, Józef. 2012. *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Toledano, Margalit. 2017. Dialogue, strategic communication, and ethical public relations: Lessons from Martin Buber's political activism. *Public Relations Review*, 1(44), 131-141.
- Treanor, Brian. 2006. *Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate*. New York: Fordham University Press.
- Twardowski, Jan. 1996. *Rwane prosto z krzaka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wood, Robert. 1999. The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel. *International Journal for Philosophy of Religion*, 45(1999), 83-97.



## Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 97-108

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.07>



MARIA STACHOŃ

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8304-7231> \* maria.stachon2@up.krakow.pl

Zgłoszono: 31.10.2022; zrecenzowano: 1.12.2022; zaakceptowano do publikacji: 10.12.2022

### MIŁOŚĆ DO BOGA W WYBRANYCH TEKSTACH STAROPOLSKICH DLA LICEALISTÓW. REFLEKSJE NA MARGINESIE PODRĘCZNIKÓW DO KSZTAŁCENIA KULTUROWO-LITERACKIEGO DLA SZKÓŁ ŚREDNICH

THE CONCEPT OF LOVE OF GOD IN THE SELECTED OLD POLISH  
POEMS FOR HIGH SCHOOL STUDENTS (BASED ON TEXTBOOKS  
ON CULTURAL AND LITERARY EDUCATION)

#### Abstract

The issue of human existence within the sacred has a particular prominence in the literary output of the past ages. Therefore, the aim of this article is to reflect upon the concept of love of God depicted in the Old Polish poetry discussed during the Polish language lessons. Another significant thing is the importance of the place and the role of the sacred portrayed in this kind of literature and as a part of literary education, as well as everyday life of high school students. Thus, after analysing the proposals for the methodical solutions included in the poetry, the means of creating reflections on love have been established based on the selected list of poems and activities aiming to increase the modern teenagers' love of the sacred for things such as other people, homeland or God.

**Keywords:** sacrum (the sacred), love of God, Old Polish poetry, high school students, textbooks on cultural and literary education

#### Abstrakt

Problematyka realizacji egzystencji ludzkiej w sferze sacrum zajmuje szczególne miejsce w dorobku literackim wieków dawnych. Celem artykułu jest budowanie namysłu wokół obrazu miłości do Boga utrwalonego w poezji dawnej, omawianej na lekcjach języka polskiego w szkole średniej. Ważna w tym aspekcie jest refleksja nad rolą i wartością obcowania z sacrum obecnym w kształceniu literackim i życiu codziennym współczesnych licealistów. W związku z tym na podstawie analizy propozycji rozwiązań metodycznych zawartych w obudowie dydaktycznej wybranych wierszy staropolskich określono kierunki projektowania refleksji o miłości poprzez analizę i interpretację wybranych wierszy oraz zaproponowanych działań lekcyjnych, mogących wspierać budowanie i pogłębianie miłości współczesnych nastolatków do sacrum, którym może być m.in. Bóg, drugi człowiek, ojczyzna.

**Słowa kluczowe:** sacrum, miłość do Boga, staropolska poezja, licealiści, podręczniki do kształcenia kulturowo-literackiego

## WSTĘP

Miłość jest zagadnieniem złożonym, szeroko omawianym w kręgach rozmaitych dyscyplin naukowych. Realizuje się ona w niejednorodnej rzeczywistości ludzkiego bytowania. Przestrzenie sacrum i profanum przenikają się w wielu aspektach egzystencji człowieka. Tak jest również w przypadku wartości/postawy, którą jest miłość. Od zarania dziejów była ona, i nieustannie jest, tematem rozważań filozoficznych i teologicznych, podstawą analiz psychologicznych czy motywem rozmaitych tekstów kultury, prowokującym do stawiania pytań i poszukiwania odpowiedzi. Choćby na tej podstawie wnioskować należy, że człowiek jest istotą, która potrzebuje miłości. Stanisław Gajda twierdzi, że to uczucie (i zarazem postawa) jest największą wartością w życiu człowieka. Badacz wyraża przekonanie o potrzebie sformułowania koncepcji *homo amans* – człowieka jako istoty kochającej i potrzebującej miłości (Gajda 2013, 186), mając na uwadze powszechną zgodę rozmaitych środowisk co do „humanistycznych wartości miłości jako uczucia wszechogarniającego” (Gajda 2013, 186). Czym więc jest miłość i jaka jest jej wartość?

## 1. WOKÓŁ MIŁOŚCI

Wokół omawianej tu problematyki namnożyło się sporo antynomicznych przeświadczeń. Miłość bowiem każdy człowiek definiuje, czuje i wyraża, opierając się na swoich doświadczeniach, wyznawanym systemie wartości, osiągniętym poziomie dojrzałości emocjonalnej, rozwoju osobowości (Gajda 1993, 5) czy ducha. W przypadku zaś namysłu naukowego rozumienie miłości zależne jest także od przyjmowanej metodologii badań i celu rozważań. Socjolog bowiem rozpatruje jej rolę w formowaniu grup społecznych, natomiast „dla moralisty miłość jest naczelnym przykazaniem i syntezą Dekalogu. Z kolei dla psychologa stanowi ona twórczą siłę człowieka formującą jego osobowość. Teolog zaś widzi w miłości naczelną cnotę teologiczną oraz istotę Bożej natury” (Kowalczyk 1980, 232). Wagę, a przede wszystkim zaś wieloaspektowe rozumienie miłości potwierdza m.in. również to, że autorzy *Wielkiego słownika języka polskiego*<sup>1</sup> wymieniają i dokonują eksplikacji aż sześciu jej znaczeń. Prawdziwe jest więc twierdzenie, że funkcjonuje „tyle definicji miłości, ile jest istot osobowych, a więc ile źródeł myślenia, chcenia, przeżywania i działania osobowego” (Nowak 1993, 195). Według Janusza Gajdy miłość to „najpotężniejsze uczucie, znane każdemu, różnorako doświadczane i kryjące wciąż wiele tajemnic. Dla jednych jest celem życia, szczęściem, przeżyciem czegoś wielkiego i niezwykłego; dla drugich – poświęceniem się dla wybranego człowie-

<sup>1</sup> (1) głębokie uczucie do drugiej osoby, któremu zwykle towarzyszy pożądanie (2) silna więź emocjonalna, jaka łączy ludzi sobie bliskich zwłaszcza spokrewnionych (3) poczucie silnej więzi emocjonalnej, duchowej, intelektualnej z kimś lub czymś, co jest wartością samą w sobie; umiłowanie (4) głębokie zainteresowanie czymś, znajdowanie w czymś przyjemności; zamiłowanie (5) obiekt czyichś uczuć i pragnie (6) pożycie seksualne (Miłość 2018, 901-902).

ka, ludzi, idei; dla innych – możliwością nawiązania bliskich kontaktów, podstawą stabilizacji życiowej” (Gajda 1993, 5)<sup>2</sup>.

Badacz rozważa zagadnienie miłości w perspektywie antropologicznej. Miłość uważa za siłę sprawczą rozmaitych działań ludzkich. Głębokie pojmowanie tej wartości, obdarowywanie nią oraz bycie kochanym może według niego wspierać samookreślanie się człowieka i przeświadczenie, że to właśnie ona stanowi podstawowe źródło rozwoju duchowego, czyli „bycia człowiekiem” (Gajda 1993, 5). Według Karola Wojtyły miłość to relacja międzyosobowa, to „synteza i synchronizacja upodobań, pożądań i życzliwości”, „wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej”. Miłość to przecież „dar z siebie” (Wojtyła 2015, 65). Takie jej pojmowanie ma wymiar etyczny, ściśle bowiem łączy się z szeroko rozumianą odpowiedzialnością, także moralną, przepelnioną troską i pozbawioną egoizmu (Gajda 1993, 6, 21–24)<sup>3</sup>. Jej wyrazem, zamiarem i punktem dojścia jest dobro drugiego, dlatego odczytuje się ją jako jedną z cnót, która w aspekcie teologiczno-systematycznym jest najistotniejsza (*Katolicyzm* 1982, 266-279): „tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (św. Paweł, 1 Kor 13,13).

Miłość, czyli cnota, wartość, uczucie i zarazem postawa przyjmowana przez podmiot może być drogowskazem kierującym ku osiągnięciu szczęścia, źródłem wszelkiego bytu i codziennej egzystencji nastolatków. Dla miłości człowiek zdolny jest do wyrzeczeń i poświęceń, a najwyższą jej miarą jest gotowość oddania życia za tego (za to), kogo (co) się kocha. Miłość więc ma silniejszą moc niżeli instynkt życia i przetrwania (Łopatkowa 1992, 33). Józef Tischner zauważył jednak, że dla kochającego człowieka wyrzeczenia i ofiary nie są problemem. Miłość bowiem jest spalającą się nieustannie ofiarą. Bez wyrzeczeń byłaby „wiązką sentymentów, które mogą wzruszyć, ale nie potrafią przeistoczyć człowieka” (Tischner 1997, 68).

Wartość miłości jest nieoceniona, zarówno w perspektywie jednostki, jak i całego społeczeństwa. Jest ona, według Gajdy, czynnikiem „szczęściodajnym”, sensem życia, pozwala przewyciężyć poczucie osamotnienia. Staje się także motywacją do rozmaitych poczynań. Kochać i być kochanym to czuć się potrzebnym, być szczęśliwym. Taka postawa nie tylko czyni człowieka lepszym, konsoliduje wewnętrznie, kształtuje tożsamość osobową, w efekcie wspiera osiągnięcie postawy afirmacji, ale również otwiera na drugiego, na świat (Gajda 1993, 24-26).

Pomimo dość obszernego stanu opracowań na temat miłości, nie powiedziano o niej wszystkiego. W niej bowiem „istnieje jakaś tajemnica, w której zawarta

<sup>2</sup> W dyskursie naukowym wyodrębnia się kilka podziałów na rodzaje miłości. Stanisław Gajda wyróżnia miłość (1) rodzicielską, (2) erotyczną, (3) samego siebie, (4) ojczyzny, (5) pracy, (6) życia, (7) bliźniego i (8) Boga. Próby klasyfikacji miłości podjęto się również w publikacji Furmanek (2011, 148-162).

<sup>3</sup> M. Łopatkowa zauważa, że postawę tę charakteryzuje przychylny, życzliwy stosunek do ludzi – nie tylko do konkretnych osób, lecz do „wszystkich mieszkańców ziemskiego globu”. Jest istotną składową osobowości człowieka, tym samym ma wpływ na jego zachowanie, które jest reakcją na postrzeganie świata. Dla badaczki miłość jest wartością moralną, mającą usankcjonowaną pozycję wśród innych najwyższych, odwiecznych wartości (Łopatkowa 1992, 30).

jest zdolność przeżywania innego wymiaru rzeczywistości. Nadaje ona codziennym ludzkim sprawom inną barwę, nową jakość i wyższy wymiar” (Pawełczyńska 1993, 17). Miłość taka przenosi człowieka i jego przeżywanie ponad niego samego, ku czemuś w swej istocie świętemu, nieskończonemu, dobremu (Scheler 1976, 242).

W dyskursie naukowym funkcjonuje szereg rozmaitych podziałów na rodzaje miłości. Jedną z nich jest miłość człowieka do Boga, którą uznaje się za projekcję miłości dziecka do rodzica. Małgorzata Rybka (Rybka 2014), analizując wspomnianą relację w wybranych tekstach Jana Pawła II, przekonuje, że miłość człowieka do Boga charakteryzuje podziw, który istota osobowa odczuwa, i uwielbienie, które wyraża w spotkaniu ze Stwórcą. Tym uczuciom towarzyszy radość z możliwości obcowania, a przede wszystkim z tego, że Bóg po prostu jest. Według Rybki miłość człowieka do Boga to zaangażowanie podmiotu osobowego w budowanie i pielęgnowanie relacji z Nim. Istotnym elementem tej relacji jest potrzeba poznania Boga i pragnienie bliskości. Jak zaznacza badaczka, ważne jest pełne oddanie się Bogu, będące efektem uwielbienia. Oddanie to wiąże się również z poświęceniem i posłuszeństwem Ojcu Niebieskiemu i Jego przykazaniom. Wyrazem miłości jest też odpowiedź człowieka na powołanie do miłości, do bycia „dzieckiem Bożym”. Miłość taka charakteryzuje się odpowiedzialnością i entuzjazmem. Rybka, mówiąc o peryferyjnych cechach miłości człowieka do Boga, wskazuje również na wdzięczność wyrażającą się w uwielbieniu, pokorę i poświęcenie (Rybka 2014, 136-137, 141-143, 144-148, 150).

## 2. MIŁOŚĆ DO BOGA W WYBRANYCH WIERSZACH STAROPOLSKICH

W kontekście powyższych rozważań interesujące staje się zagadnienie więzi człowieka z Bogiem, a szczególnie zaś jego miłości do Boga. Jaki więc obraz tej relacji zarysowuje się w wybranych wierszach staropolskich, których lekturę autorzy programów i podręczników proponują współczesnym licealistom? Czy czytanie tych tekstów może pogłębiać miłość nastolatków żyjących w XXI wieku nie tylko do Stwórcy, ale i do człowieka? Szukanie odpowiedzi na zasygnalizowane tu pytania staje się istotne także w świetle badań nad językowym obrazem wartości w wypowiedziach licealistów, które przeprowadziła Urszula Kopec. Jak wynika z analizy materiałów, na miłość do Boga jako jeden z ważnych aspektów miłości wskazało 23% badanych uczniów klas I liceum i 20% badanych uczniów z klas trzecich. Według respondentów miłość do Boga objawia się przez (1) pamięć o Bożych dobrodziejstwach; (2) oddawanie się Bogu (pokładanie w Nim nadziei); (3) unikanie grzechu (Kopec 2008, 153)<sup>4</sup>.

Aby zbliżyć się do uzyskania odpowiedzi na postawione wyżej pytania, analizie poddano 20 wierszy zamieszczonych w pięciu seriach książek szkolnych do kształcenia kulturowo-literackiego dla szkół średnich. W wybranych lirykach dostrzeżono

---

<sup>4</sup> Należy wspomnieć, że z badań prowadzonych przez Ryszarda Jedlińskiego, wynika, iż Bóg, dla respondentów, jest najistotniejszą wartością, zaraz po rodzinie i miłości (Jedliński 2000). Interesujące badania na temat miłości i nastolatków prowadziła Magdalena Marzec (Marzec 2008).

rozmaite sposoby wyrażania miłości człowieka do Boga. W efekcie wyodrębniono pięć grup cech i form wyrazu budujących spójny obraz omawianej relacji.

Grupę pierwszą, najliczniejszą, stanowią wiersze, w których miłość człowieka do Boga charakteryzuje oddawanie chwały, należnej czci, poprzez wdzięczność i dziękczynienie za niezmierzone dobra, którymi Bóg obdarza człowieka. One to w religijnym rozumieniu przyjmują postać uwielbienia (Rybka 2014, 36-137). W wierszu autorstwa św. Franciszka, pt.: *Pochwała stworzenia* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 1, 156)<sup>5</sup> Bóg nazywany jest „najwyższym, wszechpotężnym, dobrym Panem”, a Jego wola jest „najświętsza”:

Najwyższy, wszechpotężny, dobry Panie  
Twoja jest sława, chwała i cześć, i wszelkie błogosławieństwo  
Jedynie Tobie, Najwyższy, przystoją (...)  
Pochwalony bądź, Panie, z wszystkimi swymi twory (...)  
Pochwalony bądź, Panie, przez brata naszego księżyc, i nasze siostry, gwiazdy:  
Tyś ukształtował je w niebie jasne i cenne, i piękne.

Stwórca ma być chwalony przez wodę, ogień, matkę ziemię, przez tych, którzy przebaczą dla miłości Boga. Osoba mówiąca zwraca się do innych ludzi, by i oni czynili dziękczynienia: „Chwalcie i błogosławcie Pana, i czyńcie Mu dzięki / i służcie Mu wielką pokorą”. Wyrazy uwielbienia ukazane są także w najbardziej chyba znanym młodzieży szkolnej utworze Jana Kochanowskiego – dziękczynnej modlitwie *Czego chcesz od nas, Panie* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 2, 28). Deus Creator, Deus Faber, Deus Artifex nie tylko jest Stwórcą świata, ale nieustannie „zachowuje go” i kreuje (Obremski 1990, 38-39). Każda z pór roku posłuszna jest Boskiej woli, dzięki czemu ludzkie życie zdaje się być stateczne (Weintraub 1983, 39). W tym przypadku wyraz miłości w postaci wyznawania wiary to „najprzystojniejsza” ofiara, jaką mogą oddać ludzie „Panu wszystkiego świata za te hojne dary”. Także w *Psalmie 130* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 2, 43) z *Psalterza Dawidów* dostrzec można uczucie miłości dzięki wartościującej pozytywnie warstwie słownej (np. określenia „Boże niezmierzony” czy „Pan dobrotliwy”). Podmiot jest wdzięczny Bogu za dobroć, a słowa Najwyższego radują go.

W *Psalmie 8* (Mrówcewicz 2013, cz. 1, 161) wyrażone jest przekonanie o świętości imienia Bożego. On sam zaś jest „wszechmocny” i „wiekuiasty”. Również w sonetach Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego obecne są wyrazy miłości poprzez uwielbianie Nieskończonego: w *Pieśni I* (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 2, 131) określony jest On mianem „szczęśliwości”, zaś w *Sonecie II* (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 2, 130) „chwałą”. W *Sonecie IV* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 2, 106) „Możny Pan, Król powszechny i prawdziwy pokój” jest nadzieją podmiotu w walce ze złem, natomiast w *Sonecie V* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 2, 106) Bóg – „wieczna i prawdziwa piękność” –

<sup>5</sup> Zamieszczane fragmenty wierszy pochodzą ze wskazanych podręczników szkolnych.

jest celem miłości człowieka. Także w *Pieśni o dobrej sławie* Mistrza z Czarnolasu (Chemperek i Kalbarczyk 2012, cz. 2, 62-63) dostrzeżona i doceniona jest miłość Boga, który w akcie stworzenia „nie chciał nas położyć równo z bestyjami / Dał nam rozum, dał mowę, a nikomu z nami”. Natomiast w *Hymnie do św. Stanisława* autorstwa Wincentego z Kielczy (Chemperek i Kalbarczyk 2012, cz. 1, 251-252) Bóg jest nazwany „Królem królów”, bo dzięki Niemu św. Stanisław dołączył do zastępów sług Boga. Cały naród cieszyć się winien i

Najwyższego Pana wielkość  
Uwielbiać chwałą przynależną

Albowiem z jego łaskawości  
Biskupa Stanisława męki  
Niezmierne, jakie on wycierpiał  
Jaśniej cudownymi znakami.

Miłość człowieka do Boga objawia się także poprzez pokorę, uzmysłowienie sobie małości człowieka wobec wielkości i łaski Najwyższego oraz zdumienie, że pomimo niedoskonałości człowieka Bóg z nim obcuje. Postawa pokory widoczna jest na przykład w *Pochwale stworzenia* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 1, 156). Już w pierwszym segmencie pojawia się stwierdzenie „a żaden człowiek nie jest godzien nazywać Ciebie”, zaś w zakończeniu przeczytać można wezwanie do wiernych: „służcie Mu z wielką pokorą”. Także w *Hymnie* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 2, 28) Jana Kochanowskiego sygnalizowana jest bezradność ludzka wobec wszechobecności Boga słowami: „Kościół Cię nie ogarnie, wszędy pełno Ciebie /I w otchłaniach i w morzu, na ziemi, na niebie”. W *Psalmie 8* (Mrówcewicz 2013, cz. 1, 161) wszechmocność i działalność Boża jest dla człowieka nie do ogarnięcia, tym bardziej więc osoba mówiąca wykazuje się pokorą, wyrażając zdziwienie i wdzięczność, że Bóg o człowieku pamięta:

A człowiek co jest, że Ty niestworzony,  
Wszystkiego twórcą i Pan niezmierny  
Racysz ji pomnieć? Czym jest syn człowieczy  
Godzien Twojej pieczy?  
Takeś go uczynił i przychędożył,  
Żeś go z anioły tylko nie położył  
Postawiłeś go Panem nad zacynymi  
Czyny swoimi.

Także Mikołaj Sęp-Szarzyński w swoich tekstach ukazuje pokorę, małość i nicość stworzenia ludzkiego względem Boga oraz podziw podmiotu lirycznego dla łaskawości zniżającego się do człowieka Stwórcy. W *Sonecie II* (Maciejewska,

Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 2, 130) zauważyć można zdumienie wobec wielkości miłosierdzia Bożego. Osoba mówiąca zastanawia się, jak Bóg może oczekiwać od istoty ludzkiej miłości, skoro człowiek jest tak niedoskonały, „z wstydem poczęty”. W *Sonecie IV* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 2, 106) mały człowiek, „wąty, niebacznym, rozdwojony w sobie”, nie jest w stanie sam poradzić sobie z pokusami i innymi niebezpieczeństwami tego świata, postanawia więc za-wierzyć wszystko Bogu, trwać przy Nim, by odnieść zwycięstwo.

Kolejnymi istotnymi wyrazami miłości do Boga w omawianej literaturze są: zaufanie, zawierzenie oraz wiara, iż prośby kierowane do Stwórcy w akcie modlitwy, dotyczące spraw najróżniejszych, odnoszące się do życia doczesnego i wieczności, zostaną wysłuchane dzięki łaskawości i miłosierdziu Pana. One to ściśle łączą się z postawą pokory, która objawia się poprzez pragnienie łaski Bożej i Jego miłosierdzia (*Mały słownik* 1996, 403). W pierwszym zabytku języka polskiego – *Bogurodzicy* (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 1, 197) – kierowana jest prośba do Boga o wysłuchanie modlitw o pomyślne życie na ziemi, a po śmierci – przebywanie w raju. W *Pieśni IX z Ksiąg wtórych* (Mrówcewicz 2013, cz. 2, 164-165) Kochanowskiego podkreślona została nadzieja i wiara, że trwając przy Bogu, ufając Mu i zawierając się, z każdej trudnej sytuacji można wyjść zwycięsko, a osoba mówiąca w *Pieśni I O Bożej opatrności na świecie* Sępa-Szarzyńskiego (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 2, 131) oddaje Wszechmocnemu cześć, prosi o wybaczenie grzechów i o miłosierdzie:

O wszechmocny Boże, światłości szczęśliwa,  
Serca nasze osiadła rdza grzechów płacziwa  
Skąd, chociaż nas oświecasz, żyjemy jak w nocy,  
A jadu tego pozbyć – nie naszej czyn mocy.  
Ty nas oczyść, prosimy: miłosierdzia Twego  
Niech płomień, bijąc w serce, odnosi do niego  
Ku Tobie jasny odraz chwały i miłości  
O Panie, nasza chwało, nasza szczęśliwości!

W *Psalmie 62* Kochanowskiego (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 2, 41) już pierwszy segment otwiera zapewnienie „Ufa Bogu dusza moja”. To zaufanie jest dla osoby mówiącej schronieniem, tarczą i ochroną przed złem, które w świecie doczesnym może ją spotkać. W dalszej części podkreślona jest potrzeba nieustannego ufania Bogu, szczególnie w zastawieniu z zakłamaniami ludzkości. Także *Hymn* zakończony jest prośbą o łaskę pomyślnego życia i opiekę Boską (Weintraub 1983, 41): „Chowaj nas, póki raczysz, na tej niskiej ziemi; / Jeno zawždy niech bedziem pod skrzydłami Twemi”.

Do czwartej grupy form wyrazu miłości do Stwórcy zalicza się potrzebę nakłaniania innych ludzi do zawierzenia się Bogu, do wiary, modlitwy i uwielbienia, ku większej chwale Stwórcy. Taki sposób przejawiania miłości odnaleźć można w naj-

bardziej znanym nastolatkom tekście moralizatorskim – *Rozmowie Mistrza Polikarpa ze Śmiercią* (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 1, 223):

Gospodzinie wszechmogący,  
Nade wszystko stworzenie więcszy  
Pomnoży mi to działo stożyć  
Bych je mógł pilnie wyłożyć  
Ku twej fały rozmnożeniu  
Ku ludzkiemu polepszeniu!

Natomiast odbiorca *Pochwały stworzenia* (Chmiel i Kostrzewa 2012, cz. 1, 156) wezwany zostaje do chwalenia Wszechmogącego, dziękczynienia i służby z wielką pokorą, a czytelnik *Psalmu 62* (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 1, 41) Kochanowskiego do zaufania, które jest tarczą i ochroną. W tym utworze pojawia się również przestroga:

Nikt nie ufaj światu temu  
Ani rozumowi swemu  
Bogactwem cię Bóg Twój nadał  
Strzeż, byś serca nie przykładał

Do ostatniej, piątej grupy cech i sposobów wyrazu miłości człowieka do Boga w omawianej literaturze zaliczyć trzeba wyrzeczenie. Zostało ono ukazane w *Legendzie o Świętym Aleksym* (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 1, 223), który porzucił swój dom, rezygnując z ziemskiej chwały dla większej czci Stwórcy. Trzeba tu jednak jasno podkreślić, że umiłowanie Chrystusa oraz służba Bogu absolutnie nie oznacza rezygnowania z miłości do bliskich. Chodzi tu raczej o propagowanie przeświadczenia, że jeśli miłość ludzka nie będzie oparta na miłości do Boga i jej podporządkowana, to w życiu doczesnym można doznać rozlicznych cierpień i w efekcie ponieść klęskę (Stępień 2003, 219).

Podsumowując powyższe rozważania, należy wskazać, iż wyodrębnione sposoby budujące obraz miłości do Stwórcy ściśle się ze sobą łączą i uzupełniają, tworząc spójny obraz głębokiej miłości do Boga. Zasadnicze elementy tej relacji w omawianej literaturze to uwielbienie wyrażane poprzez wdzięczność, oddawanie czci i chwały, pokora wobec Wszechmocnego i zdumienie, że pomimo małości człowieka wszechpotężny Stwórca z nim obcuje. Istotnym wyrazem miłości okazuje się być pokorna modlitwa, pełne zaufanie oraz zawierzanie Bogu wszystkiego wokół i samego siebie, a także wiara w wysłuchanie prośb o ingerencję w życie doczesne i wieczne człowieka, dzięki łasce i miłosierdziu Boga. W tekstach dostrzeżono również nakłanianie innych do zawierzania się Bogu, do modlitwy, wiary i uwielbienia, a także przestrzeganie przed niepewnościami świata. Działania te są wyrazem odpowiedzialności za drugiego człowieka i dostrzeżeniem potrzeby jeszcze większego chwalenia Boga. Po-



nadto wyróżnić można także pragnienia wyrzeczenia się wszystkiego w celu oddania się Bogu w całości i wielbienia Go pomimo napotkanych trudności.

W kontekście powyższych refleksji ważną staje się również odpowiedź na pytanie, czy teksty te mogą wspierać/ rozwijać/ pogłębiać miłość licealistów pomimo barier w odbiorze liryki (Uryga 1982); pomimo dystansu czasowego oraz ewentualnej nieprzystawalności tej literatury do światopoglądu oraz preferencji czytelnicych nastolatków. Zdaje się, że doświadczenie takich wierszy staje się szansą dla uczniów szkół średnich na pogłębienie miłości. Za ich sprawą współczesna młodzież może budować też refleksję nad istotą i sensem postawy empatii, np. podczas lektury: (1) *Lamentu Świętokrzyskiego* czy utworu *Stabat Mater Dolorosa*, w których ukazana została potrzeba współodczuwania, chęć trwania z innym, gdy cierpi; pragnienie ulżenia w cierpieniu; (2) *Pochwały stworzenia*, poprzez otwarcie się na przyrodę, na świat, wyliczanie cech pozytywnych i pięknych, doszukiwanie się dobra. Takie obcowanie z tekstem stwarza szansę na przyjęcie postawy afirmacji wobec drugiego człowieka, być może innego etnicznie czy kulturowo; (3) wierszy staropolskich, w których głoszone są przestrogi, nakłania się do czynienia dobra, zaufania i zawierzenia Bogu, niezależnie od przyjętego systemu wartości odbiorcy. Te wymienione aktywności są wyrazem poczucia wspólnoty, a przede wszystkim odpowiedzialności za drugiego człowieka i mogą takie poczucie budować u kształtujących swoją tożsamość nastolatków. Lektura staropolskich wierszy religijnych, obecnych w analizowanych podręcznikach szkolnych, może formować i pogłębiać także miłość do Boga. Ukazane w nich rozliczne dobra Stwórcy, poświęcenie Syna dla zbawienia ludzkości mogą uzmysłwić/ przypomnieć o tajemnicy stworzenia i zbawienia, przez co wpłynąć na budowanie bliższej relacji z Bogiem.

Czytanie obecnych w analizowanych podręcznikach dawnych tekstów dotyczących sfery sacrum, a za ich pośrednictwem rozwijanie poczucia empatii, szukanie, dostrzeganie i czynienie dobra, szacunek do innego i przyjęcie postawy afirmacji mają charakter etyczny i budują poczucie odpowiedzialności za drugiego człowieka. Lektura taka może więc wspierać postawę miłości, która realizuje się zarówno w profanum, jak i sacrum.

### 3. OBUDOWA DYDAKTYCZNA PODRĘCZNIKÓW

Powyższe rozważania dowodzą, iż omawiane w artykule utwory mają potencjał, by rozwijać relację nastolatków z Bogiem. Warto je też uznać za ważne w kształtowaniu postawy miłości wobec drugiego człowieka. Czy jednak obudowa dydaktyczna wierszy, zaproponowane w nich konteksty i polecenia mogą pomóc w pogłębianiu owej postawy? Wnioski wyciągnięte na podstawie analizy obudowy dydaktycznej pięciu serii podręczników oraz publikacji metodycznych dowodzą, iż część propozycji rozwiązań metodycznych spełnia takie zadanie. Oto wybrane przykłady:

W toku lektury zaprojektowanej przez autorów serii *To Lubię!* wyłania się interesująca koncepcja. Twórcy zestawiają *IV* i *V Sonet* Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego

m.in. z tekstem *Czy człowiek jest istotą wolną?* Józefa Tischnera oraz *Wyznaniami* św. Augustyna. Autorzy proponują, by fragmenty tekstu Tischnera oraz św. Augustyna omawiać w aspekcie wolności człowieka i odpowiedzialności za podejmowanie decyzji. W ten sposób sprofilowane rozważania przygotowują ucznia do lektury *Sonetów* w perspektywie walki z niebezpieczeństwami i pokusami świata doczesnego (Kłakówna, Kołodziej i Waligóra 2004, 348-364). Działania te umożliwiają docenienie wartości, jaką jest życie, a także prowokują do refleksji nad odpowiedzialnością za własne wybory życiowe. Tak prowadzone rozważania mogą przysposobić do pogłębienia postawy miłości do życia wolnego od rozmaitych zniewoleń.

W podręczniku z serii *Język polski. Podręcznik. Szkoły ponadgimnazjalne* (Maciejewska, Mach-Walenkiewicz i Sadowska 2012, cz. 1) zaproponowano uczniom, by podczas omawiania *Lamentu Świętokrzyskiego* zastanowili się nad stanem emocjonalnym osoby mówiącej. Pytania: „Jak zmieniają się emocje podmiotu lirycznego wraz z kierowaniem wypowiedzi do innych adresatów?”, „Jak z nastrojem i napięciem emocjonalnym łączy się zróżnicowanie długości wersów w poszczególnych strofach?” prowokują uczniów do refleksji nad tym, „Jak ja bym się czuł, gdyby to mnie dotyczyło?”, „Jak ja bym się wtedy zachował?” – taki namysł prowadzić może do rozwijania postaw empatii, a w efekcie miłości do drugiego człowieka.

Interesujące jest kontekstowe zestawienie wierszy *Lament Świętokrzyski*, fragmentów *Stabat Mater Dolorosa*, a także *Stabat Mater* Józefa Wittlina oraz *Stabat Mater* Anny Kamińskiej. Taka lektura, poprzez poznanie historii, uzmysławia, że niezależnie od czasów, w których się żyje, przychodzi moment próby dla człowieczeństwa i postawy miłości. W ten sposób zaprojektowane czytanie uświadamia, że wielu poświęciło życie dla innych. Jak Jezus Chrystus dla „narodu ludzkiego”, tak Polacy oddawali życie za rodaków i za Ojczyznę. Proponowana refleksja może pogłębiać miłość do drugiego człowieka oraz do Ojczyzny.

Podczas spotkania z *Sonetem II* Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego zaproponowano uczniom refleksję m.in. na temat: kondycji człowieka, obrazu Boga, paradoksu relacji człowieka z Bogiem. Przywołany tok myślenia prowokuje do namysłu o barokowej wizji miłości Boga do człowieka „z wstydem poczętego”, gubiącego się. Osoba mówiąca jest zdumiona, że „Bogu nieskończonemu” miła jest więź z człowiekiem. Prosi Stwórcę o miłość, o miłosierdzie i obiecuje, że jeśli otrzyma łaskę miłości – będzie nią darzył. Realizacja tego projektu, poprzez uzmysłowienie miłości Boga do człowieka, może wspierać umacnianie relacji człowieka z Bogiem.

## PODSUMOWANIE

Jakie wnioski nasuwają się po przeprowadzonych badaniach? Po pierwsze, w przeanalizowanych podręcznikach do kształcenia kulturowo-literackiego dla szkół średnich znajduje się spora liczba wierszy staropolskich, w których wyrażona jest miłość do Boga. Po drugie, tematyka wybranych wierszy w zupełności po-

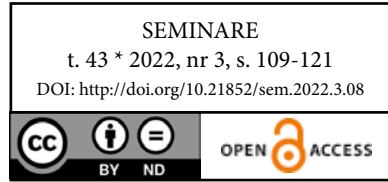
święcona jest sacrum lub tylko subtelnie do niego nawiązuje. Po trzecie, na obraz miłości człowieka do Boga składa się szereg form wyrazu realizujących się w sferze sacrum i profanum, m.in. uwielbienie, wdzięczność, oddawanie czci, pokora, zdumienie, modlitwa, zaufanie, zawierzenie, wezwanie innych do podobnych postaw, pragnienie zbawienia, wiara w łaskę Bożą i miłosierdzie, wyrzeczenia i poświęcenie. Po czwarte, zaproponowane teksty poetyckie, poszerzone o rozmaite konteksty oraz interesujące polecenia (zawarte w obudowie dydaktycznej), mogą wspierać rozwijanie i pogłębianie miłości współczesnych odbiorców do drugiego człowieka, życia, wolności, Ojczyzny i Boga.

Niniejsze opracowanie nie wyczerpuje w pełni sygnalizowanego problemu, który podczas gromadzenia i badania materiału okazał się być wielowarstwowy. Refleksja ma jedynie na celu zasygnalizowanie pewnych aspektów, które w przyszłości można poddać głębszym rozważaniom.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Chemperek, Dariusz i Adam Kalbarczyk. 2012. *Zrozumieć tekst – zrozumieć człowieka. Podręcznik do języka polskiego dla liceum i technikum* (kl. 1, cz. 1 i 2). Warszawa: WSiP.
- Chmiel, Małgorzata i Eliza Kostrzewa. 2012. *Ponad słowami. Podręcznik do języka polskiego dla liceum i technikum* (kl. 1, cz. 1 i 2). Warszawa: Nowa Era.
- Furmanek, Waldemar. 2011. *Miłość – zagubiona wartość współczesnej pedagogiki*. Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe „Fosze”.
- Gajda, Janusz. 1993. *Oblicza miłości*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Gajda, Stanisław. 2013. *Wartości w życiu i edukacji człowieka*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Jedliński, Ryszard. 2000. *Językowy obraz świata wartości uczniów kończących szkołę podstawową*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe AP.
- Katolicyzm*, red. Z. Pawlak. 1982. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Kłakówna, Zofia Agnieszka, Piotr Kołodziej i Janusz Waligóra. 2004. *To lubię! Podręcznik do języka polskiego. Książka nauczyciela. Klasa II. Liceum ogólnokształcące. Liceum profilowane. Technikum. Zakres podstawowy i rozszerzony*. Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne.
- Kopeć, Urszula. 2008. *Językowy obraz wartości w wypowiedziach licealistów*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Kowalczyk, Stanisław. 1980. *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Łopatkowa, Maria. 1992. *Pedagogika serca*. Warszawa: WSiP.
- Maciejewska, Brygida, Marta Mach-Walenkiewicz i Joanna Sadowska. 2012. *Język polski. Podręcznik. Szkoły ponadgimnazjalne* (kl. 1, cz. 1 i 2). Gdynia: Operon.

- Mały słownik teologiczny*, red. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, tłum. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek. 1996. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Miłość. 2018. W: *Wielki słownik języka polskiego PWN*, t: h-n, red. Stanisław Dubisz, 901-902. Warszawa: PWN.
- Marzec, Magdalena. 2008. *Miłość i gimnazjaliści. Praca z tekstem kulturowym na lekcjach języka polskiego*. Lublin: TN KUL.
- Mrówcewicz, Krzysztof. 2013. *Przeszłość to dziś. Literatura. Język. Kultura* (kl. 1, cz. 1 i 2). Warszawa: Stentor.
- Nowak, Stanisław. 1993. Rola miłości w rozwoju życia wewnętrznego. W: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. Walerian Słomka, 195-207. Lublin: TN KUL.
- Obremski, Krzysztof. 1990. *Obraz Boga w Polskiej liryce religijnej XVIII w.* Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Pawelczyńska, Anna 1993. *Drogi do szczęścia*. Warszawa: WSiP
- Rybka, Małgorzata. 2014. *Kształtem jest miłość. Obraz miłości w tekstach Jana Pawła II*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM
- Scheler, Max. 1976. *Istota i formy sympatii*, tłum. Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN
- Stępień, Paweł. 2003. *Z literatury polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach. Kazanie na dzień św. Katarzyny, Legenda o św. Aleksym, Lament świętokrzyski, Żołtarz Jezusów*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tischner, Józef. 1997. *Jak żyć?* Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Uryga, Zenon. 1982. *Odbiór liryki w klasach maturalnych*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Weintraub, Wiktor. 1983. O poezji religijnej Jana Kochanowskiego. W: *Polska liryka religijna*, red. Stefan Sawicki, 37-65. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, Karol. 2015. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.



EWELINA RZOŃCA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6434-9207> \* [e.rzonca@uksw.edu.pl](mailto:e.rzonca@uksw.edu.pl)

DOROTA MĘTRAK

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2257-4131> \* [dorotametrak@interia.pl](mailto:dorotametrak@interia.pl)

Zgłoszono: 26.10.2022; zrecenzowano: 12.11.2022; zaakceptowano do publikacji: 1.12.2022

## ZNACZENIE UMIEJĘTNOŚCI UCZENIA SIĘ PRZEZ CAŁE ŻYCIE W OPINII STUDENTÓW PEDAGOGIKI

### THE IMPORTANCE OF LIFELONG LEARNING SKILLS IN THE OPINION OF PEDAGOGY STUDENTS

#### Abstract

Learning skills has been included among the key competences of the 21st century for a reason. It is necessary for an individual for harmonious development and adaptation to the rapidly changing reality. It is especially necessary for educators to have such competence. The aim of the article is to find out the opinions of pedagogy students about their learning skills and the techniques they use. The authors presented the results of survey research, on the basis of which conclusions and pedagogical guidelines were formulated.

**Keywords:** learning, competence, teacher

#### Abstrakt

Umiejętność uczenia się nie bez powodu została zaliczona do kluczowych kompetencji XXI wieku. Jest ona niezbędna jednostce do harmonijnego rozwoju i adaptacji do szybko zmieniającej się rzeczywistości. Szczególnie od pedagogów posiadanie takiej kompetencji jest wymagane. Celem artykułu jest poznanie opinii studentów pedagogiki o ich umiejętnościach uczenia się i stosowanych technikach. Autorki zaprezentowały wyniki badań o charakterze sondażowym, na podstawie których sformułowane zostały wnioski i wskazówki pedagogiczne.

**Słowa kluczowe:** uczenie się, kompetencja, nauczyciel

## WPROWADZENIE

Umiejętność uczenia się została zaliczona do kluczowych kompetencji XXI wieku. Zdefiniowanie pojęcia „kompetencja uczenia się” nie jest jednak ani proste, ani łatwe. Składa się z dwóch komponentów, a każdy z nich sprawia kłopoty z uchwyceniem zarówno istoty, jak i przynależnych wyznaczników.

Kompetencje najczęściej definiuje się jako połączenie trzech atrybutów: wiedzy, umiejętności i postawy. Działania osoby kompetentnej w jakiejś dziedzinie wyróżniają ją łatwością sprawnej, skutecznej i odpowiadającej jakościowym oczekiwaniom realizacji zadań. „Kompetencje to zdolność do integrowania i stosowania odpowiedniej kontekstowo wiedzy, umiejętności i czynników psychospołecznych (np. przekonań, postaw, wartości i motywacji), aby konsekwentnie osiągać sukcesy w określonej dziedzinie” (Vitello, Greatorex i Shaw 2021, 4). Z kolei Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju definiuje kompetencję w następujący sposób: „to coś więcej niż tylko wiedza czy umiejętności. Obejmuje zdolność do sprostania złożonym wymaganiom poprzez czerpanie i mobilizowanie zasobów psychospołecznych (w tym umiejętności i postaw) w określonym kontekście. Kompetencja sama w sobie nie jest ani obserwowalna ani mierzalna. Jest za to popularna i bardzo często używana – zwłaszcza w odniesieniu do polityków, lekarzy, prawników, policjantów oraz nauczycieli i uczniów. Szczególnie znaczenie kompetencji nadawane jest oczekiwaniom wobec czynności i zadań do wykonania przez określone osoby. Kategoria kompetencji jest więc kategorią podmiotową, przynależną zawsze do kogoś – konkretnej osoby lub grupy osób” (OECD 2005, 4). Należy podkreślić, że w ostatnich dziesięcioleciach kompetencje stały się niezbędnymi elementami na wszystkich etapach edukacji, zarówno formalnej, jak i pozaformalnej (Gutiérrez Porlán i Serrano Sánchez 2016).

W 2006 roku „kompetencja uczenia się” weszła do katalogu tak zwanych kompetencji kluczowych człowieka. Ukazało się Zalecenie Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 18 grudnia 2006 r. w sprawie kompetencji kluczowych w procesie uczenia się przez całe życie (Zalecenie Parlamentu 2006). Kompetencja uczenia się ujęta została jako jedna z ośmiu kluczowych, czyli takich, które są każdemu konieczne do całościowej osobistej samorealizacji i rozwoju, bycia aktywnym obywatelem oraz integracji społecznej i uzyskania szans na zatrudnienie w społeczeństwie wiedzy. W definicji kompetencji uczenia się zapisano, że jest to „zdolność konsekwentnego i wytrwałego uczenia się, organizowania własnego procesu uczenia się, w tym poprzez efektywne zarządzanie czasem i informacjami zarówno indywidualnie, jak i w grupach. Kompetencja ta obejmuje świadomość własnego procesu uczenia się i potrzeb w tym zakresie, identyfikowanie dostępnych możliwości oraz zdolność pokonywania przeszkód w celu osiągnięcia powodzenia w uczeniu się” (Zalecenie Parlamentu 2006).

W 2018 roku zmodyfikowane zostały zakresy poszczególnych kompetencji i ich nazwy, pojawił się nowy dokument Rady Unii Europejskiej w sprawie kompe-

tencji kluczowych (Zalecenie Rady 2018). Rekomendowano w nim wspieranie rozwoju kompetencji jako jeden z celów ujętych w wizji tworzenia europejskiego obszaru edukacji, który pozwoliłby na „wykorzystanie w pełni potencjału edukacji i kultury jako sił napędowych zatrudnienia, sprawiedliwości społecznej i aktywności obywatelskiej” różnorodnej europejskiej tożsamości państw członkowskich. Jak podkreślono „obecnie wymagania dotyczące kompetencji uległy zmianie w związku z rosnącą liczbą miejsc pracy poddanych automatyzacji, coraz istotniejszą rolą technologii we wszystkich dziedzinach pracy i życia oraz zwiększającym się znaczeniem kompetencji społecznych, obywatelskich i w zakresie przedsiębiorczości, które pozwalają zapewnić odporność i zdolność dostosowania się do zmian” (Zalecenie Rady 2018). Kompetencje kluczowe w procesie uczenia się przez całe życie ujęte zostały razem z kompetencjami osobistymi i społecznymi.

Kompetencje osobiste, społeczne i w zakresie umiejętności uczenia się zdefiniowane zostały jako: zdolność do autorefleksji, skutecznego zarządzania czasem i informacjami, konstruktywnej pracy z innymi osobami, zachowania odporności oraz zarządzania własnym uczeniem się i karierą zawodową. Obejmują one zdolność radzenia sobie z niepewnością i złożonością, umiejętność uczenia się, wspierania swojego dobrostanu fizycznego i emocjonalnego, utrzymania zdrowia fizycznego i psychicznego oraz zdolność do prowadzenia prozdrowotnego i zorientowanego na przyszłość trybu życia, odczuwania empatii i zarządzania konfliktami we włączającym i wspierającym kontekście.

W obu cytowanych wyżej dokumentach (zaleceniach europejskich) kompetencje kluczowe pozostają definiowane jako połączenie trzech elementów: wiedzy (składającej się z faktów i liczb, pojęć, idei i teorii, które są już ugruntowane i pomagają zrozumieć określoną dziedzinę lub zagadnienie), umiejętności (definiowanych jako zdolność i możliwość realizacji procesów i korzystania z istniejącej wiedzy do osiągnięcia wyników) i postaw (opisujących gotowość i skłonność do działania lub reagowania na idee, osoby lub sytuacje).

Zatem pojęcie „kompetencji uczenia się” odpowiada poziomowi zdolności do skutecznych działań w zakresie uczenia się. Człowiek jest w stanie nauczyć się określonych sprawności kognitywnych i umiejętności niezbędnych do rozwiązywania problemów w różnych sytuacjach. Na tak ujmowaną kompetencję – w kontekście całościowego procesu – składają się:

1. wiedza (o procesach jej konstruowania i stosowania oraz o narzędziach myślowych i technikach uczenia się; o sobie samym jako uczącym się, mocnych i słabych stronach, poziomie zdolności i motywacji do uczenia się oraz wpływie środowiska);

2. umiejętności (planowania własnego uczenia się, samooceny i określania celów, samoorganizacji i autorefleksji; skutecznego wykorzystywania możliwości uczenia się w różnych problemowych sytuacjach edukacyjnych; praktycznego wykorzystywania różnorodnych narzędzi myślowych i technik uczenia się zgodnych z własnymi predyspozycjami służących osiągnięciu założonych celów);

3. postawy (gotowość do refleksji nad własnym uczeniem się i do wyznaczania celów oraz do skutecznego motywowania się; gotowość do uczenia się przez całe życie).

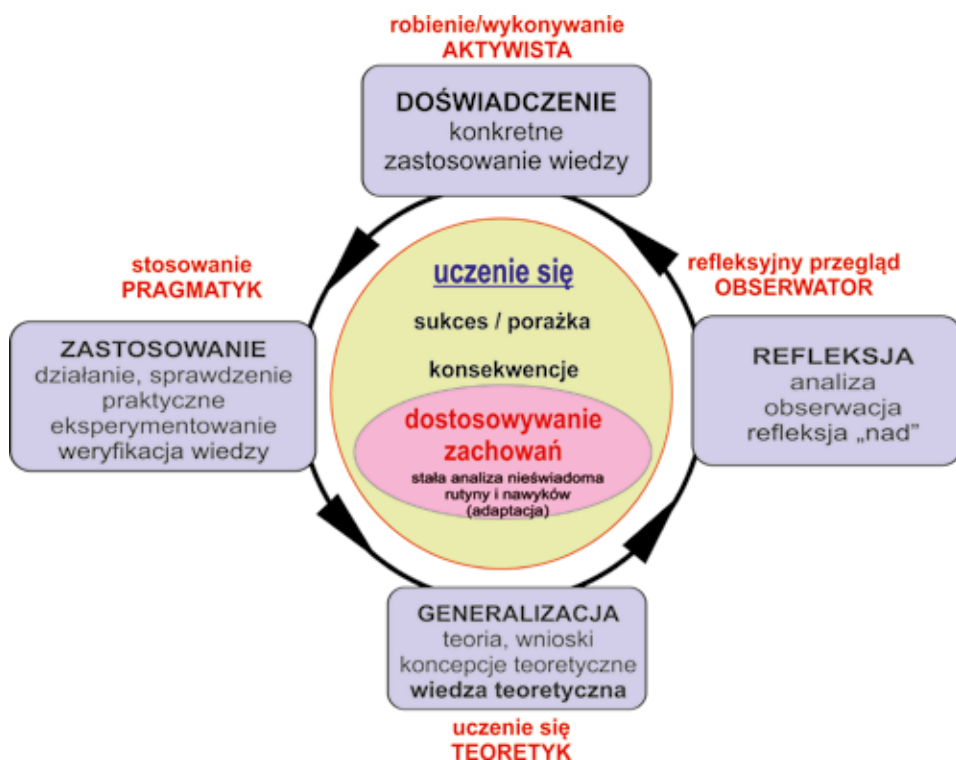
Kompetencja uczenia się powiązana jest z refleksją i namysłem „o” oraz „nad” własną aktywnością jednostki. Funkcjonując w powszechnym obiegu i będąc tradycyjnie powiązana z personalną umiejętnością, wciąż wydaje się być zbyt mało doceniana w edukacji – i to pomimo wpisania kategorii uczenia się w istotę procesu ciągłej zmiany społecznej mającej fundamentalne znaczenie rozwojowe (koncepcja uczenia się przez całe życie *lifelong learning*). A przecież konieczność kształcenia (i wykształcenia) kompetencji uczenia się jest podstawą dla samorozwoju jednostki. Wymaga to jednak bardziej całościowego postrzegania procesu uczenia się i nauczania w kontekście ponadprzedmiotowości oraz wzajemnego przenikania i zachowania równowagi. Właśnie ze względu na swój charakter kompetencja kluczowa uczenia się często pozostaje nieuświadomiona i umyka uwadze pedagogom. „Nowsze trendy w zakresie szerokich i zrównoważonych programów nauczania mają również na celu przygotowanie uczniów do życia po zakończeniu edukacji, przy czym kształcenie ogólne ma na celu przygotowanie uczniów do zaspokojenia potrzeb ekonomicznych i społecznych. Wiąże się z tym dążenie do uczynienia uczenia się bardziej istotnym dla życia uczniów poza klasą, co jest również częścią strategii zwiększania zaangażowania uczniów” (Vitello, Greatorex i Shaw 2021, 8).

## 1. CYKL KOLBA ORAZ STYLE UCZENIA SIĘ

Do kanonu szkoleniowych programów uczenia się ludzi dorosłych wszedł sekwencyjny model uczenia się przez doświadczenie. Autorem koncepcji powtarzających się elementów w cyklu uczenia jest David A. Kolb (Kolb 1984). Ponieważ istnieją różne podejścia do uczenia się preferowane przez ludzi, Kolb połączył etapy procesu uczenia się z różnymi stylami uczenia się, wśród których najważniejszą rolę odgrywa doświadczenie i analiza. Stanowią one indywidualne kombinacje zdolności i aktywności skorelowanych z poszczególnymi etapami uczenia się – są to style: dywergencyjny, asymilacyjny, konwergencyjny i akomodacyjny (Kolb 1984). Nieco inaczej, w oparciu o własne badania, zdefiniowali style uczenia się Peter Honey i Alan Mumford (Honey i Mumford 1992). Podobnie jednak jak u Kolba odpowiadają one poszczególnym etapom cyklu.

Poniżej zostało zaprezentowane kołowe ułożenie sekwencyjne powtarzającego się łańcucha elementów procesu uczenia się. Aby maksymalnie podnieść poziom własnego procesu uczenia się, każda osoba powinna przede wszystkim zrozumieć swój styl uczenia się. Klasyfikacja zaproponowana przez P. Honey'a i A. Mumforda ma na celu poprawę wyników nauczania. Nauczyciel powinien zaplanować każdą lekcję zgodnie z cyklem Kolba.





Rysunek 1. Cykl Kolba i odpowiadające im style uczenia się wyróżnione przez P. Honey'a i A. Mumforda; źródło: opracowanie własne na podstawie *David A. Kolb*.

Należy również zaakcentować koncepcję uczenia się w pętli, która została zaproponowana w 1978 roku przez Chrisa Argyrisa i Donalda Schöna (Argyris i Schön 1995). Autorzy ci są prekursorami nurtu uczenia się organizacyjnego. Zaproponowali oni model pojedynczej i podwójnej pętli uczenia się. Pojedyncza pętla uczenia się (Rysunek 1 – wewnętrzne koło) polega na dostosowaniu się do otoczenia, by osiągnąć zadane cele zakończone sukcesem lub porażką poprzez powtarzanie działań – jest to inaczej niższy poziom uczenia się (adaptacyjny). W podwójnej pętli podstawową formą uczenia się jest proces nastawiony na poszukiwanie nowych rozwiązań poprzez weryfikację nowych pomysłów i dostosowywanie do tego zachowań (eksploracyjne uczenie się na wyższym poziomie – inaczej transformacyjne).

## 2. LOGIKA SKUTECZNEGO UCZENIA SIĘ

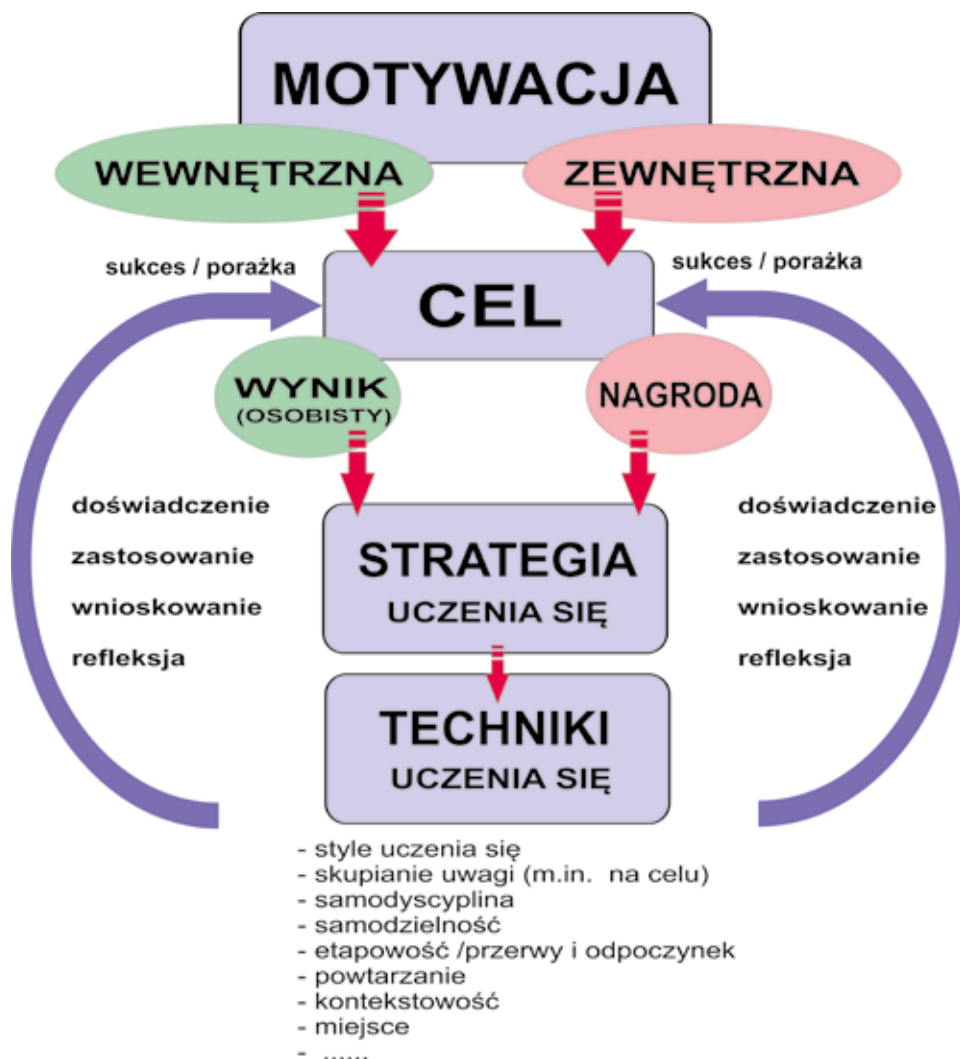
Wobec nieustannego rozwoju we wszystkich dziedzinach życia stale rośnie znaczenie edukacji w życiu ludzi dorosłych, żaden człowiek nie jest w stanie uznać swojego procesu uczenia się za zakończony. Nie można jednak zapominać, że dorośli uczą się w zupełnie inny sposób niż dzieci, gdyż mają już swoje poglądy

i chcą, by nabywana wiedza od razu im się przydała. Ponadto nieustannie porównują zdobyte informacje z doświadczeniami z własnego życia.

Zdolności uczenia się dzieci i ich indywidualne różnice w zakresie osiągnięć szkolnych od lat zajmują różnych teoretyków rozwoju. Badaniom podlegają również związki między teorią a praktyką edukacyjną w świetle przyczyn trudności w uzyskiwaniu w klasie korzyści z uczenia się. Możliwe wydaje się być także rozczarowanie edukacją formalną. Powodem nienadawania wartości treściom nauczonym w szkole może być ich niewielkie przełożenie na codzienne życie dziecka poza klasą. Wkroczenie teorii psychologicznych na grunt pedagogiki zaowocowało dwoma niemalże opozycyjnymi wobec siebie podejściami akcentującymi albo istotność czynników zewnętrznych w rozwoju człowieka, albo podkreślającymi wagę wewnętrznej kontroli nad rozwojem poznawczym. Oba stanowiska prowadzą do odmiennych poglądów w kwestii edukacji oraz wyuczalności (nie tylko formalnej).

Dla procesu dydaktycznego zarówno dla dziecka/ucznia, jak i dorosłego kluczowe jest określenie motywacji. Nie istnieje bowiem taka motywacja do uczenia się, która sama z siebie trwa lub powstaje w kontekście różnych możliwych warunkowań procesu dydaktycznego. Dlatego należy stosować zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne czynniki motywacji określające poczucie własnej skuteczności uczącego się. Badania wykazały pozytywne i istotne związki między czynnikami motywacji uczniów (wartość, oczekiwania, komponenty afektywne) a strategiami uczenia się. Na przykład nauczyciele muszą znać cechy poszczególnych uczniów pod względem ich wewnętrznej i zewnętrznej motywacji, tak by przydzielane im zadania miały dla nich wartość. Wraz z motywacją uczniowie czują, że to, czego się uczą, jest wartościowe (Ginsberg i Włodkowski 2019). Brak widocznej motywacji uczniów wyznaczany jest tendencją ujmowania niskiej motywacji jako przyczyny, a nie skutku źle prowadzonych działań dydaktycznych. Motywację do uczenia się (choć nie tylko) należy kształcić przede wszystkim w szkole. Potrzeba do tego świadomych i przygotowanych merytorycznie pedagogów. Pozostaje pytanie: z czego wynika założenie, że uczeń „ma motywację”? Dlaczego od początku nauki w szkole podstawowej zakłada się, że każde dziecko/uczeń chce się uczyć i umie być zmotywowane/y (zmotywować się) do nauki? Rozważyć tutaj należy dwie kwestie. Po pierwsze należałoby założyć, że motywacji do uczenia się należy uczyć, najpierw jednak określić jej poziom i jakość. Następnie skupić się na jej podtrzymaniu i wreszcie wzmacnianiu. Po drugie zaś konieczne jest nauczanie i wzmacnianie motywacji wewnętrznej każdego ucznia – najistotniejszej w procesie uczenia się osobistego. Motywacja zewnętrzna bowiem (oceny, nagrody) wydaje się być niezupełnie wystarczająca w procesie uczenia się, a wraz z rozwojem uczniów (wiek) wręcz mało atrakcyjna.

Na Rysunku nr 2 została przedstawiona logika skutecznego uczenia się człowieka. Rysunek 2. Logika skutecznego uczenia się; źródło: opracowanie własne.



Powszechne jest przekonanie o posiadanych umiejętnościach uczenia się. Ta deklaratorywność nie przekłada się jednak na rzeczywistość. Coraz częściej pojawia się problem określany jako niedopasowanie kompetencyjne lub kwalifikacyjne absolwentów uczelni (Raport 2022). Aby zatem nabyć kompetencję uczenia się – należy jej się nauczyć; przede wszystkim formalnie w szkole. Potrzeba do tego jednak nauczycieli, którzy są w stanie tej kompetencji świadomie, nieprzypadkowo i merytorycznie uczyć.

### 3. ZNACZENIE UMIEJĘTNOŚCI UCZENIA SIĘ PRZEZ CAŁE ŻYCIE – METODOLOGIA

## I WYNIKI BADAŃ

„Uczymy się przez całe życie” – to znana fraza dla wszystkich osób, które zauważają ciągły rozwój człowieka. Kolejne etapy edukacji z założenia mają wzbogacać wiedzę jednostki i rozwijać jej kompetencje. Proces studiowania ma na celu wyposażać ją w niezbędną wiedzę i umiejętności oraz przygotować do wykonywania określonego zawodu. Szczególną jednak uwagę należy zwrócić na jakość kształcenia studentów kierunków pedagogicznych, których umiejętności wykorzystania nabytej wiedzy zawsze mają szeroki kontekst społeczny: kształcą przyszłych pedagogów towarzyszących czynnie w wyposażeniu dzieci i młodzieży w kompetencje XXI wieku.

Przedmiotem niniejszych badań są umiejętności uczenia się studentów pedagogiki. Ich bowiem rola w kształceniu umiejętności uczenia się dzieci i młodzieży (w ujęciu psychologicznym i pedagogicznym) ma szczególne znaczenie w rozwoju osobistym uczniów. Skutkuje to daleko idącymi konsekwencjami dla późniejszego rozwoju zawodowego i społecznego tych uczniów. To przed pedagogami właśnie wyrasta w pierwszej kolejności zadanie rozwijania u podopiecznych wielu życiowych umiejętności – również tak bardzo istotnej umiejętności uczenia się.

Celem poznawczym badania było poznanie opinii studentów pedagogiki o posiadanych umiejętnościach uczenia się. Celem praktycznym jest wykorzystanie uzyskanych wyników badań jako przesłanek dla sformułowania wniosków pedagogicznych.

Problem główny wyraża się w pytaniu: jak studenci pedagogiki oceniają własne umiejętności uczenia się oraz jakie techniki stosują w procesie uczenia się. Sformułowano następujące problemy szczegółowe:

1. Jak studenci rozumieją pojęcie „uczenie się”?
2. Jakie znaczenie, zdaniem badanych, ma umiejętność uczenia się w życiu człowieka?
3. Jak studenci oceniają własną umiejętność uczenia się?
4. W jaki sposób lub gdzie badani zdobyli tę umiejętność?
5. Jakich technik studenci używają w procesie uczenia się?

Podjęte badania miały charakter sondażowy. Podstawą badań stały się przeprowadzone wywiady niestandardyzowane według dyspozycji z celowo dobranymi 40 studentkami dwóch uczelni pedagogicznych – publicznej w Kielcach i niepublicznej w Warszawie. Dobór próby badawczej podyktowany był założeniami o możliwych różnicach wynikających ze studiowania na uczelni publicznej oraz niepublicznej. Przedmiotem analizy uczyniono opinie studentek (brak jest studentów), które studiują na kierunku pedagogika (specjalność: pedagogika przedszkolna i wczesnoszkolna oraz pedagogika opiekuńczo-wychowawcza). Podczas wywiadów uzyskano informację, że zdecydowana większość studentek ma między 21-30 lat, natomiast siedem mieściło się w przedziale 31-40 lat (głównie na uczelni niepublicznej).

Z przeprowadzonego badania wynika, że wszyscy studenci doskonale rozu-

mieją pojęcie „uczenia się”, przy czym dla większości z nich „uczenie się” polega na przyswajaniu i zdobywaniu wiedzy oraz nabywaniu umiejętności. Dwie osoby zwróciły uwagę na fakt, że jest to proces prowadzący do zmian zachowania pod wpływem doświadczeń. Troje studentów określiło umiejętność uczenia się jako samorealizację i samodoskonalenie się. Wszyscy też dostrzegają efekty uczenia się jednostki, wskazując na rozwój, zmiany zachowania, poszerzanie wiedzy. Akcentowali również w swoich wypowiedziach dużą skuteczność własnej działalności na rzecz procesu uczenia się. Swoje stanowiska argumentowali w następujący sposób: „uczenie się to przyswajanie wiedzy, nabywanie nowych doświadczeń edukacyjnych”; „uczenie się to przyswajanie, zapamiętywanie informacji”; „jest to proces prowadzący do zmian zachowania pod wpływem danych doświadczeń”; „uczenie się to proces poznawczy prowadzący do modyfikacji zachowania osobnika pod wpływem doświadczeń”; „uczenie się to też w pewnym sensie samorealizacja i samodoskonalenie się, ponieważ sami decydujemy, ile i czego chcemy się nauczyć”. W wyniku przeprowadzonej analizy nie zostały wykazane istotne różnice między studentkami uczelni publicznej i niepublicznej ani też różnice wynikające z wieku.

Pytani o znaczenie umiejętności uczenia się w życiu człowieka studenci pedagogiki na obu uczelniach dostrzegają jej ważność, nadając bezsprzecznie wysoką wartość. Najczęściej używane były zwroty: przydatna, niezbędna, konieczna, bardzo ważna, pomocna. W swoich stwierdzeniach podkreślali między innymi, że „człowiek uczy się tak naprawdę całe życie”, „bez uczenia się i poznawania nowych rzeczy świat byłby nijaki”. Wypowiedzi badanych studentów wskazują, iż zdają sobie oni sprawę zarówno z potrzeby, jak i konieczności rozwijania umiejętności uczenia się. Wiedzą, że przydaje się ona na co dzień, gdyż „stajemy się mądrzejsi” oraz „dzięki niej rozwijamy się”. Są również świadomi, że jest to pomocne w osiągnięciu sukcesu, przystosowaniu się do ciągłych zmian i otoczenia: „wpływa na odnoszenie sukcesów, podnoszenie poziomu własnej wartości”, „wpływa na zwiększenie przystosowania się do otoczenia”.

Drugą ważną kwestią było poznanie opinii przyszłych pedagogów, jak oceniają zakres swoich osobistych umiejętności uczenia się. Deklaracje poziomu własnej umiejętności uczenia się zdominowały w większości określenia: „dość dobrze”, „umiarkowanie” lub „na średnim poziomie”. Tylko nieliczni otwarcie przyznawali: „umiem się uczyć, lecz nie do końca potrafię korzystać z zasobów tej wiedzy”, „oceniłam (się) wysoko, jestem otwarta na różne doświadczenia rozwijające, podejmuję świadomie stałe kształcenie”. Jedynie jedna osoba wprost oceniła swoją umiejętność uczenia się na niskim poziomie. Analiza tej kwestii także nie pokazała rozbieżności między studentkami uczelni publicznej i niepublicznej ani też istotnych różnic wynikających z wieku.

Kolejnym aspektem badania było ustalenie sposobów nabycia umiejętności uczenia się: w jaki sposób studenci przyswoili te umiejętności, gdzie i kto dawał im wskazówki. Zdecydowana większość stwierdziła, że zdobyli umiejętność uczenia się w szkole oraz poprzez samodzielną naukę: „nabyłam tę umiejętność w szkole

samodzielnie, nie mieliśmy nauki uczenia się; pomoc zdecydowanie przydałaby się w rozwijaniu tej umiejętności”. Pojawiły się także wypowiedzi, że „wzorcem powinna być szkoła, ale na przestrzeni lat myślę że sama nauczyłam się, jaki sposób jest dla mnie opcjonalny”. Wyniki te korespondują z wynikami badań prezentowanymi na przykład przez Magdalenę Sasin. Zdecydowana większość studentów pedagogiki uważa, że zagadnienie uczenia się trzeba podejmować na każdym etapie edukacyjnym. Siedmiu respondentów deklaruowało, że wiedzę w tym zakresie powinni przekazać rodzice (Sasin 2016, 133-134).

Studenci w przeprowadzonych przez Autorki badaniach eksponowali w procesie uczenia się szczególną rolę nauczyciela, który inspirował dzięki swoim działaniom: „umiejętność uczenia się nabyłam w szkole, miałam bardzo dobrych nauczycieli, którzy szczególną uwagę przykuwali do nauki poprzez zabawę i bardzo mi się ona podobała i z chęcią z niej korzystałam”. Pomocne w nabyciu umiejętności uczenia się były (i są) dla nich również wskazówki innych osób. Nieliczni badani wspominali również o procesie uczenia się na własnych błędach, podkreślając samodzielne dokonywanie wyborów odnośnie do najlepszych dla nich technik uczenia się. Znamienne, że tylko jedna osoba świadomie zaznaczyła, że w rozwijaniu umiejętności uczenia się pomaga jej także praca w zespole. Warto dodać do tego wypowiedzi studentów odnośnie do ich potrzeb i oczekiwań uzyskiwania pomocy innych w procesie uczenia się: „nie mieliśmy nauki uczenia się, pomoc zdecydowanie przydałaby się w rozwijaniu tej umiejętności”, „chciałabym uzyskać dodatkowe wskazówki”. Co więcej, wyniki uzyskane przez Sasin pokazują, że ponad 70% studentów pedagogiki wzięłoby udział w zajęciach, których tematem byłyby strategie i techniki zapamiętywania oraz uczenia się (Sasin 2016, 135).

Pytani o stosowanie odpowiednich, skutecznych i efektywnych technik pomagających w szybkim przyswojeniu materiału studenci pedagogiki obu uczelni wymieniali od lat popularne i powszechnie znane podstawowe techniki uczenia się: wielokrotne powtarzanie, robienie notatek, fiszek oraz czytanie danego materiału: „moim najlepszym sposobem uczenia się jest robienie notatek, które są czytelne i przejrzyste, często także, gdy uczę się danego materiału, czytam go głośno kilkukrotnie albo przepisuję”; „uczę się poprzez wielokrotne czytanie i zapamiętywanie danej treści”. Nieco rzadziej wymieniano również słuchanie czegoś (lub kogoś) i powtarzanie na głos: „mój sposób to zapisywanie na kartce, powtarzanie na głos”; „jestem słuchowcem, aby szybciej się czegoś nauczyć, potrzebuję tego słuchać”. Zaledwie jedna osoba wspomniała o mapach myśli jako formie notatki, a troje studentów korzysta w procesie uczenia się z mnemotechnik, tj. skojarzenia, akronimy, grupowanie. Dla jednej tylko osoby fakt ćwiczenia pamięci i koncentracji stanowił istotny element uczenia się. Pojawiła się także odosobniona niestety wypowiedź, iż ważne w tej kwestii jest działanie praktyczne oraz wewnętrzna motywacja. Już badania Danuty Topy w 2009 roku pokazały, że studenci potrafili wymienić techniki uczenia się jako znane im teoretycznie: wykład, mapy myśli, powtarzanie i mnemotechniki. Jednakże zatrważający jest fakt ich znikomego (lub

wcale) niestosowania (Topa 2009).

#### PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Studenci pedagogiki powinni nie tylko umieć się efektywnie uczyć się, ale także znać różnorodne techniki uczenia się wykorzystujące współczesną wiedzę o funkcjonowaniu mózgu i zdobycze neurodydaktyki. Rozumienie pojęcia „uczenie się” i dostrzeganie świadomego udziału studentów we własnym procesie uczenia się świadczy o nadawaniu dużego znaczenia tej umiejętności w życiu. Dostrzegalne jest poczucie przydatności i pomocniczej roli w realizacji swoich celów i rozwoju. Studenci zdają sobie sprawę także z tego, że szkoła jest miejscem, z którego dzieci i młodzież wynoszą umiejętność uczenia się. To na tym etapie, z kluczową rolą i pomocą przede wszystkim nauczycieli, rozwijają tę umiejętność poprzez dopasowanie technik do własnej osoby. Zastanawia więc fakt, iż aż  $\frac{3}{4}$  badanych studentów ocenia swoje umiejętności uczenia się zaledwie na średnim poziomie – akcentując przy tym wyraźnie potrzebę pomocy osób trzecich i udzielania wskazówek w tym zakresie. Większość przyznaje, że stosuje jedynie standardowo od lat wykorzystywane w szkole techniki uczenia się: wielokrotne powtarzanie i czytanie oraz robienie notatek. Przyczyną jest znikomy zasób wiadomości (a tym bardziej umiejętność stosowania) o nowoczesnych technikach uczenia się, których potwierdzona skuteczność jest wypadkową współczesnej wiedzy i praktyk neurodydaktycznych. Należy zauważyć, że nie ma istotnych różnic w podejściu do umiejętności uczenia się studentów pedagogiki uczelni publicznej i niepublicznej, a także w zakresie stosowanych znanych technik uczenia się.

1. Należy zaznaczyć, że młodzi ludzie przecież potrzebują wsparcia w kształtowaniu umiejętności skupiania się oraz w efektywnym zapamiętywaniu. Wymogiem stać się powinno w programach studiów rozszerzenie zagadnień praktycznego stosowania samodzielnego uczenia się studentów.

W wyniku analizy programów studiów obu uczelni wybranych jako teren badań okazało się, iż jedynie uczelnia publiczna oferuje przedmiot dotyczący technik uczenia się (nazwa: metody wspomagania uczenia się), jest on jednak w grupie nieobowiązkowych zajęć do wyboru. Warto wspomnieć, że programy studiów na kierunku pedagogika kilku innych polskich uczelni pedagogicznych sporadycznie oferują przedmioty (o bardzo różnych nazwach, np. alternatywne techniki autoedukacyjne, techniki pracy intelektualnej, motywacja osiągnięć i samokontrola w uczeniu się) w zakresie wspierania studentów w procesie uczenia się; są one zazwyczaj traktowane jako dodatkowe (do wyboru).

2. Z racji niewystarczająco rozumianej i wręcz niedostrzeganej przez szkolnych nauczycieli konieczności nauczania (i uczenia od samego początku formalnej edukacji) umiejętności efektywnego uczenia się dzieci i młodzieży, należałoby podczas zajęć ze studentami pedagogiki wskazywać na każdym kroku wiodącą rolę pedagogów w budowaniu omawianej sprawności rozwojowej. By towarzyszyć uczniom

w rozwoju, pedagog sam musi być świadomym i kompetentnym przewodnikiem z dobrze wyuczonym i zinternalizowanym zasobem kluczowych kompetencji – wśród których kompetencja uczenia się jest podstawą wszystkich innych. Zatem kompetentnych pedagogów towarzyszących uczniom w ich rozwoju trzeba najpierw dobrze – także w zakresie opisywanej umiejętności – wykształcić na studiach.

Zagadnienia przedstawione w artykule nie wyczerpują podjętego tematu. Wraz z określonymi wnioskami i przemyśleniami pojawiło się wiele dodatkowych pytań. By lepiej rozpoznać obszary dotyczące umiejętności uczenia się wśród studentów kierunków pedagogicznych, wskazana jest dalsza kontynuacja badań: ich pogłębienie i poszerzenie w kontekście wyników niniejszego badania sondażowego.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Argyris, Chris i Donald A. Schön. 1995. *Organizational Learning II. Theory, Method, and Practice*. MA: Addison Wesley.
- Ginsberg, Margery B. i Raymond J. Włodkowski. 2019. Intrinsic Motivation as the Foundation for Culturally Responsive Social-Emotional and Academic Learning in Teacher Education. *Teacher Education Quarterly*, 53-66. Dostęp: 30.04.2022. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1231507.pdf>.
- Gutiérrez Porlán, Isabel i Louis José Serrano Sánchez. 2016. Evaluation and development of digital competence in future primary school teachers at the University of Murcia. *Journal of New Approaches in Educational Research*, 5(1), 51-56. Dostęp: 30.04.2022. <https://dx.doi.org/10.7821/naer.2016.1.152>.
- David A. Kolb on experiential learning. Dostęp: 30.04.2022. <https://infed.org/dauid-a-kolb-on-experiential-learning/>.
- Honey, Peter i Alan. Mumford. 1992. *The Manual of Learning Styles*. Berkshire: Peter Honey Publications.
- Kolb, David A. 1984. *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Publisher: Prentice-Hall.
- OECD. 2005. The Definition and Selection of Key Competences. Executive Summary. Dostęp: 30.04.2022. <https://www.oecd.org/pisa/35070367.pdf>.
- Raport *Niedopasowanie kompetencyjne w programach wsparcia studentów i doktorantów* (2022). Warszawa: Uniwersytet Jagielloński – Centrum Ewaluacji i Analiz Polityk Publicznych. Dostęp: 30.04.2022. <https://www.gov.pl/attachment/01bbb7cf-483b-46ec-aff7-d2b1882b8ae6>.
- Sasin, Magdalena. 2016. Umiejętności uczenia się studentów pedagogiki. *Pedagogika Szkoły Wyższej*, 1, 125-142.
- Topa, Danuta. 2009. Samostudiowanie w opinii studentów pedagogiki. W: *Współczesne wyzwania dydaktyki szkoły wyższej*, red. Agnieszka Domagała-Kręcioch i Olga Wyżga, 162-175. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Vitello, Sylvia, Jackie Greatorex, i Stuart Shaw. 2021. *What is competence? A shared*



---

*interpretation of competence to suport teaching, learning and assessment. Research Report.* Dostęp: 30.04.2022. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED616947.pdf>.

Zalecenie Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 18 grudnia 2006 r. w sprawie kompetencji kluczowych w procesie uczenia się przez całe życie. Dostęp: 30.04.2022.

Zalecenie Rady z dnia 22 maja 2018 r. w sprawie kompetencji kluczowych w procesie uczenia się przez całe życie. Dostęp: 30.04.2022.



SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 123-140

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.09>



PIOTR GOŁDYN

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4382-6526> \* [piotr.goldyn@uwr.edu.pl](mailto:piotr.goldyn@uwr.edu.pl)

Zgłoszono: 23.10.2022; recenzowano: 1.12.2022; zaakceptowano do publikacji: 16.12.2022

## DZIAŁALNOŚĆ GIMNAZJUM KOEDUKACYJNEGO KSIĘŻY SALEZJANÓW W OSTRZESZOWIE W ŚWIELE ZACHOWANYCH SPRAWOZDAŃ Z WIZYTACJI KURATORYJNYCH Z LAT 1933-1939

ACTIVITIES OF THE SALESIANS FATHERS AND BROTHERS OF DON BOSCO IN THE  
SALESIAN COEDUCATIONAL HIGH SCHOOL IN OSTRZESZÓW IN THE LIGHT  
OF PRESERVED REPORTS FROM THE CURATORY VISITS IN THE YEARS 1933-1939

### Abstract

In May 1932, the Salesians of Don Bosco bought a junior high school from the city authorities in Ostrzeszów, which they ran until the outbreak of World War II, and also after its end. In the records of the State Archives in Poznań, there are reports of visits carried out by the Board of the Poznań School District in the years between 1933 and 1939. The analysis of these documents allows for a fairly detailed reconstruction of some threads related to the functioning of the facility, such as the issue of the expansion and reconstruction of the building and its equipment. In addition, these reports provide knowledge about teachers and students, as well as teaching and educational processes. The following considerations supplement the current knowledge on the subject of this educational institution, which is more important for Ostrzeszów and the closest vicinity of the instructional and educational institution.

**Keywords:** Salesians of Don Bosco, junior high school, report, Ostrzeszów, visitation, students, teachers, didactic process, education

### Abstrakt

W maju 1932 r. salezianie odkupili od władz miasta w Ostrzeszowie gimnazjum, które prowadzili do wybuchu II wojny światowej, jak również po jej zakończeniu. Zachowały się w zasobach Archiwum Państwowego w Poznaniu sprawozdania z wizytacji prowadzonych przez Kuratorium Okręgu Szkolnego Poznańskiego w latach 1933-1939. Analiza tych dokumentów pozwala w sposób dość szczegółowy odtworzyć pewne wątki związane z funkcjonowaniem placówki, jak kwestia rozbudowy i przebudowy budynku oraz jego wyposażenia. Poza tym sprawozdania te dostarczają wiedzy na temat nauczycieli i uczniów, a także procesów dydaktycznego i wychowawczego. Poniższe rozważania uzupełniają stan dotychczasowej wiedzy na temat tej ważnej dla Ostrzeszowa i najbliższej okolicy placówki edukacyjnej.

**Słowa kluczowe:** salezianie, gimnazjum, sprawozdanie, Ostrzeszów, wizytacja, uczniowie, nauczyciele, proces dydaktyczny, wychowanie

## WPROWADZENIE

Dzieje salezjańskiego gimnazjum w Ostrzeszowie były już przedmiotem rozważań naukowych (Żurek 1996; Niewęglowski 2011, Krysińska-Warzycka 2000). Poniższe rozważania stanowią pewne uszczegółowienie dotychczasowej wiedzy. Dokonano ich w oparciu o zachowane sprawozdania z wizytacji szkoły.

Wśród wielu bowiem źródeł do dziejów oświaty w Polsce (Gołdyn 2019) w okresie zarówno międzywojennym, jak i powojennym, znamienne miejsce, choć niedoceniane, zajmują właśnie sprawozdania z wizytacji szkół, których dokonywali inspektorzy szkolni lub wyznaczeni/delegowani przez kuratorium wizytatorzy. Analiza tych dokumentów pozwala stwierdzić, w jakim stanie, w ocenie wizytującego, znajdowała się w danym momencie konkretna placówka oświatowa, jaki był stan uczniów, na jakim poziomie prowadzone były poszczególne lekcje, czy wreszcie jakie było wyposażenie szkoły w pomoce naukowe. Najczęściej na koniec takiego sprawozdania wizytator wskazywał obszary, które według niego nie domagały i należało je w pierwszej kolejności poprawić. Przy okazji kolejnej wizytacji wizytator sprawdzał stan wypełnienia zaleceń. Niezastosowanie się do tychże zaleceń mogło skutkować wyciągnięciem konsekwencji wobec osób kierujących placówką oświatową.

Jeśli chodzi o gimnazjum salezjańskie w Ostrzeszowie, to zachowały się w zasobach Archiwum Państwowego w Poznaniu sprawozdania z wizytacji tej szkoły. Pochodzą one z lat 1933-1939. Pierwsze z nich pochodzi z wizytacji przeprowadzonej w okresie od 7 do 10 lutego 1933, ostatek – 15-16 marca 1939 r. Wszystkie pisane były na maszynie, zawierały przeważnie około dwóch do czterech stron maszynopisu. Były one już w kręgu zainteresowań badaczy opisujących dzieje placówki, jednakże wykorzystano je dość ogólnie, a ich głębsza analiza (dedukcyjna) ukazuje bardziej szczegółowy obraz funkcjonowania placówki w kilku ważnych obszarach. Można wymienić chociaż bazę lokalową, kadre nauczycielską, uczniów czy – co niezwykle istotne – procesy: dydaktyczny i wychowawczy.

## 1. GENEZA POWSTANIA GIMNAZJUM W OSTRZESZOWIE

W 1920 r. powstało w Ostrzeszowie Miejskie Koedukacyjne Gimnazjum Humanistyczne. Była to pierwsza polska placówka oświatowa wyższego stopnia w mieście. Początek działalności był trudny, ze względu choćby na brak wykwalifikowanej kadry. Do roku 1925/26 placówka nie posiadała praw państwowych, a absolwenci musieli zdawać egzaminy maturalne w Kępnie lub Ostrowie Wielkopolskim (Skrobcz 2000, 10-11).

Z wcześniejszych sprawozdań z wizytacji wynikało, że gimnazjum miejskie w Ostrzeszowie borykało się z wieloma problemami. Wśród nich były te lokalowe, jak na przykład brak sali gimnastycznej czy część budynku zajęta przez Państwowe Seminarium Nauczycielskie. Problemem były również fundusze, a raczej ich

brak. Właścicielem gimnazjum był samorząd, który koszty utrzymania dźwigał na własnych barkach. Do 1932 r. było to możliwe, bowiem władze miejskie wspierane były przez władze powiatowe. Niestety w 1932 r. powiat ostrzeszowski uległ likwidacji, a to przełożyło się również na zmniejszenie środków na utrzymanie szkoły.

Z końcem roku szkolnego 1932/33 władze miejskie sprzedały szkołę. Jej nowymi właścicielami zostali księża salezjanie. Przyjęła ona wówczas nazwę Koedukacyjne Gimnazjum Ks. Ks. Salezjanów im. Kazimierza Wielkiego w Ostrzeszowie. Salezjanie zapłacili za szkołę wraz z budynkami 40 tysięcy złotych (Sprawozdanie 1).

Jak zauważa Maria Krysińska-Wawrzycka nie obyło się to bez pewnych perturbacji. Nie wszyscy popierali decyzję władz miejskich o sprzedaży szkoły. Wśród nich był dotychczasowy dyrektor Stanisław Czernik. Jednakże dalsze pertraktacje, w tym obietnica zatrudnienia byłego dyrektora w charakterze nauczyciela, doprowadziły do finalizacji transakcji (Krysińska-Wawrzycka 2000, 22-23).

Salezjanie, kupując szkołę, nabyli również prawa szkoły państwowej. Jeszcze przez kilka lat placówka funkcjonowała jako koedukacyjna, ale otwarcie w 1934 r. gimnazjum żeńskiego przez nazaretanki sprawiło, że niedługo przed wybuchem wojny szkoła przeznaczona była już tylko dla chłopców (Krysińska-Wawrzycka 2000, 23).

## 2. WIZYTACJE SZKOŁY

Pierwsza wizytacja szkoły pod rządami salezjanów miała miejsce od 7 do 10 lutego 1933 r. Przeprowadził ją pełniący obowiązki wizytatora szkół – Adam Ferens. Jak zauważył, szkoła była wykupiona przez salezjanów, którzy jednakże nie dopełnili w tym czasie jeszcze wszystkich formalności, stąd kuratorium nie było w stanie dokonać zmiany koncesjonariusza. Ogólnie nie było to większym problemem dla samej szkoły, ale dla rodziców niektórych uczniów tak, bowiem część urzędów państwowych nie zwracała pieniędzy urzędnikom za naukę ich dzieci. Gimnazjum było płatne, a czesne wynosiło 90 zł miesięcznie (Sprawozdanie 1).

Druga wizytacja w dziejach szkoły miała miejsce już w listopadzie 1933 r. Otrzymała się w dniach od 6 do 8 listopada, a dokonał jej – podobnie jak poprzednio – Adam Ferens. Szkoła posiadała typ humanistyczny (w klasach IV do VIII). W sumie było siedem klas i osiem oddziałów (Sprawozdanie 2).

Ten sam wizytator przeprowadził trzecią wizytację niespełna rok później – 27-30 września 1934 r. Szkoła liczyła wówczas 6 klas i 8 oddziałów (Sprawozdanie 3).

Grudzień 1936 r. przynosi kolejną, piątą już wizytację w dziejach salezjańskiego gimnazjum w Ostrzeszowie. Otrzymała się ona w dniach 3-5 i 17-18 grudnia, a wizytatorem był Aleksander Tarnawski (Sprawozdanie 5).

Ten sam wizytator odwiedził szkołę w dniach od 15 do 18 lutego 1938 r. Była to już szósta wizytacja, odkąd gimnazjum stało się własnością salezjanów. Zmienił się też nieco profil placówki. Oprócz klas gimnazjalnych pojawiła się również pierwsza klasa liceum (Sprawozdanie 6). Ta zmiana była wynikiem realizacji re-

formy oświatowej wprowadzonej w 1932 r. przez ówczesnego ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego – Janusza Jędrzejewicza.

Przy okazji tej wizytacji ocenione zostało również funkcjonowanie kancelarii szkolnej i nie tylko. Wizytujący zauważył, że w ciągu minionego roku uporządkowane zostały kancelarie dyrektora oraz sekretarza. To samo stało się z pokojem nauczycielskim. Osobiste dokumenty uczniów przechowywane były w osobnych teczkach. Uporządkowane zostały również katalogi główne i podręczne, świadectwa maturalne. Założono albumy uczniów, znajdowały się w nich karty obrazujące cały pobyt ucznia w placówce. Uporządkowania wymagały jeszcze dzienniki szkolne, w których wizytator dostrzegał pewne braki, między innymi dotyczące tematów zadań i poszczególnych lekcji (Sprawozdanie 6).

Podsumowując sprawozdanie, Aleksander Tarnawski stwierdził, że wyniki nauczania należy uznać za dostateczne. Klasa licealna rozwijała się w sposób normalny. Ważne w ocenie placówki wydaje się być to zdanie: „Szkoła spełnia też poważną rolę jako ośrodek kulturalny w mieście i najbliższej okolicy” (Sprawozdanie 6). Można je uznać za kwintesencję działalności placówki w środowisku. To pokazuje również, że salezjanie zadomowili się na dobre w Ostrzeszowie, a ich działalność szkolna i wychowawcza była wspomagana przez środowisko lokalne.

Siódmą, a zarazem ostatnią przed wybuchem wojny wizytację przeprowadził również Aleksander Tarnawski. Odbyła się ona w dniach 15-16 marca 1939 r. (Sprawozdanie 7).

### 3. BAZA LOKALOWA I DYDAKTYCZNA

Do 1932 r. gimnazjum miejskie w Ostrzeszowie borykało się z problemami lokalowymi. Po przejściu placówki przez salezjanów sytuacja ta uległa diametralnej poprawie. Oprócz bowiem dotychczasowego budynku, współdzielonego z seminarium nauczycielskim, w kompleksie szkolnym znalazły się: nowy, duży gmach oraz internat. W tym ostatnim tymczasowo urządzone zostały pomieszczenia z przeznaczeniem na harcówkę, salę widowiskową oraz dwa gabinety, w których gromadzono zbiory krajoznawcze i petrograficzne (Sprawozdanie 1).

W sprawozdaniu wizytator zaznaczył również, że w okresie od poprzedniej wizytacji dokonana została rozbudowa lokalu i urządzeń. Założono oświetlenie we wszystkich klasach, co miało umożliwić organizowanie zajęć pozalekcyjnych w godzinach popołudniowych. „Zdecydowano zasadniczą zmianę obecnego systemu klas z ławkami dawnego typu na pracownię, do których w roli «gości» przychodzić będzie młodzież (...). Wykonując tę zmianę, przerobiono obecną klasę III na pracownię polonistyczną. Miejsce ławek zajęło 15 stolików i 30 krzesełek z oparciem, sprawiono dwie tablice ciemnozielone, bloki w suficie do podwieszania map i obrazów, szafki stonowane z całosci na bibliotekę podręczną, skrzynie na zbiory ilustracyjne, ściany przemalowano i ozdobiono boazerią o motywach swojskich, okna z frankami, co razem tworzy całość udaną pod względem estetycznym” (Sprawozdanie 1).

Oczywiście w planach były dalsze przeobrażenia budynku. Między innymi planowano w poszerzonych podziemiach urządzić szatnie i salki na cele gospodarcze (jak zapisał wizytator – na „śniadalnię”). W tym miejscu miała powstać również sala gimnastyczna, a nad nią na wysokości pierwszego piętra sala rekreacyjna. Na parterze miały powstać pracownie przyrodnicza i geograficzna, a na piętrze pracownia klasyczna i historyczna, pracownia do religii oraz świetlica połączona z czytelnią. Dodatkowo również na piętrze planowano zorganizować gabinety lekarski i stomatologiczny (Sprawozdanie 1).

Poza tym wyłożone zostały środki na zakup pomocy dydaktycznych, między innymi do fizyki, geografii czy gimnastyki. Wzbogacono bibliotekę, w tym zakupiono literaturę pedagogiczną. Wzrosła liczba prenumerowanych czasopism, wśród których były między innymi: „Przyroda i Technika”, „Morze”, „Iskry” czy „Czas”. Dzięki kontaktom misyjnym salezjanów w szkole pojawiły się eksponaty egzotyczne, a także petrograficzne. Te ostatnie zbierane były również przez uczniów podczas wycieczek regionalnych, co wzbogacało kolekcję o regionalia (Sprawozdanie 1).

Z danych z listopada 1933 r. wynika, że szkoła nie zmieniła swojej lokalizacji, nadal mieściła się w tych samych budynkach. Jednakże dokonano kilka rozbudów. W związku ze zmianą trybu z sal lekcyjnych na pracownie przedmiotowe, zakończono prace nad przygotowaniem pracowni polonistycznej. Zaopatrzono ją w tablice. Znalazła się tam również indukcyjna mapa Polski z dawnymi i współczesnymi granicami. Ściany przyozdobiono portretami polskich pisarzy. Udekorowano salę kwiatami. Uruchomiona została również pracownia filologiczna, „której wewnątrz pomyślano jako oryginalne wewnątrz atrium (...). Ściana frontowa wykonania w boazerii – b[ardzo] piękna robota stolarska – przedstawia fronton grecko-rzymskiej świątyni z dołączonymi oszklonymi wystęgami, zawierającymi bibliotekę podręczną komentowanych autorów i 30 słowników. Wnętrze sali klasowej zajmuje nowoczesna, normalna pracownia z białymi stolikami i krzesłami z oparciem, wykonana z prostotą, ale i estetyką” (Sprawozdanie 2).

Z innych prac prowadzonych w budynku wizytator odnotował przeróbki surowych murów w pracowniach przyrodniczej, historycznej i geograficznej, które były wówczas w toku. Za duże osiągnięcie uznał usunięcie szatni z korytarza, co przełożyło się na zwiększenie przestrzeni rekreacyjnej dla uczniów. Cały czas liczono również na zwolnienie sal na parterze budynku, które niezmiennie zajmowało seminarium nauczycielskie (Sprawozdanie 2).

Prowadzono także prace remontowe, które miały na celu zmianę klas na pracownie. Szczególnego wyglądu nabrała wówczas pracownia historyczna. Jak zapisał w sprawozdaniu wizytator: „Udatną, na poważnym poziomie artystycznym, w stylu nowoczesnym wykonaną dekorację wnętrza pracowni historycznej, czwartej z zamierzonego planu zmiany systemu klasowego na system pracowni przedmiotowych. Została ona wykonana przez uczniów Państw[owej] Szkoły Zdobniczej w Warszawie; w przeprowadzeniu zwracają uwagę w wielkiej skali wykonane nowoczesne

stylizacje herbów Korony, Litwy i województwa sieradzkiego /tego ostatniego ze względu na historyczną przynależność ziemi Ostrzeszowskiej/. Dekoracja ta wraz z urządzeniem stylowego wnętrza (...) stworzona została kosztem 2000 zł” (Sprawozdanie 3).

Z innych przedsięwzięć remontowo-budowlanych warto zauważyć (za sprawozdaniem): urządzenie szatni z szafkami na odzież, pracownia religijna wzbogaciła się o ołtarz, powstała odrębna pracownia robót ręcznych. Wyposażono tę pracownię w obrabiarki metalu i warsztaty stolarskie (Sprawozdanie 3).

Problemem w tych remontach, przeróbkach był ciągły sublokator – czyli seminarium nauczycielskie. Jawiła się wtedy nadzieja, że szkoła ta opuści budynek gimnazjum, ponieważ była w likwidacji. Duże inwestycje prowadzone były również w nowym gmachu, który miał służyć uczniom przyszłego liceum. Znajdowała się tam także piękna sala gimnastyczna (Sprawozdanie 3).

Seminarium nauczycielskie uległo całkowitej likwidacji i od września roku szkolnego 1935/36 cały gmach był już własnością gimnazjum. Można było uruchomić kolejne pracownie (Sprawozdanie 4). Warto nadmienić, że likwidacja seminarium nauczycielskiego wynikała z kilku przesłanek. Z jednej strony była to decyzja władz oświatowych, której źródłem były zapisy z tzw. „ustawy jędrzejewiczowskiej” z 1932 r., ale z drugiej – własnego budynku. Według Władysława Grafa jedną z przyczyn był również ewangelicki charakter placówki (Graf 1993. 32).

W ciągu roku od poprzedniej wizytacji rozbudowany został budynek gimnazjum. Podwyższono jedno skrzydło, żeby urządzić tam wymaganą przez wizytatorów pracownię fizyczno-chemiczną. Planowano dalsze prace, które wynikały ze zmiany profilu szkoły. Miała też powstać nowa sala gimnastyczna (ta dotychczasowa była zbyt oddalona od budynku szkoły). Planowano również urządzić śniadalnię. Konieczna była również wymiana posadzek ze względu na duże ich zużycie. Wizytator odnotował również doposażenie poszczególnych pracowni (Sprawozdanie 5).

W czasie wizytacji w lutym 1938 r. wizytator widział potrzebę dalszej rozbudowy gmachu gimnazjum. Nie udało się jeszcze salezjanom przygotować śniadalni i sali rekreacyjnej, które uważane były za konieczne. Gotowe były już niemal wszystkie pracownie, w trakcie urządzania była bowiem jeszcze pracownia germanistyczna. Trzeba przyznać, że salezjanie nie oszczędzili środków na ich organizację. Na urządzenie dwóch pracowni: fizyki i biologii wyłożyli 7600 zł, zaś na zakup książek i map – 3200 zł. Czekano również na elektryfikację miasta, bowiem wtedy do pracowni geograficznej planowano zakup epidiaskopu. Oczywiście wizytator widział również potrzebę nabycia większej ilości literatury do poszczególnych pracowni, szczególnie tych humanistycznych, a także zakup szaf na narzędzia do pracowni zajęć praktycznych (Sprawozdanie 6).

W roku szkolnym 1938/39 wybudowano kaplicę szkolną i małą salę rekreacyjną. Wydatkowano na to 46500 zł. Kaplica nie była jeszcze wykończona, planowano zrobić to podczas wakacji, po zakończeniu roku szkolnego. Zrealizowano również jedno z zalecań, które pojawiało się we wcześniejszych wizytacjach i wy-



mieniono posadzki na korytarzach. Doposażono również pracownie i zakupiono meble do internatu (Sprawozdanie 7).

#### 4. NAUCZYCIELE

Po zmianie właściciela nastąpiły także rozszady w składzie nauczycielskim. W roku szkolnym 1932/1933 w skład grona pedagogicznego wchodziło dwunastu nauczycieli z dyrektorem włącznie – w tym jedna kobieta. Wśród nich było pięciu księży salezjanów, trzech nauczycieli z dawnego gimnazjum miejskiego oraz czterech zupełnie nowo zatrudnionych. Wszyscy mieli status nauczycieli stałych (Sprawozdanie 1).

W czasie hospitacji lekcji wizytatorzy przyglądali się pracy nauczycieli. W sprawozdaniach wyrażali opinię o ich umiejętnościach metodycznych czy w ogóle kompetencjach. W roku 1933 jednym z hospitowanych był nauczyciel geografii – Roman Kostankiewicz. Kwalifikacje do pracy posiadał dobre, był bowiem po studiach na Uniwersytecie Jagiellońskim, miał również odpowiednie przygotowanie pedagogiczne. Wizytator napisał o nim tak: „Posiada wymagany poziom wiedzy, dużą swobodę w prowadzeniu rozmów wyjaśniających i w popularnym ujmowaniu zjawisk. Brak mu wprawy wykorzystywania jednostki lekcyjnej, w stawianiu zagadnień koncentrujących pracę klasy i organizowaniu aktywnej pracy domowej; zeszyty uczniów niecelowe – lub brak ich całkiem”. Dodatkowo zarzucał, że dopuszcza do odpowiedzi ucznia, który ma największą wiedzę z przedmiotu oraz że brak mu planu (Sprawozdanie 1).

W listopadzie 1933 r. w skład grona wchodził ksiądz salezjanin oraz nauczyciele z dawnego gimnazjum miejskiego. Wśród grona pedagogicznego była jedna kobieta – Irena Bykowska, która uczyła francuskiego, ale również gimnastyki. Na te ostatnie zajęcia uczęszczały oczywiście dziewczęta. Była też dla nich wychowawczynią generalną (Sprawozdanie 2).

Nie było już nauczyciela geografii, o którym wizytator miał niezbyt pochlebne zdanie. Przedmiotu tego od września 1933 r. nauczał salezjanin – ks. Jan Ostrowski. Był on absolwentem Uniwersytetu Poznańskiego, magistrem. „Uczący posiada przygotowanie rzeczowe, a obecnie wypracowuje formę swego nauczania. W tej dziedzinie ma do opanowania technikę organizowania aktywnej, samodzielnej pracy uczniów, kontroli prac oraz zwłaszcza doboru ćwiczeń, które by kryły w sobie maksimum wartości kształcących”. Ogólnie wizytator stwierdził, że grono pedagogiczne jest sumienne, a to daje gwarancję podnoszenia poziomu w latach następnych. Zalecił nauczycielom dokończanie metodyczne, szczególnie żeby rada pedagogiczna zapoznała się z „dydaktyką nowej szkoły” (Sprawozdanie 2).

Z początkiem roku szkolnego 1934/35 nastąpiły pewne zmiany w składzie grona nauczycielskiego. Władze zakonne przenieśli dotychczasowego dyrektora szkoły – ks. Adama Cieślara – na podobne stanowisko do gimnazjum w Marszałkach. Nowym dyrektorem został ks. Leon Czerwiński – dotychczasowy nauczyciel

języka polskiego. Poza tym w gronie znaleźli się: ks. Józef Bara – nauczyciel języka łacińskiego, ks. Czesław Kidawa – katecheta oraz mgr Edmund Klimczak, który uczył geografii i przyrody. Poza nim nauczycielem w gimnazjum został Ignacy Łukasik (uczący również w Państwowym Seminarium Nauczycielskim), który miał mieć w swoim przydziale także kilka godzin przyrody. Nauczycielem był też Jan Sikora (także z PSN), uczący języka niemieckiego w wymiarze 10 godzin, oraz ks. Stefan Stefaniuk – absolwent Państwowego Instytut Robót Ręcznych w Warszawie. Uczył on przedmiotów technicznych. W gronie pedagogicznym przeważali nauczyciele młodzi, między 1 a 3 rokiem pracy. O pozostałych wizytator napisał: „Z nauczycieli zeszłorocznych do rzędu młodych sił należą mgst. [Marian] Koza, odbywający praktykę przed egzaminem pedagogicznym, p. [Jan] Morajko, nauczyciel ćwiczeń cielesnych i p. Bykowska nauczycielka języka francuskiego. Areopag nauczycielski stanowią filolog ks. [Józef] Bara, historyk p. [Stanisław] Czernik, p. [Władysław] Jahołowski fizyk, ks. [Józef] Łobacz – matematyk i ks. [Kazimierz] Masłowski – filolog, będący również administratorem ks. Salezjanów”. Grono stanowiło 14 nauczycieli, w tym podobnie jak wcześniej była jedna kobieta, która równocześnie była wychowawczynią dziewcząt (Sprawozdanie 3).

Z kolei dyrektora gimnazjum wizytator tak scharakteryzował: „ks. Czerwiński jest młodym dyrektorem, o dużym rozmachu, ambicjach stworzenia szkoły o nowoczesnym charakterze i urzędzenia. Nie jest jeszcze wytrawnym kierownikiem pracy dydaktycznej swych kolegów, zastępuje to stanowczością decyzji w wypadkach wyraźnych niedociągnięć” (Sprawozdanie 3).

W roku szkolnym 1935/36 grono nauczycielskie liczyło 13 osób plus dyrektor. W tej liczbie były między innymi dwie kobiety oraz 6 duchownych – księży salezjanów. Pełne kwalifikacje nauczycielskie posiadało siedem osób. Jak zauważył wizytator, „pod względem rozwoju kwalifikacji grono nauczycielskie skompletowane jest celowo”. Tylko kilka godzin lekcyjnych prowadzonych było przez nauczyciela nieposiadającego kwalifikacji, ale zgodę na to wyraziło kuratorium. Pisał dalej w sprawozdaniu: „Jako rada pedagogiczna grono naucz[ycielskie] nie jest jeszcze zespołem zgranym, umiejącym dokonać poważniejszego zbiorowego wysiłku organizacyjnego: rozkłady materiału, częściowo niestarannie potraktowane w widocznym niezrozumieniu ich celu i znaczenia, nie zdradzają wzajemnego porozumienia się nauczycieli czy to w sprawę korelacji przedmiotów nawet takich jak język polski i historię, czy to w sprawie planu wycieczek czy traktowania spraw regionalnych”. Kwestie te były indywidualną sprawą nauczycieli, co też przełożyło się tylko na doraźne porozumienia między nauczycielami. Powinny one być raczej systemowe. Miał też zastrzeżenia do grona, że niewiele uczyniło, jeśli chodzi o metody pracy w pracowniach, a nie salach. Według wizytatora lekcje – poza biologią i zajęciami praktycznymi – wykazywały tylko pewne elementy pracy laboratoryjnej (Sprawozdanie 4).

W kolejnym roku szkolnym nieznacznie zwiększyła się liczba nauczycieli. Grono liczyło 15 osób łącznie z dyrektorem – ks. Leonem Czerwińskim. 10 na-

uczycieli posiadało pełne kwalifikacje, natomiast reszta miała zezwolenia na nauczanie. Jedna nauczycielka – Jadwiga Klimczakowa – dochodziła z gimnazjum sióstr nazaretanek. Wizytator pochwalił poziom dydaktyczny kadry, szczególnie zaś wysoko ocenił lekcje języka polskiego prowadzone przez ks. Leona Czerwińskiego, który „zręcznie wydobywał wiadomości od młodzieży i umiejętnie kierował dyskusją”. Podobnie pochlebne noty otrzymali Morajko, Czernik czy Klimczak. Także Bykowska, ks. Bary i ks. Łobacz dobrze wypadli w trakcie hospitowanych lekcji. Choć temu ostatniemu wizytator zwrócił uwagę na „niewłaściwe rozłożenie materiału naukowego”. Gorzej wypadł ks. Masłowski, na którego zajęciach „nie można było dostrzec walorów (...). Przede wszystkim szwankowały aktywność i samodzielność uczniów. Ich wiadomości gramatyczne były słabe. Nauczyciel nie kładzie większego nacisku na ścisłość odpowiedzi” (Sprawozdanie 5).

W procesie dydaktycznym realizowanym w gimnazjum ciągle aktualne były wcześniejsze zalecenia dotyczące przeorganizowania pracy. Wymuszało to bowiem przejście od systemu sal lekcyjnych do systemu pracowni. To z kolei wymagało nie tylko umiejętnego stosowania pracy laboratoryjnej, ale także pracy „pod kierunkiem” (Sprawozdanie 5).

Według danych z lutego 1938 r. w szkole oprócz dyrektora pracowało 15 nauczycieli – 8 miało pełne kwalifikacje. Wynikałoby z tego, że stan liczebny w porównaniu z poprzednim rokiem szkolnym zwiększył się o jednego nauczyciela (Sprawozdanie 6).

W roku 1939 stan liczebny grona pedagogicznego nie uległ zmianie. Nadal uczyło 15 nauczycieli łącznie z dyrektorem, którym był ks. Leon Czerwiński. W tym gronie było 4 księży i 10 osób świeckich. Nie zmieniło się również nic w zakresie kwalifikacji pracowników. Pełne posiadało ośmiu (w tym dyrektor). Pozostali uczyli na podstawie zezwoleń wystawionych przez kuratorium. Co istotne, a nie było o tym mowy we wcześniejszych sprawozdaniach, nauczyciele świeccy mieli wypłacane pobory regularnie, co miesiąc, zgodnie z normami państwowymi. Dodatkowo otrzymywali trzynastoprocentowy dodatek wynikający z osobnych umów zawieranych z kierownictwem placówki (Sprawozdanie 7). „Ks. Czerwiński z każdym rokiem nabiera coraz większego doświadczenia na stanowisku dyrektora zakładu. Pracuje z wielkim zapałem, oddany w zupełności szkole. Posiada silnie rozwinięty zmysł organizacyjny i ambicję w kierunku coraz głębszej rozbudowy życia szkolnego. Stwarza coraz lepsze warunki przez szybką i celową rozbudowę lokali szkolnych i pomocy naukowych, dba o dobór sił nauczycielskich i harmonijne stosunki w gronie nauczycielskim, umie zorganizować pracę wychowawczą i dydaktyczną, wymagający, ale życzliwy, cieszy się zaufaniem młodzieży, rodziców i miejscowego społeczeństwa, dba nie tylko o religijne wychowanie uczniów, lecz także o ich wyrobienie społeczne, narodowe i państwowe” (Sprawozdanie 7). Porównując tę opinię powizytacyjną z poprzednimi opiniami na temat ks. Czerwińskiego, które były również pozytywne, widać ciągły progres w jego kierowaniu placówką.

## 5. UCZNIOWIE

Zmiana właściciela szkoły, a także poniekąd jej charakteru, wymusiła również zmiany w sposobie przyjmowania uczniów. Jak to określił wizytator: „przyjmowanie nowo wstępujących połączone było z pewnymi odchyleniami od norm wieku i dokumentów, co obecnie się wyrównuje” (Sprawozdanie 1).

W drugim sprawozdaniu z wizytacji przeprowadzonej w listopadzie 1933 r. pojawiły się dane liczbowe odnoszące się do uczniów. I tak w szkole uczyło się wówczas 223 uczniów, z czego chłopców było 188, a 35 dziewcząt. To też przekładało się na stan osobowy klas, gdzie na przykład w klasie VI było 15 chłopców, a tylko jedna dziewczynka (Sprawozdanie 2).

W kolejnym roku szkolnym ta liczba nieco spadła i wyniosła 209 uczniów. W tej liczbie było zaledwie 15 uczennic. Odpływ dziewcząt i ich brak w klasach młodszych wynikał z powstania w Ostrzeszowie gimnazjum żeńskiego, założonego przez siostry nazaretanki. Do tej właśnie placówki odeszły dziewczęta, które teoretycznie mogły znaleźć się w młodszych klasach szkoły prowadzonej przez salezjanów. Jeśli chodzi o ilość uczniów w poszczególnych klasach, to przedstawiała się ona w następujący sposób: w klasie Ia i Ib było w sumie 65 uczniów i byli to sami chłopcy, w klasach IIa i IIb – liczba uczniów wyniosła 46 i tu również byli sami chłopcy, klas III i IV nie było, w klasie V uczyło się 25 chłopców i 4 dziewczynki (razem 29 uczniów), w klasie VI odpowiednio – 19 i 7 (26), w klasie VII – 15 i 2 (17) i w klasie VIII 24 i 2 (26) (Sprawozdanie 3).

Z treści sprawozdania wyłania się pewien obraz uczniów i tego, czego mogli oczekiwać w szkole, którą wybrali. „Do gimnazjum tego oddają młodzież chętnie rodzice z dalszych okolic, gdyż za bardzo niską opłatą 80 złotych miesięcznie, wyżywienie łącznie z chesnym, uczniowie mają zapewnioną rzetelną opiekę, pomoc w nauczaniu i solidny wpływ wychowawczy na kształtowanie charakteru. (...) Nie zgadzam się tylko z przydługą, ranną – na głodno – modlitwą przed śniadaniem, która na podstawie mych reminiscencji z pobytu w bursie w czasach gimnazjalnych – budzi uzasadnione obawy, że nie jest spontaniczną, lecz ma przymusowy charakter” (Sprawozdanie 3). Ta ostatnia uwaga, jak widać, wynikała przede wszystkim z własnych doświadczeń wizytatora i stąd może taki subiektywny odbiór tej części dnia uczniów.

W kolejnym roku szkolnym liczba uczniów wzrosła, a to między innymi dzięki temu, że gimnazjum zyskało ich po likwidacji seminarium nauczycielskiego. W sumie uczyło się wówczas 237 uczniów, w 6 oddziałach nowego gimnazjum i 3 klasach dawnego. 55 uczniów (chłopców) było z Ostrzeszowa, 40 z okolic miasta i około 140 „z dalszych stron Polski”. Trzeba przyznać, że gimnazjum odchodziło od koedukacji. Zostało tylko kilka dziewcząt w starszych klasach (Sprawozdanie 4).

Tak młodzież uczącą się w gimnazjum scharakteryzował wizytator: „Młodzież z miasta i okolicy jest w większości ciężka, ale dość pracowita, część pocho-

dzająca z większych miast bystrzejsza, za to mniej pilna i niestaranna. Znaczną trudność stanowi właśnie sprowadzenie młodzieży przychodzącej tu z bardzo różnych szkół i środowisk Polski do wspólnego mianownika zwłaszcza, że Ks. Ks. Salezianie z poczucia swego wychowawczego posłannictwa przyjmują nierzadko prawie beznadziejnych repetentów z innych szkół, przynoszący 8 i 7 niedost[atecznych] stopni, próbując jeszcze raz swego wpływu wychowawczego. Większa selekcja przy egzaminach wstępnych była by jednak wskazana” (Sprawozdanie 4).

W roku szkolnym 1936/37 liczba uczniów wzrosła do 255. W tej liczbie były tylko cztery dziewczęta, które były w dwóch najstarszych klasach – w siódmej – 3 i w ósmej – 1. Klasy (oprócz dwóch najstarszych) były zbliżone liczebnie i tak: klasa Ia liczyła 32 uczniów, klasa Ib – 33, klasa IIa – 30, klasa IIb – 29, klasa IIIa – 32, klasa IIIb – 31, klasa IV – 33, klasa VII – 25 i klasa VIII – 14. Z tej liczby 255 uczniów 166 mieszkało w internacie (Sprawozdanie 5).

W następnym roku szkolnym do placówki uczęszczało już 304 uczniów, w tym trzy ostatnie uczennice, które jak określił wizytator „są ostatnim śladem dawnego gimnazjum koedukacyjnego”. Podobnie jak rok wcześniej stan liczebny w poszczególnych klasach był zbliżony do siebie i oscylował wokół 30 uczniów. I tak w klasie Ia było 32 uczniów, w Ib – 36, IIa – 33, IIb – 34, IIIa – 33, IIIb – 32, IVa – 30 i IVb – 39. Klasa licealna liczyła 24 uczniów, natomiast do klasy VIII starego gimnazjum uczęszczało 18 uczniów i 3 uczennice (razem 21 osób). Zmieniał się również przekrój uczniów pod względem pochodzenia. „Młodzieży miejscowej jest niewiele, bo zaledwie 25%, dojeżdżającej lub dochodzącej z najbliższej okolicy 10%, a mieszkającej w 2 internatach, związanych ściśle ze szkołą, aż 65% procent. Jest to młodzież pochodząca z różnych stron Polski, nawet z zagranicy. Najsilniej reprezentowane jest województwo poznańskie /razem z młodzieżą miejscową 200 uczniów/, kieleckie /20 uczniów/, łódzkie /19 uczniów/, warszawskie /19 uczniów/, śląskie /17 uczniów/” (Sprawozdanie 6).

Według danych z tego okresu czesne za miesiąc nauki wynosiło – w gimnazjum 30 zł, a w liceum 40 zł. Koszt mieszkania w internacie to było 60 zł. Z wszystkich tam zamieszkujących 129 osób wносиło pełną opłatę, 64 ulgową, natomiast 3 były całkowicie z niej zwolnione (Sprawozdanie 6).

W ostatnim roku szkolnym przed wybuchem II wojny światowej w szkole salezjańskiej w Ostrzeszowie uczyło się 312 uczniów i byli to już sami chłopcy. Trzeba pamiętać, że w placówce funkcjonowało gimnazjum nowego typu oraz liceum. W tej pierwszej szkole na każdym poziomie były po dwie klasy, w których uczyło około 30 uczniów. Klasy licealne były równe ilościowo – po 28 uczniów. Mniej więcej 1/3 (102) stanowili uczniowie z Ostrzeszowa i najbliższej okolicy. 210 to przyjeźdźni z Polski, ale nie tylko, bo również z zagranicy – z Niemiec, Turcji i Stanów Zjednoczonych. W większości byli to synowie urzędników państwowych, przemysłowców oraz ziemian. Tylko w przypadku 17 uczniów ojcami byli rolnicy (Sprawozdanie 7).

## 6. PROCES DYDAKTYCZNY

Jednym z ważnych wątków wizytacji było określenie poziomu dydaktycznego danej placówki. Oczywiście miało to miejsce również w odniesieniu do gimnazjum salezjańskiego w Ostrzeszowie. W roku 1933 charakterystyka poziomu nauczania, wyników jak i stosowanych metod opracowana została na podstawie hospitacji lekcji, przejranych prac pisemnych czy zeszytów uczniowskich. Języka polskiego nauczało wówczas dwóch nauczycieli – ks. Leon Czerwiński i Marian Koza. O pierwszym wizytator napisał: „nauczyciel stosuje się do wskazań metodyki swego przedmiotu i ogólnej dydaktyki, wykazuje inwencję i inicjatywę, pewien pośpiech w odrabianiu zaległości i niedociągnięć poziomu odbija się ujemnie na aktywności uczniów, zbytni zaś lakonizm i małomówność ich odpowiedzi budzą obawę supremacji uczącego”. Z kolei jeśli chodzi o drugiego nauczyciela, to wizytator widział, że w swojej pracy stosował on podstawowe wymogi metodyki nauczania. Poza tym w oczach wizytatora uchodził za osobę o dużej sumienności i pracowitości. Miał świadomość również, że nauczyciela tego czeka dużo pracy, szczególnie związanej z niwelowaniem błędów ortograficznych u uczniów starszych klas (Sprawozdanie 1).

Jeśli chodzi o łączę, to wizytator uznał, że poziom wiedzy posiadany przez uczniów odpowiada wymogom gimnazjum humanistycznego. Pewne trudności dostrzegł w przyswajaniu przez uczniów języka francuskiego. „W zadaniach klasyfikacyjnych – mimo usiłowań nauczycielki i tytułów zmuszających do subiektywnej /samodzielnej/ redakcji – prace są stereotypowe, o charakterze streszczeń pamięciowych. Forma ustnych wypowiedzi lakoniczna – mała aktywność i brak swobody w wypowiedzaniu myśli”. W tym przypadku dał nawet zalecenia, aby nauczycielka zapoznała się z osiągnięciami, szczególnie w zakresie wyrównywania wymogów zadaniami, jakie miały miejsce w gimnazjum w Kępnie (Sprawozdanie 1).

Ogólnie rzecz ujmując, wizytator był zadowolony z przebiegu lekcji przyrody, które prowadzone były starannie i rzeczowo, choć szkoła nie posiadała jeszcze pracowni przyrodniczej. Przewidywał, że nauczanie tego przedmiotu ulegnie poprawie, gdy do szkoły trafią mikroskopy pozwalające na wyświetlanie materiału obserwacyjnego. Pozytywnie wypowiedział się także o nauczaniu historii i fizyki. Przy chemii podkreślił pewne opóźnienia w realizacji materiału. Twierdził, że zbyt mało było prac pisemnych w porównaniu do wymogów programu. Zalecił również, aby przypilnować uczniów w prowadzeniu zeszytów, które w jego mniemaniu często prowadzone były w sposób niechlujny. Z kolei w przypadku geografii zasugerował wprowadzenie zeszytów ćwiczeń, w których znajdowały się gotowe zagadnienia czy mapki konturowe. Obawiał się bowiem, że bez tego nauczanie ulegnie infantyilizacji. Uważał, że problem z geografią jest wynikiem słabego opanowania z przedmiotem nauczyciela. Całość obserwacji poziomu dydaktycznego podsumował następująco: „Zamierzona zmiana systemu klasowego na pracownie przedmiotowe niewątpliwie wpłynie dodatnio na dalsze podniesienie poziomu.

Młodzież odznacza się pracowitością; dużą pomocą do podniesienia poziomu jest popołudniowa praca w salach szkolnych pod kierunkiem nauczycieli”. W tej popołudniowej nauce udział brali przede wszystkim uczniowie mieszkający w internacie, ale ci spoza również mogli przychodzić w razie potrzeby (Sprawozdanie 1).

Kilka miesięcy, które upłynęły od pierwszej do drugiej wizytacji, wykorzystane zostały do podniesienia poziomu nauczania, szczególnie z języka polskiego w klasach średnich i starszych. Poprawie uległy również lekcje z języka francuskiego. W przypadku pozostałych przedmiotów poziom nauczania utrzymał się bez zmian. Jeśli chodzi o ogólny poziom uczniów, to według wizytatora był on słabszy w klasach niższych i nierówny w klasach starszych. Słabo wypadły zadania pisemne z matury z języka polskiego i historii. Takie wnioski wysunął po hospitacjach przeprowadzonych na 13 lekcjach (Sprawozdanie 2).

W sprawozdaniu z kolejnej wizytacji ten sam wizytator zauważył, że pod względem naukowym szkoła nie wykazywała przewagi w tym czy innym przedmiocie, ale że stara się trzymać równy poziom, szczególnie w podstawowych przedmiotach nauczania. Pozytywne wyniki w niwelowaniu różnic i opóźnień przynosiła też jego zdaniem popołudniowa nauka. Brała w niej udział prawie połowa uczniów (100/209). W zasadzie w każdym przedmiocie poziom nauczania się podniósł i to znacznie. Największe postępy zauważalne były na lekcjach łaciny. Lekcje języka polskiego wyrobiły uczniów intelektualnie, a to między innymi poprzez zwiększenie czytelnictwa, ale też „celową organizację pracy lekcyjnej”. Zadowolające wyniki osiągnęli uczniowie z matematyki i języka francuskiego. Dobre warunki nauki mieli także na lekcjach geografii i przyrody. Jedyne uwagi pojawiły się co do nauczania historii. Wizytator twierdził, że nauczyciel podaje młodzieży za dużo szczegółów, a te przesłaniają pierwszoplanowe treści, które powinny być zrealizowane zgodnie z programem (Sprawozdanie 3).

Według sprawozdania z roku szkolnego 1936/37 poziom nauczania został określony jako normalny, a w niektórych klasach nawet zupełnie dobry. Nieco gorzej wyglądało to na języku łacińskim w klasach trzecich i ósmej oraz na matematyce w jednej z klas trzecich (Sprawozdanie 5).

W czasie wizytacji przeprowadzonej w lutym 1938 r. wizytator po raz pierwszy odniósł się w sposób bardziej szczegółowy do kwestii czytelnictwa i funkcjonowania biblioteki. Każda pracownia miała swoją biblioteczkę, ale poza nimi działała ogólna biblioteka szkolna. Wizytator zauważył, że władze szkolne powinny zwracać baczniejszą uwagę na ewidencjonowanie wypożyczeń. Bywało bowiem tak, że uczniowie wypożyczone książki pożyczali sobie nawzajem i choć wszyscy mieli karty czytelnika, to wiele z nich było niezapisanych. To z kolei utrudniało monitorowanie tego, czy uczniowie w ogóle czytają. Sugerował również, żeby zaopatrzyć bibliotekę szkolną w lektury uzupełniające (od 5 do 10 egzemplarzy każdej) (Sprawozdanie 6).

W tym samym sprawozdaniu wizytator napisał: „Byłem w czasie wizytacji na 21 lekcjach szkolnych, przejrzałem zeszyty szkolne i notatki przedmiotowe

uczniów oraz zbadalem oceny w katalogach. Niektóre lekcje stały na zupełnie dobrym poziomie i nie nasuwały specjalnych zastrzeżeń” (Sprawozdanie 6).

Ostatni rok działalności przed wojną potwierdził, że działalność dydaktyczna była prowadzona na dobrym poziomie. Wizytatora martwiła tylko duża liczba ocen niedostatecznych na pierwsze półrocze. Dla przykładu z języka polskiego w klasie pierwszej prawie połowa uczniów osiągnęła tak słaby wynik (49%), a w klasie II – 39%. Również z matematyki, języka łacińskiego, biologii, zajęć praktycznych i języków obcych wskaźnik osób z ocenami niedostatecznymi był wysoki – od 30 do nawet 51%. Wizytujący zastanawiał się, jaka była tego przyczyna. Nie był przekonany, czy jest to stan rzeczywisty wiedzy uczniów, czy „przesada w szafowaniu stopniami ujemnymi przez nauczycieli”? Dobrze wypadły hospitowane lekcje. Wyniki w ocenie wizytującego były dostateczne, a na niektórych nawet dobre. Zbyt mała była jednak według niego liczba wypracowań pisemnych. Zalecił na kolejny rok pracy „dalsze wysiłki nad podniesieniem poziomu naukowego” (Sprawozdanie 7).

## 7. SPRAWY WYCHOWAWCZE

W czasie pierwszej wizytacji wizytator nie był w stanie sprecyzować jeszcze typu wychowawczego w gimnazjum salezjańskim. Trzeba podkreślić, że był on inny od tego, jaki panował, kiedy właścicielem placówki było miasto. Wizytujący wskazał na cztery typy: a) indywidualny, b) grup klasowych, c) zespołów społeczno-obywatelskich młodzieży i wreszcie d) całej szkoły. „Ks. Ks. Salezianie stanowią ideową zwartą grupę mającą swoje doświadczenie i utarte metody”. Dodatkowo wizytator stwierdził, że salezianie wykorzystują w pracy wychowawczej różne metody. Wśród nich wymienił indywidualne konferencje dyrektora z wychowankami. Tematyka takich spotkań oscylowała wokół zagadnień związanych z kształtowaniem charakteru i różnego rodzaju trudnościami. Drugą kwestią, na którą zwrócił uwagę wizytator, było „wciąganie młodzieży w akcje o charakterze szkolnym i społecznym”. Za przykład podał tu zorganizowanie chóru, w którego skład weszło prawie 100 uczniów, a któremu dyrygował ks. Czerwiński. Co więcej, występy chóru okazały się być dochodowe. Dla przykładu z wieczoru chopinowskiego zebrano 300 zł, które przeznaczono na organizację pracowni polonistycznej (Sprawozdanie 1).

Oprócz tego, podobnie jak wtedy gdy szkoła była samorządowa, działały organizacje społeczne. Wśród nich wizytator wymienił Sodalicję Mariańską, która liczyła 40 członków. Aktywne były dwie drużyny harcerskie – męska (34 chłopców) i żeńska (22 dziewczynki). Również koło sportowe, kółko krajoznawcze czy hufiec przysposobienia wojskowego. Duży nacisk położony był na sport. Zaczęto między innymi krzewić wśród uczniów narciarstwo. Organizowano klasowe wycieczki krajoznawcze. Podsumowując ten fragment sprawozdania, wizytator napisał: „Z natury rzeczy wychowanie ma charakter religijny i jako podstawę wycho-



wawczą. (...) Uważam atmosferę szkoły dodatnią – samą instytucję jako twórczą placówkę społeczną” (Sprawozdanie 1).

W czasie drugiej wizytacji w listopadzie 1933 r. podkreślał ponownie religijny charakter placówki, ale stwierdził, że nie ma nacisku na uczniów, by uczestniczyli w praktykach religijnych, Nie widział przesady lub formalizmu, „którego obawa istnieje w pewnych szkołach zakonnych”. Z kwestii wychowawczych zwrócił również uwagę na opiekę nad nauką w godzinach pozalekcyjnych. Poza tym napisał: „Pewien odłam młodzieży z poprzedniego względu – znalazł się w internacie – jako tacy, którzy wykolejeni z normalnego trybu pracy potrzebowali ścisłego nadzoru – jakiego im zaabsorbowani pracą zarobkową rodzice dać nie mogli. Dla tych atmosfera wspólnej, uregulowanej pracy okazuje się dodatnią”. Pochwalił „wciąganie” młodzieży w pracę samorządów klasowych i „zjednoczenia koleżeńskie”. Podkreślał, że salezjanie dbali o rozwój fizyczny swoich uczniów, poprzez sporty czy wyprawy geograficzne. Dodał również, że „pewna właściwa salezjanom linia społecznego demokratyzmu spowodowała przygarnianie młodzieży ze sfer rękodzielniczych. (...) aktywny stosunek, zaznaczający się w pogadankach wychowawczych i uroczystościach, do wychowawczego oddziaływania w kierunku spójności i siły państwa na młodzież, łącznie składają się te punkty na charakterystykę atmosfery wychowawczej tej szkoły” (Sprawozdanie 2).

W roku szkolnym 1935/36 odnotowano działalność w zasadzie wszystkich działających dotąd organizacji młodzieżowych. Zawieszono tylko działalność kółka krajoznawczego, bowiem nie cieszyło się ono zainteresowaniem uczniów gimnazjum. Z nowych organizacji, które pojawiły się na terenie placówki, zapisano szkolne koło Polskiego Czerwonego Krzyża. Wizytator odnotował również, że osłabło w swej aktywności „Zjednoczenie Koleżeńskie”. Aktywne nadal były drużyny harcerskie i koła sportowe. W tym roku szkolnym działały dwa, jedno z nich skupiało młodszych, a drugie starszych uczniów. W szkole działała również orkiestra i chór (Sprawozdanie 4).

Trzeba pamiętać, że przy gimnazjum funkcjonował internat, w którym mieszkało 100 chłopców. Były to przeważnie dzieci niezamożnych rodziców, ale też dzieci „mało wyrobione”, a więc trudne pod względem wychowawczym. Ich pobyt w internacie salezjańskim był traktowany czasem jako ostatnia deska ratunku w procesie socjalizacji. „Praca w internacie absorbuje księży przede wszystkim. Grupując większą część młodzieży gimnazjalnej staje się on dla innych miejscem pociągającym tak, że tutaj właśnie znajduje się teren życia towarzyskiego i organizacyjnego młodzieży w czasie pozalekcyjnym” (Sprawozdanie 4).

W roku szkolnym 1936/37 na terenie szkoły zawiązały się kolejne organizacje skupiające młodzież, były to między innymi Liga Morska i Kolonialna, Liga Obrony Przeciwgazowej i Przeciwlotniczej oraz Szkolna Kasa Oszczędności. Odrodziło się kółko krajoznawcze, które przyjęło imię Stanisława Staszica. Zadaniem tego kółka była organizacja wycieczek i opieka nad akwariami i terrariami. Dalej działały koła: polonistyczne, romanistyczne czy klasyków. Poza tym swoją działalność

zaznaczali harcerze i Sodalicja Mariańska. Chlubą był chór prowadzony przez ks. Czerwińskiego, który był uznawany za jeden z najlepszych na terenie województwa poznańskiego. Ogólnie wizytator napisał: „Szkoła wychowuje w duchu religijnym, narodowym i państwowym. Głównym zadaniem, jakie postawiła sobie Rada Pedagogiczna w tym roku, jest racjonalna rozbudowa samorządu. Praca na tym polu osiągnęła już poważne wyniki. Nadrzędna organizacja samowychowawcza «Zjednoczenie Koleżeńskie» /do której wchodził prezesi samorządów klasowych i organizacji uczniowskich/ rozwinęła żywą działalność w kierunku podniesienia karności w szkole i poza szkołą. Zajmuje się też redakcją pisemka uczniowskiego «Chudy Literat»” (Sprawozdanie 5).

W czasie każdej z wizytacji wizytujący odnosili się do sprawy wychowawczych. Nie inaczej było w lutym 1938 r. Program wychowawczy skupiony był wokół wartości religijnych, narodowych i państwowych. Pod tym względem nic się zatem nie zmieniło. Rada pedagogiczna postawiła sobie za zadanie „podniesienie wydajności pracy uczniów” zarówno na przedmiotach szkolnych, jak również w organizacjach. Zamierzano wzmocnić karność w szkole, ze względu na „różnolity materiał uczniowskich”. Trzeba pamiętać, że uczniowie pochodzili z różnych stron Polski. W tym ostatnim zakresie wizytator zawarł taką refleksję: „Zauważyłem następujące objawy niekarności względnie niestosowanie się do przepisów szkolnych: 1) za częste spóźniania i absencję, zwłaszcza dość duża ilość opuszczanych godzin pojedynczych, 2) brak tarcz z numerkami zwłaszcza na płaszcach u wielu uczniów, 3) zbyt mała staranność w formie zewnętrznej zeszytów oraz jeszcze niedostosowana dbałość o czystość w zakładzie, 4) palenie papierosów przez uczniów dojeżdżających, co osobiście stwierdziłem na dworcu kolejowym” (Sprawozdanie 6).

Niestety z treści sprawozdania wynika, że samorząd uczniowski, mimo zapowiedzi, nie rozwinął dostatecznie swojej działalności. Po prostu go fizycznie nie było, a nauczycielom pomagali dyżurować uczniowie najstarszej klasy. Jeśli chodzi o organizację uczniowskie, to prym wiodły: Sodalicja Mariańska, drużyna harcerska, PCK oraz koło sportowe. Kółko polonistyczne nadal redagowało gazetkę uczniowską „Chudy Literat” (Sprawozdanie 6).

W sprawach wychowawczych szkoła kontynuowała obrane kierunek i cele, szczególnie w zakresie wyrobienia ambicji i zapału do pracy. Poza tym starano się podnosić poziom karności i chronić młodzież przed nieodpowiednimi lekturami. Wizytator podkreślał, podobnie jak rok wcześniej, że jest to raczej młodzież trudna, pochodząca z różnych stron Polski. Ograniczone zostały spóźnienia, realizowano także zajęcia z przysposobienia wojskowego. Aktywne były również wszystkie organizacje młodzieżowe działające na terenie szkoły (Sprawozdanie 7). Widać z tego, że ugruntowały swoją pozycję w szkole, znalazły się również w kręgu zainteresowania uczniów szkoły (Sprawozdanie 7).

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy stwierdzić, że analiza powyższych sprawozdań wskazała kilka ważnych wątków kształtujących działalność gimnazjum w Ostrzeszowie będącego od 1932 r. własnością salezjanów. Dzięki tym dokumentom prześledzić można etapy rozbudowy szkoły, organizowania poszczególnych pracowni, doposażania ich. Wizytacje obrazowały również efektywność pracy poszczególnych nauczycieli, podnoszenia przez nich umiejętności metodycznych. Dzięki temu podnosił się również poziom nauczania samej placówki. Wizytatorzy w sprawozdaniu skrzątnie odnotowywali także zmiany w liczbie i charakterystyce uczniów. Zauważalny był proces odchodzenia od koedukacji ku szkole przeznaczonej dla chłopców. Wśród uczniów byli nie tylko mieszkańcy Ostrzeszowa i okolic, ale także pochodzący z różnych części Polski, a nawet spoza jej granic.

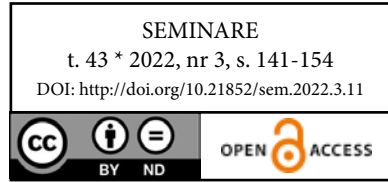
Analiza pokazuje, że w zakresie wychowawczym szkoła czyniła postępy, a to przede wszystkim dzięki determinacji dyrektora – ks. Leona Czerwińskiego. Dużą rolę odgrywały w tym procesie także organizacje młodzieżowe działające w szkole – Sodalicia Mariańska, harcerstwo, PCK czy kółka zainteresowań i gazetka szkolna. Niestety ten progresywny rozwój placówki przerwany został wybuchem II wojny światowej. Po jej zakończeniu gimnazjum reaktywowało się już w nowej, innej rzeczywistości społeczno-politycznej.

Kończąc, wypadałoby zgłosić pewien postulat badawczy. Dotyczy on opracowania monografii tej salezjańskiej placówki. Zachowane materiały z archiwów salezjańskich i państwowych pozwalają wnioskować, że jest taka możliwość. Dodatkowym źródłem może być wychodząca w okresie międzywojennym „Gazeta Ostrzeszowska”. To, że zawiera ona cenne informacje i treści, dowodzą artykuły opublikowane na podstawie tego periodyku przez Jarosława Durkę (Durka 2013a, Durka 2013b).

## BIBLIOGRAFIA:

- Archiwum Państwowe w Poznaniu, Kuratorium Okręgu Szkolnego Poznańskiego, Prywatne Gimnazjum Koedukacyjne Księży Salezjanów. Ostrzeszów, sygn. 336:
- Sprawozdanie z wizytacji Gimnazjum im. Kazimierza Wielkiego w Ostrzeszowie przeprowadzonej w dniach od 7 do 10 lutego 1933 r. przez p.o. wizytatora szkół Adama Ferensa (Sprawozdanie 1).
  - Sprawozdanie z wizytacji Prywatnego Gimnazjum Koedukacyjnego im. Kazimierza Wielkiego w Ostrzeszowie, stanowiącego własność ks.ks. Salezjanów (Sprawozdanie 2).
  - Sprawozdanie z wizytacji Prywatnego Gimnazjum Koedukacyjnego Ks. Ks. Salezjanów w Ostrzeszowie (Sprawozdanie 3).
  - Sprawozdanie z wizytacji Prywatnego Gimnazjum Ks. Ks. Salezjanów w Ostrzeszowie 10-12 [grudnia 1935] (Sprawozdanie 4).

- Sprawozdanie z wizytacji Prywatnego Gimnazjum Ks. Ks. Salezjanów w Ostrzeszowie (Sprawozdanie 5).
  - Sprawozdanie z wizytacji Prywatnego Gimnazjum Ks. Ks. Salezjanów w Ostrzeszowie (Sprawozdanie 6).
  - Sprawozdanie z wizytacji Prywatnego Gimnazjum Ks. Ks. Salezjanów w Ostrzeszowie (Sprawozdanie 7).
- Durka, Jarosław. 2013a. „Gazeta Ostrzeszowska” w dwudziestoleciu międzywojennym. *Zeszyty Kaliskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, 13, 80-89
- Durka, Jarosław. 2013b. Margines społeczny południowej Wielkopolski w dwudziestoleciu międzywojennym w publicystyce „Gazety Ostrzeszowskiej”. W: *Metamorfozy społeczne 6. Margines społeczny Drugiej Rzeczypospolitej*, red. Mateusz Rodak, 65-82. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Gołdyn, Piotr. 2019. *Źródła do dziejów szkolnictwa w Polsce w XX wieku. Sprawozdania szkolne – protokoły rad pedagogicznych – kroniki szkolne*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Graf, Władysław. 1993. *Ostrzeszów. Seminarium Nauczycielskie*. Ostrzeszów: Ostrzeszowskie Centrum Kultury.
- Krysińska-Wawrzycka, Maria. 2000. Szkoła Towarzystwa Salezjańskiego 1932-1939, 1945-1954. W: *W cieniu kasztanów. Księga życia Szkoły w latach 1920-2000*, red. Maria Krysińska-Wawrzycka, 21-59. Ostrzeszów: Stowarzyszenie Wychowanków, Absolwentów i Przyjaciół Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego w Ostrzeszowie.
- Niewęglowski, Jan. 2011. *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898-1989*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Skrobacz, Waldemar. 2000. Miejskie Koedukacyjne Gimnazjum Humanistyczne 1920-1932. W: *W cieniu kasztanów. Księga życia Szkoły w latach 1920-2000*, red. Maria Krysińska-Wawrzycka, 9-19. Ostrzeszów: Stowarzyszenie Wychowanków, Absolwentów i Przyjaciół Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego w Ostrzeszowie.
- Żurek, Waldemar. 1996. *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*. Lublin: „Poligrafia Salezjańska”.



EWA BARNAŚ-BARAN

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8084-6150> \* [ewbarnas@ur.edu.pl](mailto:ewbarnas@ur.edu.pl)

Zgłoszono: 25.10.2022; 15.11.2022; zaakceptowano do publikacji: 7.12.2022

## POWSTANIE I DZIAŁALNOŚĆ OŚWIATOWA KOŁA TOWARZYSTWA SZKOŁY LUDOWEJ W RZESZOWIE W LATACH 1892-1939

FORMATION AND EDUCATIONAL ACTIVITIES OF THE CLUB OF THE PEOPLE'S SCHOOL ASSOCIATION IN RZESZÓW IN THE YEARS 1892-1939

### Abstract

The article provides basic information on the activities of the Club of the People's School Association in Rzeszów in the years 1892-1939. A historical and pedagogical analysis of the manuscripts of the minutes of the Club's authorities' meetings and other archival materials, allowed to define the main forms of the Club's educational work. The Club's activities were initiated by people who perceived education, religion, and moral upbringing as an important element in human development. It was established that the most popular forms of the Club's educational work in Rzeszów were lectures, courses for illiterate people as well as vocational training.

**Keywords:** Club of the People's School Association in Rzeszów, extracurricular education, adult education, lectures

### Abstrakt

Artykuł zawiera podstawowe informacje na temat działalności Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie w latach 1892-1939. W wyniku przeprowadzonej analizy historyczno-pedagogicznej rękopisów protokołów zebrań zarządu Koła oraz innych materiałów archiwalnych określono główne formy jego pracy oświatowej. Ustalono, że działalność Koła inicjowali ludzie, którzy w oświacie, religii i wychowaniu moralnym dostrzegali ważny element rozwoju człowieka. Najbardziej popularną formą pracy oświatowej Koła w Rzeszowie były odczyty, kursy dla analfabetów oraz dokształcające zawodowo.

**Słowa kluczowe:** Koło Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie, oświata pozaszkolna, edukacja dorosłych, odczyty

## WPROWADZENIE

Pod koniec XIX w. działalność organizacji oświatowo-społecznych na ziemiach polskich, a także dalszy ich rozwój w latach 1918-1939, nie tylko wzbogacił teorię i praktykę pracy oświatowej, ale korzystnie wpłynął na poziom aktywności edukacyjnej dorosłych (Maliszewski, Sapia-Drewniak i Szulakiewicz 2021, 7-8). Wszechstronną działalność oświatową na rzecz dorosłych, młodzieży i dzieci w zaborze austriackim podjęło Towarzystwo Szkoły Ludowej [TSL], które utworzone zostało z inicjatywy Adama Asnyka w 1891 r. w Krakowie, w 100 rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja. Zadania TSL realizowano na wielu płaszczyznach pracy oświatowej, a ich wyniki stopniowo zmieniały statystykę analfabetyzmu w Galicji. Przykład podawano w czasopiśmie wydawanym przez Zarząd Główny TSL w 1901 r. w dziale „Różne Wiadomości”: „mamy, na 7.317.023 ludności, 4.660.416 analfabetów. Czyżni to 63.69 procent ogółu ludności” (Stan analfabetyzmu 1901, 14). Dodawano, że dziesięć lat wcześniej liczba analfabetów sięgała 73.8 procent. Jak zaznaczyła Irena Kosmowska TSL powołano w zaborze austriackim, gdzie społeczeństwo miało możliwości tworzenia i rozwijania organizacji kulturalnych. Zwróciła zarazem uwagę na czynniki, które nie ułatwiały prowadzenia akcji oświatowej. Jej zdaniem: „Skomplikowane stosunki narodowościowe wewnątrz kraju, konieczność bronienia kresów od wynarodowienia wobec zachłannej działalności oświatowej sąsiadów, utrudnienia przemysłowe i współzawodnictwo z wyżej w tym kierunku rozwiniętymi pracownikami, były to zadania trudne do rozwiązania” (Kosmowska 1917, 4).

W prace TSL początkowo angażowały się osoby o różnych przekonaniach politycznych, bez różnicy płci czy wyznania. Na początku XX w. wzrastał wpływ narodowych demokratów, przejęli oni faktycznie zarząd Towarzystwa. Po 1909 r. część kół zajęła stanowisko opozycyjne wobec Zarządu TSL, podkreślając ten fakt nazwą Koło TSL im. T. Kościuszki. Od lat 30. XX w. pozostawało ono pod wpływem rządzącego obozu sanacyjnego. W latach 1918-1939 TSL nadal prowadziło aktywną działalność, kierując się przekonaniem, że: „Wiara, mowa i ziemia, na której od wieków z dziada pradziada żyjemy, to największe skarby, jakie posiada każdy naród, to najpotężniejsze czynniki które łączą nas w jedną wielką rodzinę, to podstawowe czynniki kultury narodowej” (Uhma 1937, 1). Wiceprezes TSL dr Stefan Uhma w 1937 r., porównując kolejne lata działalności, stwierdził, że po odzyskaniu niepodległości przez Polskę nastąpiła zmiana systemu pracy Towarzystwa. Według niego zmierzało ono do „współdziałania różnych warstw społeczeństwa na polu podnoszenia oświaty i kultury wspólnym wysiłkiem chłopca, księdza, nauczyciela czy inteligenta z miasta” (Uhma 1937, 1). Zwracał zarazem uwagę na ponadczasową wartość pracy kulturalno-oświatowej, która powinna łączyć ludzi, łagodzić formy walki zwaśnionych stron. Dodać należy, iż członkowie TSL podczas odczytów przekazywali potrzebne informacje dotyczące racjonalnego gospodarowania oraz upowszechniali zasady higieny i zdrowia (Potoczny 2014, 408). Józef Miąso, pisząc na temat głównych towarzystw oświatowych w XX w., podkreślił znaczenie informacji przekazywanych przez człon-

ków TSL, zwłaszcza w ramach niedzielnych uniwersytetów ludowych (Miąso 1984, 159). Tomasz Maliszewski zwracał natomiast uwagę na odwoływanie się w zakresie deklarowanych zadań przez TSL do duńskich doświadczeń Gruntviga, Flora i Kolda (Maliszewski 2021, 24).

W 2022 r. przypada 130. rocznica utworzenia w Rzeszowie Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej, które powstało w lipcu 1892 r. Było ono jednym z najwcześniejszych powołanych Kół TSL w Galicji. W większych miastach tworzone ich nawet kilkanaście, np. we Lwowie było 12, Krakowie – 9, Przemyślu – 3, Stanisławowie – 3. Koło TSL w Rzeszowie kontynuowało działalność w II RP, intensyfikując ją od lat 30. XX w. Funkcjonowało ono w mieście, na którego oświatowy i kulturalny klimat w XIX i na początku XX w. wpływały dwa ośrodki uniwersyteckie: lwowski i krakowski. Inicjatywy kulturalno-oświatowe, towarzyskie podejmowało tam szereg stowarzyszeń, m.in. Towarzystwo Teatru Amatorskiego, Kółko Literacko-Muzyczne, Towarzystwo Muzyczne „Lutnia”, Towarzystwo Kasynowe, Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół”, a także bardzo zaangażowany Oddział Towarzystwa Uniwersytetu Ludowego im. A. Mickiewicza (Hoff 1998, 401).

Celem niniejszych badań było poznanie form działalności oświatowej Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie w latach 1892-1939. Podstawą źródłową były rękopisy ksiąg protokołów zebrań zarządu Koła<sup>1</sup>, sprawozdania drukowane z Muzeum Okręgowego w Rzeszowie, artykuły z lokalnych czasopism wydawanych w Rzeszowie po koniec XIX w. i w okresie międzywojennym, korzystano ponadto z opracowań poświęconych głównie tematyce działalności oświatowo-kulturalnej organizacji społecznych. Analiza dokumentów pozwoliła na ustalenia dotyczące powstania i rozwoju Koła TSL w Rzeszowie, jego struktury, osób wchodzących w jego skład, podstawowych przejawów działalności w latach 1892-1918 oraz 1918-1939. W artykule ukazano wybrane jej formy, mające ponadczasową wartość, jak na przykład działalność odczytowa oraz organizacja kursów. Zamieszczono także informacje na temat biblioteki, którą prowadziło TSL, cennej dla miasta instytucji kultury służącej mieszkańcom. Nie zostały ujęte w niniejszym opracowaniu wszelkie przejawy aktywności Koła, jedynie te, które cieszyły się największym zainteresowaniem odbiorców i przyczyniały się do pozytywnej oceny jego działalności przez przedstawicieli Zarządu Głównego w Krakowie. Dotychczas ukazał się w na temat działalności Koła TSL w Rzeszowie w 1975 r. artykuł autorstwa Tadeusza Biedy i Józefa Świebody (Bieda i Świeboda 1975, 193-202), istotne są ustalenia Jadwigi Hoff, ogniskującej uwagę na życiu kulturalno-towarzyskim Rzeszowa w XIX w. (Hoff 1998, 428-429). Na uwagę zasługuje praca oświatowa Koła przed 1918 r., a zwłaszcza dalsze jego losy po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, które nie były dotychczas objęte szczegółowszą analizą.

---

<sup>1</sup>W przypisach odnoszących się do archiwaliów (Archiwum Państwowe w Rzeszowie) podawano skróconą, ujednoliconą nazwę Protokół wraz z datą szczegółową zebrania zarządu Koła i stroną. Data umożliwiła czytelnikowi ustalenie, w której księdze (Bibliografia) znajdują się przywołane informacje.

## 1. POWSTANIE KOŁA TSL W RZESZOWIE, STRUKTURA ORGANIZACYJNA I ZADANIA

Koła TSL miały wspierać działalność Zarządu TSL w Krakowie, ich zadania wynikały z założeń statutu TSL (Statut 1903, 3-4, 6; Statut 1932, 3, 13). Obejmowały one działania w obszarze naukowym, kulturalnym, materialnym. Statut TSL określał warunki, jakie należało spełnić, aby powołać Koło w danej miejscowości. Konieczne było, aby przynajmniej 20 osób chciało je założyć w danej miejscowości (Statut 1903, 6). Kołem kierował zarząd, który składał się z przewodniczącego (prezesa), zastępcy, skarbnika i jego zastępcy, oraz z członków zarządu. Członkiem Koła mogła zostać każda osoba, bez różnicy płci. Przyjęcie zatwierdzał Zarząd Główny lub Zarząd Koła. Obowiązkiem członka zwyczajnego było opłacanie składek, których wysokość miała wpływ na status członka (np. dożywotni, założyciel).

Liczba członków Koła TSL w Rzeszowie od 1904 r. do 1913 r. wzrosła ponad czterokrotnie (w 1904 r. – 100 członków; w 1913 r. – 438 członków). Należeli do niego Polacy, a także Żydzi. W szeregach Koła byli przedstawiciele inteligencji, księży, ziemianstwa, kupców, rzemieślników, robotników, chłopów. Pod koniec lat 20. XX w. Koło liczyło 358 członków (Protokół 3 VI 1927, 4). W połowie lat 30. XX w., podczas zebrania Zarządu Koła poruszano kwestię zapotrzebowania na działalność młodych osób w szeregach TSL, padła nawet propozycja ustąpienia jednego z członków na rzecz wyboru młodszego kandydata, który mógłby zaangażować się w prace w terenie (Protokół 28 VI 1934, 101).

Koło TSL w Rzeszowie miało określoną przepisami statutu TSL strukturę. Na jego czele stał zarząd (wydział) reprezentowany przez przewodniczącego oraz członków zarządu Koła. Po 1896 r., w którym rozszerzono działalność poszczególnych Kół TSL, w Rzeszowie wzrosła liczba osób tworzących zarząd do 29 (w poprzednich latach liczył on 18 osób). Pod koniec lat 20. XX w. zarząd Koła nadal liczył 29 osób (Protokół 3 VI 1927, 4)<sup>2</sup>. Pierwszym przewodniczącym Koła TSL w Rzeszowie, powołanego 13 lipca 1892 r., został ówczesny burmistrz miasta dr Wiktor Zbyszewski (1818-1896). Funkcję tę pełnili następnie Julian Malec, Tadeusz Stanisław, Jan Pęcowski (1874-1959). Przewodniczącymi Koła w II RP byli Jan Rąb (w 1927 r. zgłosił rezygnację), Zofia Ruczkowa od 1928 r. do 1935 r., kiedy to zrezygnowała z funkcji (Protokół 25 III 1935, 120). Po rezygnacji Ruczkowej zebrania prowadził dr Stanisław Hakalla, następnie kolejne spotkania od 15 kwietnia 1935 r. odbywały się pod kierunkiem prezesa Edwarda Brydaka (1901-1978) (Protokół 15 IV 1935, 126).

Rozwój miasta, zaangażowanie mieszkańców Rzeszowa, ofiarodawców, udział nauczycieli i uczniów rzeszowskich szkół we wspólnej pracy przyczyniały

---

<sup>2</sup> W skład zarządu w 1927 r. wchodził: inspektor szkolny Jan Rąb, Edward Barowicz, ks. dr Jan Chmielnikowski, Franciszek Czarnik, Franciszek Chyc, dr Marian Czarnek, ks. Antoni Cząstka, Piotr Fic, dr Stefan Hakalla, Stanisław Jachimowski, dr Juliusz Kijas, dr Roman Krogulski, ks. Stanisław Kulanowski, Maria Kulpińska, Tadeusz Mazurkiewicz, Karol Merklinger, dr Franciszek Mottl, dr Teofil Nieć, Jan Śliwa, Zofia Łodzińska, Ferdynand Mazur, Władysław Pańczak, dr Jan Pawłowski, Kazimierz Piviroto, Helena Swoboda, Zofia Ruczkowa, dr Maria Wogłowska, Antoni Żuliński, Jan Żurawski (Protokół 3 VI 1927, 4).



się do intensyfikowania pracy Koła. W sprawozdaniu z 1908 r. zapisano: „Dowodem i świadectwem postępu idei oświatowej narodu są zapisy dla K.T.S.L. jak ś.p. Józefa Gabryela (niepodjęty) wreszcie ś.p. Dra Rudolfa Alsa, którego piękną myśl obdarowania miasta biblioteką naukową, wykonawca testamentu Dr. Roman Krogulski podjął w ten sposób, że łączy zapis z subwencyą Kasy Oszczędności – byle dobre dzieło rozwijało się na pożytek narodu” (Sprawozdanie Wydziału Koła 1908, 1). W 1904 r. władze TSL w Krakowie zaleciły organizację zarządu okręgowego w Rzeszowie, a od 1908 r. wszystkie Koła TSL, poza 23 kołami śląskimi, należały do organizacji związkowej (Sprawozdanie z działalności 1908, 40). Zgodnie z pismem Zarządu Głównego postanowiono w kwestii organizacji Związku Okręgowego, że w jego skład wejdą miejscowości Bojanów, Dębica, Głuchów, Kolbuszowa, Łańcut, Nisko, Rakszawa, Ropczyce, Tarnobrzeg, Żołynia, Rozwadów (Posiedzenie 26 II 1909, 4). W sprawozdaniu podsumowującym 20 lat działalności TSL wydanym w 1911 r. podano, że rzeszowski Związek Okręgowy obejmował 14 Kół: Biało-brze-gi, Bojanów, Dębica, (Dzików – rozwiązane), Handzlówka, Kolbuszowa, Łańcut, Nisko, Rakszawa, Ropczyce, Rozwadów, Rzeszów, Tarnobrzeg, Żołynia (Sprawozdanie z działalności 1911, 105).

Koło realizowało swoje zadania, powołując komisje (sekcje), których nazwy obrazują zakres czynności, a liczne zmiany w liczbie komisji potwierdzają, że zarząd reagował na osłabienie aktywności wybranej komisji, bądź tworzył nową, adekwatną do pojawiających się zadań. Od 1905 r. pracowała komisja czytelni-ano-odczytowa, skarbowa, analfabetów. W 1906 r. pierwsza z nich podzieliła się na komisję czytelniczo-biblioteczną oraz odczytową. Po dyskusjach dokonano dal-szego podziału ostatniej z wymienionych na: komisję odczytową wiejską i komisję odczytową miejską – która miała organizować kursy dla analfabetów. Rozważano także możliwość powołania odrębnej komisji szkolnej. Zabezpieczeniem funduszy Koła oraz pozyskiwaniem kolejnych, szczególnie na budowę własnego lokalu, zaj-mowała się komisja finansowa (Posiedzenie 26 II 1909, 2-3). W 1910 r. powołano kolejną komisję – opieki nad młodzieżą rękodzielniczą (opiekuńczą). W okresie międzywojennym następowały czasowe zmiany i powoływano do realizacji no-wych zadań kolejne komisje (bądź zmieniano ich nazwy), np. kinową, budowy domu, Muzeum Ziemi Rzeszowskiej, propagandową, szkoły przemysłowej, szkoły zawodowej (Posiedzenie 1 IV 1927, 1-2: Sprawozdanie Zarządu Głównego 1928, 100; Protokół 24 IV 1931, 74; Protokół 26 IV 1932, 92). W protokole posiedzenia zarządu Koła odnotowano pod koniec 1929 r., iż reaktywowano komisję wiejską i miejską, których ograniczoną działalność w poprzednich latach tłumaczono bra-kiem odpowiedniej liczby członków, a także niewielkim zainteresowaniem mieszk-ańców wsi uczestnictwem w odczytach (Protokół 30 XI 1929, 53). Od końca lat 20. XX w. pisano w protokołach o intensywniejszej pracy komisji odczytowej. Urządzano także kursy dla analfabetów, ale brak własnego lokalu utrudniał ich organizację. Zarząd Główny w Krakowie, dążąc do reaktywowania i ożywienia Okręgu TSL w Rzeszowie, postanowił powołać instruktora i lustratora, który miał

objąć swą działalnością kilka powiatów, należących do tego okręgu (Protokół 30 XI 1929, 53). Jego zadaniem było kontrolowanie prac Kół w terenie, zakładanie nowych, pozyskiwanie członków, realizacja zadań Kół. Podczas zebrania zarządu Koła TSL w Rzeszowie w marcu 1930 r. dyskutowano nad powołaniem sekcji patronatu nad więźniami i zaproszeniem do przewodniczenia tej sekcji Marii Byczewskiej (Protokół 13 III 1930, 59). W skład komisji szkolnej weszli: jako przewodniczący inspektor Tomanek, członkami zostali Cwynar, Maria Kulpińska, ks. Antoni Cząstka (Protokół 28 V 1934, 114). W kolejnym roku przewodniczącym komisji szkolnej był Stefan Trumanek, z grona nauczycieli szkoły TSL weszli dyrektor Reichmanówna i Andrzej Durek (Protokół 15 IV 1935, 126). Istniała nadal komisja biblioteczna, a ponadto funkcjonowała komisja kinowa, czytelní wiejskich, uniwersytetów niedzielnych, uniwersytetu powszechnego w Rzeszowie.

## 2. PRACA OŚWIATOWA KOŁA TSL W RZESZOWIE W LATACH 1892-1918

Przez pierwsze cztery lata po utworzeniu Koła nie prowadzono w Rzeszowie intensywnej działalności, ważną inicjatywą było utworzenie w 1897 r. kursu dla dorosłych analfabetów. Od 1899 r. organizowano takie kursy każdego roku. Należy nadmienić, że realizacją odczytów publicznych w Rzeszowie w latach 80. oraz 90. XIX w. zajmowały się również inne organizacje popularyzujące zagadnienia z historii i literatury polskiej, następnie nauk przyrodniczych, ekonomicznych, technicznych. Słuchacze mogli korzystać z wykładów podejmowanych przez członków Towarzystwa Oświaty Ludowej, Towarzystwa Pedagogicznego, Towarzystwa Ochrony Zwierząt, Kółka Literacko-Muzycznego, koła Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych oraz, jak zaznaczyła Jadwiga Hoff, przez Czytelníę Starozakonnej Młodzieży, która działała od 1890 r. Odczyty organizowane były również przez organizacje kulturalno-oświatowe: Towarzystwo Uniwersytetu Ludowego im. A. Mickiewicza, Towarzystwo Muzeum Przemysłowego, Towarzystwo Katolickiej Młodzieży Kupieckiej, „Eleuterię”, Towarzystwo Bezwzględnej Wstrzemięźliwości od Alkoholu.

Akcję odczytową na początku XX w. rozwijało również Koło TSL. Na ich częstotliwość i liczbę uczestników wpływał brak własnego lokalu. Odbywały się one w związku z tym w gmachu „Sokoła”, w lokalu Stowarzyszenia „Przyjaźń”, w salach Szkoły Przemysłowej. W 1904 r. ogłoszono pierwsze odczyty popularyzatorskie. Kolejne lata przynosiły zwiększenie ich liczby, poszerzenie grona odbiorców o żołnierzy garnizonu w Rzeszowie. Podejmowano tematy z historii Polski, geografii, higieny, nauk społecznych. W 1908 r. liczba słuchaczy odczytów w mieście i na wsiach wynosiła 6 540, ogłoszono w sumie 102 odczyty, na wsiach 62, pozostałe w mieście (Sprawozdanie 1908, 1).

Po 1897 r. podjęto także inicjatywę organizowania kursów dla dorosłych analfabetów, po czym nastąpiła dwuletnia przerwa. Po jej zakończeniu już w każdym roku odbywały się kursy, podczas których uczestnicy (służący, woźni, posługacze, terminatorzy) uczyli się czytać i pisać. Dedykowano je ludności cywilnej, ale

odbywały się także odrębne szkolenia dla żołnierzy. Koło organizowało również akcje zwalczania analfabetyzmu wśród ludności żydowskiej. W 1910 r. podano, że komisja odczytowa miejska zorganizowała kursy dla 23 osób, w tym 14 kobiet i 9 mężczyzn. Wśród nich było 20 chrześcijan i trzech Żydów (Sprawozdanie 1910, 19). Kryterium podziału uczestników stanowiła umiejętność czytania i pisanie, nie zaś płeć. Komisja odczytowa miejska odnotowała, iż tematyka spotkań dotyczyła twórczości Juliusza Słowackiego, urządzano ponadto odczyty z dyskusją na posiedzeniach zarządu Koła, np. Jan Lew mówił „O zakładaniu Spółek Raiffeisenowskich”, Leonard Lasocki „O współpracy kooperatywnej”, Jan Pęcowski „O metodach pracy oświatowej na wsi”. Zaangażowaną osobą w głoszenie odczytów był J. Pęcowski, uwagę poświęcał głównie tematyce oświatowej i historycznej. Zaznaczono, że odbywały się wykłady dla młodzieży, poruszano m.in. temat higieny, dr Prószyński wygłosił dwa wykłady w II Gimnazjum w Rzeszowie (Sprawozdanie 1909, 6; Sprawozdanie 1910, 2, 19).

Komisja odczytowa wiejska jako cel pracy podawała w 1911 r. prowadzenie pracy oświatowej na wsi, tj. zakładanie czytelni, spółek, kas, wygłaszanie odczytów, pogadanek, organizowanie obchodów narodowych, pielęgnowanie pieśni polskich. Komisja urządziła posiedzenia poświęcone samodoskonaleniu oraz organizacji pracy oświatowej na wsiach. W analizowanych materiałach sprawozdawczych podawano, że o odczyty proszono zwłaszcza z odległych miejscowości (Sprawozdanie 1911, 8).

Równie istotną kwestią dyskutowaną podczas zebrań zarządu Koła było otoczenie opieką dziewcząt oraz podjęcie próby zorganizowania dla nich (skupionych w Stowarzyszeniu dziewcząt „pracy igłą”) kursów przemysłowych, a nie tylko ogólnooświatowych (Protokół 6 IV 1909, 7-8). Zdecydowano więc, że uruchomione zostaną kursy dla dziewcząt, tj. elementarny oraz drugi: buchalteryjny, rysunku, nauki kroju itp. Kursy były płatne (wpisowe 2 Korony, kurs 3 Korony), ale wspomagano uczestniczki finansowo podczas zakupów materiałów szkolnych (Protokół 16 IX 1909, 17).

W 1910 r. utworzono komisję opiekuńczą, powołano również kółko młodzieży rękodzielniczej „Ognisko Terminatorskie” (Sprawozdanie 1911, 15). Pod opieką nauczyciela Wojciecha Książka, działacza „Sokoła” i nauczyciela gimnastyki, chłopcy zbierali się w niedziele i święta w czytelni, czytali książki i czasopisma, uczestniczyli w pogadankach, czas spędzali na grach towarzyskich. Młodzież rzemieślnicza, zrzeszona w TSL, aktywizowała się ponadto w utworzonym kółku dramatycznym. Na spotkania organizowane przez TSL w większej liczbie uczęszczały kobiety, wśród mężczyzn była niższa frekwencja.

Inną formą aktywności Koła TSL w Rzeszowie było niezwykle potrzebne mieszkańcom miasta zakładanie czytelni, wypożyczalni w okolicznych gminach, a przede wszystkim biblioteki miejskiej. Zbiory biblioteki służyły licznie kształcącym się w mieście uczniom i ich nauczycielom. Na początku 1904 r. zarząd Koła uchwalił założenie bezpłatnej wypożyczalni oraz czytelni w tym mieście. Jej

otwarcie poprzedził apel do mieszkańców o wspieranie inicjatyw Koła. Przyniósł on oczekiwane rezultaty, toteż w 1906 r. powstała pierwsza publiczna bezpłatna biblioteka miejska, funkcjonująca pod opieką TSL, w lokalu, który zajmowało Towarzystwo przy ul. Kościuszki. Wsparcia finansowego udzieliła Kasa Oszczędności (400 Koron), a księgozbiór liczący 1500 tomów oraz 5000 Koron ofiarował adwokat Roderyk (właściwie Rodryg) Als. W księdze członków Koła TSL w 1898 r. R. Als zapisany został z wysoką składką roczną 5 złotych reńskich (Księga członków 1898, 1). Rada miasta Rzeszowa po przyjęciu zapisu oddała go 14 kwietnia 1909 r. w zarząd Kołu TSL. Organizację biblioteki wsparło również Kasyno Polskie, przekazując kilkaset dzieł naukowych. W drugim kwartale XX w. zasoby biblioteki powiększały się dzięki darowiznom oraz urządzanym kwestom w prywatnych domach. W 1908 r. Wydział Kasy Oszczędności ofiarował 4000 Koron na założenie biblioteki, a rok później dodał 1000 Koron na jej powiększenie. W skład powołanej komisji bibliotecznej zarządzającej biblioteką weszli: przewodniczący dr Jan Stepek, sekretarz Karol Rybarski, bibliotekarz Kazimierz Mazurkiewicz, członkowie: Władysław Arciszewski, Ludwik Bienkowski, Jan Pęcowski oraz delegaci Kasy Oszczędności: dr Roman Krogulski i dr Henryk Wachtel. Bibliotekę podzielono na dwa działy: powieściowy i naukowy.

Komisja biblioteczna zaprenumerowała czasopisma: „Słowo Polskie”, „Czas”, „Głos Narodu”, „Kurier Lwowski”, „Nowości Ilustrowane”, „Biesiadę Literacką”, „Krytykę”, „Poradnik Językowy”, „Przewodnik Oświatowy”, „Przegląd Narodowy”, „Przewodnik Kółek Rolniczych”. W sprawozdaniach podkreślano istotną rolę wsparcia udzielanego bibliotece przez Wydział Krajowy, Zarząd Główny TSL w Krakowie, Komitet Kasy im. Mianowskiego w Warszawie, Macierz Polską we Lwowie. Cenne były zwłaszcza przekazywane wydawnictwa, podobnie jak wsparcie indywidualnych ofiarodawców. Z zasobów biblioteki korzystali czytelnicy od 10 do 60 roku życia (Sprawozdanie 1910, 16-18). Przykładowo dane ze sprawozdania komisji bibliotecznej z 1909 r. wykazywały: 1480 dzieł, wypożyczono 590 dzieł, tomów 3663. Odnotowano w nich, że biblioteka miała od 20 września 1909 r. do 25 listopada 1909 r. 2253 czytelników. Zanotowano, że było wśród nich 293 mężczyzn, 155 kobiet (sic!), podano przy tym, że korzystały z zasobów 332 osoby religii katolickiej, 116 mojżeszowej, w tym 264 uczniów, 57 rzemieślników, 127 innych (Protokół 2 XII 1909, 20-22). Troszczono się nie tylko o zbiory, ale przede wszystkim o treści udostępniane młodzieży. Zaprotokołowano wniosek ks. L. Lasockiego apelującego o przestrzeganie kryteriów moralnych doboru wypożyczanej literatury. Na podstawie wypowiedzi członków zarządu Koła podczas zebrań można stwierdzić ciągłą troskę o podtrzymanie działalności biblioteki, bez zamykania któregoś z działów, a zwłaszcza działu naukowego. Wspomnieć należy o skargach, które wpływały do komisji bibliotecznej na młodzież gimnazjalną, która, według notki w protokole, chętniej zajmowała się czytaniem książek niż nauką szkolną (Protokół 2 XII 1909, 22).

### 3. WYBRANE INICJATYWY KOŁA TSL W RZESZOWIE W LATACH 1918-1939

W 1919 r. odbył się Zjazd TSL w Przemyślu, w którego obradach uczestniczyli również członkowie Koła TSL z Rzeszowa: Maria Bandrowska, Stanisław Bartynowski, Bronisława Jabłońska, Szczesny Jasiewicz, Adam Ruczka, Zofia Ruczkowa (Protokół XXIV 1919, 15-28). Wysłuchali referatu przedstawionego przez Tadeusza Zajączkowskiego, który zwracał uwagę na konieczność zawodowego kształcenia młodzieży, w tym opieki nad młodzieżą rękodzielniczą i handlową. Podjął w nim kwestię udziału ziem byłej Galicji w rozwoju ekonomicznym kraju po 1918 r., a zwłaszcza roli, jaką powinno odegrać tam TSL. Zaznaczał, że bogactwo tego kraju władze zaborcze ukryły dyskretnie poza wiedzą mieszkańców, zwłaszcza uczniów w szkołach (Protokół XXIV 1919, 15-28). W związku z tym należało tak organizować pracę Koła TSL w Rzeszowie, aby zrealizować postulowane zadania. Jak ustalił J. Świeboda w dziejach Rzeszowa, okres międzywojenny stanowił czas rozwoju oświaty, zwłaszcza przedszkolnej oraz oświaty dorosłych. Edukacja dorosłych, wzrost zainteresowania czytelnictwem, organizowanie odczytów, imprezy o charakterze artystyczno-rozrywkowym czy organizacja kursów na terenie miasta to, zdaniem Świebody, przede wszystkim zasługa TSL (Świeboda 2001, 223). Jak zatem przedstawiała się aktywność Koła TSL w Rzeszowie w II RP?

Jak wynika z analizowanych materiałów archiwalnych, organizacja odczytów nadal była ważnym zadaniem Koła. Dostrzegano ważną rolę, jaką mogli spełnić księża katecheci w upowszechnianiu oświaty i w związku z tym zapraszano ich do współpracy kulturalno-oświatowej (Protokół 10 IX 1927, 9). Podczas zebrania zarządu Koła Zofia Łowińska zwracała uwagę na tematykę odczytów realizowanych na wsiach. Jej zdaniem powinna ona obejmować wiadomości o uprawie roli, zachowaniu higieny w gospodarstwach, racjonalnego chowu bydła, korzyści z warzywnictwa. Równie istotna była wiedza z zakresu ochrony przed chorobami zakaźnymi i pierwszej pomocy. Uważała, że wskazane były kursy gotowania, które można było realizować u sióstr zakonnych w Słocinie, Łące, Głogowie, Tyczynie.

Istotnym zadaniem Koła była organizacja pracy oświatowej wśród więźniów osadzonych w Sądzie Obwodowym w Rzeszowie. Podjął ją między innymi ks. Antoni Cząstka (1886-1976), propagator trzeźwości, organizator kursów trzeźwościowych. Na posiedzeniach zarządu dyskutowano również na potrzebę utworzenia patronatu nad więźniami, który miał funkcjonować jako sekcja Koła. Uważano ponadto, że Koło powinno organizować kursy dokształcające zawodowe dla żołnierzy stacjonujących w Rzeszowie. Zarząd miał świadomość, że wskazane były również kursy dla kobiet, organizacja świetlic dla dzieci, młodzieży i osób starszych (Protokół 30 XI 1929, 54).

Podczas spotkań ze słuchaczami propagowano jedwabnictwo, informowano o wystawach drobiu, dostarczano informacji na temat chowu królików. W ramach akcji sadowniczej planowano odczyty, przeprowadzenie kursu sadowniczego, kursu poświęconego przygotowywaniu przetworów owocowych. Apelowano do prelegentów,

aby była to wiedza praktyczna, potrzebna słuchaczom, aby przekazywali informacje potrzebne do wykorzystania w codziennym życiu. Pod koniec 1929 r. zanotowano w protokole, iż „odczyty odbywały się nawet dość często w różnych miejscowościach” (Protokół 19 XI 1929, 50). Prowadził je m.in. prof. Walery Brach (pełnił też funkcję prelegenta Związku Strzeleckiego) w Wysokiej, Jaworniku Podolskim, Palikówce. Poruszano na nich problematykę jedwabnictwa, odwadniania gruntów (łąk i bagien). Dr Witold Czarnek z uwagi na ograniczony czas słuchaczy w porze letniej postulował, aby kursy odbywały się w zimie, a pracę według niego wspomóc winni proboszczowie, nauczyciele, dwory.

W 1930 r. członkowie Koła (dr Dziubek) co miesiąc głosili odczyty w więzieniu, spotykając się z osadzonymi. W ich trakcie analizowano osiągnięcia wybitnych postaci, np. Kazimierza Pułaskiego, przedstawiano zagadnienia poświęcone historii Polski. Poza tym odczyty realizowano w Towarzystwie św. Zyty, Schronisku Sług im. Zyty, członków Koła zapraszała do współpracy Liga Katolicka. Ks. Stanisław Kulanowski mówił o potrzebie realizowania odczytów w innych instytucjach i towarzystwach w Rzeszowie (Protokół 19 XI 1929, 51) czy konieczności głoszenia referatów poświęconych kwestiom antybolszewickim na wsiach (Protokół 13 III 1930, 59-60). Kapelan wojskowy ks. Kisiel, który ukończył kurs jedwabnictwa, deklaruwał chęć podzielenia się tą wiedzą na spotkaniach, ks. Cząstka we wrześniu 1934 r. na zebraniu Zarządu Koła sygnalizował potrzebę przygotowania kilku „referatów w sprawie moralności”, które znaleźć się miały w programie Uniwersytetu Ludowego (Protokół 21 IX 1934, 118).

Zarząd Koła był świadom potrzeby urządzania wieców oświatowych, jak również potrzeby nawiązania kontaktu z Kołami młodzieży. Poszukiwano w związku z tym instruktorów wśród nauczycieli, inteligencji wiejskiej i miejskiej (Protokół 7 X 1927, 12-13). Podczas posiedzenia 22 października 1933 r. p. Jamka referowała kwestię organizowania kursów i czytelni, zaznaczając, że w nieodległym czasie otwarto sześć czytelni w powiecie. Koło delegowało w związku z tym kolejnych prelegentów na wykłady do czytelni i na kursy, w tym kursy wieczorowe i dla Uniwersytetu Ludowego.

Odnotowane w księdze protokołów zarządu Koła wypowiedzi poświęcone działalności biblioteki, będącej pod opieką członków rzeszowskiego Koła TSL, świadczą o tym, że starano się troszczyć o jej zbiory, szukano przyczyn zmniejszającej się frekwencji czytelników na początku lat 20. XX w., zwłaszcza w czytelni. Zachęcając do korzystania z biblioteki, podawano w prasie, że znajdowały się tam nie tylko zbiory książek, ale czasopisma krakowskie, lwowskie, warszawskie, poznańskie, lubelskie, zawierające treści naukowe, polityczne, fachowe (Kronika 1919, 5). Wszelkie plany upowszechnienia czytelnictwa wiązały się z wydatkami, niełatwo było nawet zwiększyć liczbę prenumerowanych czasopism. W protokole zebrania zarządu Koła w styczniu 1928 r. odnotowano, iż czytelnicy korzystali najczęściej z czasopism: „Muzeum”, „Przegląd Współczesny”, „Przyroda i Technika”, „Kosmos” (Protokół 20 I 1928, 16). Podczas zebrania ks. S. Kulanowski sygnalizował potrzebę doposażenia biblioteki Koła w książki zawodowe, apelując przy tym o wsparcie działalności młodzieży przez Koło. Jego zda-

niem przesłany przez Zarząd Główny w Krakowie katalog nie wyczerpywał potrzeb Towarzystwa Młodzieży Rzemieślniczej, zwłaszcza w zakresie tematyki zawodowej (Protokół 7 I 1930, 56; Protokół 7 XI 1928, 36; Protokół 8 III 1929, 39).

Można przyjąć, że od lat 30. XX w. biblioteka TSL zintensyfikowała swoją działalność, a w ocenie prezeski Zofii Ruczkowej sekcja biblioteczna stała się sekcją najaktywniejszą (Koło 1930, 3). W 1932 r. biblioteka liczyła 9 688 dzieł, miała ponad 10 000 tomów. Należy zaznaczyć, że korzystało z niej 150 czytelników uczniów, natomiast działy powieści dla dorosłych i młodzieży liczyły mniej – 120 czytelników. Biblioteką kierował dr Juliusz Kijas (1899-1967), a po jego wyjeździe prof. Franciszek Chyc (Z Koła 1932, 3). Zarząd Koła, aby wspomóc bibliotekę, organizował zbiórki książek i gazet w mieście, inicjował ponadto zakładanie nowych czytelni, bibliotek, świetlic w okolicach Rzeszowa, gdzie przekazywano i wymieniano książki (Protokół 21 X 1933, 104; Protokół 2 III 1934, 106-107). Zwraca uwagę wniosek ks. A. Cząstki sformułowany następująco: „Nie zgadzam się z tem, aby wprowadzać do biblioteki T.S.L. książki, któreby zwalczały religię lub jej uwłaczały” (Protokół 28 VIII 1934, 116)<sup>3</sup>. W połowie 1935 r. wysłano prośby o obniżkę prenumeraty do ponad 100 pism i uzyskano ich zgodę, po czym zaprenumerowano 35 czasopism, podjęto szereg decyzji organizacyjnych dotyczących funkcjonowania czytelni, składek, pozyskiwania nowych członków czytelni, wyjazdów do czytelni zlokalizowanych poza Rzeszowem (Protokół 13 VI 1935, 141). Spotkanie z prezydentem Rzeszowa Janem Niemierskim (1886-1941), podpułkownikiem Wojska Polskiego, w maju 1935 r., zakończyło się pomyślnie dla Koła deklaracją poparcia dla jego działalności (Protokół 7 V 1935, 134). W dniu 20 maja 1935 r. postanowiono, że fundusz, który obejmował kwotę 1000 zł przeznaczoną przez inspektora szkolnego Jana Rąba na stypendia dla uczennic (a nie mógł zostać w ten sposób wykorzystany) zrealizowany zostanie w celu rozwoju czytelni i biblioteki miejskiej, na co ofiarodawca wyraził zgodę. Nowa czytelnia miała nosić nazwę „Czytelnia miejska T.S.L. im. Marszałka J. Piłsudskiego” (Protokół 20 V 1935, 137).

W latach 1936-1939 nastąpił wzrost zainteresowania korzystaniem ze zbiorów biblioteki w Rzeszowie, co potwierdza statystyka odwiedzin czytelni i biblioteki (Statystyka 1939, 1-5). Przyczyniać się do tego mogły organizowane w powiecie rzeszowskim zespoły dobrego czytania, ponadto otwarcie czytelni czasopism w obszernym i bardzo dogodnie położonym lokalu zlikwidowanej kawiarni w czerwcu 1935 r. Czytelnia dysponowała 72 czasopismami, czynna była od 10.00 do 22.00. Przekazywano je następnie do kolejnych 27 czytelni, podległych Kołu TSL w Rzeszowie. Dziennie odwiedzało ją ponad 80 osób (Sprawozdanie Zarządu Głównego 1935, 33-45). Dodać należy, że w sprawozdaniu Zarządu Głównego, jako przykład dobrze zorganizowanej pracy oświatowej podawano funkcjonowanie uniwersytetów powszechnych Kół TSL w Rzeszowie i Krośnie. Informowano tam, że aktywność odczytowa członków TSL wyraziła się liczbą 2340 spotkań w Polsce. Podsumowano, że największą aktywność w tym zakresie prowadziło Koło TSL w Rzeszowie, a także w Nowym Sączu, Bochni, Tarnobrzegu oraz Krośnie.

<sup>3</sup> Nie podjęto dyskusji nad tym wnioskiem, jedynie odnotowano go w protokole.

## ZAKOŃCZENIE

Towarzystwo Szkoły Ludowej, którego Zarząd Główny był w Krakowie, było jednym z trzech wielkich towarzystw oświatowych utworzonych na ziemiach polskich podczas zaborów. Poza TSL w zaborze austriackim, funkcjonowało Towarzystwo Czytelni Ludowych w zaborze pruskim i Polska Macierz Szkolna w zaborze rosyjskim (Żmichrowska 1988, 3). Działalność w zakresie rozbudzania i zaspokajania potrzeb kulturalnych i oświatowych podejmowana była w Rzeszowie od 1892 r. przez członków utworzonego tam Koła TSL. Podjęło ono pracę oświatową w okresie zaborów, kontynuowało ją w okresie międzywojennym. Wpisywało się przez niemal 50 lat w dzieje tego miasta. Przyjając należy, że słusznie stwierdzono już w sprawozdaniu z 1908 r., że „historia jego jest ilustracją życia społecznego Rzeszowa” (Sprawozdanie 1908, 1). Jak wynika z analizy dokumentów źródłowych, w działalność oświatową Koła angażowali się burmistrzowie, prezydenci Rzeszowa, przedstawiciele władz miasta, rzeszowskiego szkolnictwa, mieszkańcy miasta wywodzący się z różnych grup zawodowych, katolicy i mniej liczni członkowie wyznania mojżeszowego. Mieszkańców miasta i okolic wspomagano, prowadząc odczyty, kursy, bibliotekę i czytelnice, młodzieży pomagano w zdobywaniu przygotowania zawodowego, kształceniu i doksztalcaniu.

Członkowie Koła TSL w Rzeszowie poprzez działalność oświatową realizowali służbę publiczną, ich zaangażowanie stanowiło ważny element wychowania patriotycznego, moralnego dorosłych i młodszych pokoleń. Ustalono, że dużym zaangażowaniem w realizację zadań Koła odznaczyli się księża katecheci gimnazjów w Rzeszowie i innych szkół, nie można pominąć również znaczenia i aktywności kobiet w strukturach Koła w Rzeszowie. Swoją uwagę członkowie Koła objęli także stacjonujących w mieście żołnierzy, jak również osadzonych w więzieniach. Zmiany polityczne, zwłaszcza w okresie II RP, wpływały na zakres, możliwości czy odbiór realizowanych przez TSL zadań. Wsparcie i zrozumienie podejmowanej działalności lub nastawienie krytyczne mieszkańców miasta modelowały w pewnym zakresie rzeszowskie gazety, przede wszystkim w okresie międzywojennym „Ziemia Rzeszowska” oraz „Głos Rzeszowski” (Czopek 2019, 345, 347).

Wyszczególnione w artykule przykłady nie wyczerpują tematu podejmowanej przez zarząd Koła oraz jego członków akcji oświatowo-kulturalnej, stanowią przykład działalności i próbę przybliżenia pracy Koła, zwłaszcza w okresie II RP, przypomnienia aktywności znaczących postaci w jego strukturach. Podjęcie dalszych badań, poszerzenie ich o analizę działalności szkół pod opieką Koła, pogłębi informacje na temat zadań realizowanych przez Koło TSL w Rzeszowie. Przybliżenie problematyki funkcjonowania Koła w II RP, ponadto Związku Okręgowego, wydaje się zadaniem ważnym dla poznania dziejów lokalnej społeczności i organizatorów aktywności kulturalno-oświatowej w Rzeszowie.



## BIBLIOGRAFIA:

## 1. Źródła archiwalne – Archiwum Państwowe w Rzeszowie

Księga członków Koła TSL w Rzeszowie 1898, zespół 19, sygn. 9, rękopis.

Księga protokołów posiedzeń Komisji Bibliotecznej Koła TSL w Rzeszowie 1909-1921, zespół 19, sygn. 10, rękopis.

Księga protokołów posiedzeń Wydziału Koła TSL w Rzeszowie 1909-1919, zespół 19, sygn. 6, rękopis.

Protokoły z posiedzeń Zarządu i Wydziału Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie 1927-1936, zespół 19, sygn. 8, rękopis.

Statystyka miesięczna i roczna 1936-1939, zespół 19, sygn. 23, rękopis.

## 2. Źródła drukowane

Sprawozdanie Wydziału Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie za rok 1908. 1909. Rzeszów: Z drukarni J. Pelara.

Sprawozdanie Wydziału Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie za rok 1909. 1910. Rzeszów: Z drukarni J. Pelara.

Sprawozdanie Wydziału Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie za rok 1910. 1911. Rzeszów: Z drukarni J. Pelara.

Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Szkoły Ludowej za rok 1908. 1909. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Szkoły Ludowej. Dwudziestolecie Towarzystwa Szkoły Ludowej 1891-1910. 1911. Kraków: Nakładem Towarzystwa Szkoły Ludowej.

Sprawozdanie Zarządu Głównego T. S. L. z działalności Towarzystwa Szkoły Ludowej za rok 1935. 1936. Kraków: nakładem Zarządu Głównego T.S. L.

Sprawozdanie Zarządu Głównego T.S.L. z działalności Towarzystwa Szkoły Ludowej za rok 1928. 1929. Kraków: Krakowska Drukarnia Nakładowa.

Statut Towarzystwa Szkoły Ludowej uchwalony na Zwyczajnym Walnym Zgromadzeniu dnia 2 czerwca 1903 zatwierdzony reskryptem c.k. Ministerstwa spraw wewnętrznych do L. 15507. 1904. Kraków: Czcionkami drukarni Literackiej pod zarządkiem L.K. Górskiego.

Statut Towarzystwa Szkoły Ludowej w brzmieniu uchwalonym przez Walny Zjazd Delegatów T.S.L. w Krakowie dnia 25 września 1932 roku. 1932. Kraków: Czcionkami drukarni Literackiej pod zarządkiem L.K. Górskiego.

## 3. Opracowania

Bieda, Tadeusz i Józef Świeboda. 1975. Działalność oświatowa Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie w latach 1892-1914. *Prace Humanistyczne Rzeszowskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, 4(I)5, 193-202.

Czopek, Jakub. 2019. Rzeszowska prasa lokalna w pierwszych latach II Rzeczypospolitej (1918-1924). *Studia Medioznawcze*, 20(4), 342-354. DOI: <https://doi.org/10.33077/uw.24511617.ms.2019.4.162>.

- Hoff, Jadwiga. 1998. Życie kulturalne. W: *Dzieje Rzeszowa*, t. 2, red. Feliks Kiryk, 400-436. Rzeszów: KAW Rzeszów.
- Koło T.S.L. w Rzeszowie. 23 marca 1930. *Gazeta Rzeszowska*, 13, 3.
- Kosmowska, Irena. 1917. *Towarzystwo Szkoły Ludowej*. Warszawa: Wydawnictwo A. Arcta.
- Kronika, Czytelnia TSL. 28 listopada 1919. *Ziemia Rzeszowska*, 20, 5.
- Maliszewski, Tomasz, Eleonora Sapia-Drewniak i Władysława Szulakiewicz. 2021. Przedmowa. W: *Człowiek dorosły i jego uczenie się. Dziedzictwo idei teoretycznych i ich praktyczne implikacje*, red. Tomasz Maliszewski, Eleonora Sapia-Drewniak i Władysława Szulakiewicz, 7-10. Gdynia: Wydawnictwo Akademickie AMW.
- Maliszewski, Tomasz. 2021. *Uniwersytety ludowe w polskiej myśli i praktyce pedagogicznej do końca II wojny światowej. Wybrane problemy*. Gdynia: Wydawnictwo Akademickie AMW.
- Mięso, Józef. 1984. *Historia wychowania. Wiek XX*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Potoczny, Jerzy. 2014. Udział Towarzystwa Szkoły Ludowej w upowszechnianiu czytelnictwa i popularyzacji wiedzy wśród ludu galicyjskiego doby autonomicznej. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika*, 23, 401-414. DOI: <http://dx.doi.org/10.16926/p.2014.23.31>.
- Protokół XXIV Walnego Zjazdu Towarzystwa Szkoły Ludowej w Przemyślu, Referat radcy Tadeusza Zajączkowskiego. 1919. *Przewodnik Oświatowy*, 1-2, 5-48.
- Stan analfabetyzmu w Galicyi, 30 czerwca 1901. *Miesięcznik Towarzystwa Szkoły Ludowej: organ Zarządu Głównego*, 1, 14.
- Świeboda, Józef. 2001. Oświata i szkolnictwo. W: *Dzieje Rzeszowa*, t. 3, red. Feliks Kiryk, 173-227. Rzeszów: Wyd. Librii Ressovienses Sp. z o.o.
- Uhma, Stefan. 14 listopada 1937. Przed Walnym Zjazdem T.S.L. *Nasza Praca: Tygodnik Wydawany przez Zarząd Główny TSL we Lwowie*, 46, 1.
- Z koła T.S.L. w Rzeszowie, 1 maja 1932. *Gazeta Rzeszowska*, 18, 3.
- Żmichrowska, Jolanta. 1988. *Działalność społeczna i oświatowo-kulturalna Towarzystwa Szkoły Ludowej w latach 1891-1939*. Olsztyn: WSP Olszyn.

SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 155-164

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.11>



Przemysław Michowicz OFMConv  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5642-8522>  
[przemyslaw.michowicz@upjp2.edu.pl](mailto:przemyslaw.michowicz@upjp2.edu.pl)

Zgłoszono: 17.10.2022; recenzowano: 3.11.2022; zaakceptowano do publikacji: 29.11.2022

## O RACJONALNOŚCI W PRAWIE INACZEJ

### THINKING DIFFERENTLY ABOUT THE REASONABLENESS IN LAW

#### Abstract

The present paper focuses on the concept of reasonableness, specifically in its legal understanding which, as a priority standard to be considered in the contemporary law research, exhibits an important link with human reason and a philosophical concept par excellence. Reasonableness is generally perceived by the Author as opening the door to several legal considerations, especially those which regard the legislative techniques involving the law-making process according to the standards issued by the civil law tradition (a concept of law based on the fact that rules are the main core of law). By following the common opinion expressed by a number of legal philosophers who insist upon the importance of reasonableness in law, the Author points out legislators as those responsible for filling lacunae in existing positive law by explicit reference to reasonableness. The same assignment is addressed toward lawyers who are also able to apply some criteria of reasonableness to societal values.

**Keywords:** reasonableness of law, legal positivism, certainty of law, defects of rules

#### Abstrakt

Niniejsze rozważania koncentrują się wokół teoretycznych dociekań dotyczących stosowalności kryteriów prawa racjonalnego w zakresie normatywnych ustaleń tych systemów prawa tradycji romańsko-germańskiej, w których za główny ich komponent uważana jest norma reguła dopełniona nadto zasadami prawa. Autor wykazuje niewystarczalność reguł w tym znaczeniu, że ich sztywne zastosowanie może doprowadzić do powstania prawa nieracjonalnego, czy wręcz do absurdów. Stąd też Autor formułuje postulat, aby i prawodawcy, i praktycy prawa posilkowali się kryteriami prawa racjonalnego, które to standardy zawarte są wprost i bezpośrednio we właściwych tekstach normatywnych oraz nierzadko mogą wynikać z praktyki prawniczej. Postulat nieformalnego zastosowania zasady prawa racjonalnego wynika z koniecznego dopełnienia rygoru norm reguł, które stanowią zasadniczy trzon zwartego systemu prawnego tradycji *civil law*.

**Słowa kluczowe:** racjonalność prawa, pozytywizm prawniczy, pewność prawa, wady reguł prawnych

## WPROWADZENIE

Tytuł niniejszych rozważań może wydawać się dla wielu nieco pompatyczny, bowiem w fachowej literaturze przedmiotu istnieją już nieprzebrane ilości naukowych dociekań dotyczących tematyki racjonalnego prawa a, w zasadzie, racjonalnego ustawodawcy. Cel poniższych refleksji jest jednak o wiele skromniejszy, bowiem piszący nie zamierza prowadzić metafizycznych spekulacji na tematy dotyczące ostatecznych podwalin prawa oraz ich relacji z tym, co sprawiedliwe i słuszne w kontekście jednolitych rozwiązań systemowych. Dystansuje się także od stawiania tez, według których prawem jest tylko taki zwarty system przepisów, który może zagwarantować szeroko rozumianą sprawiedliwość, lub od innych opinii przedstawicieli doktryny, dla których prawo ma być słuszne i racjonalne, lub jeszcze innych odwołujących się do podkreślenia takich kryteriów stanowienia prawa jak miarodajność, ważność czy też bardziej pragmatycznych jego założeń jak skuteczność i efektywność. Wydaje się, że powyższy spór może być rozstrzygnięty wyłącznie w oparciu o uprzednio przyjętą filozofię prawa a – i być może – o konkretną sytuację interpretacyjną.

Proponuję natomiast inny klucz analizy zagadnienia racjonalności prawa; płodną próbę wtórnych rozważań w przedmiocie badań, które skoncentrują się wokół zagadnień pozornie bezspornych i niebudzących większych wątpliwości, jakim z pewnością jest podjęty temat. W tym celu odważę się zaproponować semantyczny zakres wyrażenia „racjonalność prawa” po to, aby ustalić jego rolę w porządku prawnym tradycji *civil law* oraz udowodnić zasadność, a nawet i konieczność, obowiązywania i działania kryteriów racjonalności w prawie.

## 1. APODYKTYCZNA DEFINICJA RACJONALNOŚCI

Realizacja wyżej sformułowanych postulatów jest uzależniona od uściślenia znaczenia pojęcia „racjonalności”, które – jak się okazuje – czy to wyłącznie w dyskursie filozoficznym (Rawls 2005<sup>2</sup>), czy filozoficzno-prawnym (Alexy 2009), czy w końcu tylko w naukach prawnych (Kantor-Kozdrowicki 2018, 98-103) wykazuje wielorakie i – na pewno – niejednorodne zastosowanie. Należy jednocześnie zauważyć, że w prawie pozytywnie stanowionym pojęcie racjonalności nabrało z czasem coraz to większego znaczenia, choć, z drugiej strony, uświadomiło skalę nadużyć w potocznym posługiwaniu się nim zwłaszcza w kontekście stosowania prawa cywilnego, procesowego (Perlingieri i Fachechi 2017, *passim*), a nawet karnego (Janiszewski 1996, 23). Nie czas ani miejsce, aby dokonać syntezy sygnalizowanej problematyki; warto natomiast krytycznie zdefiniować pojęcie racjonalności, które to zdeterminowanie nie będzie prawdopodobnie rozwiązaniem nazbyt nowatorskim, a jedynie możliwym do rozważenia/przyjęcia postulatem, zwłaszcza w kontekście kreowanej polityki prawa.

W związku z powyższym to, co racjonalne i racjonalność w ogólności interpretuję jako sposób rozumowania inkluzywnego, elastycznego, naznaczonego zdolnością do kompromisów oraz skłonного uznać liczne partykularyzmy w celu uwzględ-

nienia relewantnych dla wydarzenia lub zachowania okoliczności wraz z przewidzeniem możliwych i rzeczywistych ich konsekwencji. W efekcie, przyjmując powyższy model rozumowania racjonalnego, kontestuje się nazbyt sztywne sposoby myślenia i sprzeciwia się automatycznej aplikacji ogólnych i abstrakcyjnych reguł z jednoczesnym pominięciem wiążących dla sprawy okoliczności w myśl zasady *fiat iustitia pereat mundus* (Morrone 2001, 386-387, 393, 451, 539, 542). Powyższe przekonanie osadzone jest w kontekście słynnego arystotelewskiego rozróżnienia pomiędzy tym, co sprawiedliwe, a więc wynikające z litery prawa, a tym, co słuszne, tj. będące korekturą wspomnianej sprawiedliwości (*epieikeia*), rozwiniętej zwłaszcza przez doktrynę kanonicznego porządku prawnego (Sobański 2001, 130-133). Pojęcie racjonalności, jakim zamierzam się posługiwać w dalszej części wywodu, w *Etyce Nikomachejskiej* jawi się bezsprzecznie jako rodzaj adaptacji procesu decyzyjnego do konkretnych okoliczności (Arystoteles 1982, 1137b), co może prowadzić do wniosku (co prawda pochopnego), że Stagiryta przeciwstawia kategorię słuszności terminowi sprawiedliwość w takim znaczeniu, że słuszność i sprawiedliwość to odrębne od siebie rzeczywistości, a wręcz antynomiczne. *At face value*, wydaje się jednak, że słuszność jest dopełnieniem sprawiedliwości, pewnym rodzajem odstępstwa od niej, a nawet jej możliwą alternatywą. I właśnie tak sformułowaną tezę chciałbym podać w wątpliwość, czyniąc to, aby wykazać, że racjonalność (podobnie jak słuszność w wyżej przytoczonym rozumieniu) stanowi nieodzowny i konieczny komponent prawa kontynentalnego. Uwzględniając praktyczne i pragmatyczne kryteria, jakimi – między innymi – ustawodawca winien się kierować w procesie stanowienia prawa, słuszny wydaje się pogląd, według którego, o ile legislator przez ustanowione normy reguły aspiruje do pełnej realizacji zamierzonych przez siebie celów i chce jednocześnie uniknąć transformacji prawa w przedsięwzięcie pozbawione rozsądku, o tyle powinien zaopatrzyć się w bezpieczniki racjonalności (Madrid 2012, 687).

## 2. PEWNOŚĆ PRAWA

W doktrynie Hansa Kelsena, prawo jest specyficzną techniką społeczną, która służy zasadniczo determinowaniu i regulowaniu zachowań powszechnie akceptowanych w określonym kontekście społecznym w takim znaczeniu, że adresaci norm zobowiązani są do czynienia czegoś lub zaniechania czegoś (Kelsen 1945, 15). Prawo zatem wspomaga proces rozwiązywania i zarazem prognozowania kontrowersji/sporów, które w sposób naturalny zachodzą bądź mogą zachodzić w zwyczajnych międzyludzkich interakcjach przy okazji konfliktu interesów, wadliwości oświadczeń woli czy innych antagonizmów, również natury moralnej. W tym właśnie kontekście przywołuje się pewność pojętą jako gwarancję właściwego rozstrzygnięcia sporów i przypomina się, że pewność jest jedną z podstawowych wartości prawa pozytywnie stanowionego, będąc równocześnie jego cechą charakterystyczną (Radbruch 2003, *passim*). Normy reguły zatem z jednej strony powinny być rozpoznawalne jako dyspozycje jawne i jasne, z drugiej zaś winny umożliwić adresatom przewidywalność skutków prawnych podej-

stawianych przez nich działań. Nie jest zatem błędne mniemanie, według którego ustawodawca stanowi pewnego rodzaju formy pewności *ex ante* – bowiem określa status praw i obowiązków adresatów ustalonego porządku prawnego – oraz formy pewności *ex post* za każdym razem, kiedy poprzez zastosowanie sformalizowanych, właściwych i proporcjonalnych procedur, chce definitywnie rozstrzygać konkretny spór. Z takiego rozróżnienia wynikają nadto istotne materialnoprawne i formalnoprawne wymagania dla całego systemu prawnego, w którym pewność może być dodatkowo wartością zdolną do wypracowania innych, równie ważnych systemowo celów, np. tych o charakterze etycznym czy politycznym (Schauer 1991, 25).

O ile zatem pewność prawa jest jego podstawową i zarazem ogólną zasadą, o tyle muszą istnieć normy mogące ją w pełni wyrazić i zrealizować. Innymi słowy, powinny istnieć reguły prawne, rozumiane niewątpliwie jako wypowiedzi normatywne, które z jednej strony zagwarantują konkretny zakres pewności prawa *ex ante* poprzez wiadome zdeterminowanie określonego modelu postępowania adresatów, i z drugiej zabezpieczą zakres pewności prawa *ex post* poprzez dostarczenie norm tworzonych za pomocą subsumcji organom go stosującym.

Należy nadto pamiętać, że reguły są normami ogólnymi i abstrakcyjnymi, które cechuje m.in. dość względna określoność stanu faktycznego. Normy reguły można zatem określić mianem takich dyrektyw zachowania, które umożliwiają podział rzeczywistości na obszary objęte zakresem stosowania normy i te pozostające poza wspomnianym zakresem. Wynika z tego, że w oparciu o normę można dokładnie wyróżnić konkretny stan faktyczny (wydarzenie czy zjawisko), który jest objęty daną regulacją.

Określoność reguł można z kolei osiągnąć na różne sposoby, np. poprzez użycie pojęć i terminów dokładnie uzgodnionych, posiłkując się katalogami determinującymi *factispecies* w sposób taksatywny i zamknięty, poprzez zastosowanie domniemania czy w końcu za pomocą automatyzmów legislacyjnych. Ponadto każda reguła posiada swe jasne uzasadnienie, bowiem – w istocie – służy osiągnięciu określonego celu, którego nie wyraża jednak wprost i bezpośrednio, a raczej ogranicza się do zdeterminowania konkretnego zachowania jej adresata celem weryfikacji tego, czy poprzez nakaz lub zakaz danego zachowania realizuje się zamierzony przez prawodawcę zamiar. W taki sposób adresat reguły *in persona* zwolniony jest z obowiązku określenia innego, dopuszczalnego zachowania (czy wręcz lepszego niż zachowanie innych adresatów) urzeczywistniającego zamierzony przez regułę cel. Innymi słowy, zadaniem adresata reguły jest zachować się w sposób przez nią określony (np. zatrzymać kierowany pojazd na czerwonym świetle).

Ponadto kwestią jest jawność reguł w takim znaczeniu, że problem ich powszechnej znajomości przez adresatów potęguje osiąganie przez prawo pożądanej pewności. Poznanie norm reguł okazuje się nie tylko niezbędne w precyzyjnym określeniu wymagań, jakie stawiają, ale także i determinacji obowiązków/zadań, jakich można/należy się spodziewać od innych podmiotów przynależących do tej samej społeczności. Wydaje się, że tylko w taki sposób, tj. w oparciu o konkretną regułę postępowania i wynikające z niej wymogi, jej adresat może z jednej strony

dostosować swoje zachowanie/swoją postawę do standardów przez nią wyznaczonych – w celu uniknięcia ujemnych dla siebie konsekwencji, jakie zazwyczaj ustawodawca zakłada w hipotezie ich naruszenia – i z drugiej możliwie przewidzieć postawy i zachowania innych adresatów, którzy w identyczny sposób zobowiązani są do ich przestrzegania (Celano 2013, 122-147).

Z powyższego wynika, że zwarty system norm reguł aspirujący do spełniania kryteriów prawa pewnego to zdecydowanie porządek normatywny skonstruowany na zasadzie dyspozycji, których szczegółowymi właściwościami są określoność, publiczność i nieprzejrzystość ich uzasadnienia (*opacity of rules*). Można zatem twierdzić, że im bardziej normy reguły ucieleśniają powyższą charakterystykę, tym wyraźniej działają jak dyspozycje pewne. Im bardziej system prawa pewnego przypomina strukturę stabilną, tym większa jest jej odporność na nieuniknione przecież rozmaite perturbacje, np. takie, które mogą dotyczyć komunikatywności języka prawnego (Brożek 2011, 24-26).

### 3. NIEWYSTARCZALNOŚĆ REGUŁ

Koniecznym dopełnieniem powyższych rozważań jest spostrzeżenie, że reguły posiadają niestety „wrodzone” defekty. Mimo swej naturalnej konkretności, reguły charakteryzują się pierwotnymi wadami, z których najpoważniejszą, a najbardziej uwydatnioną w dziedzinie etyki, jest ta, według której nieumiejscowienie ich w granicach zasad może skutkować niemożliwością ich racjonalnego usprawiedliwienia. Każdy moralny kodeks przepisów winien być potwierdzony odniesieniem do podstawowych wartości czy też pewnego ostatecznego dobra (zwłaszcza niematerialnego, jak np. *salus animarium* w doktrynie prawa kanonicznego), względem którego wszystkie inne wartości pełnią rolę służebną (Herranz 2000, 293). W nurcie niniejszych rozważań trzeba koniecznie zauważyć, że racjonalność jest właśnie taką wartością, bowiem dzięki niej możliwe jest pozyskanie i utrzymanie zarazem konceptualnego pojęcia rzeczywistości. Reguły, które oderwane są od takiego kontekstu, nie mogą posiadać racjonalnej racji bytu. Owszem, można je akceptować za pomocą wiary czy poprzez władzę, jednakże i wiara, i dyspozycje władzy są nakazami mocno arbitralnymi (*v. infra*).

Defekty i wady reguł wynikają nadto z analizy uwzględniającej ich wewnętrzny aspekt. Taki rodzaj analizy jest zabiegiem służącym właściwej ocenie postawy i zachowania adresatów reguły pod kątem zgodności lub sprzeczności tegoż zachowania z dyspozycją przez nią formułowaną. Wadliwość reguł w przyjętym rozumieniu wynika zasadniczo z tego, że są one wypowiedziami normatywnymi wyrażonymi na wysokim poziomie ogólności (Korycka-Zirk 2010, 88-90). Jeśli skorzysta się z przywołanego już przykładu sygnalizacji świetlnej, to okaże się, że nie wystarczy ograniczyć się do stwierdzenia, według którego istnieje duże prawdopodobieństwo, że sygnał czerwonego światła spowoduje natychmiastowe wstrzymanie ruchu drogowego. Pojawiające się czerwone światło nie jest jedynie informacją o prawdopodobieństwie zatrzymania pojazdów przez wszystkich

uczestników ruchu kierujących pojazdami, ale także oznaką do obligatoryjnego zatrzymania się w ogóle, a więc racją zachowania zgodnego z ogólną regułą, która ustala, że owo zatrzymanie się w takich okolicznościach jest dopełnieniem wzorca zachowania i obowiązku (Korycka-Zirk 2010, 83).

Ponadto reguły mogą znaleźć zastosowanie i w takich hipotezach, według których ich podstawowe i fundamentalne założenie (*ratio*) nie jest uwzględniane. Takie zjawisko można nazwać nadmierną inkluzywnością reguł. I odwrotnie: nie można wykluczyć niestosowalności reguł mimo pełnego uwzględnienia ich fundamentalnych założeń; takie zjawisko można z kolei określić mianem umiarkowanej inkluzywności reguł (Schauer 2009, 24-29). W wymienionych wyżej przypadkach, aby w pełni zagwarantować pewność prawa wynikającą z posługiwania się regułami i ich aplikacją, konieczne staje się odwołanie do działania arbitralnego, tj. do oceny opartej o zasadę uznaniowości. Wydaje się, że jest to cena, jaką koniecznie trzeba zapłacić za to, aby „ocalić” pewność, jaką prawo powinno gwarantować, bowiem owa dowolność – w sensie prowadzonego wywodu – wynika z faktu, że w niektórych przypadkach, podległość adresata regule czy też zastosowanie reguły przez organ ją aplikujący, nie będzie uzasadnione wspomnianym już fundamentalnym założeniem reguły (*ratio legis*). Jest bezsporne, że reguły jako takie są gwarantem pewności w obrocie prawnym pod warunkiem, że nie dotyczą ich przypadki nadmiernej lub umiarkowanej inkluzywności. Operatywność reguły „statycznej”, tj. niepodlegającej żadnej z wyżej przytoczonej kombinacji/wariacji, jest jednak trudna (jeśli wręcz niemożliwa) do utrzymania, ponieważ w przeważającej ilości przypadków zastosowania reguł należy się posiłkować ich racjami pośrednimi, które w zależności od stanu faktycznego mogą – dla przykładu – posiadać charakter strukturalny, instytucjonalny czy wręcz proceduralny. Dzieje się tak za każdym razem, kiedy dostrzegalny jest fakt, że pewność jest wartością rozumianą jako narzędzie używane do osiągnięcia innych wartości prawa (np. ochrona różnych obszarów autonomii adresata prawa). Skoro tak się dzieje, i skoro reguły są narzędziem służącym osiągnięciu pewności prawa, to zasadny jest pogląd, według którego właśnie te inne wartości są uzasadnieniem reguł.

W niektórych jednak przypadkach złożoność okoliczności może powodować, że rozwiązaniem bardziej optymalnym jest akceptacja pewnej dozy arbitralności (w którą „wyposażona jest” każda reguła), anizeli wybór mniej korzystniejszego rozwiązania, jakim jest każdorazowe decydowanie w oparciu o kryteria mocno zindywidualizowane (Gałkowski 2020, 167), ponieważ taki rodzaj decydowania jest zazwyczaj niefortunny, np. z uwagi na rosnące koszty organizacyjne lub z powodu możliwej dyskryminacji niektórych adresatów norm czy wręcz pojawiającej się uznaniowości, która jest zazwyczaj bardzo dyskusyjna. Dla zobrazowania tego problemu można hipotetycznie przyjąć, że reguła gwarantująca prawo głosu osobom (*iuris*), które ukończyły 18 rok życia, mogłaby być zastąpiona zindywidualizowanym systemem decyzji, których podjęcie należałoby jednak uzależnić od rozpatrzenia każdego przypadku indywidualnie w oparciu o sąd dotyczący np. kwestii wystarczającego stopnia dojrzałości osoby do wykonywania prawa głosu (*exercitium iuris*). Nie zawsze zatem stosowalność reguł



musi opierać się na ich podstawowym i pierwszym założeniu (*ratio*), bowiem – jak zauważono wyżej – przeważającymi racjami ich zastosowania mogą okazać się motywy o charakterze instytucjonalnym, a nawet czysto proceduralnym (Endicott 2005, 14-30), których efektem ubocznym (koniecznym jednak do tolerowania) jest niestety dość wysoki stopień arbitralności w sensie powyższych rozważań.

Ponadto nie można wykluczyć i takich hipotez, według których odwoływanie się do modelu reguł będzie nie tylko zadaniem arbitralnym, ale wręcz nieracjonalnym, bowiem złożoność rzeczywistości, jaką ustawodawca chce normować, jest tak wielka, że w sposób naturalny umyka typowej dla reguł precyzji. Co więcej, aplikowanie reguł w takich przypadkach mogłoby doprowadzić do deformacji w zakresie normowanego prawem stanu rzeczy. Przykładowo można by wskazać hipotezy tzw. *best interest of the child* lub trudności w zdefiniowaniu pojęcia tortury czy w końcu może chodzić o takie postawy, które integrują zachowania zgodne (lub sprzeczne) z dobrą wiarą (*bona fide*) czy należytą starannością (*diligentia*). Należy jednocześnie pamiętać o złożoności przypadków, w których ustawodawca zamierza chronić interes prawny (lub szerzej *bonum iuridicum*), który może być zagwarantowany (ale także i pogwałcony) na różne sposoby i w różnych kontekstach, co – w efekcie – uniemożliwia stosowalność reguł (Pino 2019, 25).

#### 4. WNIOSKI

Jest bezsporne, że prawo stanowione na zasadzie reguł, będących swoistym software wprawiającym w działanie „komputer” systemu prawnego tradycji *civil law*, w sposób nieunikniony, może okazać się arbitralne, a wręcz nieracjonalne, i to nie tylko w pojedynczych przypadkach. Z drugiej zaś strony, tradycja prawa kontynentalnego nie pozwala wyzbywać się z łatwością zastosowania reguł i – hipotetycznie rzecz ujmując – dopuszczać do sytuacji, w której cały system prawny oparty byłby wyłącznie na zasadach o wiele bardziej ogólnych niż same reguły (Gizbert-Studnicki 1988, 18). Naprzeciw tej trudności w sukurs przychodzi obligatoryjność przyjęcia kryterium racjonalności w takim znaczeniu, że reguły – dyspozycje pewności – przynajmniej w niektórych okolicznościach i pod pewnymi warunkami powinny być dopełnione dodatkowymi dyspozycjami pozwalającymi na złagodzenie/zminimalizowanie rygoru, który jest wrodzony tymże regułom. Nauki prawne znają typowe dla doktryn *civil law* dyspozycje o takim charakterze: warto wspomnieć o klauzulach generalnych i tzw. pojęciach elastycznych/otwartych (nazywanych czasami płucami systemu prawnego), o okolicznościach łagodzących wymierzanie kary, czy o wyrażonej bezpośrednio przez ustawodawcę autoryzacji do dopełnienia luki prawnej przy pomocy analogii.

Aby uniknąć ślepego stosowania reguł pozbawionych sensu, legislator powinien zasilić normy reguły dyspozycjami prawa racjonalnego. Wydaje się zatem, że jest to pierwszorzędne zadanie każdego prawodawcy: należy dostrzec problem i zaradzić mu w skuteczny sposób, co nie oznacza jednak, że jest to obowiązek

wyłącznie dobrego legislatora. To z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, arystotelesowska korektura sprawiedliwości znana jest przede wszystkim praktyce prawniczej, która – działając zawsze w określonej kulturze prawnej – kompletuje przedmiotowe propozycje i poniekąd je harmonizuje z katalogiem wspomnianych dyspozycji uznanych przez prawodawcę. Jak można było zauważyć, konieczność odwołania się do zasady racjonalności wynika z wielości przypadków, których z natury rzeczy nie można przewidzieć, bowiem niewykonalne jest ścisłe określenie niekończących się kombinacji np. posiadania, jakie mogą się ujawnić w konkretnym przypadku, któremu należy skutecznie zaradzić. Nie można zatem przewidzieć ani określić „na wyrost” wszystkich przypadków, w których reguła doprowadzi do arbitralności sądu w jej konkretnym zastosowaniu. Praktyka prawnicza zna „spontaniczne” dyspozycje racjonalności, których powstanie związane jest przeważnie z koniecznością poprawnego (=słusznego) rozstrzygnięcia kontrowersji. Przykładowo, w doktrynie wyróżnia się atypiczne okoliczności łagodzące wymiar kary (atypiczne=nieskodyfikowane), zasadę/instytucję nadużycia prawa, interpretację teleologiczną czy tę słusnościową (Pino 2019, 26).

Drugą racją wzmacniającą postawioną wyżej tezę jest przekonanie, według którego nie jest możliwe formalne dookreślenie takiego logicznego rozumowania, które gwarantowałoby rozwiązanie sytuacji spornych poprzez jednoznaczne przyporządkowanie ich tylko do mechanizmu działania reguł bądź tylko do hipotez, w których operowałyby dyspozycje racjonalności. Jest bezsporne, że normatywne uogólnienie ucieleśnione przez reguły nigdy nie będzie doskonale optymalizujące, bowiem w większości wypadków będzie prowadzić do sytuacji nadmiernej lub umiarkowanej inkluzywności reguł (*v. supra*), co oznacza konieczność poszukiwania odpowiedzi na pytanie o siłę oporu stawianą regułom wynikającą z przyjęcia innych *rationes*, które określono wyżej mianem proceduralnych czy instytucjonalnych. Problematyczny stanie się zatem proces każdorazowego decydowania w takim znaczeniu, że nie będzie proste jednoznaczne dokonanie wyboru pomiędzy podążaniem za daną regułą, czy raczej oparciem się na działaniu racjonalnym. Reakcja praktyków na wyżej sygnalizowane problemy będzie na pewno różna: z jednej strony pojawią się ci, którzy w sposób priorytetowy dowartościują szczegółowe zasady działania reguł, marginalizując jednocześnie możliwość zastosowania dyspozycji racjonalności, nawet tych wprost i bezpośrednio przewidzianych przez prawodawcę. Po drugiej stronie barykady znajdą się prawdopodobnie zwolennicy rozwiązań opartych na kryteriach racjonalności, którzy korzystają jednocześnie z okazji, aby wykazać mankamenty i ułomności posługiwania się regułami *sic et simpliciter*. Wydaje się jednak, że ani formalizm, ani jego korektura w wydaniu absolutnie niezmięszanym/czystym nie mogą zostać w pełni przyjęte jako zachowania pewne i zasługujące na naśladowanie (Zagrebsky i Marcenò 2012, 212). Obydwie postawy są raczej odmiennym stopniem intensywności traktowania określonych kontrowersji aniżeli dychotomiczną alternatywą problemu.

## ZAKOŃCZENIE

W zwięzłym podsumowaniu niniejszych rozważań należałoby raz jeszcze powrócić do głównej idei niniejszych dociekań, według których prawo powinno spełniać postulaty pewności, zaś pewność z kolei domaga się formalizacji reguł. Te ostatnie są podstawowym sposobem, za pomocą którego prawodawca wyraża normy prawne. Każda reguła jest tak sformułowana, aby mogła w pełni odpowiadać konkretnemu kontekstowi, choć nigdy nie będzie w stanie dookreślić swej natury lub wyszczególnić własnych ograniczeń. W efekcie, w praktycznym ich zastosowaniu, posługiwanie się regułami zakłada wielość wyjątków od nich samych, które to wyjątki często są ze sobą sprzeczne (problem kolizyjności reguł).

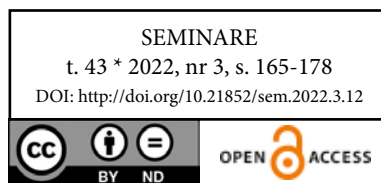
System prawa oparty tylko i wyłącznie na regułach prowadziłby do absurdu, tj. do powstania mechanizmu normatywnego nieracjonalnego i przez to niezdolnego do realizacji założonych uprzednio zamiarów. Skutecznym remedium na zaistniałe problemy może być odwołanie się do dyspozycji racjonalności przy jednoczesnym zachowaniu operatywności norm reguł. Zastosowanie reguł prawnych de facto zakłada przyjęcie zasady racjonalności, przynajmniej w stopniu nieformalnym (*v. supra*). Prawdziwym wyzwaniem jest jednak to, że nie jest możliwe wypracowanie jakiegokolwiek obowiązującej formuły pozwalającej na pewne korzystanie tylko z „modelu reguły” lub – w innych okolicznościach i przypadkach (jakich?) – tylko z zasady racjonalności, a więc z korektury pierwszego rozwiązania. Ocena takiego przedsięwzięcia będzie z pewnością uzależniona od różnorodności kontekstu, co oznacza, że i w jednym, i w drugim przypadku trzeba będzie poświęcić niektóre wartości o charakterze systemowym (np. pewność prawa). Lekceważenie czy wręcz ignorowanie odwoływania się do kryteriów racjonalności może wymóc na prawodawcy formułowanie norm reguł z klauzulą *unless* w następujący sposób: „chyba że wystąpią absurdalne konsekwencje”; „chyba że pojawią się nieprawidłowości” lub inne tym podobne. Mimo że reguła zakończona partykułą *nisi* jest wciąż regułą (Hart 1961, 139), nikt jednak nie może sprecyzować, czy wprowadzana przez nią nieczytelność/zawiłość dotyka tylko pewnego jej elementu, czy rozciąga się jednak na jej całość, uwzględniając zwłaszcza dynamizujący aspekt systemu działania norm i przepisów prawa.

## BIBLIOGRAFIA:

- Alexy, Robert. 2009. The Reasonableness of Law. W: *Reasonableness of Law*, red. Giorgio Bongiovanni, Giovanni Sartor i Chiara Valentini, 5-15. Dordrecht: Springer.
- Arystoteles. 1982. *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brożek, Bartosz. 2011. Pewność prawa jako stabilność strukturalna. *Forum Prawnicze*, 6(8), 23-29.

- Celano, Bruno. 2013. Publicity and the Rule of Law. W: *Oxford Studies in Philosophy of Law*, red. Leslie Green i Brian Leiter, t. 2, 122-147. Oxford: Oxford University Press.
- Endicott, Timothy. 2005. The Value of Vagueness. W: *Philosophical Foundations of Language in the Law*, red. Andrei Marmor i Scott Soames, 14-30. Oxford: Oxford University Press.
- Gałkowski, Tomasz. 2020. *Ogólne zasady prawa w prawie kanonicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Gizbert-Studnicki, Tomasz. 1988. Reguły i zasady prawne. *Państwo i Prawo*, 3, 16-26.
- Hart, Herbert L. A., 1961. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Herranz, Julián. 2000. *Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico. *Ius Ecclesiae*, 12, 291-306.
- Janiszewski, Bogusław. 1996. Rozważania o racjonalności w dziedzinie prawa karnego. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 58, 11-24.
- Kantor-Kozdrowicki, Piotr. 2018. Racjonalność prawodawcy jako paradygmat nauk prawnych. *Folia Iuridica Universitas Wratislaviensis*, 7(1), 95-110.
- Kelsen, Hans. 1945. *Teoria generale del diritto e dello Stato*. Milano: Etas Ed.
- Korycka-Zirk, Milena. 2010. Reguły prawne jako istota pojęcia prawa w ujęciu H.L.A. Harta. *Studia Iuridica Toruniensia*, 6, 81-100.
- Madrid, Raul. 2012. Racionalidad. W: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. 4, red. Javier Otaduy, 687-690. Navarra: Thomson Reuters Aranzadi Ed.
- Morrone, Andrea. 2001. *Il custode della ragionevolezza*. Milano: Giuffrè Ed.
- Perlingieri, Giovanni i Alessia Fachechi. 2017. *Ragionevolezza e proporzionalità nel diritto contemporaneo*. Napoli: ESI Ed.
- Pino, Giorgio. 2019. La ragionevolezza nel diritto. W: *Dialoghi su ragionevolezza e proporzionalità*, red. Alessia Fachechi, 15-29. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Radbruch, Gustav. 2003. *Rechtsphilosophie. Studienausgabe*, red. Ralf Dreier i Stanley Paulson. Heidelberg: C.F. Müller.
- Rawls, John. 2005<sup>2</sup>. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Schauer, Frederick. 1991. *Playing by the Rules. A Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Schauer, Frederick. 2009. *Thinking like a Lawyer*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego 1*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zagrebel'sky, Gustavo i Valeria Marcenò. 2012. *Giustizia costituzionale*. Bologna: il Mulino.

## Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ



Ks. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4019-3447> \* [t.kolosowski@uksw.edu.pl](mailto:t.kolosowski@uksw.edu.pl)

Zgłoszono: 22.05.2022; recenzowano: 26.09.2022; zaakceptowano do publikacji: 08.10.2022

### WPŁYW MEDYCZYNY ANTYCZNEJ NA POSTRZEGANIE ZDROWIA I CHOROBY PRZEZ ŚW. HIERONIMA W ŚWIETLE JEGO WYBRANYCH PISM

THE INFLUENCE OF ANCIENT MEDICINE ON THE PERCEPTION OF HEALTH  
AND DISEASE BY ST. HIERONYMUS IN THE LIGHT OF HIS SELECTED WRITINGS

#### Abstract

Darrel Amundsen argues that there were thinkers in early Christianity who recognized the natural causality of disease, used or recommended to others the use of ancient physicians and their recommendations for preventive health, that is, they were influenced by ancient medicine. The purpose of this article is to show the influence of ancient medicine on St. Jerome's view of health and disease. An analysis of his rather abundant literary oeuvre makes it possible to note that especially his letters addressed to various persons show a considerable knowledge of the subject of ancient medicine, a familiarity with the works of the most eminent physicians of antiquity, and the use of the knowledge that arises from these works, above all, in giving advice of a medical nature. This paper discusses the following: Ancient medicine and its approach to illness and health; Jerome on his own illnesses and the illnesses of others; knowledge of ancient medicine in the work of St. Jerome; Jerome's medical advice.

**Keywords:** St. Jerome, ancient medicine, health, disease

#### Abstrakt

Darrel Amundsen twierdzi, że we wczesnym chrześcijaństwie byli myśliciele, którzy uznawali naturalną przyczynowość chorób, korzystali lub zalecali innym korzystanie z usług antycznych lekarzy i z ich zaleceń, które miały na celu profilaktykę zdrowotną, czyli pozostawali pod wpływem medycyny antycznej. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wpływu medycyny antycznej na postrzeganie zdrowia i choroby przez św. Hieronima. Analiza jego dość obfitej spuścizny literackiej pozwala zauważyć, że zwłaszcza jego listy kierowane do różnych osób wykazują znaczącą wiedzę w temacie antycznej medycyny, znajomość dzieł najwybitniejszych medyków starożytności, a także wykorzystywanie wiedzy, jaka z tych dzieł wynika, przede wszystkim w zakresie udzielania porad

o charakterze medycznym. W artykule omówiono następujące kwestie: medycyna antyczna i jej podejście do choroby i zdrowia; Hieronim o własnych chorobach oraz chorobach i cierpieniach innych; znajomość medycyny antycznej w działalności św. Hieronima; porady medyczne Hieronima.

**Słowa kluczowe:** Św. Hieronim, medycyna antyczna, zdrowie, choroba

## WPROWADZENIE

Znany historyk medycyny starożytnej Darrel Amundsen, porównując w jednym ze swoich pism postawy wobec medycyny i uzdrawiania w antycznym społeczeństwie klasycznym i we wczesnym chrześcijaństwie, stwierdza, że były one tak samo zróżnicowane i kontrastowe. W obu społecznościach był widoczny wysoki szacunek dla medycyny stosowanej przez lekarzy, ale także dla popularnej medycyny ludowej. W obu społecznościach byli myśliciele, którzy postrzegali medycynę jako część porządku naturalnego i, co się z tym wiąże, akceptowali naturalną przyczynowość chorób, a zatem korzystali z usług lekarzy, jeśli nie zawsze w celu profilaktyki zdrowotnej, to przynajmniej w celu leczenia. W jednym i drugim przypadku byli także i tacy, którzy wierzyli, że choroby mają przyczyny naturalne, ale widzieli w nich jedynie przyczyny pośrednie, a w przyczynach ostatecznych przyczyny nadprzyrodzone, i dlatego szukali bezpośredniej interwencji boskiej. Inni jednak postrzegali chorobę jako całkowicie nadprzyrodzoną w jej przyczynie, nie rozróżniając między przyczyną bliższą i dalszą, i dlatego również poszukiwali nadprzyrodzonych środków leczenia (Amundsen 1982, 726).

Amundsen wyraża więc przekonanie, że we wczesnym chrześcijaństwie byli myśliciele, którzy uznawali naturalną przyczynowość chorób, korzystali lub zalecali innym korzystanie z usług antycznych lekarzy i z ich zaleceń, które miały na celu profilaktykę zdrowotną, czyli pozostawali pod wpływem medycyny antycznej. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wpływu medycyny antycznej na postrzeganie zdrowia i choroby przez św. Hieronima. Analiza jego dość obfitej spuścizny literackiej pozwala zauważyć, że zwłaszcza jego listy kierowane do różnych osób wykazują znaczącą wiedzę w temacie antycznej medycyny, znajomość dzieł najwybitniejszych medyków starożytności, a także wykorzystywanie wiedzy, jaka z tych dzieł wynika, przede wszystkim w praktycznej działalności, wyrażającej się szczególnie w poradach medycznych, jakich udziela różnym osobom. Hieronim wiedzę na temat antycznej medycyny wykorzystuje także w innych swoich dziełach, choćby w komentarzach biblijnych, a nawet w dziełach polemicznych. Zanim autor przejdzie do szczegółów na temat medycyny antycznej i podejścia do choroby i zdrowia w wybranych dziełach św. Hieronima celowe, a nawet konieczne jest przedstawienie zarysu historii medycyny antycznej, osiągnięć w zakresie sztuki leczenia chorób najwybitniejszych medyków starożytności oraz profilaktyki zdrowotnej.

## 1. MEDYCyna ANTYCZNA I JEJ PODEJŚCIE DO CHOROBY I ZDROWIA

Medycyna starożytnej Grecji sięgała epoki Homera. W tym okresie w dużej mierze pozostawała ona pod wpływem religii. W konsekwencji przyczyn chorób nie upatrywano w funkcjonowaniu organizmu, ale w gniewie bogów. To samo odnosiło się do koncepcji zdrowia – przebłaganie określonego bóstwa miało być przyczyną wyzdrowienia z choroby. Dlatego odwoływano się zarówno do bóstw, które uznawano za sprawczające nieszczęścia na człowieka, jak i do tych, które mogły uzdrowić. Szczególnymi miejscami gdzie poszukiwano uzdrowienia z chorób były świątynie poświęcone Asklepiosowi – Asklepejony, gdzie kapłani-lekarze zajmowali się terapią (Katolo 2009, 196). Asklepios (łac. Aesculapius), był bohaterem i bogiem medycyny w religii i mitologii starożytnej. W Grecji był czczony od VI w. p.n.e. Wiek później Asklepios miał już wyznawców we wszystkich częściach greckiego świata, a do wielu miejsc jego kult dotarł dzięki „misyjnej” działalności kapłanów z Epidaurus, najślawniejszego Asklepejonu greckiego. Na początku III w. p.n.e. kult Asklepiosa został na mocy uchwały senatu oficjalnie sprowadzony z Epidaurus do Rzymu, gdzie nowemu bogu poświęcono świątynię na wyspie na rzece Tybr. Asklepios miał zjawiać się swoim wyznawcom we śnie i uwalniał ich od choroby i lęku przed śmiercią (Musiał 1996, 57-58). W Asklepejonach kapłani zaczęli systematyzować przyczyny konkretnych chorób oraz sposoby ich terapii. Jednak ze względu na prawo ich obowiązujące musieli wszystko czynić w „świętej tajemnicy” – chodziło o to, aby pacjenci wierzyli, iż to Asklepios ich leczy, a nie ludzie (Katolo 2009, 196).

Starożytne greckie źródła pisane potwierdzają, że począwszy od V w. p.n.e., Grecy poszukiwali racjonalnego wytłumaczenia dla pojawiania się chorób i epidemii (Krajewska 2019a, 136). Już starożytni myśliciele greccy przed Sokratesem wypracowali teorię o ciepłe i wilgoci. Ta teoria została później powszechnie przejęta przez filozofów przyrody i starożytnych medyków. Głosi ona, że każda istota żywa otrzymuje przy swym narodzeniu pewną ilość ciepła i wilgoci, które z biegiem życia powoli się wyczerpują, tak że pod koniec życia istota ta staje się zimna i wysuszona, a całkowite wyczerpanie ciepła i wilgoci oznacza dla niej śmierć. Obecność ciepła i wilgoci zapewnia narodziny i wzrost istot żywych, a ich brak prowadzi do upadku biologicznego. Teorię o ciepłe i wilgoci przejął również niemal w całości i uczynił podstawą swego systemu leczenia twórca medycyny Hippokrates z Kos. Według Hippokratesa każda istota żywa w dniu swych narodzin otrzymuje największą porcję ciepła i wilgoci, a w ostatnim ma ich już najmniej, ponieważ na początku mają miejsce największe metaboliczne procesy wzrastania, które przy końcu wygasają (Longosz 2011, 200-202).

Hippokrates urodził się około 460 roku p.n.e. na wyspie Kos. Wywodził się z rodziny, która od pokoleń zajmowała się sztuką leczenia. Z tego względu już od urodzenia przeznaczony był do zawodu lekarza. Pierwszym nauczycielem Hippokratesa był jego własny ojciec, Herakleidas. Wprowadził syna w prawa sztuki

medycznej i przekazał mu całą swoją wiedzę, którą zdobył podczas długoletniej praktyki lekarskiej (Wiszowata 2012, 151, 159-160). Po śmierci rodziców Hippokrates wyruszył w podróż po Grecji i Macedonii. Wyprawa ta miała na celu dalsze kształcenie w zakresie medycyny i zdobywanie doświadczenia w terapii oraz zaznajomienie się z występującymi na rozmaitych terenach chorobami i potencjalnymi związkami między nimi a lokalnymi warunkami klimatycznymi (Wiszowata 2014, 101-102). Hippokratesowi tradycyjnie przypisuje się dzieła zgromadzone w *Corpus Hippocraticum*, które zebrali i opracowali uczeni aleksandryjscy w trakcie badań prowadzonych nad jego działalnością medyczną. Obejmują one różne dziedziny sztuki leczniczej, poczynając od etyki lekarskiej, poprzez profilaktykę aż do chirurgii (Wiszowata 2012, 151).

Hippokrates starał się nie tłumaczyć dolegliwości zrzędzeniem bogów, lecz ukazywał naturalne przyczyny chorób oraz – zarówno w przeprowadzanej przez siebie diagnozie, jak i w terapii – kierował się racjonalnymi argumentami. Tym samym przyczynił się do rozwoju sztuki leczenia jako nauki, przywiązując dużą rolę do obserwacji pacjenta i stosowania naturalnych metod leczenia, opartych w dużej mierze na wykorzystaniu odpowiedniej do stanu chorego diety (Wiszowata 2014, 102).

Hippokratycy uważali, że człowiek jest naturalną częścią przyrody, a zdrowie polega na harmonijnym współdziałaniu wszystkich składników organizmu ludzkiego ze sobą i ze środowiskiem zewnętrznym. To doprowadziło do sformułowania teorii humoralnej, zgodnie z którą dobry stan zdrowia zapewniała równowaga między czterema płynami ustrojowymi: krwią, śluzem oraz żółtą i czarną żółcią (Krajewska 2019a, 136). Zarówno styl życia powiązany z żywieniem i aktywnością ruchową, jak i klimat, w którym pacjent egzystuje, wywołują takie, a nie inne, zmieszanie się humorów w ludzkim ciele, co ma wpływ na stan zdrowia człowieka, nieodpowiednie bowiem zmieszanie humorów wywołuje różnego rodzaju dolegliwości (Wiszowata 2012, 151; Longosz 2011, 203). W teorii tej podkreślano również znaczenie umiaru w życiu codziennym oraz rolę emocji i środowiska w utrzymaniu pełnego zdrowia. Zgodnie z tą koncepcją ciało ludzkie podlegało prawom rządzącym całą przyrodą, dlatego lekarz powinien je znać (Krajewska 2019a, 136).

Wskazane powyżej założenia teorii humoralnej wskazują, że u człowieka ważny jest styl życia, powiązany z właściwym sposobem żywienia i aktywnością ruchową. Stąd nie dziwi, że Hippokrates i jego uczniowie przekazali szereg wskazań i porad dotyczących zdrowej diety, odpoczynku, wysiłku fizycznego, pracy i aktywności seksualnej. Ponadto ważnym w dziedzinie procesu zdrowienia było zwrócenie uwagi na temperaturę zewnętrzną i zmiany pogodowe. Stosownie do zmian pogody należało odpowiednio regulować ciśnienie krwi poprzez kąpiele. Bardzo ważnym czynnikiem pozostawała higiena fizyczna i mentalna (Katolo 2009, 198). Porady dietetyczne hippokratyków zalecały np. ludziom w starszym wieku, by odpowiednio się odżywiali, stosując raczej dietę suchą, która by ich rozgrzewała i przeciwdziałała wyziębieniu organizmu oraz przywracała w nim równowagę. Starano się też w nich wypracować pojęcie tzw. „potrzeby żywności-



wej”, odpowiadającej danemu wiekowi, to znaczy takiej, która utrzymywałaby ich przy życiu (Longosz 2011, 209). Hipokrates rozumiał także potrzebę aktywności fizycznej jako nieodłączny atrybut ludzkiego życia i w swoich dziełach sugerował, że ćwiczenia fizyczne powinny być włączone w proces utrzymania dobrego zdrowia. Zauważył jednak, że wszystkie te działania muszą być dostosowane do wieku, miejsca i pory roku. Ćwiczenia i masaże miały także rozluźniać napięte mięśnie, a terapeutyczne działanie takich środków miało na celu zmniejszenie bólu i zmęczenia. (Krajewska 2019a, 140).

Dla tematu niniejszego artykułu drugą ważną postacią z antycznego świata medycyny jest Celsus. Dokładne czy nawet tylko przybliżone daty jego narodzin i śmierci są nieznanne. Działalność Celsusa można datować na czasy rządów cesarzy Augusta i Tyberiusza (I w. przed Chr. / I w. po Chr.). Rzymianie dla podkreślenia znaczenia jego dzieła nadali mu zaszczytny tytuł „Cicero medicus”. Jego dzieło *De medicina* jest najstarszym zachowanym i jednocześnie najważniejszym źródłem wiedzy o medycynie w zachodnim świecie do początku I wieku po Chrystusie. 8 ksiąg tego dzieła było częścią encyklopedycznej pracy *Artes*, na którą składało się również pięć ksiąg o rolnictwie, kilka o nauce rzemiosła wojskowego i retoryce (Krajewska 2019b, 5-6). Według Celsusa lekarz powinien działać w oparciu o znajomość przyczyn patologii i jako terapię stosować dietę, ćwiczenia fizyczne, częste przebywanie na wsi, unikanie kontaktów seksualnych i nadużywania alkoholu, podejmowanie działań zmierzających do utraty wagi itp. Jeśli jednak nie było możliwości oddziaływania na przyczynę, wówczas należało koncentrować się na objawach i stosować różne środki farmakologiczne (Krajewska 2019a, 141; Katolo 2009, 200).

Termin „dieta” Celsus rozumiał szeroko – jako sposób życia, czyli zespół aktywności jednostki ludzkiej w jej naturalnym środowisku. W świetle tej teorii, zasadniczy wpływ na funkcjonowanie organizmu człowieka mają spożywane przez niego pokarmy, ponieważ zarówno ich ilość, jak i rodzaj wpływają na stan zdrowia ludzkiego. Celsus w *De medicina* scharakteryzował najważniejsze rodzaje pożywienia, tworząc w ten sposób mniej lub bardziej systematyczny opis zarówno ich funkcji pokarmowych, jak i leczniczych (Kokoszko i Dybała 2016, 7-8). Przy diecie alimentarnej, której poświęcił I księgę *De medicina*, Celsus zalecał: umiar, stopniowanie, uwzględnianie wieku, pór roku, stanu zdrowia (Longosz 2011, 222-223). Posiłek powinien być poprzedzony pracą. Praca, posiłek, napoje, życie seksualne, wszystko to powinno zachować słuszną miarę. Zdrowie zależy od właściwych proporcji między wymienionymi czynnikami. Z kolei choroby, zdaniem Celsusa, są wynikiem złych przyzwyczajzeń, które niejednokrotnie stają się „drugą naturą”. Ludzie, którzy przyzwyczajeni są do codziennego wysiłku, nawet słabi i starzy, znoszą każdy wysiłek lepiej niż ci, którzy nie są do niego przyzwyczajeni, choćby byli młodzi i zdrowi. Zwyczaje chorych bywają niejednokrotnie patologiczne i amoralne. Wobec powyższego pacjent powinien poddać się „reżimowi zdrowia”, którego celem jest zmiana przyzwyczajzeń. Choroba bowiem dotyka nie tylko wymiaru somatycznego, ale również psychicznego i moralnego (Katolo 2009, 201-202).

Wreszcie antycznym medykiem, którego znajomością wykazuje się Hieronim, jest Galen, który urodził się w 129 r. n.e. w Pergamonie. Jego ojciec Nikon miał pod wpływem snu zesłanego przez Asklepiosa podjąć decyzję, że szesnastoletni wówczas syn powinien zostać lekarzem. Wkrótce po śmierci ojca, Galen miał opuścić Pergamon i podjąć studia medyczne, najpierw w Smyrnie, a następnie w Aleksandrii. Większość jego nauczycieli stanowili hippokratycy, specjalizujący się w anatomii. Ważnym składnikiem jego wykształcenia była filozofia. Galen uważał, że nikt nie może być dobrym lekarzem bez znajomości filozofii. W 157 r. powrócił do Pergamonu, a 5 lat później w 162 r. osiadł w Rzymie. Tam szybko zyskał sławę i powodzenie, którym towarzyszyła niestety zawiść innych lekarzy. To spowodowało, że Galen wyjechał najpierw do Kampanii, a następnie powrócił do Pergamonu. Wkrótce jednak został wezwany przez cesarza Marka Aureliusza, aby towarzyszył jemu i Lucjuszowi Verusowi w ich wyprawie przeciw Germanom, do której ostatecznie nie doszło. Później imperator wyznaczył Galena do opieki nad chorym Kommodusem. Od tego czasu jego życie zawodowe koncentrowało się wokół dworu cesarskiego. Pozostał tam, z krótką przerwą, aż do swej śmierci w 216 lub 217 r. (Pacewicz 2009, 119-121).

Galen pozostawił po sobie bardzo bogatą spuściznę dzieł medycznych. Wśród nich kilka w sposób szczególny poświęconych jest diecie. Można wśród nich wymienić: *De subtiliante dieta*, *De alimentorum facultatibus*, *De sanitate tuenda* czy *De bonis malisque sucis* (Wilkins 2002, 47). W terapii, jaką zalecał Galen, można wyróżnić oprócz diety alimentarnej, dotyczącej różnych pokarmów i napojów, także kąpiele, masaże, należyty sen, ćwiczenia i spacer, a nawet uprawianie seksu. Np. osobom starszym, jeśli chodzi o pokarmy, Galen jedne poleca, a inne odradza. W dziele *De sanitate tuenda* wylicza cały szereg pokarmów, których seniorzy nie powinni jeść w nadmiarze. To samo dotyczy także napojów. Np. wino, którego spożycia należy zakazywać całkowicie dzieciom, wielce pożyteczne jest dla ludzi starszych, zwłaszcza chodzi o wina z natury rozgrzewające. W tym wieku zachodzi także potrzeba używania win moczopędnych. Galen w diecie zawsze proponuje umiar i indywidualne jej dostosowanie do stanu zdrowia każdego, a nawet pory roku. W dziele *De sanitate tuenda* osobom starszym, które są słabe, Galen zaleca 3 posiłki dziennie w małej ilości (Longosz 2011, 219-220). Dla seniorów Galen proponuje oprócz diety alimentarnej także zajęcia terapeutyczne związane z ruchem. Mają one na celu ożywienie i wzmocnienie ich organizmu. Wśród tych zajęć należy wyszczególnić: gimnastykę, kąpiele, masaże i spacer. Ludzie starsi potrzebują ćwiczeń swego ciała, by nie narazić na spadek wrodzonego im ciepła. Wszystkie rodzaje ćwiczeń fizycznych należy dostosowywać do dyspozycji ciała seniorów i ich ułomności (Longosz 2011, 220-221).

## 2. HIERONIM O WŁASNYCH CHOROBACH ORAZ CHOROBACH I CIERPIENIACH INNYCH

W dziele polemicznym przeciwko pelagianom, Hieronim wskazuje na fakt, że zdrowie i choroba są doświadczeniem każdego człowieka: „Składamy się z duszy i ciała, tak iż posiadamy naturę obojga. Jak ciało nazywa się zdrowym, jeśli żadna choroba mu nie dolega, tak i dusza wolna jest od grzechu, jeśli nie ulega żadnemu wstrząsowi. A jednak choć ciało jest zdrowe i czerstwe i w pełni włada wszystkimi swoimi zmysłami, odczuwa cierpienie z powodu częstych lub rzadkich chorób i choćby było najsilniejsze, niekiedy trapi je zaflegmienie, tak też dusza, atakowana przez myśli i wstrząsy, aby uniknąć rozbicia, żegluje wśród grożącego jej niebezpieczeństwa, pomna na swoją słabość, zawsze lękając się śmierci według tego, co napisane: «Któryż jest człowiek, który żyje, a nie ujrzy śmierci?» (Ps 89(88),49)” (Hieronim 1973a, 181). W swoim życiu człowiek jako złożony z duszy i ciała doświadcza zdrowia i choroby, obu tych elementów swojej jedności. Niżej artykuł zajmuje się wyłącznie chorobami ciała, leczeniem ciała i profilaktyką zdrowia cielesnego. Nie porusza kwestii choroby duszy i lekarzy dusz. Św. Hieronim był bardzo dobrym lekarzem (kierownikiem) duchowym. Rozwijanie tego tematu przekroczyłoby znacznie ramy tego artykułu, wymagałoby bowiem oddzielnego obszernego opracowania.

Z korespondencji św. Hieronima można rozpoznać, że on sam doświadczał wielu różnych chorób. W jednym z listów określił nawet siebie jako „semper infirmus”, „ciągle chory” (Hieronim 2010-2013, t.1, 8). Kolejne wzmianki znajdujące się w innych listach, pozwalają poznać różne cierpienia chorobowe Hieronima. Można się więc dowiedzieć, że doświadczał bólu żołądka. Hieronim tak pisze o trapiących go tego typu dolegliwościach podczas jego nocnej pisarskiej działalności: „Gdy przy małej lampie szybka ręka pisarza pod moje kreśliła dyktando i gdy wiele jeszcze zamierzałem powiedzieć, przyszła akurat czwarta godzina nocy i nagle zmuszony jakimiś skurczami w chorym żołądku, zacząłem się modlić, by przynajmniej na resztę godzin skradający się sen unieszkodliwił niemoc” (Hieronim 2010-2013, t. 1, 47). W liście do papieża Damazego Hieronim wspomina z kolei, że dręczony bólem oczu, może pracować tylko uszami i językiem (Hieronim 2010-2013, t. 1, 47-48). W liście adresowanym do jednej z córek duchowych, Eustochium, Hieronim odnosi się prawdopodobnie do choroby, która dotknęła go w Antiochii podczas Wielkiego Postu 373 r. (Lançon 1988, 356). Hieronim pisze, że wówczas jego wyczerpane postem ciało ogarnęła gorączka przenikająca go do szpiku kości (Hieronim 2010-2013, t. 1, 103-104). Również w gorączce Hieronim pisał list do biskupa Teofila: „I ten właśnie list do ciebie w gorączce, piąty dzień już leżąc w łóżku, bardzo pospiesznie dyktuję” (Hieronim 2010-2013, t. 3, 95). Do chorób cielesnych, jakie nękały Hieronima, należy jeszcze dodać cierpienia duchowe, wywołane przypadkami śmierci jego przyjaciół (Hieronim 2010-2013, t. 1, 8; Lançon 1988, 357). Co w świetle tych wzmianek można powiedzieć o chorobach św. Hieronima? W większości przedstawionych własnych przypadków Hieronim

nie jest zbyt precyzyjny co do ich przyczyn i natury (Pease 1914, 83-84), trudno jest więc określić dokładniej, na jakie choroby cierpiał. Bóle żołądka jeden z badaczy nazywa chorobą wrzodową, a gorączki jego zdaniem miały pochodzenie malaryczne albo tyfusowe (Lançon 1988, 357).

Hieronim w swoich listach mówi także o chorobach i ich skutkach, na jakie cierpieli jego przyjaciele i duchowi podopieczni. Tych wzmianek w korespondencji Hieronima jest sporo. Warto zatrzymać się przynajmniej nad najważniejszymi. W 384 r. kilka miesięcy po swoim nawróceniu zachorowała dwudziestoletnia Blezyla, córka Pauli. Blezylę przez prawie 30 dni trawiła silna gorączka, zanim zmarła (Hieronim 2010-2013, t. 1, 161). Hieronim bardzo przeżył śmierć młodej kobiety, która po śmierci męża pod wpływem ciężkiej słabości, całkowicie przez nawrócenie odmieniła swoje życie, stając się wzorem chrześcijańskiej gorliwości w modlitwie, skromności i pomocy bliźnim. Wyrazem jego bólu są choćby następujące słowa: „Będę opłakiwał – świętość, miłosierdzie, niewinność, czystość, będę opłakiwał wszystkie cnoty unicestwione w jednej śmierci, nie dlatego, żeby należało ubolewać nad tą, która odeszła, lecz że nam gwałtowniej płakać trzeba dlatego, że na taką kobietę przestaliśmy patrzeć” (Hieronim 2010-2013, t. 1, 164). Hieronima angażowała również bardzo mocno choroba i śmierć samej Pauli. Odpowiadając św. Augustynowi na jego list, tak usprawiedliwia swoją zwłokę w odpowiedzi: „Przyczyniła się do zwłoki długa choroba świętej i czcigodnej Pauli. Przebywając bowiem przez długi czas przy chorej, zapomniałem niemal o liście twoim” (Hieronim 2010-2013, t. 3, 114). Nieco później Hieronim w liście do Eustochium, który jest swego rodzaju epitafium jej matki Pauli, pisząc o praktykowanych przez Paulę postach, uznaje, że przekraczała w nich umiar i w ten sposób zbyt osłabiała swoje ciało. Z wyjątkiem dni świątecznych, jak stwierdza autor listu, jej jedynym pokarmem była oliwa (Hieronim 2010-2013, t. 3, 174). Hieronim w swoich dziełach, głównie w korespondencji, sprzeciwia się w praktyce postu tego typu skrajnościom i opowiada się za rozsądkiem i umiarem (Kołosowski 2019, 20). Wiele wzmianek w listach Hieronima wskazuje, że postulat ten wynikał z troski Hieronima o zdrowie. Zapewne to wyjaśnia w jakiś sposób znajomość przez Hieronima antycznej sztuki leczenia i promowanie jej w środowisku, w którym działał. Choćby wskazane powyżej przypadki pozwalają uświadomić sobie, że słabość fizyczna i ból były dla Hieronima bardzo żywym doświadczeniem, i to również w znacznym stopniu pomaga wyjaśnić medyczne zainteresowania św. Hieronima.

### 3. ZNAJOMOŚĆ MEDYCINY ANTYCZNEJ W DZIEŁACH ŚW. HIERONIMA

Hieronim atakuje medyków gromadzących się wokół sanktuariów Eskulapa i wyśmiewa wątpliwe przywrócenia do życia przez rzekomego boga uzdrawiania, który nie leczy, lecz niszczy ludzkie dusze (Hieronim 1973b, 43-44). W opozycji do pogańskiego zbawcy stoi chrześcijański *Verus Medicus* (Hieronim 1973b, 40), *quasi spiritualis Hippocrates* (Hieronim 1883, 390), czyli Chrystus (Pease 1914,

74-75). Interesujące jest tutaj dokonane przez Hieronima zestawienie Chrystusa z Hippokratesem.

Jawi się zatem pytanie, jak Hieronim postrzegał zawód lekarza. Można uznać, że określał go mianem godnego. Wśród szczegółów dotyczących pracy lekarza Hieronim wymienia odwiedzanie chorych i diagnozowanie. Pacjenci, którzy oczekują wyleczenia, muszą opowiedzieć lekarzowi o swoich objawach (Pease 1914, 75). Również sama medycyna stanowi dla Hieronima wielką wartość. W jednym z komentarzy biblijnych zauważa: *non spernendam esse medicinam quae usu constat et experimento: quia et hanc fecerit Deus* (Hieronim 1865, 396). Nie należy odrzucać medycyny, która opiera się na praktyce i doświadczeniu, ponieważ uczynił ją Bóg. W dialogu przeciw pelagianom Hieronim stwierdza: „Bóg dał rodzajowi ludzkiemu wszelkie możliwe umiejętności, których się wielu nauczyło”. I nieco dalej wymienia niektóre z tych umiejętności, a wśród nich medycynę, którą dzieli na trzy działy: teorię, metodę, praktykę (Hieronim 1973a, 95-96). W jednym z listów w przypadku podobnego wyszczególnienia różnych umiejętności Hieronim nawet dodaje: „medycyna jest dla śmiertelników bodajże najpożyteczniejsza” (Hieronim 2010-2013, t. 2, 29-30).

Dzieła Hieronima wykazują, że znał on przynajmniej najważniejszych autorów medycznych antyku. W swoich pismach wymienia takie postaci jak: Hippokrates, Galen, być może nawiązuje także do Orybazjusza. Sposób wykorzystania tych autorów dowodzi, że Hieronim czytał ich dzieła. Z drugiej strony pokazuje to, że w czasach Hieronima medycyna, którą Tertulian traktował jako „siostrę filozofii” (Tertulian 1890, 302), była częścią studiów klasycznych (Lançon 1988, 359). Hieronim jest oprócz Grzegorza z Nazjanzu jedynym świadkiem późnego antyku na temat przysięgi Hippokratesa (Galvão-Sobrinho 1996, 440-441). List adresowany do prezbitera Nepocjana, w którym Hieronim odwołuje się do przysięgi Hippokratesa, dotyczy życia duchownych i mnichów: „Obowiązkiem twoim jest odwiedzać chorych, znać domy matron i ich dzieci i strzec tajemnic mężów szlachetnego rodu. Niech więc obowiązkiem twoim będzie nie tylko oczy w czystości zachować, ale i język. Nigdy nie mów o kształtach kobiet ani niech nie wie od ciebie jeden dom, co się dzieje w drugim. Hippokrates zaprzysięga uczniów, zanim ich zaczną uczyć, i zmusza ich do powtarzania za sobą przysięczenia; przysięgą narzuca milczenie i przepisuje mowę, chód, strój i obyczaje; o ile bardziej my, którym leczenie dusz powierzone zostało, powinniśmy kochać domy wszystkich chrześcijan jakby własne! Niech nas znają raczej jako pocieszycieli w smutkach niż współbiedników w powodzeniu. Łatwo popada w pogardę duchowny, który nie odmawia częstym zaproszeniom na obiad” (Hieronim 2010-2013, t. 2, 23). Powyższy tekst jest trudny do jednoznacznej interpretacji. Jak zauważa jeden z badaczy: „Ponieważ niektóre z tych elementów – mowa, postawa, ubiór i maniery – nie należą do treści przysięgi, sugeruje się, że albo Hieronim nie znał jej postanowień, albo interpretował je bardzo luźno, włączając w nie także nakazy z innych traktatów Hippokratesa” (Galvão-Sobrinho 1996, 441). Nieprzypadkowo wskazano powyżej

na adresata i treść listu. Celem jego autora nie było wtajemniczenie kapłana w tajniki zawodu lekarza. Przytaczając przysięgę Hippokratesa, Hieronim chciał raczej nadać wagę swoim radom dla kapłana, powołując się na starożytny autorytet. Carlos Galvão-Sobrinho wskazuje ponadto na pewne novum w zastosowaniu przysięgi Hippokratesa: „Nowością w historii przysięgi było jej użycie jako «nie-przysięgi», jako artefaktu literackiego, źródła starożytnej mądrości, którą można wykorzystać do różnych celów. Oznaczało to pojawienie się zupełnie nowych sposobów myślenia o celu i funkcji przysięgi” (Galvão-Sobrinho 1996, 442).

Dzieła Hieronima dowodzą także, że posiadał on dogłębną znajomość stosowanych przez antycznych medyków leków. W swoich pismach wymienia różnego rodzaju okłady i plastry odpowiednie do różnego rodzaju ran, zna collyrium, czyli płyn do przemywania oczu, wymienia maści na rany, środki kataraktyczne, leki na ból gardła, odtrutki na trucizny (Pease 1914, 80). Ale najobszerniejsza, najbardziej urozmaicona i interesująca lista znanych w starożytności medykamentów na bardzo różne schorzenia znajduje się w jego dziele polemicznym przeciw Jowinianowi (Hieronim 2013, 292-297). W dziele tym Hieronim sam wskazuje na źródła swej wiedzy na ten temat: „Niech czyta, kto chce, prozę Arystotelesa i Teofrasta, Marcellusa z Side i naszego Flawiusza, którzy roztrząsali zagadnienie [pisząc] heksametrem, a także Pliniusza Starszego, Dioskorydesa i innych, zarówno filozofów natury, jak i lekarzy. Oni nie znajdowali takiej rośliny, takiego kamienia, takiego zwierzęcia, zarówno pełzającego, jak i latającego czy pływającego, któremu by nie przypisali w jakimś sensie pożytku” (Hieronim 2013, 292-297).

#### 4. PORADY MEDYCZNE HIERONIMA

Hieronim jest autorem wielu porad medycznych wzorowanych na powyżej przedstawionych autorytetach antycznej medycyny. Wiele świadectw w tym względzie znajduje się przede wszystkim w jego korespondencji, a także w traktacie polemicznym *Adversus Iovinianum*. W tym ostatnim piśmie Hieronim wypowiada się obszernie na temat profilaktyki zdrowotnej w kontekście odżywiania. Podkreśla, że należy odżywiać się skromnie. W kontekście działania ludzkich zmysłów stwierdza, że „jednak ludzkie ciało nie może utrzymać się przy życiu bez [zmysłu] smaku i bez pożywienia. Należy jednak zachowywać rozsądek, tak abyśmy spożywali pokarm takiego rodzaju i w takiej ilości, by nie obciążać nim ciała ani nie ograniczać wolności duszy. Trzeba bowiem i jeść, i chodzić, i spać, i trawić [pokarm], a po tym, jak nabrzmieją [nim] żyły, powstrzymywać podniety namiętności” (Hieronim 2013, 306-308). Chodzi przede wszystkim o unikanie pokarmów ciężkostrawnych. Jarzyny, owoce drzew i owoce strączkowe nie wymagają umiejętności drogich do wynajęcia kucharki, a pokrzepiają ludzkie ciało, a spożyte w ilości umiarkowanej są przyswajane dzięki łatwemu trawieniu (Hieronim 2013, 306-308). Według Hieronima picie i jedzenie ma na celu zaspokojenie pragnienia i głodu (Hieronim 2013, 308-311), a przy nawet skromnym pożywieniu należy

uniknąć sytości (Hieronim 2013, 311-312). Wszystko to ma na celu troskę o zdrowie człowieka, a „chrześcijanin potrzebuje zdrowia, ale bez zbędnego wigoru” (Hieronim 2013, 308-311). Powołując się na Hippokratesa, Hieronim przestrzega przed otyłością, która powoduje paraliż i najgorsze rodzaje chorób (Hieronim 2013, 308-311). Po przywołaniu Hippokratesa Hieronim powołuje się następnie na Galena, na jego *Zachętę do uprawiania medycyny*, by z pewną dozą ironii potraktować atletów, których życie i umiejętność, jak stwierdza, polega na tyciu: „nie mogą długo żyć ani też zachować zdrowia, i że ich dusze, które są niczym błotem otoczone gęstą krwią i tłuszczem, nie myślą o niczym subtelnym, o niczym niebieskim, tylko o mięsie, czkawce i żarłoczności [swego] brzucha” (Hieronim 2013, 308-311).

Tak przedstawiają się uwagi o charakterze okólnym, przez które Hieronim nie tylko stara się zapobiegać chorobom wywołanym przez niewłaściwy sposób odżywiania się i otyłość, ale przede wszystkim profilaktycznie promować zdrowy tryb życia. Jeszcze więcej medycznych porad można znaleźć w jego korespondencji. Są one o tyle bardziej interesujące, że kierowane są do konkretnych osób, które Hieronim bardzo dobrze znał, także kwestie dotyczące ich zdrowia i choroby, ich wieku i sytuacji życiowej, w jakiej się znajdowali. Przykładem jest list skierowany do Furii. Furia była rzymską arystokratką, młodą wdową, która znajdowała się w kręgu osób poddanych kierownictwu duchowemu Hieronima. W liście skierowanym do Hieronima Furia prosiła go o poradę o charakterze duchowym: „Błagasz w liście i kornie prosisz, bym ci odpisał, a raczej napisał, w jaki sposób masz żyć i koronę wdowieństwa w postaci nietkniętej czystości zachować” (Hieronim 2010-2013, t. 2, 37). W odpowiedzi Hieronim zachęca adresatkę do wytrwania we wdowieństwie i do niewstępowania w powtórny związek małżeński. Ale w swoich poradach nasz autor jest bardzo konkretny, a jego porady są bardzo praktyczne. Ważną rzeczą jest zdrowy duch, ale nie mniej ważne jest zdrowe ciało, choć bez zbędnego wigoru (Hieronim 2013, 308-311). A w tym ma jej dopomóc właściwa dla jej wieku i sytuacji życiowej dieta. Początek tej porady po raz kolejny poświadcza bardzo dobrą znajomość przez Hieronima antycznej medycyny: „Mówią lekarze i ci, którzy pisali o naturze ludzkich ciał, głównie zaś Galen w księgach pod tytułem *O rzeczach dla zdrowia przydatnych*, że ciała dzieci dorastających i młodzieńców oraz mężczyzn i kobiet w dojrzałym wieku płoną wrodzonym ogniem i że dla tych okresów życia szkodliwe są pokarmy podwyższające ciepłość, a dobrze robi dla zdrowia wszystko, co zimne w pokarmie i napoju; jak, przeciwnie starcom, którzy cierpią zaflegmienie i zimno, pomagają ciepłe pokarmy i stare wina” (Hieronim 2010-2013, t. 2, 41-42). Z tej wypowiedzi wyraźnie wyłania się przedstawiona powyżej antyczna teoria o ciepłe i wilgoci, którą także zaadaptował do swojej terapii Galen. Stąd Hieronim zaleca wdowie Furii spożywanie napojów i pokarmów z natury zimnych. Z napojów zazwyczaj powinna spożywać wodę: „O ile wytrzymałość żołądka pozwala ci na to – dopóki nie wyjdiesz z lat dziewczęcych, używaj jako napoju wody, która z natury jest najzimniejsza, a jeśli słabe zdrowie

zabrania ci tego, posłuchaj z Tymoteuszem: «Używaj po trochu wina ze względu na swój żołądek i częste twoje słabości» (1 Tm 5,23)” (Hieronim 2010-2013, t. 2, 42). Natomiast, co do odpowiednich dla jej wieku pokarmów porada Hieronima brzmi następująco: „Co się tyczy samych pokarmów – unikaj gorących; mówię tu nie tylko o mięsie (...), ale także i z jarzyn należy unikać takich, które wzdymają i obciążają żołądek – a wiedz, że nic tak nie służy młodzieży jak pokarm roślinny” (Hieronim 2010-2013, t. 2, 42). W ten sposób Furia, zachowując zdrowy sposób odżywiania się, może cieszyć się dobrym zdrowiem, co będzie sprzyjać jej w osiągnięciu zamierzonych celów życia duchowego, co pozwoli zachować jej przyszłość i dobre imię.

Tego typu porad znajduje się w korespondencji św. Hieronima więcej. W liście do arystokratycznej wdowy Marceli Hieronim w swoich poradach nie ogranicza się tylko do porad w zakresie zdrowej diety. Zwraca także uwagę na inne aspekty profilaktyki zdrowotnej, na które zwracali uwagę antyczni lekarze. Chodzi mianowicie o środowisko życia. Hieronim bowiem zachęca Marcelę, aby porzuciwszy Rzym, wszelkie uciążliwości życia w wielkim mieście, udała się na wieś, gdzie nie tylko jarska dieta, ale i świeże powietrze zapewnią jej odpoczynek i powrót do pełni sił fizycznych: „Jak można tylko najprędzej udajmy się w zacisze wiejskie, jakby do portu. Tam chleb zwykły i warzywa naszymi rękami podlewane, mleko, przysmak wiejski, skromne wprawdzie, ale wystarczające dają pożywienie. Prowadzącemu taki tryb życia w modlitwie nie przeszkodzi sen, a w czytaniu przejedzenie. W lecie rozłożyste drzewo użyczy schronienia; jesienią sama łagodność powietrza i rozesłane pod drzewem liście wskazują miejsce odpoczynku. Na wiosnę maluje się pole kwiatami, a wśród gwaru u ptaków przyjemniej odmawiać psalmy. Jeśli przyjdzie mróz i zimowe śniegi, drzewa nie będą dokupywał, czujniej spać lub czuwać będę. I wiem na pewno, że nie zmarznę” (Hieronim 2010-2013, t. 1, 181).

## ZAKOŃCZENIE

W jednym ze swoich dzieł Hieronim snuje ciekawą refleksję na temat choroby jako zjawiska: „Z pewnością choćbyśmy zasięgaliby rady wszystkich lekarzy i umiarkowanie się żywili, nie brakłoby nam chorób, niestrawności. To z tajemnych powodów znanych samemu tylko Bogu, to nami dreszcze wstrząsają, to gorączka nas pali, to cierpienia żołądkowe nam dokuczają i wzywamy pomocy prawdziwego lekarza, Zbawiciela, i mówimy z Apostołem: «Panie, ratuj nas, ginimy» (Mt 8,25)” (Hieronim 1973a, 181). Te słowa zdają się stanowić ciekawe i bardzo trafne podsumowanie życia i doświadczeń samego Hieronima w jego podejściu do zjawiska choroby i zdrowia. Określał siebie jako „semper infirmus”. Własna choroba była więc jego częstym życiowym doświadczeniem. Hieronim doświadczał także choroby i śmierci swoich przyjaciół. Jako ich kierownik (lekarz) duchowy troszczył się o ich zdrowie duchowe, ale i zdrowie ciała. Hieronim rozumiał, że jedno i drugie zdrowie jest ważne i musi iść niejako w parze, aby człowiek mógł



należycie funkcjonować w życiu społecznym. Stąd zrozumiale wydają się być wielokrotnie udzielane przez Hieronima porady medyczne, traktujące przede wszystkim o właściwej, dostosowanej do wieku i sytuacji życiowej diecie. Oparte były one przede wszystkim na naturalnej przyczynowości chorób i odwoływały się do najpoważniejszych autorytetów ze świata antycznej medycyny. Hieronim dobrze znał osiągnięcia medyczne starożytności i pozostawał pod ich wpływem w postrzeganiu zjawiska choroby i zdrowia. Medycyna była uznaną przez niego sztuką leczenia ludzi i z wielu dyscyplin wiedzy i umiejętności czymś dla człowieka szczególnie użytecznym. Hieronim zdawał sobie jednak dobrze sprawę, że nie wszystkie choroby, w leczeniu których obserwuje się korzystne działanie medycyny, wynikają z przyczyn naturalnych, zarówno z niewłaściwej diety, jak i z innych przyczyn fizycznych. Według Hieronima każdy człowiek, chcący dobrze funkcjonować w życiu społecznym, powinien prowadzić właściwy tryb życia i korzystać ze sztuki medycznej. Istnieją jednak i inne przyczyny chorób, często tajemne, znane jedynie Bogu. Wówczas z pomocą może przyjść tylko *Verus Medicus*. Temat nadprzyrodzonego wymiaru choroby zarówno w jej przyczynie, jak i w sposobie leczenia jest obecny w dziełach św. Hieronima. Ale wymaga to nowych analiz i oddzielnego artykułu.

#### BIBLIOGRAFIA:

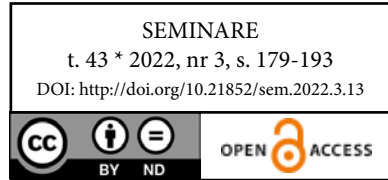
##### Źródła

- Hieronim. 1865. *Commentarius in Isaiam*. Patrologia Latina 24, 17-764.
- Hieronim. 1883. *Contra Ioannem Hierosolymitanum*. Patrologia Latina 23, 351-396.
- Hieronim. 1973a. Dialog przeciw pelagianom, tłum. Władysław Szolński. W: *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, 69-195. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Hieronim. 1973b. Żywot świętego Hilariona, tłum. Władysław Szolński. W: *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, 33-59. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Hieronim. 2010-2013. *Listy*, t. 1-5, wstęp i oprac. na podstawie tłum. ks. Jana Czuja Monika Ożóg, tekst łaciński przygotował Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hieronim. 2013. Przeciw Jowinianowi, tłum. i wstęp Leon Nieścior. W: *Pisma polemiczne*, 115-384. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Tertulian. 1890. *De anima*, wyd. Georg Wissowa. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 20, 298-395.

##### Opracowania

- Amundsen, Darrel. 1982. Medicine and Faith in Early Christianity. *Bulletin of the History of Medicine*, 56(3), 326-350.

- Galvão-Sobrinho, Carlos. 1996. Hippocratic Ideals, Medical Ethics, and the Practice of Medicine in the Early Middle Ages. The Legacy of the Hippocratic Oath. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 51(4), 438-455.
- Katolo, Artur. 2009. Koncepcja zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i ujęciu biblijnym. Próba porównania. *Studia Gdańskie*, 24, 195-209.
- Kokoszko, Maciej i Jolanta Dybała. 2016. Medyczna nauka o mleku γαλακτολογία ιατρική zawarta w *De medicina Celsusa*. *Przegląd Nauk Historycznych*, 15(2), 5-43.
- Kołosowski, Tadeusz. 2019. Post i zapobieganie jego ewentualnym skutkom zdrowotnym w świetle korespondencji św. Hieronima. *Saeculum Christianum*, 26(2), 18-27.
- Krajewska, Judyta. 2019a. "Orandum est ut sit mens sana in corpore sano", The Beginnings of Health Prevention in Antiquity. *Seminare*, 40(4), 133-146.
- Krajewska, Judyta. 2019b. „Artifex medicinae”, czyli o Celsusie i „De medicina”. *Saeculum Christianum*, 26(1), 5-14.
- Lañçon, Bertrand. 1988. Maladie et médecine dans la correspondance de Jérôme. W: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, 355-366. Paris.
- Longosz, Stanisław. 2011. Medyczna troska o ludzi starych w starożytnym grecko-rzymskim świecie. *Vox Patrum*, 31(56), 199-230.
- Musiak, Danuta. 1996. Asklepejony jako ośrodki opieki nad chorymi w starożytności. *Vox Patrum*, 16(30-31), 57-63.
- Pacewicz, Artur. 2009. Galen o naturze wiedzy medycznej. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 4(4), 119-125.
- Pease, Arthur Stanley. 1914. Medical Allusions in the Works of St. Jerome. *Harvard Studies in Classical Philology*, 25, 73-86.
- Wilkins, John. 2002. The Contribution of Galen, "De subtiliante diaeta (On the thinning Diet)". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 77, 47-55.
- Wiszowata, Magdalena. 2012. Antyczne tradycje o życiu Hippokratesa. *Wratislaviensium Studia Classica olim Classica Vratislaviensia*, 32(1), 151-179.
- Wiszowata, Magdalena. 2014. Hippokrates i spalenie biblioteki. *Wratislaviensium Studia Classica olim Classica Vratislaviensia*, 34(3), 101-111.



MARIOLA SERAFIN

Instytut Pileckiego

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4174-1599> \* [m.serafin@instytutpileckiego.pl](mailto:m.serafin@instytutpileckiego.pl)

Zgłoszono: 12.08.2022; recenzowano: 31.10.2022; zaakceptowano do publikacji: 30.11.2022

## DOMY POLSKIE W JEROZOLIMIE

### POLISH HOUSES IN JERUSALEM

#### Abstract

The history of the Polish Houses in Jerusalem is interwoven with the history of both Poland and the Holy Land. The Old Polish House was established in 1908 at the initiative of Rev. M. Pinciurek and is located near the Church of the Holy Sepulchre. The other, the New Polish House, was the fruit of tireless work by the Sisters of St. Elizabeth from the province of Poznań and the involvement of the Polish Army in the East. With the proclamation of the state of Israel and the ensuing 1948 Arab–Israeli War, the House found itself on the battle line. The sisters risked their lives to protect the Polish flag placed on the roof of the building, so as not to lose the work that had been done for “the Polish nation”.

**Keywords:** Holy Land, Jerusalem, The Old Polish House, The New Polish House, Polish Army in the East, Palestine, Israel, Sisters of Saint Elizabeth

#### Abstrakt

Historia Domów Polskich w Jerozolimie splata się z historią Ziemi Świętej i Polski. Stary Dom Polski znajduje się w bliskości Bazyliki Grobu Pańskiego i istnieje od 1908 r. Powstał z inicjatywy ks. M. Pinciurka. Drugi – Nowy Dom Polski jest dziełem wytrwałej pracy sióstr elżbietanek prowincji poznańskiej i zaangażowania Armii Polskiej na Wschodzie. Gdy po proklamowaniu państwa Izrael i wybuchu w jego następstwie wojny izraelsko-arabskiej w 1948 r. dom stał na linii walk, siostry z narażaniem życia broniły polskiej flagi na szczycie budynku, by nie utracić dzieła, które powstało dla „narodu polskiego”.

**Słowa kluczowe:** Nowy Dom Polski, Stary Dom Polski, Jerozolima, Palestyna, Izrael, ss. elżbietanki, Armia Polska na Wschodzie, Ziemia Święta

*Nad Jeruzalem chamsin i deszcze  
przeszły, pogodnie już.  
Tylko srebrzyste łzawią się jeszcze  
krople na płatkach róż.  
Ponad tą ziemią w przeszłość wmodloną  
Pełno biblijnych słów  
(Broniewski 1944, 74).*

## WPROWADZENIE

Ziemia Święta cieszyła się zainteresowaniem pielgrzymów z całego chrześcijańskiego świata, również Polaków, zwłaszcza od czasów wypraw krzyżowych (Radziwiłł 1962; Bystron 1930; Jankowski 1982, 13-18; Korwin 1958; Reychman 1972, 33-38, 131-142; Piwińska 2022). Możliwość dotarcia do miejsc świętych zależała od bardzo wielu czynników. Jednym z istotnych była dynamiczna sytuacja polityczna na tych ziemiach. Przełom XIX i XX wieku był okresem dogodnym do pielgrzymowania. Przyczyniła się do tego w miarę stabilna sytuacja tego regionu pod władzą Turcji Osmańskiej oraz coraz lepsza dostępność środków transportu, które umożliwiały relatywnie szybkie i osiągalne dla wielu cenowo przemieszczanie się. Dla Polaków to też czas po upadku dwóch powstań – listopadowego i styczniowego – których skutkiem była często wymuszona tułaczka, a jej celem nierzadko Ziemia Święta<sup>1</sup>.

Wiele państw europejskich budowało w Jerozolimie narodowe domy dla własnych pielgrzymów – hospicja. Na przykład carska Rosja dysponowała miejscami dla około 10 tys. osób rocznie (Jankowski 1982, 13). Popularne były też hospicja niemieckie, austriackie czy francuskie. Polska, będąca pod zaborami, była pozbawiona takiej możliwości, przybywający do Ziemi Świętej Polacy byli więc zdani sami na siebie<sup>2</sup>.

Polscy pielgrzymi byli raczej ludźmi niezamożnymi. Często na przyjazd przeznaczali długie odkładane oszczędności, których wystarczyło im jedynie na dotar-

<sup>1</sup> Na przykład słynna podróż Juliusza Słowackiego oraz mniej znana, ale odnotowana w kalendarzu liturgicznym Bazyliki Grobu Pańskiego, pielgrzymka księcia Romana Sanguszki „Sybiraka”, który w 1847 roku ufundował tam doroczną Mszę *Pro Polonia* („o zmartwychwstanie Polski”) 3 Maja (Montusiewicz 1999, 35; Szymański 1997, 21).

<sup>2</sup> Pierwszą inicjatywę wybudowania schroniska dla Polaków o nazwie „Dom Polski” podjął o. Jukundyn Bielak, franciszkanin pochodzący z Pilicy. W 1861 roku wygłosił płomienne kazanie z okazji poświęcenia pomnika ku czci Polaków poległych w 1792 roku w bitwie stoczony przez oddziały Tadeusza Kościuszki z wojskami rosyjskimi pod Dubienką. W obawie przed represjami i zsyłką na Sybir musiał przebywać w ukryciu, a następnie wyjechał do Rzymu, stamtąd zaś do Jerozolimy, gdzie pełnił posługę spowiednika Polaków. Prowadził korespondencję z licznymi wydawnictwami w kraju („Kroniką Rodzinną”, „Bonus Pastor”, „Pielgrzymem”, „Przeglądem Katolickim”, „Wiadomościami Katolickimi” i „Wiekim”), dzięki czemu udało mu się zebrać 9000 franków na zakup parceli w okolicy Bazyliki Grobu Pańskiego. Niestety stan zdrowia nie pozwolił mu na długie pozostanie w Jerozolimie. W 1895 roku wyjechał, najpierw do Krakowa. Z powodu nieuregulowania kwestii formalnych Dom Polski w niedługim czasie został przejęty przez Kustodię Ziemi Świętej (MO 2022; Gronkowski, 1933, 10; Szeinke, 1972, 180-187).

cie do celu, ale już nie na utrzymanie się na miejscu czy na powrót. Na te trudności wskazywał już o. Jukundyn Bielak, który posługiwał w Jerozolimie w drugiej połowie XIX wieku. Starał się on w miarę swoich możliwości wychodzić z pomocą do osób w potrzebie. Starał się gromadzić fundusze z datków, by ułatwić Polakom powrót do domów<sup>3</sup>. Były to na tyle częste przypadki, że skłoniło to kapłana do napisania gorzkiego wezwania do Polaków, którzy nie posiadają wystarczających środków, aby zaniechali planów wyjazdu do Ziemi Świętej<sup>4</sup>. Te gorzkie i stanowcze słowa musiały jednak odnieść skutek, bo w kolejnych latach zauważa się widoczny spadek pielgrzymujących Polaków. By zmienić tę sytuację, tym wyraźniej jawiła się potrzeba stworzenia polskiego hospicjum, które miałoby zapewnić pątnikom czasowy bezpłatny pobyt.

Niniejsze opracowanie skupia się na przybliżeniu czytelnikowi procesu powstawania Domów Polskich w Jerozolimie. Pierwszy z nich – Stary Dom Polski jest dziełem księdza Marcina Pinciurka, drugi – Nowy Dom Polski istnieje dzięki siostrze elżbietankom z Prowincji Poznańskiej. Powstawanie Domów i ich działalność była mocno związana z procesami społeczno-politycznymi w samej Ziemi Świętej oraz na terenie Polski. Szczególne znaczenie ma tu okres drugiej wojny światowej i wojny izraelsko-arabskiej 1948 roku.

Praca została poprzedzona wnikliwą kwerendą archiwów, były to przede wszystkim Archiwum Prowincjalne Elżbietanek w Poznaniu (APEP), Archiwum Prymasa Polski (APP), Centralna Biblioteka Wojskowej (CBW) i Biblioteka Polska w Londynie (BPL). Nieodzowna była też literatura przedmiotu oraz rozmowy z samymi siostrami elżbietankami, które posługiwały, bądź wciąż posługują w Domach Polskich.

---

<sup>3</sup> „Gdybyście (...) mieli jaką ofiarę dobroczynną, to prześlijcie ją na rzecz ubogich naszych pielgrzymów. Mam tu w obecnej chwili czterech, którym brakowało funduszy na powrót do domu, i od poczty do poczty wyglądam na ten cel pomocy Opatrzności. W tym roku na podobne wsparcie zaciągnąłem 700 zł. długu, a mimo to nie mam już ani piasra w kieszeni”. Odezwa zamieszczona w polskim piśmie „Wiek” z 4 listopada 1873 roku (Szteinke 1972, 194).

<sup>4</sup> „Od osiemnastu lat pobytu mego w Jerozolimie przybywają tu tylko pojedyncze osoby z naszego kraju, a i z tych większa część lepiej by uczyniła, pozostając w domu; bez żadnego bowiem funduszu puszczają się w tak daleką drogę: zaledwie mogą opłacić okręt z Odessy do Jaffy; na powrót zaś do kraju nie mają ani grosza. Zaledwie na 50 osób znajdzie się jedna, która może opłacić koszt podróży z powrotem do Ojczyzny”. Dalej o. Bielak stwierdzał, że większość z tych osób oczekuje wsparcia finansowego właśnie od niego, a to obciążenie zbyt duże, któremu nie jest w stanie poddać: „Łatwo stąd odgadnąć, na jakie ciężary, nieprzyjemności i kłopoty podobni pielgrzymi, podróżujący cudzym kosztem i przybywający nareszcie do Jerozolimy, jakoby na koszt odbierającego, narażają księdza polskiego, który na opłacenie ich podróży żadnych stałych funduszy nie posiada; w Jerozolimie zaś nie tak łatwo o składki dla ubogich i przeto biedzie tej niezmiernie trudno zaradzić. Zdając sprawę z tej okoliczności, mam na celu zwrócić na to uwagę władz duchownych i cywilnych w nadziei, że wzbronią raz na zawsze osobom nieposiadającym odpowiednich funduszy odbywać pielgrzymki do Jerozolimy. Tym jedynie sposobem zaradzi się złemu i nie wystawi się nikogo na przykrość wśród obczyzny z jednej strony, a z drugiej na ciężary, jakie ponosić musi obecnie w Jerozolimie ksiądz polski, na którym spoczywa obowiązek opiekowania się rodakami” (Szteinke 1972, 194). Żeby odbyć pielgrzymkę do Ziemi Świętej, trzeba było mieć pozwolenie z parafii.

## 1. (STARY) DOM POLSKI – KS. KANONIK MARCIN PINCIUREK I SIOSTRY ELŻBIETANKI

W 1903 roku do Jerozolimy przybył ks. Marcin Pinciurek<sup>5</sup>, kapłan, który pochodził z Lipowca w gminie Teresopol w powiecie zamojskim (Lipski 2012, 11). Do Ziemi Świętej przyjechał po święceniach w Rzymie<sup>6</sup>. Szybko zaczął interesować się sprawą stworzenia hospicjum polskiego, co było m.in. związane z potrzebą zaznaczenia obecności Polski jako kraju, którego nie było na mapach świata, a jednak był ciągle żywy dzięki trwaniu narodu polskiego. Duchowny był też wrażliwy na niedolę spotkanych na miejscu Polaków, którzy doświadczali często skrajnego niedostatku<sup>7</sup> oraz dyskryminacji i prześladowań ze strony Rosjan<sup>8</sup>.

Zaradność kanonika Pinciurka w pozyskiwaniu środków mogła wynikać z jego wcześniejszych doświadczeń w Polsce, w zgromadzeniu, w którym był kwe-starzem (Lipski 2012, 17). Zachowały się świadectwa wręcz brawury w dążeniu przez niego do wyznaczonego celu. Były konsul generalny carskiej Rosji w Jerozolimie, Wasilij Krugow, powiedział o ks. Pinciurku, że jest „krynąbrny i uparty” oraz „narwany i pefen cudaczných pomysłów”. Takim pomysłem miało być choćby żądanie, aby carski rząd wypłacał na utrzymanie polskich pielgrzymów w Ziemi Świętej stały roczny zasiłek lub stworzył odrębne, niezależne od rosyjskiego – prawosławne – hospicjum dla polskich katolików, którzy nie mieli możliwości korzystania z prawosławnych miejsc noclegowych (Klugman 1994, 33; Korwin 1958, 187-188).

Z częściowo zgromadzonych zasobów prywatnych oraz z datków, o które ks. Pinciurek czynił starania zarówno na ziemiach polskich, jak i nawet w Stanach

---

<sup>5</sup> Nazwisko tego kapłana w różnych zapisach ma inną formę. Na przykład w akcie chrztu „Piñciurek”, w wycinkach prasowych czasem „Pinczurek”. Autorka zdecydowała się na najbardziej rozpowszechnioną formę nazwiska: „Pinciurek”. Nie zawiera ona polskich znaków, a więc podczas jego pobytu najpierw w Rzymie, a następnie w Jerozolimie czy Stanach Zjednoczonych, była najłatwiejsza w zapisie i wymowie. Taki zapis może też ułatwić czytelnikowi szukanie szerszych informacji o tej postaci w innych źródłach.

<sup>6</sup> Pinciurek pochodził z chłopskiej unickiej rodziny. Pierwszym zgromadzeniem, do którego wstąpił w 1887 roku, byli tercjarze w Rawie Ruskiej. Przybrał wtedy imię Ubald. Nie uzyskał tam święceń kapłańskich, podobno z powodu braku postępów w nauce. Kapłanem został dopiero w Rzymie, dokąd udał się, by uniknąć prześladowań, jakie na Podlasiu dotykały katolików, a w szczególności greckich, którymi byli jego rodzice (Lipski 2012, 17-18).

<sup>7</sup> Wymowna jest w tym kontekście historia, jaka spotkała pannę Czarnecką z Lubelszczyzny. Po długiej modlitwie w Bazylice Grobu Pańskiego, już po zmierzchu, zaczęła ona szukać noclegu. Nie było jej stać na żaden z hoteli ani hospicjum, nie umiała się też porozumieć z miejscowymi Turkami. Ostatecznie spędziła noc w przydomowej wygódce, zamknięta na skobel od środka (Klugman 1994, 32; Lipski 2012, 20-21).

<sup>8</sup> Nieznana z imienia tercjarka, czyli świecka członkini tzw. trzeciego zakonu, mieszkająca w Jerozolimie w niedużym budynku, wymalowała na desce polskiego orła i przybiła ją przed wejściem do swojego domu. Rosyjskie zakonnice z nieodległego klasztoru zgłosiły się z protestem do rosyjskiego konsula i zażądały interwencji u władz tureckich, by usunięto symbol orła. Komendant policji, żeby szybko wyciszyć sprawę, posłał do tercjarki kilku kawasów, którzy usunęli deskę. Po kilku dniach tercjarka umieściła na domu kolejną deskę, ale znacznie wyżej. Rosyjskie zakonnice, już bez zgłaszania po raz kolejny sprawy, same interweniowały i oblały ścianę jakimś czarnym, śmierdzącym płynem (Klugman 1994, 29-30).

Zjednoczonych<sup>9</sup>, udało się kupić w 1908 roku za 153 tysiące piastrow nieduży dom w Starym Mieście Jerozolimie, w połowie drogi od Bramy Damasczeńskiej do Bazyliki Grobu Pańskiego – w bezpośredniej bliskości VII i VIII Stacji Drogi Krzyżowej. Był to budynek nieprzystosowany do nowej funkcji, jaką miał pełnić, i był w dość kiepskim stanie. Wymagał kolejnych nakładów finansowych i wykonania wielu prac. Książd nadal więc prowadził kwesty na rzecz hospicjum i zwracał się do rodaków o wsparcie finansowe, jednocześnie zachęcając do przyjazdu i zatrzymania się w Domu Polskim – bo taką nazwę hospicjum otrzymało. Pobyt do 15 dni był za darmo, pod warunkiem, że przed wyjazdem uprało się bieliznę pościelową. Mile widziane były jednak dobrowolne datki. Pielgrzymi gotowali sobie sami, korzystając ze wspólnej kuchni.

Już po odzyskaniu przez Polskę niepodległości ks. Pinciurek nie ustawał w zabiegach o próby pozyskania funduszy z Ojczyzny<sup>10</sup>. Od samego początku myślał też o tym, jak zabezpieczyć własność Domu Polskiego, tak by należał on do „narodu” jako schronisko „dla niezamożnych pielgrzymów-katolików, pochodzenia polskiego ze wszystkich części Polski, Litwy, Rosji, Niemiec, Austrii”. Taki zapis poczynił już w akcie notarialnym sporządzonym w Generalnym Konsulacie Francuskim w 1911 roku. W późniejszych latach jeszcze kilkakrotnie poprawiał brzmienie testamentu i zapisów w nim, ale deklaracja ta zawsze pozostawała niezmienna. Jest to dosyć znaczące, że ten z pochodzenia przecież chłopski książd z Lubelszczyzny nie zapisał hospicjum w darowiźnie diecezji, z której pochodził, lecz żył wizją przyszłego odrodzenia Polski i dlatego dodał adnotację, że po odzyskaniu niepodległości nadzór nad „przytuliskiem” będzie oddany w ręce „kardynała-prymasa Polski” (Korwin 1958, 195-196), ponieważ to prymas jest zwierzchnikiem wszystkich archidiecezji i diecezji, a więc całego polskiego Kościoła. Była

---

<sup>9</sup> Książd Pinciurek już w 1901 roku, a więc jeszcze przed przybyciem do Jerozolimy, wysłał do Watykanu Leonowi XIII obraz *Najświętszej Panny Maryi, Królowej Korony Polskiej i Świętych Patronów naszych ziomek*, by uzyskać jego zgodę na powielanie tego obrazu na cegiełkach, z których pieniądze posłużyć miały na zorganizowanie polskiego hospicjum w Jerozolimie. Następnie wydawał książki i modlitewniki, najpierw w 1903 roku *Nagrodę wieczną – modlitwy i pieśni* w języku polskim i łacińskim (z adnotacją: „kupując tę książkę – modlitewnik, dajesz pieniądze na polski dom pielgrzymkowy, żeby polski pielgrzym mógł znaleźć schronisko”), w 1906 roku *Drogę Krzyżową*. W 1908 roku wydał aż dwie pozycje. Pierwszą były *Wiadomości drogi do Jerozolimy*, które można określić mianem przewodnika turystyczno-pielgrzymkowego, ponieważ zawierał praktyczne informacje o tym, jak dotrzeć do Ziemi Świętej (przez Odessę, a z Ameryki przez Hamburg), podawał ceny biletów na okręt, miał podręczny słownik polsko-arabski i inne przydatne uwagi. Druga to *O fundacji Kaplicy i Domu Polskiego pod opiekę Matki Boskiej Częstochowskiej w świętym mieście Jerozolimie*, wydana już po nabyciu budynku na przyszłe hospicjum i jest tam wyjaśnienie celu tego zakupu oraz prośba o dalsze wsparcie (Lipski 2012, 22-24).

<sup>10</sup> W korespondencji z prymasem Polski Edmundem Dalborem ks. Pinciurek zabiegał o poparcie swojej inicjatywy w jak najszerszych kręgach, tak by informacja o prowadzonym polskim schronisku została upowszechniona. Podkreślał, że inwestycja była co prawda prywatna, ale jest przeznaczona dla „narodu polskiego: „Ładnie byłoby, gdyby z Najwyższej Władzy z góry dał się słyszeć jakiś głos uznania i poparcia tej świętej sprawy, ku chwale Boga i dobra Narodu Polskiego” (APP, III 1923).

to decyzja zarówno praktyczna, jak i niezwykle symboliczna. Ten symboliczny przekaz wzmacniała dodatkowo świadomość, że prymas był jednocześnie arcybiskupem Gniezna, a więc pierwszego polskiego kościoła założonego w czasach Mieszka I, bezpośrednio po chrzcie Polski, przez biskupa Jordana.

Ostatecznie przepisanie notarialne Domu Polskiego na rzecz prymasa dokonało się 7 listopada 1925 roku. Ksiądz Pinciurek miał zapewniony dożywotni pobyt w stworzonym przez siebie schronisku. Niedługo po tym zaczął chorować. Był na tyle zniedołężniały, że w zachowanej korespondencji z prymasem Augustem Hlondem konsul generalny RP w Jerozolimie dr Zdzisław Kurnikowski nalegał, by kuria podjęła odpowiednie kroki i znalazła zarządcę. Proponował też, by do hospicjum sprowadzić siostry zakonne, które pomogłyby w jego prowadzeniu, bo w wyniku pogłębiającej się choroby ks. Pinciurka Dom Polski popadał w coraz większą ruinę (APEP 1930).

Ksiądz Marcin Pinciurek zmarł 6 czerwca 1930 roku o godzinie 7 rano w wieku 70 lat (APEP 1930; APP, III 1930), a zarząd nad Domem Polskim przejął tymczasowo konsul ks. Kurnikowski. Konsulat nieoficjalnie sprawował pieczę nad Domem Polskim już wcześniej, pozostając w stałym kontakcie z prymasem, ponieważ stan zdrowia ks. Pinciurka uniemożliwiał mu jakąkolwiek pracę, zarówno fizyczną, jak i intelektualną (APP, III 1929). Jako że nie należało to jednak do kompetencji konsulatu, dążono do uregulowania kwestii formalnych oraz sprowadzenia sióstr zakonnych<sup>11</sup>. Zalecano, by siostry, które zostaną oddelegowane do Jerozolimy, mówiły w języku francuskim, bo jest on najbardziej rozpowszechniony. Na drugim miejscu był język angielski, a następnie arabski.

O znaczeniu, jakie Dom Polski zaczął mieć wśród Polaków, i randze, jaką nadawał mu sam konsul ks. Kurnikowski, może świadczyć przeniesienie tam oficjalnych obchodów z okazji 11 listopada. Pierwsze uroczystości Święta Niepodległości w tym miejscu odbyły się w 1928 roku – były to ważne wydarzenia, ponieważ na ten rok przypadała 10. rocznica odzyskania przez Polskę niepodległości (APP, III 1928).

W odpowiedzi na ponaglenia konsula generalnego (APP, III 1930)<sup>12</sup> 10 marca 1931 roku do Jerozolimy wyruszyły z Poznania, przy wsparciu Polskiego Biura Podróży „Francopol” (APP, III 1931)<sup>13</sup>, trzy pierwsze siostry elżbietanki: s. Inno-

---

<sup>11</sup> „Ministerstwo Spraw Zagranicznych pozwala sobie ponownie prosić o możliwie jak najrychlejsze załatwienie poruszonych spraw. Konsulat Generalny RP w Jerozolimie telegraficznie uprasza się o natychmiastową decyzję, zaznaczając, że stworzone prowizorium dłużej utrzymać się nie da. Chodzi zarówno o przesłanie potrzebnych dokumentów, jak też i wydelegowanie obiecanych sióstr” (APP, III 1926).

<sup>12</sup> W depeszy Prowincji Poznańskiej zgromadzenia ss. elżbietanek z 26 maja 1930 roku do ks. Kanonika Trockiego w której s. prowincjalna Stanisława Dankowska zawiadamia, że siostry są gotowe do przybycia już w 1930 roku. Ze względów formalnych było to możliwe jednak dopiero w 1931 roku. Prymas wysłał zapytanie do wielu zgromadzeń żeńskich z prośbą o wydelegowanie sióstr. Jednak tylko ss. elżbietanki z prowincji poznańskiej odpowiedziały na ten apel.

<sup>13</sup> Informacja z Polskiego Biura Podróży „Francopol” do s. prowincjałki Dankowskiej o tym, że 3 paszporty ss. wyjeżdżających do Jerozolimy do nich dotarły. Pielgrzymka wyruszyła do Konstancy w Rumunii z Warszawy 10 marca 1931 roku o godzinie 6.57, a stamtąd do Jaffy. Koszt jednego biletu wynosił 389 zł. Bagaże organizatorzy polecali nadać za pośrednictwem Urzędu Celnego w Poznaniu.



centa Gierszewicz, s. Augustyna Skibińska i s. Blanka Szwonka (Galińska 1981, 408-409). Ich podróż trwała równo tydzień. Przełożoną Domu Polskiego została s. Innocenta, kobieta niezwykle zaradna, umiejąca szybko odnaleźć się w nowych okolicznościach i zaadaptować do życia na Bliskim Wschodzie oraz z powodzeniem prowadzić istniejące hospicjum, a nawet rozszerzyć jego działalność. Pierwszym krokiem było dokonanie najpotrzebniejszych remontów, głównie kaplicy pod wezwaniem MB Częstochowskiej, by już 3 maja 1931 roku można było dla nielicznej Polonii celebrować tam uroczystości związane z obchodami święta. Ołtarz do kaplicy, wart 40 funtów, ufundował konsul generalny (APEP 1931). Udało się doprowadzić Dom Polski do takiego stanu, że mogło w nim na stałe zamieszkać sześć osób: dwóch pracowników konsulatu, trzy siostry i kapelan (APEP 1931).

Zakwaterowanie pracowników konsulatu dawało hospicjum stały przychód. Pozostałe środki pochodziły od darczyńców i pielgrzymów. Siostry nie dostawały żadnych funduszy na utrzymanie z kurii arcybiskupiej (APEP 1931). Co prawda już w 1930 roku Kancelaria Prymasa Polski wystosowała pismo do Ministerstwa Spraw Zagranicznych, by uzyskać pieniądze na transport siostr do Jerozolimy oraz ich utrzymanie na miejscu, odpowiedź była jednak odmowna (APEP 1930). W 1935 roku s. Innocenta próbowała ponownie wystarać się w MSZ o stałą subwencję. Przekonywała, że jest to jedyna polska placówka w Ziemi Świętej, służy przybywającym tu Polakom, jest to również wizytówka Polski dla zagranicznych gości, którzy lubią odwiedzać Dom ze względu na jego umiejscowienie i roztaczający się z tarasu widok na Starą Jerozolimę (APEP 1935). Walory usytuowania oraz „polska atmosfera” przyciągały wielu. A w Domu Polskim np. brał ślub dyrektor banku PKO w Tel Awiwie (APEP 1937).

Dom Polski dysponował jedynie siedmioma pokojami gościnnymi, co było zdecydowanie niewystarczające. Schroniska innych krajów mogły przyjąć znacznie więcej osób, np. hospicjum austriackie miało 100 pokoi, a podlegające Kustodii Ziemi Świętej Notre Dame – ponad 100 i Casa Nova – 280. Siostry więc zaczęły poważnie myśleć o rozbudowie gmachu oraz o wzniesieniu kolejnego schroniska dla Polaków. By mogły tego dokonać, potrzebna była nowa parcela. Rozpoczęły zatem zbieranie datków na jej zakup<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Ksiądz Witold Gronkowski, kapelan w Domu Polskim, w napisanym przez siebie artykule, będącym równocześnie odezwą do Polaków z prośbą o finansowe wsparcie, tak pisał o sytuacji hospicjum: „Ze śmiercią śp. ks. Pinciurka rozpoczyna się drugi rozdział historii «Domu Polskiego»... Odtąd „Dom Polski” nabiera rozgłosu. W Jerozolimie znają go już wszystkie urzędy i instytucje publiczne. Powoli zajmują się nim najwyższe nawet koła kościelne i świeckie. W maju 1931 r. «Dom Polski» gościł w swoich murach ks. arcybiskupa [Antoniego Juliana] Nowowiejskiego z Płocka, w czerwcu zaś samego Patriarchę Jerozolimskiego oraz Delegata Apostolskiego na Palestynę i Egipt. Ze świeckich dostojników odwiedzają hospicjum polskie takie osobistości jak dyrektor departamentu finansów przy rządzie palestyńskim oraz kierownicy konsulatów państw obcych w Jerozolimie. Słowem, «Dom Polski» wyrobił sobie dobre imię wśród wszystkich sfer. Do tego przyczynił się w niemałej mierze konsul gen[eralny] RP w Jerozolimie. Będąc świadom tego, że «Dom Polski» jest jedyną ostoją polskości w Ziemi Św[iętej], p[an] konsul dr Kurnikowski ma dobro jego stale na oku” (Gronkowski 1933, 10).

By wspierać plany rozbudowy, siostry otworzyły ambulatorium, w którym przyjmowały około 20 osób dziennie (*Kronika* 1961, 13). Zorganizowały przychodnię w Jerychu, w której dwa razy w tygodniu dyżurował arabski lekarz współpracujący z nimi również w Jerozolimie. Prowadziły tam też aptekę z lekami własnej produkcji, a po drugiej stronie ulicy – dom wypoczynkowy, który działał do 1938 roku<sup>15</sup>.

Siostry, żeby same mogły od czasu do czasu odpocząć, wynajęły nieduży domek w Betlejem<sup>16</sup>. Było to niezbędne do podratowania zdrowia po ciężkiej pracy, zwłaszcza w tak odmiennych klimatycznie warunkach niż te panujące w Polsce. Trzeba pamiętać, że wszystkie prace fizyczne wykonywały praktycznie samodzielnie, a swoje pokoje w Domu Polskim umieściły w suterenie, by goście mogli korzystać z lepszych pomieszczeń. W jednym z listów do prymasa s. Innocenta napisała prośbę o kolejną siostrę, ponieważ w obecnym stanie osobowym nie były w stanie z sukcesem realizować swojej misji<sup>17</sup>. Prymas August Hlond na tę prośbę zareagował pozytywnie – do Jerozolimy przybyła nawet nie jedna siostra, ale aż trzy<sup>18</sup>.

## 2. NOWY DOM POLSKI

Po trzech latach od przyjazdu, dzięki rozlicznym staraniom, siostrom udało się zebrać na tyle dużo pieniędzy, że realny stał się zakup ziemi pod kolejne schronisko dla Polaków. Największe zainteresowanie wzbudziła działka położona poza murami Starego Miasta, sąsiadująca z dzielnicą Mea Sheraim – zamieszkałą przez ultrareligijnych Żydów<sup>19</sup>. W imieniu prymasa Polski, arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego, akt kupna zawarł konsul generalny dr Zdzisław Kurnikowski (APEP 1933). Kupujący musiał mieć osobowość prawną, a idąc za intencją ks. Pin-

<sup>15</sup>Jak same mówiły, był to dom sezonowy, bo czynny jedynie od 1 listopada do 30 marca, kiedy jest pięknie i kolorowo – późniejsze miesiące są już zbyt upalne, by móc tam w komforcie wypoczywać. Pensjonat znajdował się przy głównej ulicy prowadzącej do starego Jerycha, miał sześć pokoi i bananowo-pomarańczowy ogród. Było to miejsce dla znamienitszych gości. Wypoczywali tam m.in. konsul z rodziną i przedstawiciele różnych ambasad (APP, III 1937).

<sup>16</sup>„Powołując się na rozmowę Jego Eminencji Księdza Prymasa w sierpniu z niżej podpisaną, w trakcie której Jego Eminencja zezwolił na otwarcie domu wypoczynkowego dla przebywających w Jerozolimie sióstr elżbietanek, niniejszym śpieszę jak najuprzejmiej donieść Jego Eminencji, iż w ubiegłym miesiącu zdarzyła się wyjątkowo korzystna okazja wynajęcia takiego domu wypoczynkowego. Wynajęta nieruchomości, będąca własnością Arabów chrześcijan, składa się z domku o 3 pokojach i kuchence w dużym ogrodzie, zaledwie 10 minut drogi do Bazyliki Narodzenia w Betlejem. Pomogli O.O. Salezianie. Tylko 20 ŁP [piastrow– przyp. MS] rocznie” (APP, III 1934).

<sup>17</sup>„Ponieważ siostry moje są przez te dwa lata intensywnej pracy sporo wyczerpane, uważam za mój obowiązek poprosić o czwartą siostrę, po której przyjeździe mogą siostry swe zdrowie poratować. Służby nie mamy dla braku miejsca – a po wtóre jest szalenie droga, nasza klauzura mieści się w suterenie, a nasz pokój oddałam do dyspozycji gościom, aby coś więcej [dochodów] wpłynęło” (APEP 1933).

<sup>18</sup>Były to s. Bertolda Krzyżan, s. Zdzisława Buchwald i s. Łucja Kalak, które przybyły do Jerozolimy 13 października 1933 roku (Galińska 1981, 415).

<sup>19</sup>Na działce znajdowała się jedynie cysterna na wodę. Właściciel Arab twierdził, że chrześcijan w niej potajemnie chrześcijan w okresie dominacji tureckiej (APEP 1933).

ciurka – fundatora Domu Polskiego – nowo wybudowane hospicjum miało być również poświęcone „narodowi polskiemu”.

Fundusze pochodziły ze zbiórek organizowanych z inicjatywy s. Innocenty i utworzonego przez nią Zarządu „Domu Polskiego”. W kosztach nie partycypowała natomiast kuria prymasowska. Jako powód podała kryzys finansowy w Polsce na początku lat 30., przez który wstrzymała się od zbierania składek i ogłaszania apeli o darowizny, mimo wyraźnej prośby siostry przełożonej, by prymas wystosował osobiście podpisaną odezwę dołączaną do kartek, cegiełek czy listów do ofiarodawców (APEP 1933). Ostatecznie Kuria Prymasa Polski pozostawiła siostronom wolną rękę w kwestii gromadzenia funduszy<sup>20</sup>, jednak konto bankowe PKO w Warszawie, na które wpływały składki, należało do prymasa, a on udzielał s. Innocencie uprawnień do dysponowania złożonymi tam środkami (APEP 1933)<sup>21</sup>. Dlatego, mimo że inicjatywa zakupu parceli i budowy wyszła od strony jerozolimskiej, to kuria występowała jako podmiot podczas zawierania umowy.

Zanim doszło do zakupu działki o powierzchni 2200 m<sup>2</sup>, między kurią, konsulem a s. Innocentą trwała ożywiona korespondencja. Siostra przełożona<sup>22</sup> przy wsparciu ks. Kurnikowskiego ponaglała kancelarię prymasowską w sprawie podjęcia decyzji, zwracała uwagę na szybko rosnące ceny gruntów i na to, że dotychczasowy właściciel – pan Farjourman – we wstępnej deklaracji zgodził się, po długich targach, na atrakcyjną dla kupujących ofertę – 2600 funtów brytyjskich. 21 października 1933 roku przyszedł telegram od prymasa: „Proszę zakupić dla Stolicy Prymasowskiej proponowaną przez księdza Gronkowskiego parcelę...” (APP, III 1933). Był to praktycznie ostatni moment, by sfinalizować sprawę, ponieważ umowa wstępna obowiązywała tylko do końca października.

Zakup działki na tyle obciążył Dom Polski, że na budowę nowego schroniska nie było już środków. Ze strony kurii nie można było liczyć na finansowe wsparcie. Działka więc stała przez kilka lat nieużywana i tylko doraźnie podnajmowano ją na parking. Zapytania w sprawie budowy słała głównie Polonia amerykańska, która wyłożyła znaczne fundusze na zakup parceli, sprawą interesowały się również biura podróży. Ruch turystyczny Polaków ze Stanów Zjednoczonych rozwijał się. Coraz liczniej odwiedzali oni swoją ojczyznę, a w drodze powrotnej zwiedzali Ziemię Świętą, dlatego nalegali, by siostry rozpoczęły prace budowlane (APEP 1936).

Od 1936 roku coraz wyraźniej zaostrzał się konflikt arabsko-żydowski, znany jako arabskie powstanie w Palestynie lub wielka rewolucja arabska, trwający z różnym

<sup>20</sup> „wobec ogólnego kryzysu gospodarczego Kancelaria Prymasa Polski nie może ogłosić odezwę wzywającej do zbierania składek na rzecz rozbudowy Domu Polskiego. Nie mamy jednakże nic przeciw temu, aby W[ieleb]na Siostra Przełożona bez powoływania się na Kancelarię Prymasowską ze swojej strony rozpoczęła akcję zbierania składek na rzecz rozbudowy Domu Polskiego wśród swoich znajomych” (APEP 1933).

<sup>21</sup> „Na wydatki, mające być pokryte z tego funduszu składek, należy wprzód zasięgnąć zezwolenia Kancelarii Pr[ymasa] P[olski]” (APEP 1933).

<sup>22</sup> Znaczną pomocą w zbieraniu funduszy oraz w bieżących sprawach związanych z prowadzeniem domu i kupnem nowej parceli był ks. kapelan Domu Polskiego Witold Gronkowski. Często to on kontaktował się bezpośrednio z kurią i z konsulem (APEP 1933).

natężeniem do 1939 roku. Nie była to sytuacja obojętna dla Domu Polskiego, czasowo odczuwalny był całkowity brak turystów, a nawet można było doświadczyć bezpośredniego zagrożenia życia.

Znaczący kryzys w konflikcie arabsko-żydowskim nastąpił w 1938 roku. Sytuacja była na tyle zaogniona, że konsul Witold Hulanicki pisał do prymasa Polski, iż musi przenieść do innego miejsca dwie osoby z konsulatu, które mieszkały na stałe w Domu Polskim, ponieważ pozostawanie w nim jest niebezpieczne. Nalegał też, żeby prymas zdecydował się na przeniesienie sióstr. Jak zaznaczał, habit zakonny nie stanowi dla nich ochrony, bo zdarzały się napaści na księży i zakonników (APEP 1938). Siostry wynajmowały już wtedy nieduży budynek niedaleko nowej działki i tam też miały lokatorów na stałe<sup>23</sup>. Zanim jednak zdecydowały się na ewakuację do niego, do Domu Polskiego wtargnęli uzbrojeni Arabowie i kazali im zabrać leki oraz materiały opatrunkowe i iść ze sobą. Zabrali je na Plac Świątynny, gdzie toczyły się zacięte walki, by opatrywały rannych. Po tym trudnym doświadczeniu zdecydowały się przenieść do wynajętego domu w Nowym Mieście. W święto Konstytucji 3 Maja w 1939 roku konsul Hulanicki odznaczył s. Innocentę Srebrnym Krzyżem Zasługi w uznanie zasług „na polu pracy społecznej, pełnej poświęcenia i męstwa przy niesieniu pomocy ludności arabskiej w ciężkich chwilach tamtejszych walk” (APEP 1939).

Praktycznie od samego wybuchu II wojny światowej do Jerozolimy przybywali polscy uchodźcy. Z początkiem 1940 roku w oddalonym jedynie o 35 km Latrun rozlokowała się Brygada Strzelców Karpackich (Zuziak 2009, 291-296). Był to początek bardzo zacieśnionych więzi między żołnierzami a Domem Polskim. Karpatczycy mieli w schronisku możliwość doświadczenia polskości na Bliskim Wschodzie. Już we wrześniu 1940 roku siostry w wydawnictwie franciszkańskim opracowały specjalnie dla nich modlitewnik i śpiewnik pt. *Panie, pozostań z nami (Ku Wolnej Polsce 1940, 6)*<sup>24</sup>. W tej sytuacji powrócił znów temat zabudowy zakupionej parceli, na co nalegali zarówno dowódcy i kapelani wojskowi, jak i osoby opiekujące się polskimi uchodźcami. Obiecywano oczywiście pomoc materialną przy tej inwestycji, taką jaką w warunkach wojennych była możliwa (*Kronika 1961, 15*).

W konsultacjach nad planem architektonicznym wzięli udział m.in. gen. Władysław Sikorski, bp Józef Gawlina, ordynariusz połowy polskiego wojska na Wschodzie, oraz ks. płk. Jan Brandys (Kozdraś 1971, 4). Kosztorysy sporządzili żołnierze architekci. W październiku 1940 roku rozpoczęła się wyczerpująca praca przy budowie Nowego Domu Polskiego, co okazało się dość problematyczne, pod wieloma względami, m.in. dlatego, że materiały budowlane były reglamentowane i tylko wojsko miało do nich dostęp (Galińska 1981, 416). Siostry elżbietanki musiały pisać urzędowe podania o umożliwienie im zakupu np. cementu. Przekonywały, że nowy gmach

<sup>23</sup> Jednym z nich była urzędniczka polskiego konsulatu Maria Czemplik z Bydgoszczy, a drugim – starszy angielski malarz, pan Grey (APEP 1938).

<sup>24</sup> „Na treść książki składać się będą: medytacje o prawach i obowiązkach stanu żołnierskiego, modlitwy, nabożeństwa wedle roku kościelnego; około 100 pieśni oraz modlitwy i pieśni patriotyczne” (*Ku Wolnej Polsce 1940, 6*).

będzie przeznaczony na siedzibę kadry wojskowej (APEP 1940). Brygada Strzelców Karpackich miała niebagatelny udział nie tylko w finansowaniu nowego schroniska, lecz także w fizycznej pracy nad nim. Karpatczycy w miarę swoich możliwości do transportu materiałów budowlanych wykorzystywali sprzęt, którym dysponowali (APEP 1973), ponadto opodatkowali swój miesięczny żołd, a uzyskane środki przeznaczyci na budowę. Przed świętami Bożego Narodzenia 1940 roku s. Innocenta za pomocą pisma codziennego *Ku wolnej Polsce* w liście otwartym adresowanym do gen. Stanisława Kopańskiego złożyła im życzenia i podziękowała za ofiary, które uratowały budowę (*Ku Wolnej Polsce* 1940, 6)<sup>25</sup>.

Pierwsza część prac zakończyła się i oficjalne poświęcenie Nowego Domu Polskiego odbyło się w 10. rocznicę przybycia elżbietanek do Ziemi Świętej – 25 marca 1941 roku. Dokonał tego biskup diecezjalny wrocławski ks. Karol Radoński. Całkowite zamknięcie budowy zostało ukoronowane poświęceniem kaplicy pw. Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Wigilię Bożego Narodzenia, przed uroczystą Pasterką w 1943 roku, a jej poświęcenia dokonał ks. Tomasz Reginek (Reginek 1950, 62). Ostatecznie nowe hospicjum miało 36 pokoi, dużą kaplicę na piętrze, obszerną jadalnię dla gości, dużą kuchnię ze spiżarnią i liczne udogodnienia: ciepłą wodę z paneli słonecznych, żaluzje zaciemniające w oknach i siatki chroniące od komarów, krany z bieżącą wodą w pokojach, dużą cysternę, rozpylacze w ogrodach itp. Hodowano też tam kury (APEP 1979).

Kiedy na terenie Palestyny tworzone 2. Korpus Wojska Polskiego, wraz z żołnierzami przybyli też wyzwolenicy z „niehumanitarnej ziemi”. Stwarzało to konieczność otoczenia opieką większej grupy ludności cywilnej, często członków rodzin wojskowych. Od tego momentu oba Domy Polskie były centrami spotkań kadry oficerskiej, która jadła w nich obiady i odbywała spotkania (Patek 2009, 12). Również jerozolimskie uroczystości żałobne po tragicznej śmierci gen. Sikorskiego odbyły się 5 lipca 1943 roku właśnie w Nowym Domu Polskim (Kozdraś 1971, 8). Konsul Aleksy Wdziękoński co najmniej dwukrotnie – w 1944 i 1945 roku – podawał w komunikatach prasowych, że Domy Polskie są traktowane jako instytuty wojskowe, szkoły dla chłopców i dziewcząt oraz służą wsparciem dla rodzin wojskowych (APEP 1944). Były też centrami opieki duszpasterskiej<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> „Panie Generale! Składam niniejszym najgorętsze me podziękowanie na ręce Pana Generała za ten hojny dar na budowę Domu Polskiego. Pieniądze nadeszły nieoczekiwanie, w bardzo krytycznej chwili, kiedy budowa z powodu braku funduszy miała być wstrzymana. Ten hojny dar przyczyni się do szybkiego wykończenia rozpoczętej budowy ku chwale Ojczyzny i godnemu reprezentowaniu imienia Polski. Wojsko Polskie na Bliskim Wschodzie walczyło przyczyniło się do powstania tego dzieła, za co składam wszystkim Oddziałom Brygady Strzelców Karpackich gorące, staropolskie «Bóg zapłać»” (*Ku Wolnej Polsce* 1941, 4), a wcześniej: „Nie mam słów na podziękowanie za tak miłą niespodziankę, która nam tak spadła jak błyskawica z nieba. Mówią ludzie, że teraz cudów nie ma na świecie, a ja jestem przekonana, że są, jak się obecnie na nas okazało. Niech Wam za ten dar Pan Bóg wynagrodzi. Była bowiem obawa, że musimy pracę przerwać, bo stolarz nie chciał dać okien na drugie piętro, ani drzwi, a budowniczy nie chciał odejść, aż mu zapłacimy. W duchu łamiemy się z Wami opłatkiem i prosimy Dziecinę Bożą dla Brygady o zdrowie, wytrwałość i zwycięstwo w Nowym Roku” (*Ku Wolnej Polsce* 1940, 6).

Codziennie usługiwanie było pracą niezwykle wyczerpującą, dlatego siostrom zdarzały się zasłabnięcia. Siostra przełożona nawet straciła oko przy budowie, podczas mieszania wapna, i nosiła szklaną protezę. Wielu wojskowych dostrzegało ich starania i były momenty, że sami angażowali się codzienne prace, aby pomóc. Między żołnierzami a s. Innocentą zrodziła się swoista przyjaźń, niewolna jednak od drobnych uszczypliwości. Ona nazywała ich „kochanymi żołnierzami”, oni zaś odwdzięczali się, wołając ją „Inofuntą”. Przydomek ten wziął się stąd, że Domy Polskie prowadziły biblioteczkę z publikacjami w języku polskim. Za każdą wypożyczoną książkę pobierały kaucję. Zdarzało się, że s. Innocenta nie chciała oddać komuś kaucji, stwierdzając, że będzie to darowizna na Dom Polski, a ponieważ żołd, a więc i kaucja pobierane były w funtach brytyjskich, szybko imię siostry przełożonej zyskało żartobliwą formę Inofunty (Reginek 1950, 41).

Jeszcze innym przykładem zażyłości i zaangażowania polskich żołnierzy w działalność hospicjum było przekazanie przez 3. Dywizję Strzelców Karpackich 1200 funtów palestyńskich z prośbą o doroczną Mszę, 15 grudnia we wspomnienie bitwy pod Gazalą, za poległych żołnierzy Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich (APEP 1943)<sup>27</sup>. Wzajemne ścisłe relacje między Domeną Polską a Armią Polską trwały do wyjazdu w grudniu 1943 roku 2. Korpusu do Włoch. Przed wyjazdem zaś w Nowym Domu Polskim odbyły się oficjalne uroczystości połączone z Mszą świętą i błogosławieństwem dla żołnierzy opuszczających Jerozolimę (*Kronika* 1961, 19).

Na miejscu pozostali nadal uchodźcy. Siostry prowadziły dla nich przychodnię i przedszkole, przygotowywały dzieci do Pierwszej Komunii, którą te przyjmowały w Wieczerniku na Górze Syjon (*Kronika* 1961, 20-21).

Po zakończeniu wojny przyszedł czas, by uregulować sprawy formalne związane z Nowym Domem Polskim. W 1947 roku s. Innocenta została wezwana do Poznania przez władze zakonne i prymasa Augusta Hlonda. W Polsce zachorowała i już do Jerozolimy nie wróciła. Zmarła 16 listopada 1947 roku. W tym samym roku część Domu oddano na szpital dla chorych na płuca, a w innej zamieszkał likwidacyjny sztab wojskowy przygotowujący żołnierzy do opuszczenia Palestyny przed planowanym proklamowaniem państwa Izrael (Kozdraś 1971, 9).

W 1948 roku, bezpośrednio po proklamowaniu państwa Izrael, wybuchła tzw. wojna wyzwolenicza. Oba Domy Polskie bardzo w niej ucierpiały. Nowe schronisko stało prawie na linii walk między wojskami izraelskimi a arabskimi. Wszyst-

<sup>26</sup> „Nowy Dom Polski w krótkim czasie był już gotowy, który się zamienił w istne koszary pełne żołnierzy i oficerów. Setkami żołnierzy kapelanowie zwiedzali Jerozolimę i tam całymi setkami przychodzili do Domu Polskiego na obiady, które jedli na holu, czyli na podwórzu postawiało się stoły, bo w jadalni starczyło miejsca zaledwie dla oficerów i kapelanów. A ile było obsługi? Trzy siostry w jednym domu i drugie trzy w drugim domu i po jednym chłopcu arabskim” (APEP 1979).

<sup>27</sup> Porozumienie brzmiało: „Nowy Dom Polski zobowiązuje się odprawić rocznie – 15 grudnia – w rocznicę bitwy pod Gazalą jedną śpiewaną Mszę św. żałobną za wszystkich poległych żołnierzy Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich, która swoimi bojami w Tobruku i w Gazali wślawiła imię Żołnierza Polskiego... Obowiązek przyjęty przez Nowy Dom Polski wygaśnie z chwilą zakończenia istnienia Nowego Domu Polskiego. Działo się 15 grudnia w Jerozolimie”.

kie sprzęty oraz to, co dało się zdemontować, jak futryny, same okna i drzwi itp., posłużyło do umocnienia barykad. W pierwszych dniach siostry służyły pomocą ambulatoryjną obu zwaśnionym stronom, zostały jednak zmuszone przez wojsko jordańskie do opuszczenia Nowego Domu. Wozem pancernym przejechały na stronę Starego Miasta i dołączyły do sióstr w Starym Domu Polskim<sup>28</sup>.

Rozejm zawarty w lipcu 1949 roku między Jordanią a Izraelem doprowadził do podziału Jerozolimy. Nowa siostra przełożona Augustyna Skibińska i s. Blanka Szwonka jeszcze w trakcie walk – 20 maja 1949 roku – przedostały się przez miasto z flagami polską, papieską i Czerwonego Krzyża (BPL 1608 1949, 171-172) i zaktęły je na szczycie Nowego Domu Polskiego, by go uchronić przed przejęciem przez Izrael jako pustostan. Granica przebiegała przez sam środek Jerozolimy. Stary Dom Polski, jak i całe Stare Miasto, należał do królestwa Jordanii. Nowy Dom Polski był w Izraelu. Dwa Domy Polskie znalazły się więc w dwóch zwaśnionych krajach, między którymi co chwila dochodziło do zatargów, i chociaż odległość między nimi wynosi zaledwie ok. 3 km, wzajemne kontakty były niemożliwe. Niemożliwe było też odwiedzanie przez mieszkańców i gości Nowego Domu Polskiego, Starego Miasta i miejsc świętych znajdujących się na jego terenie, np. Bazyliki Grobu Pańskiego. Taki stan trwał prawie przez 20 lat.

Powrót do Nowego Domu Polskiego po ustaniu walk był więc niezwykle trudnym doświadczeniem. Wiele sprzętów zostało rozgrabionych, prace wykończeniowe trzeba było rozpocząć od nowa, bo pozostał jedynie szkielet budynku, dodatkowo mocno ostrzelany. W trakcie prac remontowych nieraz trzeba było wzywać policję lub wojsko, żeby uprzątnęły niewybuchy zalegające pod gruzami, w pomieszczeniach i ogrodzie. Siostry musiały odbudować schronisko i doprowadzić je do poprzedniego stanu własnymi siłami. Był to okres tużpowojenny i nie można było liczyć na wsparcie finansowe z zewnątrz.

Władze izraelskie chciały przejąć nieruchomość i zaczęły w tej sprawie rozmowy z polskim konsulem. Zwróciły się nawet do konsula polskich władz komunistycznych Olgierda Górki z wnioskiem, aby przekazać oficjalnie Nowy Dom Polski na rzecz emigrantów żydowskich. Przeprowadziły nawet na ten temat kampanię medialną<sup>29</sup>. Konsul jednak oficjalnie wywiesił na dachu budynku

---

<sup>28</sup> „15 maja 1948 oddziały żydowskie naszły Dom, rzekomo pełen Arabów i amunicji. Rzucono trzy bomby pod dom, przeszukano cały i nic nie znaleziono. Chcieli Siostry ewakuować, ale ostatecznie oddali im jadalnię i kuchnię. Rozpoczęli grabić, zaczynając od kliniki. Nadeszła policja Hagany, zabrała telefon i zrzuciła chorągwie polską i Czerwonego Krzyża. Na drugi dzień Żydzi opuścili Dom na widok nadchodzących oddziałów arabskich. Byli to Syryjczycy. Zachowywali się przyzwoicie, radzili Siostrom, by nie opuszczały Domu. Przez dwa tygodnie następne było stosunkowo spokojnie. 31 maja przyszli Arabowie palestyńscy i zachowywali się po ludzku. Jednak po nich przyszło 3 bandytów arabskich, którzy zabrali pieniądze, grożąc śmiercią Siostrom. Pozostali przez 2 godziny w Domu, a Siostry przerażone uszły do Starego Domu” (BPL 1608 1949, 171).

<sup>29</sup> W „Jerusalem Post” pojawiła się wzmianka: „Wielki Dom Polski jest po stronie Izraela. Mógłby z łatwością zostać odrestaurowany i służyć dla emigrantów. Byłoby to dobrym przykładem sprawiedliwości historycznej, gdyby po przejęciu różnych niemieckich kolonii w Izraelu ofiary antysemityzmu przejęły naczelną siedzibę Polaków Andersa na Środkowym Wschodzie” (BPL 1608 1949, 171-172).

polską flagę, a na drzwiach umieścił naklejki z napisem: „Poland” (BPL 1608 1949, 172).

Podział miasta trwał do 1967 roku, wtedy w wyniku wojny sześciodniowej nastąpiło scalenie Jerozolimy i cała znalazła się na terenie Izraela. Dopiero od tego momentu ponownie było możliwe nawiązanie normalnych kontaktów między oboma Domami Polskimi.

#### ZAKOŃCZENIE

Polskie siostry elżbietanki z powodzeniem prowadzą oba Domy Polskie do chwili obecnej. Przyjmują gości – pielgrzymów indywidualnych i grupy zorganizowane. Są też przyjazdy sentymentalne kombatantów, którzy przyczynili się do powstania Nowego Domu Polskiego.

To ogromne dzieło, które jest wymownym świadectwem trudnych losów Polaków doświadczanych przez totalitaryzm wojny, nie powstałoby i nie przetrwałoby gdyby nie determinacja sióstr elżbietanek. Zostały rzucone w obcy im świat Bliskiego Wschodu i odnalazły się w nim do tego stopnia, że umiały z powodzeniem prowadzić wiele inicjatyw, by pozyskać środki na rozbudowę bazy noclegowo-wypoczynkowej dla Polaków i nawet w obliczu wojny i zamieszek niosły równoległe pomoc miejscowym, Polakom na obczyźnie oraz z narażaniem własnego życia broniły tworzonych przez siebie Domów Polskich. Szczególnie ważna była determinacja w wywieszaniu flagi polskiej nad ostrzeliwanym Nowym Domem Polskim w czasie wojny izraelsko-arabskiej 1948-1949. Upór w eksponowaniu flagi w czasie, gdy budynek był na linii ognia i gdzie w bezpośrednim sąsiedztwie później przebiegała granica między Izraelem a Jordanią, uratowały Nowy Dom Polski przez jego utratę i zaprzepaszczeniem ogromnego trudu, z jakim powstał. Siostry były i są gwarantkami posiadania przez Polskę tych Domów. Ich dzieło jest dziś tak rozpoznawalne w Jerozolimie, że miejscowi – Żydzi i Arabowie, mówią o nich po polsku „Domy Polskie”, bez tłumaczenia. Same siostry są ambasadorkami Polski w Ziemi Świętej, a na Polaków patrzy się przez pryzmat ich niestrudzonej pracy i otwartości na wszystkich.

#### BIBLIOGRAFIA:

Archiwum Prowincjalne Elżbietanek w Poznaniu (APEP):

Dokumenty z lat –1908-1948 dotyczące Starego i Nowego Domu Polskiego w Jerozolimie.

Biblioteka Polska w Londynie (BPL):

BPL sygn. 1608, Sprawy Bliskiego i Środkowego Wschodu. Miesięczny Komunikat Wewnętrzny Spółki wydawniczej Reduta w Jerozolimie (Bejrut), t. II, nr 8-9 (20-21), 15 czerwca – 15 lipca 1949 roku.

Archiwum Prymasa Polski (APP):



- APP III sygn. 105 Ziemia Święta. Dom Polski w Jerozolimie. Generalia (1925-1935).
- APP III sygn. 106 Ziemia Święta. Dom Polski w Jerozolimie. Generalia (1934-1939).
- Broniewski, Władysław. 1944. Róża Saronu. W: *Azja i Afryka. Antologia poezji polskiej na Środkowym Wschodzie*, oprac. Jan Bielatowicz, wstęp Władysław Anders, 74. Palestyna.
- Bystroń, Jan Stanisław. 1930. *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147-1914*. Kraków.
- Galińska, Seweryna. 1981. Działalność sióstr elżbietanek w Ziemi Świętej. *Nasza Przeszłość*, 55, 405-431.
- Gronkowski, Witold. 1933. „Dom Polski” w Jerozolimie. *Kurier Poznański*, 11 (8 stycznia), 10.
- Jankowski, Stanisław. 1982. 50 lat pracy sióstr elżbietanek w Jerozolimie. *Nasza Rodzina*, 7-8, 13-18.
- Klugman, Aleksander. 1994. *Polonica w Ziemi Świętej*. Kraków.
- Korwin, Stanisław 1958. *Stosunki Polski z Ziemią Świętą*. Warszawa.
- Kronika Starego i Nowego Domu Polskiego w Jerozolimie*, oprac. Wanda Niezgoda-Górska. Jerozolima 1961.
- Kozdraś, Libana. 1971. „Biuletyn informacyjny o Domach Polskich”, Poznań.
- Ku Wolnej Polsce. Codzienne pismo Brygady Strzelców Karpackich*, 1 (100), 21 grudnia 1940 roku, 6.
- Ku Wolnej Polsce. Codzienne pismo Brygady Strzelców Karpackich*, 1 (28), 25 września 1940 roku, 6.
- Ku Wolnej Polsce. Codzienne pismo Brygady Strzelców Karpackich*, 2 (109), 2 stycznia 1941 roku, 4.
- Radziwiłł, Mikołaj Krzysztof. *Podróż do Ziemi Świętej Syrii i Egiptu. 1582-1584*, oprac. Leszek Kukulski. 1962. Warszawa.
- Lipski, Zygmunt. 2012. *Twórca Domu Polskiego w Jerozolimie. Życie i dzieło ks. Marcina Pińciurka (1860-1930)*. Lublin.
- MO. O. Jukundyn Bielak. Dostęp: 4.07.2022. <http://www.jura-pilica.com/?ojukundyn-bielak,177>.
- Montusiewicz, Ryszard. 1999. 3 Maj w Ziemi Świętej. *Ziemia Święta*, 2(18), 35.
- Patek, Artur. 2009. *Polski cmentarz w Jerozolimie. Polacy pochowani na cmentarzu katolickim na górze Syjon*. Kraków.
- Piwińska, Marta. *Ziemia Święta, Nowa panorama literatury Polskiej*. Dostęp: 10.08.2022. <https://nplp.pl/artukul/ziemia-swiet/>.
- Reginek, Tomasz. 1950. *Ku wolności*. Detroit-Michigan.
- Reychman, Jan. 1972. *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.* Warszawa.
- Szteinke, Anzelm. 1972. O. Jukundyn Bielak O.F.M. *Nasza Przeszłość*, 38, 180-187.
- Szymański, Augustyn. 1997. Polonika. *Ziemia Święta*, 4 (12), 21.
- Zuziak, Janusz. 2009. Samodzielna Brygada Strzelców Karpackich w walkach w Afryce Północnej. *Zeszyty Naukowe AON*, 3 (76), 291-296.



SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 195-222

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.14>



STANISŁAW PIEKARSKI

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa w Bartoszycach

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1440-8264> \* stanpiekarski@wp.pl

Zgłoszono: 06.03.2022; zrecenzowano: 6.12.2022; zaakceptowano do publikacji: 19.12.2022

## „DOM KSIĘŻY POLSKICH” W TRUSKAWCU JAKO GŁÓWNY OŚRODEK WYPOCZYNKOWY DUCHOWIEŃSTWA POLSKIEGO W LATACH 1923-1939

THE HOUSE OF POLISH PRIESTS IN TRUSKAVETS AS THE MAIN HOLIDAY  
CENTER OF THE POLISH CLERGY IN THE YEARS 1923-1939

### Abstract

When Poland regained independence in 1918, there was a need to start a battle for the health of its citizens, mainly for the elimination of the ubiquitous tuberculosis. The reborn state could not afford large-scale activities aimed at creating a health prophylaxis system by building treatment infrastructure. Under such circumstances, many rest homes, health centres and even sanatoriums were created and maintained under the voluntary taxation of citizens. One of the first centres of this type was founded in 1922 by Roman Catholic clergy in Truskavets.

The three “Księżówka” retreat houses, opened before the outbreak of World War I, on the territory of the Austrian partition, were a kind of role model for them. The first Tarnów diocese was launched in 1897, in Szkolna street in Zakopane. The second one was established in 1901 in Worochcie. The Association for Mutual Help of Priests, established in 1891 in Lviv, played the role of the initiator and “investor”. In 1910 a similar facility was opened in Zakopane. It was the work of the Association of the Health House for Priests, established in Krakow in 1891. The “Księżówka” in Truskavets, organized in the villas “Hospice” and “Maria Helena”, functioned until the end of the interwar period.

**Keywords:** Truskavets, “Księżówka”, “House of Priests”, rest house, tourism, clergy, priests

### Abstrakt

Z chwilą odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 roku zaistniała potrzeba uruchomienia frontu walki o zdrowie jej obywateli, w tym głównie o wyeliminowanie wszechobecnej gruźlicy. Odrodzonego państwa nie było stać na intensywne tworzenie systemu profilaktyki zdrowotnej poprzez budowanie infrastruktury leczniczej. W takich okolicznościach wiele domów wypoczynkowych, domów zdrowia, a nawet sanatoriów wznoszonych i utrzymywanych było w trybie dobrowolnych opodatkowań obywateli. Jeden z pierwszych tego typu ośrodków po zakończeniu I wojny światowej postanowili w 1922 roku utworzyć duchowni rzymskokatolicki w Truskawcu.

Swego rodzaju wzorem dla nich były trzy „Księżówki Polskie”, otwarte jeszcze przed 1914 roku, na terytorium zaboru austriackiego. Pierwszą diecezja tarnowska uruchomiła w 1897 roku przy ul Szkolnej w Zakopanem. Druga powstała w 1901 roku w Worochcie. W roli pomysłodawcy i „inwestora” wystąpiło powstałe w 1891 roku we Lwowie Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Kapłanów. W roku 1910 otwarto podobną placówkę w Zakopanem. Była ona dziełem powołanego do życia również w 1891 roku Stowarzyszenia Domu Zdrowia dla Kapłanów, z siedzibą w Krakowie. „Księżówka” w Truskawcu zorganizowana w willach „Hospicjum” i „Maria-Helena” funkcjonowała do końca międzywojnia.

**Słowa kluczowe:** Truskawiec, „Księżówka”, „Dom Księży”, dom wypoczynkowy, turystyka, duchowieństwo, kapłani

## WSTĘP

Z chwilą odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 roku zaistniała potrzeba uruchomienia frontu walki o zdrowie jej obywateli, w tym głównie o wyeliminowanie wszechobecnej gruźlicy. Problem ten dotyczył również księży. Państwa nie było stać na intensywne tworzenie systemu profilaktyki zdrowotnej, poprzez budowanie infrastruktury leczniczej. W takich okolicznościach wiele domów wypoczynkowych, domów zdrowia, a nawet sanatoriów wznoszonych i utrzymywanych było w trybie dobrowolnych opodatkowań Polaków. W tym ogólnokrajowym procesie uczestniczyli też kapłani, organizujący wyżej wymienione „Księżówki”.

Jedną z najbardziej interesujących rzymskokatolickich archidiecezji polskich okresu międzywojnia, była archidiecezja lwowska. O jej niezwykłości może świadczyć chociażby fakt, że w tym czasie we Lwowie rezydowali aż trzej metropolici katolicki, co było w Europie jedynym tego typu przypadkiem. Archidiecezja w 1939 roku składająca z 28 dekanatów i 416 parafii, zajmowała obszar 38 900 km<sup>2</sup>, na którym mieszkało 1 079 108 wiernych. Na ich rzecz pracowało 903 księży i 79 zakonników. Pod względem liczby parafian przypadających na jednego kapłana archidiecezja lwowska zajmowała wśród sześciu istniejących wówczas archidiecezji pierwsze miejsce (Kumor 1996, 274-286).

Archidiecezja lwowska słynna też była z jeszcze jednego powodu. Otóż jej kapłani w okresie II Rzeczypospolitej Polskiej posiadali na swoim terytorium aż trzy domy wypoczynkowe, powszechnie zwane „Księżówkami”. Żadna polska diecezja czy archidiecezja nie mogła poszczycić się takim osiągnięciem. Pierwszy tego typu ośrodek powstał w Worochcie (Piekarski 2022), drugi w Maksymówce koło Węldzicza (Piekarski 2020) i trzeci w Truskawcu.

Celem niniejszego opracowania jest zaprezentowanie okoliczności powstania i efektywności funkcjonowania tego ostatniego ośrodka. Do napisania artykułu wykorzystano głównie dokumenty źródłowe przechowywane w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej w Brzozowie oraz artykuły opublikowane w gazetach i periodykach okresu Drugiej Rzeczypospolitej Polskiej. Przydatne były też współczesne monografie i opracowania naukowe oraz informacje zamieszczone w Internecie. W ramach artykułu wykorzystano też jedną fotografię Narodowego Archiwum Cyfrowego i przeprowadzono wywiad ze studentką stołecznej AWF, pochodzącą z Truskawca.

## 1. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA „DOMU KSIĘŻY POLSKICH” W TRUSKAWCU

Pomysł uruchomienia „Księżówki” w Truskawcu w środowisku księży lwowskich powstał na początku 1922 roku. W tym czasie istniały już w Polsce trzy podobne ośrodki w Zakopanem i w Worochcie<sup>1</sup>. Wszystkie powstały jeszcze w czasach „galicyskich”. Miały one jednak charakter regionalny (diecezjalny lub archidiecezjalny). Tym razem chodziło o utworzenie placówki ogólnopolskiej, z której mogliby korzystać kapłani pracujący w dowolnej części kraju. To miało być wspólne dzieło jeszcze do niedawna rozdartego zaborami duchowieństwa polskiego. W takich okolicznościach 26 sierpnia 1922 roku doszło do zarejestrowania Towarzystwa „Dom Księży Polskich w Truskawcu”. Wkład dla jego członków ustalono na 1000 marek polskich, natomiast tzw. wpisowe określono na 40 marek. Głównym organizatorem Towarzystwa był ks. Edward Tabaczewski (1872-1942)<sup>2</sup>, proboszcz z Tłumacza. Prezesem organizacji wybrany został znany polityk, ks. Antoni Stychel (1859-1935)<sup>3</sup> z Poznania. (Towarzystwo 1924b, 175). Wielkimi orędownikami powstania tego typu organizacji byli: biskup Józef Sebastian Pelczar (1842-1924)<sup>4</sup> i arcybiskup Józef Bilczewski (1860-1923)<sup>5</sup>, przyszli święci Kościoła rzymskokatolickiego (Towarzystwo 1924a, 601)

To, że dom wypoczynkowy dla księży postanowiono zbudować w Truskawcu, wydaje się czymś naturalnym. Była to wówczas już bardzo znana podgórska miejscowość uzdrowiskowa, ze wszystkich stron otoczona lasami iglastymi, nazywana

<sup>1</sup> W Zakopanem funkcjonowały „Księżówki”: diecezji przemyskiej - od 1897 r. (Łabuz 2007) i archidiecezji krakowskiej - od 1910 r. (Szczepaniak 2016). W Worochcie - od 1901 r. archidiecezji lwowskiej (Piekarski 2022). Oprócz ww. okresie międzywojennym powstały jeszcze „Księżówki” w: Kokoszycach (archidiecezja katowicka), Maksymówce (archidiecezja lwowska), na Helu (archidiecezja gnieźnieńsko-poznańska) i w Brzozowie (diecezja przemyska). Podobne ośrodki wypoczynkowe powstały jeszcze w Wiśle i w Żegiestowie, na tzw. Łopacie. Pierwszy należał do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, drugi do Grekokatolickiego.

<sup>2</sup> To postać wyjątkowa. W czasie okupacji sowieckiej (1939-1941) pomagał Polakom deportowanym przez Rosję na Syberię. Wysyłał im paczki, organizował pomoc ich rodzinom. Sprzedał nawet swój dom, aby móc wspierać najbardziej potrzebujących. W czasie okupacji niemieckiej (od 1941 r.) ukrywał Żydów. Za pomoc studentom żydowskim aresztowany przez Niemców i zakatowany w więzieniu (Edward Tabaczkowski 2018).

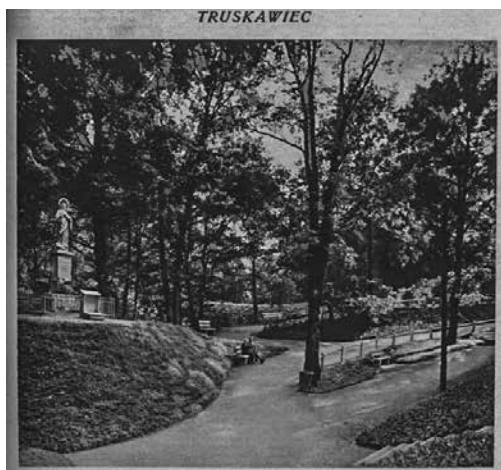
<sup>3</sup> Polski ksiądz i polityk. Był jednym z pionierów katolickiego ruchu społecznego w Polsce, założycielem Katolickiego Stowarzyszenia Robotników Polskich i ważnym działaczem Katolickiego Stowarzyszenia Rzemieślników Polskich. Między innymi pełnił funkcje prezesa Związku Katolickich Towarzystw Robotników Polskich, posła i senatora RP (Antoni Stychel 2018).

<sup>4</sup> W latach 1882-1883 rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach 1899-1900 biskup przemyski, a następnie w okresie 1900-1924 biskup diecezjalny przemyski. Jest założycielem Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Beatyfikowany w Rzeszowie przez papieża Jana Pawła II, 2 czerwca 1991 roku (Józef Sebastian Pelczar 2018).

<sup>5</sup> Od 1900 roku był arcybiskupem lwowskim obrządku łańciewskiego. Jego zarządzanie archidiecezją lwowską przypadło na trudne czasy zaborów i wojen. Był gorącym patriotą. Między innymi aby ratować wiarę Polaków, zainicjował wielką akcję budowy nowych kościołów i kaplic. Wykazywał przy tym wiele życzliwości w kontaktach z przedstawicielami innych narodów i obrządków. Dziś polski święty Kościoła katolickiego. Beatyfikowany 26 czerwca 2001 roku przez papieża Jana Pawła II, podczas jego wizyty we Lwowie. Kanonizacja przez papieża Benedykta XVI odbyła się 23 października 2005 roku w Rzymie (Józef Bilczewski 2017).

„polskim Karlsbadem”. Leżała w powiecie drohobyckim, w Zagłębiu Borysławskim, w odległości 100 km od Lwowa (Gdzie spędzić 1936, 801). Klimat był tu łagodny, średnio wilgotny. O walorach leczniczych źródła decydowała głównie jedna z wód mineralnych, pozyskiwana ze źródła „Naftusia”. W roku 1835 zbudowano nad nim charakterystyczny drewniany budynek, w tzw. stylu zdrojowym. Nazwa źródła nie była przypadkowa, bowiem jego woda zawierała dużą ilość węglowodanów z grupy „naftowej”, bardzo przydatnych w procesie oczyszczania organizmu przez przyspieszenie przemiany materii (xjk 1931, 580). Poza tym była ona wówczas w lecznictwie europejskim powszechnie stosowana przy leczeniu kamicy nerkowej oraz reumatyzmu, zwapnienia tętnic i cukrzycy. Popularność „Naftusi” była w okresie międzywojenny tak duża, że pisano o niej wiersze, a nawet śpiewano piosenki (*Truskawiec-Zdrój* 1933, 15).

„Naftusia” nie była jedynym źródłem leczniczym w Truskawcu. Do spożywania były też inne wody lecznicze, jak „Marysia”, „Zofia” czy „Bronisława”. W czasie pobytu w uzdrowisku kuracjusze mogli także korzystać z rozległego i dobrze utrzymanego parku zdrojowego, urządzonego w roku 1901 według projektu Władysława Hallickiego (1850-1939) ze Lwowa. Mieściły się w nim łazienki kąpielowe, inhalatorium, biblioteka, czytelnia, muszla koncertowa, korty tenisowe oraz place zabaw dla dzieci. Niekiedy park ten nazywany był „Adamówką”, bowiem jego atrakcjami były między innymi Dąb A. Mickiewicza i pomnik tego wieszczka, autorstwa Tadeusza Barączka (1849-1905). Pamiątki te zostały umiejscowione w roku 1898, w ramach obchodów setnej rocznicy urodzin autora *Pana Tadeusza* (*Truskawiec-Zdrój* 1933, 16-19).



Fot. 1. Fragment parku zdrojowego z figurą Matki Boskiej (nieznanego autora) w Truskawcu (1935 rok) (xjk 1931, 577).

Kolejny pomnik A. Mickiewicza wykonany z tej samej okazji przez Cypriana Godebskiego (1835-1909) znajdował się w kościele pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, również usytuowanym w parku (Qurini-Popławski 2017, 10-16). W okresie letnim każdego dnia przed świątynią układany był kalendarz kwiatowy, cieszący się wśród mieszkańców i przybywających do uzdrowiska turystów wielką popularnością (Krzyżanowski 1900, 15-17). A liczba tych ostatnich systematycznie rosła. W roku 1922 było ich tu 4 009, a w roku 1931 już 14 659 (*Truskawiec-Zdrój* 1933, 16). W Truskawcu

wypoczywali najwybitniejsi polscy politycy, artyści, poeci i pisarze. Wśród nich byli między innymi Józef Piłsudski, Wincenty Witos, Jan Kiepura, Tadeusz Boy-Żeleński, Marian Hemar i Zofia Nałkowska. W jednym z opracowań napisano: „Kurort miał

klasę europejską. Wyróżniał się wyjątkową czystością i można rzec – wytwornością. Ściągało tu towarzystwo międzynarodowe. W parkach zdrojowych i na deptakach słyszało się wiele języków, spotykało się damy w najwytworniejszych kreacjach i wielu dystyngowanych dżentelmenów. Na parkingach stały częstokroć luksusowe samochody: daimlery, mercedesy, bugatti, lancie i packardy. Do tańca w parku zdrojowym grały słynne wówczas big-bandy Henryka Golda” (*Truskawiec – kurort marzeń* 2009). Niekiedy przybywających do Truskawca gości mogły spotkać przykre niespodzianki. W jednym z wydawnictw zamieszczono następujące ostrzeżenie: „Nie dajcie się oszukać faktorom i niesumiennym woźnikom, którzy wiedzeni tylko chęcią zysku kuracjuszy wyzyskują i z umysłu źle przedstawiając wille im się nie opłacające, zawożą gości często do nieodpowiednich mieszkań” (Pelczar 1902, 97).



Fot. 2. Kościół Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Truskawcu. Na pierwszym planie kalendarz kwiatowy (1935 rok). Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe, sygn. 1-U-6458.

Międzywojenny Truskawiec – to też ważny teren inwestycyjny. W tym czasie zbudowano tu 286 willi, budynków hotelowych i pensjonatów. W rozpatrywanym okresie miejscowość trzykrotnie otrzymała złoty medal jako najlepsze uzdrowisko Polski (*Truskawiec – kurort marzeń* 2009).

Pobyty w Truskawcu przyjemniały znajdujące się w odległości 3 km od miasta, w otoczeniu pięknych lasów „szpilkowych”, jezioro solankowe o wymiarach 70 x 75 m, zwane „Pomiarkami”. Powstało ono w miejscu dawnej kopalni wosku ziemnego, a jego woda zawierała 25% naturalnej solanki. Na brzegach były specjalne urządzenia do treningów dla wioślarzy i gimnastyków, liczne kabiny prysznicowe, wypożyczalnie kajaków, łódek i rowerów wodnych. Cały basen otaczała szeroka plaża z piaskiem morskim przywiezionym specjalnie z Bałtyku, porównywana z plażami w najlepszych kurortach niemieckich (*Truskawiec-Zdrój* 1933, 16-17).

W statucie nowo powstałego Towarzystwa można było przeczytać, że jego celem jest zbudowanie, a następnie utrzymywanie w Truskawcu domu wypoczynkowego dla kapłanów obrządku rzymskokatolickiego (*Statut* 1922, 2). Organizacja funkcjonowała w oparciu o prawo spółdzielcze, regulowane Ustawą z 1920 roku (Ustawa 1920). Nic też dziwnego, że przez cały okres jej istnienia coroczne kontrole finansowe realizował Związek Spółdzielczy Truskawca-Zdrój (Walne zebranie 1936, 342). Powstanie Towarzystwa w środowisku duchownych przyjęto z wielką

atencją. Między innymi w grudniu 1922 roku na forum wileńskiego „Miesięcznika Kapłańskiego” napisano: „Utrzymanie domu opłaci się nam. Mamy zapewnienie, że wielu księży już dzisiaj korzysta ze źródeł truskawieckich i zawsze do nich powracać będzie, Tylko tego roku księży kuracjusze zostawili w Truskawcu około 15 milionów marek polskich, mieszkając nieraz niewygodnie i w złych warunkach. W przyszłości suma ta stanie się naszą własnością” (Do P.T. Przewielebnego 1922, 163).

## 2. PIERWSZE LATA FUNKCJONOWANIA TOWARZYSTWA

Już kilkanaście dni po powstaniu organizacji ks. Antoni Stychel wysłał do wszystkich duchownych bardzo emocjonalną odezwę, zachęcającą ich do zgłoszenia akcesu przynależności do Towarzystwa i wpłacania ustalonych udziałów. Na „dzień dobry” odzew kapłanów był dość duży bowiem w czerwcu 1923 roku do Towarzystwa należało około 400 osób (Towarzystwo Domu Księży 1924c, 221-222).

Zebrane środki w pełni wystarczyły na wynajęcie w sezonie wakacyjnym 1923 roku dwóch niewielkich willi, usytuowanych przy wyżej wspomnianym kościele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. W jednej z nich wynajmowano 6 pokoi zarządzanych przez miejscową administrację. Głównym ośrodkiem wypoczynku miała stać się zbudowana w 1896 roku drewniana, parterowa, mająca kształt litery L, willa „Hospicjum”, składająca się z 16 niewielkich pokojów i dość dużej świetlicy. Był to budynek niepodpiwniczony, przykryty gontem fragmentami kryjącym obszerne podcienie. Jego powierzchnia użytkowa (z gankiem) wynosiła 366 m<sup>2</sup>, o kubatura ogólna – 1083 m<sup>3</sup>. Obiekt nie posiadał instalacji wodno-kanalizacyjnej, a woda pobierana była z wydrążonej na podwórku studni (*Opis i wycena pensjonatu „Hospicjum”*).

Dyrekcję pensjonatu stanowili: ks. Edward Tabaczkowski, ks. Antoni Rozmarynowski i ks. Stanisław Horowicz. Logistyką ośrodka i wyżywieniem jego pensjonariuszy miały zajmować się Siostry Służebniczki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej z Nowej Wsi<sup>6</sup> koło Brzozowa. W tej sprawie 27 czerwca 1923 roku spisana została prowizoryczna umowa, na mocy której:

---

<sup>6</sup>Zgromadzenie zakonne założone w 1850 na terenie Księstwa Poznańskiego przez Edmunda Bojanowskiego (1814-1871), który do 1866 osobiście przyjmował kandydatki do zakonu i decydował o dopuszczeniu ich do ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Celem zgromadzenia będącego wspólnotą apostołsko-charytatywną była służba bliźnim, przejawiająca się w pomaganiu biednym i chorym, wychowaniu dzieci (zwłaszcza biednych), przygotowaniu religijnym dziewcząt do pełnienia przyszłych ról i obowiązków, pojmowana jako droga prowadząca do Boga. W 1861 roku zakon został „przeszczepiony” na teren ziem polskich pod zaborem austriackim. Pierwszą jego siedzibą był Łańcut. W roku 1863 nowicjat dla słuźebniczek został przeniesiony do Starej Wsi pod Brzozowem. Ulokowano go w budynkach podarowanych przez miejscowe wieśniaczki. Dziś zakon posiada okazałe budynki klasztorne. Jeden z nich jest Domem Generalnym Zgromadzenia Sióstr Słuźebniczek Starowiejskich. Obecnie dziewczęta w wieku od 18 do 30 lat mogą zgłaszać się do przełożonej generalnej na okres rocznej próby (*Zgromadzenie Sióstr Słuźebniczek 2018*).



1. Czas wakacyjny miał być podzielony na 3 sezony, odpowiadający trzem miesiącom (czerwiec, lipiec i sierpień).

2. Na stałe w ośrodku miały pracować dwie zakonnice z Nowej Wsi, otrzymujące pokój do zamieszkania, nieodpłatne wyżywienie i po 8 zł comiesięcznej pensji. W sezonie pierwszym i trzecim mogły zamieszkiwać kolejne dwie siostry służebniczki, ale bez prawa do wynagrodzenia.

3. Do szczegółowych obowiązków służebniczek należało: nadzorowanie służby, realizacja bieżących zakupów i prowadzenie kuchni.

Ze strony Towarzystwa umowę podpisał ks. Edward Tabaczkowski, a w imieniu zakonu Generalna Przełożona Zgromadzenia Sióstr Służebniczek N.M.P. Eleonora Jankiewicz (*Umowa z dnia 27.06.1923*).



Fot. 3. Willa „Hospicjum” w Truskawcu (*Odezwa 1926a*).

Niezależnie od wynajmowanych pensjonatów, zarząd Towarzystwa planował zakupienie w Truskawcu parceli i zbudowanie okazałej, murowanej „Księżówki”. Reforma walutowa Władysława Grabskiego zarządzona w grudniu 1923 roku bardzo zubożyła fundusze Towarzystwa. Mimo to, w 1924 roku ponownie na podobnych zasadach co w roku poprzednim wynajęto na okres letni obie wyżej wymienione willi. Cena jednodniowego pobytu z wyżywieniem kształtowała się w granicach 7-10 zł, w zależności od sezonu i zajmowanego pokoju (*Dom Księży 1926a, 226*).

Do sprawy budowy nowej własnej willi powrócono w sierpniu 1925 roku, podczas walnego zebrania członków Towarzystwa. Podczas tego zjazdu delegatów Towarzystwa rezygnację z funkcji jej prezesa złożył ks. Antoni Stychel. Nowym prezesem Towarzystwa wybrano ks. Kazimierza Dziurzyńskiego (1872-1951)<sup>7</sup>, kanonika

<sup>7</sup> Wikariusz parafii Wojniłów (1896-1897), parafii Tartaków (1897-1899), parafii pw. św. Marcina we Lwowie (1899-1901) i parafii katedralnej we Lwowie (1901-1905). Katecheta IV Gimnazjum

Kapituły Metropolity we Lwowie. Funkcję sekretarza powierzono ks. Ludwikowi Kasparykowi z Krakowa, a dyrektora – ks. Edwardowi Tabaczkowskiemu, proboszczowi z Tłumacza. Za swego rodzaju ciekawostkę można przyjąć fakt, że członkami zarządu i komisji rewizyjnej zostali księża wybrani drogą losowania. Za najważniejsze należy jednak uznać przyjęcie przez Zjazd uchwały o następującej treści: „Zakupić jedną część parceli obok kościoła i wiosną 1925 roku rozpocząć budowę Domu Wypoczynkowego. W dalszej kolejności – pertraktować zakup kolejnej parceli” (Dom Księży Polskich 1925b, 4).

Tuż po zakończeniu tego historycznego walnego zebrania wiele gazet kościelnych zamieściło apel nowego kierownictwa Towarzystwa do księży polskich, w którym między innymi znalazły się słowa: „Sprawa budowy Domu Księży w Truskawcu stała na realnym gruncie. Rozchodzi się teraz o to, by znaleźć potrzebne fundusze na budowę. Zarząd i Dyrekcja Towarzystwa w przekonaniu, że ogół duchowieństwa rozumie konieczność wzniesienia własnego domu w miejscowości kuracyjnej takiej jak Truskawiec, gdzie niemal co drugi ksiądz zmuszony jest szukać zdrowia, rozsyła do wszystkich księży w Polsce odezwę z wezwaniem gorącym, by ci z księży którzy już są członkami pomnożyli swe udziały, a inni solidarnie wpisali się na członków. Nie wątpimy, iż ogół duchowieństwa poprze tak piękną i pożyteczną swoją własną sprawę i towarzystwo będzie mogło przystąpić do budowy zakupionej parceli swego własnego domu” (Dom Księży Polskich 1925b, 4).

Przy okazji w organizacji zweryfikowano wysokość jednego udziału. Od tej chwili wynosił on 100 zł. Stosowną dopłatę musieli wnieść wszyscy członkowie Towarzystwa, łącznie z grupą jej założycieli. Do wyżej wymienionej kwoty doliczono 5 zł kosztów administracyjnych, czyli tzw. wpisowe. Opłaty należało uiścić do 1 września 1925 roku. Po tym terminie miały być doliczane dodatkowe dopłaty do każdego udziału, w wysokości 18% w stosunku rocznym.

W tym czasie do Towarzystwa należało ponad 500 osób. Na łamach „Gazety Kościelnej” w tej sprawie napisano: „Rychłe uzupełnienie udziału jest konieczne na dokupienie drugiej części realności. Chcąc postanowić coś w sprawie budowy pensjonatu, prosimy zamożniejszych członków, by zadeklarowali się dopiskiem na czeku jaką kwotę oprócz udziału złożą na stworzenie pensjonatu. Zaznaczamy, że kwota ta byłaby traktowana jako osobne udziały i w stosunku do wysokości złożonego udziału członkowie partycypować będą w dochodach z pensjonatu” (Dom Księży Polskich 1925a, 226).

Towarzystwu potrzebny był kapitał w wysokości 100 000 zł. Zatem każdy jej członek powinien był wpłacić 200 zł. Ogłoszono przy tym, że każdy kapłan wpłacający 4 000 zł będzie miał:

– do swojej dyspozycji pokój w pensjonacie w nieograniczonym czasie i w dowolnych terminach;

---

we Lwowie (1905-1916), kanonik gremialny i scholastyk Kapituły Metropolitalnej we Lwowie, proboszcz Bazyliki Metropolitalnej we Lwowie, dziekan dekanatu Lwów-miasto (1916-1946). W ramach ekspatriacji wyjechał w 1946 r. do Przemysła, gdzie zmarł (Chajko 2016, 83).

- możliwość przeniesienia swoich uprawnień na dowolną osobę duchowną;
- prawo mieszkania w „swoim” pokoju na emeryturze (Dom Księży Polskich 1925a, 226).

W opracowanym naprędce regulaminie znalazł się też zapis, że osoby wpłacające po 800 zł otrzymają co roku do dyspozycji jeden pokój na czas jednego miesiąca, a ich portrety będą wisiały w „Łoży Fundatorów”, w sali rekreacyjnej pensjonatu (Dom Księży Polskich 1925a, 227).



Fot. 4. Pensjonat „Maria-Helena” w Truskawcu (1925 r.). W głębi widoczna wieża miejska (Odezwa 1925).

Zbieranie środków finansowych nie było realizowane w atmosferze entuzjazmu. Na niewiele zdawały się zamieszczane systematycznie na łamach „Gazety Kościelnej” listy osób, które wstępowały do Towarzystwa i wносиły określone regulaminem opłaty (Dom Księży Polskich 1926a, 11). W tym czasie zmieniła się też koncepcja zmierzania do otwarcia ośrodka wypoczynkowego. Po przeprowadzonym rekonesansie uznano bowiem, że dla członków Towarzystwa znacznie lepszym, a przede wszystkim tańszym rozwiązaniem będzie kupienie już istniejącego domu niż rozpoczynanie inwestycji od podstaw. W lipcu 1925 roku powołana została specjalna komisja, która miała przedstawić w tym zakresie stosowne wnioski. Już miesiąc później zespół ten zgłosił zarządowi organizacji możliwość zakupienia okazałej, dwupiętrowej z zamieszkiwanym poddaszem, drewnianej, na ceglanej podmurówce willi „Maria Helena”, swoją formą architektoniczną nawiązującej do stylu zakopiańskiego. Budynek usytuowany był przy ul. Kolejowej 26, niemal w centrum Truskawca, w bezpośrednim sąsiedztwie parku, Zarządu Zdrojowego, romantycznego strumyka i słynnego Klubu Towarzyskiego<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Było to elitarne miejsce spotkań przybywających do Truskawca ludzi polityki, kultury i sztuki. Na rozległym placu przed budynkiem rosła wyszukana egzotyczna roślinność, wśród której znajdowały się tropikalne palmy.

Obiekt został zbudowany w 1900 roku jako pensjonat o nazwie „Pasterze”. W roku 1911 został on poddany głębokiej modernizacji. Willę nazwano wówczas „Marią-Heleną”, na cześć żon dwóch prywatnych inwestorów (Charczuk 2008). Łącznie dysponował on 50 komfortowo wyposażonymi pokojami, w których w jednym czasie można było zakwaterować około 120 osób. W 1923 roku budynek posiadał już instalację elektryczną i wodno-kanalizacyjną. Specjalnie zamontowane urządzenia gwarantowały możliwość ciągłego podgrzewania wody i doprowadzania jej do każdego pokoju. Na dłuższych bokach parteru i pierwszego piętra budynku znajdowały się dekoracyjne werandy z bogato zdobionymi podcieniami. Atutem „Marii-Heleny” była też nowoczesna kuchnia, gwarantująca przygotowywanie posiłków „na parze”. Atrakcją były również przylegające do budynku dwie czterokondygnacyjne wieże mieszkalne. Swego rodzaju niedogodnością było ogrzewanie piecowe, mocno ograniczające wykorzystywanie budynku w okresie zimowym. Bezpośrednio do południowej części obiektu przylegał niewielki ogród kwiatowy, obwiedziony niskim drewnianym płotem (Odezwa 1925, 489-489).

Wystawiony na sprzedaż budynek, przez właścicieli wyceniony został na 20 000 dolarów amerykańskich, co w przeliczeniu na ówczesną walutę polską wiązało się z wydatkiem w granicach 170 000 zł. Cena zarządzającym Towarzystwem wydała się dość atrakcyjna. W takich okolicznościach 15 października 1925 roku doszło do zawarcia stosownej umowy. Zgodnie z zapisami tego dokumentu ustalona kwota zakupu miała być spłacana w równych dwunastu miesięcznych ratach. Druga rata miała być uiszczona w terminie do 20 listopada. Ostatnia część zapłaty miała nastąpić we wrześniu 1926 roku.



Fot. 5. Willa „Maria-Helena” usytuowana w centrum Truskawca. Źródło: reprodukcja widokówki z 1935 r.



Podjęmowane działania w dalszym ciągu nie przynosiły oczekiwanych efektów. Do 31 marca 1926 roku udało się spłacić 6 000 dolarów. Tymczasem 3 maja 1926 roku upływał termin spłaty dalszych 4 000 dolarów. W takich okolicznościach na łamach „Gazety Kościelnej” członkowie zarządu zamieścili kolejny dramatyczny apel, w którym znalazły się następujące słowa: „Bardzo prosimy Księży pragnących w tym roku odbyć kurację w Truskawcu, aby raczyli przeznaczoną na ten cel gotówkę przelać nam już obecnie (przed ratą 3 maja) przekazem lub czekiem P.K.O. Prosimy również o udzielenie nam pożyczki na umówiony procent pod gwarancją wekslową, względnie hipoteczną, z zachowaniem pełnej dyskrecji” (Spółdzielnia 1926, 202).

Ostatnie zdanie apelu świadczy o wielkiej desperacji kierownictwa Towarzystwa, pragnącego za wszelką cenę nie dopuścić do krachu przedsięwzięcia. Nie wiadomo, ilu duchownych zawarło z zarządem „tajne porozumienie”. Faktem jest natomiast, że ww. kwota została wpłacona w terminie, co umożliwiło otwarcie zgodnie z planem pierwszego sezonu klimatyczno-wypoczynkowego w zakupionym obiekcie. Funkcje administracyjno-gospodarcze pełniły wspomniane już Siostry Służebniczki Najświętszej Maryi Panny ze Starej Wsi. Łącznie w ciągu czterech miesięcy z pensjonatu skorzystało ponad 200 księży<sup>9</sup>. Uzyskany z tego tytułu przychód oraz pobrany z banku kredyt pozwoliły na spłacenie bieżącej raty należności (Dziurzyński 1926, 466). W relacjach prasowych podkreślano społeczno-kulturowe aspekty wypoczywania w truskawieckiej „Księżówce”. Były tu okazje nie tylko do nawiązywania nowych znajomości, ale i na „rozszerzanie umysłowego widnokręgu” (Błotnicki 1926b, 385).

### 3. OKRES DETERMINACJI I DĄŻENIA DO OPTYMALIZACJI

Ważnym wydarzeniem było zorganizowane 26 sierpnia 1926 roku w „Marii-Helenie” walnego zgromadzenia członków Towarzystwa. Przy tej okazji podano, że do organizacji należało już 876 kapłanów reprezentujących wszystkie diecezje i archidiecezje kraju. Walne zgromadzenie w pełni zaakceptowało dotychczasową politykę realizowaną przez kierownictwo Towarzystwa. Zgodnie z jego wolą funkcję prezesa miał w dalszym ciągu sprawować ks. K. Dziurzyński. W związku z rezygnacją ks. E. Tabaczkowskiego z posady dyrektora, „etat” ten powierzono ks. Władysławowi Piotrowskiemu, miejscowemu proboszczowi. Jedną z pierwszych decyzji podjętych przez przybyłe gremium była zmiana dotychczasowej nazwy pensjonatu na „Dom Księży Polskich w Truskawcu”<sup>10</sup>.

Zebrani interesowali się również losami do niedawna wynajmowanej, a następnie remontowanej willi „Hospicjum”. Ostatecznie postanowiono do końca 1926 roku kupić ten budynek, wyceniony przez właścicieli na 5 200 dolarów amerykańskich. W „Gazecie Kościelnej” napisano, że nabycie „Hospicjum” może być dla wielu księży okazją do „korzystnego ulokowania swoich pieniędzy” (Dziurzyński 1926, 467). W takich okolicznościach Towarzystwo stało się właścicielem nie

<sup>9</sup> Do ośrodka przyjmowano wyłącznie członków stowarzyszenia.

<sup>10</sup>Mimo zmiany nazwy w kolejnych latach w dalszym ciągu obiekt nazywany był „Marią-Heleną”.

tylko budynku „Hospicjum”, ale także parceli o powierzchni 3 000 m<sup>2</sup>, drewnianej parterowej szopy o pow. 36 m<sup>2</sup> i budynku gospodarczego o wymiarach 14,5 x 9,5 m (*Opis i wycena pensjonatu „Hospicjum”*). Po zrealizowaniu zakupu na łamach katowickich „Wiadomości Diecezjalnych” zamieszczono obszerny artykuł, w którym znalazł się następujący fragment: „Wielka liczba Księża zgłaszających się do towarzystwa w czasie kuracji wykazała potrzebę rozszerzenia «Domu», aby na przyszłość wszyscy Księża bawiący w Truskawcu mogli znaleźć gościnne pomieszczenie we własnym wspólnym pensjonacie. Zarząd Towarzystwa spełniając życzenia Księża-Kuracjuszy zakupił drugą willę, tzw. «Hospicjum», znajdującą się tuż obok kościoła. Tym samym jednak długi Towarzystwa wzrosły do poważnej sumy, od której trzeba płacić wysokie odsetki” (*Odezwa 1926b, 89*).



Fot. 7. Egzotyczna roślinność ustawiona w doniczkach przed pensjonatem „Maria-Helena”.  
Źródło: reprodukcja widokówki z 1938 r.

W październiku 1926 roku zarząd Towarzystwa wydał *Odezwę do P. T. Duchowieństwa polskiego*, którą rozesłano do wszystkich diecezji i redakcji pism katolickich. W dokumencie z jednej strony zachęcano kapłanów do wypełnienia deklaracji przynależności do Towarzystwa, a z drugiej przedstawiono dotychczasowe osiągnięcia tej organizacji. Tekst uzupełniały fotografie „Hospicjum” i „Marii-Heleny” (*Odezwa 1926a*).

Niektóre diecezje, kierując obszerne informacje do swoich księży, zwracały uwagę przede wszystkim na prozdrowotne aspekty Truskawca (Dom zdrowia 1927, 10). W roku 1926 z tego ośrodka skorzystało prawie 200 osób, a ceny dziennego pobytu (z wyżywieniem) wahały się w granicach 12-14 zł. W pensjonatach

„miejskich” o podobnych standardach ceny kształtowały się w granicach 16-20 zł (*Do Braci Kapłanów* 1927). W pierwszym roku funkcjonowania ośrodka pracowały w nim cztery siostry służebniczki, których miesięczne pensje wynosiły po 10 zł (*List Eleonory Jankiewicz*).



Fot. 8. Budynki Klubu Towarzyskiego (z lewej) i Dyrekcji Zdrojowiska Truskawiec (z prawej) przed pensjonatem „Maria-Helena”. Źródło: reprodukcja widokówki z 1936 r.

Na początku 1927 roku Towarzystwo dysponowało więc dwoma budynkami usytuowanymi przy rozległych placach. Osiągnięcie takiego stanu postrzegano w kategoriach optymalizacji prowadzonych działań i pełnego sukcesu jej członków. W willi „Maria-Helena” wykorzystywano 46 pokoi, a willa „Hospicjum” mieściła 16 pomieszczeń mieszkalnych. Wartość obu domów wyceniono na 315 000 zł. Kapłani do maja 1927 roku spłacili poprzednim właścicielom 135 000 zł. Do uiszczenia pozostawało jeszcze – na dość dogodnych warunkach – kolejne 180 000 zł. W tym czasie 500 osób posiadało wpłacone pełne udziały, a kolejnych 400 osób legitymowało się udziałami „częstkowymi” lub tylko „deklarowanymi”. Gromadzenie dalszych środków przebiegało z ogromnymi problemami. Kierownictwo Towarzystwa w wyniku przeprowadzonej analizy uznało, że w sezonie 1927 roku bardziej opłacalne będzie wydzierżawienie „Marii-Heleny” prywatnemu przedsiębiorcy niż prowadzenie jej we własnym zakresie (Paluch, Grudziński i Pelczar 1927, 450).





Fot. 9. Malowniczy strumyk biegnący w bezpośredniej styczności z willą „Maria-Helena” w Truskawcu. Źródło: reprodukcja widokówki z 1937 r.

W wyniku podpisanej umowy najemcą został Józef Grzegorzcyk, mieszkaniec Truskawca. Zgodnie z zapisami dotychczasowe ceny pobytu osób duchownych miały być utrzymane, podobnie jak ich pierwszeństwo w korzystaniu z pomieszczeń. Dzierżawca nie zrezygnował z zatrudniania czterech sióstr zakonnych. Naturalnie dwie kolejne pracowały dalej przy zabezpieczaniu funkcjonowania „Hospicjum” (*List Eleonory Jankiewicz*). W apelu władz Towarzystwa do księży, zamieszczonym we wrześniu 1927 roku na łamach „Gazety Kościelnej” napisano między innymi: „Pragnieniem Zarządu jest uruchomienie w przyszłości na stałe obu domów, by wszyscy przybywający kapłani mogli się znaleźć pod wspólnym dachem i w kapłańskim otoczeniu. Ale do tego potrzebny jest obecnie większy kapitał około 80 000 zł, tak na opłacenie procentów i spłaceniu długów, jak również na wewnętrzne inwestycje

gospodarcze. Wobec czego Zarząd Towarzystwa, upoważniony przez Walne Zebranie, zwraca się do Braci kapłanów z gorącą prośbą:

- a) do wszystkich członków, o nabywanie pełnych lub kolejnych udziałów;
- b) do księży zalegających, o uzupełnienie wpłaty;
- c) do wszystkich Księży o nabywanie udziałów i zachęcanie do tego innych konfratrów.

arząd Towarzystwa zdaje sobie w pełni sprawę z korzyści, jakie daje Kapłanom – kuracjom posiadanie własnego domu i nieodzownej tego potrzeby. To też za żadną cenę nie chciałby wydzierżawiać nadal willi „Marii-Heleny” innym obcym osobom. Ale to już jest w mocy ogółu Braci kapłanów, jak to wyżej wykazaliśmy. Dlatego też Zarząd najusilniej i najgoręcej uprasza Przewielebne Duchowieństwo Polskie, aby w myśl niniejszego przedstawienia i własnym osobistym interesie pośpieszyło z większą ofiarnością.

Uprasza się o rychłe wpłacanie udziałów. O ile bowiem do dnia 31 grudnia 1927 roku nie wpłynęła większa ilość gotówki, Zarząd mimo najlepszej woli byłby zmuszony znowu wydzierżawić willę Marię-Helenę na rok 1928 osobom obcym” (Paluch, Grudziński i Pelczar 1927, 450-451).

Niezależnie od ogłoszonego apelu Zarząd Towarzystwa wysłał do wszystkich polskich diecezji stosowne pisma intencyjne, z załączonym najnowszym informatorem o truskawieckim kurorcie. Z jego treści wynikało, że corocznie do Truskawca przyjeżdża około 600 kapłanów, mieszkających w większości w drogich kwaterach prywatnych. Rozpropagowano też informację, że Zarząd Towarzystwa przyjmuje od osób indywidualnych pożyczki, oprocentowane na 10-12% w skali każdego roku (Dom Księży 1927, 203-204). W tym czasie pełny udział w dalszym ciągu wynosił 100 zł, a wpisowe – 5 zł.

Mimo ogromnych starań w roku 1928 „Maria-Helena” ponownie została przekazana w dzierżawę Józefowi Grzegorzcykowi. Do niego należało pisać prośby o przydział miejsc w pokojach. Członkowie Towarzystwa, którzy reflektowali na pobyt w „Hospicjum”, musieli takie dokumenty kierować do miejscowego zarządu (Dziurzyński 1928a, 179).



Fot. 10. Scena rodzajowa przed zakładem fryzjerskim mieszczącym się w pensjonacie „Maria-Helena” w Truskawcu. (1938 r.). Źródło: [https://fotopolska.eu/Willa\\_Maria\\_Helena\\_Truskawiec](https://fotopolska.eu/Willa_Maria_Helena_Truskawiec).

Sytuacja powtórzyła się w roku 1929. W bezpośrednim zarządzie pozostawała tylko willa „Hospicjum”, gdzie organizowano doroczne Walne Zebrania (Dziurzyński 1928b, 311) Mimo ogromnych starań zarządu Towarzystwa, pensjonat „Maria-Helena” został wydzierżawiony w roku kolejnym (Paluch i Grudziński 1930, 321). Był to już okres, kiedy za pośrednictwem prasy kościelnej i świeckiej starano się problematykę działalności „Domu Księży Polskich w Truskawcu” upowszechnić w całej Polsce. Na łamach jednej z gazet napisano między innymi: „Jeśli nie domagasz – jedź do Truskawca. Okolica pagórkowata, prawie bezleśna posiada osiem źródeł mineralnych, których wody skuteczne są w leczeniu chorób serca, żołądka i nerek. Najpopularniejsze źródło «Naftusi» wprost cuda działa. Dwa domy, to jest Hospicjum Św. Teresy i wspinała willa Maria-Helena na razie poddzierżawiona – pięknie służą gościom” (N. 1931, 307).

Na początku 1931 roku w „Gazecie Kościelnej” zamieszczono obszerny sprawozdanie finansowe Towarzystwa za rok 1930. Można się było z niego dowiedzieć, że:

1. Nieruchomości wycenione zostały na kwotę 320 749 zł, a ruchomości (wyposażenie willi) warte były 28 216 zł.

2. Na dzień 31 grudnia 1930 roku Towarzystwo posiadało do spłacenia kredytu w wysokości 177 685 zł. W ciągu roku wierzycielom z tytułu odsetek uiszczono 16 657 zł.

3. W latach 1925-1927 pensjonaty przynosiły straty. I tak w roku 1925 wyniosły one 7 318 zł, w roku 1926 aż 24 382 zł, a w roku 1927 – 9 254 zł. W kolejnych latach wille wygenerowały zyski. W roku 1928 ich wysokość zamknęła się kwotą 5 800 zł, w roku 1929 zysk wyniósł 765 zł, a w roku 1930 – 1 328 zł.

4. Wpłaty kuracjuszy za rok 1930 wyniosły 49 019 zł. W tym czasie na remonty wydano 3 904 zł, na podatki – 1 059 zł, a na ubezpieczenie przeciwpożarowe – 852 zł.

5. Na dzień 31 grudnia 1930 roku do Towarzystwa należało 837 osób, dysponujących 869 pełnymi udziałami. Wysokość jednego udziału wynosiła w dalszym ciągu 100 zł, a wpisowe wiązało się z wydatkiem 5 zł. Nowo wstępujący członkowie byli zobowiązani do wniesienia przynajmniej dwóch udziałów (200 zł). Wpłaty mogły być dokonywane ratami.

6. Pierwszeństwo z korzystania z willi mieli księża, którzy posiadali wpłacony przynajmniej jeden pełny udział. Przysługiwało im też prawo do jednozłotowej ulgi za każdy dzień korzystania z pensjonatów.

7. Siedzibą kierownictwa Towarzystwa był budynek znajdujący się przy ul. Kapitulnej, we Lwowie. Dyrekcję stanowili: ks. Bolesław Grudzieński, ks. Andrzej Mołdoch i ks. dr Jan Nowicki. Prezesem Towarzystwa w dalszym ciągu pozostawał ks. Kazimierz Dziurzyński (Towarzystwo: Dom Księży 1931, 514).

Dzierżawienie willi „Maria-Helena” było praktykowane w kolejnych latach. W roku 1932 kierownictwo Towarzystwa po raz pierwszy podjęło decyzję o wykorzystywaniu „Hospicjum” w okresie świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku. Funkcje gospodyń w dalszym ciągu pełniły siostry zakonne (W Truskawcu 1932, 60). W tym czasie możliwości oddziaływania tego zakonu na truskawiecki region dość znacząco wzrosły, bowiem w roku 1930, przy ul. Stebnyckiej 11, otwarto w Truskawcu nowo wzniesiony pensjonat Sióstr Służebniczek Najświętszej Marii Panny wyznania grekokatolickiego (Komborska 2019). W dość okazałym, jednopiętrowym, przykrytym płaskim dachem budynku w jednym czasie mogło wypooczywać około 30 osób. W pierwszej kolejności na preferencyjnych warunkach mogły z niego korzystać siostry zakonne. Kuracjuszami mogły też być osoby świeckie, goszczące tu w ramach działalności komercyjnej ośrodka. 29 sierpnia 1931 roku został w tym pensjonacie podczas wakacyjnego pobytu zamordowany przez dwóch młodych aktywistów Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów Tadeusz Hołówko, znany polski 42-letni polityk, zwolennik polsko-ukraińskiego zbliżenia zarówno w wymiarze politycznym, jak i regionalnym (*Uszanowanie pamięci* 2021). Mord ten odbił się szerokim echem zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami.

Z wydanego w 1933 roku truskawieckiego przewodnika wynika, że w tym okresie w willach „Maria-Helena” i „Hospicjum” zatrudnieni byli lekarze. I tak kuracjuszy „Marii-Heleny” wpierał doktor Juliusz Moris, a w pensjonacie „Hospicjum” doraźnie pracował Jakub Rudorfer. Oba ośrodki miały przez władze turystyczne przyznane kategorie drugie, w trzystopniowej skali oceny. Ważnymi letnimi atrakcjami Truskawca były wówczas spektakle teatrów objazdowych i plenerowe koncerty orkiestr wojskowych (*Truskawiec-Zdrój* 1933, 27 i 41). W Archiwum Sióstr Służebniczek przechowywane jest „Sprawozdanie rachunkowe Towarzystwa za rok 1933”. Wynika z niego, że:

a) Wartość nieruchomości Towarzystwa została wyceniona na kwotę 212 748 zł, a ruchomości na 19 540 zł.

b) Na remonty wydano 3 779 zł, a na utrzymanie administracji tylko 350 zł.

c) Wartość udziałów wynosiła 48 296 zł, przy zadłużeniu Towarzystwa na kwotę 120 021 zł.

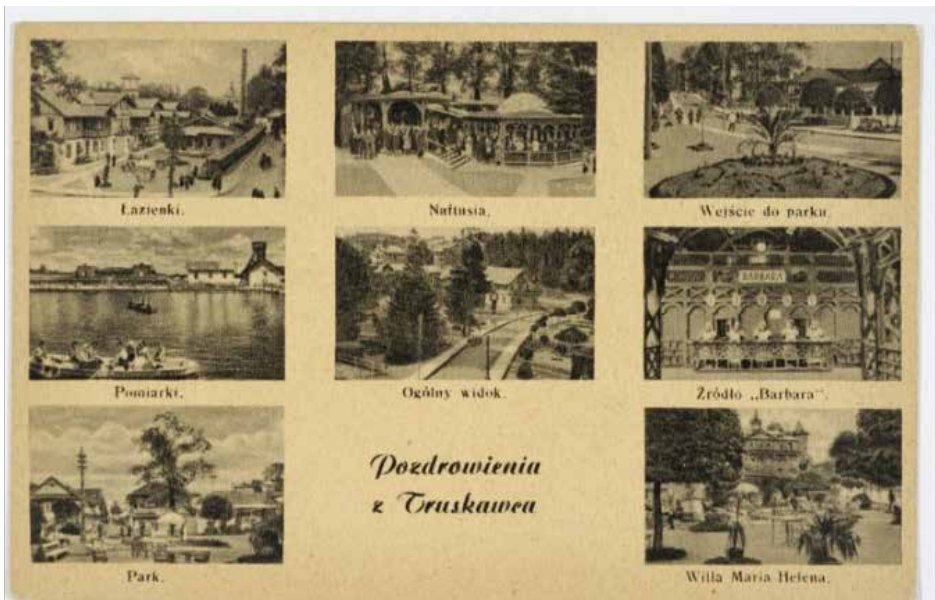
d) Zysk za oceniany rok wyniósł 18 817 zł (*Sprawozdanie rachunkowe*).

Zwraca uwagę nadal bardzo wysoki stopień zadłużenia Towarzystwa. Najprawdopodobniej Zarząd Towarzystwa, chcąc zmniejszyć jego wysokość, w 1936 roku zdecydował się wydzielić z parceli „Hospicjum” dwie mniejsze działki i sprzedać je truskawieckim inwestorom. Ogółem sprzedano 1310 m<sup>2</sup>, w cenie po 25 zł za m<sup>2</sup>. Na sprzedanych działkach zbudowano wkrótce dwa niewielkie murowane, dwupiętrowe pensjonaty: „Sanato” i Jana Sadowskiego. Parcela „Hospicjum” liczyła teraz 1690 m<sup>2</sup>. Jej wartość szacowano na 34 625 zł (*Opis i wycena pensjonatu „Hospicjum”*). Po przeprowadzonej wiosną 1936 roku analizie zaczęto także rozważać możliwość sprzedaży „Hospicjum”. W tym czasie wartość domu oszacowano na 9 500 zł, a jego wyposażenie (meble, łóżka, zastawy stołowe, lampy) zostało wycenione na 3 600 zł (*Opis i wycena pensjonatu „Hospicjum”*). O dziwo, głównym pretendentem do nabycia ośrodka okazało się Zgromadzenie Sióstr Służebniczek ze Starej Wsi (*Pismo Generalnej Przełożonej*). Kierownictwo Towarzystwa w oficjalnym piśmie z dnia 5 kwietnia 1937 roku przyjęło jego ofertę kupna pensjonatu (*Pismo dyrektora pensjonatu*). Do realizacji transakcji doszło 5 maja 1937 roku, podczas pobytu Generalnej Przełożonej we Lwowie (*Pismo Generalnej Przełożonej*). Służebniczki zapłaciły za nieruchomości i ruchomości „Hospicjum” łącznie 45 000 zł. W dniu podpisywania umowy wpłacona została kwota 25 000 zł. Pozostała należność została spłacona w dwóch równych ratach (bez odsetek). Pierwszą siostry musiały uregulować 1 października 1937 roku, drugą – 1 marca 1938 roku (*Wypis. Akt notarialny*).

W takich okolicznościach Zgromadzenie stało się właścicielem willi, którą w pewnym sensie przez kilkanaście lat samo zarządzało. Kupno pensjonatu przez siostry służebniczki nie stanowiło precedensu. W tym czasie miały już one swój komercyjny ośrodek wypoczynkowy w pobliskim Mikuliczynie, o czym świadczy widokówka edytowana w 1934 roku.

Sprzedż działki i budynku „Hospicjum” była w dużej części efektem zmian w kierownictwie organizacji. Oto bowiem w roku 1935 stanowisko prezesa Towarzystwa powierzono 29-letniemu ks. Wincentemu Tarnogrodzkiemu<sup>11</sup> (sekretarzem wybrano ks. Kazimierza Dziurzyńskiego). Młody kapłan w sposób dość uproszczony postanowił spłacić ciężące na Towarzystwie kredyty, pozbywając się coraz mniej przydatnej części majątku.

Parcelacja dóbr „Hospicjum” w latach 1936-1937 i prowadzony bezustannie wynajem „Marii-Heleny” skutkowały znaczną poprawą ekonomiczną Towarzystwa. Sytuacja była na tyle dobra, że w roku 1938 willę „Marię-Helenę” ponownie zaczęto prowadzić we własnym zakresie. Można więc przyjąć, że proces wychodzenia z przeinwestowania trwał aż 11 lat. Oczywiście Zarząd Towarzystwa musiał w tym okresie pogodzić się z faktem, że z jego „sztandarowego” obiektu korzystały w bardzo dużej mierze osoby świeckie. Z zamieszczonych wiosną 1938 roku na łamach „Gazety Kościelnej” informacji wynika, że w „polityce dostępności” Towarzystwa nie nastąpiły istotne zmiany. W dalszym ciągu mogli z pensjonatu korzystać zarówno kapłani, jak i osoby innych „stanów” obojga płci. Różnicowano ich tylko wielkościami opłat. Osoby świeckie wносиły opłaty o 20-30% wyższe. Ważnym elementem było kryterium wiary, bowiem do ośrodka przyjmowano tylko osoby wyznania katolickiego (Truskawiec 1938). Do innowacji należy zaliczyć przeznaczenie części budynku pod wynajem na działalność usługową. Między innymi jedno z pomieszczeń zajmowali „Fryzjerzy Warszawscy” (Fot. 10). Istotną



Fot. 11. Widokówka z atrakcjami turystycznymi Truskawca (1938 r.).

<sup>11</sup>Ks. Wincenty Tarnogrodzki (1906-1985) święcenia kapłańskie uzyskał w 1931 roku. Po wojnie, w 1945 roku, znalazł się na terenie Wrocławia, gdzie kierował odbudową kościoła pw. Św. Henryka (Wójcik 1996, 60).

zmianą było też powierzenie administracji „Marii-Heleny” siostram serafitkom<sup>12</sup>. Prawdopodobnie siostry służebniczki chciały skoncentrować swoją uwagę głównie na świeżo pozyskanym „Hospicjum”. Ponadto w 1938 roku przyjęły one w zarząd sąsiadującą z ich pensjonatem willę „Sanato”, o czym świadczy wysłane w 1939 pod ich adres wezwanie do zapłaty podatku klimatycznego (*Wezwanie Zgromadzenie Sióstr*).

W ostatnich dwóch latach funkcjonowania „Dom Księży Polskich” mieścił się zatem tylko w jednym budynku, a kierownictwo Towarzystwa nie traktowało jego działalności w kategoriach komercyjnych (Walne zebranie 1939, 224). Stąd też dla kapłanów pozostających w trudnej sytuacji materialnej lub legitymujących się wysokimi udziałami w opłatach za pobyt w ośrodku stosowano wszelkiego rodzaju zniżki (Truskawiec 1939, 416). Cena jednodniowego pobytu w willi kształtowała się w tym czasie, podobnie jak w poprzednich latach, na poziomie 10-12 zł.

Do końca międzywojnia walne zebrania Towarzystwa organizowano rokrocznie w lokalu „Lutnia”, usytuowanym we Lwowie, przy ul. Kapitulnej 7 (Komunikat 1936, 342). Każdorazowo obrady były rozpoczynane nabożeństwem żałobnym za zmarłych członków Towarzystwa, odprowadzonym w Bazylice Metropolitalnej Obrządku Łacińskiego (Komunikat 1937, 172). Prezesem Towarzystwa niezmiennie pozostawał ks. Wincenty Tarnogrodzki, a funkcję sekretarza pełnił ks. Kazimierz Dziurzyński (Walne zebranie 1938, 544). Rokrocznie z willi korzystało około 250 kuracjuszy, a liczba członków Towarzystwa kształtowała się na poziomie około 900 osób, reprezentujących wszystkie diecezje i archidiecezje polskie. Wybuch II wojny gwałtownie przerwał funkcjonowanie odrodzonego truskawieckiego pensjonatu.

#### 4. OCENA EFEKTYWNOŚCI FUNKCJONOWANIA „DOMU KSIĘŻY POLSKICH” W TRUSKAWCU

Oceniając efektywność funkcjonowania zorganizowanego zaledwie cztery lata po odzyskaniu przez Polskę niepodległości ośrodka, trzeba otwarcie przyznać, że nie do końca spełnił on oczekiwania inicjatorów jego powstania. Najprawdopodobniej pomysłodawcy wychodzili z założenia, że propozycja utworzenia pierwszego w Polsce domu wypoczynkowego dla księży wszystkich archidiecezji i diecezji spotka się z entuzjastycznym przyjęciem. Tym bardziej, że „Księżówka”

---

<sup>12</sup> Zgromadzenie Córek Matki Boskiej Bolesnej (Serafitki) powstało w Zakroczymiu w 1881 roku. Założyli je bł. O. Honorat Koźmiński i bł. M. Małgorzata Szewczyk, w celu odrodzenia religijnego i moralnego narodu. W początkowym okresie przez 10 lat siostry pracowały na terenie zaboru rosyjskiego, opiekując się starcami, bezdomnymi i ludźmi niedołączonymi. W kolejnym okresie pracowały też na terenie zaboru austriackiego. Po II wojnie światowej siostry zaczęły pracować też poza granicami kraju. Obecnie w Polsce serafitki prowadzą zakłady opiekuńczo-wychowawcze dla niepełnosprawnych, kuchnie dla ubogich, zakłady opiekuńczo-lecznicze dla osób starszych, świetlice środowiskowe, przedszkola itp. (*Serafitki 2017*).

powstała w miejscowości, która w ówczesnej turystyce uważana była za kurort pod wieloma względami wyjątkowy (Nicieja 2013). Pensjonat „Hospicjum” usytuowany był przy pięknym parku zdrojowym, w bezpośredniej styczności z kościołem. Z kolei okazała i bardzo nowoczesna na tamte czasy willa „Maria-Helena” leżała w centrum miasta, blisko dworca kolejowego, Klubu Towarzyskiego i budynku dyrekcji zdrojowiska. W pobliżu pensjonatu płynął malowniczy strumyk i rosły w doniczkach egzotyczne rośliny. Z okien budynku widoczna była główna brama miejska z wieżą zegarową. Nie bez znaczenia był też fakt, że ówczesny Truskawiec miał bezpośrednie połączenie kolejowe z Warszawą, Lwowem, Krakowem i innymi ważnymi miastami polskimi. Lokalizacja ośrodka spełniała więc wszystkie wymagania luksusowej placówki wypoczynkowej.

Inicjatorzy powstania Towarzystwa „Domu Księży Polskich” z pewnością znali stan liczbowy polskiego duchowieństwa, liczącego na początku lat dwudziestych XX wieku około 8 000 kapłanów (O „Dom Księży” 1921, 254). To pozwalało im podejmować bardzo odważne decyzje inwestycyjne przy założeniu, że przynajmniej 40-50% duchownych zgłosi akces przynależności do organizacji. Tymczasem mimo ogromnego wysiłku informacyjno-promocyjnego w pierwszym okresie w szeregi Towarzystwa wstąpiło zaledwie 10% stanu duchownych. W efekcie pojawiło się coś, co można nazwać przeinwestowaniem. Najwyraźniej zaistniała sytuacja ogromnie zaskoczyła władze Towarzystwa, o czym może świadczyć chociażby dość gwałtowna rezygnacja z funkcji prezesa organizacji ks. Antoniego Stychela<sup>13</sup>. Na nic zdały się emocjonalne, a nawet błagalne prośby, apele i odezwy do „całego duchowieństwa polskiego” o wstępowanie w szeregi organizacji nowych członków i wpłacanie bardzo potrzebnych składek i udziałów.

W takich okolicznościach władzom Towarzystwa nie pozostało nic innego, jak zmniejszyć poziom entuzjazmu, a najdroższą willę wydzierzać prywatnemu przedsiębiorcy. Dzięki temu w dość prosty sposób pozyskiwano środki na bieżące spłacanie rat i odsetek. Zwraca uwagę fakt, że z chwilą wynajęcia obiektu na forum gazet kościelnych wstrzymano akcję jego promocji. Z pewnością taką akcję prowadził dzierżawca „Marii-Heleny”, wykorzystując do tego celu „świeckie” środki masowego przekazu. W jego interesie leżało bowiem przyjmowanie jak największej liczby osób spoza duchowieństwa, bo to gwarantowało mu intensyfikację zysków (kapłani mieli tzw. zniżki, świeccy wnosili wyższe opłaty). Czytając w tym okresie gazety kościelne, można było odnieść wrażenie, że o „Domu Księży Polskich” w Truskawcu jakby trochę zapomniano. Powstała sytuacja, z której zadowolone były obie strony. Zarząd Towarzystwa otrzymywał środki na spłatę kredytów, a najemca mógł zwiększać sobie rentowność. Oczywiście wypaczało to nieco pierwotne cele Towarzystwa, ale takie realia zostały wymuszone wyżej wymienionym przeinwestowaniem i pojawiającą się groźbą bankructwa. Na pewno

---

<sup>13</sup> Ks. Antoni Stychel odnosił ogromne sukcesy w aktywizacji religijnej polskich środowisk robotniczo-rzemieślniczych. Z pewnością było mu bardzo przykro wobec braku skuteczności w procesie mobilizowania „własnego” środowiska do budowy ogólnopolskiej „Księżówki”.

pozytywną stroną zjawiska było zwiększenie wskaźnika efektywności wykorzystania pomieszczeń ośrodka. Jeśli w czasie pełnego zarządu Towarzystwa frekwencja kapłanów przebywających w pensjonacie od 1 czerwca do 30 września kształtowała się w granicach 50%<sup>14</sup>, to za rządów najemcy musiała być ona znacznie wyższa. Tym bardziej, że w większości pokoiów kwaterowano już nie jedną osobę, tylko 2-3 pensjonariuszy.

Dziś można zastanawiać się nad tym, dlaczego czas wielkiego entuzjazmu towarzyszącego podjętej decyzji o organizacji „Domu Księży Polskich” po kilku latach zamienił się w okres ustawicznych kłopotów. Z pewnością inicjatorzy powołania do życia pierwszego w Polsce domu wypoczynkowego otwartego na całe duchowieństwo nie przypuszczali, że będą się musieli nim kiedyś dzielić ze świeccymi<sup>15</sup>. Na powstanie takiego stanu rzeczy złożyło się kilka czynników. Można je sprowadzić do następujących uogólnień:

1. Po 123 latach funkcjonowania narodu w warunkach braku niepodległości w Polsce nie było tradycji realizacji ogólnokrajowych akcji społecznych. W ciągu pierwszych lat po zakończeniu I wojny światowej zaborczych podziałów nie udało się zlikwidować. To negatywne zjawisko dotyczyło również stanu duchowieństwa. Kapłanom znacznie bliższa była realizacja inicjatyw archidiecezjalnych czy diecezjalnych niż ogólnopolskich. Te ostatnie wydawały się im zbyt abstrakcyjne i nie w pełni wiarygodne.

2. Organizacja „Domu Księży Polskich” w Truskawcu przypadła na okres odbudowywania zniszczonych w czasie wojny regionalnych „Księżówek” w Zakopanem i Worochcie oraz tworzenie nowych tego typu domów wypoczynkowych w Maksymówce, Brzozowie, Kokoszycach i na Helu. To niewątpliwie ograniczało zainteresowanie Truskawcem części ważnych hierarchów kościelnych i hojność wielu szeregowych kapłanów.

3. Po I wojnie światowej i okresie wielkiego kryzysu (1929 r.) radykalnie spadło zaufanie Polaków do wszelkiego rodzaju ubezpieczeń i towarzystw gromadzących dobrowolnie przekazywane środki finansowe.

4. Z pewnością polscy kapłani zdawali sobie sprawę z faktu, że w przypadku wstąpienia w szeregi Towarzystwa wszystkich księży szansa na skorzystanie z ośrodka (biorąc pod uwagę jego „przepustowość” i tylko wakacyjny czas pracy) zdarzyć się mogła raz na 9-10 lat. To zdecydowanie nie zachęcało do składania akcesu przynależności.

5. Przy pełnym „obciążeniu” na pewno w ośrodku zniknęła kameralność. Ponadto nie wszyscy kuracjusze chcieli wypoczywać w warunkach braku anonimowości i w otoczeniu swoich bliższych i dalszych przełożonych.

---

<sup>14</sup> W tym czasie oba budynki „Domu Księży Polskich” dysponowały 66 jednoosobowymi pokojami. Sezon turystyczny trwał 90 dni. W 1926 roku z ośrodka skorzystało około 200 kapłanów, a średni czas ich pobytu kształtował się w granicach 14 dni.

<sup>15</sup> W latach 1927-1928 na łamach „Gazety Kościelnej” wielokrotnie wyrażano z tego powodu wielkie ubolewanie.



6. Być może nie wszystkim podobał się regulamin ośrodka, dający większe uprzywilejowania kapłanom, którzy wnosili najwyższe udziały. To różnicowało kuracjuszy i powodowało powstawanie dyskomfortu w gronie osób z mniejszymi dochodami.

7. Dla części kapłanów chęć korzystania z ośrodka skutecznie ograniczały kilkunastozłotowe ceny dobowych opłat. W placówkach diecezjalnych i archidiecezjalnych sprowadzały się one do kwot jednocyfrowych.

Mimo ww. zjawisk i niedociągnięć zrealizowaną ideę powstania ogólnonarodowej „Księżówki” w Truskawcu należy ocenić bardzo pozytywnie. Szczególnego znaczenia nabiera fakt, że w procesie jej tworzenia uczestniczyli dwaj kapłani, uznani później za błogosławionych. To nie powtórzyło się już nigdy w historii polskiej turystyki. Organizowany ośrodek miał jednoczyć (i w dużym stopniu to czynił) duchowieństwo dawnych trzech zaborów. To była największa placówka wypoczynkowa duchowieństwa polskiego w okresie II Rzeczypospolitej, ulokowana w najbardziej reprezentacyjnej części romantycznych Kresów Wschodnich. W szczytowym okresie do Towarzystwa należało 11% polskiego duchowieństwa, a w jego dyspozycji było aż 66 pokoi mieszkalnych. Takim bogactwem nie mogła poszczycić się wówczas żadna „Księżówka” o charakterze regionalnym. Mimo niepełnego wykorzystania możliwości bazy mieszkalnej i tak w „Domu Księży Polskich” podczas wakacji każdego roku wypoczywała największa liczba kapłanów. Z pewnością był to najważniejszy ośrodek wypoczynkowy duchowieństwa w okresie II RP.

Pozytywnie należy też ocenić działania ks. Wincentego Tarnogrodzkiego, który, będąc prezesem w latach 1936-1937, definitywnie zlikwidował wieloletnie zadłużenie Towarzystwa. Sprzedaż parceli i wyeksploatowanego budynku „Hospicjum” była decyzją korzystną pod każdym względem. Z jednej strony organizacja pozbyła się dokuczliwego zadłużenia, z drugiej można było odstąpić od najmu i bardziej efektywnie wykorzystywać możliwości „Marii-Heleny”. W dużym stopniu ośrodek mógł więc ponownie realizować swoje pierwotne cele środowiskowe. W ostatnich latach międzywojnia „Maria-Helena” wciąż należała do największych atrakcji turystycznych miasta, o czym świadczyć może chociażby utrzymujący się zwyczaj umieszczania jej na kartach pocztowych i widokówkach Truskawca.

## ZAKOŃCZENIE

Tuż po 17 września 1939 roku Truskawiec został zajęty przez wojska Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Zarówno „Hospicjum”, jak i „Maria-Helena” były wykorzystywane jako pensjonaty dla żołnierzy Armii Czerwonej. W drugiej połowie 1941 roku w Truskawcu pojawili się żołnierze armii niemieckiej, którzy urządzili tu główny lazaret dla frontu wschodniego. Pod koniec działań wojennych powrócili tu czerwonoarmiści.

Jeszcze zanim skończyła się II wojna światowa, oba budynki pełniące funkcje „Księżówek” zostały mocno zniszczone i ogołoczone. Pierwsze lata powojenne

dopełniły reszty. Dziś nie ma już śladu po obu polskich pensjonatach. W ostatnich latach istnienia Związku Radzieckiego w Truskawcu leczyło się rocznie około 400 tysięcy kuracjuszy. Jednocześnie mogło tam przebywać 36 tysięcy pacjentów. Był czas, kiedy kursował specjalny pociąg Leningrad – Moskwa – Truskawiec.

Do pierwszych lat XXI wieku liczba polskich pamiątek została radykalnie zredukowana. W miejscu, gdzie znajdowała się „Maria-Helena”, wznosi się dziś ogromny, pięciopiętrowy budynek przychodni balneologicznej. W pobliżu znajduje się 20-piętrowe sanatorium dla ofiar Czarnobyla. Rozebrano też słynny budynek Klubu Towarzyskiego. Dawna ulica Kolejowa jest dziś ulicą Stefana Bandery. Nie istnieje również znajdujący w bezpośredniej styczności z kościołem budynek dawnego „Hospicjum”. W tym miejscu wznosi się dziś jednopiętrowy obiekt gospodarczo-handlowy<sup>16</sup>. Gmach świątyni przez długie powojenne lata najpierw służył jako kołchozowy magazyn nawozów sztucznych, następnie dom ateizmu i planetarium. W roku 1962 „nieznany sprawca” podpalił wieżę kościoła, która runęła na dach, niszcząc go doszczętnie (*Truskawiec. Kościół* 2018). O swą świątynię dopominała się truskawiecka Polonia. Jej starania zakończyły się sukcesem w 1992 roku. Natychmiast po odzyskaniu kościoła rozpoczęły się prace remontowe. Wysiłki „miejscowych wspierali mieszkańcy Sanoka, którzy z Truskawcem mają podpisaną umowę partnerską. Ostatecznie 1 czerwca 2002 roku doszło do oficjalnego zakończenia prac remontowo-budowlanych i uroczystego poświęcenia zniszczonego kościoła. W wydarzeniu uczestniczyło około 100 sanoczan” (Struś 2002).

Dziś niewiele już pamięta<sup>17</sup> o dokonaniach polskich duchownych, z wielką determinacją walczących o spełnienie oczekiwań swego środowiska. Mimo ogromnych problemów i szalejącego pod koniec lat dwudziestych XX wieku kryzysu gospodarczego udało się kapłanom archidiecezji lwowskiej uruchomić ogólnopolską inicjatywę skutkującą otwarciem dwóch ośrodków, zwanych „Domem Księży Polskich”. Żadnej innej polskiej diecezji czy archidiecezji nie udało się zanotować tego typu sukcesu w wymiarze ogólnokrajowym.

„Dom Księży Polskich” w Truskawcu należy więc uznać za piękny przykład troski duchownych o sprawy wagi państwowej. Podobnie jak inne polskie środowiska (kolejarze, pocztowcy, bankierzy, nauczyciele, wojskowi, policjanci itp.) wspierali oni rząd polski w tworzeniu tak bardzo wówczas potrzebnej infrastruktury prozdrowotnej. To znakomity przykład polskiego patriotyzmu, godny najwyższego szacunku i uznania. Jest on znaczącym elementem narodowych – niesłusznie niekiedy zapominanych tradycji.

---

<sup>16</sup> Informacje uzyskane od Iwony Lebediewej, studentki stołecznej AWF, na co dzień mieszkanki Truskawca, podczas wywiadu przeprowadzonego 12.05.2021 roku.

<sup>17</sup> Większość Polaków została stąd tuż po wojnie ewakuowana, przeważnie na tereny Dolnego Śląska.

BIBLIOGRAFIA<sup>18</sup>:

- Antoni Stychel. 2018. Dostęp: 11.03. 2021. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Antoni\\_Stychel](https://pl.wikipedia.org/wiki/Antoni_Stychel).
- Błotnicki, Franciszek. 1926a. Z Truskawca. *Gazeta Kościelna*, 9, 104-105.
- Błotnicki, Franciszek. 1926b. Nasze letniska. *Gazeta Kościelna*, 34, 385.
- Chajko, Grzegorz. 2016. Kuria metropolitalna obrządku łacińskiego we Lwowie w dwudziestoleciu międzywojennym. Struktura, skład, zadania. W: *Kurie archidiecezjalne Kościoła rzymskokatolickiego w II Rzeczypospolitej*, red. Maria Dębowska, 79-122. Lublin. Wyd. KUL.
- Charczuk, Katerina. 2008. *Architektura budynków uzdrowiska Truskawca XIX-pierwszej połowy XX w.* Lwów.
- Do Braci Kapłanów. 1927. Odezwa Zarządu Towarzystwa „Domu Księży Polskich w Truskawcu” z 15 sierpnia 1927 r. Lwów.
- Do P.T. Przewielebnego duchowieństwa całej Polski. 1922. *Miesięcznik Kapłański Pismo Stowarzyszenia Kapłanów bł. Andrzeja Boboli diecezji wileńskiej*, 12, 163.
- Dom Księży Polskich w Truskawcu. 1926a. *Gazeta Kościelna*, 1, 11.
- Dom Księży Polskich w Truskawcu. 1925a. *Gazeta Kościelna*, 19, 226-227.
- Dom Księży Polskich w Truskawcu. 1925b. *Wiadomości Pasterskie*, dodatek do *Miesięcznika Kościelnego*, 8, 4.
- Dom Księży w Truskawcu. 1926b. *Gazeta Kościelna*, 15, 183.
- Dom Księży w Truskawcu. 1927. *Kronika Diecezji Przemyskiej*, 8-9, 203-204.
- Dom zdrowia w Truskawcu. 1927. *Wiadomości Kościelne Diecezji Łomżyńskiej*, 1, 10.
- Dziurzyński, Kazimierz. 1926. Komunikaty. Walne zebranie członków Domu Księży Polskich w Truskawcu. *Gazeta Kościelna*, 40, 466.
- Dziurzyński, Kazimierz. 1928a. Komunikat. *Gazeta Kościelna*, 15, 179.
- Dziurzyński, Kazimierz. 1928b. Walne Zebranie Towarzystwa Domu Księży Polskich w Truskawcu. *Gazeta Kościelna*, 26, s. 311.
- Edward Tabaczkowski. 2020. Dostęp: 10.02.2021. [http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISH\\_HRELIGIOUSmartyr2782.htm](http://www.swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMS/POLISH_HRELIGIOUSmartyr2782.htm).
- Gdzie spędzić urlop? Truskawiec-Zdrój. 1936. *Wiarus*, 33, 801.
- Józef Biczewski. 2017. Dostęp: 23.01. 2021. [https://pl.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef\\_Biczewski](https://pl.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef_Biczewski).
- Józef Sebastian Pelczar. 2018. Dostęp: 6.09.2021. [https://pl.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef\\_Sebastian\\_Pelczar](https://pl.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef_Sebastian_Pelczar).
- Komborska, Maria. 2020. *Wyrok za ukrywanie księdza. Maria Olejnik – s. Hermina ze Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej (służebniczka starowiejska)*. Dostęp: 11.12.2021. [http://mtrojnar.rzeszow.opoka.org/pl/ksieza\\_niezlomni/maria\\_olejnik](http://mtrojnar.rzeszow.opoka.org/pl/ksieza_niezlomni/maria_olejnik).

---

<sup>18</sup> Autor pragnie wyrazić podziękowanie Siostrze Marii Komborskiej ze Starej Wsi za pomoc w dotarciu do dokumentów źródłowych zgromadzonych w Archiwum Sióstr Służebniczek. Bez jej pomocy nie powstałyby artykuły o „Księżówkach” w Truskawcu i Brzozowie.

- Komunikat. 1937. *Gazeta Kościelna*, 14, 172.
- Komunikat. Walne zebranie Towarzystwa Domu Księży Polskich w Truskawcu. 1936. *Gazeta Kościelna*, 31/32, 342.
- Komunikaty. Zarząd „Domu Księży Polskich w Truskawcu”. 1926. *Gazeta Kościelna*, 13, 152.
- Kumor, Bolesław. 1996. Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w świetle schematyzmu archidiecezjalnego z 1939 roku. *Folia Historica Cracoviensia*, 3, 274-286.
- Krzyżanowski, Edward. 1900. *Poradnik dla leczących się w Truskawcu*. Jasło: Wydawnictwo L.D. Stroegera i Syna.
- List Eleonory Jankiewicz Generalnej Przełożonej Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP z 27.04.1927 r. do ks. kanonika Józefa Palucha i odpowiedź ks. Józefa Palucha skierowana do Eleonory Jankiewicz z dnia 2.05.1927 r. Archiwum Główne Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP w Starej Wsi (dalej: AGZSS), Akta Kurii Generalnej Służebniczek (dalej: AKGS), sygn. E-a, 39/2.
- List Generalnej Przełożonej Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP z 20.12.1935 r. do ks. Jana Nowickiego dyrektora „Hospicjum”. AGZSS, AKGS, sygn. E-a, 39/2.
- Łabuz, Marek. 2007. *Duchowieństwo Diecezji Tarnowskiej w latach 1886-1918*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- N. 1931. Worochta, Truskawiec, Maksymówka. *Gazeta Kościelna*, 26, 307.
- Nicieja, Stanisław. 2013. *Kresowa Atlantyda*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo MS.
- O „Dom Księży” nad morzem polskim. 1921. *Wiadomości Diecezjalne*, 12, 254.
- Odezwa do P. T. Duchowieństwa polskiego. 1926a (październik). Lwów.
- Odezwa do P.T. Członków „Domu Księży Polskich w Truskawcu”. 1925. *Gazeta Kościelna*, 41, 489-490.
- Odezwa do P.T. Duchowieństwa polskiego. 1926b. *Wiadomości Diecezjalne*, 14, 89.
- Opis i wycena pensjonatu „Hospicjum” według stanu na dzień 16.01.1936 r. AGZSS, AKGS, sygn. E-a, 39/2.
- Paluch, Józef i Bolesław Grudziński. 1930. Dyrekcja Tow. „Dom Księży Polskich w Truskawcu”. *Gazeta Kościelna*, 27, 321.
- Paluch, Józef, Bolesław Grudziński i Michał Pelczar. 1927. Do Braci Kapłanów. *Gazeta Kościelna*, 39, 450-451.
- Pelczar, Zenon. 1902. *Truskawiec jako zakład leczniczy*. Jasło: Nakładem Zakładu Jasło.
- Piekarski, Stanisław. 2020. Dom wypoczynkowy księży polskich „Maksymówka” w okresie Drugiej Rzeczypospolitej. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 41(2), 137-150.
- Piekarski, Stanisław. 2022. Dzieje „Księżówki” polskiej w Worochcie 1901-1939. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 43(2), 157-182.
- Pismo Generalnej Przełożonej Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP z 27.04.1937 r. do ks. Jana Nowickiego dyrektora „Hospicjum”. AGZSS, AKGS, sygn. E-a, 39/2.

- Pismo dyrektora pensjonatu „Hospicjum” ks. Jana Nowickiego do Generalnej Przełożonej Zgromadzenia SS. Służebniczek NMP z 15.04.1937 r.* AGZSS, AKGS, sygn. E-a, 39/2.
- Qurini-Popławski, Rafał. 2007. Kościół parafialny pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. *Biuletyn Stowarzyszenia Przyjaciół Ziemi Drohobyckiej*, 20, 10-16.
- Serafitki*. 2017. Dostęp: 12.11.2021. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Serafitki>.
- Spółdzielnia „Dom Księży Polskich” w Truskawcu. 1926. *Gazeta Kościelna*, 17, 202.
- Sprawozdanie rachunkowe Towarzystwa: „Dom Księży Polskich w Truskawcu” za rok 1933.* AGZSS, AKGS, sygn. E-a, 39/2.
- Statut Stowarzyszenia „Dom Księży Polskich w Truskawcu”.* 1922. Lwów .
- Struś, Marian. 2002. *W Truskawcu poświęcono kościół*. Dostęp: 13. 10.2021. <https://nowiny24.pl/w-truskawcu-poswiecono-kosciol/ar/5899129>.
- Szczepaniak, Andrzej. 2016. Historia Domu Rekolekcyjnego Konferencji Episkopatu Polski „Księżówka” w Zakopanem w latach 1910-1945. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 36(2), 125-145.
- Towarzystwo Dom Księży Polskich w Truskawcu. 1924a. *Gazeta Kościelna*, 49, 601.
- Towarzystwo Dom Księży Polskich w Truskawcu. 1924b. *Wiadomości Diecezjalne Lubelskie*, 7, 175.
- Towarzystwo Domu Księży w Truskawcu. 1924c. *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, 11/12, 221-222.
- Towarzystwo: Dom Księży Polskich w Truskawcu. Stowarzyszenie spółdzielcze zarejestrowane z odpowiedzialnością udziałami. Bilans zamknięcia za rok 1930. 1931. *Gazeta Kościelna*, 43, 514.
- Truskawiec – kurort marzeń*. 2009. *Nowa Trybuna Opolska*. Dostęp: 14.10.2021. <https://nto.pl/truskawiec-kurort-marzen>.
- Truskawiec. 1938. *Gazeta Kościelna*, 20, 319.
- Truskawiec. 1939. *Gazeta Kościelna*, 26, 416.
- Truskawiec. Kościół Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny*. 2018. Dostęp: 16. 11.2021. [https://fotopolska.eu/Truskawiec\\_Kosciol\\_Wniebowzecieia\\_Najswietszej\\_Mari\\_Panny](https://fotopolska.eu/Truskawiec_Kosciol_Wniebowzecieia_Najswietszej_Mari_Panny).
- Truskawiec-Zdrój. Ilustrowany przewodnik po zdrojowisku i okolicy z mapami oraz wykresem*. 1933. Lwów. .
- Umowa z dnia 27.06.1923 roku, na mocy której Towarzystwo „Dom Księży Polskich w Truskawcu” oddaje w zarząd wydzierżawiony pensjonat Siostron Służebniczek Najświętszej Marii Panny ze Starej Wsi pod Brzozowem*. AGZSS, AKGS, sygn. E-a, 39/2.
- Ustawa z dnia 29 października 1920 roku o spółdzielniach, Dz. U. 1920, nr 111, poz. 733.
- Uszanowanie pamięci Tadeusza Hołówki na Ukrainie*. 2021. Dostęp: 20.01.2022. [https://upmp.news/pl/post\\_blog/uszanowanie-pamieci-tadeusza-holowki-na-ukrainie/](https://upmp.news/pl/post_blog/uszanowanie-pamieci-tadeusza-holowki-na-ukrainie/).

W Truskawcu. 1932. *Gazeta Kościelna*, 6, 60.

Walne Zebranie Towarzystwa „Dom Księży Polskich w Truskawcu”. 1939. *Gazeta Kościelna*, 14, 224.

Walne zebranie Towarzystwa „Dom Księży Polskich w Truskawcu”. 1938. *Gazeta Kościelna*, 34, 544.

Walne zebranie Towarzystwa „Dom Księży Polskich w Truskawcu”. 1936. *Gazeta Kościelna*, 31-32, 342.

*Wezwanie Zgromadzenie Sióstr Służebniczek zapłaty podatku z dnia 1939 r. z racji administrowania Willi „Sanato”*. AGZSS, AKGS, sygn. E-a, 39/2.

Wójcik, Stefan. 1996. Praca kapłanów archidiecezji lwowskiej na Dolnym Śląsku. *Studia Polonijne*, 16, 45-96.

*Wypis. Akt notarialny spisany we Lwowie dnia 5 października 1937 roku*. AGZSS, AKGS, sprawy majątkowe, sygn. E-a, 39/2.

xjk. 1931. Druga perła wśród polskich uzdrowisk Truskawiec. 1931. *Przewodnik Katolicki*, 34, 580.

*Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej*. 2018. Dostęp: 16.03.2020. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Zgromadzenie\\_Sióstr\\_Służebniczek\\_Najświętszej\\_Maryi\\_Panny\\_Niepokalanie\\_Poczętej](https://pl.wikipedia.org/wiki/Zgromadzenie_Sióstr_Służebniczek_Najświętszej_Maryi_Panny_Niepokalanie_Poczętej).



Ks. DARIUSZ SOB CZAK

Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789> \* [darium@wp.pl](mailto:darium@wp.pl)

Zgłoszono: 25.09.2022; recenzowano: 19.11.2022; zaakceptowano do publikacji: 30.11.2022

## MUZYKA WIELOGŁOSOWA W KATEDRZE GNIEŹNIEŃSKIEJ

### POLYPHONIC MUSIC IN GNIEZNO CATHEDRAL

#### Abstract

The article presents a cross-sectional view of musical activity in Gniezno Cathedral from the 16th century to the present day. It attempts to summarize the various polyphonic compositions performed there over the centuries. The development of polyphonic music contributed greatly to the displacement of Gregorian chant, cultivated in the cathedral church since the dawn of time. Musical direction was always given by moderators, who were successive Kapellmeisters, later called directors of music and then directors of the cathedral choir. Some of them, being composers, also provided the musicians with their own works. The vocal and instrumental repertoire represents a variety of musical styles, ranging from religious polyphony to the Viennese classics, the Romantics and contemporary works. Its selection was always determined by the ensemble's performance capabilities.

**Keywords:** Gniezno, polyphonic music, vocal and instrumental music, music band, cathedral choir

#### Abstrakt

Artykuł przedstawia w przekrojowy sposób działalność muzyczną w katedrze gnieźnieńskiej od XVI wieku aż po dzień dzisiejszy. Stanowi próbę sumarycznego omówienia wykonywanych tam przez wieki różnorodnych kompozycji wielogłosowych. Rozwój muzyki polifonicznej w dużym stopniu przyczynił się do wyparcia śpiewu gregoriańskiego, kultywowanego w kościele katedralnym od zarania dziejów. Kierunek muzyczny nadawali zawsze moderatorzy, którymi byli kolejni kapelmistrzowie, zwani w późniejszym okresie dyrektorami muzyki, a następnie dyrektorami chóru katedralnego. Niektórzy z nich, będąc kompozytorami, dostarczali muzykom także swoje dzieła. Repertuar wokalnie-instrumentalny reprezentuje różne style muzyczne, począwszy od polifonii religijnej, poprzez klasyków wiedeńskich, romantyków aż po twórczość współczesną. Jego dobór wyznaczały zawsze możliwości wykonawcze zespołu.

**Słowa kluczowe:** Gniezno, muzyka wielogłosowa, muzyka wokalnie-instrumentalna, kapela muzyczna, chór katedralny

## WSTĘP

W okresie średniowiecza i renesansu Gniezno zawdzięczało swój rozwój muzyczny kolegom niższego duchowieństwa: wikariuszom, mansjonarzom i psalterzystom oraz zespołowi śpiewaczemu scholarzy. Podstawy dla ich działalności dała szkoła katedralna, założona prawdopodobnie po 1064 roku. Głównym jej celem było kształcenie duchownych dla rozrastającej się sieci parafii (Korytkowski 1883, 475-476). Cieszyła się ona dobrą sławą, wiodła prym pod względem poziomu nauczania i wychowania wśród innych tego typu szkół w Polsce, aż do utworzenia Akademii Krakowskiej. Kształciło się w niej m.in. wielu późniejszych arcybiskupów, wśród których na pierwszy plan wysuwa się Stanisław Szczepanowski – późniejszy biskup krakowski. Po założeniu w Gnieźnie seminarium duchownego w roku 1602 (Aleksandrowicz 1966, 169) szkoła katedralna stała się filią Akademii Krakowskiej i stanowiła przygotowanie do dalszej nauki w seminarium (Korytkowski 1883, 476-478). Śpiew liturgiczny uważany był za jeden z ważniejszych przedmiotów, ponieważ był na stałe związany ze służbą Bożą. Dobrze wykształceni w śpiewie tworzyli tzw. *schola cantorum* i stawali się wsparciem dla duchownych kolegów niższego stopnia, a ponieważ reprezentowali wysoki poziom, niejednokrotnie ich zastępowali (Pawlak 1979-1980, 318-319). Z upływem czasu rozwój polifonii zaczął wypierać monodię gregoriańską, a zespoły jednogłosowe przekształcały się w chóry wielogłosowe. W XV i XVI wieku zaczęto zastępować głosy chłopięce żeńskimi. Zmieniło się też miejsce wykonywania śpiewów: z prezbiterium na balkon mieszczący się nad wejściem do świątyni. Schola przeistoczyła się w chór, który zaczął śpiewać coraz trudniejsze dzieła polifoniczne (Pawlak 2000, 245). Chorał gregoriański pozostał właściwie tylko w oficjum brewiarzowym, natomiast podczas liturgii mszalnej muzykę wykonywały chóry wielogłosowe i kapele instrumentalne (Feicht 1969, 13). Działalność kapel wokально-instrumentalnych w Gnieźnie była dotychczas przedmiotem badań ks. Władysława Zientarskiego i Danuty Idaszak, natomiast nie powstało – jak dotąd – całościowe opracowanie poświęcone muzyce wielogłosowej do czasów współczesnych. Kontynuatorem tradycji muzycznej kapel stał się powołany do istnienia w 1914 roku Chór Prymasowski. Niniejsze studium przedstawia początki śpiewu wielogłosowego w kapelach muzycznych, jego rozkwit w XVIII i XIX stuleciu, a następnie powołanie do istnienia Chóru Katedralnego, będącego spadkobiercą dotychczasowych zespołów śpiewaczy.

## 1. GENEZA WIELOGŁOSOWOŚCI W KAPELACH MUZYCZNYCH

Kapela w średniowieczu oznaczała zespół śpiewaków kościelnych, którym kierował duchowny, tzw. prefekt kapeli. W XVI wieku nazwa ta zaczęła obejmować również zespoły wokально-instrumentalne, a od XVII stulecia wszelkie większe zespoły muzyczne, kościelne i świeckie. Od tego czasu *gros* kościołów katedralnych i kolegiackich posiadało własne kapele (*Encyklopedia* 2001, 424-425). Na taki stan



rzeczy miało wpływ rozpowszechnianie się muzyki wielogłosowej, głównie wokально-instrumentalnej. Gniezno jako stolica diecezji, na czele z kościołem katedralnym i szkołą katedralną, było ważnym ośrodkiem rozwijającej się kultury muzycznej. Muzyka wielogłosowa rozbrzmiewała w kościele katedralnym już w II poł. XVI wieku. Działał tam zespół wokально-instrumentalny, zwany *Capella Musices* (Topolski 1969, 383; Sobczak 2008, 123). Na rozwój kapeli muzycznej i śpiewu znaczny wpływ wywarli kolejni arcybiskupi gnieźnieńscy, począwszy od abp. Stanisława Karnkowskiego (1581-1603), który polecił kapitule zadbać o należytą muzykę w katedrze, a sam utrzymywał w swojej głównej rezydencji prymasowskiej w Łowiczu kapelę, która występowała w Gnieźnie podczas różnych uroczystości, m.in. z okazji rozpoczęcia synodu diecezjalnego w 1602 roku, natomiast odpust tegoż roku uświetniła kapela opacka z Trzemeszna. Wysoki poziom obydwu zespołów stał się impulsem dla kapituły katedralnej, by także katedra gnieźnieńska posiadała własną kapelę muzyczną. Kanonicy katedralni podjęli w związku z tym decyzję o zakupie obojów (1607) oraz zdobyli fundusze na opłacenie kantorów śpiewających w każdy piątek Wielkiego Postu pasję na sposób figuralny (Zientarski 1984, 78). Abp Karnkowski, powołując do istnienia seminarium duchowne, zabiegał, by alumni kształcili się równocześnie w śpiewie chorałowym i polifonicznym oraz uczyli się gry na instrumentach, co w efekcie przyczyniło się do powstania samodzielnej kapeli seminaryjnej, której istnienie potwierdzone jest za czasów abp. Wojciecha Baranowskiego (1608-1615) i abp. Wawrzyńca Gembickiego (1615-1624) (Zientarski 1966, 146). 24 kwietnia 1622 roku kapituła mianowała pierwszego kapelmistrza katedralnego, Macieja z Popielewa. Był on kapłanem, kantorem szkoły katedralnej i jednocześnie nauczycielem muzyki. Powierzono mu także obowiązki kierownika kapeli seminaryjnej. Funkcję kapelmistrza pełnił do roku 1629 (Zientarski 1984, 79, 85). Za jego kapelmistrzostwa ukształtował się etatowy zespół instrumentalny przy katedrze gnieźnieńskiej pod nazwą *Capella Musices Ecclesiae Metropolitanae Gnesnensis*. Składał się z lokalnych muzyków oraz muzyków przybyłych z Kcyni, Osiecznej, Słupcy, Strzelna, Szamotuł, Poznania, Trzemeszna i innych miejscowości. Początki kapeli były skromne. W jej skład wchodził organista, fidicen lub liricen oraz tibicen lub pusanista. Jeżeli zaistniała potrzeba innych muzyków, werbowano ich ze szkoły katedralnej. Kapeli instrumentalnej towarzyszyli często śpiewacy katedralni (Zientarski 1969, 11). Niekiedy kapela katedralna występowała razem z kapelą seminaryjną, np. podczas przybycia do Gniezna króla Zygmunt III Wazy w 1623 roku czy podczas ingresu abp. Jana Wężyka (1626-1638) w 1627 roku (Zientarski 1966, 147).

Kolejnym kapelmistrzem, w latach 1630-1639, został ks. Albert Szymanowicz. Za jego kierownictwa kapelę stanowili etatowi muzycy: Stanisław Olszanowicz (organista), Krzysztof (trębacz), Maciej (skrzypek), seminarzyści oraz *adstantes* zwani choralistami wspomagającymi śpiew. W I poł. XVII wieku katedralny zespół muzyczny liczył osiem osób (Zientarski 1965, 383).

Kolejnym rządcą, który przykładał wielką wagę do muzyki kościelnej, był abp Maciej Łubieński. Z jego inicjatywy powiększono w poł. XVII w. zespół

instrumentalny o trzech muzyków: organistę ks. Pawła Galickiego, który od 23 X 1647 r. do 16 III 1651 r. grał na organach w kaplicy Łubieńskich i kierował tam chórem mansonarzy, oraz dwóch *fidicines*: Jana Radosnego i Alberta Durowicza. Z listy wynagrodzeń można się dowiedzieć, iż w latach 1650-1651 było zatrudnionych w katedrze dwóch organistów, dwóch kantorów i czterech muzyków *fidicines* i *tibicines*. Oprócz nich wykonawstwem muzyki zajmował się chór wokalny, którego członkami byli scholarze, seminarzyści i kler katedralny. Taki stan utrzymywał się do najazdu Szwedów na Gniezno w roku 1655 (Zientarski 1966, 147). Potop szwedzki spowodował pewien upadek kultury muzycznej, m.in. uszczuplono fundusze, wskutek czego kapela występowała tylko okazjonalnie, okazji związku z większymi uroczystościami kościelnymi i ingresami arcybiskupów. Jednym z nich, gdzie zespół wypadł imponująco, był ingres abp. Wacława Leszczyńskiego w 1662 roku. W tym roku kapelmistrzem został Mikołaj Kotkowski, organista, który zajmował się kapelą do końca swojego życia (1702). Zapisał się jako jeden z wybitniejszych kierowników kapeli. Zabiegał o powiększenie liczby etatowych muzyków, zakup nowych instrumentów i nut, a także oddawał do dyspozycji własne zbiory muzyczne i instrumenty. Prawdopodobnie był również kompozytorem. Chcąc wzmocnić zespół muzyczny przy okazji wielkich świąt, a zwłaszcza odpustu św. Wojciecha, angażował muzyków także z innych okolicznych kapel: z Trzemeszna czy kapeli dworskiej z Czerniejewa. To właśnie on w 1669 roku odnowił i wzmocnił kapelę katedralną oraz dał jej podstawy do dalszego rozwoju. W jej skład wchodził wówczas: Jan Błocki – fidicen w latach 1669-1687, Aleksander Góralski – fidicen w latach 1669-1670 oraz adstantes: Leopold Sanguer z Lwowa, Józef Wulpeski, Jan Jeżewski, Bogusław Luberski, Andrzej Zabrocki, Jacek Kotkowski – syn Mikołaja. Natomiast zespół wokalny stanowili etatowi śpiewacy: Walenty Teresiński, Tomasz Daleski, Franciszek Janowski, Jan Krzymański oraz wspomagający seminarzyści (Zientarski 1966, 148; Sobczak 2008, 125-129).

Okres od XV do XVII wieku to prawie trzy stulecia kształtowania się muzyki w katedrze gnieźnieńskiej. Sprawowana tam codzienna służba Boża przyczyniła się do rozwoju kultury muzycznej począwszy od śpiewu chorałowego, poprzez polifonię i kapele wokально-instrumentalne. Powiększający się zasób instrumentów muzycznych dawał również nowe możliwości dla wykonawstwa kompozycji wielogłosowych. Już w II poł. XVI stulecia kapela instrumentalna połączona była z zespołem wokalnym, wykonującym dzieła polifoniczne. Początki wielogłosowości w gnieźnieńskim kościele katedralnym zbiegają się zatem czasowo ze światowymi trendami, które wówczas wyznaczała Italia.

## 2. MUZYKA WIELOGŁOSOWA W EPOCE KLASYCYZMU

Największy rozkwit wielogłosowości w kościele katedralnym przypada na okres polskiego klasycyzmu, czyli od poł. XVIII wieku do lat trzydziestych XIX stulecia. Jest to przede wszystkim czas rozwoju myśli teoretycznej w muzyce i wydawania

podręczników, których przedmiotem stała się nauka śpiewu kościelnego, generalbasu i harmonii funkcyjnej (Nowak-Romanowicz 1980, 53-54). Twórczość muzyczna w początkowej fazie tego okresu odzwierciedlała jeszcze cechy stylistyczne baroku, polifonia i faktura oparta była o *basso continuo*. Jednak w miarę upływu czasu następuje stopniowe przechodzenie do homofonii opartej na harmonice funkcyjnej oraz nowych tendencji stylu klasycznego, charakteryzującego się zwięzłością struktur muzycznych, naturalnością i prostotą języka muzycznego.

Istotną rolę w kształtowaniu muzyki katedralnej odgrywali kapelmistrzowie, zwani w późniejszym czasie dyrektorami muzyki. Nie tylko dyrygowali oni zespołem, ale również wyznaczyli kierunek dalszego rozwoju sztuki muzycznej. Pierwszym z wybitnych dyrygentów był Mateusz Zwierzchowski (ok. 1713-1768), który dostarczył dla zespołu ok. 250 utworów, m.in. msze, nieszpory, symfonie (Stańczak 1997, 466-467). Najstarszą z zachowanych jego kompozycji jest 5-głosowa *Pastorella* z 1750 roku na sopran solo, dwoje skrzypiec, fagot solo i fundament. Drugim zachowanym utworem jest *Pastorella de Nativitate Domini nostri Jesu Christi a 4 vocibus: canto et basso, violino primo et secundo et basso* (1756). Obydwie pastoralki nadają się do wykonywania podczas koncertów bożonarodzeniowych. Obok tych dzieł odnalezione zostały dwie rękopiśmienne karty zawierające głosy *lituo I* i *lituo II* nieszpornego psalmu *Dixit Dominus*. Największym jego dziełem jest *Requiem a 9 vocibus: canto, alto, tenore, basso, violino primo, violino secundo, clarino secundo cum organo*, datowane na 1760 rok, wraz z autografem kompozytora. Jest to jedna z najstarszych polskich do dziś zachowanych mszy żałobnych przeznaczona na zespół wokально-instrumentalny (Zientarski 1969, 39-46; Dąbrowski 1962, 59-61).

Najbardziej znanym i najwybitniejszym kompozytorem wielkich utworów religijnych, działającym w Gnieźnie w okresie polskiego klasycyzmu był Wojciech Dankowski (ok. 1760-po 1800). Od lat osiemdziesiątych XVIII stulecia datuje się jego intensywny rozwój kompozytorski. Z tego okresu pochodzą wszystkie formy muzyczne uprawiane przez niego do końca życia (Idaszak 1972, 135). W katedralnej kapeli działał od 26 VI 1787 do czerwca 1788 r., ale kontakt z zespołem miał jeszcze w roku 1790 (Idaszak 1972, 135, 138). Główną jego zasługą było znaczne powiększenie repertuaru muzycznego kapeli katedralnej, dla której dostarczył ogółem 52 kompozycje (Zientarski 1962, 8). Jego twórczość obejmuje: 39 mszy, 27 nieszporów, 8 litanii, 5 oficjów żałobnych, w tym 3 requiem, motety i pasje oraz kilka symfonii opartych na wzorcach klasycznych (*Słownik muzyków* 1964, 103; Reiss 1938, 422). Wokalno-instrumentalne kompozycje Dankowskiego nie wychodziły poza wykonawstwo kościelne, co wiąże się z tematyką jego utworów (Sobczak 2008, 152). Wysoki walor artystyczny jego dzieł przyczynił się do tego, iż można uważać go za najwybitniejszego twórcę muzyki religijnej okresu klasycyzmu w Polsce (Prochaska 2004, 10).

Do mniej znanych kompozytorów należy Antoni Habel (1760-1831), odznaczający się „biegłością w sztuce muzycznej oraz pięknym dorobkiem kompozytorskim” (Zientarski 1963, 6). Dostarczał kapeli katedralnej także własne utwory,

o czym świadczy notka z akt kapitulnych z 1795 roku, że Habel otrzymał 90 florenów (90 złotych polskich) za 10 symfonii, *Veni Creator* oraz dwie msze na wszystkie instrumenty stosowane. Oprócz tego dostarczył zespołowi kompozycje sprowadzone z Czech, które własnoręcznie przepisał. Były to: *Stabat Mater dolorosa* Pergolesiego i *More Christi* Grauna. W 1796 roku przekazał kapeli następane swoje dzieła: *Jutrznię na świętki (Jutrznia pro festo Pentecostes)* na 4 głosy wokalne, 2 skrzypiec, 2 rogi i organy oraz *Te Deum* (Idaszak 1964, 83-84). Katalog biblioteki katedralnej w Gnieźnie z 1834 roku w dziale „Musicali” wymienia dwie kompozycje Habla: symfonię z określeniem „do użycia” i mszę „nie do użycia”, natomiast spis muzykaliów z incipitami z 1835 roku podaje trzy kompozycje: *Jutrznia pro festo Pentecostes per Habel*, *Msza per Habel*, *Symfonia per Habel*. Symfonia D-dur została skomponowana na 8 głosów i posiada budowę czteroczęściową (Sobczak 2008, 155).

Kolejnym kompozytorem był Józef Zeidler. Z Gnieźnieńskiego Katalogu Muzykaliów z 1825 roku w przekazach rękopiśmiennych zachowało się 29 dzieł oraz trzy dalsze jego utwory zawierające jedynie incipity głosu skrzypcowego. Zachowany do dziś dorobek kompozytorski J. Zeidlera obejmuje: 7 mszy, 1 requiem, 5 nieszpórów, 11 litanii, 6 motetów, 1 pastorałkę, 1 *Stabat Mater* (Zientarski 1967, 31-32; Przybylski 2006, 5). Katalogu Filipa Jaqueta z 1881 roku mówi także o jedenastu zaginionych kompozycjach Zeidlera (Zientarski 1970, 166-168). W Gnieźnie znajdują się jego 2 msze, 1 nieszpory, 1 motet. Twórczość Zeidlera wyrasta ze stylu neapolitańskiego, obowiązującego ówczesnie w polskiej i europejskiej muzyce kościelnej. Obok cech klasycznych występują także elementy barokowe oraz wpływy muzyki ludowej, przejawiające się we wprowadzanych zwrotach melodycznych czy stosowanych rytmach tanecznych, głównie poloneza (Jaroszevska 1997, 78-79) Układ głosowy wszystkich dzieł J. Zeidlera świadczy o tym, że kompozytor pisał utwory z myślą o konkretnych zespołach (Sobczak 2008, 160-161).

Kolejnym wielkim dyrygentem kapeli gnieźnieńskiej był Franciszek Ścigalski (1782-1846), który funkcję dyrektora muzyki katedralnej objął w 1834 roku. Kierując całością spraw związanych z muzyką w katedrze, powiększył zasób nut, sprowadzając rękopisy i pierwodruki należące do światowego repertuaru muzycznego takich mistrzów, jak: K. Aiblinger, L. van Beethoven, F.X. Bixi, F. Bühler, J.C. Bach, L. Cherubini, W.A. Mozart, G. Rossini. Bardzo liczne były kompozycje B. Hahna. Repertuar obejmował muzykę religijną oraz symfoniczną, która także wykonywana była podczas uroczystości kościelnych. Ścigalski wprowadzał też własne kompozycje do repertuaru kapeli, uzupełniał brakujące głosy i dostosowywał do potrzeb zespołu dzieła innych twórców. Katalog muzykaliów gnieźnieńskich został poszerzony przez niego o nieznane wówczas polskie i obce nazwiska oraz o różnorodne gatunki muzyczne: motety, msze, symfonie, kantaty. Jego dorobek kompozytorski obejmuje 41 pozycji: 9 mszy, 1 requiem, 1 nieszpory, 2 matutina, 17 motetów, 3 kantaty i 8 duetów skrzypcowych (Zientarski 1966, 156; Idaszak 2000, 177; Sobczak 2008, 166-168).

Głównym zadaniem *Capella Musices*, przemianowanej na *Bursę Muzyczną*, a później *Chór Kościoła Metropolitalnego Gnieźnieńskiego*, było uczestnictwo

i uświetnianie sprawowanej służby Bożej w katedrze. Liturgiczny rok kościelny dawał wiele okazji do występów kapeli oraz ubogacania repertuaru. Szczególnie okres Bożego Narodzenia stawał się źródłem inspiracji dla twórczości muzycznej. Zachowały się z tego okresu liczne msze pastoralne, pastorałki i koncerty. Ważnym okresem liturgicznym dla kapeli był także Wielki Post, kiedy to wykonywano msze o Męce Pańskiej, Pasje, *Stabat Mater*, *Qui passus* i inne. Oprócz tego odpusty ku czci św. Wojciecha, Boże Ciało czy uroczystości okazjonalne, jak ingresy arcybiskupów, pogrzeby, instalacje kanoników, pielgrzymki dostojników do grobu św. Wojciecha stawały się okazją do zaprezentowania się zespołu wokально-instrumentalnego. Tematyka muzykaliów gnieźnieńskich oscyluje głównie wokół utworów o charakterze sakralnym, chociaż zachowała się także pokaźna liczba utworów świeckich: sonat, arii, symfonii, koncertów, które wykonywano zarówno w katedrze, jak i poza nią. Gdy chodzi o obsadę głosową, w XVIII wieku na ogół były to kompozycje 9-głosowe: sopran, alt, tenor, bas, dwoje skrzypiec, wiola, organy lub basso. Z instrumentów dętych blaszanych w użyciu były często waltornie i trąbki, z dętych drewnianych: flet, obój, rzadziej fagot, a pod koniec XVIII wieku również klarnet (Zientarski 1966, 159-160). Zbiory muzykaliów gnieźnieńskich wskazują na bardzo bogaty repertuar wykonywanych kompozycji wokально-instrumentalnych i instrumentalnych znanych i mniej znanych mistrzów. Wśród nich występują takie nazwiska, jak: Haydn, Mozart, Pergolesi, Bixi, Beethoven, Vonhal, Pokorny, Stamitz, Dittersdorf, Bach, Pleyel, Dankowski, Wański, Zeidler, Habel, Zwierzchowski, Elsner, Bühler, Rossini, Ścigalski i wielu innych (Idaszak 1972, 128). Nazwiska te świadczą o wysokich wymaganiach, jakie były stawiane kapeli przez kolejnych dyrektorów muzyki.

### 3. CHÓR KOŚCIOŁA METROPOLITALNEGO

Pod koniec XIX wieku przybierał na sile tzw. ruch cecylikański, mający na celu daleko idącą reformę muzyki kościelnej, którą w Gnieźnie starał się wprowadzić kolejny dyrektor muzyki ks. Stanisław Tłoczyński (1881-1958), który przejął te obowiązki w 1914 r. Rozwiązał on orkiestrę katedralną, a rozbudował chór. Tym samym przerwał tradycję istnienia i działalności kapeli. Odtąd muzykę w katedrze wykonywał *Chór Archikatedralny*, tym samym rozpoczynając nową epokę w dziejach muzycznej kultury katedry gnieźnieńskiej. Przy katedrze w tym czasie istniała tylko tzw. „mała orkiestra” i chór składający się z ośmiu osób. Chór, który założył Tłoczyński, był zespołem mieszanym, męsko-żeńskim. Początkowo w 1915 roku zorganizował on także chór chłopięcy (55 śpiewaków), który w późniejszym czasie wszedł w skład chóru katedralnego. W krótkim czasie zespół osiągnął wysoki poziom artystyczny, przez co mógł wykonywać także utwory wielkich mistrzów (Nalepka 1993, 36-37; Wiśniewski 2014, 240-241). Za czasów ks. Tłoczyńskiego chór wykonywał niemal w każdą niedzielę roku dzieła klasyków wiedeńskich oraz kompozytorów epoki romantyzmu. Wśród nich na plan pierwszy wysuwają się msze J. Haydna, W.A. Mozarta, „mała msza” L. Van Beethovena. Bardzo lubił też

kompozycje F. Schuberta i L. Cherubiniego, natomiast polifonię klasyczną ograniczył do minimum (Pawlak 2014, 117; Wiśniewski 2014, 261-262). Ks. Tłoczyński pozostawił po sobie także obszerny zestaw kolęd w swoim opracowaniu na chór wielogłosowy.

Drugim dyrektorem chóru został ks. Władysław Zientarski (1916-1991), który objął tę funkcję w grudniu 1958 roku (Tusk 1999, 46). Prymas Wyszyński postawił wówczas przed chórem zadanie wprowadzenia zmian w dotychczasowym repertuarze. Wyrażało się to w hasle: *Cantate Domino, Canticum novum*. Chodziło przede wszystkim o przywrócenie w większym wymiarze chorału gregoriańskiego (Gieburowski 1922, 96) oraz polifonii kościelnej, której wzorem są utwory Palestriny (ok. 1526-1594). Wynikało to również z zaleceń reformy muzyki kościelnej zapoczątkowanej przez Towarzystwo św. Cecylii w Ratyźbonie (Tusk 1999, 60). Było to trudne zadanie dla zespołu, który od ponad czterdziestu lat wykonywał utwory XVIII i XIX-wiecznych kompozytorów kręgu niemieckiego: Haydna, Mozarta, Beethovena, Schuberta, Wagnera. Ks. Zientarski główny nacisk położył na śpiew gregoriański i polifonię klasyczną, odchodząc od kompozycji klasyków wiedeńskich i wykonując je coraz rzadziej (Sobczak 2014, 204-205). W repertuarze chóru z tego okresu znajdowały się utwory takie, jak: *Msza św. Józefa* J. Haydna, *Missa Brevis* G.P. da Palestriny, *msza Quarti toni* T.L. de Vittoria, motety ze zbioru J. Kromolickiego, *Ave Maria* J. Arcadelta, *Cantate Domino* Pitoniego, *Msza a cappella* H.J.L. Hasslera, *Jesu dulcis memoria* T.L. Vittoria, *Terra tremuit* V. Gollera oraz motety maryjne J. Kromolickiego, motet *O Sanctissima*, polifoniczna *msza* Hasslera, *Msza Jana Bożego* Haydna, *Missa Brevis* i *Jubilate* Mozarta. Program chóralny obejmował również utwory: *Ave Maria* Górczyckiego, *Ave Regina Caelorum* ze zbioru I. Kromolickiego, *Magnificat* w tonie VIII na głosy, śpiewany na przemian z wiernymi, *Tantum ergo Sacramentum* F. Schuberta. W 1962 r. w rocznicę koronacji papieża Jana XXIII chór popisał się *Mszą Koronacyjną* W.A. Mozarta (*Kronika Chóru* 1964, 17). Za czasów Zientarskiego kard. Stefan Wyszyński nadał zespołowi nazwę Chóru Prymasowskiego.

W 1965 roku stanowisko dyrektora chóru objął niezwykle utalentowany muzyk, ks. Ireneusz Pawlak (1935-2020). Czas prowadzenia Chóru Prymasowskiego przypadł na bardzo intensywny okres przygotowań do Millenium Chrztu Polski (Sobczak 2015a, 33). W związku z tym ks. Pawlak postanowił wykonać z chórem całą *Missa Paschalis* G.G. Górczyckiego. Był to jednocześnie powrót do ponownego odkrycia dzieł polskich kompozytorów, do których należały m.in. zapomniane *Psalm* Mikołaja Gomółki (*Kronika Chóru* 1964, 17).

Analizując *Kronikę Chóru* z okresu prowadzenia zespołu przez ks. Ireneusza Pawlaka, można znaleźć liczne tytuły utworów wykonywanych ówczesnie przez chór. Należą do nich: psalm *Boże mój spragniony jestem Ciebie* I. Gelineau, motet H.L. Hasslera *To ja Twym sędzią byłem*, motet M.A. Ingegneriego *O Bone Jesu, Miserere mei* A. Lottiego, *Ave Maria* przypisywana J. Arcadeltowi, antyfona *Ave Regina Caelorum* oraz szereg innych pieśni maryjnych. Oprócz nich znajduje się tam *Kyrie* z Mszy M. Filkiego, *Chwała na wysokości Bogu* na przemian z ludem według zwy-

czaju, który wprowadził ks. I. Pawlak w bazylice gnieźnieńskiej oraz *Wyznanie wiary* na podstawie melodii Lewkowicza, ale uproszczonej, a tym samym dostosowanej do potrzeb archidiecezji gnieźnieńskiej przez ks. Pawlaka. Ponadto: *De profundis* i *Jubilate Deo* V. Gollera, Psalm 94 *Pójdźmy złożmy Panu nasz hołd* I. Gelineau, *Te Deum* ks. T. Kuryłowskiego według melodii ks. A. Chlondowskiego ze strofami parzystymi na chór w opr. I. Pawlaka, kolędy w opracowaniu ks. S. Tłoczyńskiego; np. *Bracia patrzcie jeno*, *Niepojęte dary*, *Nie było miejsca dla Ciebie* L. Szopieńskiego, *Magnum nomen Domini* Pękla, *Nad stajenką gwiazda płonie* Maklakiewicza. Wśród wprowadzanej na nowo przez Pawlaka muzyki polskich kompozytorów znalazły się: Psalm I *Błogosławiony człowiek* i *Spowiedź* powszednia Waclawa z Szamotuł, *Omni die dic Marie* i *Magnificat* Jacka Różyckiego, *Ciebie ja chwalić będę* Mikołaja Gomółki (*Kronika Chóru* 1964, 118-119).

Lata 1970-2008 to czas prowadzenia Chóru Prymasowskiego przez kolejnego dyrektora, ks. Ryszarda Figła (1940-2021). Przypadły one na wiele wiekopomnych wydarzeń w Kościele powszechnym i polskim. Były nimi pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Gniezna i Bydgoszczy, podczas których śpiewały zjednoczone chóry liczące ok. 1300 wykonawców. Figiel starał się zachować proporcje pomiędzy klasycznym repertuarem śpiewanym dotychczas przez chór i nowszymi kompozycjami (Sobczak 2014, 221; Sobczak 2015b, 62). Do stałego repertuaru należała muzyka kompozytorów rodzimych: *Psalmy* M. Gomółki, *Psalmy* Waclawa z Szamotuł, *Sanctus* M. Zwierzchowskiego z towarzyszeniem organów i zespołu instrumentalnego, *Missa Paschalis*, *Magnum nomen Domini*, *In manus Tuas* G.G. Gorczyckiego, *Magnificat* J. Różyckiego, *Viderunt omnes fines terrae* M. Zielenkiego, opracowania wielogłosowe pieśni: *O Stworzycielu Duchu przyjdź*, *Inwokacja do Świętych Polskich*, *Sławny w męczenników gronie*, *Gaude Mater Polonia*, *W tym świętym miejscu* J. Maklakiewicza, *Choć kwitną ich tysiące* S. Tłoczyńskiego, *Tu es Petrus* W. Gieburowskiego, *Psalm Chwalcie Pana* J. Łuciuka, *Parce Daomine* F. Nowowiejskiego, *Kto szuka Cię* J. Świdra, nowe opracowanie *Antyfony Przez zasługi św. Wojciecha wraz z hymnem brewiarzowym* P. Jańczaka, opr. G. Wolter, *O ziemio polska* J. Łuciuka, kolędy w opracowaniu Maklakiewicza. Z kolei klasyczne utwory to przekrój od muzyki polifonicznej, poprzez barok do klasycyzmu, wśród nich można wymienić: *Popule meus* L. da Vittoria, *To ja Twym sędzią byłem* L. Hasslera, Chorał z Kantaty 147 J.S. Bacha, *Alleluja* z Oratorium *Mesjasz* G.F. Haendla, *Kyrie* i *Agnus* z *Missa brevis in C-major* i *Ave verum* W.A. Mozarta, *Docti Sacris institutis* (*Lauda Sion*, op. 73) F. Mendelssohna, i wiele innych utworów, które znajdują się do dzisiejszego dnia w bibliotece chóru (*Kronika* 1982).

W 2008 roku funkcję dyrektora Chóru Prymasowskiego objął ks. Dariusz Sobczak (ur. 1972). Jego zadaniem stało się pielęgnowanie tego, co dawne, aby nie zatracić długowiecznej tradycji muzycznej, oraz wprowadzanie współczesnego repertuaru muzyki wielogłosowej. Wśród kompozytorów nowszej generacji należy wymienić takie nazwiska, jak: M. Frisina, A. Loyd Weber, V. Miserasch, M. Loyd Lightfoot, J. Rutter, G. Faure, W. Menschick, H. Botor, S. Kwiatkowski i in. Zamysłem nowego

dyrygenta chóru jest również to, by sięgać do muzyki dawnej, ale w taki sposób, by wydobywać z niej tzw. „perełki muzyczne”, które w swojej melodyce i emocjonalności bardziej przemawiają do człowieka XXI wieku, a w ten sposób zwracają jego duszę do Stwórcy.

#### ZAKOŃCZENIE

Codzienna służba Boża, sprawowana w ciągu minionych stuleci w katedrze gnieźnieńskiej z wielkim pietyzmem, przyczyniła się do znacznego rozwoju kultury muzycznej tego miejsca. Zwiększenie ilości instrumentalistów, zwłaszcza w wieku XVIII, zdecydowanie podniosło poziom wykonawstwa w kapelach. Dzięki wybitnym kompozytorom skomponowano wytworną muzykę towarzyszącą nie tylko ceremoniom kościelnym, ale także świeckim. Z pełnym przekonaniem można stwierdzić, iż uprawiana wówczas muzyka zasługuje na miano wielkiej i oryginalnej sztuki, zdumiewającej pięknem i odrębnością stylu. Największy rozkwit wielogłosowości wiąże się przede wszystkim ze sławnymi kompozytorami, piastującymi stanowisko kapelmistrza i dyrektora muzyki katedralnej, spośród których należy wyróżnić zwłaszcza Mateusza Zwierzchowskiego, Wojciecha Dankowskiego, Franciszka Ścigalskiego i Stanisława Tłoczyńskiego. Jak się okazuje, przez wiele wieków jedynymi wykonawcami muzyki liturgicznej były najpierw kapele wokально-instrumentalne, a następnie chór. Reforma *Vaticanum II* ograniczyła jednak uczestnictwo tego zespołu w liturgii, doceniając bardziej rolę ludu. Podążając za wskazaniem soborowymi, kolejni dyrygenci starali się więc zachowywać, na ile to możliwe, odpowiednie proporcje w doborze repertuaru muzycznego w duchu obowiązujących norm liturgicznych. Zadania chóru nie zostały zatem ograniczone, ale stały się jeszcze bardziej ambitne. Chór bowiem ma być już nie tylko reprezentantem ludu, ale śpiewać wraz z nim. Wszystko to zdaje się świadczyć nie tylko o zapotrzebowaniu na prawdziwą sztukę, ale także o właściwym rozumieniu liturgii i sprawowaniu służby Bożej zgodnie z duchem epoki. Tak rozumiany kierunek kultywowany jest po dzień dzisiejszy, co pozwala stwierdzić, iż ośrodek gnieźnieński w istotny sposób oddziałuje na poziom kultury muzycznej całej archidiecezji.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Aleksandrowicz, Marian. 1966. Początkowe dzieje Seminarium Duchownego w Gnieźnie (1602-1718). *Nasza Przeszłość*, 24, 167-185.
- Dąbrowski, Florian. 1962. Requiem Mateusza Zwierzchowskiego. *Muzyka*, 2, 59-68.
- Encyklopedia Muzyki PWN*, red. Andrzej Chodkowski. 2001. Warszawa: PWN.
- Feicht, Hieronim. 1969. Dzieje polskiej muzyki religijnej w zarysie. W: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, t. 2, red. Marian Rechowicz, 393-437. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Gieburowski, Waław. 1922. *Chorał gregoriański w Polsce od XV do XVII wieku*. Poznań: Księgarnia Gebethnera i Wolfa.



- Idaszak, Danuta. 1964. Autografy Antoniego Habla w zbiorach gnieźnieńskich. W: *Z dziejów muzyki polskiej*, t. 7, red. Konrad Pałubicki, 83-90. Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe.
- Idaszak, Danuta. 1972. *Wojciech Dankowski. Monografia*. Warszawa (mps pracy dokt. W Arch. KUL).
- Idaszak, Danuta. 2000. Muzycy gnieźnieńscy XIX wieku. *Studia Gnesnensia*, 14, 171-224.
- Jaroszewska, Ewa. 1997. *Cztery wybrane msze żałobne z I poł. XIX wieku: J. Zeidler, F. Gotschalk, W. Raszek, J. K. Elsner z archiwum jasnogórskiego*. Lublin (mps pracy magist. W Arch. KUL).
- Korytkowski, Jan. 1883. *Prałaci i kanonicy Katedry Metropolitalnej Gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*. Gniezno: Nakładem i Drukiem J. B. Langiego.
- Kronika Chóru Prymasowskiego*. 1964. Gniezno (mps).
- Kronika, cz. I; Biblioteka chóru*. 1982. Gniezno (mps).
- Nalepka, Robert. 1993. *Ksiądz Stanisław Tłoczyński (1881-1958) – animator życia muzycznego w Gnieźnie*. Lublin (mps pracy magist. W Arch. KUL).
- Nowak-Romanowicz, Alina. 1980. Nauka teorii muzyki w podręcznikach doby Klasycyzmu polskiego (1750-1830). *Muzyka*, 3, 53-65.
- Pawlak, Ireneusz. 1979-1980. Gnieźnieńska szkoła katedralna w I połowie XVI w. *Studia Gnesnensia*, 5, 311-321.
- Pawlak, Ireneusz. 2000. *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*. Lublin: Polihymnia.
- Pawlak, Ireneusz. 2014. Muzyka w katedrze gnieźnieńskiej na przełomie XIX i XX wieku. W: *Choro Basilicae Metropolitanae Gnesnensis in memoriam (1914-2014)*, red. Piotr Wiśniewski i Dariusz Sobczak, 109-119. Lublin: Polihymnia.
- Prochaska, Maciej. 2004. *Symfonie z XVIII-wiecznej Wielkopolski* (okładka z płyty CD). Poznań: Musica Restituta.
- Przybylski, Jakub. 2006. Muzyczne dziedzictwo na Świętej Górze. Zarys dziejów od czasów najdawniejszych do kasaty pruskiej w 1876 r. Dostęp: 13.11.2022. <http://www.jozefzeidler.eu/kapela.htm>.
- Reiss, Józef. 1938. *Polski Słownik Biograficzny*, t. 4. Kraków: Nakład Gebethnera i Wolfa.
- Słownik muzyków polskich*, red. Józef Chomiński, t. 1. 1964. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Sobczak, Dariusz. 2008. *Ks. Władysław Zientarski (1916-1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*. Lublin: Polihymnia.
- Sobczak, Dariusz. 2014. Dyrektorzy Chóru Prymasowskiego w latach 1959-2008. W: *Choro Basilicae Metropolitanae Gnesnensis in memoriam (1914-2014)*, red. Piotr Wiśniewski i Dariusz Sobczak, 201-230. Lublin: Polihymnia.
- Sobczak, Dariusz. 2015a. *Ksiądz Profesor Ireneusz Pawlak – życie w służbie liturgii i muzyki*. W: *Cantare amantis est. Wieloautorska monografia naukowa z okazji 80. Urodzin ks. prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka*, red. Wiesław Hudek i Piotr Wiśniewski, 31-37. Lublin: Polihymnia.

- Sobczak, Dariusz. 2015b. Organizatorzy życia muzycznego w katedrze gnieźnieńskiej od XV do XXI wieku. W: *Cantare amantis est. Wieloautorska monografia naukowa z okazji 80. Urodzin ks. prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka*, red. Wiesław Hudek i Piotr Wiśniewski, 53-64. Lublin: Polihymnia.
- Stańczak, Rafał. 1997. Zapomniany muzyk i kompozytor gnieźnieński Mateusz Zwierzchowski. *Studia Gnesnensia*, 11, 463-468.
- Topolski, Jerzy. 1969. Życie muzyczne. W: *Dzieje Wielkopolski*, red. Jerzy Topolski, t. 1. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tusk, Janusz. 1999. *Geneza, działalność i znaczenie Chóru Archikatedralnego w Gnieźnie dla życia muzycznego społeczności lokalnej w latach 1914-1965*. Lublin (mps pracy magist. w Arch. KUL).
- Wiśniewski, Piotr. 2014. Chór Archikatedry Gnieźnieńskiej od momentu powstania (1914) do zakończenia Soboru Watykańskiego II (1965). W: *Choro Basilicae Metropolitanæ Gnesnensis in memoriam (1914-2014)*, red. Piotr Wiśniewski i Dariusz Sobczak, 239-264. Lublin: Polihymnia.
- Zientarski, Władysław. 1962. Działalność Wojciecha Dankowskiego w Gnieźnie. W: *Z dziejów muzyki polskiej*, t. 4, red. Jerzy Wiśniewski, 5-15. Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe.
- Zientarski, Władysław. 1963. Antoni Habel, Nieznany kompozytor i muzyk z końca XVIII i początku XIX wieku. W: *Z dziejów muzyki polskiej*, t. 5, red. Konrad Pałubicki, 5-23. Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe.
- Zientarski, Władysław. 1965. Życie muzyczne Gniezna w XVIII w. W: *Dzieje Gniezna*, red. Jerzy Topolski, 383-388. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zientarski, Władysław. 1966. Z dziejów katedralnej kapeli muzycznej w Gnieźnie. *Nasza Przeszłość*, 24, 143-166.
- Zientarski, Władysław. 1967. Józef Zeidler. *Muzyka*, 4, 29-36.
- Zientarski, Władysław. 1969. Przyczynki z archiwaliów gnieźnieńskich. O instrumentach muzycznych kapeli gnieźnieńskiej na przestrzeni XVIII wieku. W: *Z dziejów muzyki polskiej*, t. 13, red. Konrad Pałubicki, 9-21. Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe.
- Zientarski, Władysław. 1970. Kapela gostyńska. Wpływ Księża Filipinów na wielkopolską kulturę muzyczną. *Nasza Przeszłość*, 32, 145-182.
- Zientarski, Władysław. 1984. Muzycy gnieźnieńscy XV-XVII wieku. W: *Gniezno. Studia i materiały historyczne I*, red. Jerzy Topolski, 73-88. Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

# SPRAWOZDANIA

SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 235-250

## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W ROKU 2021

Nowa rzeczywistość niesie coraz więcej zagrożeń i ograniczeń, z którą musiało się zmierzyć także nasze Towarzystwo. Przestrzeń aktywności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, w okresie od 1 stycznia do 31 grudnia 2021, można przedstawić w następujących obszarach.

### WALNE ZEBRANIE TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W 2021 ROKU

Celowość działań grupowych i ich koordynacja to dwie podstawowe cechy każdej organizacji. „Zarządzanie organizacją można najkrócej zdefiniować jako proces określania celów (pożądanych rezultatów działania zbiorowego), pozyskiwania potrzebnych do ich realizacji zasobów, a także pobudzania, koordynowania i ukierunkowywania wysiłku członków organizacji” (Szczupaczyński, Jerzy. 2004. *Edukacja a zarządzanie. Podręcznik akademicki*. Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna imienia Aleksandra Gieysztor, 14). Do najważniejszych działań organizacyjnych Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego należy zaliczyć działalność Władz Towarzystwa oraz sprawy członkowskie.

Walne Zebranie, które jest najwyższą władzą Towarzystwa, tradycyjnie gromadzi się podczas dorocznego Zjazdu TNFS. Sytuacja epidemiologiczna zmusiła nas do odwołania tegorocznego Zjazdu TNFS w trybie stacjonarnym, zatem Walne Zebranie oraz obrady prowadzone były w formie zdalnej w aplikacji MS Teams według następującego programu:

9.30 – otwarcie Zjazdu – ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, Prezes TNFS;

### KONFERENCJA NAUKOWA

#### MŁODZIEŻ I JEJ ŚWIAT – REFLEKSJE NAD POSYNODALNĄ ADHORTACJĄ APOSTOLSKĄ OJCA ŚWIĘTEGO FRANCISZKA „CHRISTUS VIVIT”

Prowadzenie obrad: ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski

9.45-10.15 dr Kamilla Frejusz, PWT Bobolanum, dr Jarosław Charchuła SJ, AI Kraków – „*Drogi młodości*” we współczesnym świecie – refleksje nad adhortacją „Christus vivit” w świetle badań wśród uczestników Światowych Dni Młodości 2016;

10.15-10.45 ks. dr hab. prof. ucz. Stanisław Chrobak SDB, UKSW w Warszawie – *Młodość czasem marzeń i wyborów. Refleksje w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Christus vivit”*;

10.45-11.15 ks. dr hab. Wojciech Węgrzyniak, UPJPII w Krakowie – *Czy i jak Kościół jest jeszcze dla młodych? Refleksje nad „Christus vivit”*;

11.30-12.15 debata wokół treści adhortacji i wygłoszonych referatów. Wprowadzenie i prowadzenie debaty: dr hab. prof. ucz. Maria Boużyk – członek TNFS.

12.15-13.15 – Walne Zebranie Zjazdu TNFS;

13.15 – Zakończenie Zjazdu.

Podobnie jak w roku 2020 Zarząd TNFS podjął uchwałę w sprawie rekomendacji Walnemu Zebraniu TNFS podejmowania uchwał, określonych w §20 Statutu TNFS, w głosowaniu w formie zdalnej (§20, pkt. 5 *rozpatrzenia i przyjęcia sprawozdania z działalności Zarządu i Komisji Rewizyjnej*; §20, pkt. 14 *zatwierdzenia sprawozdania finansowego*). W tym też kontekście, w związku z Walnym Zebraniem TNFS do wszystkich członków TNFS zostały przesłane następujące sprawozdania: *Sprawozdanie finansowe za rok 2020 podziału zysku*; *Sprawozdanie z działalności TNFS za rok 2020*; *Protokół Komisji Rewizyjnej za rok 2020* oraz *przyjęcia uchwał*.

Głosowanie odbyło się w dniach 10-15.05.2021 r. za pomocą przygotowanego formularza, w którym wzięło udział 60 członków TNFS. Przyjęto następujące uchwały:

a) Uchwała WZ-2021/05/15/1 *W sprawie zatwierdzenia sprawozdania finansowego*: 59 głosów „za”; 0 głosów „przeciw” oraz 1 „wstrzymuję się”;

b) Uchwała WZ-2021/05/15/2 *W sprawie podziału zysku*: 60 głosów „za”; 0 głosów „przeciw” oraz 0 „wstrzymuję się”;

c) Uchwała WZ-2021/05/15/3 *W sprawie przyjęcia protokołu Komisji Rewizyjnej TNFS*: 59 głosów „za”; 0 głosów „przeciw” oraz 1 „wstrzymuję się”;

d) Uchwała WZ-2021/05/15/4 *W sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS*: 60 głosów „za”; 0 głosów „przeciw” oraz 0 „wstrzymuję się”.

W dalszej części Walnego Zebrania TNFS podjęto następujące zagadnienia:

a) poproszono uczestników Zebrania o przesłanie do dnia 24 maja br. do sekretarza TNFS propozycji tematów (problematyki) przyszłorocznego Zjazdu;

b) Prezes TNFS zaproponował, by miejscem przyszłorocznego Zjazdu (Walnego Zebrania) był Ośrodek Szkoleniowo-Wypoczynkowy „Gwarek”, ul. Leśna 5, 62-561 Ślesin. Zjazd miałby się odbyć w dniach 12-13 maja 2022 r. lub 19-20 maja 2022 r. Zapowiedział, że dalsze decyzje w tej kwestii podejmowane będą na najbliższym posiedzeniu Zarządu TNFS 25 maja br., a członkowie TNFS otrzymają informację na adres poczty e-mail;

c) sekretarz TNFS zwrócił uwagę, że z niektórymi członkami TNFS kontakt jest utrudniony, ponieważ nie informują o zmianie adresu e-mail. Zachęcił zatem zebranych do przesłania takich informacji;

d) sekretarz TNFS poinformował zebranych, iż dokonana została przez Zarząd TNFS weryfikacja członkostwa w TNFS (m.in. uczestnictwo w zjazdach, wnoszenie składek). Efektem tejże weryfikacji było wykreślenie (zgodnie ze statutem TNFS) kilkunastu osób z listy członków TNFS. Problemem pozostaje nadal wnoszenie składek członkowskich – od 1 stycznia 35 osób dokonało wpłaty za rok 2021 oraz kilka osób uzupełniło zaległe składki. Postanowiono, by o tym problemie poinformować listem (pocztą e-mail) wszystkich członków TNFS.

W Walnym Zebraniu 14 maja br. (w całości lub części) uczestniczyło 43 członków TNFS. Wobec braku innych wniosków i tematów, ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek Prezes TNFS zakończył Walne Zebranie Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2021, przeprowadzonego (po raz pierwszy) w formie on-line.

#### POSIEDZENIA ZARZĄDU TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W 2021 ROKU

W okresie sprawozdawczym Zarząd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego zebrał się ośmiokrotnie. Posiedzenia Zarządu w roku 2021 prowadzone były w formie zdalnej w aplikacji MS Teams w następujących terminach: 17 lutego, 10 i 17 marca, 10 i 15 maja, 8 czerwca, 6 lipca oraz 5 października.

Na posiedzeniu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 17 lutego podjęto następujące tematy:

1) ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk przedstawił preliminarz budżetowy TNFS oraz informacje wpłatach członkowskich za 2020 rok (*do dziś opłatę członkowską wniosło 51 członków TNFS*). Po przeprowadzonej dyskusji nad poszczególnymi pozycjami stanu finansów Zarząd podjął uchwałę nr 2021/02/17/1 *Przyjęcia budżetu TNFS na rok 2021* oraz decyzję, by w najbliższym liście skierowanym do członków TNFS przypomnieć również o wpłatach członkowskich;

2) ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko przedstawił informacje dotyczące „Seminare”, Wydawnictwa i serii wydawniczych TNFS. Decyzją Ministerstwa Edukacji i Nauki z dnia 9 lutego 2021 r. kwartalnik *Seminare. Poszukiwania naukowe* w uaktualnionym wykazie czasopism naukowych uzyskał 40 punktów (Komunikat Ministra Edukacji i Nauki z dnia 9 lutego 2021 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych, poz. 30025). Szersza dyskusja Redakcji „Seminare” odbyła się bezpośrednio po zakończeniu zebrania Zarządu i dotyczyła: obecności czasopisma w bazach naukowych: Web of Science, DOAJ, Scopus, zwiększenia

cytowalności, obecności członków Redakcji w bazach naukowych (warunki licencji Creative Commons CC-BY-ND-4.0), polityki otwartego dostępu (open access) do naszego czasopisma, zaproszenia, szczególnie autorów zagranicznych, do publikowania w naszym czasopiśmie;

3) Zarząd podjął decyzję o przyjęciu do druku w serii wydawniczej: „Studia i rozprawy”, tom 12 (DOI: <https://doi.org/10.21852/tnfs.2021.1>), rozprawę doktorską s. Małgorzaty Łukawskiej FMA, obronioną na Wydziale Historii Sztuki UW. Tytuł rozprawy: *De habitu virginum. Żeński ubiór zakonny na przykładzie polskich klasztorów epoki przedrozbiorowej. Symbolika i ewolucja form*.

Na posiedzeniu Zarządu TNFS 10 marca przedmiotem dyskusji były następujące kwestie:

1) dyskusja na temat dokumentacji dotyczącej sprawozdania finansowego TNFS za 2020 rok, przedstawionej przez ks. Mariusza Chamarczuka – skarbnika TNFS oraz ks. Jerzego Gockę – redaktora naczelnego „Seminare. Poszukiwania naukowe”. Po przeprowadzonej dyskusji, Zarząd postanowił przyjąć sprawozdanie finansowe TNFS za 2020 rok oraz podjąć Uchwałę nr 2021/03/10/01 w sprawie rekomendacji przyjęcia tegoż sprawozdania finansowego TNFS za rok 2020;

2) ks. Stanisław Chrobak – sekretarz TNFS, przedstawił Sprawozdanie z działalności Towarzystwa w roku 2020. Zarząd w drodze Uchwały nr 2021/03/10/02 postanowił przyjąć przedstawiony przez sekretarza dokument. Sprawozdanie zostanie umieszczone na stronie internetowej naszego Towarzystwa oraz opublikowane w czasopiśmie „Seminare”.

Program zebrania Zarządu TNFS 17 marca obejmował następujące sprawy:

1) stanu przygotowań planowanego Zjazdu Towarzystwa w dniu 13-14 maja 2021 r. w Ślesinie. W związku z epidemią koronawirusa (COVID-19) Zarząd podjął decyzję, by tegoroczny zjazd TNFS odbył się w formie zdalnej (na platformie MS Teams) w dniu 14 maja 2021 r.;

2) dalszego rozwoju czasopisma „Seminare”, a przede wszystkim problemów związanych z finansowaniem czasopisma ze strony poszczególnych Inspektorii Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce. Potwierdzenie istniejącego *status quo* lub jego zmianę może przynieść planowane na dzień 18 marca br. posiedzenie Konferencji Salezjańskich Inspektorii Polskich. Nadmienić również należy, że będą prowadzone poszukiwania dofinansowania naszego czasopisma z innych źródeł (np. Ministerstwa Edukacji i Nauki). Ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko poinformował zebranych, iż w ramach programu wsparcia czasopism przygotowane zostały również materiały informacyjne dotyczące TNFS i Seminarie oraz długopisy z nadrukiem „Seminare. Poszukiwania naukowe”;

3) Po przeprowadzonych konsultacjach została wybrana szata graficzna serii wydawniczej (okładka) „Studia i rozprawy TNFS”;

4) Zarząd upoważnił ks. prof. dr hab. Jerzego Gockę do prowadzenia dalszych rozmów z Wydawnictwem Salezjańskim w Warszawie reprezentowanym przez ks. Wojciecha Kułaka. Współpraca z Wydawnictwem ma dotyczyć warunków druku i dystrybucji wydawnictw publikowanych przez TNFS oraz czasopisma „Seminare”;

5) Zarząd podjął jednomyślnie decyzję o dalszej współpracy: z Internet Design System Andrzej Wachałowicz, ul. Orlanda 10, 20-712 Lublin (*prowadzi obsługę stron internetowych [tnfs.pl](http://tnfs.pl) i [seminare.pl](http://seminare.pl) oraz platformy OJS 3.x*), a także z Biurem Rozrachunkowym ALFA PLUS Monika Dziuban.

Tematyka posiedzenia Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego 10 maja dotyczyła:

1) zagadnień związanych ze Zjazdem i Walnym Zebraniem TNFS, a zatem przyjęto ostateczny program XIII Zjazd TNFS w dniu 14 maja 2021, który odbędzie się w formie zdalnej;

2) ks. prof. dr hab. J. Gocko oraz ks. dr K. Niegowski przedstawili informacje dotyczące „Seminare”, Wydawnictwa i serii wydawniczych TNFS, a mianowicie:

– złożony został raport końcowy w programie „Wsparcie dla Czasopism Naukowych”. W okresie sprawozdawczym (lata 2019-2020) wydano dwa tomy (40 i 41) kwartalnika „Seminare. Poszukiwania naukowe” zawierające łącznie 97 artykułów naukowych, w tym 25 w językach kongresowych, opublikowanych przez 97 autorów, w tym 17 autorów z afiliacją zagraniczną. W okresie tym nastąpiło dalsze umiędzynarodowienie zespołu recenzentów (z redakcją na stałe współpracuje 30 recenzentów zagranicznych z Włoch, Słowacji, Beninu, Ukrainy, Litwy, Czech, Austrii, Szwecji, Izraela oraz Wielkiej Brytanii; w roku 2019 liczba recenzentów zagranicznych w procesie przygotowania tomu 40 „Seminare” wyniosła 50%, a w roku 2020 – 40%);

– Redaktor Naczelny „Seminare” złożył aplikację do bazy DOAJ, która czeka na rozpatrzenie. Poinformował także o spotkaniu w sprawie możliwości dołączenia „Seminare” do repozytorium czasopism CzasKUL;

– otrzymanego pisma przesłanego przez KSIP (*Konferencję Salezjańskich Inspektorii Polskich*) w sprawie dofinansowania naszego czasopisma ze strony inspektorii salezjańskich. Poszczególne inspektorie poproszone zostały natomiast o zweryfikowanie i podanie do Redaktora Naczelnego „Seminare”, ile egzemplarzy czasopisma ma być przekazane do danego Inspektoratu;

– ks. Krzysztof Niegowski, zastępca redaktora naczelnego oraz sekretarz czasopisma, poinformował, że od najnowszego numeru „Seminare” przy danym tekście będzie podana informacja zawierająca datę zgłoszenia, zrecenzowania i decyzję o przyjęciu tekstu do publikacji. Zwrócił także uwagę na brak tekstów autorów zagranicznych (spoza Polski);

– przemyślenia i podjęcia stosownych decyzji wymaga sprawa dotycząca profilu czasopisma. Obecna struktura zawierająca wielość działów nie sprzyja dalszemu rozwojowi czasopisma. Zwrócono także uwagę, że teksty publikowane w „Seminare” w większości są z jednego środowiska (UKSW) i konieczności podjęcia działań także w tym zakresie.

3) Ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk – skarbnik TNFS, przekazał informację dotyczącą poziomu płatności składek: od 1 stycznia 35 osób dokonało wpłaty za rok 2021 oraz kilka osób uzupełniło zaległe składki – po otrzymaniu informacji o zaległościach. Są osoby, które nadal wpłacają składkę roczną w wysokości 30 zł.

4) w związku z przygotowaniem programu konferencji w trakcie przyszłorocznego Walnego Zebrania TNFS przyjęto sugestie przedstawioną przez ks. prof. dr hab. S. Jędrzejewskiego, by program konferencji był przygotowany także od strony graficznej (forma plakatu).

Na posiedzeniu Zarządu TNFS 25 maja przedmiotem dyskusji były następujące kwestie:

1) podsumowanie Walnego Zebrania TNFS w dniu 14 maja 2021 r. Zebranie po raz pierwszy w historii TNFS odbyło się on-line. W podsumowaniu zwrócono uwagę na następujące kwestie:

– duża grupa członków TNFS (43/119) uczestniczyła w obradach, konferencji naukowej oraz dyskusji na temat wygłoszonych treści. Zauważono potrzebę zaplanowania więcej czasu na dyskusję po wygłoszonych referatach;

– 60 członków Towarzystwa wzięło udział w głosowaniu nad przyjęciem uchwał związanych z Walnym Zebraniem TNFS;

– do członków Zarządu TNFS przekazywane są pozytywne głosy na temat treści wygłoszonych w trakcie konferencji naukowej.

2) Zarząd zdecydował, by przyszłoroczny Zjazd TNFS odbył się w dniach 19-20 maja 2022 r. Miejscem spotkania ma być: Ośrodek Szkoleniowo-Wypoczynkowy „Gwarek”, ul. Leśna 5, 62-561 Ślesin;

– temat konferencji naukowej z cyklu: *Młodość i jej świat...*, ma zostać doprecyzowany na następnym zebraniu Zarządu, a następnie przesłany do szerszej dyskusji wszystkim członkom TNFS. Wstępne propozycje dotyczyły następującej problematyki związanej z doświadczeniem pandemii i czasem po pandemii (COVID-19):

- a) wyzwania wobec duszpasterstwa młodzieżowego;
- b) misja wobec młodzieży poza Kościołem;
- c) problemy wychowawcze i związane z tożsamością;
- d) nieobecność młodzieży w życiu obywatelskim i społecznym;
- e) budowania społeczeństwa obywatelskiego;
- f) młodzież w społeczeństwie popandemicznym;

3) wpłaty członkowskie i stan finansów TNFS przedstawił ks. dr hab. M. Chamarczuk – skarbnik TNFS:

– według stanu na dziś: 58 członków Towarzystwa wpłaciło składki członkowskie za obecny rok. Niektórzy wnoszą składkę w wysokości z poprzednich lat. Należy podkreślić, że ks. M. Chamarczuk prowadzi na bieżąco korespondencję z członkami TNFS dotyczącą wnoszonych składek;

4) Redaktor naczelny „Seminare” przekazał informację, że ukazał się już tegoroczny nr 1 naszego czasopisma. Nr 2 jest w przygotowaniu. Do tego tomu (nr 2) decyzją Zarządu postanowiono

dołączyć „Pro memoria” poświęcone zmarłemu w grudniu 2020 roku ks. prof. zw. dr hab. Andrzejowi Maryniarczykowi sdb;

5) Zarząd postanowił, by ks. Radosław Błaszczyk czuwał nad aktualizacją strony TNFS, a przede wszystkim informacji zamieszczanych w działach: struktura, zjazdy TNFS, archiwum wydarzeń, nagrody i wyróżnienia, konferencje i sympozja;

6) w roku 2022 upływa kadencja obecnych Władz TNFS. Ks. Stanisław Chrobak – sekretarz, zaproponował, by rozpocząć dyskusję i namysł dotyczący Zarządu naszego Towarzystwa w nowej kadencji. Program zebrania Zarządu TNFS w dniu 6 czerwca obejmował następujące sprawy:

1) Temat (konferencja naukowa) Zjazdu TNFS w dniach 19/20 maja 2022 r. Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, miejscem spotkania ma być: Ośrodek Szkoleniowo-Wypoczynkowy „Gwarek”, ul. Leśna 5, 62-561 Ślesin. Zebrani podjęli dyskusję nad tematem planowanej konferencji naukowej z cyklu: „Młodzież i jej świat”. W nawiązaniu do wypracowanych na poprzednim zebraniu Zarządu propozycji uszczegółowienia problematyki związanej z doświadczeniem pandemii i czasem po pandemii (COVID-19), po długiej dyskusji przyjęto następujący temat konferencji naukowej:

Młodzież i jej popandemiczny świat.

W ramach tak sformułowanego tematu zaplanowano dwa (*każde w wymiarze czasowym 30 minut*) wystąpienia plenarne:

a) Młodzież w popandemicznym Kościele: wstępna propozycja, by ten temat przedstawił ks. prof. uczelni dr hab. Dariusz Kurzydło – członek TNFS;

b) Młodzież w popandemicznym społeczeństwie: wstępna propozycja, by ten temat przedstawiła pani prof. uczelni dr hab. Monika Podkowińska – członek TNFS.

Zarząd postanowił także, by zwrócić się z zaproszeniem do wszystkich członków TNFS do przygotowania 10-minutowych komunikatów związanych z tematem głównym konferencji. W związku z tym w najbliższych dniach do wszystkich członków TNFS zostanie przesłany list informujący o podjętych przez Zarząd decyzjach. Zamiar przygotowania takiego komunikatu ma zostać potwierdzony do 30 czerwca br.

2) Czasopismo „Seminare. Poszukiwania naukowe”:

– ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko, Redaktor naczelny „Seminare” przekazał informację, że w wersji elektronicznej ukazał się już tegoroczny nr 1/2021 naszego czasopisma. W najbliższym czasie tekst zostanie przekazany do druku. Nr 2/2021 jest w przygotowaniu. Do tego tomu (nr 2) decyzją Zarządu postanowiono dołączyć „Pro memoria”, przygotowane przez ks. dr Krzysztofa Butowskiego, poświęcone zmarłemu w grudniu 2020 roku, ks. prof. zw. dr hab. Andrzejowi Maryniarczykowi sdb; – redaktor naczelny „Seminare” zwrócił się do zebranych ze (stanowczym) apelem o dołożenie starań, by w nr 3 i 4 naszego czasopisma były teksty autorów z zagranicznych ośrodków naukowych. Jest to bardzo ważne zagadnienie związane z podnoszeniem jakości „Seminare”.

Tematyka posiedzenia Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w dniu 6 lipca dotyczyła:

1) W związku z planowanym Zjazdem TNFS w dniach 19/20 maja 2022 r., który zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami ma się odbyć w Ośrodku Szkoleniowo-Wypoczynkowym „Gwarek”, ul. Leśna 5, w Ślesinie, podjęto dyskusję nad programem konferencji naukowej. W nawiązaniu do wypracowanych na poprzednim zebraniu Zarządu propozycji przyjęto następujący temat konferencji: Młodzież i jej popandemiczny świat.

W ramach tak sformułowanego tematu zaplanowano dwa (*każde w wymiarze czasowym 30 minut*) wystąpienia plenarne:

ks. prof. uczelni dr hab. Dariusz Kurzydło – członek TNFS: *Młodzież w popandemicznym Kościele*;

prof. uczelni dr hab. Monika Podkowińska – członek TNFS: *Młodzież w popandemicznym społeczeństwie*.

Zgodnie z postanowieniem z poprzedniego posiedzenia Zarządu, zwrócono się również z zaproszeniem do wszystkich członków TNFS, do przygotowania 10-minutowych komunikatów związanych z tematem głównym konferencji. Zamiar przygotowania takiego komunikatu miał zostać potwierdzony do 30 czerwca br. W podanym terminie przygotowanie takiego komunikatu potwierdziła tylko prof. dr hab. Hanna Markiewiczowa, która zgłosiła temat: *Działalność oratorium praskiego*

w czasie pandemii. W związku z powyższym, po dłuższej dyskusji, Zarząd podjął decyzję o skierowaniu imiennego zaproszenia do wybranych członków TNFS celem przygotowania takiego komunikatu. Po wstępnej analizie, wśród wybranych znaleźli się następujący członkowie TNFS: ks. prof. dr Zbigniew Formella; dr Aneta Rayzacher-Majewska; ks. dr hab. prof. uczelni Bogdan Stańkowski. Ostateczne decyzje dotyczące całego programu konferencji będą podjęte na następnym posiedzeniu Zarządu TNFS.

2) Ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko poinformował zebranych, że przyjęta do publikacji w serii wydawniczej: *Studia i rozprawy*, tom 12, DOI: <https://doi.org/10.21852/tnfs.2021.1> (decyzja Zarządu z dnia 17.02.2021 r.), obroniona na Wydziale Historii Sztuki UW rozprawa doktorska s. Małgorzaty Łukawskiej FMA pt. *De habitu virginum. Żeński ubiór zakonny na przykładzie polskich klasztorów epoki przedrozbiorowej. Symbolika i ewolucja form* jest w końcowej fazie przygotowania do druku.

Ostatnie zebranie Zarządu TNFS miało miejsce w dniu 5 października 2020 roku. Zebranie odbyło się w formie zdalnej i dotyczyło:

1) W związku z planowanym Zjazdem TNFS w dniach 19/20 maja 2022 r., wobec już wcześniejszych ustaleń doprecyzowano, że 10-minutowe komunikaty związane z tematem głównym konferencji będą następujące:

a) prof. dr hab. Hanna Markiewiczowa – członek TNFS: *Działalność oratorium praskiego w czasie pandemii*;

b) ks. prof. dr Zbigniew Formella – członek TNFS: *tytuł komunikatu będzie określony w czasie późniejszym*;

c) ks. prof. uczelni dr hab. Bogdan Stańkowski – członek TNFS: *Szkola i uczeń w czasach COVID-19 – implikacje na płaszczyźnie osobistej i dydaktycznej*.

2) Czasopismo „Seminare. Poszukiwania naukowe”

– ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko, Redaktor naczelny „Seminare” przekazał informację, że zakończona została ewaluacja czasopism i w najbliższym czasie Ministerstwo Edukacji i Nauki ma opublikować nową listę czasopism punktowanych;

– trwa przygotowanie dokumentacji dotyczącej „Seminare” związanej z nowym konkursem Ministerstwa Edukacji i Nauki – dofinansowanie czasopism naukowych;

– ks. dr Krzysztof Niegowski – sekretarz Redakcji „Seminare” poinformował zebranych, iż: trwają prace zmierzające do zamknięcia (ukończenia) 3 zeszytu tomu 42(2021) naszego czasopisma. Do czwartego zeszytu – zostało zgłoszonych 7 tekstów w języku angielskim (tłumaczenia z języka polskiego). Problemem jest brak tekstów autorów zagranicznych. Sekretarz zaproponował, by wyznaczyć kogoś z Redakcji celem poszukiwania (nawiązania współpracy) z autorami zagranicznymi. Poinformował także, że do tej pory wpłynęło 10 tekstów na przyszły rok;

– ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko poinformował także, że w ostatnim czasie zmarł ThDR René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja). Zmarły należał do zespołu recenzentów naszego czasopisma.

3) ks. prof. dr hab. K. Misiaszek – Prezes TNFS zaproponował, by na następnym posiedzeniu Zarządu przedyskutować przyszłość i wyzwania stojące przed naszym Towarzystwem. Dyskusja ta jest związana z końcem kadencji Prezesa oraz Zarządu TNFS. Ponadto ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko zaproponował także dyskusję nad składem Redakcji „Seminare”.

Zgodnie z §13 punkt 4 Regulaminu Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, doroczne sprawozdanie z działalności Towarzystwa powinno zawierać zbiorczą listę obecności członków Zarządu na jego posiedzeniach. W roku sprawozdawczym 2021 Zarząd TNFS spotkał się ośmiokrotnie. Obecności na poszczególnych posiedzeniach Zarządu przedstawia poniższa tabela.



	17.02. 2021	10.03. 2021	17.03. 2021	10.05. 2021	25.05. 2021	08.06. 2021	06.07. 2021	05.10. 2021	Łącznie obecny
Ks. K. Misiaszek	+	+	+	+	+	+	+	+	8
Ks. R. Sadowski	+	+	+	+	+	+	+	+	8
Ks. Stanisław Chrobak	+	+	+	+	+	+	+	+	8
Ks. Mariusz Chamarczuk	+	+	uspr.	uspr.	+	uspr.	+	+	5
Ks. Jerzy Gocko	+	+	+	+	+	+	+	+	8
Ks. S. Jędrzejewski	+	+	+	+	+	+	+	+	8
Ks. Z. Łepko	+	+	+	+	uspr.	+	+	+	7
Łącznie	7	7	6	6	6	6	7	7	

Zgodnie z §27 punkt 5 Statutu TNFS, w posiedzeniach Zarządu mogą brać udział z głosem doradczym przedstawiciele Komisji Rewizyjnej, redaktor „Seminare” oraz inne osoby zaproszone przez Prezesa Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. W zebraniu Zarządu TNFS w dniu 10.05.2021 r. brał także udział ks. dr hab. prof. ucz. Arkadiusz Domaszek – członek Redakcji „Seminare. Poszukiwania naukowe”. Obecność członków Komisji Rewizyjnej TNFS, na posiedzeniach Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego przedstawia poniższa tabela.

	17.02. 2021	10.05. 2021	25.05. 2021	08.06. 2021	06.07. 2021	05.10. 2021	Łącznie obecny
Ks. K. Niegowski Komisja Rewizyjna	+	+	+	+	+	+	6
Ks. J. Niewęglowski Komisja Rewizyjna	+	+	+	+	+	+	6
Ks. R. Błaszczak Komisja Rewizyjna	+	uspr.	+	+	uspr.	+	4

Komisja Rewizyjna Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego na posiedzeniu 17 marca 2021 r. podjęła uchwałę potwierdzającą, że działalność Towarzystwa w roku 2019 przebiegała zgodnie ze Statutem i Regulaminami Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, a w odpowiednim protokole potwierdziła, że nie stwierdzono w tym okresie żadnych nieprawidłowości. W okresie sprawozdawczym, na zaproszenie Prezesa TNFS, przedstawiciele Komisji Rewizyjnej brali udział w posiedzeniach Zarządu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w charakterze obserwatorów i służyli głosem doradczym w decyzjach podejmowanych przez Zarząd Towarzystwa. Komisja Rewizyjna nie wniosła żadnych uwag i zaleceń.

#### SPRAWY CZŁONKOWSKIE

W dniu 31 grudnia 2021 Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego liczyło 119 członków zwyczajnych. Szczegóły dotyczące członków, rezygnacji z członkostwa, aktualnego stanu osobowego TNFS oraz podziału członków Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego wg różnych kategorii przedstawiają kolejne tabele. Aktualna lista członków TNFS znajduje się na stronie Towarzystwa.

## Członkowie zwyczajni TNFS w latach 2007-2021

	Założyciele	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Nowo- przyjęci	21	22	50	8	4	5	12	13	13	12	9	9
Zmarli	0	0	0	0	0	- 1	0	- 2	- 2	0	0	0
Rezygnacje	0	0	0	0	0	- 1	0	0	- 2	- 40	- 1	0
Łącznie	21	22	50	8	4	3	12	11	9	- 28	8	9

## Członkowie zwyczajni TNFS cd. tabeli

	2018	2019	2020	2021	Razem
Nowo przyjęci	4	6	1	0	189
Zmarli	0	2	0	0	- 7
Rezygnacje	0	- 1	- 18	0	- 63
Łącznie	4	3	- 17	0	<b>119</b>

Liczba członków honorowych Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2021 nie zmieniła się. Do grona tego należą: ks. dr Pascual Chávez – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego (2002-2014); ks. Ángel Fernández Artime – Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego (2014-). Trzeci honorowy członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego – ks. dr bp Adam Śmigielski, Biskup Sosnowiecki – zmarł 7 października 2008. Podobnie nie zmieniła się liczba członków wspierających, nadal są nimi wszystkie cztery polskie inspektorie salezjańskie oraz Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi i Krakowie.

Zgodnie z informacjami, jakimi w dniu 31 grudnia 2021 roku dysponował Sekretariat TNFS, tytuł profesora sztuki w dyscyplinie sztuki muzyczne uzyskał pan prof. dr hab. Marcin Łukaszewski. Gratulujemy.

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego realizuje swoje cele statutowe w oparciu o fundusze zgromadzone ze składek członkowskich oraz różnego rodzaju dotacji i darowizn. Wysokość składek członkowskich wynosi 50 zł na rok. Wpływy ze składek w omawianym okresie przedstawia poniższa tabela (stan wpłat na 31 grudnia 2021 roku).

Składki członkowskie 2021	119
Wpłaty dokonane:	3550.00 zł
Wpłaty zaległe:	2850.00 zł
Odsetek zaległości	47,9%
Łączna kwota wpłat	3550.00 zł

## DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA I WYDAWNICZA

Podobnie, jak miało to miejsce na poprzednich zjazdach, w ramach sesji naukowej towarzyszącej dorocznemu zjazdowi TNFS zaplanowano sesję naukową jako ciąg dalszy cyklu programowego zatytułowanego „Młodzież i jej świat – refleksje nad Posynodalną Adhortacją Apostolską Ojca Świętego Franciszka *Christus Vivit*”, który jest realizowany w ramach badań prowadzonych przez członków TNFS.

Aktywność wydawnicza Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego koncentruje się przede wszystkim wokół czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe”. O rosnącym prestiżu naukowym, poziomie wydawniczym i rozwoju czasopisma świadczy stale rosnąca liczba osób pragnących publikować na łamach tego periodyku oraz zauważalne umiędzynarodowienie „Seminare”. Ocena (40 punktów) przyznana czasopismu przez Ministerstwo Edukacji i Nauki była inspiracją do dalszych inicjatyw Redakcji w celu podnoszenia poziomu merytorycznego i formalnego tego periodyku.

W roku 2021 nakładem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w serii wydawniczej: *Studia i rozprawy*, tom 13, DOI: <https://doi.org/10.21852/tnfs.2021.1> (decyzja Zarządu z dnia 17.02.2021 r.), ukazała się rozprawa doktorska s. Małgorzaty Łukawskiej FMA pt. *De habitu virginum. Żeński ubiór zakonny na przykładzie polskich klasztorów epoki przedrozbiorowej. Symbolika i ewolucja form*.

Zarząd jednomyślnie postanowił objąć patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego:

- 1) XXXIV Łądzkie Sympozjum Liturgiczne, którego tematem było: *Triduum sacrum centralnym wydarzeniem roku liturgicznego*. Sympozjum odbyło się 15 października 2021 roku w formie zdalnej;
- 2) X Sympozjum resocjalizacyjne w Trzcińcu, na temat: *Młody człowiek „zresocjalizowany” – co dalej? Poszukiwania teoretyczne i praktyczne*, Trzciniec, 19 listopada 2021 r.

\*

Towarzystwo stało się swego rodzaju platformą wymiany informacji na temat zainteresowań badawczych członków i forum promocji dla podejmowanych projektów. Swoją aktywnością wydawniczą wypełnia niejednokrotnie swoistą lukę w wielu dziedzinach i obszarach polskiej nauki. W imieniu Zarządu TNFS pragnę podziękować wszystkim członkom naszego Towarzystwa, którzy swoim zaangażowaniem przyczynili się do aktywnego funkcjonowania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w 2021 roku.

Ks. Stanisław Chrobak SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3015-4580> \* [s.chrobak@uksw.edu.pl](mailto:s.chrobak@uksw.edu.pl)

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.16>

XXXIII MIĘDZYKONCERWY FETIWAŁ MUZYKI RELIGIJNEJ  
IM. KSIĘDZA STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO SDB W RUMI  
(21-23 PAŹDZIERNIKA 2021.)

Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego SDB w Rumi (dalej MFMR) jest imprezą artystyczną, która postrzegana jest w świecie muzycznym jako bardzo ważne wydarzenie. Mimo trudności spowodowanych czasem pandemii COVID-19, podobnie jak w roku 2020, udało się przeprowadzić 33. edycję Festiwalu, która odbyła się w dniach 21-23 października 2021.

Zarówno zespół organizatorów<sup>1</sup> (*Informator* 2021, 8), jak i gospodarze<sup>2</sup> MFMR byli perfekcyjnie przygotowani do przyjęcia zarówno uczestników, jak i przybyłych gości. Instytucje finansujące i wspomagające Festiwal<sup>3</sup> oraz fundatorzy<sup>4</sup> nagród również nie zawiedli. Wszystkie konkursy, jak i przewidziane koncerty, mogły się odbyć bez zakłóceń.

Na strukturę MFMR składają się trzy konkursy: (1) muzyki organowej (dwa etapy); (2) zespołów chóralnych (dwie kategorie) oraz (3) na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. W regulaminie Festiwalu określono jego główne cele i założenia<sup>5</sup>. Podaje on m.in., że w konkursach mogą uczestniczyć niezawodowe zespoły chóralne bez względu na ich przynależność organizacyjną oraz młodzi organiści<sup>6</sup>, uczniowie szkół muzycznych oraz studenci reprezentujący różne ośrodki akademickie.

---

<sup>1</sup> Skład Komitetu Organizacyjnego Festiwalu tworzą: dyrektor artystyczny – prof. Roman Perucki; dyrektor Festiwalu – Daniel Ptach oraz członkowie – ks. dr Janusz Sikora SDB (dyrektor miejscowej wspólnoty zakonnej salezjanów i proboszcz parafii); ks. Stefan Makuracki SDB; ks. Tadeusz Stromski SDB; ks. dr Krzysztof Niegowski SDB; ks. dr Marcin Balawander SDB; Władysław Rogowski SDB; Justyna Dobrowolska-Ptach; Renata Martin; Alicja Makowska; Karolina Szyszka; Sebastian Mazurowski; Anna Dembowska; Dawid Waliński; Konrad Waliński; Maja Dymarska.

<sup>2</sup> Gospodarzem MFMR jest parafia (sanktuarium) pw. Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych w Rumi, prowadzona przez Zgromadzenie Salezjanów Księdza Bosko.

<sup>3</sup> Osoby i instytucje finansujące i wspomagające Festiwal: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Narodowy Instytut Muzyki i Tańca; Zgromadzenie Salezjanów Św. Jana Bosko (prowincja p.w. św. Wojciecha z siedzibą w Pile); Kuria Metropolitalna w Gdańsku; Samorząd Województwa Pomorskiego; Polska Filharmonia Bałtycka im. F. Chopina; Gmina Miasta Rumi; Miejski Dom Kultury w Rumi; Miejski Ośrodek Sportu i Rekreacji w Rumi; Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; Rada Chórów Kaszubskich; Polski Związek Chórów i Orkiestr; Stowarzyszenie Przyjaciół Chóru „Wiwat” z Warszawy; Związek Harcerstwa Polskiego w Rumi; Kazimierz Klawiter; Urszula i Jan Klawiter; Firma Elektrocore Gdańsk Usługi elektroenergetyczne i telekomunikacyjne Arleta Juchniewicz; Spółdzielnia Mieszkaniowa *Janowo* w Rumi; AMEL Sp. z o. o.; Hotel „Faltom” w Rumi (*Informator* 2021, 8).

<sup>4</sup> Fundatorzy Nagród: Minister Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu; Arcybiskup Metropolita Gdański; Marszałek Województwa Pomorskiego; Starosta Wejherowski; Prezydent Miasta Wejherowa; Burmistrz Miasta Rumi; Rada Chórów Kaszubskich; Zarząd Główny Polskiego Związku Chórów i Orkiestr; Oddział Gdański Polskiego Związku Chórów i Orkiestr (*Informator* 2021, 9).

<sup>5</sup> Zasadnicze cele MFMR są następujące: (1) upamiętnienie postaci salezjanina, ks. S. Ormińskiego SDB, kompozytora, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organisty, chórmistrza i kapelmistrza, wybitnego działacza, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wychowawcy młodzieży; (2) podnoszenie religijnej kultury muzycznej; (3) wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców oraz upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych; (4) propagowanie muzyki kompozytorów polskich (*Regulamin* 2021, 3).

<sup>6</sup> Regulamin precyzuje, że w Konkursie Muzyki Organowej mogą uczestniczyć organiści wszystkich narodowości, urodzeni po 1 stycznia 1994 roku (*Regulamin* 2021, 3).

## I. KONKURS MUZYKI ORGANOWEJ

Na liście uczestników w tegorocznym Konkursie Muzyki Organowej znalazło się aż 18 uczestników, reprezentujących akademie i szkoły muzyczne z Polski i zagranicy. Były to następujące osoby: Jakub Bornikowski (Ogólnokształcąca Szkoła Muzyczna I i II st. im. F. Nowowiejskiego w Gdańsku); Anna Chowaniec (Akademia Muzyczna im. G. i K. Bacewiczów w Łodzi), Bartosz Gołębiowski (Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku), Mateusz Goniowski (Akademia Muzyczna im. K. Szymanowskiego w Katowicach), Maria Koronova (Konserwatorium Muzyczne im. M. Rimskiego-Korsakowa w Sankt Petersburgu), Michel Krier (Wyższa Szkoła Muzyczna w Detmold), Grzegorz Łach (Akademia Muzyczna im. K. Pendereckiego w Krakowie), Szymon Marzok (Akademia Muzyczna im. G. i K. Bacewiczów w Łodzi), Jakub Moneta (Ogólnokształcąca Szkoła Muzyczna I i II st. im. K. Szymanowskiego we Wrocławiu), Yana Rechkina (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie), Adam Suk (Konserwatorium Pardubice), Mikołaj Szczęsny (Akademia Muzyczna im. K. Lipińskiego we Wrocławiu), Karol Szutka (Akademia Muzyczna im. G. i K. Bacewiczów w Łodzi), Mikołaj Tokarczyk (Akademia Muzyczna im. K. Pendereckiego w Krakowie), Malwina Wiaduch (Ogólnokształcąca Szkoła Muzyczna I i II st. im. F. Nowowiejskiego w Gdańsku), Filip Woźniak (Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku), Anastasia Yourchenko (Wyższa Szkoła Muzyczna w Detmold), Hanna Zalewska (Akademia Muzyczna im. G. i K. Bacewiczów w Łodzi). Mimo zakwalifikowania wymienionych wykonawców do konkursu, niestety, nie wszyscy przybyli do Rumi.

Występy organistów oceniali jurorzy w następującym składzie: prof. Roman Perucki (Akademia Muzyczna w Gdańsku) – przewodniczący, dr hab. Arkadiusz Bialic (Akademia Muzyczna w Krakowie), prof. Paolo Bougeat (Aosta, Włochy), ks. dr Krzysztof Niegowski SDB (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie), prof. Tomasz Adam Nowak (Wyższa Szkoła Muzyczna w Detmold, Niemcy), prof. Pavel Svoboda (Akademia Muzyczna w Pardubicach, Czechy) oraz ks. dr Marcin Bala-wander SDB (Zgromadzenie Salezjanów Księdza Bosko), który pełnił jednocześnie rolę sekretarza jury.

Jurorzy uznali, że w pierwszej części konkursu najlepiej swoje programy wykonali: J. Moneta, A. Suk, F. Woźniak i A. Yurchenko. Ta czwórka wykonawców zatem zakwalifikowała się do II etapu konkursu, który odbył się dnia następnego. W finale obowiązywał organistów następujący program: (1) Lèon Böellmann, *Suita gotucka – Modlitwa i Toccata*; (2) Georg Böhm, jeden z utworów z cyklu *Partita*; (3) dowolny utwór współczesnego kompozytora.

W protokole jury odnotowano, że najwyżej został oceniony występ Anastasii Yurchenko z Hochschule für Music in Detmold<sup>7</sup> (klasa organów, prof. Tomasz A. Nowak). Zwycięzcy otrzymała nagrodę główną, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi, w wysokości ośmiu tysięcy złotych. Drugą nagrodę, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego i Prezydenta Miasta Wejherowa, w wysokości po półtora tysiąca złotych przyznano ex aequo dwóm wykonawcom: Adamowi Sukowi z Konserwatorium Muzycznego w Pardubicach (klasa organów, Pavel Svoboda) oraz Filipowi Woźniakowi z Akademii Muzycznej w Gdańsku (klasa organów, Roman Perucki, Hanna Dys, Maciej Zakrzewski). Trzecią nagrodę, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, w wysokości pięciuset złotych, odebrał Jakub Moneta z Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I i II st. im. K. Szymanowskiego we Wrocławiu (klasa organów, Piotr Rojek).

## 2. KONKURS ZESPOŁÓW CHÓRALNYCH I KONKURS NA NAJLEPSZE WYKONANIE PIEŚNI RELIGIJNEJ W JĘZYKU KASZUBSKIM

Trzeciego dnia Festiwalu odbyły się przesłuchania zespołów śpiewaczych, które zostały zakwalifikowane do wzięcia udziału w konkursie, odbywającym się w dwóch kategoriach. Skład jurorów przedstawiał się następująco: prof. Marek Roclawski – przewodniczący jury (Akademia Muzyczna w Gdańsku), dr hab. Dawid Ber (Akademia Muzyczna w Łodzi), dr Tomasz Fopke (Rada Chórów

<sup>7</sup> Pochodząca z Ukrainy artystka wykonała następujący program: (1) Lèon Böellmann, *Suita gotycka – Modlitwa i Toccata*; (2) Georg Böhm, *Partita – Christe der du bist Tag und Licht*; (3) Max Baumann, *Toccata aus: Sonatine für Orgel* op. 74.

Kaszubskich), prof. Marek Ganddecki (Akademia Muzyczna w Poznaniu), prof. Eugeniusz Kus (Akademia Sztuki w Szczecinie) i ks. dr Krzysztof Niegowski SDB (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie). Funkcję sekretarza pełnił ks. dr Marcin Balawander SDB (Zgromadzenie Salezjanów Księdza Bosko).

Jurorzy w procesie oceniania przyjęli skalę punktową, która została wyartykułowana w *Regulaminie Konkursu*. Według niej zespół ocenianych przyznaje: Grand Prix – dla najwyższego ocenionego zespołu w Konkursie (nagroda finansowa) oraz w każdej kategorii oceniania: Złoty Dyplom za 90-100 punktów i I miejsce oraz nagrody finansowe dla najwyższego ocenionego zespołu w obydwu kategoriach; Srebrny Dyplom za 75-89,9 punktów; Brązowy Dyplom za 60-74,9 punktów. Jury ma możliwość przyznawania także nagród specjalnych i wyróżnień, które mogą mieć również charakter finansowy (*Regulamin* 2021, 10).

Przesłuchanie zespołów poprzedziło wykonanie, przez wszystkich uczestników konkursu, utworu *Gaude Mater Polonia*. Po krótkich wystąpieniach ks. Janusza Sikory SDB, proboszcza parafii, oraz Daniela Ptacha, dyrektora MFMR, przystąpiono do przesłuchań konkursowych. W pierwszej kolejności swój program zaprezentowały cztery zespoły z kategorii Zespołów Chóralnych<sup>8</sup>, a następnie śpiewacy zgłoszeni do kategorii Zespołów Kameralnych<sup>9</sup>. W obu kategoriach zespoły występowały według kolejności, którą ustalono poprzez losowanie. Po zakończeniu występów delegacja uczestników Festiwalu złożyła uroczysty hołd jego patronowi, ks. S. Ormińskiemu SDB. Przed jego popiersiem tradycyjnie złożono kwiaty oraz odśpiewano *Apel Jasnogórski*.

Decyzją jury Grand Prix XXXIII edycji MFMR, za zdobycie 93,66 punktów i związaną z nim nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, w wysokości 12.000 złotych, zostało przyznane *Chórowi Mieszanemu „Cantores Veiherovienses”* z Wejherowa, pod dykcją Tomasza Chyły<sup>10</sup>. Zespół odebrał też Puchar Rady Chórów Kaszubskich i bardzo dobre wykonanie utworu w języku kaszubskim. W kategorii Zespołów Chóralnych I miejsce oraz Złoty Dyplom za zdobycie 91,66 punktów przyznano *Chórowi „Alla Polacca”* z Warszawy, pod dykcją Anny Bednarskiej<sup>11</sup>. Zespół ten otrzymał nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Marszałka Województwa Pomorskiego, w wysokości 7.000 złotych. Srebrne Dyplomy w tejże kategorii przypadły *Chórowi Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego im. T. Tylewskiego* z Gdańska, pod dykcją Błażeja Połoma, oraz *Chórowi „Cantiamo Tutto”* z Wrocławia, pod dykcją Sebastiana Sikory (76 punktów). Ponadto pierwszy z tych chórów otrzymał również wyróżnienie za interesujące wykonanie utworu Vytautasa Miskinisa – *O salutaris Hostia* i odebrał Puchar Oddziału Gdańskiego PZChiO.

W kategorii Zespołów Kameralnych I miejsce oraz Złote Dyplomy (za uzyskanie 92 punktów) przyznano ex aequo *Zespołowi Wokalnemu „Affectus”* z Poznania (dyr. Tomasz Karwański) oraz *Chórowi „Musica In Via”* z Olsztyna (dyr. Katarzyna Bojaruniec). Oba zespoły podzieliły się nagrodą pieniężną, ufundowaną przez Arcybiskupa Metropolite Gdańskiego, otrzymując po 2.000 złotych. Śpiewacy z Poznania zwyciężyli ponadto w Konkursie na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim, odbierając nagrodę pieniężną w wysokości 3.000 złotych. Fundatorem tej nagrody był Starosta Powiatu Wejherowskiego, a nagrodzony utwór to kompozycja Anny Roclawskiej-Musiałczyk

<sup>8</sup> Były to następujące zespoły śpiewacze: Chór *Alla polacca* z Warszawy (dyr. Anna Bednarska); Chór *Cantiamo Tutto* z Wrocławia (dyr. Sebastian Sikora); Chór *Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego im. T. Tylewskiego* z Gdańska (dyr. Błażej Połom); Chór *Mieszany Cantores Veiherovienses* z Wejherowa (dyr. Tomasz Chyła).

<sup>9</sup> Były to trzy formacje: Chór *Cartusia* z Kartuz (dyr. Małgorzata Kuchtyk); Chór *Musica In Via* z Olsztyna (dyr. Katarzyna Bojaruniec); Zespół Wokalny *Affectus* z Poznania (dyr. Tomasz Karwański).

<sup>10</sup> Program zdobywców Grand Prix XXXII edycji MFMR był następujący: (1) Józef Świder, *Kto szuka Cię*; (2) Marek Raczyński, *Sicut lilium*; (3) Anna Roclawska-Musiałczyk, *Nigle sa zerwie strzebrny sznur* (kaszubska pieśń religijna); (4) John Rutter, *The Lord Bless You and Keep You*.

<sup>11</sup> Zespół, złożony z 26 dziewcząt, wykonał następujący repertuar: (1) Ivo Antognini, *Agnus Dei*; (2) Marek Raczyński, *O Oriens*; (3) Paweł Łukaszewski, *Zheny mironosicy (three orthodox prayers)*; (4) Eva Holm Foosneas, *Salve Mater*; (5) Szymon Godziemba-Trytek, *Ni miéjta strachù* (religijna pieśń kaszubska).

pt. *Ōjcze*. Drugiemu zaś z zespołów (z Olsztyna) wręczono Puchar Zarządu Głównego PZChiO, jako wyróżnienie za kulturę brzmienia wykonanych utworów. Srebrny Dyplom (76 punktów) odebrał *Chór „Cartusia”* z Kartuz (dyr. Małgorzata Kuchtyk). Ostatnią z nagród – dla najlepszego dyrygenta – jury przyznało Tomaszowi Chyle, prowadzącemu zespół, zdobywcę nagrody Grand Prix 2021 MFMR.

### 3. KONCERTY TOWARZYSZĄCE XXXIII EDYCJI MFMR

Podobnie jak w poprzednich edycjach Festiwalu towarzyszyły mu znakomite koncerty. Pierwszy z nich odbył się już pierwszego dnia o godz. 19.00 w kościele/sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych. Był to koncert zatytułowany: „Niebiańskie instrumenty” – na harfę i organy. Jego program przedstawiał się następująco: (1) Georg F. Haendel, *Konzert B-dur*, op. 4 Nr 6; (2) *Chacone G-dur* HWV 435; (3) Marcel Grandjany, *Aria in classic style*; (4) Marcel Duprés, *Cortège et Litanie* op. 19/2; (5) Maurice Ravel, *Introduction et Allegro pour harpe, flûte, clarinette et quatuor* (opracowanie na organy i harfę: Tomasz A. Nowak); (6) Tomasz A. Nowak, *Improwizacja nt. Apelu Jasnogórskiego* ks. Stanisława Ormińskiego. Wykonawcami koncertu byli znakomici artyści: działający w Niemczech Tomasz Adam Nowak z Detmold (organy) oraz Carlos Peña Montoya z Kostaryki (harfa).

Drugiego dnia Festiwalu wieczorem, po zakończonym konkursie organowym, w tym samym kościele, miał miejsce koncert oratoryjny. Publiczność miała okazję zobaczyć występ świętnych muzyków, wystąpili bowiem: *Akademicki Chór Uniwersytetu Gdańskiego* (kier. Marcin Tomczak), *Orkiestra Symfoniczna Polskiej Filharmonii Bałtyckiej*, Anna Bernacka – mezzosopran, Jerzy Butryn – bas, Hanna Dys – organy. Wykonawcy, którymi dyrygował Paweł Przytocki, zaprezentowali okazałe dzieło Maurice’a Durufle – *Requiem* op. 9.

Trzeci koncert, który odbył się ostatniego dnia Festiwalu, okazał się wyjątkowy. Było to prapremierowe wykonanie utworów, które zostały nagrodzone w Konkursie Kompozytorskim „Don Bosco”. Konkurs ów, rozpisany przez Salezjanów Księdza Bosko (prowincja pilska), a rozstrzygnięty w ramach XXVIII edycji MFMR w 2016 r., nawiązywał do obchodów dwusetnej rocznicy urodzin św. Jana Bosko (1815-1888). Owocem konkursu były nowe kompozycje poświęcone temu charyzmatycznemu wychowawcy młodzieży i założycielowi zgromadzenia salezjańskiego. Sześć z nich zostało nagrodzonych i to właśnie te dzieła były wykonane podczas rumskiego festiwalu.

Merytorycznym organizatorem koncertu prapremiery, zatytułowanego „Don Bosco w muzyce młodych kompozytorów”, było Stowarzyszenie Przyjaciół *Chóru Wiwat* z Warszawy. Wydarzenie zostało dofinansowane ze środków Ministra Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu w ramach programu Narodowego Centrum Kultury: *Kultura – Interwencje 2021*. Podczas koncertu dokonano ponadto realizacji nagrań, dzięki czemu powstała płyta CD: „Don Bosco. Koncert utworów premierowych”. Została ona wydana przez wspomniane wcześniej Stowarzyszenie Przyjaciół *Chóru Wiwat*, zaś dofinansowana przez Polską Fundację Narodową.

A oto nagrodzone kompozycje i jednocześnie program koncertu: (1) Artur Słotwiński, *Sacerdos semper vivens* na baryton solo i organy; (2) Mateusz Peciak, *Hymn młodzieży salezjańskiej* na chór mieszany i organy – kompozycja, która zdobyła pierwszą nagrodę; (3) Michał Sołtysik, *Kto ma Boga, ma wszystko* na chór mieszany a cappella; (4) Zbigniew Słowik, *Kantata o św. Janie Bosko* na chór mieszany i organy; (5) Igor Jankowski, *Miejcie wiarę* na solistów (sopran, tenor), chór mieszany i organy; (6) Michał Sołtysik, *Da mihi animas* na chór mieszany a cappella. Wykonawcy: Karolina Miika – sopran, Piotr Karbownik – tenor, Mirosław Gotfryd – baryton, Karol Augustyniak – organy, Chór Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Zespół Wokalny Wydziału Muzyki Kościelnej Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie, dyrygował Michał Sławecki.

### 4. ZAKOŃCZENIE FESTIWALU

Trzydniowe zmagania konkursowe zwieńczyła uroczysta Eucharystia, której przewodniczył oraz kazanie wygłosił ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB. Podczas Mszy św. wszystkie zespoły wspólnie wykonywały śpiewy liturgiczne. Po celebracji nastąpiło oficjalne ogłoszenie wyników konkursów, wręczenie nagród oraz koncert laureatów.

Kolejny rok z rzędu przygotowaniom do Festiwalu towarzyszyły liczne trudności i niepewność związana z pandemią. Mimo tego jednak udało się organizatorom przeprowadzić kolejną edycję Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Należy wyrazić uznanie zarówno organizatorom, jak i gospodarzom, którzy zadbali o wszystkie szczegóły logistyczne oraz bezpieczeństwo uczestników i gości. Zarówno konkursy muzyczne, jak i towarzyszące im koncerty podczas rumskiego festiwalu, zyskały w świecie muzycznym godną pozycję, są bowiem postrzegane jako istotne wydarzenie artystyczne co najmniej o zasięgu krajowym.

#### BIBLIOGRAFIA:

*Rumia. XXXII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. Informator.* [b.a.]. 2021. [b.w.].

*Rumia. XXXII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. Regulaminy.* [b.a.]. 2021. [b.w.].

Ks. Krzysztof Niegowski SDB

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/000-0001-9765-2969> \* [krzysztof.niegowski@umfc.edu.pl](mailto:krzysztof.niegowski@umfc.edu.pl)

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.17>



SPRAWOZDANIE ZE ZJAZDU STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW  
(LICHEŃ, 12-14.06.2022)

Doroczny Zjazd Teologów Moralistów został rozpoczęty uroczystą Eucharystią pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Antoniego Bartoszką, który w homilii podkreślił, że Chrystus jest źródłem i dawcą wszelkiej świętości, jednakże Kościół pokazuje wiernym także konkretne wzorce osobowe. W dniu 13 czerwca w liturgii wspomina się św. Antoniego z Padwy, dlatego kaznodzieja przedstawił jego postać i historię życia oraz wskazał kilka implikacji dla teologów moralistów wynikających z hagiografii Opiekuna Ubogich. Następnie wprowadzenie do podejmowanej w czasie zjazdu problematyki wygłosił o. prof. dr. hab. Andrzej Derdziuk OFM Cap, przewodniczący STM. Powitał wszystkich uczestników, przedstawił program spotkania oraz zarysował kluczowe kwestie dla STM w obecnej dobie.

W pierwszej sesji głos zabrał ks. dr. hab. Dariusz Krok prof. UO, który wygłosił wykład pt. *Lęk, fobia, strach – perspektywa psychologii klinicznej*. Wystąpienie dotyczyło prezentacji problematyki lęku i form jego przeżywania. Prelegent poruszył kwestię rozróżnienia lęków: egzystencjalnego, psychologicznego, społecznego i moralnego. Następnie została omówiona kwestia patologicznych przeżywań lęku. Kolejno głos zabrał ks. dr. Grzegorz Ciula, przedstawiając zagadnienie pt. *Lęk jako element determinujący czyn ludzki*. Prelegent poruszył problematykę zarządzania strachem w przestrzeni mainstreamowej. Przypomniał, że w ocenie ciężkości bojaźni należy zauważyć wielkość zła zagrażającego człowiekowi. Przedstawił szczegółowe uwarunkowania oceny moralnej działania pod wpływem lęku. Następnie dr. Anna Rygielska-Kowalczyk z ośrodka psychoterapeutycznego Pracownia Dialogu w Warszawie przedstawiła problematykę dróg radzenia sobie z lękiem. Wskazała, że w kwestii jego przeżywania idzie o oswojenie go i wykorzystanie potencjału do realizacji założonych celów. Prelegentka uwzględniła odbiorców na potrzebę dostrzegania lęku, charakterystycznych objawów oraz odczytywania jego komunikatów, a także podała wiele praktycznych sposobów radzenia sobie z lękiem. Pierwsza część sympozjum została zakończona interesującą dyskusją dotyczącą współczesnych form przeżywania lęku przed potępieniem oraz przystępowaniem do sakramentu pokuty i pojednania.

Następnie miała miejsce druga sesja konferencji, którą zainaugurował wykład pt. *Zarządzanie strachem w perspektywie współczesnych katastrofizmów* wygłoszony przez ks. prof. dr. hab. Jerzego Gocko (KUL). Prelegent rozpoczął od prezentacji problematyki katastrof oraz sposobów informowania o nich i wykorzystywania ich potencjału w różnych przestrzeniach społecznych, m.in. w mediach i polityce. Prelegent przedłożył kryteria określania wydarzenia mianem katastrofy globalnej. Wskazał wybrane wydarzenia historii współczesnej, które można by uważać za globalne katastrofy, m.in. zamach na WTC 11.09.2001 roku lub wybuch pandemii COVID-19. Należało także relację zależności między wolnością, bezpieczeństwem i polityką oraz wyzwaniem moralnym z nimi związanymi. Następnie zabrał głos o. prof. UAM dr. hab. Borys Soiński OFM, prezentując wykład pt. *Model silnego przywództwa jako antidotum na strach*. Prelegent rozpoczął od przedstawienia zależności pomiędzy rolą przywódcy a doświadczeniem społecznego radzenia sobie ze strachem. Przedstawił pojęcie przywództwa, odróżniając je od władzy, kolejno podjął się prezentacji i dywersyfikacji pojęć silnego przywódcy oraz charyzmatycznego przywódcy. Następnie omówił problematykę stylów przywództwa autokratycznego oraz demokratycznego. Wykład został zakończony podjęciem kwestii pokonywania lęku i strachu w odniesieniu do przywództwa. Druga część sympozjum została zakończona ciekawą dyskusją dotyczącą problematyki wykorzystywania strachu do osiągania celów przez polityków oraz niedojrzałości w przewodzeniu niektórym ruchom eklezjalnym.

Kolejną sesję rozpoczęło wystąpienie ks. prof. dra hab. Zbigniewa Wanata pt. *Bojaźń Boża początkiem mądrości*. Prelegent poruszył ważne z punktu widzenia teologii moralnej zagadnienie lęku i bojaźni przed Bogiem oraz ich właściwego rozumienia. Następnie zaprezentowany był referat pt. *Chrześcijańskie pojęcie męstwa i wielkoduszości* autorstwa ks. dra Wojciecha Surmiaka. Teolog rozpoczął od istotnego rozróżnienia kategorii męstwa i wielkoduszości, odnosząc się do biblijnych i klasycznych definicji. Ukazał ich rozumienie, rolę i znaczenie w tradycji chrześcijańskiej. Ostatnią część drugiego dnia sympozjum zakończyła twórcza dyskusja odnosząca się m.in. do problematyki rozumienia bojaźni Bożej oraz jej relacji do miłości wobec Boga.

Następnie miało miejsce walne zgromadzenie STM, na którym dokonano wyboru nowego zarządu oraz omówiono bieżące kwestie związane z działaniami Stowarzyszenia Teologów Moralistów. W skład nowego zarządu STM na lata 2022-2025 zostali wybrani ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM) jako przewodniczący, o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL) jako wiceprzewodniczący, ks. dr Jarosław Sobkowiak MIC (UKSW) jako sekretarz oraz jako członkowie zarządu ks. dr hab. Andrzej Pryba, prof. UAM i ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat (UMK).

Trzeci dzień sympozjum rozpoczęto od wspólnej Eucharystii w bazylice Matki Bożej Licheńskiej pod przewodnictwem ks. dr. hab. Sławomira Nowosada prof. KUL, który w homilii zadał ważne pytanie o jakość teologii moralnej w Polsce oraz o wierność teologów moralistów doskonałemu Bogu i Jego słowu. Następnie odbywały się sesje w grupach dotyczące tematyki teologii moralnej wobec aktualnych wyzwań. Praca warsztatowa składała się z kilku krótkich prezentacji wybranych zagadnień związanych z lękiem w Biblii i Tradycji chrześcijańskiej oraz w życiu świętych, a także w życiu społecznym, rodzinnym i zawodowym. Praca warsztatowa pozwoliła na wniesienie licznych, istotnych tematów związanych z problematyką lęku w teologii oraz była polem do dyskusji i wymiany spostrzeżeń prelegentów i uczestników. Całość sympozjum została zakończona wspólną modlitwą i zaproszeniem na kolejne spotkanie w przyszłym roku.

Michał Pierzchała

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9214-2353> \* [michal.pierzchala@kul.pl](mailto:michal.pierzchala@kul.pl)

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.18>

## RECENZJE

SEMINARE

t. 43 \* 2022, nr 3, s. 251-195

*Początki bizantyńskiego ikonoklazmu (726-754). Teksty źródłowe, wstępy i opracowanie* Małgorzata Jesiotr oraz ks. Józef Naumowicz, przekład Małgorzata Jesiotr, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2021, ss.189, ISBN 9788366018808.

Zjawisko ikonoklazmu w cesarstwie bizantyjskim pojawiło się za panowania cesarza Leona III i jego syna Konstantyna V w latach 726-754. Termin ikonoklazm oznacza odrzucenie kultu ikon przedstawiających wizerunki świętych oraz postaci biblijnych. Przyczyną zjawiska była reinterpretacja pierwszego przykazania Dekalogu dokonana przez cesarza Leona III. Monarcha twierdził, że starotestamentalny zakaz tworzenia wizerunków dotyczył nie tylko pogańskich bożków, ale również przedstawień Boga oraz świętych.

Książka autorstwa dr Małgorzaty Jesiotr oraz ks. prof. Józefa Naumowicza jest wydaniem polskiego tłumaczenia źródeł ukazujących początki bizantyjskiego ikonoklazmu za panowania cesarza Leona III oraz jego syna Konstantyna V Kopronima. Wstęp ogólny składa się z dwóch części: w pierwszej autorzy krótko przedstawili teksty źródłowe, które przetłumaczyli oraz scharakteryzowali, a w drugiej zwrócili uwagę na problematykę związaną z grecką terminologią z epoki. We wstępie podkreślili, że badania nad zagadnieniem ikonoklazmu są nadal potrzebne i powinny być ściśle połączone z szerokim kontekstem epoki, której sam ikonoklazm bezpośrednio dotyczy. Książka, jak i poszczególne tłumaczenia rozpoczynają się krótkimi wstępami redaktorów.

Publikacja jest podzielona na cztery rozdziały w oparciu o źródła pisane prezentujące problematykę początków ikonoklazmu (inne określenie obrazoburstwa używane w literaturze). Pierwszy rozdział skupia się na opisie i tłumaczeniu *Pism Germana patriarchy Konstantynopola*, które według współczesnych badań historycznych są najstarszym źródłem pisany mówiącym o działaniach Leona III przeciwko ikonom. Jednocześnie jest to źródło uważane za najważniejsze spośród wymienionych w książce, ponieważ jest świadectwem obrazoburczych wydarzeń, o których pisała jedna ze stron sporu. Patriarcha German jest autorem trzech listów do biskupów z Azji Mniejszej. W owych listach zajmuje stanowisko gorliwego obrońcy ikon oraz wyraża swoje zaniepokojenie ikonoklastycznymi tendencjami rodzącymi się wśród cesarzy i niektórych biskupów. Pierwszy z listów Germana jest skierowany do Jana z Synady, który był biskupem tej frygijskiej diecezji. W swym piśmie patriarcha Konstantynopola pisze o biskupie Nakolei Konstantynie, u którego zauważył sympatie do poglądów ikonoklastycznych oraz o pouczeniu jakie ów kapłan otrzymał od Germana. W liście również pojawia się prośba o modlitwę o pomyślność cesarza Leona i Konstantyna, która prawdopodobnie świadczy o tym, że ów list został napisany jeszcze przed pierwszymi otwartymi wystąpieniami cesarza przeciwko ikonom. Drugi z przetłumaczonych listów jest skierowany do wspomnianego już biskupa Konstantyna z Nakolei, który w swoich poglądach zbliżał się do ikonoklazmu. German w swym liście nie zawarł żadnej wzmianki o tym, że Konstantyn podjął jakieś obrazoburcze działania czy też kogoś do nich namawiał. Trzeci list Germana skierowany jest do Tomasza biskupa Klaudiopolis (najprawdopodobniej tego znajdującego się w Bitynii). W przeciwieństwie do pozostałych listów ten jest napisany w zdecydowanie mniej oficjalnym tonie (German pisze nie jako zwierzchnik, bardziej jako przyjaciel lub ojciec). Innymi źródłami, które były przypisywane Germanowi, a zostały wydane w monografii są *Mowa o świętych obrazach* oraz *O synodach i herezjach*. Należy jednak zaznaczyć, że współcześnie ich autorstwo jest podawane w wątpliwość. Niemniej są to cenne źródła z analizowanego okresu, ponieważ *Mowa o świętych obrazach* powstała przed synodem w Hierii, zatem jest

datowana na lata 730-754, natomiast wybrane fragmenty *O synodach i herezjach* prawdopodobnie powstały po roku 754 jako pismo polemizujące z poglądami zwolenników ikonomachii. Oba pisma zawierają otwartą krytykę działań ikonoklastycznych cesarzy oraz ich zwolenników, a biskup Nakolei został nawet określony mianem herezjarchy.

Drugi rozdział poświęcony jest tłumaczeniu źródeł zachodnich, które prezentują odpowiedź papieża na obrazoburcze działania cesarzy. Są to niezmiernie ważne przekazy historyczne, ponieważ reakcja Italii na ikonoklazm wpływała na sytuację społeczno-polityczną w regionie i pośrednio na terenach ogarniętych ikonomachią. Przetłumaczone źródła to fragmenty *Liber Pontificalis* (życiorys papieża Grzegorza II i Grzegorza III), *List papieża Grzegorza III do Antonina z Grado*, fragment *Kroniki patriarchów Grado*, *List papieża Hadriana I do Karola Wielkiego*, *List papieża Grzegorza II do patriarchy Germana*, *Listy papieża Grzegorza II do cesarza Leona III* oraz *Inskrypcje Liutpranda z kościoła w Corteolone*. Pierwszym i jednocześnie najistotniejszym źródłem w tym rozdziale jest *Liber Pontificalis*, ponieważ jest to źródło napisane za życia lub niedługo po śmierci papieża Grzegorza II i Grzegorza III, którzy sprawowali swoje pontyfikaty w czasie pojawienia się ikonoklazmu. Według przedstawionych w tym dziele informacji cesarz Leon III miał nakazać ówczesnemu papieżowi usunięcie z kościołów obrazów przedstawiających aniołów oraz świętych. Zachowany list papieża Grzegorza III do arcybiskupa Grado Antonina jest bez wątpienia pismem autentycznym oraz bardzo ważnym, ponieważ informuje o planowanym synodzie w sprawie ikon oraz ikonomachii prowadzonej przez cesarzy. Należy zaznaczyć, że to źródło było przez niektórych badaczy uważane za wątpliwe z powodu znajdujących się tam informacji o nakazie niszczenia kościołów przez cesarza Leona (co najprawdopodobniej jest hiperbolą) oraz użycia nietypowego określenia dla papieża w nagłówku listu. Wezwanie arcybiskupa Grado na synod w sprawie ikon znajduje się jednak nie we wspomnianym liście, lecz *Kronice patriarchów Grado*, a sama *Kronika* zawiera cenne informacje o patriarchach Grado oraz powstaniu metropolii. Późniejszym źródłem odnoszącym się do problematyki ikonoklazmu jest *List papieża Hadriana I do Karola Wielkiego*. Wiadomość papieża do króla jest odpowiedzią na przesłane przez Karola pismo, w którym padają zarzuty wobec II soboru nicejskiego dotyczącego zakończenia ikonoklazmu. Interesującymi źródłami z epoki są trzy listy przypisywane papieżowi Grzegorzowi II. Ich autentyczność bywa kwestionowana, ale mogły być one napisane częściowo przez papieża, a potem zostały „wzbogacone” przez nieznanego autora lub autorów. Pierwszy z tych listów jest skierowany do patriarchy Konstantynopola Germana, w którym papież wyraża radość ze zwycięstwa Germana nad obrazoburcami. Dwa pozostałe listy mają być odpowiedzią Grzegorza II na nakazy, jakie skierował do papieża cesarz Leon III. Nie jest pewne czy oba listy są autentyczne, wiadome jednak jest, że doszło do wymiany korespondencji między cesarzem Leonem III a papieżem Grzegorzem II. Ostatnim źródłem w tym rozdziale są dwie inskrypcje z kościoła w Corteolone ufundowanego przez króla Liutpranda. Sam kościół powstał w latach 30. VIII wieku, a inskrypcje zostały przepisane pod koniec VIII wieku i włączone do *zbioru z Lorsch*. W inskrypcjach zawarta jest sugestia jakoby to właśnie król Longobardów był odpowiedzialny za Kościół jako jego obrońca przed cesarzem obrazoburcą. Tekst inskrypcji zawiera również informacje o fundacji kościoła przez Liutpranda i o tym, że Leon III podjął działania ikonoklastyczne pod wpływem pewnej nieznaney osoby. Takie sugestie pojawiają się również w innych źródłach (jednakże w odmiennych wersjach niełatwych do pogodzenia).

Trzeci rozdział skupia się na bizantyjskiej historiografii wspominającej początki obrazoburstwa w Bizancjum. Te teksty zostały napisane już po przedstawionych wydarzeniach i powinny być interpretowane z rozważą, z uwzględnieniem czasu ich powstania oraz stronniczości autorów. Przedstawionymi źródłami są: fragment *Zwięzłej historii* Nikefora, fragment *Kroniki* Teofanesa, fragment *Zwięzłej kroniki* Jerzego Mnicha oraz *Opowieść o początkach niszczenia obrazów* Jana z Antiochii. Pierwsze źródło opisane w trzecim rozdziale *Zwięzła historia* Nikefora jest o tyle istotne, że autor tego dzieła był cesarskim sekretarzem w latach 775-780, zatem miał dostęp do bardzo wielu cennych dokumentów. *Historia* Nikefora nie jest dziełem, które prowadzi zażartą polemikę z obrazoburcami. Możliwe, że wynikało to z faktu powiązania autora ze środowiskiem dworskim. *Kronika* Teofanesa powstała między rokiem 810 a 814, zawiera informacje dotyczące okresu od panowania Dioklecjana aż po rządę Michała I Rangabeusza. Nie jest pewne kim był autor, część badaczy utożsamia go

z przeorem klasztoru Megalos Agros na terenie dzisiejszej Turcji. Dzieło Teofanesa jest kontynuacją kroniki pisanej przez Jerzego Synkellosa, Tarazjusza, Nikefora oraz nieznanego z imienia autora, który pisał o najdawniejszych czasach zawartych w kronice. *Zwięzła kronika* Jerzego Mnicha powstała prawdopodobnie w latach 843-870, a autor był mnichem żyjącym w klasztorze w Konstantynopolu. W swoim dziele Jerzy Mnich prezentuje historię ludzkości od jej początków do 843 roku. Twórca kroniki naturalnie nie zaniechał opisu rządów Leona III oraz Konstantyna V. Autor przedstawił wspomnianych wyżej cesarzy w negatywnym świetle, ponieważ sam był gorącym przeciwnikiem obrazoburstwa. *Opowieść o początkach niszczenia obrazów* Jana z Antiochii została przedstawiona przez niego na II soborze nicejskim w 787 roku. Kapłan ów był wtedy delegatem trzech patriarchów (Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy), ponieważ ci nie mogli osobiście przybyć. Jan był mnichem oraz sprawował funkcję synkellosa w patriarchacie Antiochii. Według niego za genezę ikonomachii stał kalif Jazid II, który został namówiony przez żydowskiego maga do zniszczenia chrześcijańskich wizerunków w swym państwie, ponieważ to miało zapewnić mu 40-letnie rządy.

Czwarty rozdział skupia się na zaprezentowaniu dzieł hagiograficznych, które wywodzą się z legend dotyczących początków bizantyjskiego obrazoburstwa. W znakomitej większości dzieła hagiograficzne przetłumaczone i opisane w tym rozdziale powstały po roku 843, czyli już po zakończeniu się ikonomachii, jednakże znajdują się w nich odwołania do wydarzeń historycznych. Pośród tych źródeł znajdują się: *Życie i męczeństwo św. Teodozji*, *Akta męczenników konstantynopolitańskich (z 726 roku)* oraz *Żywot św. Germana patriarchy Konstantynopola*. Zgodnie ze źródłem *Życie i męczeństwo św. Teodozji* wspomniana bohaterka pochodziła z Konstantynopola i wieku 7 lat została oddana do jednego z klasztorów. Po śmierci swojej matki odziedziczyła spory majątek, który miała przeznaczyć na tworzenie bogato zdobionych ikon. Kiedy nastał czas ikonomachii została jedną z głównych postaci chroniących wizerunek Chrystusa w Bramie Chalke. *Akta męczenników konstantynopolitańskich* przedstawiają legendę o 10 męczennikach z roku 726, którzy wywodzili się ze szlacheckich rodzin, wśród nich została wyróżniona postać patrycjuszki Marii. Maria miała być najgorliwszą obrończynią słynnego wizerunku z Bramy Chalke. Jej postać była prawdopodobnie wzorowana na Annie uczennicy pewnego mnicha, która poniosła męczeńską śmierć za panowania Konstantyna V. Według legendy dziewięciu pozostałych męczenników zostało pojmanych przez cesarza Leona III po tym jak zabili spartiusza próbującego zniszczyć ikonę na Bramie Chalke. Ostatnim przełożonym źródłem w niniejszej monografii jest *Żywot św. Germana patriarchy Konstantynopola*, który powstał ostatecznie w XI wieku (jego powstanie datuje się na lata 750-1200). Wartość historyczna tego dzieła nie jest duża, lecz stanowi ono cenne świadectwo ukazujące jak ówczesni autorzy postrzegali patriarchę Germana w sporze ikonoklastycznym. Według Luciana Lamzy tekst tego źródła został napisany ręką jednego z mnichów w Chorze w Konstantynopolu.

Podsumowując powyższą prezentację, można stwierdzić, że monografia zawiera niezwykle cenne materiały źródłowe, które są nieodzowne w poznaniu początków ikonoklazmu na terenie cesarstwa bizantyjskiego. Tematyka pierwszego okresu ikonomachii w Bizancjum jest zagadnieniem niezmiernie istotnym, ale jednocześnie trudnym do opracowania z powodu niewielkiej ilości źródeł pochodzących od naocznych świadków lub im współczesnych. Uważam, że książka dr Małgorzaty Jesiotr i ks. prof. Józefa Naumowicza jest wartościowym przekładem i opracowaniem głównych źródeł poruszających problem genezy ikonomachii w Bizancjum oraz istotnym ubogaceniem literatury naukowej. Polecam powyższą lekturę czytelnikom pragnącym zgłębić wiedzę dotyczącą tego zagadnienia.

Adam Cisek

Grodzisk Mazowiecki

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2572-8191>

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.19>

Ks. Józef Mandziuk, *Silesia sacra. Śląscy święci, błogosławieni, studzy Boży i świątobliwi na przestrzeni wieków*, Katowice 2021, ss. 478, fot. 106.

Ks. profesor Józef Mandziuk w 57. roku twórczego życia kapłańskiego i naukowego podjął się napisania szeregu dzieł naukowych z zakresu historii Kościoła katolickiego na Śląsku. W ciągu sześciu lat napisał i wydał drukiem tomy dotyczące rządców (archi)diecezji wrocławskiej, jej biskupów pomocniczych, żeńskich i męskich wspólnot życia konsekrowanego, dziejów wrocławskich kapituł katedralnej-świętojańskiej i kolegiackiej-świętokrzyskiej oraz dwóch tomów *Silesia Sacra*, dotyczących wybitnych i świątobliwych ludzi oraz miejsc, w których można podziękować lub prosić o potrzebne łaski.

Uczony wrocławski, który skrzydła twórczości naukowej rozwinął w Warszawie i w Rzeszowie, widząc trend na pisanie biografii różnych postaci, których życie nie było godne naśladowania, postanowił w swoim dziele ukazać ludzi promieniujących dobrem, przestrzegających przykazań Dekalogu i żyjących na co dzień Ewangelią. Jako autor 12-tomowej monografii dziejów Kościoła śląskiego (8-tomowej w wydaniu bibliofilskim) z łatwością wydobyl światlane postacie żyjące na przestrzeni tysiąca lat. Niektóre z nich urodziły się na Śląsku i były z nim związane przez całe swoje życie. Inne wyruszyły znad Odry w świat jako misjonarze, lecz wydała ich ziemia śląska, a one stały się jej chlubą. Jeszcze inne przybyły na Śląsk z krajów ościennych i związały z nim swoje życie i działalność. Wszystkie na przestrzeni ponad 1000 lat stały się ozdobą ziemi śląskiej, która dzięki nim otrzymała nazwę *Silesia sacra*. Wywodziły się one zarówno ze stanu osób duchownych, jak i świeckich. Byli to więc biskupi, duchowni diecezjalni, zakonnicy i zakonnice, osoby świeckie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Przedstawiony rejestr postaci, żyjących w różnych okresach historycznych, potwierdza słowa św. Jana Pawła II, który przypominał, że świętość nie jest domeną tylko zakonników i zakonnice, lecz również jest ona możliwa dla osób świeckich, które mogą ją osiągnąć według stanu, w którym żyją na co dzień. Święci – jak napisano we Wstępie – „kroczą na czele wybitnych postaci uczonych, poetów, malarzy, muzyków, wodzów, hierarchów, współtworząc rdzeń społeczeństwa i odzwierciedlając obraz jego wewnętrznych wartości. Bez świętych chrześcijaństwo byłoby anonimowe i bezbarwne” (s. 13).

Autor w czterech rozdziałach przedstawił biogramy 110 postaci: świętych, błogosławionych, sług Bożych i świątobliwych. Zostały one zaprezentowane w układzie chronologicznym. W rozdziale pierwszym opisał autor ośmiu śląskich świętych. Z ich grona św. Jacek, św. Jan Sarkander i św. Melchior Grodziecki byli rdzennymi Ślązakami. Św. Edyta Stein urodziła się we Wrocławiu, lecz żyła jako karmelitanka bosa w Kolonii, a śmierć męczeńską poniosła w obozie koncentracyjnym w Auschwitz-Birkenau. Św. Wojciech, św. Andrzej Świerad i św. Agnieszka czeska otarły się o Śląsk, pozostawiając na nim ślady swojej obecności. Natomiast św. Jadwiga przybyła z Bawarii i stała się matką ludu śląskiego. To tej postaci autor poświęcił najwięcej uwagi w swoim dziele. Z tego grona czworo poniosło śmierć męczeńską, św. Andrzej Świerad żył jako męczennik-pustelnik, a tylko św. Jacek, św. Jadwiga i św. Agnieszka zmarli śmiercią naturalną. Św. Wojciech został patronem Polski, św. Jadwiga – patronką Śląska i budownictwa sakralnego na globie ziemskim, św. Teresa Benedykta od Krzyża – Edyta Stein – patronką Europy.

W rozdziale drugim znalazły się biogramy 16 błogosławionych – wyznawców i męczenników. W dziejach Śląska wszyscy błogosławieni należeli do stanu duchownego. W „stuleciu świętych”, jak określa się wiek XIII, żyły dwie mniszki: cysterka Benigna i norbertanka Bronisława, a także Czesław Odrowąż, dominikanin – patron Wrocławia oraz Wit – pierwszy sufragan wrocławski. Następną błogosławioną była dopiero Maria Merkert, współzałożycielka szarych sióstr elżbietanek, żyjąca w połowie XIX w. Były to czasy restauracji katolicyzmu na Śląsku, kiedy powstały liczne żeńskie wspólnoty zakonne, w tym trzy o proveniencji śląskiej: szare elżbietanki, marianki i jadwizanki. Najwięcej błogosławionych pojawiło się w dziejach Kościoła śląskiego podczas hekatombi drugiej wojny światowej. Wszyscy ponieśli śmierć męczeńską, zadaną przez niemieckich zbrodniarzy, zwłaszcza w obozach koncentracyjnych. Sprawdziło się wówczas powiedzenie, że jeśli w jakimś czasie panuje dużo zła, musi zrodzić się więcej dobra, aby zło nie zwyciężyło.

Rozdział trzeci został poświęcony sługom Bożym, których procesy beatyfikacyjne zostały otwarte. W 1000-letnich dziejach Kościoła katolickiego na Śląsku pojawiały się postacie cieszące się po śmierci większym lub mniejszym kultem. Wobec niektórych prowadzono procesy beatyfikacyjne, które z różnych powodów zostały zaniechane. Autor przypomina i przybliża owiane kultem postacie Ślązaków pobożnych i bogobojnych od średniowiecza do czasów współczesnych. Ich listę otwiera książkę Henryk Pobożny, *Princeps Poloniae Christianissimus*, i jego małżonka księżna Anna Śląska, a zamyka ks. Aleksander Zienkiewicz, legendarny duszpasterz akademicki, i br. Fortunand Bernard Thanhäuser, bonifratr z Wrocławia, misjonarz w Indiach. Po wydaniu książki na ołtarze został wyniesiony bł. ks. Jan Franciszek Macha, śląski wikariusz męczennik, a w czerwcu b.r. odbyła się we Wrocławiu beatyfikacja bł. Marii Paschalis Jahn i dziewięciu Towarzyszek, elżbietańskich męczennic końca drugiej wojny światowej.

Najobszerniejszy w recenzowanej pracy jest rozdział czwarty, noszący krótki tytuł: świętobliwi. Profesor z właściwą sobie akrybią, ale i z dużą dozą odwagi, wydobyl 45 postaci – duchownych i świeckich, mężczyzn i kobiet, które jego zdaniem zasłużyły na wejście po śmierci do domu Ojca. W swoim bowiem życiu zachowały Dekalog, wiodły żywot bogobojny, znosiły z cierpliwością cierpienia, przestrzegały przykazań miłości Boga i bliźniego, niosąc pomoc potrzebującym. Wśród nich byli biskupi zarówno ordynariusze, jak i sufragani, kapłani, zakonnicy i zakonnice oraz osoby świeckie. W doborze tych świętobliwych postaci zauważalna jest pewna dowolność. O postaciach historycznych istnieją różne świadectwa z okresu ich życia, do których autor mógł dotrzeć. Natomiast odnośnie do postaci współczesnych istnieją również przekazy historyczne, lecz ks. Mandziuk mógł sam wydać opinię o kimś, kogo znał i miał o nim przekonanie, że ten osiągnął on niebo. Takie przekonanie miał o księdzu biskupie Wincentym Urbanie, swoim wielkim protektorze. Wzruszające jest wspomnienie przez autora jego mamy śp. Karoliny, którą włączył do grona świętobliwych. To na jej kolanach rodziło się i kształtowało powołanie kapłańskie syna, a ona 20 lat swojego życia spędziła na wózku inwalidzkim, będąc osobą cierpiącą, ale zawsze uśmiechniętą. Autor z wewnętrznym przekonaniem napisał: „Być może niektóre przedstawione postacie w przyszłości osiągną chwałę ołtarzy. Tymczasem spieszą one z pomocą żyjącym na ziemi w duchu «świętych obcowania»” (s. 245).

Prezentowana książka została wydana drukiem na delikatnym papierze przez Wydawnictwo Biblioteki Śląskiej w Katowicach. Każda postać otrzymała białoczną fotografię, dzięki której stała się jeszcze bliższa czytelnikowi. Na uwagę zasługuje dokładnie opracowany indeks osobowy, w którym kursywą oznaczono osoby występujące w przypisach, natomiast pismem półgrubym podano zakres stron w rozdziałach dotyczących głównych postaci opisanych w książce. W oczy rzuca się bogata bibliografia, licząca 27 stron, w której zostały zawarte źródła rękopiśmienne, drukowane oraz opracowania. Są to tylko te pozycje, które były cytowane i znalazły się w przypisach. Wykaz aż 54 pozycji autorstwa ks. Mandziuka pozwala zrozumieć, jak mógł on w dobie pandemii COVID-19 zebrać i opracować tak obszerny materiał. Dlatego recenzowana książka powinna się znaleźć nie tylko w wielkich bibliotekach państwowych i kościelnych, lecz również w księgozbiorach parafialnych i zakonnych. Może ona być wzorem dla podobnych opracowań dotyczących innych dzielnic Polski.

Krzysztof Ogroński

Wszechnica Polska Akademia Nauk Stosowanych w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3074-8883>

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.20>





WYMAGANIA REDAKCYJNE  
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim, rosyjskim i francuskim. Wyjątkowo może zostać dopuszczony artykuł w innym języku. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku bieżącego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (double-blind review process). Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może proponować autorom opublikowanie tekstów w następnym roku kalendarzowym.
3. Redakcja wprowadza limity czasowe w stosunku do publikacji recenzji naukowych. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat od daty ukazania się. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2018 zamieszczane są recenzje publikacji w języku polskim z lat 2015-2017 i publikacji obcojęzycznych z lat 2013-2017.
4. Redakcja przyjmuje materiały poprzez zintegrowany system zarządzania czasopiśmem Journal Open System 3.x dostępny poprzez witrynę internetową czasopisma (<https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare>). Przesłanie artykułu do Redakcji nastąpi po dołączeniu wszystkich elementów publikacji: spisu wykorzystanej literatury sporządzonego w porządku alfabetycznym, noty o autorze w języku polskim oraz angielskim, streszczenia (max. 600 znaków ze spacjami) wraz ze słowami kluczowymi w języku polskim i angielskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w językach niemieckim i włoskim) oraz metadanych dotyczących Autora i publikacji. Streszczenie powinno zawierać także tytuł artykułu w jęz. angielskim.
5. Redakcja uzależnia publikację materiałów od złożenia przez Autora oświadczenia w sprawie procedur etycznych obowiązujących w nauce oraz oświadczenia o przeniesieniu praw autorskich na rzecz wydawcy. Oba formularze są dostępne na witrynie internetowej „Seminare”: <http://seminare.pl/dla-autorow/procedury-etyczne>. Dokonuje się to na etapie aplikacji tekstu poprzez platformę Journal Open System.
6. Łączna objętość tekstu artykułu, załączonej bibliografii oraz streszczeń w języku polskim i angielskim nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (w tym spacji).
7. Artykuły naukowe winny posiadać wyraźnie wyodrębniony wstęp i zakończenie oraz logiczną wewnętrzną strukturę (format numeracji: 1., 1.1., 2., 2.1. itd.). Wstęp i zakończenie nie są numerowane.
8. Teksty przesyłane do Redakcji nie powinny zawierać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej przy zapisie tytułów publikacji oraz wyrażen obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą w cudzysłowie.

9. Na pierwszej stronie artykułu winny się znajdować następujące elementy: (1) imię i nazwisko (księża i osoby zakonne winny poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą), (2) afiliacja naukowa autora lub, jeśli autor nie posiada afiliacji naukowej, miejscowość w której autor tworzy; (3) numer ORCID; (4) abstrakt w języku polskim; (5) słowa kluczowe w języku polskim; (6) abstrakt w języku angielskim; (7) słowa kluczowe w języku angielskim. Numer ORCID uzyskać można wypełniając ankietę on-line: <https://orcid.org/register>. W przypadku zapomnienia numeru ORCID, można go odnaleźć na stronie: <https://orcid.org/orcid-search/search>.
10. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł/stopień naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany, oraz adres mailowy. Należy ją umieścić w pierwszym przypisie dolnym przy nazwisku Autora.
11. Obowiązującym stylem zapisu bibliografii i przypisów jest styl Chicago. Szczegółowe zasady są przedstawione w informacji dla autorów na stronie internetowej <https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare/stylchicago>. Przypisy dokumentujące należy umieszczać w tekście w nawiasach. Redakcja pozostawia autorom możliwość stosowania przypisów dolnych jedynie dla uzupełnienia głównego nurtu refleksji zawartej w tekście zasadniczym.
12. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
13. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w notce o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl) oraz w bazach i repozytoriach, w których jest ono indeksowane. Jeżeli Autor nie zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. Adres Redakcji: Redakcja Seminarie, ul. K. K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, 05-092 ŁO-MIANKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl).

## SPIS TREŚCI

### Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Ks. Dariusz Sztuk SDB, *Eiç jako paradygmat szczególnej relacji z Bogiem i ze wspólnotą w Ef 4,1-6* .....13
- Ks. Roman Mazur SDB, *Zmartwychwstanie Jezusa. Aspekt gramatyczny. Przykład z J 20,1-10* .....25
- Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, *Judaizm hellenistyczny a antropologia* ..... 43
- Piotr Urbański, *Scena Zwiastowania (Łk 1,26-38) i jej interpretacja w nowożytnych projektach architektonicznych bazyliki Zwiastowania w Nazarecie* .....61
- Ks. Adam Parszywka SDB, *Nowa ewangelizacja w kontekście wybranych zagadnień współczesnej kultury i komunikacji* .....75

### Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

- Michał Stachurski, *Prawda o „ja” dzięki relacji „ja-ty”. Poznanie prawdy o sobie samym jako problem etyczno-społeczny w kontekście zasady dialogicznej. Przyczynek do dyskusji* .....87

### Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

- Maria Stachoń, *Miłość do Boga w wybranych tekstach staropolskich dla licealistów. Refleksje na marginesie podręczników do kształcenia kulturowo-literackiego dla szkół średnich* .....97
- Ewelina Rzońca, Dorota Mętrak, *Znaczenie umiejętności uczenia się przez całe życie w opinii studentów pedagogiki* ..... 109
- Piotr Gołdyn, *Działalność gimnazjum koedukacyjnego księży salezjanów w Ostrzeszowie w świetle zachowanych sprawozdań z wizytacji kuratorskich z lat 1933-1939* ..... 123
- Ewa Barnaś-Baran, *Powstanie i działalność oświatowa Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Rzeszowie w latach 1892-1939* ..... 141
- O. Przemysław Michowicz OFMConv, *O racjonalności w prawie inaczej* ..... 155

### Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- Ks. Tadeusz Kołosowski SDB, *Wpływ medycyny antycznej na postrzeganie zdrowia i choroby przez św. Hieronima w świetle jego wybranych pism* .....165
- Mariola Serafin, *Domy Polskie w Jerozolimie* .....179
- Stanisław Piekarski, *„Dom księży polskich” w Truskawcu jako główny ośrodek wypoczynkowy duchowieństwa polskiego w latach 1923-1939* .....195
- Ks. Dariusz Sobczak, *Muzyka wielogłosowa w katedrze gnieźnieńskiej* .....223

**SPRAWOZDANIA**

- Ks. Stanisław Chrobak SDB, *Sprawozdanie z działalności TNFS w roku 2021* .....235
- Ks. Krzysztof Niegowski SDB, *XXXIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej  
im. ks. Stanisława Ormińskiego SDB w Rumi* ..... 244
- Michał Pierzchała, *Sprawozdanie ze zjazdu Stowarzyszenia Teologów Moralistów  
(Licheń, 12-14.06.2022)* ..... 249

**RECENZJE**

- Początki bizantyjskiego ikonoklazmu (726-754). Teksty źródłowe, wstępy i opracowanie M. Jesiotr  
oraz ks. J. Naumowicz, przekł. M. Jesiotr, Warszawa 2021 – rec. Adam Cisek* ..... 251
- Ks. Józef Mandziuk, *Silesia sacra. Śląscy święci, błogosławieni, służy Boży i świątobliwi  
na przestrzeni wieków*, Katowice 2021 – rec. Krzysztof Ogroński .....254
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare” ..... 257

## CONTENTS

### THEOLOGY

Fr. Dariusz Sztuk SDB, <i>Eiç as the Paradigm of the Particular Relationship with God and with the Community in Eph 4:1-6</i> .....	13
Fr. Roman Mazur SDB, <i>The Resurrection of Jesus. Grammatical Aspect Example from John 20:1-10</i> .....	25
Fr. Sylwester Jędrzejewski SDB, <i>Hellenistic Judaism and Anthropology</i> .....	43
Piotr Urbański, <i>The Annunciation Scene (Luke 1:26-38) and Its Interpretation in the Modern Architectural Designs of the Basilica of the Annunciation in Nazareth</i> .....	61
Fr. Adam Parszywka SDB, <i>New Evangelization in the Context of Selected Issues of Contemporary Culture and Communication</i> .....	75

### PHILOSOPHY

Michał Stachurski, <i>The Truth about "I" Thanks to the "I-You" Relationship. Getting to Know the Truth about Oneself as an Ethical and Social Problem in the Context of the Dialogical Principle. A Contribution to the Discussion</i> .....	87
---	----

### SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

Maria Stachoń, <i>The Concept of Love of God in the Selected Old Polish Poems for High School Students (Based on Textbooks on Cultural and Literary Education)</i> .....	97
Ewelina Rzońca, Dorota Mętrak, <i>The Importance of Lifelong Learning Skills in the Opinion of Pedagogy Students</i> .....	109
Piotr Goldyn, <i>Activities of the Salesians Fathers and Brothers of Don Bosco in the Salesian Coeducational High School in Ostrzeszów in the Light of Preserved Reports from the Curatory Visits in the Years 1933-1939</i> .....	123
Ewa Barnaś-Baran, <i>Formation and Educational Activities of the Club of the People's School Association in Rzeszów in the Years 1892-1939</i> .....	141
Fr. Przemysław Michowicz OFMCap, <i>Thinking Differently About the Reasonableness in Law</i> .....	155

### HISTORY

Fr. Tadeusz Kołosowski SDB, <i>The Influence of Ancient Medicine on the Perception of Health and Disease by St. Hieronymus in the Light of His Selected Writings</i> .....	165
Mariola Serafin, <i>Polish Houses in Jerusalem</i> .....	179
Stanisław Piekarski, <i>The House of Polish Priests in Truskavets as the Main Holiday Centre of the Polish Clergy in the Years 1923-1939</i> .....	195
Fr. Dariusz Sobczak, <i>Polyphonic Music in Gniezno Cathedral</i> .....	223

**REPORTS**

- Fr. Stanisław Chrobak SDB, *Report on the Activities of the Francis de Sales Scientific Society in 2021* .....235
- Fr. Krzysztof Niegowski SDB, *33th Stanisław Ormiński International Sacred Music Festival in Rumia* .... 244
- Michał Pierzchała, *Report from the Congress of Association of Moral Theologians*  
(Licheń, 12-14.06.2022) ..... 249

**REVIEWS**

- Początki bizantyjskiego ikonoklazmu (726-754). Teksty źródłowe, wstępy i opracowanie* M. Jesiotr  
and rev. J. Naumowicz, transl. M. Jesiotr, Warszawa 2021 – reviewed by Adam Cisek ..... 251
- Fr. Józef Mandziuk, *Silesia sacra. Śląscy święci, błogosławieni, słudzy Boży i świętobliwi*  
*na przestrzeni wieków*, Katowice 2021 – reviewed by Krzysztof Ogroński ..... 254
- Editorial Requirements for Publications in “Seminar” .....257