

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLVII

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2020

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLVII

GDAŃSK 2020

Rada naukowa

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*
ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)
ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)
Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. (Instituto Superior de Estudios Teológicos "Juan XXIII" w Limie, Peru)
ks. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
Robert Petkovšek CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie, Hiszpania)

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG

Zastępca redaktora naczelnego

ks. dr Krzysztof Grzemeski

Sekretarz redakcji

ks. mgr Lukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. dr hab. Jan Perszon, UMK - nauki teologiczne
dr hab. Michał Kosznicki, prof. UG - nauki humanistyczne
ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz, UMK - nauki społeczne

Redaktorzy językowi

ks. dr Maciej Kwiecień - język polski
dr hab. Jean Ward, prof. UG - native speaker

Recenzenci tomu 47 (2020)

Stanisław Araszczyk, ks. Jacek Bramorski, ks. Daniel Brzeziński, ks. Tomasz Dutkiewicz,
ks. Robert Kaczorowski, ks. Wiesław Kraiński, ks. Dariusz Kwiatkowski, Anna Kuśmirek,
ks. Wiesław Lużyński, Roman Marcinkowski, Erwin Mateja, Józef Młyński, ks. Andrzej Najda,
Krzysztof Pilarczyk, Agnieszka Regulska, ks. Adam Romejko, ks. Stanisław Surwiński, ks. Janusz Szulist,
Joanna Truskowska, ks. Mirosław Wróbel, ks. Dariusz Zagórski

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe

Adres redakcji

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk
tel.: 58 552 00 50
e-mail: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl
© Gdańskie Seminarium Duchowne

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o. 83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11 tel./fax: 58 536 43 76
e-mail: biuroobslugi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

ISSN 0137-4338

Spis treści

Artykuły

NAUKI TEOLOGICZNE

- ANNA KUŚMIREK
Interpretacja Psalmu 110 w Targumie Psalmów 11
- Ks. DARIUSZ KWIATKOWSKI
Sacrum i profanum w liturgii sakramentu małżeństwa w Kościele polskim 25
- Ks. TOMASZ NAWRACAŁA
Między sprawiedliwością a miłością. Ks. Wawrzyńca Kuśniaka CO
(1788-1866) przepowiadanie o czyścisku 39
- Ks. ŁUKASZ GOLEC
Msza święta prymicyjna według posoborowych dokumentów
Kościoła w Polsce 55
- Ks. SŁAWOMIR TYKARSKI
(Nie)Aktualność wezwania Jana Pawła II do świętości małżeńskiej
wobec współczesnego indywidualizmu 67
- Ks. SŁAWOMIR ŚLEDZIEWSKI
Aus christlicher Verantwortung. Europäische Gedanken im Denken
von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI 83
- Ks. JANUSZ WILK
Adoracja *latria* na podstawie pism Elżbiety Catez – św. Elżbiety
od Trójcy Świętej 93

NAUKI HUMANISTYCZNE

- Ks. ADAM JESZKA
Tropy myślenia religijnego w refleksji egzystencjalnej Miguela de Unamuno .. 113
- Ks. MICHAŁ DAMAZYN
Eucharystia w pismach s. Wandy Boniszewskiej CSA 131

MATEUSZ IHNATOWICZ

Sprawy operacyjne aparatu bezpieczeństwa Polski Ludowej wymierzone
w jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej (1953-1989) 147

BEATA URBANOWICZ

Matka Boża Częstochowska a żołnierze podziemia niepodległościowego
w latach 1944-1963 163

ROMAN MARCINKOWSKI

Tannaickie rozważania wokół tematu biczowania i fałszywych świadków 175

MAŁGORZATA PARCHENIAK

Gdańskie *święte ustronia* bł. Doroty z Małtów 197

TOMASZ ZUZEK

Nieznany rękopiśmienny zapis legendy o skamieniałym chlebie 213

MARIUSZ OBARZANEK

Ze studiów nad publicystyką dr. Eugeniusza Myczki (1908-1993)
z okresu międzywojennego 227

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Tęsknota dźwiękami otulona. O liryce wokalne gdańskiego kompozytora
Stanisława Kwiatkowskiego (1930–2010) 243

NAUKI SPOŁECZNE

AGNIESZKA MISIUK

The Needs of Children Whose Fathers Have Been in Prison 259

DOMINIKA ŁUKASIK

Niepełnosprawność dziecka a funkcjonowanie rodziny 271

Recenzje

KS. ADAM ROMEJKO

Kirstin Breitenfellner, *Wie können wir über Opfer reden?*,
Wien: Passagen Verlag, 2018, s. 134 287

KS. ADAM JESZKA

Michał Heller, „Moralność myślenia”, Kraków: Wydawnictwo Copernicus
Center, 2020, s. 116 291

Contents

Articles

THEOLOGY

- ANNA KUŚMIREK
Interpretation of Psalm 110 in the Targum of Psalms 11
- DARIUSZ KWIATKOWSKI
Sacrum and *Profanum* in the Liturgy of the Marriage Sacrament
in the Polish Church 25
- TOMASZ NAWRACAŁA
Between Justice and Love. Purgatory in the Preaching of Fr. Wawrzyniec
Kuśniak COr (Congregation of the Oratory of St. Philip Neri) (1788-1866) 39
- ŁUKASZ GOLEC
First Holy Mass According to Post-Council Church Documents in Poland 55
- SŁAWOMIR TYKARSKI
The (In)Validity of John Paul II's Call to Marital Sanctity in the Face
of Contemporary Individualism 67
- SŁAWOMIR ŚLEDZIEWSKI
Out of Christian Responsibility: Reflections on Europe in the Thought
of Joseph Ratzinger/Benedict XVI 83
- JANUSZ WILK
Adoration *Latria* based on the Writings of Elizabeth Catez – Elizabeth
of the Trinity 93

HUMANITIES

- ADAM JESZKA
Traces of Religious Thinking in the Existential Reflection of Miguel de Unamuno .. 113
- MICHAŁ DAMAZYN
The Eucharist in the Writings of Sr. Wanda Boniszewska CSA 131

MATEUSZ IHNATOWICZ	
Operational Matters of the Security Apparatus of the Polish People's Republic Against Jesuits in the Greater Poland-Masovia Province (1953-1989)	147
BEATA URBANOWICZ	
The Black Madonna of Częstochowa and the Soldiers of the Independent Underground in the Years 1944-1963	163
ROMAN MARCINKOWSKI	
The Tannaim Meditations on the Subject of Flogging and False Witnesses	175
MAŁGORZATA PARCHENIAK	
Gdańsk's <i>Holy Places</i> of Secludedness of Blessed Dorothy of Montau	197
TOMASZ ZUZEK	
An Unknown Manuscript Record of the Legend of Petrified Bread	213
MARIUSZ OBARZANEK	
From Studies on the Journalistic Writings of Dr. Eugeniusz Myczka (1908-1993) in the Interwar Period	227
ROBERT KACZOROWSKI	
Yearning Wrapped in Sounds. On the Vocal Lyrics of the Gdańsk Composer Stanisław Kwiatkowski (1930–2010)	243

SOCIAL SCIENCES

AGNIESZKA MISIUK	
The Needs of Children Whose Fathers Have Been in Prison	259
DOMINIKA ŁUKASIK	
The Disabled Child and the Functioning of the Family	271

Reviews

ADAM ROMEJKO	
Kirstin Breitenfellner, <i>Wie können wir über Opfer reden?</i> , Wien: Passagen Verlag, 2018, s. 134	287
ADAM JESZKA	
Michał Heller, <i>„Moralność myślenia”</i> , Kraków: Wydawnictwo Copernicus Center, 2020, s. 116	291

ARTYKUŁY

Nauki teologiczne

ANNA KUŚMIREK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ORCID: 0000-0002-1736-9897

Interpretacja Psalmu 110 w Targumie Psalmów

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-020

Streszczenie: Tematem artykułu jest ukazanie badania interpretacji Tg Ps 110, w którym oprócz tłumaczenia tekstu hebrajskiego znajduje się również materiał dodatkowy wprowadzony przez tłumacza. Na podstawie przedstawionego polskiego przekładu aramejskiej wersji psalmu i analizy kolejnych wersów wskazano zmiany i główne elementy egzegezy żydowskiej. Materiał uzupełniający odzwierciedla między innymi charakterystyczne dla rabinów poglądy na temat pożytku ze studiowania Prawa. W artykule wykazano też, że Tg Ps 100 nosi cechy typowych dla aramejskich przekładów technik translacyjnych. W tym kontekście zauważono, że zmiany w Tg Ps 110, znajdują się szczególnie w tych miejscach, które chrześcijanie interpretowali jako odnoszące się do Jezusa jako Mesjasza. W tym kontekście podjęto próbę odpowiedzi, czy targum zawiera elementy polemiki z tradycją chrześcijańską. Na podstawie badań wskazano, że targum zawiera elementy egzegezy historyzującej, jak również mesjanistycznej.

Słowa kluczowe: Psalm 110, Targum, Mesjasz, przekład aramejski

Interpretation of Psalm 110 in the Targum of Psalms

Abstract: The aim of this article is to assess the interpretation of the biblical text offered by Tg Ps 110. In addition to the direct rendering of the Hebrew original, the Targum also contains supplementary material that was introduced by the translator. On the basis of the Polish translation of the Aramaic text of Ps 110 and an examination of its individual verses, the principal features and major modifications of the Jewish exegesis have been identified. The supplementary material reflects, among other things, some of the typical rabbinic views on the benefits of studying the Torah. It is also shown in the

article that Tg Ps 110 has features typical of the translatory techniques used in the Aramaic translations. In this context, it is noted that most of the Tg Ps 110 changes are to be found in those parts which Christians interpreted as referring to Christ as the Messiah. Hence the article attempts to answer the question of whether the Targum discussed contains any elements of polemic with the Christian tradition. The exploration of the above issues leads to the conclusion that Tg Ps 110 contains elements of both historicizing and messianic exegesis.

Keywords: Psalm 110; Targum, Messiah, Aramaic translation

Wprowadzenie

Psalm 110 to jeden z najbardziej znanych i szeroko komentowanych utworów Psalterza. Egzegeci powszechnie zgadzają się, że Psalm 110 to psalm królewski¹, lecz na tym zgoda co do tego utworu się kończy². Cechą charakterystyczną tego typu psalmów jest stałe podkreślanie królewskiej władzy Boga PANA Izraela. Podczas gdy jedne są hymnami na cześć JHWH-Króla, który panuje nad światem, inne odnoszą się do konkretnej postaci historycznej, tak jak Psalm 110. Egzegeci różnie interpretują tę postać. Może chodzić tu o Dawida lub też o jakiegoś innego króla. W każdym przypadku istotne jest, że władza, którą sprawował, miała charakter zastępczy i pochodziła od JHWH. W czasach przed wygnaniem, szczególnie w Królestwie Południowym, psalm ten mógł być odczytywany w świetle obietnicy Bożej przekazanej w prorocztwie Natana (2 Sm 7), natomiast kiedy nie było już monarchii, utwór ten budził nadzieję na przywrócenie dynastii Dawida według obietnicy miała trwać zawsze.

¹ Zob. Ps 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144. Zob. A. Strus, *Śpiewajcie nam pieśń nową (Księga Psalmów)*, w: *Pieśni Izraela (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych; 7)* red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 106.

Zob. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu; 8/2), Poznań 1990.

² Większość z nich sugeruje, że Ps 110 był pierwotnie wykonywany podczas koronacji królów judejskich w Jerozolimie (zob. ww. 1.4; por. Ps 2; 72). Np. N. de Claissé-Walford, *Book Five of the Psalter: Psalms 107–150*, w: *The Book of Psalms (The New International Commentary on the Old Testament)*, red. E.J. Young – R.K. Harrison – R.L. Hubbard Jr., Grand Rapids – Cambridge 2014, s. 834. Inni na podstawie konkluzji Psalmu, wskazują na to, że Psalm 110 mógł być napisany po to, aby go używać podczas przygotowania do bitwy lub też w czasie uroczystego świętowania zwycięstwa króla w czasie bitwy (zob. ww. 2-3.5-7; por. Ps 18; 20–21; 144). M. Dahood, *Psalms III: 101–150: Introduction, Translation, and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter* (Anchor Yale Bible; 17A), New Haven – London 2008, s. 112. Jeśli chodzi o datę powstania psalmu, to tu również są proponowane różne daty, które obejmują okres 800 lat, mianowicie od czasów Dawida, aż po czasy Machabeuszy. Zob. np. T. Tułodziecki, *Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu, „Verbum Vitae” 12 (2007), s. 33-36.*

Psalm 110 jest też odczytywany jako psalm o charakterze mesjańskim³. Taka ujęcie znalazło swój wyraz szczególnie w dziełach pochodzących z okresu międzytestamentalnego⁴, przede wszystkim zaś w Nowym Testamencie, którego autorzy słowa Ps 110 odnoszą do Chrystusa – ostatecznego kapłana i króla nad wszystkimi ludźmi⁵. Z tego względu psalm ten odegrał istotną rolę w historii doktryny chrześcijańskiej⁶.

Mając to na uwadze, w niniejszym opracowaniu przyjrzymy się Ps 110 w przekładzie aramejskim, który – tak jak inne targumy – zawiera jednocześnie tłumaczenie i interpretację. Przekład Ps 110 należy do tych targumów, w których targumista wprowadził do tekstu oryginalne zmiany różnego rodzaju. Znajduje się tam nie tylko materiał dodatkowy, który stara się wyjaśnić enigmatyczne metafory tekstu hebrajskiego, ale także przekaz teologiczny charakterystyczny dla judaizmu rabinicznego. Celem tego artykułu jest przyjrzenie się tym objaśnieniom i zmianom. Przeprowadzona analiza Tg Ps 110 pozwoli wskazać kluczowe zagadnienia związane z charakterem psalmu, przede wszystkim zaś ustalić, czy można go zaliczyć do psalmów mesjańskich i w jaki sposób interpretuje on temat mesjasza. Ważnym elementem badania będzie również wskazanie na charakterystyczną cechę i rodzaj żydowskiej egzegezy, która wyraża poglądy rabinów. W tym kontekście warto odpowiedzieć, czy w interpretacji targumu są obecne polemiczne elementy z interpretacją znaną z Nowego Testamentu.

1. Targum Psalmów

Wprawdzie przekłady Psalmów wchodziły w skład Pism (trzeciego zbioru ksiąg BH) to jednak nie mają jednorodnego charakteru⁷. Wiele przemawia za tym, że autor Tg Ps nie realizował jakiegoś konkretnego programu. Większość psalmów zostaje w targumie przetłumaczona literalnie. Można w nich wprawdzie spotkać materiał uzupełniający, ale najczęściej w postaci co najwyżej pojedynczych słów

³ M. Filipiak, *Ps 110 – Mesjasz: król, kapłan, zwycięzca*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, Lublin 1975, s. 225-256; R. Krawczyk, *Psalm 110: intronizacja króla-kapłana*, „Studia Warmińskie” 44-45 (2007/2008), s. 7-15.

⁴ A. Tronina, *Ps 110,4 w interpretacji międzytestamentalnej*, „Collectanea Theologica” 63/3 (1993), s. 89-95.

⁵ L. C. Allen, *Psalms 101–150 (Revised)* (Word Biblical Commentary; 21), Dallas 2002, s. 119-120.

⁶ Ps 110 to najczęściej cytowany psalm w NT, jest także szóstym artykułem *Credo* Apostołów. W nabożeństwie Kościoła obchodzone go w czwartek Wniebowstąpienia Pańskiego. B. K. Waltke – J. M. Houston – E. Moore, *The Psalms as Christian Worship: A Historical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge 2010, s. 33.

⁷ Nie powstał oficjalny Targum do Pism, tak jak jest w przypadku Targumu Onkelosa do Pięcioksięgu i Targumu Jonatana do Proroków. Na temat Targumu Pism, zob. M. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Biblia Aramejska), Lublin 2017, s. 159-166.

lub wyrażen włączonych do przekładu – większych rozszerzeń jest tylko kilka i zlokalizowane są w miejscach strategicznych⁸. Badacze wskazują, że poszczególne przekłady psalmów mogą pochodzić z różnych źródeł, ponadto każdy z utworów powinno się analizować jako osobną całość⁹. Należy jednak zauważyć, że targumy poszczególnych psalmów zawierają materiał dodatkowy i interpretację. Są one świadectwem egzegezy żydowskiej, która mogła pochodzić z różnych okresów.

Uczeni przyjmują, że Tg Ps nie był powszechnie znany, czy też używany do stosunkowo późnego okresu¹⁰. Pierwszy średniowieczny dokument, który korzysta z Tg Ps, to *Arukh* autorstwa Rabbiego Nathana ben Jehiela z Rzymu (1035-1110). Kilkanaście paralelnych rozszerzeń haggadycznych i midraszowych Tg Ps można odnaleźć w *Midrash Tehillim*¹¹, którego datacje trudno ustalić. Możliwe, że dzieło to powstało wcześniej niż Tg Ps i że oba dokumenty czerpią ze wspólnych tradycji haggadycznych.¹²

Powstanie tego targumu datuje się na okres od IV do VI w.¹³ Zakłada się jednak, że dzieło może zawierać materiał należący do kilku okresów historycznych, a niektóre interpretacje mogą sięgać nawet okresu Drugiej Świątyni, jednak ostateczna forma tekstu tłumaczenia miała miejsce znacznie później.¹⁴ Czternaście zachowanych rękopisów Targumu Psalmów pochodzi z VII do IX wieku¹⁵.

⁸ Zob. M. Bernstein, *Translation Technique in the Targum to Psalms. Two Test Cases: Psalms 2 and 137*, w: *Society of Biblical Literature: 1994 Seminar Papers*, red. E. H. Lovering, Atlanta 1994, s. 326-345.

⁹ Np. Tg Ps 18 może pochodzić z Tg 2 Sm 22; Ps 18; 23; 60; 68; 80; 107; 110; 137 zostały gruntownie przebudowane, by mogły przekazać konkretne orędzie. Niewiele zmian wprowadzono do Wielkiego Hallelu (Ps 113–118), który jest wykorzystywany w liturgii żydowskiej. P. V. Flesher – B. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction*, Waco 2011, s. 253.

¹⁰ W b. *Megillah* 21b znajduje się jedyna wzmianka o przekładzie aramejskim fragmentu Ps „Podczas Hallelu i *Megillah* nawet dziesięć osób może czytać i dziesięć tłumaczyć” (jeden rękopis i kilku dawnych komentatorów opuszcza tu jednak słowo „Hallel”). Na temat Tg Ps nie ma żadnych wyraźnych wzmianek ani w dziełach Rasziego, Kimchiego, Ibn Ezry czy Nachmanidesa. D.M. Stec, *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, Liturgical Press (The Aramaic Bible; 16), red. K. Cathcart – M. Maher, M. McNamara, Colleville 2004, s. 2.

¹¹ Tekst oryginalny i angielskie tłumaczenie dostępne na stronie https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim?lang=bi [12.09.2020]. Na przywołanej stronie internetowej midrasz datuje się na okres od ok. 1050 do ok. 1450 r.

¹² D.M. Stec, dz. cyt., s. 2.

¹³ Jeśli chodzi o datację Tg Ps D.M., Stec (dz. cyt., s. 2) podaje jedyną wyraźną wzmiankę historyczną obecną w nim, to jest w Tg Ps 108,11, gdzie jest mowa o Rzymie i Konstantynopolu. Na podstawie tej informacji datę powstania przekładu przesuwają się na IV w. a moment końcowy na rok 476, kiedy to wraz usunięciem z urzędu cesarza Romulusa Augustulusa upadło zachodnie Cesarstwo Rzymskie. Autor ten podkreśla jednak, że można to zastosować tylko w odniesieniu do Tg Ps 108,11, ale nie do Tg Ps jako całości.

¹⁴ E. M. Cook, *Covenantal Nomism in the Psalms Targum*, w: *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 71), red. S. E. Porter – J. C. R. de Roo, Leiden 2003, s. 204.

¹⁵ M. McNamara, *Interpretation in the Targumim*, w: *A History of Biblical Interpretation. The Ancient Period*, t. 1, red. A. J. Hauser – D. F. Watson, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 170.

Psalmy zawierające najwięcej materiału dodatkowego często prezentowane są w nawiązaniu do konkretnego wydarzenia lub postaci z historii Izraela. W kwestii języka, stylu, egzegezy oraz tekstu Tg Ps jest bardzo podobny do Targumu Hioba¹⁶. Niektóre przepracowane Psalmy stawiają w centrum uwagi Torę, czy to koncentrując się na Bogu, który obdarowuje nią Izraela, czy też na samym Izraelu, który ją zgłębiać i realizować. Tora i jej znaczenie to jeden z najważniejszych wątków Tg Ps¹⁷, oprócz tego można też odnaleźć elementy egzegezy historyzującej, w której słowa psalmów są wprowadzone w kontekst świętej historii¹⁸. Należy podkreślić, że w swej interpretacji Targum Psalmów podąża za główną rabiniczną zasadą hermeneutyczną, którą jest objaśnianie Pisma.

W Targumie do Pism niekiedy do pojedynczego wiersza przyporządkowane są dwa, czasem trzy lub nawet cztery targumy, przy czym pierwszy ma charakter bardziej literalny, natomiast drugi – haggadyczny, wprowadzany sformułowaniem: *Targum aḥēr* lub *lashon aḥēr*¹⁹. Targumy te powstały prawdopodobnie z myślą o celowym i usystematyzowanym złączeniu w jedno pierwotnie odrębnych recenzji, a obecnie noszą na sobie ślady zlania się różnych strumieni tradycji²⁰.

2. Przekład i analiza TgPs 110

Przedstawiony poniżej tekst tłumaczenia opiera się na aramejskim tekście manuskryptu z Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu MS 1106, który jest datowany na 1237-1238²¹.

¹⁶ D. M. Stec, dz. cyt., s. 20-22.

¹⁷ Wg Tg Ps 29,11 Tora daje ludowi siłę moralną, a wg 51,14 staje się źródłem jego radości. Zgromadzenie Izraela okryte słowami Tory Tg Ps 68,14 porównuje do gołębicy pokrytej srebrem. Tg Ps 68,14.16.17.19 prezentuje opis historyczny Izraela, a mówiąc o górach, przywołuje wydarzenia spod Synaju, o których opowiada zwłaszcza Tg Tory. Bóg naucza o Torze Dawida i proroka (Tg Ps 49,16). Asaf wypełniony duchem prorockim znajduje ukojenie w nauce Tory (Tg Ps 77,3). Błask bijący od Tory chroni przed karą śmierci (Tg Ps 13,4). Nauka Tory uwalnia od skazania na Gehennę (Tg Ps 49,16). Kiedy Tg wypowiada się o Mesjaszu, twierdzi, że uczony w Piśmie zasiadać będzie po jego prawicy (Tg Ps 45,10). Zob. D.M. Stec, dz. cyt., s. 5.

¹⁸ Zob. też Tg Pnp.

¹⁹ Częściej w Tg Hi; Tg Koh. Jeśli chodzi o psalmy, to np. Tg Ps 110,1 (por. też Tg Ps 68; 137). P. V. M. Flesher – B. Chilton, dz. cyt., s. 232-233.

²⁰ P.S. Alexander, *Jewish Aramaic Translation of Hebrew Scripture*, w: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation, Judaism and Early Christianity*, red. M.J. Mulder (*Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, 2/1), Assen – Maastricht 1988, s. 224.

²¹ Manuskrypt ten wykorzystał w swoim opracowaniu T. Edwards, *Exegesis in the Targum of Psalms* (Gorgias Dissertations; 28, Biblical Studies; 1), Piscataway Township 2007, s. 253-254. Por. także elektroniczne wydanie przygotowane i opracowane w ramach projektu *The Targum from the Files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project*, red. S. Kaufman, Cincinnati (www.cal.huc.edu); także w formie elektronicznej: *Libronix Digital Library System Edition of the Targumim*, Logos Bible Software 2005. Listę manuskryptów i drukowanych wydań Tg Ps zob. wprowadzenie D.M. Stec, *The Targum of Psalms*, s. 21-22.

W. 1.

TM: Psalm Dawida.

Wypowiedź JHWH dla Pana mojego:

„Siądź po prawicy mojej,
aż położę wrogów twoich
podnóżkiem stóp twoich”.

Tg: Przez Dawida. Psalm

Powiedział PAN przez swoje Memra, że da mi panowanie, bo zasiadałem do nauki Prawa [po] Jego prawicy²²; zaczekaj, aż położę twych wrogów podnóżkiem stóp twoich”.

[*Lashon aḥēr*]

Powiedział PAN przez swoje Memra, że uczyni mnie władcą nad całym Izraelem. Jednak powiedział do mnie siedź, czekaj na Saula, który jest z plemienia Beniamina, aż umrze, bo królowanie nie może wkroczyć na drugiego, a potem uczynię twych wrogów podnóżkiem stóp twoich”²³.

Hebrajski nagłówek „Psalm Dawida” (לְדָוִד מְזֻמָּר), w którym występuje *lamed auctoris*, wskazuje, że autorem Psalmu jest Dawid. Targumista oddaje go wyrażeniem „Przez Dawida. Psalm” (עַל יַד דָּוִד תּוֹשְׁבָהָא). Aramejski termin תּוֹשְׁבָהָא (od rdzenia שָׁבַח) odnosi się do wszystkich psalmów, za autora których uznawano Dawida. Sam termin może znaczyć tyle co „pochwała”, „uwielbienie”²⁴.

Na podstawie przekładu w. 1 można przyjąć, że targumiści uważali Dawida za twórcę tego psalmu, co jednak nie oznacza automatycznie, że z Dawidem łączyli treść tego utworu.

We wprowadzeniu do psalmu zostało użyte hebrajskie wyrażenie נֹאֵם יְהוָה, które podkreśla nie tylko uroczystą formę wypowiedzi, ale wskazuje na jej proroczy charakter²⁵. Tłumacze aramejscy wprowadzają w tym miejscu specyficzne dla targumów wyrażenie „przez swoje Memra” (בְּמִמְרֵיהָ). Słowo *Memra* to jeden z najbardziej charakterystycznych terminów w targumach, którego nie poświadczają inne źródła żydowskie. Wywodzi się z rdzenia ‘*m-r* – „mówić” i jego podstawowe

²² Ms V: „mojej prawicy”.

²³ Np. Ms N (Nuremberg, Stadtbibliothek Solg. 7.2, datowany 1291r.) i V (Vatican, Biblioteca Apostolica Urbina 1, datowany 1294 r.) podają odwróconą kolejność *Targum* i *Tārgûm aḥēr*; Paris, Bibliothèque Nationale Hébr. 110—datowany 1455-56) - M 110: (*Tārgûm aḥēr*): PAN powiedział przez swoje Memra, że wyznaczy mnie władcą Izraela. Jednak PAN powiedział do mnie, czekaj na Saula, który jest z pokolenia Beniamina, dopóki nie zostanie usunięty ze świata; a potem weźmiesz w posiadanie królestwo i uczynię twych nieprzyjaciół podnóżkiem stóp twoich.

²⁴ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1-2, London 1903 (repr.), s. 1659. Zob. tłumaczenie Edwardsa (dz. cyt., s. 254): „Praise by Dawid”.

²⁵ Zob. np.: Iz 14,22-23; 17,3; Jr 8,3; 25,29; 31,38; 49,26; Za 13,2.7.

znacznie to „słowo”²⁶. Generalnie można powiedzieć, że *Memra* pojawia się w targumach po to, aby uniknąć stawiania Boga w podmiocie lub w dopełnieniu jakiegoś działania²⁷.

Psalmista kieruje proroczą wypowiedź JHWH „do mego pana” (לאדני)²⁸, tego sformułowania nie oddaje żadna z wersji aramejskich, tłumacze przechodzą natomiast do dalszej części hebrajskiego wersetu, czyli do polecenia JHWH skierowanego do osoby, której imię nie jest podane wprost. Zamieszczone wyżej warianty targumu, choć różnią się między sobą, wprowadzają parafrazę tekstu z dodatkowym materiałem, który prezentuje różne odczytanie tekstu hebrajskiego. W Ms 1106 osoba wypowiadająca się otrzyma władzę od Pana ze względu na studium Tory: „zasiadałem do nauki Prawa [po] Jego prawicy (אוריתא ימיניה דיתביית לאולפן)”. W ten sposób targumista oddaje słowa Boga: „Siaźd po prawicy mojej”²⁹.

Odniesienia do Tory (אוריתא) są w targumach wszechobecne, ponieważ to w Torze Bóg zostawił Izraelitom swoje pouczenia³⁰. Targumy zgodne są w tym względzie z literaturą rabiniczną, w której studiowanie Tory jest najlepszym sposobem na uniknięcie grzechu. Ponadto ci, którzy oddają się studium Tory, są sownie nagradzani, szczególnie jeśli chodzi o przywódców Izraela. Tłumacz aramejski wskazuje, że bohater Psalmu za studiowanie Tory został nagrodzony władzą i zwycięstwem na wrogami, które zapewni mu JHWH, kładąc nieprzyjaciół pod jego stopami. Aramejski tłumacz nie precyzuje, kim jest ta osoba, jaki będzie charakter jej panowania, ani też kim są jej nieprzyjaciele.

Inny wariant przekładu w. 1 zawiera tłumaczenie opatrzone w tekście rękopisu nazwą *Lashon àhēr*. Należy zauważyć, że w tym wariantcie zostało pominięte nie tylko do kogo została skierowana mowa JHWH (hebr. „dla mego pana – לאדני”), ale także wskazanie, gdzie powinna zasiąść osoba, do której mówi Bóg (tj. „po prawicy – לימיני”). Pominięcie tego wyrażenia może wiązać się z przekonaniem targumisty, że status osoby zasiadającej „po prawicy” mógł być uznany za równy statusowi osoby przy której zasiadał³¹, w tym przypadku Boga. W kontekście Dawida

²⁶ Sporadycznie, choć rzadko, przyjmuje znaczenie „nakazać”, czy też pojawia się w odniesieniu do wypowiedzi ludzi.

²⁷ M. McNamara, dz. cyt., s. 178-179.

²⁸ W BH użycie wyrażenia ידני jest ogólne i może oznaczać: „mój panie”, „książę”, „królu”. Por. Rdz 24,12; 39,8; 44,5; Wj 21,5; 1 Sm 30,13 itp. W kontekście biblijnym użycie tego wyrażenia sugeruje niezwykłość osoby obdarzonej tym tytułem za życia.

²⁹ Związek Ps 110 z Za 4 jest zupełnie jasny: w obu tekstach występuje ידני (Za 4,14; Ps 110,1), tak samo jednostka zasiada po Jego prawicy.

³⁰ Np. Tg Ps 68 mówi o nadaniu Prawa na Synaju, podkreślając przy tym unoszenie się dymu ze środka góry oraz strach ludu przed Bożą obecnością. Tg Ps 80 dotyczy „tych, którzy zasiadają w Najwyższej Radzie (i) zajmują się świadectwem Tory”. Zrewidowany Ps 110 zwraca uwagę, że Bóg uczynił Dawida królem, bo ten „przesiadywał nad nauką Tory”: będzie rządził „domem Izraela, który bez dobrowolnie poświęca się (zglębieniu) Tory”.

³¹ Por. 1 Krl 2,19 (Batszeba obok Salomona); 22,19 (zastępy nieba stojące po prawicy i lewicy tronu Boga Izraela) zob. też 1 Krn 6,39; 2 Krn 18,18; Ez 16,46; Za 3,1.

i Saula może to także wynikać ze skojarzenia tego wyrażenia (לימיני) z imieniem Beniamin (בנימן), wskazując na kierunek, w jakim została rozwinięta interpretacja targumiczna.

Odmienne niż w tekście hebrajskim to osoba, do której mówi JHWH, przekazuje, co go spotka, że Bóg uczyni go „władcą nad całym Izraelem” (ריבון על ישראל)³². Rozszerzenia targumiczne na temat Saula wyraźniej nawiązują do Dawida, szczególnie w kontekście śmierci Saula i przejęciu królestwa po nim, mimo że nie jest podane jego imię. Końcowa fraza na temat losu nieprzyjaciół to powrót do tekstu hebrajskiego

W odniesieniu do braku imienia Dawida T. Edwards zwraca uwagę, że *lashon ahēr* przekazuje odmienną interpretację od tej, która znajduje się przed nią. Z tego względu uważa on, że Dawid może wcale nie być postacią, o której mówi pierwszy wiersz tego psalmu³³.

W. 2.

TM: Berło mocy twojej pośle JHWH z Syjonu:
Panuj pośród twoich wrogów!

Tg: Berło mocy twojej ześle JHWH z Syjonu
i będziesz panował wśród twoich wrogów.

Psalmista opisuje tutaj realizację Bożej wypowiedzi. Wyrażenie hebrajskie „berło mocy/potęgi twojej” (hebr. מטה-עזך)³⁴ oznacza władzę, której nikt nie zdoła się oprzeć. W sformułowaniu tym użyto termin *מטה*, który ma znacznie „różga”, „laska”, tutaj oznacza „berło”³⁵. W targumie wiersz ten przetłumaczono literalnie. Warto jednak zwrócić uwagę na aramejski odpowiednik terminu „berło” (חוטרא), który, podobnie jak słowo hebrajskie, ma też znaczenie „różga”, „laska”. W Tg Ps termin *חוטרא* (חוטרא) występuje jeszcze pięć razy (Ps 2,9; 45,7 – 2 razy; 78,13.15). Z wyjątkiem Ps 78,13.15, gdzie mowa jest o różdżce Mojżesza, wszystkie pozostałe miejsca to psalmy o wydzwięku mesjanistycznym³⁶.

³² W kontekście tekstów biblijnych może to wskazywać na Dawida zob. 1 Sm 24,21; 2 Sm 24,3.21.

³³ T. Edwards, dz. cyt., s. 196-197.

³⁴ Hebr. konstrukcja w TM występuje jeszcze trzy razy, przy czym dwa razy tłumaczona jest na aramejski jako „silni władcy” – שלטונין תקיפין (Ez 19,12.14), a raz jako „król, czyniący zło” – מלך מביא-יש (Jr 48,17). Hebr. *מטה* występuje w Ps tylko jeszcze jeden raz (105,16), gdzie przetłumaczony jest jako „wsparcie”, „pomoc” – טעיד.

³⁵ Innym terminem, który również oznacza „berło”, jest *טבש*, oba te słowa występują w dwóch psalmach zaliczanych do psalmów mesjańskich (Ps 2,9 i 45,7).

³⁶ T. Edwards (dz. cyt., 202) zwraca uwagę, że Ps 110,2 wykorzystuje *Genesis Rabba* 85,18. R. Hunia wychodzi z założenia, że Ps 110,2, a zwłaszcza zwrot *מטה עזך*, znane są jako teksty mówiące o Mesjaszu. Ps 110,2 funkcjonuje w nim tak samo jak Lb 15,38, gdzie autor zakłada, że jego czytelnicy będą wiedzieć, że wiersz ten ma związek z Sanhedrynem.

W. 3.

TM: „Lud twój dobrowolnie się ofiaruje w dniu Twojej potęgi,
w blasku świętości, z łona jutrzeńki jak rosę zrodziłem Cię³⁷.”

Tg: Twój lud domu Izraela, który dobrowolnie oddaje się Prawu,
w dniu, kiedy przystąpisz do walki przyłączysz się do niego;
w blasku świętości współczucie Boga pospieszy do ciebie niczym opad rosy;
twoje pokolenia mieszkać będą bezpiecznie.

Tekst hebrajski przekazuje metaforyczne obrazy, które można odczytywać jako połączoną wypowiedź autora oraz samego Boga. Tekst tego wersetu nie jest dobrze zachowany³⁸. W zaproponowanym tłumaczeniu psalmu pierwsza część ukazuje władcę otoczonego swoim ludem, który ofiarnie przy Nim stanął w dniu Jego potęgi, czy też jak inni odczytują wyprawy wojennej. Kolejny obraz przedstawia metaforyczny obraz, który porównuje władcę do rosy, ukazując tajemniczy związek, jaki zachodzi między nim a władcą.

Podobnie jak w innych miejscach, targumiści starali się objaśnić metaforyczne obrazy, które w przekładzie zostają zamienione i objaśnione zgodnie z obowiązującą interpretacją. W pierwszej części wersetu targum dopowiada, że chodzi o lud „domu Izraela, który dobrowolnie/ofiarnie oddaje się Prawu”. Na znaczenie studiowania Prawa targumista wskazywał już w w.1, uznając je za właściwą postawę Izraela. Natomiast enigmatyczny obraz „łona jutrzeńki” (מרחם משהר) połączony ze zwrotem „jak rosę Cię zrodziłem” (לך טל ילדתיך) targumista tłumaczy jako blask świętości, który jest zapowiedzią objawienia łaskawości Boga: „w blasku świętości współczucie Boga pospieszy do ciebie niczym opad rosy”. Hebrajski termin „łono” (רחם) targumista odczytuje w liczbie mnogiej, to jest „łaskawości Boga” (רחמין דאלהא), natomiast termin „jutrzeńka” (משחר) zastępuje czasownikiem (יסתרהבון)³⁹ od סרהב, który oznacza „spieszyć się”⁴⁰, a zatem współczucie Boga nastąpi tak szybko jak opad rosy. Zwrot „zrodziłem cię” (ילדתיך) tłumacz aramejski interpretuje jako „pokolenia twoje” (תולדתך), dodając obietnicę ich bezpiecznego mieszkania.

W. 4.

TM: JHWH przysięgał i nie będzie żałował:
Tyś kapłanem na wieki na podobieństwo Melchizedeka.

³⁷ Por. polskie tłumaczenia: „Przy Tobie panowanie w dniu Twej potęgi, w świętych szatach [będziesz]. Z łona jutrzeńki jak rosę Cię zrodziłem” (BT) „Twe panowanie na górach świętych od dnia Twych narodzin od łona od zarania Twej młodości, która jest jak rosa” (BPZ); „Tobie dana jest władza w dniu twej potęgi we wspaniałej świątyni. Z łona przed jutrzeńką zrodziłem cię jak rosę” (BSP).

³⁸ Zob. np. noty do tekstu: L. C. Allen, dz. cyt., s. 110.

³⁹ Forma w l.mn. odpowiednio do „łaskawości”.

⁴⁰ M. Jastrow, dz. cyt., 1023.

Tg: JHWH przysięgał⁴¹ i tego nie odwoła:
Przeznaczony jesteś na księcia przyszłego świata ze względu na zasługę,
ponieważ byłeś królem sprawiedliwym”.

Psalmista przekazuje tu wypowiedź JHWH mającą rangę przysięgi. Król, jako niezwykły wojownik, będzie też z woli Boga kapłanem (כהן) na wieki (לעולם). Bóg obdarzył go godnością i władzą rządzenia oraz władzą kapłańską na wzór króla i kapłana Melchizedeka (Rdz 14,18).

W pierwszej frazie targumista hebrajski rdzeń נחם – „żałować” zmienia na bardziej odpowiedni w kontekście mówienia o Bogu „i nie odwoła” (ולא יתור). Aramejscy tłumacze unikają zarówno antropomorfizmów, jak i antropopatyzmów w mówieniu w odniesieniu do JHWH.

Następna fraza: „Tyś kapłanem na wieki na podobieństwo Melchizedeka” nabrała w chrześcijaństwie charakteru mesjańskiego, odegrała istotną rolę w chrześcijańskiej tradycji: jako często cytowana i rozumiana w sensie mesjańskim. Targumista ukazuje w niej interpretację losów władcy. Hebrajski termin „kapłan” (כהן) targumista tłumaczy jako „książę” (רבא), który ze względu na swoje zasługi otrzyma władzę w przyszłym świecie (לרבא לעלמא) ze względu na zasługę (.בגין זכותא). W targumach jest mowa o zasługach przodków, dzięki nim osoby prawe (np. Abraham, Mojżesz, Aaron) zostają usprawiedliwione i otrzymają nagrodę w przyszłym świecie. Termin ten został użyty również jako określenie „sprawiedliwy król” (מלך זכא), które zastępuje imię Melchizedek (מלכ־צדק) pominięte w targumie.

W. 5.

TM: Pan po twojej prawicy
w dniu gniewu swego zmiażdży królów”.

Tg: Szechina JHWH po twojej prawicy,
w dzień swego gniewu porazi królów.

W psalmie został użyty rzeczownik Pan (אני), to on stoi po twojej prawicy, w ten sposób zapewnia zwycięstwo królowi, który w dniu gniewu zmiażdży wrogich władców. W targumie w miejsce rzeczownika Pan użyty jest tetragrammaton imienia Bożego, poprzedza on określenie *Szechina* i odnosi się do „obecności JHWH (שכינתא דיהוה)⁴². W targumach ten termin jest powszechnie obecny, zwłaszcza w przekładach wierszy biblijnych wzmiankujących o obecności Boga na ziemi, czy też pośród ludzi⁴³. Podobnie jak *Memra*, *Szekina* często zostaje użyta, aby nie odnosić kontekstu bezpośrednio do Boga, tak jak ma to miejsce w tekście hebr., gdzie jest mowa o tym, że PAN jest „po prawicy” króla. Psalm przedstawia moc

⁴¹ Ms B110 dodaje „przez swoje Memra”.

⁴² Od rdzenia שכך, który oznacza „mieszkać”, „przebywać”.

⁴³ Zob. np. przekłady Targumu Jonatana do Joz 22,31; 1 Sm 26,19; Iz 66,1; Jr 3,17; Ez 43,7; Oz 9,3.

gniewu króla w taki sposób, w jaki inni autorzy biblijni przypisują go gniewowi JHWH⁴⁴. Warto zauważyć, że również Ps 2,5.7 mówi o gniewie JHWH. Jednak Ps 110 silniej podkreśla wyjątkową pozycję władcy.

W. 6.

TM: Będzie sędził narody, napelni trupami, roztrzaska głowy⁴⁵ na ziemi szerokiej.

Tg: Został ustanowiony sędzią nad narodami;
ziemię napelnił ciałami złych, którzy zostali zabici;
roztrzaska głowy królów nad ziemią, bardzo wielu.

Te słowa psalmisty są różnie interpretowane. Sędzią może być Bóg lub Mesjasz, który posiada władzę sądzenia narodów. Sąd będzie dotyczył wszystkich i będzie niezwykle surowy. Targum interpretuje te słowa, wskazując wyraźnie, że chodzi o kogoś, kto „został ustanowiony sędzią (אתמנא לדיין) nad narodami”⁴⁶. Tłumacz aramejski dodaje też, że ziemia była „pełna ciał złych, którzy zostali zabici” (גושמי רשיען קטילין). Dodatek ten podaje konkretnie, kto poniesie karę; to złoczyńcy, czyli grzesznicy zostaną ukarani śmiercią. Natomiast dodatki w ostatnim fragmencie precyzują przekaz tekstu hebrajskiego. Zostaje użyta liczba mnoga, kiedy jest mowa o „głowach królów” (רישי מלכיא), ponadto przekaz ten zostaje zharmonizowany z w. 5, gdzie jest mowa o królach. Warto zwrócić też uwagę na to, że dwuznaczny hebrajski termin רבה – „szeroka”, który w tekście hebrajskim określa ziemię, w targumie zostaje odczytany jako „bardzo wielu” (סגיעין לחדא).

W. 7.

TM: Ze strumienia po drodze będzie pił,
dlatego podniesie głowę.

Tg: Z ust proroka otrzymał po drodze pouczenie,
Dzięki temu głowę podniesie.

W psalmie ukazano metaforyczny obraz, który można odczytać w ten sposób, że przedstawia kogoś, kto pijąc wodę, zostaje się wywyższony⁴⁷. Tego rodzaju

⁴⁴ Por. Iz 2,12; So 1,7; Am 5,8.

⁴⁵ W BH rzeczownik w liczbie pojedynczej „głowę” (ראש).

⁴⁶ T. Edwards (dz. cyt., s. 197) proponuje tu zamienić z מתמנא את na מנא את, dzięki czemu wiersze te można odczytać jako odnoszące się do człowieka, do którego Pan przemawia - w ten sposób jednostka ta pełni rolę mesjanistyczną. Poprawka ta nie rozwiązuje problemu, bo w dalszej części tekst napisany jest w 3. osobie, mimo to pozostaje jako pewna możliwość, której z góry nie można wykluczyć – w przeciwnym razie ww. 6-7 można by odczytać jako odnoszące się do jednostki z w. 5, jednak taki układ dokonuje istotnego wyłomu w logicznym rozwoju Ps.

⁴⁷ Strumień, czy też potok niektórzy egzegeci odnoszą do Gichon, z którym wiąże się ryt przed ceremonią intronizacji (por. 1 Krl 1,38), co mogło oznaczać otrzymanie Bożej pomocy przy pełnieniu królewskiej roli zob. L. C. Allen, dz. cyt., s. 118. Inni wskazują na strumienie wody jako źródło życia, które daje wywyższenie.

metafory, które są dość enigmatyczne, często są zmieniane za pomocą odpowiedniego czytelnego i zrozumiałego sformułowania. W tym wypadku „z potoku/strumienia” (מנהל) zostało odczytane jako „z ust proroków” (מפום נבייא), a jako uzupełnienie tych słów targumista podaje, że chodzi o „pouczenie”, czy też, tak jak to ma miejsce w w. 1, „naukę” (אולפן), którą miał zgłębiać bohater psalmu.

3. Charakterystyka interpretacji Tg Ps 110

Na podstawie przedstawionego powyżej przekładu Tg Ps 110 i jego analizy można stwierdzić, że tekst aramejski różni się od tekstu hebrajskiego. Najbogatsze rozszerzenie materiału znajduje się w w. 1, który dodatkowo ma jeszcze kilka wariantów. W wersji aramejskiej psalmu targumista wprowadził charakterystyczne dla targumów terminy, takie jak *Memra* (w. 1), *Szechina* (w. 5). W targumie jest obecna również interpretacja tekstu hebrajskiego (w. 4 i 7). Warto też zauważyć, że nawet w w. 2 i 6, które oddają tekst hebrajski, zostały wprowadzone pewne zmiany. W w. 2 można odnaleźć ślad interpretacji, natomiast w w. 6 targumista precyzyjniej dobiera słowa, harmonizując je z wcześniejszym przekazem.

Analiza aramejskiego przekładu wykazała, że Psalm nigdzie nie odpowiada na pytanie, kim jest bohater Psalmu. Nawet w. 1, który szerzej niż tekst hebrajski charakteryzuje tę postać, nie podaje imienia żadnej konkretnej osoby.

Interpretacje żydowskie kojarzą ten psalm z Abrahamem albo w związku z Rdz 14 i błogosławieństwem Melchizedeka⁴⁸, albo też w odniesieniu do Rdz 18, kiedy to Bóg odwiedza Abrahama, jak ten siedzi u wejścia do swego namiotu⁴⁹.

Natomiast związek tego psalmu z Dawidem pojawia się właśnie tylko w targumie *Lashon aher* oraz w *Midrash Tehillim* i kilku komentarzach średniowiecznych (np. Dawid Kimchi), w których autorzy sami twierdzą, że podają „bezpośrednie znaczenie” tekstu. T. Edwards uważa, że może to świadczyć, że ta tradycja była mniejszościowa i/lub późna⁵⁰.

W świetle dotychczasowych rozważań uzasadniona wydaje się możliwość, że w niektórych elementach Tg Ps 110 rzeczywiście wykazuje pozostałości śladów interpretacji mesjanistycznej. Ponadto w zachowanych rękopisach tego targumu można wskazać dwie interpretacje Ps 110, mianowicie mesjanistyczną i historyczną z ukierunkowaniem na przeszłość.

⁴⁸ Na temat interpretacji postaci Melchizedeka w tekstach żydowskich okresu międzytestamentalnego z kręgu hellenistycznego (np. Filon z Aleksandrii), także Flawiusz; interpretacji eschatologicznej w Qumran (11Q Melch) oraz tradycji targumicznej (Tg O do Rdz 14), czy też midraszu (GenR 55,6) zob. A. Tronina, dz. cyt., 91-92.

⁴⁹ Szerzej na temat identyfikacji Abrahama w źródłach rabinicznych zob. G. Bodendorfer, *Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbinischen Tradition*, „Evangelische Theologie” 59/4 (1999), s. 252-267.

⁵⁰ T. Edwards, dz. cyt., 199.

Zakończenie

Podsumowując interpretację Tg Ps 110, warto zauważyć, że wprowadzone przez targumistę zmiany w ww. 1.3.4. to dobrze znane teksty dowodowe, wykrzesywane w NT i literaturze wczesnochrześcijańskiej. To właśnie Ps 110 jest najczęściej cytowanym psalmem w Nowym Testamencie. Nie wchodząc w szczegóły dotyczące jego wykorzystania w tekstach NT, warto podkreślić, że ukazują one debatę na temat tożsamości Mesjasza z I wieku. Na przykład wtedy, kiedy Jezus pyta faryzeuszy, czym synem jest ich zdaniem Mesjasz. A kiedy odpowiadają, że synem Dawida, Jezus opiera swoją argumentację na słowach z Ps 110,1: „Jakżeż więc Dawid natchniony przez Ducha może nazywać Go Panem, gdy mówi: „Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę Twoich nieprzyjaciół pod stopy Twoje”.

Jeśli więc Dawid nazywa Go Panem, to jak może być *tylko* jego synem? (Mt 22,41-45)⁵¹. Wynika z tego, że uznanie przez faryzeuszy Dawida za autora psalmów potwierdza interpretację historyzującą. Jednak u podstaw pytania i odpowiedzi Jezusa leżało założenie, że Ps 110,1 odnosi się do Mesjasza, a ze strony faryzeuszy nie słyhać o sprzeciwie wobec takiego twierdzenia. Dla chrześcijan sprawa została rozstrzygnięta, ponieważ uznali oni Ps 110 za świadectwo odnoszące się do Jezusa jako wyczekiwanego Mesjasza. Psalm ten był wykorzystywany przez pierwszych chrześcijan do umocnienia wiary w to, że życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa były i są ostatecznym przejawem suwerenności Boga w świecie. A zatem to Jezus jest tym, do którego Bóg mówi: „Usiądź po Mojej prawicy”⁵². Chrześcijanie nadal czynią tę afirmację za każdym razem, gdy odmawiają apostołskie *Credo*: „Wierzę... w Jezusa Chrystusa..., który... siedzi po prawicy Boga”.

Można przypuszczać, że opuszczenie tych aspektów, które były istotne dla autorów Nowego Testamentu i Ojców Kościoła, wskazuje, że aramejskie tłumaczenie powstało jako przeciwwaga do tych pierwszych.

W świetle przedstawionej analizy można przyjąć, że pod pewnymi względami Tg Ps 110 rzeczywiście wykazuje elementy interpretacji mesjanistycznej; zawiera jednak również późniejszą interpretację, mającą cechy egzegezy polemicznej, o charakterze antychrześcijańskim. Jednak niemożność prześledzenia historii redakcji targumu i dotarcia do jego tekstu oryginalnego stanowi istotną przeszkodę w wykorzystaniu go w badaniach nad Nowym Testamentem.

⁵¹ Por. Mk 12,35-37; Łk 20,41-44.

⁵² Zob. Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,69; Dz 2,34-35; 7,55-56; Rz 8,34; Ef 1,20; Kol 3,1; Hbr 1,3.13; 8,1; 10,12; 1 P 3,22.

Bibliografia:

- Alexander, P.S., *Jewish Aramaic Translation of Hebrew Scripture*, w: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation, Judaism and Early Christianity (Compendia Rerum Judaicarum Ad Novum Testamentum, 2/1)*, red. M.J. Mulder, Assen – Maastricht 1988, s. 217-253.
- Allen, L.C. *Psalms 101–150 (Revised)* (Word Biblical Commentary; 21), Dallas 2002.
- Bernstein, M., *Translation Technique in the Targum to Psalms. Two Test Cases: Psalms 2 and 137*, w: *Society of Biblical Literature: 1994 Seminar Papers*, red. E.H. Lovering, Atlanta 1994, s. 326-345.
- Bodendorfer, G., *Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbinischen Tradition*, „Evangelische Theologie“ 59/4 (1999), s. 252-267.
- Cook, E.M., *Covenantal Nomism in the Psalms Targum*, w: *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 71), red. S.E. Porter – J.C.R. de Roo, Leiden 2003, s. 203-222.
- Dahood, M., *Psalms III: 101–150: Introduction, translation, and notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter* (Anchor Yale Bible; 17A), New Haven – London 2008.
- DeClaissé-Walford, N., *Book Five of the Psalter: Psalms 107–150*, w: *The Book of Psalms*, (The New International Commentary on the Old Testament), red. E.J. Young – R.K. Harrison – R.L. Hubbard Jr., Grand Rapids – Cambridge 2014.
- Díez Merino, L., *Targum de Salmos: Edición Principe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora* (Bibliotheca Hispanica Biblica; 6), Madrid 1982.
- Edwards, T., *Exegesis in the Targum of Psalms*, (Gorgias Dissertations; 28, Biblical Studies; 1) Piscataway Township 2007.
- Filipiak, M., *Ps 110 – Mesjasz: król, kapłan, zwycięzca*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, Lublin 1975, s. 225-256.
- Flesher, P.V.M. – Chilton, B., *The Targums: A Critical Introduction*, Waco 2011.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1-2, London 1903 (repr.)
- Krawczyk, R., *Psalms 110: intronizacja króla-kapłana*, „Studia Warمیńskie” 44-45 (2007/2008), s. 7-15.
- Łach, S., *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu; 7/2), Poznań 1990.
- McNamara, M., *Interpretation in the Targumim*, w: *A History of Biblical Interpretation. The Ancient Period*, t. 1, red. A. J. Hauser, D. F. Watson, Grand Rapids, Cambridge 2003, s. 167-197.
- Stec, D.M., *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, (The Aramaic Bible; 16) red. K. Cathcart – M. Maher – M. McNamara, Colledgeville 2004.
- Strus, A., *Śpiewajcie nam pieśń nową (Księga Psalmów)*, w: *Pieśni Izraela* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych; 7), red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 11-82.
- The Targum from the Files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project*, Hebrew Union College, red. S. Kaufmana, Cincinnati (www.cal.huc.edu); wyd. el.: *Libronix Digital Library System Edition of the Targumim*, Logos Bible Software 2005.
- Tronina, A., *Ps 110,4 w interpretacji międzytestamentalnej*, „Collectanea Theologica” 63/3 (1993), s. 89-95.
- Tułodziecki, T., *Psalms 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu*, „Verbum Vitae” 12 (2007), 33-36.
- Waltke, B.K. – Houston, J.M. – Moore, E., *The Psalms as Christian Worship: A Historical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge 2010.
- Wróbel, M., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Biblia Aramejska), Lublin, 2017.
https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim?lang=bi [12.09.2020].

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-8014-0016

Sacrum i profanum w liturgii sakramentu małżeństwa w Kościele polskim

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-021

Streszczenie: Artykuł przedstawia przenikające się wzajemnie elementy *sacrum* i *profanum* w aktualnej liturgii sakramentu małżeństwa. Punktem wyjścia było ukazanie struktury liturgii zawierania małżeństwa i ścisłego powiązania jej z Eucharystią. Ponieważ liturgia sakramentu małżeństwa ma na celu uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu, stanowi samo w sobie *sacrum* sakramentu, poprzez który małżonkowie zanurzają się w świętości Boga. W dalszej części artykułu omówione zostały wybrane elementy *profanum*, które weszły niemal na stałe do liturgii sakramentu małżeństwa. Ich źródłem jest brak wiary narzeczonych i ignorancja dotycząca istoty sakramentu małżeństwa. To bardzo często prowadzi do zredukowania go tylko do formy obrzędowej, gdzie dominują następujące elementy: miejsce ślubu, dekoracje, niewłaściwie dobrane śpiewy i muzyka, obecność kamer i fotografów.

Słowa kluczowe: Małżeństwo, sakrament, liturgia, miłość, *sacrum*, *profanum*, miejsce ślubu, muzyka, śpiew

Sacrum and Profanum in the Liturgy of the Marriage Sacrament in the Polish Church

Abstract: The article depicts the intersecting elements of *sacrum* and *profanum* in the current liturgy of the marriage sacrament. The starting point was to show the structure of the liturgy of the wedding ceremony and its strict connection with the Eucharist. Because the purpose of the liturgy of the marriage sacrament is to sanctify the participants, build up Christ's Mystical Body and render praise to God, it itself becomes the sacrament's *sacrum*, by which the

spouses are immersed in God's holiness. The later part of the article discusses selected elements of *profanum* which have become an almost permanent part of the marriage sacrament liturgy. They originate from lack of faith on the part of engaged couples and their ignorance regarding the nature of the marriage sacrament. This often leads to a reduction of the sacrament to merely ritual form, concentrated on such elements as the place of the wedding and the decorations, with inappropriately chosen hymns and music and the presence of cameras and photographers.

Keywords: Marriage, sacrament, liturgy, love, *sacrum*, *profanum*, place of the wedding, music, hymns

Wprowadzenie

Sakrament małżeństwa lub po prostu – ślub kościelny – wzbudza dziś wiele pozytywnych jak i negatywnych emocji i opinii. Dla jednych jest czymś niewyobrażalnym, aby nie wziąć ślubu w kościele, gdyż wynika to z ich wiary i głębokiego przekonania, że ludzka miłość musi być umocniona i pobłogosławiona przez Boga, który jest jedynym dawcą i źródłem miłości. Inni biorą ślub kościelny, bo taka jest tradycja i tak po prostu wypada. Poza tym w kościele jest wtedy tak pięknie i uroczyście. Trudno wyobrazić sobie ślub bez białej sukni, welonu, kwiatów i innych okazałych ozdób. Ci, niekiedy się dziwią, że przy załatwianiu formalności ślubnych ksiądz stawia jakieś wymagania, domaga się uczestnictwa w kursie przedmałżeńskim i spowiedzi. Po co to wszystko? Przecież my się kochamy i to wystarczy, aby wziąć ślub w kościele. A tutaj ksiądz wydziwia i przeszkadza. Zdarza się także, że są nowożeńcy, którzy pod wpływem mody, mydlanych seriali czy szukania oryginalności chcieliby zawrzeć sakrament małżeństwa w pięknym pałacu z ogrodem, w balonie, pod wodą, na spadochronie czy jeszcze innym wyszukany miejscu. Tutaj liczą się tylko warunki zewnętrzne a istota, czyli przysięga małżeńska i kapłan stają się gadżetami uatrakcyjnijającymi dobrą zabawę. W końcu są też tacy, którzy twierdzą, że ślub jest innym niepotrzebny. Mogą mieszkać i żyć razem bez ślubu i tak samo, a może jeszcze bardziej, być szczęśliwymi. Poza tym, tak jest bezpieczniej, bo jak coś się nie uda, to nie wiążą ich żadne przysięgi i zobowiązania, i dzięki temu łatwiej bez bólu się rozstać.

Celem artykułu jest najpierw ukazanie istotnych elementów liturgii sakramentu małżeństwa. Obrzędy liturgiczne stanowią *sacrum* każdej celebracji. Laicyzacja obecna we współczesnym świecie oraz swego rodzaju moda zaczerpnięta z seriali telewizyjnych próbują „przemycać” do liturgii elementy, które są jej obce, a niekiedy niedopuszczalne. Można je określić jako *profanum*. Zestawienie elementów liturgicznych i tych pochodzących ze „świata” pozwoli ukazać i wyznaczyć

granicę między *sacrum* a *profanum* w ceremoniach związanych z małżeństwem. Ze względu na problem badawczy, określony w temacie artykułu, zostaną w nim pominięte kwestie związane z przygotowaniem katechetycznym, duszpasterskim i prawnym narzeczonych do przyjęcia sakramentu, choć są to zagadnienia bardzo ważne i mogą być przedmiotem nowego opracowania. Zagadnienie to jest bardzo ciekawe, ponieważ w ostatnich latach Konferencja Episkopatu Polski proponowała różne formy przygotowania narzeczonych do sakramentu małżeństwa¹.

1. Liturgia sakramentu małżeństwa w Kościele polskim - *sacrum*

Biblijne wydarzenie stworzenia mężczyzny i kobiety oraz połączenie ich jako męża i żony poprzez małżeństwo ciągle się powtarza i uobecnia. W Kościele katolickim i prawosławnym ten związek mężczyzny i kobiety przyjmuje charakter sakramentalny. Choć na przestrzeni wieków zmieniała się forma zawierania sakramentu małżeństwa i chrześcijaństwo do liturgii tego sakramentu przejęło wiele elementów z tradycji żydowskiej i greckiej, to jednak niemal od początku małżeństwo wiązano z Bogiem i z Kościołem, mając świadomość, że instytucja ta została utworzona przez Boga i uświęcona przez Chrystusa².

Obecnie podstawowym źródłem dla liturgii sakramentu małżeństwa udzielanego w Polsce jest księga liturgiczna zawierająca obrzędy liturgiczne tegoż sakramentu wraz z wprowadzeniem teologicznym i pastoralnym³. W Kościele

¹ Można tu wspomnieć tradycyjne kursy przedmałżeńskie obejmujące zwykle 9 spotkań, następnie propozycje, aby to przygotowanie obejmowało młodzież ostatnich klas szkół średnich. Jeszcze później padła propozycja katechez parafialnych dla młodzieży gimnazjalnej trwających trzy lata. Niestety, rzeczywistość pokazała, że powyższe formy, poza tymi tradycyjnymi, nie przyjęły się powszechnie. Trzeba także zaznaczyć, że dziś szuka się innych form przygotowania, które odpowiadałyby sytuacji zawodowej (czas pracy, inne miejsce zamieszkania) narzeczonych. Można tu wspomnieć choćby tzw. „weekendowe kursy przedmałżeńskie”. Ostatnim dokumentem wydanym przez Konferencję Episkopatu Polski jest „Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego” z dnia 26 listopada 2019 r. Dekret dotyczy bezpośredniego przygotowania do zawarcia małżeństwa, czyli tak zwanej „rozmowy kanonicznej” oraz zawiera uwagi o ceremonii zawarcia małżeństwa w różnych okolicznościach (niechęć lub niemożliwość przyjęcia Komunii Świętej przez jednego z nupturientów, ślub poza kościołem parafialnym, udzielanie delegacji, itp.).

² W „Liście św. Ignacego do Polikarpa, biskupa Kościoła w Smyrnie” czytamy: „Godzi się zaś, aby mężczyźni, którzy się żenią i kobiety, które wychodzą za mąż, łączyli się z wiedzą biskupa, aby małżeństwo było zawierane zgodnie z myślą Bożą, a nie zgodnie z pożądaniami. Wszystko niech dzieje się na chwałę Bożą”, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich. Biblioteka Ojców Kościoła*, nr 10, V, 1, Anna Świderkówna tłum., Kraków 1998, s. 141.

³ Sobór Watykański II wezwał do dokonania reformy liturgii sakramentu małżeństwa w konstytucji o liturgii w numerach 77 i 78. Według zaleceń obrzęd zawierania małżeństwa należało ponownie opracować i wzbogacić, aby wyraźniej wskazywał na łaskę sakramentu oraz podkreślał zadania i obowiązki małżonków (nr 77). Zalecano także, aby zgodnie ze zwyczajem sakrament

w Polsce posługujemy się aktualnie księgą zatytułowaną: *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego⁴.

Nowa księga kładzie duży nacisk na konieczność odpowiedniego przygotowania się nowożeńców do małżeństwa. Jest ono przedmiotem duszpasterstwa ogólnego. Podkreśla się, że sposób sprawowania sakramentu małżeństwa winien być prawdziwą ewangelizacją⁵. Nowe *Obrzędy* przewidują także pewne zmiany w samej strukturze liturgii. Świąteczny charakter wprowadzenia do mszy pociąga za sobą opuszczenie aktu pokuty⁶. Istnieje także możliwość śpiewania błogosławieństwa małżeńskiego. Nowa księga stosuje nazwę „błogosławieństwo małżeńskie” zamiast dotychczasowej nazwy: błogosławieństwo małżonki i małżonka. Zmiana nazwy powoduje, że modlitwa na początku ma na uwadze obie strony, a nie jak dotychczas osobno małżonkę, a następnie małżonka⁷.

Nowa księga przewiduje także możliwość delegowania chrześcijanina świeckiego do asystowania małżeństwu. Wówczas powinny jednak być spełnione odpowiednie warunki. Należą do nich: nieobecność prezbitera lub diakona, zgoda Konferencji Episkopatu potwierdzona przez Stolicę Apostolską⁸.

małżeństwa zawierać podczas Mszy Świętej zaraz po Ewangelii i homilii. Konstytucja zwróciła uwagę na konieczność poprawy modlitwy nad małżonką, aby wyrażała te same obowiązki wzajemnej wierności obojga małżonków (nr 78). Odpowiedzią na soborowe postulaty była księga liturgiczna *Ordo celebrandi matrimonium* wydana w 1969 roku (polskie tłumaczenie 1974 r.). W związku z wydaniem nowych dokumentów kościelnych dotyczących małżeństwa i rodziny, konieczne stało się opracowanie drugiego typicznego wydania *Ordo celebrandi matrimonium*. Ujrzało ono światło dzienne w 1991 roku i uwzględniło przepisy nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku i adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio* z 21 listopada 1981 roku (polskie wydanie 1995 r.).

⁴ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego, Katowice 2007 (odtąd: OSM).

⁵ Tamże nr. 12-27.

⁶ Tamże nr 52. We wcześniejszych wydaniach *Obrzędów małżeństwa* akt pokutny był przewidziany. W ostatnim wydaniu *Obrzędów* formą wzorcową jest uroczyste powitanie narzeczonych w drzwiach Kościoła, pozdrowienie ich i uroczyste wprowadzenie do kościoła (zob. tamże 45). Mamy tu analogię do obrzędów wstępnych liturgii chrzcielnej, w której obrzędy wstępne w drzwiach kościoła zastępują akt pokutny. Ta forma uroczystego wprowadzenia narzeczonych traci swój walor i znaczenie teologiczne w sytuacji, gdy narzeczony czeka na narzeczoną przy ołtarzu, do którego przyprowadza ją ojciec lub ktoś z rodziny.

⁷ Tamże, s. 122-140. Teksty dodatkowe: wybór czytań biblijnych, modlitwy powszechne i melodie błogosławieństw znajdują się w IV rozdziale księgi, w której poszczególne części nie są numerowane i stąd podawane są numery stron.

⁸ W polskiej edycji drugiego typicznego wydania *Rytuału rzymskiego* zawierającego obrzędy małżeństwa opuszczono ten rozdział zatytułowany *Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico*. Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1112. W wersji typicznej ten rozdział zawiera odpowiednie teksty uwzględniające charakter asystującego. Natomiast błogosławieństwo małżeńskie nie ma charakteru modlitwy kapłańskiej. Modlitwa skierowana jest do Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Modlitwa ta wychwala Boga za wyniesienie związku pomiędzy mężczyzną i kobietą do godności znaku miłości samego Boga, wspomina uświęcające działanie Jezusa Chrystusa i ukazuje Ducha Świętego jako twórcę jedności i pokoju w małżeństwie. Wspomina się także funkcje prokreacyjne małżonków

Struktura obrzędu sakramentu małżeństwa jest prosta i zarazem konsekwentna. Została ona opracowana, aby stać się swego rodzaju wzorem dla ukształtowania rytuałów krajowych czy regionalnych. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* zawierają trzy możliwości celebrowania sakramentu małżeństwa. Pierwszym i najbardziej zalecanym jest *obrzęd sakramentu małżeństwa w czasie Mszy św.*⁹. Następnie *obrzęd sakramentu małżeństwa poza Mszą Świętą*¹⁰. W rytuale umieszczono także *obrzęd zawarcia małżeństwa między osobą należącą do Kościoła katolickiego i niechrześcijaninem lub katechumenem*¹¹.

Liturgia sakramentu małżeństwa obejmuje następujące elementy: ryt wejścia - przyjęcia narzeczonych¹², liturgię słowa¹³, skrutinium pary młodych dotyczące wolności od przymusu, dobrowolności zawierania małżeństwa, gotowości podjęcia wspólnego życia aż do śmierci oraz potomstwa¹⁴, hymn do Ducha Świętego „O stwórcy, Duchu, przyjdź”¹⁵, wyrażenie konsensu i jego potwierdzenie¹⁶, pobłogosławienie obrączek i ich nałożenie¹⁷. Po czynnościach sakramentalnych związanych z udzieleniem małżeństwa kontynuowana jest Msza Święta. W I, II i III modlitwie eucharystycznej dodaje się specjalną modlitwę za nowożeńców¹⁸. Po Modlitwie Pańskiej kapłan odmawia lub śpiewa uroczyste błogosławieństwo małżonków¹⁹. Na zakończenie można udzielić nowożeńcom i wszystkim obecnym na liturgii uroczystego, potrójnego błogosławieństwa Aaronowego²⁰. Po zakończeniu Mszy Świętej nowożeńcy, świadkowie i kapłan podpisują akt małżeństwa.

⁹ OSM nr. 45-80.

¹⁰ Tamże nr. 81-121.

¹¹ Tamże nr. 122-150. W tym obrzędzie mówi się o związku małżeńskim, a nie o sakramencie małżeństwa.

¹² Tamże nr. 46-53. Ryt wejścia mogą przybierać różne formy i są dopuszczalne lokalne zwyczaje, jeśli nie są przeciwne przepisom liturgicznym oraz nauce Kościoła o naturze sakramentu małżeństwa.

¹³ Tamże nr. 54-56. Wybiera się czytania znajdujące się w IV rozdziale księgi lub z „Lekcjonarza mszalnego”, tom VII. Można też wykorzystać czytania przewidziane na przypadający dzień, ale w takim przypadku należy wybrać (dodać, jeśli były tylko dwa czytania) jedno czytanie mówiące wyraźnie o małżeństwie.

¹⁴ Tamże nr. 58-60.

¹⁵ Tamże nr. 61. Można zaśpiewać cały hymn lub tylko trzy zwrotki, z czego zawsze pierwszą i ostatnią.

¹⁶ Tamże nr. 62-67. Rytuał przewiduje dwie formy wyrażenia zgody małżeńskiej. Pierwsza jest tradycyjna wyrażająca się w podaniu sobie prawych dłoni, przewiązanych stułą, i wypowiedzeniu formuły sakramentalnej – najpierw przez narzeczonego, a potem przez narzeczoną. Drugiej formy używa się, gdy przemawiają za tym racje pastoralne (np. upośledzenie słuchu lub mowy). Ma ona formę pytania, które kapłan zadaje narzeczonemu i narzeczonej. Narzeczeni odpowiadają na pytanie, mówiąc: „Chcę”.

¹⁷ Tamże nr. 68-70. Rytuał przewiduje trzy formy błogosławieństwa obrączek.

¹⁸ Tamże, nr. 71-75.

¹⁹ Tamże, nr. 76-77. Można wybrać jedną z trzech formuł błogosławieństwa nowożeńców. Formuły te znajdują się w *Mszale Rzymskiej* oraz o w IV rozdziale rytuału.

²⁰ Tamże nr. 79. Formuły błogosławieństw znajdują się w *Mszale Rzymskiej* oraz o w IV rozdziale rytuału.

Podpisanie aktu może się odbyć w w zakrystii lub wobec wiernych. Jednak nigdy nie wolno tego robić na ołtarzu²¹.

Polskie opracowanie *Obrzędów sakramentu małżeństwa*, porównując je do wydania typicznego wydanego w języku łacińskim, jest bogatsze. W polskich obrzędach wykorzystano niektóre dawne zwyczaje polskie znajdujące się w agendach: Henryka Powodowskiego z 1591 roku, a także Marcina Kromera z 1574 roku. Do ubogaceń polskiej wersji obrzędów małżeństwa należy zaliczyć śpiew hymnu do Ducha Świętego „Veni Creator”. Poprzedza on konsensus, czyli wzajemne wyznanie i przyrzeczenie miłości przez nowożeńców. Śpiew ten podkreśla, że małżeństwo jest nie tylko działaniem ludzi, lecz darem pochodzącym od Boga. W jego zawarciu działa Bóg mocą swego Ducha. Wprowadzenie tegoż hymnu w strukturę liturgii małżeństwa doskonale łączy wymiar historiozbowczy i moralny małżeństwa²².

Polskie wydanie księgi przyjęło rzymską formułę skrutinium poprzedzającego formułę sakramentalną, dostosowując ją tylko do ducha języka polskiego. Natomiast pewne ważne zmiany nastąpiły w formule sakramentalnej, czyli wyrażeniu konsensu. Obrzęd polski wzoruje się na agendzie Kromera, podkreślając jedność i nierozzerwalność związku oraz wspólnotę życia opartą na miłości, wierności oraz uczciwości małżeńskiej. Należy podkreślić bardzo charakterystyczne odwołanie się do Trójcy Świętej i wszystkich świętych w celu wytrwania w związku. W tym stwierdzeniu należy dostrzec szczególną komunie jedności i miłości nowożeńców z Trójcą Świętą. Odbiciem wspólnoty osób Boskich jest właśnie związek małżeński, zgodnie z odwiecznym planem Boga wyrażonym w stworzeniu człowieka: mężczyzny i kobiety.

Kolejna zmiana dokonała się w formule potwierdzenia małżeństwa. W wydaniu rzymskim jest ono wezwaniem, by Bóg potwierdził i pobłogosławił zawarty związek. Natomiast obrzęd polski wiąże potwierdzenie małżeństwa z kapłanem działającym *in persona Christi et Ecclesiae*, czyli w jedności i utożsamieniu z Chrystusem i Kościołem. Takie sformułowanie podkreśla podmiotowość ślubujących i oznacza, że to oni są podmiotem i szafarzami sakramentu. Jednocześnie wzbogaca formułę konsensusu przez obecność kapłana *in persona Christi*. Jest to ważny znak sakramentalny celebracji²³.

Zmiany wprowadzone do *Ordo matrimonium* miały na celu uwypuklenie sakramentalności małżeństwa, czyli jego *sacrum*. Konstytucja o liturgii podkreśla, że celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Sakramenty, zakładając wiarę tych, którzy

²¹ Tamże nr 80.

²² Por. B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty, Sakramentalia, Błogosławieństwa*, t. III, Poznań 1992, s. 208-209.

²³ Por. Cz. Krakowiak, *Rytuał rzymski Pawła VI. Sakramenty święte*, Lublin 2017, s. 141-143.

je przyjmują, jeszcze tę wiarę pogłębiają i udzielają łaski do właściwego oddawania czci Bogu i dopełniają dzieła miłości²⁴. W sakramencie małżeństwa miłość stanowi centrum relacji między mężczyzną i kobietą oraz ich wspólnej relacji do Boga. Właśnie w tym wyraża się głębia *sacrum* tego sakramentu.

2. *Profanum* w liturgii sakramentu małżeństwa

Liturgia ze swojej natury jest czynnością świętą, w której Chrystus kontynuuje swoją kapłańską misję. W niej przez znaki widzialne dokonuje się uświęcenie i zbawienie człowieka, a Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Chrystus jako Głowa i Jego Kościół, oddają publiczną cześć Bogu²⁵. W tym kontekście liturgia udzielania sakramentu małżeństwa jest świętą. Jednakże mogą pojawić się, i niestety często się pojawiają, pewne elementy *profanum*, które są niedopuszczalne w sprawowaniu świętych czynności liturgicznych.

2.1. Brak świadomości sakramentalnej małżeństwa

Biblijne opisy stworzenia świata i człowieka jednoznacznie wskazują, że instytucja małżeństwa, rozumiana jako związek mężczyzny i kobiety, od początku mieściła się za Bożych planach. Wystarczy odwołać się do słowa Bożego zawartego w Księdze Rodzaju. To właśnie tam czytamy, że Bóg z miłości stworzył świat i człowieka. Człowiek jest kimś wyjątkowym, ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boga samego. Uczyniony w ostatnim dniu, stanowi jakby koronę całego stworzenia. Wszystkie stworzenia zostały mu podarowane, aby nad nimi panował (por Rdz 1, 26-2,1-25). „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo, obdarował go zdolnością myślenia, wolną wolą oraz uzdolnił go do kochania i bycia kochanym. Od początku w sercu człowieka zostało zaszczerpione pragnienie, aby kochać i być kochanym. Dlatego Bóg stworzył człowieka jako wspólnotę: „stworzył mężczyznę i niewiastę”. Jakby chciał przez to powiedzieć, że pełnia człowieczeństwa realizuje się we wspólnocie mężczyzny i kobiety. Spoiwem pierwszej ludzkiej wspólnoty była miłość. Od tamtego momentu to naturalne i wrodzone pragnienie kochania i bycia kochanym jest w każdym człowieku²⁶.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, nr 59, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 63.

²⁵ Por. tamże, nr 7.

²⁶ Por. G. Bressan, *Księga Rodzaju 1, 26-28.31a*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze*

Niestety we współczesnym świecie takie rozumienie małżeństwa niemal nie istnieje. Osoby zawierające ten sakrament często nie wiążą go z Bogiem, a w ceremonii nie widzą czynności świętych, gdzie jest obecny i działa Jezus Chrystus. Brakuje świadomości, że to właśnie On łączy nowożeńców swoją miłością, a ich wzajemna miłość winna być obrazem miłości Chrystusa do Kościoła i znakiem nowego przymierza. Stąd na pierwszym miejscu, w kontekście zawierania małżeństwa, jako *profanum*, trzeba wymienić brak wiary i świadomości nowożeńców, czym jest sakramentalny związek małżeństwa. Zwraca na to uwagę dekret Konferencji Episkopatu Polski *O przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*. Już w numerze pierwszym dokumentu czytamy: „Jednym z ważnych aspektów przygotowania do zawarcia małżeństwa jest – na etapie przygotowania bezpośredniego – kanoniczne stwierdzenie zdolności prawnej nupturientów oraz dopełnienie wszystkiego, co jest wymagane, by małżeństwo mogło być zawarte zgodnie z nauczaniem i prawem Kościoła, czyli ważnie i godziwie (kan. 1066). Celem egzaminu przedślubnego narzeczonych jest rozeznanie ich sytuacji prawnej i upewnienie się o należytych przygotowaniu do zawarcia małżeństwa. W szczególności duszpasterz winien wykluczyć istnienie przeszkód zrywających, a gdyby takie zachodziły, winien w imieniu narzeczonych wystąpić do właściwej władzy kościelnej o udzielenie dyspensy, gdy jest ona możliwa. Należy także podjąć odpowiednie starania w celu upewnienia się, że nupturienti mają właściwą intencję zawarcia małżeństwa zgodnie z Bożym zamysłem i ustanowieniem, a konsens małżeński będzie wolny od wad. Należy również stwierdzić, czy nupturienti nie są objęci innymi zakazami zawierania małżeństwa oraz czy duchowny, który ma asystować przy zawarciu małżeństwa, posiada odpowiednie uprawnienia. Trzeba wreszcie wypełnić wszystko, co wiąże się ze skutkami cywilnymi małżeństwa kanonicznego”²⁷.

Brak świadomości sakramentalności małżeństwa wypływający z braku wiary lub ignorancji religijnej prowadzi do zredukowania go tylko do formy obrzędowej, gdzie na pierwszym miejscu będą następujące elementy: miejsce ślubu, dekoracje, rozrywkowe śpiewy, obecność kamer i fotografów.

2.2. *Profanum* miejsca celebracji sakramentu małżeństwa

Dziś bardzo popularne staje się udzielanie sakramentu małżeństwa na łonie natury, w parkach, w ruinach zamków, itp. Jest to oczywiście zabronione przez

egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych, M. Masini (opr.), S.W. Gaudyn, tł., Warszawa 1993, s. 26-29.

²⁷ Konferencji Episkopatu Polski, *O przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, 1 w: <https://drive.google.com/file/d/1wThsWSCgHj2tePTSOAOLXS4GPYC5Yg/view> [dostęp: 22.06.2020 godz. 11.30].

Kościół, a kapłani, którzy zgadzają się, by celebrować liturgię sakramentalną w takich miejscach, popełniają poważne wykroczenia. *Kodeks prawa kanonicznego* jednoznacznie definiuje miejsca święte. W kanonie 1205 czytamy: „Miejscami świętymi są te, które przez poświęcenie lub błogosławieństwo, dokonane według przepisów liturgicznych, przeznaczają się do kultu Bożego lub na grzebanie wiernych”²⁸. Wymóg miejsca świętego dla celebracji sakramentu małżeństwa jest związany z zachętą, aby był on związany ściśle ze sprawowaniem Eucharystii, która w normalnych warunkach może być sprawowana tylko w miejscu poświęconym²⁹.

Mimo precyzyjnej definicji miejsca świętego, nupturienti bardzo często wymuszają, aby ślub został zawarty poza kościołem lub kaplicą. Kierując się modą, amerykańskimi zwyczajami zaczerpniętymi z oglądanych seriali telewizyjnych, szukają oryginalnych miejsc w plenerze, które nie mają nic wspólnego z *sacrum* miejsca. W swoich decyzjach kierują się komercyjnym spojrzeniem i rozumieniem małżeństwa oraz samych zaślubin. Biskupi polscy wydali specjalny dokument mówiący o miejscu celebracji sakramentu małżeństwa. Na pierwszym miejscu stawiają kościół lub kaplicę. Swoją decyzję uzasadniają względami teologicznymi, liturgicznymi i duszpasterskimi. W sposób szczególny akcentują uprzywilejowany sposób zawierania ślubu kościelnego podczas Mszy Świętej. W wyjątkowej sytuacji ordynariusze miejsca mogą udzielić jednorazowego pozwolenia, by celebracja małżeństwa odbyła się poza miejscem świętym. W takich sytuacjach dokument podkreśla: „Ordynariusze miejsca podejmują decyzję o udzieleniu zgody na celebrację sakramentu małżeństwa poza miejscem świętym zgodnie ze swoim osądem, jednakże nie dzieje się to bez duszpasterskiej roztropności i rozeznania w każdej poszczególnej sprawie. Za powiązaniem bowiem celebracji sakramentu małżeństwa z miejscem świętym stoją racje natury zarówno teologicznej, jak i duszpasterskiej. Istotnie, troską Kościoła jest, aby nie osłabiać więzi sakramentu małżeństwa z miejscem świętym do sprawowania sakramentów, a także, aby zapewnić narzeczonym i ich bliskim jak najlepszy dostęp do dóbr duchowych nawet wtedy, gdy oni sami początkowo tego nie doceniają lub nie rozumieją, co powinno się dokonać pod wpływem kompetentnej katechezy w tej kwestii”³⁰.

²⁸ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 1205.

²⁹ Por. tamże, kan. 931-933.

³⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Stanowisko biskupów polskich w sprawie małżeństwa katolickiego zawieranego poza miejscem świętym*, nr 23, w: <https://episkopat.pl/stanowisko-biskupow-polskich-w-sprawie-malzenstwa-katolickiego-zawieranego-pozza-miejscem-swietym/> [dostęp: 22.06.2020 godz. 11.40]. W tej kwestii dodatkową instrukcję wydał biskup płocki, który odnosząc się do miejsca udzielania ślubu, cytując dokument Konferencji Episkopatu Polski dotyczący miejsca udzielania sakramentu, pisze: „Zwyczajnym zatem i zalecanym miejscem sprawowania celebracji sakramentu małżeństwa jest kościół jako miejsce poświęcone i przeznaczone do sprawowania liturgii. Zezwolenia biskupów na inne rozwiązania mają charakter indywidualny, są wyjątkowe i powinny takimi pozostać ze szczególnie poważnych przyczyn. Nie należy zezwalać na zawieranie małżeństwa

Dokument bardzo jasno stawia sprawę zezwolenia na udzielenie sakramentu poza miejscem świętym. Za każdym razem, gdyby pojawiły się takie racje teologiczne i duszpasterskie, należy prosić biskupa o zgodę na zawarcie sakramentalnego związku małżeńskiego poza miejscem świętym. Zezwolenie biskupa ma zawsze charakter indywidualny. Nie należy zezwalać na zawieranie małżeństwa poza miejscem świętym bez poważnej przyczyny. Nie mogą stanowić jej racje natury komercyjnej czy wynikające z ekstrawagancji, próżności lub naśladowania zwyczajów obcych tradycji katolickiej³¹.

2.3. *Profanum* śpiewu i muzyki

Sfera *profanum* coraz częściej wchodzi do liturgii sakramentu małżeństwa poprzez nieodpowiedni śpiew i muzykę. Coraz częściej muzyka i śpiew liturgiczny są bezpodstawnie zastępowane przez uczuciowe i całkowicie świeckie piosenki i melodie. W instrukcji *Musicam sacram* czytamy: „Należy pilnie wystrzegać się, aby pod pozorem podnoszenia okazałości nie wprowadzać do odprawiania czegoś czysto świeckiego, albo niezgodnego z kultem Bożym. Dotyczy to szczególnie zawierania małżeństwa”³².

Kościół polski opracował wiele śpiewników zawierających śpiewy liturgiczne, których można używać podczas celebracji sakramentu małżeństwa. Biskup płocki w swojej instrukcji wymienia trzy konkretne śpiewniki oraz dopuszcza pieśni i utwory muzyczne z listy zatwierdzonej przez Diecezjalną Komisję Muzyki Kościelnej. Biskup Piotr Libera wymienia następujące śpiewniki: Karol Mrowiec (red.), *Śpiewnik liturgiczny*, Lublin 1998; Jan Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. XLI, W. Kałamarz, A Ziółkowski (red.), Kraków 2010¹⁰ i Gizela M. Skop (red.), *Exsultate Deo. Śpiewnik mszalny*, wyd. X, Kraków 2010³³. Odpowiednie śpiewniki i chorał gregoriański, właściwy liturgii rzymskiej, wyznaczają kryteria doboru śpiewów podczas liturgii zaślubin, która zdecydowanie wyklucza wykonywanie

poza miejscem świętym bez poważnej przyczyny, której nie mogą stanowić racje natury komercyjnej czy wynikające z ekstrawagancji, próżności lub naśladowania zwyczajów obcych tradycji katolickiej”, w: P. Libera, *Instrukcja Biskupa Płockiego o przygotowaniu i sprawowaniu sakramentu małżeństwa w diecezji płockiej*, „Anamnesis”101(2020), z. 2, nr 5, s. 51.

³¹ P. Libera, *Instrukcja Biskupa Płockiego o przygotowaniu i sprawowaniu sakramentu małżeństwa w diecezji płockiej*, s. 51.

³² Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „MusicamsSacram”*, nr 43, w: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, t.1 (1963-1973), R. Kaczyński (red.), Roma 1990, s. 285. Tekst oryginalny: „Sedulo tamen caveatur ne, sub sollemnitate specie, quicquam in celebrationem introducatur mere profanum aut cultui divino minus conveniens; quod pertinet praesertim ad celebranda matrimonia”.

³³ Por. P. Libera, *Instrukcja Biskupa Płockiego o przygotowaniu i sprawowaniu sakramentu małżeństwa w diecezji płockiej*, nr 13-17, s. 53.

piosenek o charakterze świeckim i najczęściej niereligijnym. Zasada ta dotyczy również muzyki liturgicznej. Zabrania się wykonywania muzyki o charakterze popularnym oraz instrumentów, które zwykle przeznaczone są do wykonywania muzyki świeckiej (gitara elektryczna, perkusja, fortepian, syntezator, akordeon, mandolina, itp)³⁴. Według ks. H. Sobeczki do celebracji liturgii sakramentu małżeństwa nie powinno się wykonywać następujących utworów instrumentalnych: *Marsz weselny* F. Mendelssohna z uwertury *Sen nocy letniej*, *Marsz weselny* z dramatu muzycznego *Tannhäuser*, *Largo Xerxes* G.F. Haendla itp. Spośród śpiewów solowych nie zaleca się śpiewu *Ave Maria*, gdyż nie jest on związany z liturgią³⁵. Jakże do tej listy nie dorzuć bardzo popularnej piosenki L. Cohena *Alleluja*.

Wskazując na elementy *profanum* obecne podczas celebracji liturgii sakramentu małżeństwa, należy jeszcze wymienić obecność mediów: kamerzyści, fotografowie, których często jest kilku³⁶. Uczestnicząc w liturgii ślubnej łatwo zauważyć, że większość z nich zupełnie nie rozumie istoty liturgii i jest nieprzygotowana do wykonywania swojej pracy. Bardzo często przeszkadzają celebransowi w wykonywaniu jego świętych czynności, nie potrafią przyjąć właściwych postaw liturgicznych w czasie Eucharystii, nie szanują obecności Najświętszego Sakramentu i prezentują wiele innych niewłaściwych zachowań. Tymczasem *Wskazania Komisji Episkopatu Polski ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego dotyczące fotografowania i filmowania podczas celebracji liturgii* jasno podkreślają, że w żadnym z dokumentów Kościoła dotyczących liturgii nie ma wzmianki o fotografii lub operatorze filmowym jako o członku zgromadzenia liturgicznego. W rzeczywistości jednak bardzo często osoby te zajmują w zgromadzeniu liturgicznym takie miejsce i tak się zachowują, jakby to oni byli przewodniczącymi zgromadzenia i ośrodkami jego uwagi³⁷. Dokument ten daje bardzo praktyczne i konkretne wskazania dotyczące pracy fotografów i operatorów kamer w czasie liturgii. Wydaje się, że *sacrum* każdej celebracji liturgicznej domaga się, aby te osoby знаły te zasady i stosowały się do nich. Stąd potrzebne są specjalistyczne kursy dla osób pragnących robić zdjęcia i nagrywać celebacje liturgiczne po to, by uniknąć profanacji. Szkoda, że nie we wszystkich

³⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej*, nr 29, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, Cz. Krakowiak, L. Adamawicz (opr.), Lublin 1999, s. 235.

³⁵ Por. H.J. Sobeczko, *Ważniejsze zagadnienia liturgii sakramentu małżeństwa*, w: *Mysterium Christi. Sakramenty i sakramentalia*, W. Świeżawski (red.), Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 228-229.

³⁶ Obecność fotografów i operatorów kamer w czasie liturgii udzielania sakramentu małżeństwa jest dziś poważnym problemem. W niniejszym artykule tylko sygnalizujemy możliwość nadużyć tych osób obecnych na liturgii. Problem domaga się na pewno znacznie szerszego opracowania ale nie pozwalają na to ramy artykułu.

³⁷ Por. Komisja Episkopatu Polski ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego, *Wskazania dotyczące fotografowania i filmowania podczas celebracji liturgii*, w: *Kamerzysta i fotograf w czasie liturgii*, F. Jabłoński (red.), Gniezno 2009, s. 18.

diecezjach organizowane są specjalne kursy dla kamerzystów i fotografów, które przygotowują te osoby do właściwego wykonywania swojej posługi w czasie liturgii, a szczególnie w czasie liturgii sakramentu małżeństwa.

Zakończenie

Małżeństwo mężczyzny i kobiety jest instytucją ustanowioną przez Boga w porządku stworzenia. W Nowym Przymierzu zyskało ono wymiar sakramentalny. Choć na przestrzeni wieków zmieniały się formy udzielania sakramentu małżeństwa, to jednak Kościół zawsze miał świadomość świętości miłości łączącej kobietę i mężczyznę. Ta miłość była i jest umacniana sakramentem małżeństwa. Liturgia sakramentu małżeństwa, jak każda inna celebracja liturgiczna, ma na celu uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Stanowi więc *sacrum*, poprzez które małżonkowie zanurzają się w świętości Boga.

Niestety brak wiary, ignorancja, komercjalizacja życia spowodowały, że do liturgii sakramentu małżeństwa wdarło się wiele elementów, które możemy określić jako *profanum*. Najważniejszym z nich jest brak wiary i świadomości tego, czym jest sakrament małżeństwa. Z tego wynika zredukowanie go tylko do formy obrzędowej, gdzie najważniejsze będą: miejsce ślubu, dekoracje, niewłaściwie dobrane śpiewy i muzyka, obecność kamer i fotografów.

Dziś rodzi się bardzo nagły wniosek pastoralny o odpowiednie przygotowanie narzeczonych do zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego. Przygotowanie winno mieć wymiar teologiczny i pastoralny. Ważne jest, by nupturienci w pełni świadomie i z wiarą przyjmowali ten sakrament. Stąd dobrze by było, gdyby narzeczeni, pragnący zawrzeć sakramentalny związek małżeński, znali przebieg i znaczenie liturgii tegoż sakramentu oraz bogactwo pieśni, hymnów i przede wszystkim czytań biblijnych, aby mogli sami dokonać pewnych dopuszczalnych form. W końcu jest to sakrament, który sobie wzajemnie udzielają i dlatego powinien być uroczysty i sprawowany z głębokim zrozumieniem jego istoty i treści.

Bibliografia

- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej*, nr 29, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, Cz. Krakowiak, L. Adamawicz (opr.), Lublin 1999, s. 229-238.
- Komisja Episkopatu Polski ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego, *Wskazania dotyczące fotografowania i filmowania podczas celebracji liturgii*, w: *Kamerzysta i fotograf w czasie liturgii*, F. Jabłoński (red.), Gniezno 2009, s. 17-20.

- Konferencji Episkopatu Polski, *O przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, w: <https://drive.google.com/file/d/1wThswscgeHj2tcPTSOraOLXS4GPYC5Yg/view> [dostęp: 22.06.2020 godz. 11.30].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Stanowisko biskupów polskich w sprawie małżeństwa katolickiego zawieranego poza miejscem świętym*, nr 23, w: <https://episkopat.pl/stanowisko-biskupow-polskich-w-sprawie-malzenstwa-katolickiego-zawieranego-pozza-miejscem-swietych/> [dostęp: 22.06.2020 godz. 11.40].
- Krakowiak, Cz., *Rytuał rzymski Pawła VI. Sakramenty święte*, Lublin 2017.
- Libera, P., *Instrukcja Biskupa Płockiego o przygotowaniu i sprawowaniu sakramentu małżeństwa w diecezji płockiej*, w: „Anamnesis”101(2020), z. 2, s. 50-56.
- List św. Ignacego do Polikarpa, biskupa Kościoła w Smyrnie, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich. Biblioteka Ojców Kościoła*, nr 10, V, 1, Anna Świderkówna tłum., Kraków 1998, s. 141.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Nadolski, B., *Liturgika. Sakramenty, Sakramentalia, Błogosławieństwa*, t. III, Poznań 1992.
- Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego, Katowice 2007.
- Ordo celebrandi matrimonium*, Roma 1991.
- Sobeczko, H.J., *Ważniejsze zagadnienia liturgii sakramentu małżeństwa*, w: *Mysterium Christi. Sakramenty i sakramentalia* (red.), W. Świeżawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 2221-230.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48-78.
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Musicam sacram”*, w: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, t.1 (1963-1973), R. Kaczyński (red.), Roma 1990, s. 275-291.

KS. TOMASZ NAWRACAŁA

Uniwersytet im. A. Mickiewicza
w Poznaniu
ORCID: 0000-0001-6658-5951

Między sprawiedliwością a miłością.
Ks. Wawrzyńca Kuśniaka COr (1788-1866)
przepowiadanie o czyścú

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-022

Streszczenie: Kaznodziejstwo było i jest w Kościele sztuką głoszenia prawd Ewangelii w taki sposób, aby słuchaczy zachęcić do głębszego życia orędziem Chrystusa. Kazania miały pobudzać do nawrócenia i do trwania przy Chrystusie. Przez wieki stało się ono specyficzną formą komunikacji, zmieniającą się w zależności od wielu czynników społeczno-polityczno-religijnych. W XIX wieku w Wielkopolsce można odnaleźć wspaniałe przykłady kaznodziejów, których spuścizna została ocalona z zawieruchy dziejów. Wielu jednak zostało zapomnianych. Tym ważniejsze są działania, które kończą się odkryciem i przypomnieniem spuścizny kaznodziejskiej kapłanów wielkopolskich z XIX wieku. Niniejszy artykuł zwraca uwagę na osobę ks. Wawrzyńca Kuśniaka, filipina z Kongregacji na Świętej Górze w Gostyniu. W sposób szczególny przedstawione zostanie jego przepowiadanie na temat czyścú. Wpisuje się one w tradycyjną doktrynę Kościoła, a jednocześnie mocno wiąże się z nakazem miłości Boga i bliźniego. W kluczu miłości, obowiązku i konieczności, ks. Kuśniak stara się wskazać, jak ważne jest podejmowanie modlitwy za dusze w czyścú cierpiące i ofiarowanie za nich zadośćuczynienia w postaci codziennego umartwienia.

Słowa kluczowe: Bóg, sędzia, czyścú, miłość, zadośćuczynienie, świętość

Between Justice and Love. Purgatory in the Preaching of Fr. Wawrzyniec Kuśniak CO (Congregation of the Oratory of St. Philip Neri) (1788-1866)

Abstract: In the Church, preaching was and is the art of proclaiming the truths of the Gospel in such a way as to encourage the listeners to live more deeply the message of Christ. Sermons were meant to stimulate conversion and abiding in Christ. Over the centuries, it has become a specific form of communication, changing in accordance with many social, political and religious factors. The period of the 19th century had great examples of preachers in Greater Poland, whose legacy has survived the turmoil of history. However, many of them have been forgotten. All the more important, then, are the efforts that result in discovering and recalling the preaching heritage of Greater Poland priests in the 19th century. This article draws attention to the person of Fr. Wawrzyniec Kuśniak, an Oratorian of the Congregation on Święta Góra in Gostyń. His preaching about purgatory is particularly highlighted here. It is in line with the traditional doctrine of the Church, and at the same time closely related to the commandment of love for God and one's neighbour. Taking love, duty and necessity as the key, Kuśniak tries to show how important it is to pray for the souls in purgatory and to offer reparation for them in the form of daily mortification.

Keywords: God, judge, purgatory, love, satisfaction, holiness

Wprowadzenie

Kaznodziejstwo na ziemiach polskich w okresie rozbiorów nie doczekało się jeszcze głębszych opracowań. W odróżnieniu od okresu baroku, wiek XIX to czas, w którym Polska zniknęła z kart Europy. Jeden kraj, choć zróżnicowany wewnętrznie, stwarzał większe szanse na szerzenie poglądów lub myśli zarówno w dziedzinie filozofii, jak i kultury, literatury czy gospodarki. Nie inaczej było z działalnością Kościoła. Ustalona struktura hierarchiczna i w miarę równe kształcenie kleryków w seminariach gwarantowały identyczny w istocie przekaz wiary. Zróżnicowanie nastąpiło w wieku XIX. To już nie tylko inny język, ale i odmienne tradycje zaczęły wpływać na społeczeństwo, z którego wywodzili się przyszli parafialni duszpasterze. Wpływy zaborców narastały, a ich celem była coraz większa integracja ziem dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów z nowymi organizmami politycznymi. Próby badania XIX-wiecznego kaznodziejstwa są tym bardziej utrudnione, że brakuje dostępu do źródeł historycznych. Ziemie polskie doświadczyły tragedii obu wojen, zwłaszcza ostatnia poczyniła ogromne straty w dziedzictwie historycznym. Każde zatem odkrycie zapomnianych kart historii warte jest opracowania.

Historia Kongregacji Księży Filipinów w Gostyniu rozpoczyna się w drugiej połowie wieku XVII. Nieco ponad sto pięćdziesiąt lat później na jej czele stanie ks. Wawrzyniec Kuśniak. Urodził się w 1788 roku w Czarnkowie nad Notecią³⁸. Kształcił się w szkołach w Wałczu, lecz po śmierci ojca - pozostawiony bez środków do życia, zmuszony został do podjęcia pracy zarobkowej. Pracował w majątkach w Wojciechowie i w Mchach. W tym ostatnim majątku poznał ks. Kacpra Szpetkowskiego, ówczesnego superiora gostyńskiej kongregacji³⁹. Wawrzyniec Kuśniak wstąpił do filipinów w 1811 roku. Będąc już w klasztorze, uzupełnił wykształcenie i w roku 1816 otrzymał święcenia kapłańskie. Na Świętej Górze w Gostyniu pełnił różne funkcje, a w 1839 roku został wybranym przełożonym całej wspólnoty. Wypełnił to zadanie aż do roku 1866, gdy umarł w opinii świętości. Jego proces informacyjny toczy się obecnie w archidiecezji poznańskiej.

Spuścizna pisarska ks. Wawrzyńca Kuśniaka jest niewielka. Zachowało się tylko siedemnaście kazań, których oryginały – w piśmie odręcznym - przechowywane są w gostyńskim archiwum kongregacji. Mimo tak szczupłego dorobku pisarskiego, wynikającego głównie ze specyfiki życia w stowarzyszeniu kapłańskim, warto przypomnieć przepowiadanie ks. Kuśniaka. Po pierwsze, jako przykład kaznodziejstwa XIX-wiecznego na ziemiach polskich w zaborze pruskim. Większość zachowanych zbiorów kazań z tego okresu to kazania pasyjne i mowy pogrzebowe⁴⁰. Kazania okolicznościowe na uroczystości Pańskie oraz niedziele zwykłe roku liturgicznego są rzadkością, zwłaszcza jeśli mają jednego autora. Po drugie, jako przedstawiciela kaznodziejstwa – powiedzmy może nieco przesadnie – ludowego, czyli skierowanego do rzesz pobożnych Wielkopolan⁴¹. Trudno zatem oczekiwać

³⁸ Pełną biografię podaje: A. Brzeziński, *Pamiętka jubileuszu dwuchsetletniego zgrupowania xx. Filipinów na Górze Świętej Gostyńskiej roku pańskiego MDCCCLXVIII*, t. 2, Poznań 1869, s. 1-210.

³⁹ Pełnił tę funkcję przez 27 lat i musiał odznaczać się nietuzinkową osobowością, skoro w 1822 r. uproszono go, by po trzech latach przełożęstwa nie składał rezygnacji. Umarł w 1827 r. Na jego temat zob. A. Brzeziński, *Pamiętka jubileuszu dwuchsetletniego zgrupowania xx. Filipinów na Górze Świętej Gostyńskiej roku pańskiego MDCCCLXVIII*, t. 1, Poznań 1869, s. 287-320.

⁴⁰ Potwierdza to choćby wybór A. Bednarka w jego: *Małym słowniku kaznodziejów (wystąpienia okolicznościowe od romantyzmu po okres międzywojenny)*, Lublin 1992. Prezentowane w słowniku postaci: Wł. Chotkowski (początkowo związany z Wielkopolską, później z Galicją; s. 14-17), N. Cieszyński (s. 18-19), J. Ch. Janiszewski (s. 23-25), A. Prusinowski (s. 45-48), którzy działają w tym samym czasie co ks. Kuśniak, głoszą przede wszystkim mowy żałobne. Celowo pomijam ks. F. Stablewskiego, który choć związany z ziemią wielkopolską, otrzymał święcenia kapłańskie w roku śmierci gostyńskiego filipina. Por. Tenże, *Sztuka kaznodziejska od romantyzmu po okres międzywojenny z rekomendacji historyka literatury*, Lublin 2015, s. 172-184.

⁴¹ Jeśli przyjąć podział XIX-wiecznego kaznodziejstwa na trzy grupy: oświeceniowy, biblijno-kerymatyczny i neoscholastyczny (ten dopiero w drugiej połowie wieku), to przepowiadanie ks. Kuśniaka łączy dwa pierwsze nurty. Na temat samych nurtów zob. I. Folcik, *Kaznodziejstwo w Polsce XIX wieku*, „Resovia Sacra” 18-20 (2011-2013), s. 161-162. Duchowieństwo z diecezji wielkopolskich kształciło się nie tylko w Gnieźnie i Poznaniu, lecz także w Niemczech, Francji i Włoszech. W ostatniej dekadzie I połowy XIX wieku wpływ na te ziemie wywierali zmartwychwstańcy, m.in. ks. Hieronim Kajsiwicz, który publikował swe kazania i homilie w *Przeglądzie Poznańskim*. Zob. Tamże, s. 166.

w tych kazaniach tematów zawiłych i niepewnych teologicznie. Niemniej same w sobie stanowią one ciekawy przykład pracy katechetycznej, do której zachęcał Sobór Trydencki⁴². Ich przekaz jest jasny, jednoznaczny i zachęcający do przyjęcia głęboko chrześcijańskich postaw na drodze ku świętości i pełni zbawienia⁴³.

W niniejszym artykule zakres analizy kazań gostyńskiego filipina zostanie ograniczony do prezentacji wątków eschatologicznych związanych ze stanami eschatologicznymi, a zwłaszcza z czyścem⁴⁴. Jest to tym bardziej ciekawe, że przedstawiane kazania były nie tylko duchowym wsparciem chrześcijan, ale także specyficzną formą kształcenia ich sumień i postaw. Wydaje się, że zapominanie o tym fakcie i traktowanie kazań wyłącznie jako dzieł literackich pozbawia je właściwego środowiska (pomija lub pomniejsza znaczenie adresatów i okoliczności ich powstania), a także – jeszcze bardziej – niweczy je jako narzędzie przekazywania treści wiary⁴⁵. Dlatego najpierw zostanie zwrócona uwaga na samą istotę czyścica, dalej pojawi się opis stanu znajdujących się tam dusz, a ostatecznie zostaną podane konkretne obowiązki wierzących katolików.

1. Istota czyścica

Najbardziej oczywistą prawdą związaną z czyścem jest fakt jego istnienia. Ks. Kuśniak podkreśla, że jest to jeden z elementów wiary katolickiej wynikający z objawienia biblijnego. Nie ma jednak w kazaniach bezpośredniego dowodzenia istnienia czyścica, lecz bardziej przywołanie tekstów odnoszących się

Ks. Kuśniak zasłynął dość szybko jako dobry kaznodzieja, bo w 1826 r. został oddelegowany do głoszenia kazań w katedrze w Poznaniu. Por. A. Brzeziński, dz. cyt., t. 2, s. 79.

⁴² Ten punkt dekretów soborowych zszedł na dalszy plan tradycji potrydenckiej. Z wielką szkodą dla Kościoła i dzisiejszego stanu kapłańskiego.

⁴³ Tak też charakteryzuje kaznodziejstwo ks. Kuśniaka wspomniany wyżej A. Brzeziński. Zob. dz. cyt., t. 2, s. 77-78.

⁴⁴ Omawiane kazania to *Kazania na dzień zaduszny*. Pierwsze zostało wygłoszone w 1828 r., a drugie w 1833 r. Dzieli je pięć lat, co może sugerować ewolucję myśli. Wydaje się jednak, że ewolucja jako taka nie następuje, oba kazania raczej się dopełniają. Po pierwsze, punktem wyjścia w obu jest ten sam tekst ewangelii – J 5,25. Po drugie, oba zwracają uwagę na kwestię wiary i miłości chrześcijanina wobec dusz czyścowych. Rękopisy kazań znajdują się w archiwum Kongregacji Księży Filipinów na Świętej Górze w Gostyniu. Zostały także zdigitalizowane i są również dostępne na stronach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej: kazanie z 1828 r: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/n/429339/edition/340941/content> [10.09.2020]; kazanie z 1833 r: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/429369/edition/340945/content> [10.09.2020]. Rękopisy zostały poddane ekspertyzie grafologicznej, a następnie przepisane przez J. Szeiba: *Scripta servi Dei Laurentii Kuśniak Cora postulare causae proposita*, Poznań 1970. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Podajemy dalej rok kazania oraz stronę w wydaniu.

⁴⁵ Zwracałem na to uwagę w: T. Nawracała, *'Ardere et lucere perfectum est'. Motyw śmierci w wybranych mowach żałobnych ks. Floriana Stablewskiego*, „Studia Gnesnensia” XXXII (2018), s. 212.

do wstawiennictwa za zmarłych⁴⁶. Wielkopolski filipin przypomina o ofierze Judy Machabeusza z Drugiej Księgi Machabejskiej oraz o wstawiennictwie Aarona z Księgi Liczb⁴⁷. Oba zdarzenia z dziejów narodu wybranego mają potwierdzać pozytywną zbawczą wolę Boga, który nawet zmarłym nie odmawia pomocy łaski⁴⁸ i który zobowiązuje człowieka do czynienia dobra dla innych. To działanie na korzyść innych jest podyktowane przykazaniem miłości. Umarli w czyścicu wciąż pozostają braćmi i siostrami i do nich również odnosi się wspomniane przykazanie.

Konieczność działania na rzecz dusz czyścicowych wiąże się z samym miejscem ich przebywania. Czyściec to według ks. Kuśniaka miejsce smutku i płaczu, więzienie okropne, miejsce wygnania i miejsce kary za grzechy. To także „podług opisu Ojców świętych, jest to między niebem a piekłem okrutne sług Boskich więzienie - miejsce wykonującej sprawiedliwości Boskiej - zbiorem wszystkich katowni - ziemią ciemności i bólu. W tem czyścicowym więzieniu, tak nieznośny ponoszą męki tam będące dusze, że ich żaden z nauczycielów Kościoła niemógł ani opisać dokładnie, ani posiadać zupełnie”⁴⁹.

Sugestywne obrazy i metafory odnoszące się do czyścica nie zaciemniają faktu, że jest to jeden ze stanów eschatologicznych. Obok niego istnieje także niebo – miejsce szczęśliwości wiecznej, i piekło – miejsce wiecznej kary dla potępionych. Dusze w czyścicu oczekują na wejście do chwały nieba⁵⁰. I tym różnią się od dusz w piekle, nawet jeśli w obu wypadkach można mówić o jakimś cierpieniu. Cierpienie dusz w czyścicu się skończy, podczas gdy cierpienie potępionych jest wieczne. Ci pierwsi mają nadzieję i oczekują pomocy. Ci drudzy pozbawieni są nadziei i możliwości pomocy ze strony innych. Istotą czyścica jest oczyszczenie z niedoskonałości i skutków grzechów, których Bóg nie może tolerować. Stąd pytanie, dlaczego i jak możliwa jest pomoc duszom czyścicowym?

2. Sytuacja dusz czyścicowych

Czyściec jest stanem eschatologicznym, to znaczy, że człowiek może się w nim znaleźć dopiero po śmierci. Całe życie jest przygotowaniem do tej chwili,

⁴⁶ *Kazanie* 1833, s. 45

⁴⁷ Odpowiednio: 2 Mch 12, 38-46 i Lb 16,1 – 17, 15. Prawdopodobnie w kazaniu jest błąd. Ks. Kuśniak mówi o śmierci 40 tysięcy ludzi, podczas gdy w oryginale jest 14 700. Zob. Lb 17, 14. Cytaty biblijne wg: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. online: www.biblia.pl.

⁴⁸ *Kazanie* 1833, s. 45. Ks. Kuśniak przywołuje tekst Syr 7, 33: *Miej dar łaskawy dla każdego, kto żyje, nawet umarłym nie odmawiaj oznak przywiązania!* oraz Pwt 15, 11: *Ja [Bóg] nakazuję: Otwórz szczerze rękę swemu bratu.*

⁴⁹ *Kazanie* 1833, s.47.

⁵⁰ Por. *Kazanie* 1828, s. 8.

aby zasłużyć na osiągnięcie obiecanego i wysłużonego ludziom przez Chrystusa szczęścia. Niestety, ze względu na słabość i niestałość ludzkiej woli oraz ze względu na małą świadomość tego, co człowiek robi i jakie ma to skutki, nie jest przez wszystkich osiągane bezpośrednio po śmierci. Stąd czyściec jest pewnego rodzaju darem ze strony Boga, aby człowiek miał możliwość oczyszczenia się i stania się prawdziwym świętym⁵¹. W fakcie istnienia czyścica należy widzieć potwierdzenie wszechmocy i miłosierdzia Boga, który nawet po śmierci nie pozostawia tych, którzy Go za życia kochali i Mu służyli⁵².

Czyściec jest miejscem kary, podobnie jak piekło. W tym ostatnim istnieją – wg ks. Kuśniaka – straszne kary i nieszczęścia, które nigdy się nie skończą i ani na chwilę ustaną. Bóg, który jest nieskończenie miłosierny i dobry, nie okaże potępionym swego przebaczenia. Jednakże dusze w czyścicu ten sam Bóg „czyni ofiarą swego ku grzechowi nienawiści”⁵³. Potępieni nienawidzą Boga i ponoszą karę za swe ciężkie grzechy. Dopuścili się ich dobrowolnie i świadomie złamali nakazy Bożego prawa. Dlatego po śmierci nawet Bóg nie może zmienić decyzji ich woli i respektuje ich wybór. W czyścicu zaś są dusze, które pokutują za popełnione grzechy lub zaniedbania: „(...) Są te grzechy, które raczej niedoskonałościami nazywać się mogą - są na przykład dusze w czyścicu, które nie miały wprawdzie przywiązania do grzechu i nie pobłażały swym namiętnościom, ale może uniosły się zbyt przyjaźnią - są i takie, które nie były przez pychę chciwe honorów, ale przez próżność lękały się upokorzenia, były zbyt czułe na iakową urazę - są i takie, które nie były łakome na bogactwa, ale dla zachowania przyzwoitości światowej łożyły nazbytek z umniejszeniem wsparcia ubogich - które nie zatąpiły się w rozkoszach, ale nie mogły się odważyć na umartwienie ciała i na czynienie przyzwoitej pokuty; które nie były zupełnie nieposłuszne łaskom Boga, ale nie pracowały z nimi dostatecznie. Inne nawet cierpią i za same cnoty, że te były pełne niedoskonałości (...). Słowem w czyścicu są takie grzechy, których się ustrzedz jest bardzo trudno, które częstokroć sobie mamy za nic. - Są w prawdzie i te dusze, które cierpią za ciężkie grzechy, ale je w swym życiu opłakały, są już one obmyte krwią Zbawiciela i odpuszczone, były więc grzechy, ale już nie są tylko ich nieiaki pozostały ślady, już dla tego, iż przez swoją pokutę nie były ukarane, przeto Bóg za nie karze surowo w czyścicu”⁵⁴.

Cierpienie dusz czyścicowych jest skutkiem decyzji woli Boga i przyjmują ją one w pokorze. Znosząc je cierpliwie, nie zmniejszają w żaden sposób swej miłości do Boga. Co więcej, właśnie niedoskonałość tej miłości sprawia w nich największe cierpienie⁵⁵:

⁵¹ Por. Tamże.

⁵² Por. *Kazanie* 1833.

⁵³ *Kazanie* 1828, s. 9.

⁵⁴ *Kazanie* 1828, s. 10.

⁵⁵ Por. Tamże. Miłość dusz czyścicowych jest pozbawiona wszelkich odniesień do zmysłów.

„Oczekują Go, a On nieprzychodzi, wzywają Go, a On się im nieodzywa, stąd cierpią te popędliwe pragnienia, te wzruszenia i niespokojności, ten nieznośny smutek i tęsknotę, które ich to konania przywodzą: a których wam pobożni Chrześcijanie słabe tylko wystawiam wyrażenia, gdyż niemamy takiej Miłości, iaka się w nich znajduje, i która jest źródłem tego strasznego ich udręczenia”⁵⁶.

Jak jednak Bóg może równocześnie być sędzią i miłosierdziem? Ten odwieczny dylemat teologiczny ks. Kuśniak rozwiązuje, wskazując na zmianę obrazu Boga w zależności od stanu eschatologicznego. Bóg jest wszystkim równocześnie i każdy z Jego przymiotów należy do Niego tak samo. Inaczej jednak rozpoznają go potępieni a inaczej ci, którzy oczyszczają się w czyścisku. W piekle Bóg jest sędzią sprawiedliwym, nie przestając być także miłosiernym Ojcem i Zbawcą. Nie może być dla potępionych łaskawym, ponieważ odrzucenie dobra nie jest po stronie Boga tylko ludzi. Stąd w piekle ani On nie kocha, ani nie może być kochany przez potępionych, których czyny były pogardą i lekceważeniem Bożej świętości, wszechmocy i miłosierdzia. „Wszystko w piekle rozjątrza Boga przeciw grzesznikom”⁵⁷. Tymczasem w czyścisku wszystko przemawia na korzyść pokutujących dusz. One kochają Boga i Bóg je kocha⁵⁸, ale nawet dzięki tej miłości nie mogą one uniknąć surowej kary. Dla tych dusz Bóg jawi się jako nieskończona dobroć i miłość, jednak nie skraca im mąk dopóki, dopóty nie usunie z nich śladów dawnych ułomności. W ten sposób dusze w czyścisku stają się ofiarą nienawiści Boga do grzechu⁵⁹. To bardzo oryginalna myśl. Z jednej strony, zdaje się ona podkreślać, że kary w piekle nie są wymysłem Boga. Bóg nie stwarza dla grzeszników rozmaitych kategorii cierpienia tylko po to, aby zaspokoić swój gniew. Raczej Bóg znosi to, na co człowiek zasłużył i ze sprawiedliwością traktuje każdego

Ona jest czystą miłością, do której człowiek na ziemi może tylko tęsknić. „Tamto gdy dusza sama jedna zostając niewidzi tylko Boga, którego dobroć, piękność i inne nieskończone doskonałości poznać daleko doskonalej, aniżeli my poznajemy (pomyślimy) one przez wiarę, o iak tęgim wtedy rozgrzewa się ku Bogu pożarem miłości! O iak są żywe, mocne i gwałtowne owe czyste zapaly, które dusze czyscowe wskroś przenikają! Unoszą się one ku Bogu ustawicznie, nągorętszem pragnieniem i nątkliwszą czułością, a jednak zostawać muszą od Niego odłączone - kochać Boga i Bóg kocha je, jednak ich łez nieosusza, i ich łękami niedaje się zmiękczyć”. Tamże, s. 12.

⁵⁶ *Kazanie* 1828, s. 12. W innym miejscu powraca ta myśl: „Choćbyśmy wszystkie drzewa do jednego przyłączyli ognia, wszystkie tyranów narzędzia do jednego złożyli okrucieństwa, nigdy jednak nie uczynimy podobieństwa tej kary, którą sprawiedliwość Boska zlewa na czyscowe dusze; tam męk jedna sięga drugą, jedna się nieskończy, druga się zaczyna; a niewidzimy Boga, a oddaleni od oblicza jego, naysrozsze im zrząda uczucie. Za nic tu boleść od srogich lwów zadana, za nic wszystkich tyranów męczenia sposoby, w porównaniu męki pochodzącej od niewidzenia Boga i doświadczenia krzącej jego ręki”. *Kazanie* 1833, s. 47.

⁵⁷ *Kazanie* 1828, s. 10.

⁵⁸ W *Kazaniu* z 1833 r. ks. Kuśniak stwierdza: „To pewne, że Bóg dusze czyscowe kocha miłością szczerą, miłością upszemą, miłością oycowską i patrzy na nie iako na ulubione swoje stworzenia” (s. 45).

⁵⁹ *Kazanie* 1828, s. 10. Bóg, jako miłośnik stworzenia, nakazuje innym stworzeniom ratowanie dusz w czyścisku, ale jako sędzia „mściwy grzechu prześladowca wymierza w te święte więźnie naysurowsze gniewu swego pociski”. *Kazanie* 1833, s. 45.

według jego zasług. Choć Bóg nienawidzi grzechu i nie toleruje go ze względu na swoją świętość, to w fakcie istnienia piekła i nieunicestwienia grzeszników okazuje również swoje miłosierdzie. Z drugiej strony, podobnie i w czyścicu to nie Bóg karze człowieka, lecz to człowiek ponosi skutki swoich działań. Grzechy, jakie popełnił w całym swoim życiu, są obrazą Boga i naruszeniem Jego prawa. Bóg objawia miłosierdzie, przebacząc te grzechy. Jednak sprawiedliwość domaga się również zadośćuczynienia. Dusze czyścicowe już doświadczają miłosierdzia, ponieważ Bóg pozwala im poznać to, kim jest. One tęsknią do Niego i z powodu tego oddalenia cierpią. Sprawiedliwość Boża dopełnia się w cierpieniach, które znoszą i które mają wymiar pokutny i zadośćuczynny. Dla tych dusz cierpienie jest faktycznym bólem, a jednocześnie to cierpienie przyjęte za innych staje się ich zadośćuczynieniem i wynagrodzeniem. Wydaje się, że intuicja gostyńskiego filipina osiąga tu wielką głębię teologiczną i nabiera wymiarów uniwersalnych. Grzech narusza Boży porządek i rani Boga, wykrzywia relację między stworzeniem a Bogiem. Grzech nie jest sprawą indywidualną poszczególnego stworzenia, lecz sytuuje się na linii Stwórca – stworzenie. Jeśli Bóg okazuje miłosierdzie i przebacza grzech, to czyni to całemu stworzeniu i każdemu, kto do tego stworzenia należy. Jednocześnie grzech każdego staje się przeszkodą we właściwej relacji wszystkich i dlatego domaga się naprawy i zadośćuczynienia. Ponieważ potępieni przez swoje grzechu naruszyli relację do Boga i w swej aktualnej sytuacji nie mogą tego zmieniać, to naprawę ich zła podejmują ci, którzy mogą – dusze w czyścicu i żyjący jeszcze ludzie. Ci ostatni wciąż potrzebują łaski i miłosierdzia, ponieważ mogą zgrzeszyć. Ci pierwsi już zgrzeszyć nie mogą, dlatego ich cierpienie może przekroczyć wymiar indywidualny i być ofiarowane za innych. Cierpienie dusz w czyścicu jest wielkie, a jego miarą jest grzech stworzenia skonfrontowany ze sprawiedliwością Boga.

Ks. Kuśniak sugeruje tutaj dwie rzeczy. Po pierwsze, że ostatecznie miłosierdzie zwycięży nad sprawiedliwością. Dusze czyścicowe osiągną przecież kiedyś niebo. Po drugie, konieczność podejmowania zadośćuczynienia za grzechy przez człowieka, który może je podjąć. Im więcej tego zadośćuczynienia, tym większa szansa na szybsze osiągnięcie pełni zbawienia: „(...) Nieskończona Świętość w Bogu niemoże się złączyć z najmniejszą niedoskonałością. Sprawiedliwość Jego opiera się miłości i wstrzymuje rzeki dobrodzieństw, w których pragnie miłe sobie pogrążyć dusze. - I na tych to zasadach nieskończonej świętości i sprawiedliwości Boga wspierali się owi pokutnicy, którzy tak ostrą czynili pokutę. - Na tych zasadach w Pierwiastkach Kościoła Zbory w swych ustawach wyznaczały surowe, pracowite i na długi czas kary grzesznikom nawracającym się do Boga, będąc przekonani, iż Bóg sam będzie karał surowo w grzeszniku to, co grzesznik sam w sobie przez dobrowolną pokutę nieukarze”⁶⁰.

⁶⁰ *Kazanie* 1828, s. 10-11.

Dusze czyścicowe cierpią nie tylko za swoje zaniedbania i grzechy, ale także za tych, którzy nie mogą zadośćuczynić sprawiedliwości Boga. To wstawiennictwo nie zmienia jednak sytuacji potępionych, lecz jest odpłatą stworzenia wobec sprawiedliwości Stwórcy. Być może należy tu zauważyć echo myśli św. Pawła: *jeden drugiego brzemiona noście* (Gal 6, 2). Brzemieniem złączeni są nie tylko święci, ale także cały rodzaj ludzki w wypełnianiu prawa Bożego. Tam, gdzie to prawo zostaje złamane lub naruszone, tam również muszą istnieć ci, którzy będą chcieli (i mogli) je naprawić. A ponieważ dusze w czyścicu same z siebie niewiele mogą uczynić, dlatego konieczna jest im pomoc od żyjących. Zanim przejdziemy do tego punktu, warto dodać jeszcze jedną rzecz.

Kresem czyścica będzie dzień paruzji. Chrystus powróci w chwale, a pierwszym etapem tego powrotu będzie uwolnienie wszystkich, którzy będą oczekiwać w czyścicu. „Głos Syna Boskiego, którym, żyjąc na ziemi wskrzeszał umarłych, który przed ostatnim dniem Sądu Pańskiego da się słyszeć we czterech częściach świata, i wszystkich ludzi zgromadzi na Dolinę Jozafata: tenże głos, jeżeli zechcemy, da się w głębokich Przepaściach, w mieyscu smutku i płaczu, w okropnym więzieniu dusz czyścicowych. Za pierwszym brzmieniem głosu Syna Boskiego, obali się ta zaporą, która ich od swego przedziela Zbawiciela, zgasną czyszczące ich ognie; otworzą się im Bramy Niebieskie i wnidą do spoczynku wiecznego. Jdzie godzina i teraz jest, gdy umarli usłyszą głos Syna Bożego, a którzy usłyszą ożyją”⁶¹.

Na powstanie z martwych, w znaczeniu przenośnym, nie trzeba czekać. Każdy, kto staje się świętym, powstaje do życia z Bogiem, odrzucając wszelkie zło. Czyni to będąc posłusznym Ewangelii Chrystusa. W jaki sposób dokonuje się owo terażniejsze powstawanie dusz czyścicowych?

3. Obowiązki chrześcijanina

Chrześcijanin żyje zasadami Ewangelii. Ich spełnianie jest gwarancją naśladowania Chrystusa i osiągnięcia pełni szczęścia w niebie. Spośród wielu nakazów, jakie Chrystus zostawia swoim uczniom, dwa okazują się fundamentalne. Chodzi o przykazanie miłości Boga i bliźniego. Od spełniania tych przykazań zależy zbawienie człowieka, przy czym nawet jeśli są one najważniejsze, to nie przekreślają innych nakazów i zakazów. Konieczne jest raczej uświadomienie sobie, że wszystko, co człowiek czyni lub nie, ma sens wówczas, gdy czyni to z miłości. Bez niej nawet najpiękniejszy i najwspanialszy czyn nie stanie się zasługą, przeciwnie, może być doskonałym *exemplum* pychy.

⁶¹ Tamże, s. 8.

„(...) Kochać podobnych sobie, litować się nad ich nędzą - ratować w nieszczęśliwych losach, jest to charakter duszy każdego (...)”⁶². Podmiotem miłości są najpierw bliscy i rodzina. Są oni zarówno pierwszym jak i podstawowym podmiotem działania człowieka, który kocha. Odniesienie do rodziców, rodzeństwa i dalszych krewnych jest działaniem dobrym i związanym z miłością. Troska i zarządanie potrzebom rodziny jest szczególnie widoczna w chwili, gdy czegoś potrzebują lub gdy cierpią. Ks. Kuśniak poucza: „Póki razem żyjemy, gdy czyż oyciec lub matka, mąż lub żona, dzieci, krewny lub przyjaciel, jest złożony chorobą, lub w jakim zostaje utrapieniu; użalamy się, radzibyśmy ulżyć mu boleści, cieszymy go, ratujemy, i wszelkie czułości i przywiązania okazujemy mu dowody, (...) skoro umrze, lubo wierzymy iż nierównie straszliwsze niż przed śmiercią cierpi teraz męki, iuż te troskliwości i usiłowania, żeby go iak nayrychley uwolnić z nieszczęścia, nieczuiemy w sobie”⁶³.

Wobec żyjących bliskich ludzi człowiek okazuje ogromne współczucie i miłosierdzie. Gotów byłby nawet ulżyć w ich cierpieniu i przyjąć je jako własne. Jednak owo działanie nie przekłada się na pamięć o zmarłych. Traktuje się ich jak nieobecnych i niczego niepotrzebujących, choć wiara chrześcijańska nieustannie podkreśla dogmat o świętych obcowaniu i prawdę o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Skoro umarli zmieniają tylko swój stan, przechodzą z doczesności do wieczności, to rzeczą absolutnie konieczną jest zachowanie z nimi tych samych relacji i okazywanie im również pomocy. Miłość nie kończy się w chwili śmierci, lecz jest silniejsza ponad śmierć. Dlatego każdy bliski krewny i znajomy wart jest wsparcia i ratunku ze strony żyjących.

To wsparcie ks. Kuśniak przedstawia w perspektywie zbawczej. Wszyscy ludzie zostali odkupieni krwią Chrystusa i mają możliwość osiągnięcia zbawienia. Jeśli jednak w ich drodze nie wszystko było idealne i dziś znajdują się w czyśćcu, potrzebują pomocy⁶⁴. Pomoc tym bardziej jest im konieczna, gdyż należeli i należą oni do tego samego Kościoła Chrystusa. Wymiar eklezjologiczny uzupełniony jest o perspektywę sakramentalną: dusze w czyśćcu karmiły się za życia Ciałem eucharystycznym⁶⁵. Wsparcie dusz czyścicówych ma wreszcie charakter

⁶² *Kazanie* 1833, s. 46.

⁶³ *Kazanie* 1828, s. 12. Podobnie w *Kazaniu* z 1833 r. można przeczytać: „Jak ten odgłos [Syna Bożego] okropnym smutkiem, serca nasze napełnić powinien, że i teraz taż sama jest godzina, w której przeciąga duszę oddzielone od ciała, dusze rodziców, przyjaciół, braci, krewnych, dobrodziejów, po oddanym z życia sędziemu Bogu surowym rachunku, dopełniaią wymiaru sprawiedliwości twórcy - w czyścowym więzieniu wypłacają się za zadłużonych niedoskonałości i przewinień aż do ostatniego kwadransu - oczekują zmiłowania Boskiego - pragną pomocy i ratunku od żyjących na ziemi ludzi - wołają i proszą usilnie o zlitowanie się - zmiłujcie się nad nami: wy przynajmniej przyjaciele nasi, bo oto ręka Pańska srodze nas dotyka, chłłoszcze i karze, a wy białście chcieli wstrzymać ją możecie” (s. 44).

⁶⁴ Por. *Kazanie* 1833, s. 45.

⁶⁵ Tamże, s. 46.

pedagogiczny. Pomagając, uczy się innych pomocy i w ten sposób to, co człowiek czyni dla umarłych, przekaże jako dziedzictwo kolejnym pokoleniom. „(...) gdy nie będziemy ich ratować, ani my też w podobnych mękach, znikąd nie otrzymamy ratunku”⁶⁶.

Co ciekawe, pomoc duszom czyścówym jest szczególną zasługą człowieka wobec Boga. Filipin z Gostynia zachęca: „Uczynmyż z miłości Jezusa Chrystusa przyjemną Mu przysługę, prosimy za temi, które On sam iak nayprędzey uwolnić pragnie”⁶⁷. Miłość do Jezusa jest obowiązkiem każdego chrześcijanina. Ona jednak nie rodzi się wyłącznie z pragnienia człowieka, lecz jest skutkiem działającej w nim łaski Bożej. Miłość jest łaską, którą Bóg daje każdemu i której skutki w człowieku traktuje On jako zasługę. A ponieważ miłość do Boga i do bliźniego nie są różnymi miłościami, ale jedną wzajemnie się dopełniającą, to miłowanie człowieka ze względu na Boga jest zasługą, którą On nagradza. Więcej nawet, działanie na rzecz bliźniego, który potrzebuje pomocy, jest także pragnieniem Chrystusa, który chce zgromadzić wszystkich w jednej owczarni, w jednym domu Ojca. Czy to się stanie, nie jest tutaj pytaniem kluczowym. Ważniejsze jest, aby człowiek przynajmniej spełniał pragnienie Chrystusa: chcę, aby oni byli ze mną (por. J 17, 24). Ponownie powraca tu myśl o głębokiej więzi spajającej ludzi i, jak się wydaje, odpowiada ona w swej istocie prawdzie o Kościele, jako Mistycznym Ciele Chrystusa.

Właśnie w perspektywie eklezjalnej pojawia się kolejny element: pomoc udzielona duszom czyścówym przyspiesza im moment osiągnięcia szczęścia. Z wdzięczności owi zmarli wstawiają się bardziej u Boga, aby ci, którzy wciąż do Niego pielgrzymują, zasługiwali na przyszłą nagrodę⁶⁸. Pomoc jednak nie zwalnia z obowiązku uświęcenia siebie. Głównym zadaniem chrześcijanina jest unikanie grzechu, czyli usuwanie ewentualnej przeszkody na drodze ku świętości. Ks. Kuśniak wyjaśnia: „Cała wprawdzie religia wystawia szkaradną obrzydliwość grzechu, i nieszczęśliwe jego skutki: - tak naprzykład, udziela Bóg łaski dla zachowania od grzechu - Jego przestrogi i rady dążą, do obrzydzenia grzechu. - Wszystkie Sakramenta i Taiemnice zmierzają do obrzydzenia i zniszczenia grzechu. - Wszelkie groźby i obietnice pobudzaia, żebyśmy się strzegli grzechu, i nawet uciekali przed jego okazyją. (...) Z tem wszystkim, ze wszystkich artykułów Wiary Ś[więtej] – artykuł o czyściu, iest nayzdolniejszy do zabezpieczenia nas przeciw łudzącym powabom grzechu, tak iż samo nawet piekło, lubo przez swą okropność więcey przeraża strachem, czyściec iednakże więcey przekonywa rozum i mocniej daie poczuć sercu, iak istotnie Bóg iest przeciwny grzechowi i grzech Bogu”⁶⁹.

⁶⁶ Kazanie 1828, s. 13.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 9.

Człowiek wie, czym jest grzech i dzięki łasce potrafi go rozpoznać i nazwać. Istotne jest jednak nie tylko wychodzenie ze zła, czyli nawrócenie, lecz trwanie w świętości. Człowiek najpierw powinien walczyć z grzechem, zdając sobie sprawę z jego skutków. Unikanie pokus ze względu na przyszłe cierpienie powinno wystarczyć do zachowania świętości. Bóg jednak daje także skuteczną pomoc: to sakramenty. One przez łaskę, którą niosą, uświęcają człowieka i udoskonalają go przez niszczenie resztek przywiązania do grzechu. W ten sposób umacniają tak, by człowiek nie grzeszył w przyszłości i są lekarstwem na to, co z grzechów przeszłych pozostało. Oczywiście jest, że sakrament nie może być lekarstwem na sam grzech. On leczy tylko to, co jeszcze pozostało w człowieku, który już podjął pokutę i zadośćuczynienie. Na drodze nawrócenia sakramenty nie są nagrodą, lecz pomocą. Człowiek przyjmuje je jako pomoc i dar ze strony Boga bez zaniechania swoich wysiłków, a nie jako nagrodę za wytrwanie. W ten sposób życie sakramentalne okazuje się nie drogą dumy i wywyższenia, lecz drogą całkowitej pokory wynikającej ze świadomości bycia słabym grzesznikiem.

Pamięć o czyścicu powinna człowieka zachęcać do życia świętobliwego, bojaźliwego oraz przezornego⁷⁰. Powinna zachęcać nas do działania: „Wszak mamy usta módlmy się za nich; mamy ręce, czynmy dobrze, dla ich wybawienia - mamy serce litujmy się nad nimi - jeżeli mamy majątek i fortunę, czynmy jałmużny - mamy rozum i wiarę, zdobywamy się na pobożne uczynki, a tym sposobem oswobodzimy je z mąk czyścowych”⁷¹.

Człowiek od Boga otrzymał władzę pomagania duszom czyścicowym. Ta partycypacja we wszechmocy Boga jest przejawem Jego miłosierdzia i w Kościele przybiera różne formy: ofiary, modlitwy, posty, jałmużny i inne zbawienne działania⁷². Ks. Kuśniak nie wspomina wprost o odpustach ani o mszach za zmarłych. Nawiązania do tych form pomocy zmarłych znajdziemy jedynie w jednym kazaniu, związanym ze wspomnieniem Matki Bożej Różańcowej⁷³. Milczenie na ten temat nie dowodzi kryzysu wspomnianych form. Wręcz odwrotnie, sugeruje, że o rzeczach zwyczajnych i powszechnie znanych nie było potrzeby przypominać. Teza ta jest tym bardziej prawdopodobna, że ks. Kuśniak związany był z sanktuarium maryjnym na Świętej Górze, gdzie odpusty był czymś zwyczajnym⁷⁴. Do Gostynia pielgrzymki

⁷⁰ Por. Tamże.

⁷¹ *Kazanie* 1833, s. 44.

⁷² Por. Tamże, s. 48

⁷³ Por. *Kazanie na Niedzielę Różańcową* 1818 r. w: A. Brzeziński, *dz. cyt.*, t. 2, s. 81.

⁷⁴ Na temat historii pobytu filipinów w Wielkopolsce zobacz: J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, Poznań 1964, s. 770-771; K. Kuźmak, *Maria rosa mystica. Sanktuarium na Świętej Górze Gostyńskiej*, Gostyń 1988, s. 12-33. 44-51. Kult obrazu Matki Bożej Róży Duchownej był tak duży, że Gostyń słynął z wielkich, tygodniowych odpustów. W 1724 r. Święta Góra uzyskała dzień odpustu zupełnego na dzień 2 lipca, a w pozostałe święta maryjne – odpust cząstkowy. W 1754 r. sanktuarium zostaje afiliowane do Bazyliki św. Jana na Lateranie i korzysta z przywilejów duchowych

przybywały z całej Wielkopolski już od czasów późnego średniowiecza, a kolejni przełożeni starali się poszerzać przywileje odpustowe dla kościoła. Nie było więc potrzeby mówić o formach znanych, choć specjalnych. Dużo silniejszy nacisk ks. Kuśniak kładzie na rozwój form powszechnych i ogólnych, których praktyka wymaga nieustannego przypominania i podtrzymywania. Wezwanie do modlitwy, do dobrego działania, do okazywania współczucia, do dawania jałmużny to rzeczy, które każdy człowiek może podejmować codziennie, jeśli tylko będzie chciał. Ostatecznie modlitwa za dusze w czyśćcu ma być stałą praktyką chrześcijańską i uzmysławiać wszystkim, że Kościół to nie tylko społeczność widzialna. To również rzeczywistość niewidzialna, która stanie się udziałem każdego dobrego chrześcijanina po śmierci. Pamięć o zmarłych jest wielką lekcją życia, bowiem były to „dusze, które iednego z nami wyznawały Boga, do iednego wzdychały Nieba, iednem piętnem wiary oznaczone, na łonie iednego skonały Kościoła”⁷⁵. Ta ostatnia uwaga jest szczególnie ważna. Choć protestanci byli wcześniej w Wielkopolsce i mieli tu swoje ważne ośrodki⁷⁶, to jednak wraz z zaborami ich obecność się zintensyfikowała⁷⁷. Zaborca i protestant to pojęcia, które wówczas były pejoratywnymi synonimami⁷⁸. Dlatego osobne wezwanie do trwania przy Kościele rzymskokatolickim i umacniania się w polskość w Wielkopolsce, dawnej ziemi Mieszka i Chrobrego. A może kryje się w tym również wezwanie do działań na rzecz jedności z Kościołem i papieżem. Ostatecznie w każdej miejscowości i większej wsi katolicy mieszkali obok protestantów. Gorliwość i postawa tych pierwszych miała być przykładem i zachętą dla tych drugich do powrotu do Kościoła.

i odpustach katedry Rzymu. Por. K. Kuźmak, dz. cyt., s. 40. Przy samej kongregacji istniało poza tym dziewięć bractw, obdarzonych różnymi przywilejami i odpustami. Por. A. Brzeziński, dz. cyt., t. 2, s. 15-35.

⁷⁵ *Kazanie* 1833, s. 46.

⁷⁶ Na południe od Poznania to szczególnie Leszno (kalwini) i Śmigiel (arianie).

⁷⁷ Wg O. Kieca liczebność protestantów w okresie do wybuchu I wojny światowej wahała się w granicach 30% ogółu społeczeństwa. Intensyfikacja powstawania parafii protestanckich nastąpił po 1850. Por. O. Kiec, *Protestantyzm w Poznańskim 1815-1918*, Warszawa 2001, s. 17 oraz 21.299-301.

⁷⁸ Warto przypomnieć, że początek urzędowania ks. Kuśniaka jako superiora w kongregacji Gostyniu zbiega się z internowaniem abp. Marcina Dunina za odmowę przyjęcia ustawodawstwa pruskiego w kwestii wychowania dzieci w małżeństwach mieszanych. Arcybiskup Dunin musiał opuścić diecezję gnieźnieńską i poznańską, został osadzony w twierdzy kołobrzeszkiej. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*, Warszawa 1991, s. 132.

Podsumowanie

W perspektywie tego, co dotąd zostało przedstawione, można sformułować kilka wniosków.

Po pierwsze, kaznodziejstwo eschatologiczne ks. Kuśniaka nie jest obszerne. Zachowały się tylko dwa kazania o tej tematyce. Są one tym cenniejsze, że nie należą do gatunku mów pogrzebowych i pozbawione są charakterystycznych cech tego rodzaju przemówień⁷⁹. Ze względu na adresatów przedstawiane kazania mają dość szeroki zakres treści.

Po drugie, oba kazania przypominają i wyjaśniają prawdy wiary chrześcijańskiej związanej z tajemnicą życia wiecznego. Choć ks. Kuśniak nie wychodzi poza ramy teologii XIX wieku, to jednak ujmuje swój przekaz w obrazy bliskie każdemu słuchaczowi. Odwoływanie się do więzów krwi i przypomnienie o miłości do rodziców, dzieci, współmałżonka lub innych krewnych nie jest może górnołotne, ale jest bliskie i chwyta za serce. Filipin z Gostynia był misjonarzem ludu i korzystał z tego, co lud cenił i przechowywał jako swój największy skarb. Członkowie rodziny byli zawsze najważniejsi i należało im pomagać, zarówno w życiu doczesnym jak i wiecznym.

Po trzecie, podkreślanie wartości wzajemnych relacji daje ks. Kuśniakowi okazję do wyjaśniania misterium Kościoła. Jest on Ciałem Mistycznym, którego głową jest Chrystus. Jeśli ktoś kocha Chrystusa, to nie może zapominać o Kościele. Należy w nim trwać, aby zasłużyć na dobrą, przyszłą odpłatę. Kościół to nie tylko organizm społeczny i widzialny, lecz także wspólnota duchowa i niewidzialna. Stanowi on jedną wspólnotę głęboko złączoną przez miłość.

Po czwarte, kazania ks. Kuśniaka powstały w pierwszej połowie XIX wieku i miały charakter ludowy. Tym bardziej zaskakuje fakt, że wolne są one od wszelkich wyolbrzymionych metafor i obrazów mających wywołać lęk w słuchaczu. Nawiązywanie do miłości i w jej perspektywie wyjaśnianie istoty kar w piekle i w czyśćcu to prawdopodobnie nowość w przepowiadaniu tamtego czasu. Już ten fakt wystarcza, aby przypomnieć myśl wielkopolskiego filipina. Ceni on bardziej przekaz pozytywny niż negatywny. Akty pobożność nie są wynikiem lęku, lecz głębokiej miłości i przywiązania do Chrystusa. Wydaje się, że za takim przekazem skrywa się głęboki personalizm. Życie wieczne to nie miejsca o określonej charakterystyce lub cechach. To przede wszystkim stan, w jakim człowiek się znajduje i w którym istotna jest relacja do Boga i do drugiego człowieka. Warto zauważyć, że już same określenia czyśćca nawiązują mocno do wolności. „Więzienie”, „ziemia wygnania”, „miejsce odosobnienia” to wyrażenia, których istotą nie jest cierpienie

⁷⁹ Choć zwyczajem tamtego czasu było rozpoczynanie kazania i kończenie kazania krótkim wezwaniem modlitewnym. Te cechy zachowały oba omawiane kazania.

fizyczne lub duchowe. To zdecydowanie bardziej miejsca ograniczenia wolności i braku możliwości działania. Czyścić jawi się w tym świetle nie jako miejsce wymyślnych karni fizycznych, lecz jako miejsce cierpienia duchowego. Tęsknota za Bogiem, który jest miłością i który jest tak blisko, staje się największym bólem dusz czyścicowych. W tym zawarta jest kolejna intuicja: niebo jest przede wszystkim spotkaniem z Bogiem, przebywaniem z Nim, uczestniczeniem w Jego życiu, wejściem w wieczność.

Po piąte, nie ma w przepowiadaniu ks. Kuśniaka próby określania czasowości czyścica. Zupełnie pominięta jest wszelka miara liczenia długości pobytu w nim. Choć praktyka Kościoła tamtego czasu posługiwała się pojęciem dni odpustowych, to nie występuje ona w omawianych kazaniach. Myśl filipina z Gostynia idzie w innym kierunku. Miłość nie zna czasu, a szczęśliwi nie liczą dni. Te powiedzenia sprawdzają się i w doczesności wobec ludzi, i podobnie powinny odnosić się do wieczności. Jeśli kogoś się kocha, to chce się dla niego szczęścia: pełnego i jak najszybszego. Dlatego ks. Kuśniak nieustannie powraca do miłości jako klucza działania człowieka. Ona ma być właściwym motorem działania i wysiłku na rzecz innych. Działać ze względu na miłość i miłować w działaniu to chyba najlepsze zasady chrześcijańskiego życia, na których wyrosła myśl kaznodziejska ks. Wawrzyńca Kuśniaka. A do tego także odpowiedzialne zadanie: „Stajemy się że tak powiem pośrednikami między sprawiedliwością i miłosierdziem Boga, ratując dusze czyścicowe”⁸⁰.

Bibliografia

- Banaszak, M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*, Warszawa 1991.
- Bednarek, A., *Mały słownik kaznodziejów (wystąpienia okolicznościowe od romantyzmu po okres międzywojenny)*, Lublin 1992.
- Bednarek, A., *Sztuka kaznodziejska od romantyzmu po okres międzywojenny z rekomendacji historyka literatury*, Lublin 2015.
- Brzeziński, A., *Pamiętka jubileuszu dwuchsetletniego zgromadzenia xx. Filipinów na Górze Świętej Gostyńskiej roku pańskiego MDCCCLXVIII*, t. 1 i 2, Poznań 1869.
- Folcik, I., *Kaznodziejstwo w Polsce XIX wieku*, „Resovia Sacra” 18-20 (2011-2013), s. 161-181.
- Kiec, O., *Protestantyzm w Poznańskim 1815-1918*, Warszawa 2001.
- Kuśniak, W., *Kazanie na dzień zaduszny* (1828 r.), <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/429339/edition/340941/content> [10.09.2020].
- Kuśniak, W., *Kazanie na dzień zaduszny* (1833 r.), <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/429369/edition/340945/content> [10.09.2020].
- Kuśniak, W., *Kazanie na Niedzielę Różańcową 1818 r.*, w: A. Brzeziński, *Pamiętka jubileuszu dwuchsetletniego zgromadzenia xx. Filipinów na Górze Świętej Gostyńskiej roku pańskiego MDCCCLXVIII*, t. 2, Poznań 1869, s. 80 -84.

⁸⁰ *Kazanie 1828*, s. 8.

- Kuźmak, K., *Maria rosa mystica. Sanktuarium na Świętej Górze Gostyńskiej*, Gostyń 1988.
- Nawracała, T., 'Ardere et lucere perfectum est'. *Motyw śmierci w wybranych mowach żałobnych ks. Floriana Stablewskiego*, „Studia Gnesnensia” XXXII (2018), s. 211-225.
- Nowacki, J., *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, Poznań 1964.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), wyd. online: www.biblia.pl.
- Scripta servi Dei Laurentii Kuźniak Cor a postulatore causae proposita*, opr. J. Szeib, Poznań 1970.

KS. ŁUKASZ GOLEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID : 0000-0001-6361-8930

Msza święta prymicyjna według posoborowych dokumentów Kościoła w Polsce

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-023

Streszczenie: Msza prymicyjna jest ważnym dniem w życiu neoprezbitera, jego rodziny i parafii, z której pochodzi. Jej przebieg zawsze normowały księgi liturgiczne. Przed Soborem Watykańskim II nie była możliwa w tym przypadku koncelebra, stąd pojawiła się funkcja manuduktora – starszego kapłana, który wskazywał prymicjantowi teksty mszalne. Błogosławieństwo prymicyjne poprzedzone było tzw. papieskim, następnie prymicjant błogosławił poszczególne stany, jak to ma miejsce i w odnowionej liturgii. Poszczególne diecezje różnie ustosunkowały się do owego błogosławieństwa papieskiego, którego nie zawierają już *Obrzędy błogosławieństw*. Sam udział we Mszy świętej wiąże się z możliwością uzyskania odpustu zupełnego pod zwykłymi warunkami. Różnice są także w podtrzymywaniu tradycji błogosławieństwa np. wianka prymicyjnego. Inaczej podchodzi się do czasu powitania prymicjanta, jak i do zaleceń odnośnie organizacji agapy po Mszy świętej.

Słowa kluczowe: prymicja, neoprezbiter, manuduktor, błogosławieństwo prymicyjne, odpust zupełny, przygotowanie prymicji, przyjęcie prymicyjne.

First Holy Mass According to Post-Council Church Documents in Poland

Abstract: The first mass is an important day in the life of a newly ordained priest, his family and the parish he comes from. Its sequence of events is liturgically regulated. The article provides a synthesis of the liturgical standards applied to the first mass before the Second Vatican Council. Concelebration was not possible at that time, which led to the emergence of the function of the manuductor - a senior priest who indicated the Eucharistic texts to the new priest. The premiss blessing followed the so called Papal blessing, and subsequently the newly ordained priest would bless the individual estates, as is the case with the revised liturgy as well. The article systematises the liturgical

regulations included in the liturgical books that apply in Polish dioceses, and provides an overview of diocesan standards applicable to the first mass. Individual dioceses have adopted varying approaches to the above-mentioned Papal blessing, which is absent from the post-Council Blessing rites adapted to the customs in Polish dioceses. Mere participation in this Holy Mass entails an opportunity to gain a plenary indulgence under the usual conditions and is not tied to any additional rites. There are also differences in the way traditions, such as blessing the premisses wreath, are upheld, in the time and place where the newly ordained priest is greeted, as well as in the recommendations for holding an agape after the Holy Mass.

Keywords: premisses, neopresbyter, manuductor, premisses blessing, plenary indulgence, premisses preparation, premisses reception

Wprowadzenie

Zagadnienie organizacji Mszy świętej prymicyjnej powraca co roku, przy okazji święceń prezbiteratu. Neoprezbiterzy, ich rodziny, duszpasterze i parafianie stają przed zadaniem przygotowania zarówno części liturgicznej Mszy świętej z błogosławieństwem, jak i tradycyjnej agapy. Celem poniższego opracowania jest przedstawienie zasad organizacji tego wydarzenia, zarówno w odniesieniu do dokumentów ogólnopolskich, jak i diecezjalnych. Część liturgiczną normują tu księgi liturgiczne, wydane dla diecezji polskich, szczególnie *Mszal rzymski* i *Obrzędy błogosławieństw*. Wskazania liturgiczne powtarzają lub niekiedy dostosowują diecezjalne podręczniki służby Bożej, zwane również agendami liturgicznymi. Podają one ponadto, wraz z ustawami synodów diecezjalnych i osobnymi instrukcjami, sposób organizacji przyjęcia prymicyjnego. Celem artykułu jest porównanie wskazań zawartych w dokumentach liturgicznych z praktyką poszczególnych diecezji, znajdującą swoje uzasadnienie w agendach i dokumentach tychże diecezji.

1. Wzorzec z *Rituale Romanum* z 1927

Odnośnie prymicji wcześniej obowiązywał obrzęd zawarty w *Rituale Romanum* z akomodacjami dla diecezji polskich, wydany w Katowicach w 1927. Prymicjantowi asystował archidiakon (zwany przez *Rituale* „manuduktorem”) ubrany w komżę i kapę (bez stuły) w przypadku Mszy śpiewanej, lub w samą komżę nałożoną na sutannę w przypadku Mszy recytowanej¹. Celebracja rozpoczynała

¹ Miał to być jeden ze starszych kapłanów. Jego zadaniem było stanie przy mszale i wskazywanie celebransowi tekstów (jednak w przypadku obecności diakona i subdiakona stał po prawej stronie

się od zaintonowanego przez prymicjanta hymnu *Veni Creator*, śpiewanego na przemian z chórem². Po hymnie prymicjant śpiewał werset i modlitwę. W tym miejscu następowała aspersion lub – gdy była przewidziana Msza z wystawieniem Najświętszego Sakramentu – wystawienie³. Samo błogosławieństwo prymicyjne odbywało się w następujący sposób: po zakończonej Mszy świętej neoprezbiter zdejmował manipularz i odmawiał modlitwę ogólną z rytuału z wersetami *Domine exaudi* i *Dominus vobiscum: Deus, qui charitatis...*⁴ Po tej modlitwie następowało błogosławieństwo indywidualne w następującej kolejności: manuduktora, obecnych kapłanów, kleryków, zakonnic i zakonników, ojca i matki, brata i siostry⁵. Na końcu celebrans udzielał błogosławieństwa ogólnego: *Benedictio Dei descendat...*⁶. Błogosławieństwo indywidualne pozostałych wiernych odbywało się już bez ornatu, kapłan nakładał dłonie odmawiając formułę błogosławieństwa w liczbie mnogiej⁷. Jeśli podczas prymicji był obecny biskup, błogosławił prymicjanta przed błogosławieństwem indywidualnym⁸.

2. Wskazówki i wzorce ogólnopolskie

2.1. Definicje i czas

Obrzędy definiują Mszę prymicyjną jako „pierwszą Mszę świętą, sprawowaną uroczysto przez nowo wyświęconego kapłana (neoprezbitera) z udziałem społeczności parafialnej, z której on pochodzi”⁹. Obrzęd zaleca, aby taka Msza święta odbyła się jak najwcześniej po święceniach kapłańskich, przy możliwości sprawowania wcześniej Mszy świętej „bez uroczystości” lub jej koncelebrowania¹⁰.

prymicjanta). Wraz z neoprezbiterem wykonywał niektóre gesty – pochycenie głowy, przyklęknięcia, znak krzyża na sobie. Jako pierwszy przyjmował od celebransa pocałunek pokoju i w przypadku braku diakona usługiwał mu z pateną przy udzielaniu Komunii świętej wiernym. Neoprezbiter udzielał błogosławieństwa prymicyjnego archidiakonowi jako pierwszemu. Por. A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny. Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, Płock 1931, s. 556-557; por. J. Mueller, *Mały ceremoniał dla kleryków i kapłanów*, Poznań 1949, s. 123-124.

² Por. tamże.

³ Por. tamże.

⁴ *Rituale Romanum Ecclesii Poloniae accommodatum*, Katowice 1927, s. 1004-1005.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże.

⁷ Abp Nowowiejski wspomina, iż „jeżeli nie obie ręce, to przynajmniej jedną na każdego z wiernych kładzie, idąc od strony epistoły ku stronie ewangelji”, cyt. za A. Nowowiejski, dz. cyt., s. 557.

⁸ RR 1927, s. 1006-1007.

⁹ OB.,wpraw.p.1456, s. 307.

¹⁰ Por. tamże. Termin „bez uroczystości” wymaga uściślenia. Może bowiem się złożyć tak, iż w diecezji istnieje zwyczaj tzw. prymicji rocznikowych, czyli uroczystych Mszy świętych sprawowanych przez wszystkich wyświęconych danego dnia kapłanów (np. niektóre parafie, klasztory). Przeważnie

2.2. Odpust zupełny

Przedsoborowe przepisy wspominały, iż prymicjant otrzymuje odpust zupełny w dzień prymicji, jeżeli tego dnia przystąpi do spowiedzi i pomodli się w intencjach Ojca Świętego¹¹. Odpust zupełny otrzymywali także krewni prymicjanta (do trzeciego pokolenia włącznie), warunkiem było uczestnictwo we Mszy świętej, przyjęcie Komunii oraz modlitwa w intencji Ojca Świętego¹². Wszyscy inni wierni, po spełnieniu tych samych warunków, mieli możliwość uzyskania odpustu - 7 lat i 7 kwadrygen¹³.

Wedle posoborowych przepisów odpust zupełny może zyskać kapłan, który odprawia Mszę prymicyjną w sposób uroczysty oraz uczestniczący w niej wierni¹⁴. Warunkiem otrzymania odpustu jest: przystąpienie do sakramentu pokuty, przyjęcie Komunii św. oraz modlitwa w intencjach Ojca świętego¹⁵. Zgodnie z prawem powszechnym, dotyczącym odpustu zupełnego należy nie być przywiązany do grzechu, nawet powszedniego¹⁶. Obrzędy wskazują, iż duszpasterze powinni w niedzielę poprzedzającą Mszę świętą prymicyjną poinformować wiernych o warunkach uzyskania odpustu¹⁷. Taką informację należy również ponowić we wprowadzeniu podczas samej prymicji¹⁸.

w takich przypadkach jeden z neoprezbiterów przewodniczy Mszy świętej. Należy do tego dodać fakt, iż nieraz zdarza się, że w powodu odległości od parafii rodzinnej neoprezbitera prymicje przekłada się na następną niedzielę po przyjęciu święceń prezbiteratu.

¹¹ A. Nowowiejski, dz. cyt., s. 557.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże. Konstytucja Pawła VI *Indulgentiarum Doctrina* (1967) zniósła w przypadku odpustów częściowych jakiegokolwiek określenia dni lub lat (norma 4.)

¹⁴ OB, wpraw. pkt. 1457, s. 307: „Kapłan, który odprawia Mszę prymicyjną w sposób uroczysty i wierni, którzy w niej uczestniczą, mogą uzyskać odpust zupełny (Ench. indulg., nr 43)”. *Obrzędy* cytują *Enchiridion indulgentiarum* z 1986 r. M. Pastuszko, „Odpusty (kanony 992-997)”, „Prawo Kanoniczne”, 42/3-4, 63-197, s. 149. Przywołany przez *Obrzędy* punkt 43. nie wspomina, iż musi to być sposób „uroczysty”: „Celebrowanie Mszy świętej prymicyjnej z udziałem ludu o ustalonej godzinie, i uczestniczenie w tej Mszy świętej”. Natomiast *Enchiridion* z 1999 r. traktuje o Mszy św. prymicyjnej w sposób następujący: § 1. *Plenaria indulgentia* conceditur: 1° sacerdoti primam Missam coram populo statuto die celebranti, 2° christifidelibus qui devote eidem Missae astiterint. Dekret Penitencjarii z 1999 r. (a więc już po wydaniu polskich *Obrzędów*) również nie wspomina, że kapłan musi odprawić pierwszą Mszę w sposób „uroczysty”. Por. Paenitentiarum Apostolica, *Enchiridion Indulgentiarum*, pkt. 27,

¹⁵ Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Indulgentiarum doctrina”*. *O odpustach*, norma 8., Rzym 1967.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ OB., wpraw., pkt. 1457-1458., s. 307.

¹⁸ Por. tamże.

2.3. Przygotowania i błogosławieństwo rodziców

Procesja do ołtarza wyrusza z plebanii lub zakrystii¹⁹. Dlatego tam należy przygotować wszystkie paramenta liturgiczne, szczególnie szaty liturgiczne dla prymicjanta. Obrzędy nie wspominają nic o domu rodzinnym prymicjanta jako miejscu, skąd wyrusza procesja. Zamieszczając teksty błogosławieństwa rodziców jako miejsce ich wypowiedzania wskazano także plebanię lub zakrystię. Rodzice błogosławią syna kładąc ręce na głowę i wypowiadając słowa zamieszczone w *Obrzędach*²⁰.

2.4. Msza święta

Obrzędy nie precyzują formularza, doboru czytań ani żadnych innych zaleceń dotyczących struktury Mszy świętej prymicyjnej aż do modlitwy po Komunii. Należy zatem, jak zawsze, stosować się do *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*. Co do koloru szat, mówi ono, że „w dni bardziej uroczyste można używać okazalszych szat, chociaż nie są w kolorze dnia”²¹. Jeżeli chodzi o wybór formularza, należy tu zastosować zasadę, że „jeśli kapłan sprawuje Mszę świętą z udziałem ludu, winien stosować się do kalendarza kościoła, w którym celebruje”²². Gdy Mszę prymicyjną sprawuje się w niedzielę, należy użyć formularza przepisanego w *Mszale*²³. *Ogólne wprowadzenie* normuje również zasady wyboru modlitwy eucharystycznej – na niedzielę przeznaczona jest pierwsza lub trzecia, a jeśli jest to niedziela w ciągu roku – to także czwarta z własną prefacją²⁴. Obrzędy przewidują krótkie przemówienie prymicjanta po modlitwie po Komunii²⁵.

2.5. Błogosławieństwo prymicyjne

Przed błogosławieństwem następuje zapowiedź diakona lub komentatora – ma ona na celu przypomnieć wiernym o możliwości i warunkach odpustu zupełnego²⁶. Prymicjant kieruje wezwanie: *Pan z wami*, po odpowiedzi diakon lub kapłan asystu-

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ OB

²¹ OWMR 346g.

²² OWMR 354a.

²³ „Ze względu na swoje szczególne znaczenie niedziela ustępuje tylko uroczystościom oraz świętom Pańskim” OWMR 5.

²⁴ OWMR 365.

²⁵ OB. 1460, s. 308.

²⁶ Por. tamże.

jący zwraca się do wiernych ze słowami: *Pochylcie głowy na błogosławieństwo*²⁷. Obrzędy wskazują dalej na dwa sposoby udzielenia błogosławieństwa przez prymicjanta: A i B²⁸. Wariant A jest przeznaczony na Mszę z większą ilością wiernych (szczególnie grup, dla których przewidziany jest osobny tekst błogosławieństwa). Podmiot w tekście modlitwy wyrażony jest w liczbie pojedynczej. Istnieje możliwość dostosowania lub opuszczenia tekstu²⁹. Struktura błogosławieństwa jest w wariantcie A następująca: kapłani, klerycy, rodzice, zakonnicy i zakonnice, rodzina, ogólne. Jeśli jest większa grupa np. kapłanów, rodziny prymicjant może odmówić nad nimi modlitwę błogosławieństwa, a potem w milczeniu włożyć ręce na głowę każdego z osobna³⁰. Natomiast w wariantcie B podmiot modlitwy wyrażony jest w liczbie pojedynczej. Nieco inny jest również porządek: kapłan, kleryk, rodzice, brat lub siostra, osoby zakonne

Wariant A

Błogosławieństwo kapłanów. W anamnezie przywołuje fakt, iż Bóg powołuje robotników na swoje żniwo. Prosi o pomnożenie łaski Ducha Świętego, otrzymanej przez włożenie rąk. Druga część prośby dotyczy bycia godnymi sługami Chrystusa i wierności w szafowaniu Bożymi tajemnicami.

Błogosławieństwo kleryków. Nazwani są tymi, którzy „usłyszeli głos powołania i przygotowują się, by służyć Mu jako kapłani”. Prośba kierowana jest do Boga o światło i moc w poznaniu wielkości ich powołania i o coraz większą miłość Chrystusa i Kościoła.

Błogosławieństwo rodziców. Anamneza wskazuje na boskie pochodzenie wszelkiego ojcostwa na ziemi oraz na wybór przez Boga Maryi na Matkę swojego Syna. W prośbie zawiera się temat błogosławieństwa, zdrowia, pokoju, radości i długiego życia oraz wiecznego szczęścia.

Błogosławieństwo zakonników i zakonnice. Modlitwa charakteryzuje ich jako tych, „którzy porzucili wszystko dla Chrystusa i żyją w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie zakonnym”. Według prośby doskonałe naśladowanie Chrystusa ma się realizować w ich życiu poprzez ukrzyżowanie dla świata, czego owocem ma być „świadectwo ofiarnej miłości”.

Błogosławieństwo rodziny. Wspomnieniem dzieł Bożych jest tutaj fakt, iż Chrystus jest dany nam przez Boga Ojca jako nasz brat. W rozwinięciu tej anamnezy jest obecny powód działania Boga – „by uczynić z nas jedną rodzinną wspólnotę”. Podmiot modlitwy jest szerszy niż to sugeruje jej nagłówek, mianowicie w samym tekście występują: rodzeństwo, rodzina, przyjaciele i dobroczyńcy. Prośba

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże. Wariant A: nr. 1463-1464 (s.309-310); B: nr 1465-1468(s.310-313).

²⁹ Por. tamże, nr 1463, s. 309.

³⁰ Por. tamże, nr 1465, s. 310.

dotyczy umocnienia ich wiary, uświęcenia miłości oraz pracy a także wprowadzenia na wieczną ucztę Baranka.

Wariant B

Błogosławieństwo kapłana. Prośba rozszerzona jest, prócz obecnych w wariantcie A formuł „bycie godnym sługą Chrystusa” i „szafarzem Bożych tajemnic”, także o „długie życie”, „łaskę wytrwania” i „dobrego ukończenia trudu kapłańskiego życia”.

Błogosławieństwo kleryka. Modlitwa zawiera prośbę o „serce czyste” i „umysł prawy”, aby podmiot „mógł zgłębiać tajemnicę wiary” i „zasłużyć na udział w kapłaństwie Chrystusa”.

Błogosławieństwo ojca i matki. W anaklezie obecny jest tytuł „Pan zastępów”. Podkreślone zostaje także źródło błogosławieństwa, którym jest Pan. W prośbie zawierają się następujące tematy: „trwałe zdrowie duszy i ciała”; „spełnienie wszystkich prośb”; „wspomożenie zamiarów”; „długie życie”; „wsparcie w momencie ustawiania sił”; „pomnożenie łaski wytrwania do końca”, „uczestnictwo w wiecznym dziedzictwie” (rozwiniecie, prośba właściwa).

Błogosławieństwo brata i siostry. Owocem błogosławieństwa ma być „zstąpienie łaski Bożej”, „umocnienie potęgą Ojca wszechmogącego”, „pouczenie mądrością Syna Bożego” i „rozpalenie miłością Ducha Świętego”, a w konsekwencji „czynienie postępów w mądrości i łasce u Boga i u ludzi”.

Błogosławieństwo osób zakonnych. Anamnezą jest tutaj „ukrzyżowanie dla świata przez krzyż Chrystusa”. Chłuba krzyża ma być podstawą do naśladowania Go w tej służbie. Nagrodą jest sam Pan.

Błogosławieństwo innych osób. Anakleza wspomina osoby Trójcy Świętej. Prośba dotyczy faktu zstąpienia błogosławieństwa i jego trwałości³¹.

W przypadku, gdy biskup uczestniczy w prymicji, prymicjant przed udzieleniem błogosławieństwa wiernym, podchodzi do niego i pochyłony prosi o błogosławieństwo: *Pobłogosław mnie, ojcze*; na co biskup odpowiada tekstem błogosławieństwa z Obrzędów *Niech Bóg swoją mocą potwierdzi...*³²

Wiernych odsyła diakon lub sam prymicjant. Po odesłaniu odbywa się - jeśli jest to przewidziane - indywidualne błogosławieństwo. Obrzędy wspominają również o usługującym, rozdającym pamiątkowe obrazki³³.

³¹ OB., pkt.1463-1466, s.309-312.

³² Por. tamże, nr 1466. Należy także wspomnieć o sposobie, w jaki biskup powinien uczestniczyć we Mszy świętej prymicyjnej. Nie można tu zaaplikować instrukcji z rozdziału III *Ceremoniału liturgicznej służby biskupów*, która opisuje Mszę, „której biskup przewodniczy, nie sprawując Eucharystii”. Odnosi się do niego w tym przypadku tylko p. 186 CE.: „Jeśli biskup nie przewodniczy w wyżej opisany sposób, bierze udział we Mszy świętej ubrany w rokietę i mucet; nie zasiada jednak na katedrze, lecz w innym stosownym miejscu”.

³³ OB. pkt.1464, s. 309-310; 1466-1468, s. 313.

3. Podręczniki i normy diecezjalne

3.1. Przygotowanie prymicji w parafii

Msza święta prymicyjna stanowi ważny dzień dla całej wspólnoty parafialnej, jest ona wyrazem wdzięczności Bogu za dar kapłaństwa³⁴. Wraz z przyjęciem prymicyjnym stanowi znak więzi młodego prezbitera z Ludem Bożym, z którego został wybrany, a z drugiej strony znakiem odmienności jego życia – zgodnie z powołaniem otrzymanym przez Boga³⁵. Proboszcz parafii jest tym, który koordynuje przygotowania do tej uroczystości³⁶. Obejmuje ono przygotowanie rodziców, rodziny, jak i całej społeczności parafialnej. Pierwszeństwo ma mieć tu wymiar duchowy³⁷. Należy wcześniej poinformować o możliwości zyskania odpustów oraz ich warunków, zachęcić do skorzystania z sakramentu pokuty i pojednania a także przyjęcia Komunii świętej³⁸. Modlitewne przygotowanie parafii może wyrazić się w nowennie³⁹. Chodzi tu również o modlitewne towarzyszenie kandydatowi do prezbiteratu, szczególnie w czasie rekolekcji przed święceniami⁴⁰. W tych dniach (jeśli tabela pierwszeństwa świąt na to pozwala) można odprawić Msze św. z wybranych formularzy np. o powołania kapłańskie i zakonne⁴¹. Podczas jednej z tych Mszy świętych (zamówionej przez rodziców prymicjanta w jego intencji) zaleca się, by prócz chleba i wina, sami rodzice przynieśli w procesji z darami świecę, którą w dniu prymicji ich syn złoży na ołtarzu⁴². Po Mszy św. może mieć miejsce nabożeństwo z wystawieniem Najświętszego Sakramentu⁴³.

³⁴ *Synod archidiecezji poznańskiej*. Tom II. Statuty., s. 125.

³⁵ *Wskazania dotyczące przygotowania i przeżywania prymicji kapłańskich w parafii*, w: *Przypatrzmy się powołaniu naszemu*, Legnica, s. 341.

³⁶ *Rytuał diecezjalny*, Pelplin 2005, s. 154; *Instrukcja o prymicjach kapłańskich w diecezji plockiej*, dostęp: <https://www.diecezjaplocka.pl/media/4085708/INSTRUKCJA%20O%20PRYMICJACH%20KAPLAŃSKICH.pdf>. *Wskazania* diecezji legnickiej wymieniają tu ponadto również samego prymicjanta, jego rodziców, duszpasterzy z jego rodzinnej parafii, katechetów oraz grup i zespołów parafialnych, por. *Wskazania...*, s. 341.

³⁷ Por. *Wskazania...*, s. 341.

³⁸ Por. *Rytuał diecezjalny*, s. 154.

³⁹ Por. *Służba Boża*, W. Głowa (opr.), Lubaczów 1986, s. 344n (dalej: *Służba Boża*, Lubaczów); *Agenda liturgiczna*, Tarnów 2013, wyd. III, s.384n (dalej: *Agenda liturgiczna*, Tarnów).

⁴⁰ *Wskazania...*, s. 341.

⁴¹ *Służba Boża* wydana w Lubaczowie wymienia ponadto propozycje formularzy: O Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie, O Najświętszej Eucharystii, O Najdroższej Krwi Chrystusa, O Najświętszym Sercu Pana Jezusa, por. *Służba Boża...*, s. 344. Wskazania te podaje w podobnej formie również *Agenda liturgiczna*, Tarnów, wyd. III, 2013, s. 385.

⁴² Ta świeca ma przypominać prymicjantowi, o rozpoczętej ofierze z jego życia i że ma spalać się w ofiarnej służbie dla Boga i ludzi, por. *Służba Boża*, Lubaczów, s. 345; *Agenda liturgiczna*, Tarnów, s. 386n.

⁴³ Można odmawiać Litanie: do Najświętszego Serca Pana Jezusa, Najświętszego Imienia

3.2. Przygotowanie bezpośrednio i błogosławieństwo rodziców

Dniem prymicji winna być niedziela⁴⁴. Termin „prymicje” odnosi się do pierwszej samodzielnej Mszy świętej⁴⁵. Po święceniach neoprezbiter może koncelebrować, lecz nie jako główny celebrans⁴⁶.

O błogosławieństwo syna - neoprezbitera prosi rodziców proboszcz⁴⁷. Może on również podpowiadać im słowa lub mogą oni odczytywać przygotowany tekst⁴⁸. Miejszem obrzędu jest dom rodzinny lub plebania⁴⁹, może się także odbyć w progu kościoła⁵⁰. Przed udzieleniem błogosławieństwa przez rodziców można zaśpiewać pieśń *Pod Twoją obronę* lub odmówić modlitwę *Pod Twoją obronę*⁵¹. Rodzice wypowiadają słowa błogosławieństwa kładąc dłonie na głowę syna⁵².

3.3. Procesja, powitanie i przebieg Mszy świętej

Przy odpowiednim śpiewie rusza procesja do kościoła⁵³. Po zajęciu wyznaczonych miejsc prymicjanta witają grupy parafialne i proboszcz⁵⁴. Można to również uczynić przy wejściu do kościoła albo przed kościołem⁵⁵. Proboszcz może powitać prymicjanta po okadzeniu ołtarza i liturgicznym pozdrowieniu⁵⁶. *Rytuał diecezjalny pelpliński* podaje tekst błogosławieństwa wianka prymicyjnego, który wypowiada

Jezus lub do Najdroższej Krwi Chrystusa Pana. Służba Boża podaje ponadto teksty innych modlitw, por. tamże, s. 345.-348.

⁴⁴ *Rytuał diecezjalny...*, s. 154.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże, s. 155; *Agenda liturgiczna*, H. Sobczko (red.), Opole 2017, s. 486n (dalej: *Agenda liturgiczna*, Opole). W archidiecezji katowickiej istnieje tradycja, iż neoprezbiter przed Mszą prymicyjną nie odprawia innych Mszy św., nawet *sine populo*, por. *Agenda liturgiczna* (opr. zb.), Katowice 2011 (dalej: *Agenda liturgiczna*, Katowice).

⁴⁷ *Rytuał diecezjalny*, Pelplin, s. 155;

⁴⁸ *Agenda liturgiczna*, Tarnów, s. 388.

⁴⁹ *Rytuał diecezjalny*, Pelplin s. 155. *Służba Boża*, Lubaczów, s. 349 wskazuje dom rodziny jako miejsce przygotowania bezpośrednio prymicjanta, określając szczegółowo, iż należy przygotować w najbardziej zacisznym pokoju stół nakryty białym obrusem, umieścić na nim krzyż, obraz Matki Bożej i świece.

⁵⁰ *Instrukcja o prymicjach kapłańskich*, diecezja plocka, pkt. 1; *Wskazania...*, Legnica, pkt.6.

⁵¹ *Agenda liturgiczna*, Tarnów, s. 389.

⁵² Por. tamże.

⁵³ *Agenda liturgiczna tarnowska* (por. s. 389) proponuje tu śpiew *Kto się w opiekę*, natomiast *Rytuał pelpliński* (por. s. 157) – *Ciebie Boga wysławiamy*. *Agenda liturgiczna opolska* (por. s. 488) zaleca pieśń z liturgii mszalnej lub *Przybądź Duchu Stworzycielu*.

⁵⁴ *Rytuał diecezjalny*, Pelplin, s. 157.

⁵⁵ *Agenda liturgiczna*, Tarnów, s. 390. *Instrukcja o prymicjach diecezji plockiej*, pkt. 11 podaje, iż powitanie powinno odbyć się przed rozpoczęciem Mszy i nie powinno trwać dłużej niż 15 minut.

⁵⁶ *Agenda liturgiczna*, Opole, s. 488.

proboszcz, po czym nakłada wianek prymicjantowi. Neoprezbiter odmawia wtedy specjalną modlitwę, po której rozpoczyna się śpiew na rozpoczęcie Mszy św.⁵⁷. Formularz mszalny bierze się z dnia⁵⁸. Rodzina, przyjaciele i członkowie wspólnoty parafialnej powinni czynnie uczestniczyć w liturgii przez czytanie perykop biblijnych, wezwań modlitwy powszechnej i udział w procesji z darami⁵⁹. Homilię wygłasza kapłan zaproszony przez prymicjanta⁶⁰.

Znak pokoju przekazuje prymicjant proboszczowi, kaznodziei oraz asystującym diakonom⁶¹. Zaleca się udzielenie Komunii świętej pod dwiema postaciami najbliższej rodzinie⁶², a nawet wszystkim wiernym⁶³. Jako uwielbienie po Komunii można zaśpiewać *Ciebie Boże wielbimy*⁶⁴. Po modlitwie po Komunii prymicjant z miejsca przewodniczenia kieruje słowa wdzięczności dla rodziców, bliskich i wszystkich obecnych⁶⁵.

3.4. Błogosławieństwo prymicyjne

Wiele diecezjalnych podręczników służby Bożej wymienia na pierwszym miejscu błogosławieństwo papieskie (apostolskie) z odpustem zupełnym⁶⁶.

Pan z wami. I z duchem twoim.

Wspomożenie nasze w imieniu Pana. Który stworzył niebo i ziemię.

Zachowaj lud Twój, Panie. I błogosław dziedzictwu swojemu.

Módlmy się. Wszchemogący i miłosierny Boże, udziel nam pomocy z nieba i wysłuchaj łaskawie modlitwy zebranego tu ludu, który w pokorze serc błaga

⁵⁷ *Rytuał diecezjalny*, Pelplin, s.157n.

⁵⁸ *Agenda liturgiczna*, Tarnów, s. 390.

⁵⁹ *Instrukcja o prymicjach*, Płock, pkt. 9.

⁶⁰ Por. tamże, pkt. 13. Zaleca się, aby byli to kapłani towarzyszący neoprezbiterowi w drodze do święceń - szczególnie profesorowie i wychowawcy seminaryjni.

⁶¹ *Rytuał*, s. 160.

⁶² *Służba*, s. 351; *Agenda liturgiczna*, Tarnów, s. 390; *Agenda liturgiczna*, Katowice, s. 441.; *Instrukcja o prymicjach*, Płock, pkt.14.

⁶³ *Rytuał diecezjalny*, s. 160.

⁶⁴ *Księga nabożeństw*, Legnica 2002, s. 507.

⁶⁵ Por. tamże. Jak zaleca *Służba Boża*, Lubaczów s. 351.: „Ks. Prymicjant może w krótkich słowach podziękować Bogu za dar kapłaństwa, rodzicom za życie i wychowanie, Ks. Proboszczowi i parafianom – rodakom za przygotowanie prymicji”. Jak wskazuje w pkt.15 *Instrukcja o prymicjach* wydana przez diecezję płocką podkreśla: „...powinno być starannie przygotowane i niezbyt długie, bez mnożenia zbędnych elementów emocjonalnych. Ma być ono autentycznym wyrazem wdzięczności Bogu i ludziom”.

⁶⁶ *Rytuał diecezjalny*, Pelplin s. 160n., *Służba Boża*, Lubaczów, s. 351n., *Agenda liturgiczna*, Tarnów, s. 390n., *Agenda liturgiczna*, Opole, s. 488n.

o przebaczenie grzechów i o Twoje błogosławieństwo. Wyciągnij nad nim prawicę Twego miłosierdzia i obdarz wszystkich pełnią Twojego błogosławieństwa. Niech was błogosławi Bóg wszechmogący, Ojciec i Syn i Duch Święty⁶⁷.

Tego tekstu nie ma w *Obrzędach błogosławieństw*. Po nim następuje błogosławieństwo prymicyjne zgodnie z przyjętą kolejnością. Teksty błogosławieństwa prymicyjnego znajdujące się w podręcznikach diecezjalnych są w większości tożsame z *Obrzędami*. Niektóre z agend zamieszczają teksty dodatkowych błogosławieństw: diakonów, liturgicznej służby ołtarza⁶⁸.

3.5. Przyjęcie prymicyjne

Spotkanie po prymicji powinno mieć skromny charakter⁶⁹. Należy je rozpocząć od modlitwy przed posiłkiem. Uroczystość powinna odróżniać się swoim charakterem od typowo świeckich przyjęć weselnych, wobec czego nie należy podawać alkoholu i powstrzymać się od tańców⁷⁰ i muzyki⁷¹.

Podsumowanie

Pierwsza Msza święta to dla młodego kapłana wielkie przeżycie duchowe i emocjonalne. Wraz z rodziną i duszpasterzami przygotowuje on przed święceniami zarówno celebrację, jak i spotkanie po uroczystości. W przygotowaniu pomoc stanowią księgi liturgiczne, również te wydane przez poszczególne diecezje. Wydanie *Obrzędów błogosławieństw dostosowanych do diecezji polskich* miało zebrać i ujednoczyć tradycje związane z błogosławieństwami sprawowanymi w Polsce. Ich obecność w księdze liturgicznej sprawia, że teksty te stanowią wzór dla celebracji i mają w nich pierwszeństwo. Reszta wskazówek i tekstów znajdujących się w diecezjalnych podręcznikach służby Bożej może stać się owocną pomocą tylko wtedy, gdy nie sprzeciwia się normom ogólnym. W wielu miejscach uzupełniają one i uszczegóławiają to, co znajduje się w księgach liturgicznych. Posoborowe rubryki ksiąg liturgicznych dają dużą możliwość dostosowania wprowadzeń, zachęt a nawet w pewnych przypadkach – samych tekstów, postaw i gestów liturgicznych.

⁶⁷ Cyt. za: *Księga nabożeństw*, Legnica 2002, s. 508.

⁶⁸ *Rytuał diecezjalny*, Pelplin s. 163n.

⁶⁹ *Synod archidiecezji poznańskiej*. Tom II. Statuty., s. 125.

⁷⁰ *Instrukcja...*, Płock, pkt.17-20.

⁷¹ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej (2007-2009)*, Kalisz 2009, s. 99.

Bibliografia

- Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Opole 1985.
- Agenda liturgiczna*, Tarnów 2013.
- Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2013.
- Głowa, W. (opr.), *Służba Boża*, Lubaczów 1986.
- Instrukcja o prymicjach kapłańskich*, Płock, dostęp: <https://www.diecezjaplocka.pl/media/4085708/INSTRUKCJA%20O%20PRYMICJACH%20KAPLAŃSKICH.pdf>
- Księga nabożeństw*, Legnica 2002.
- Mueller, J., *Mały ceremonial dla kleryków i kapłanów*, Poznań 1949.
- Nabożeństwa diecezji katowickiej. Agenda liturgiczna*, Katowice 1987.
- Nowowiejski, A., *Ceremoniał parafialny. Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, Płock 1931.
- Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013.
- Paenitentiaria Apostolica, *Enchiridion indulgentiarum*, Roma 1999.
- Pastuszko, M., *Odpusty (kanony 992-997)*, „Prawo Kanoniczne”, 42/3-4, s. 63-197.
- Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej (2007-2009)*, Kalisz 2009.
- Rituale romanum Ecclesis Poloniae accommodatum*, Katowice 1927.
- Rytuał diecezjalny. Liturgia i nabożeństwa Kościoła pelplińskiego*, Pelplin 2006.
- Statuty synodalne archidiecezji przemyskiej*, dostęp: <https://krolowajaroslaw.pl/wp-content/uploads/2019/05/Statuty-Synodalne-Synodu-Archidiecezji-Pzemyskiej.pdf> [11.09]
- Synod archidiecezji poznańskiej. Tom II. Statuty.*, <http://archpoznan.pl/upload/pdf/synod/t102.pdf> [11.09]:
- Wskazania dotyczące przygotowania i przeżywania prymicji kapłańskich w parafii*, w: *Przypatrzmy się powołaniu naszemu. I Synod Diecezji Legnickiej (2007-2012)*, s. 341-343.

Wykaz skrótów:

- CE - *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2013
- OB - *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*,
- RR 1927 – *Rituale romanum Ecclesis Poloniae accommodatum*, Katowice 1927

KS. SŁAWOMIR TYKARSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu
ORCID: 0000-0002-3854-552X

(Nie)Aktualność wezwania Jana Pawła II do świętości małżeńskiej wobec współczesnego indywidualizmu

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-024

Streszczenie: W ostatnich kilku dekadach można zauważyć wzrost rozpadających się związków małżeńskich. Zapewne przyczyn takiego stanu jest wiele. Jedną z nich jest szerzenie się indywidualizmu, którego konsekwencje uderzają w małżeństwo. Niniejsze opracowanie ma na celu omówienie zagrożeń, które niesie kultura indywidualistyczna w wypełnianiu przez małżonków powołania do świętości. Są nimi na przykład: egoizm, hedonizm, konsumpcjonizm, utylitaryzm, permissywizm oraz szeroko pojęte nadużywanie wolności. Analiza poruszanego zagadnienia zostanie przeprowadzona z perspektywy nauczania papieża Jana Pawła II. Artykuł jest również próbą odpowiedzi na pytanie, czy w kontekście współczesnych przemian kulturowych wezwanie do świętości małżeńskiej pozostaje jeszcze aktualne.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, małżeństwo, indywidualizm, świętość.

The (In)Validity of John Paul II's Call to Marital Sanctity in the Face of Contemporary Individualism

Abstract: In the last few decades, an increase in disintegrating marriages is noticeable. There are probably many reasons for this. One of these is the spread of individualism, whose consequences affect marriage. This study aims to discuss the threats that individualistic culture poses to spouses in fulfilling their call to holiness. These include selfishness, hedonism, consumerism, utilitarianism, permissiveness, and the broadly understood abuse of freedom. The problem will be analyzed from the perspective of Pope John Paul II's teaching, in an attempt to answer the question of whether it is still valid in the context of contemporary cultural changes.

Keywords: John Paul II, marriage, individualism, holiness, sanctity.

Przyglądając się danym statystycznym na przełomie kilku dekad, można zauważyć dramatyczny wzrost rozwodzących się małżeństw¹. Wydaje się, że wierność i nierozzerwalność małżeństwa sakramentalnego coraz rzadziej odgrywają jakąkolwiek rolę w świadomości rozwodzących się małżonków. Zapewne przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele. Jedną z nich jest indywidualizm, który staje się zagrożeniem dla trwałości związku małżeńskiego oraz realizacji powołania do świętości. Dlatego celem niniejszego opracowania jest refleksja, czy wezwanie Jana Pawła II do świętości życia małżeńskiego jest aktualne i możliwe do realizacji w dobie indywidualizmu. Aby tego dokonać, najpierw w syntetyczny sposób zostanie przedstawiona świętość jako główne powołanie człowieka ochrzczonego, następnie omówiona będzie istota świętości życia małżeńskiego. Fundamentem realizacji tych dwóch kroków jest nauczanie papieża Jana Pawła II, które przyjmuje charakter antologii jego tekstów i wypowiedzi. W kolejnej części nastąpi prezentacja najbardziej istotnych zagrożeń, które mogą się pojawić w wypełnianiu powołania do świętości w życiu małżeńskim, a które mają związek z indywidualizmem. Całość opracowania wieńczy konkluzja.

1. Świętość pierwotnym powołaniem ochrzczonego

W katechezie wygłoszonej 24 listopada 1993 roku papież Jan Paweł II podkreślił między innymi powołanie ludzi świeckich do świętości. To zadanie wypływa z przynależności do Kościoła, który jest święty. Mówił: „Kościół jest święty i wszyscy jego członkowie powołani są do świętości. Świeccy uczestniczą w świętości Kościoła jako pełnoprawni członkowie wspólnoty chrześcijańskiej. To uczestnictwo w świętości Kościoła, które moglibyśmy nazwać ontologicznym, również w przypadku świeckich znajduje swój wyraz w etycznym i osobistym dążeniu do świętości”². Dzieje się to ze względu na przynależność do Chrystusa, ze względu na wiarę i chrzest, który sprawia, że człowiek staje się Bożym dzieckiem. To znaczy wtedy, „kiedy Chrystus przyjmuje na własność ludzką istotę, by uczynić ją «uczestnikiem Boskiej natury», która jest w niej dzięki Wcieleniu”³. Stanowi to świętość ontologiczną, z której wypływa powinność dążenia do świętości etycznej polegającej – według słów z Listu do Kolosan – na przyobleczeniu się „jako [...]

¹ Dla przykładu, w Polsce w roku 1990 zawarto 255369 małżeństw, zaś rozwiodło się 42436. W 2015 roku rozwiodło się 67296 na 188832 zawartych małżeństw. Zob. Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny*, Warszawa 2016, s. 187.

² Jan Paweł II, *Katecheza*, 24 listopada 1993. Wszystkie fragmenty katechez, przemówień, orędzi i homilii Jana Pawła II pochodzą z: J. Strojek, Ł. Gwóźdź, T. Jańczuk, A. Hajda (red.), *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków 2003 [CD-ROM].

³ Tamże.

wybrańcy Boży – święci i umiłowani – [...] w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość” (Kol 3,12)⁴.

Papież przypomina, że „[...]nie można zapominać, że wszyscy chrześcijanie powołani są do doskonałości. O tym powołaniu mówi sam Jezus Chrystus: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”. Sobór Watykański II, rozważając problem powszechnego powołania Kościoła do świętości, stwierdza, że świętość „rozmaicie wyraża się [...] u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych”⁵. W ten sposób według Papieża „dążenie do świętości nie jest przywilejem nielicznych, lecz zadaniem dla wszystkich członków Kościoła”⁶. W związku z tym od powołania do świętości nie są zwolnieni małżonkowie. Oni wszyscy – stwierdza Papież – „są powołani do świętości w małżeństwie według woli Boga”⁷. W innym miejscu podkreśla: „[...] powołanie do świętości w swym uniwersalnym wymiarze obejmuje równocześnie osoby żyjące w małżeństwie (jak i wdowy czy wdowców), a także i te, które posiadają i użytkują własne dobra, zajmują się sprawami doczesnymi, wykonują określone zawody, pełnią swoje misje i oddają się zajęciom rozporządzając swoją osobą według własnego uznania, zgodnie ze swym sumieniem i zasadą wolności. Chrystus wskazał właściwą dla nich drogę świętości już przez sam fakt, że początek swej mesjańskiej działalności związał z uczestnictwem w godach małżeńskich w Kanie (por. J 2,1-11), a także przypominając odwieczne Boże zasady obowiązujące mężczyzn i kobiety wszelkiego stanu, a przede wszystkim zasady miłości, jedności i nierozzerwalności małżeństwa (por. Mk 10,1-12; Mt 19,1-9) oraz czystości (por. Mt 5,28-30)”⁸. Z powołania do świętości – zdaniem Papieża – „rodzi się łaska i wymóg autentycznej i głębokiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej” (FC 56). Dlatego widzi potrzebę wspierania małżonków w dążeniu do świętości poprzez promowanie przykładu świętych małżonków. W opinii Papieża „zadaniem Stolicy Apostolskiej w perspektywie trzeciego tysiąclecia będzie uzupełnienie martyrologiów Kościoła powszechnego, ze szczególnym uwzględnieniem świętości tych, którzy żyli Chrystusową prawdą także w naszych czasach. Należy popierać uznanie heroicznego cnót zwłaszcza świątobliwych wiernych świeckich, którzy realizowali swe powołanie chrześcijańskie w małżeństwie. Żywiąc przeświadczenie, że w rzeczywistości nie brak owoców świętości również w tym stanie, czujemy potrzebę znalezienia odpowiednich sposobów, ażeby świętość ta była przez

⁴ Papież zauważa że „w ujęciu biblijnym «świętość» jest raczej stanem niż działaniem: ma charakter nade wszystko ontologiczny, a potem dopiero moralny. Zwłaszcza w Starym Testamencie jest to «oddzielenie» od tego, co nie podlega wpływowi Bożemu, co jest *profanum*, aby przynależać wyłącznie do Boga”. Jan Paweł II, *Katecheza*, 7 lipca 1982.

⁵ Tenże, *Katecheza*, 9 listopada 1994.

⁶ Tenże, *Katecheza*, 24 listopada 1993.

⁷ Tenże, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 22 listopada 1981, nr 34 (dalej FC).

⁸ Tenże, *Katecheza*, 23 lipca 1988.

Kościół stwierdzana i stawiana za wzór dla innych chrześcijańskich małżonków”⁹. Papież ponadto nie przestaje zachęcać ludzi świeckich (w tym i małżonków), aby podejmowali wysiłek realizowania powołania do świętości zaznaczając, iż Kościół „pomimo grzechów swoich członków, [...] jest przede wszystkim wspólnotą tych, którzy powołani są do świętości i codziennie starają się ją osiągnąć”¹⁰. W związku z tym wzywa każdego z osobna: „*Duc in altum!* Wy płyn na głębię [...]. Pan jest z Tobą! Nie lękaj się trudności, które także dzisiaj stają na twej drodze. Z Chrystusem odniesiesz zwycięstwo! Odważnie dąż do świętości”¹¹.

Z przytoczonych tekstów można wnioskować, że dla Jana Pawła II temat świętości był zagadnieniem prymarnym, na podstawie którego winno opierać się życie i duchowość ludzi ochrzczonych.

2. Istota świętości małżeńskiej

Jan Paweł II, odwołując się do swojej adhortacji „*Christifideles laici. O powołaniu i misji świeckich w kościele i w świecie*”, podaje bardzo zwięzłe wyjaśnienie, na czym polega świętość. Mówi w następujący sposób: „Godność świeckich katolików ukazuje się nam w pełni, gdy rozważamy pierwsze i podstawowe powołanie, które Ojciec w Jezusie Chrystusie i przez Ducha Świętego kieruje do każdego z nich, powołanie do świętości, czyli do doskonałości w miłości”¹². Wątek ten papież kontynuuje podczas homilii beatyfikacyjnej o Rafała Kalinowskiego i brata Alberta (Adama Chmielowskiego) nauczając: „Świętość bowiem polega na miłości. Opiera się na przykazaniu miłości. Mówi Chrystus: »To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem« (J 15,12). I mówi jeszcze: »Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości« (J 15,10). Świętość jest więc szczególnym podobieństwem do Chrystusa. Jest podobieństwem przez miłość. Poprzez miłość trwamy w Chrystusie, tak jak On sam poprzez miłość trwa w Ojcu. Świętość jest podobieństwem do Chrystusa, które sięga tajemnicy Jego jedności z Ojcem w Duchu Świętym: Jego jedności z Ojcem przez miłość”¹³. Można zatem powiedzieć, że świętość to urzeczywistniająca się miłość

⁹ Tenże, *List apostolski „Tertio millennio adveniente*”, Watykan 10 listopada 1994, nr 37.

W innym miejscu Papież wypowiada się następująco: „Nie jest przypadkiem, że w minionych latach starałem się rozwinąć na większą skalę praktykę publicznego uznawania świętości we wszystkich środowiskach, w których się ujawniła, aby można było ukazać wszystkim chrześcijanom różnorakie wzorce świętości oraz by wszyscy pamiętali, że są osobiście do niej powołani”. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 roku*, Watykan 25 marca 2001, nr 15.

¹⁰ Tenże, *Katecheza*, 30 wrzesień 1997.

¹¹ Tenże, *Homilia*, Lwów 26 czerwca 2001.

¹² Tenże, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici*”, Rzym 30 grudnia 1988, nr 16 (dalej ChL).

¹³ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i brata Alberta – Adama Chmielowskiego*, Kraków 22 czerwca 1983.

i naśladowanie Chrystusa. Świętość jest więc misją, do której zaprasza wszystkich Bóg, „by szli drogą świętości i wskazywali ją swym towarzyszom życia i pracy w świecie rzeczywistości doczesnych”¹⁴. „Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości”¹⁵, bowiem miłość jest „więzią doskonałości” (Kol 3,14). W innym miejscu Papież naucza, że „stopień osobistej świętości nie zależy od pozycji zajmowanej w społeczeństwie, ani w Kościele, lecz jedynie od tego, w jakiej mierze człowiek żyje miłością. Świecki, przyjmujący wielkodusznie miłość Bożą do swego serca i życia, jest bardziej święty niż kapłan lub biskup, przyjmujący ją w sposób przeciętny”¹⁶. Tak więc – warto jeszcze raz zaznaczyć – „istotą świętości jest doskonała miłość. Istnieją jednak różne jej odmiany, ponieważ miłość przyjmuje wiele postaci w zmiennych warunkach ludzkiego życia. Pod działaniem Ducha Świętego człowiek pokonuje mocą miłości wrodzoną skłonność do egoizmu i rozwija lepsze siły swojej natury, na sobie właściwy sposób ofiarowując się innym”¹⁷. Można powiedzieć, że w tym tkwi istota świętości małżeńskiej – ofiarowanie siebie współmałżonkowi w miłości, walka ze swoim egoizmem na rzecz jego dobra i innych członków rodziny. Jak uczy Papież, podpierając się nauką Soboru Watykańskiego II, małżonkom i rodzicom chrześcijańskim „przystoi, aby [...] przez całe życie podtrzymywali się wzajemnie w łasce z pomocą wiernej miłości, a przyjmowanemu z miłości od Boga potomstwu wpajali chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty. W ten sposób bowiem dają oni wszystkim przykład niestrudzonej i szlachetnej miłości; w ten sposób też budują braterską wspólnotę miłości [...]”¹⁸. „Chrześcijańscy rodzice, okazując swoim dzieciom od najmłodszych lat miłość i troskę, świadczą wobec nich przykładem i słowem o szczerzej i głęboko przeżywanej więzi z Bogiem, opartej na miłości, wierności, modlitwie i posłuszeństwie. W ten sposób wychowują ich do świętości [...]”¹⁹. Miłość małżeńska realizuje się zatem w wypełnianiu obowiązków małżeńskich i rodzinnych, czynieniu postępów we wzajemnym uświęcaniu się oraz wychowywaniu potomstwa²⁰.

¹⁴ Tenże, *Katecheza*, 24 listopada 1993.

¹⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 21 listopada 1964, nr 40 (dalej KK).

¹⁶ Jan Paweł II, *Katecheza*, 24 listopada 1993. Papież wyraził przytoczone treści jeszcze w inny sposób: „Otóż wszyscy ludzie wezwani są do świętości, każdy według własnej kondycji. Świętość i doskonałość polegają głównie na miłości do Boga, której szczytem i najdoskonalszym wyrazem jest postępowanie zgodne z wolą Boga [...]”. Tenże, *List apostolski „Spiritus Domini” z okazji dwóchsetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa de Liguori*, Watykan, 1 sierpnia 1987.

¹⁷ Tenże, *Katecheza*, 10 kwietnia 1991.

¹⁸ Tenże, *Katecheza*, 24 listopada 1993. Zob. też KK 41.

¹⁹ Tenże, *Orędzie*, Watykan, 26 grudnia 1993.

²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Katecheza*, 6 maja 1992.

Jan Paweł II, opierając się na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, uważa, że praca stanowi drogę do świętości, ponieważ stwarza okazję do doskonalenia samego siebie, pomagania współobywatelom, naśladowania Chrystusa przez praktykowanie czynnej miłości. Zob. Jan Paweł II, *Katecheza*, 20 kwietnia 1994.

Przytaczając nauczanie katechizmu Papież stwierdza, że sakrament małżeństwa jest „drogą świętości, służbą życia i najważniejszym miejscem świadectwa dla małżonków. Podstawowa misja chrześcijańskich małżonków polega na pełnej realizacji wymogów związku małżeńskiego: «nierozzerwalności i płodności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu się» (KKK 1643) oraz otwarcia się na płodność [...] przez postęp w życiu moralnym każdy z małżonków zostaje stopniowo oczyszczony, a przez dar i ofiarę z siebie, jak również przez nieuniknione trudności, z jakimi zmagają się czasem miłość małżeńska, małżeństwo i rodzina buduje się i umacnia. W Kościele wspólnota rodzinna uświadamia sobie, że jest małym Kościołem, złożonym z grzeszników, którzy dostąpili przebaczenia i idą drogą świętości, znajdując oparcie w tych, których Bóg połączył w jednej rodzinie”²¹.

Mówiąc o istocie miłości małżeńskiej nie sposób pominąć wątku „wspólnoty osób” (*communio personarum*), o której wiele nauczał Jan Paweł II nie będąc jeszcze papieżem²². Według niego „wspólnota osób” jest swoistą unią będącą bezinteresownym darem małżonków, który wzajemnie ofiarują i przyjmują. Wzajemny dar małżonków to specyficzne bogactwo człowieczeństwa jako mężczyzny i kobiety. Zagrożeniem owej wspólnoty jest utylitaryzm przejawiający się w używaniu drugiej osoby w celu zrealizowania swoich potrzeb bądź zaspokojenia popędów, co z kolei godzi w podmiotowość i godność osoby ludzkiej. Małżonków zabezpiecza miłość, chroniąc związek przed sprofanowaniem poprzez egoizm i poządlliwość ciał, które mogą doprowadzić w rezultacie do rozpadu „wspólnoty osób”, w wyniku czego rozszerza się wielożeństwo i plaga rozwodów. Dlatego Jan Paweł II wskazywał, że „prawdziwa miłość nie jest mglistym uczuciem ani ślepą namiętnością. Jest wewnętrzną postawą, ogarniającą całego człowieka”²³. Stąd apelował: „Chcemy się dziś zastanowić nad drogą do świętości, którą idą chrześcijanie żyjący w związku małżeńskim, a więc wielka rzesza wierzących. Ta ważna droga podlega dziś szkodliwym wpływom pewnych nurtów myślowych, dla których pożywkę stanowi hedonizm, szerzący się w całym społeczeństwie”²⁴. Z tego powodu należy dołożyć wszelkich starań, by Kościół niestrudzenie uczył, czym jest prawdziwa miłość, która

Ojciec święty pouczał, że „ogromne znaczenie posiada spójność życia wiernych świeckich jako tych, którzy winni dążyć do świętości w normalnych warunkach życia zawodowego i społecznego. Dlatego w odpowiedzi na swe powołanie winni traktować codzienne zajęcia jako okazję do tego, by zbliżyć się do Boga, spełniać Jego wolę i służyć innym ludziom” (ChL 17). Zob. też Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*, Rzym 22 listopada 1981, nr 56; Tenże, *Homilia podczas Mszy świętej i kanonizacji bł. Kingi*, Stary Sącz 16 czerwiec 1999.

²¹ Jan Paweł II, *List do Équipes Notre-Dame*, Watykan 27 listopada 1997.

²² Zob. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 3/66 (1974), s. 347-361. Zob. też K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 273-277.

²³ Jan Paweł II, *Miłość jest darem z samego siebie. Rozważanie przed modlitwą niedzielną*, 13 marca 1994, cyt. za: K. Lubowicki, dz. cyt., s. 280.

²⁴ Tenże, *Katecheza*, 3 sierpnia 1994.

przeciwstawia się traktowaniu drugiego człowieka jako przedmiotu użycia i pełni podstawową funkcję w osiągnięciu świętości małżeńskiej.

3. Zagrożenia indywidualizmu wobec powołania małżonków do świętości

Posługując się pewnym uproszczeniem, indywidualizm rozumie się jako ideologię, postawy i poglądy uznające człowieka za najwyższe dobro; człowieka, który jest skoncentrowany na samorozwoju i aktualizacji własnego potencjału oraz dąży do niezależności od społeczeństwa²⁵. Obecnie w postmodernistycznej rzeczywistości można zauważyć zmiany społeczno-kulturowe polegające na coraz większej emancypacji ludzi, uniezależniającej ich od wspólnot, które je charakteryzowały, określały i narzucały różnego rodzaju normy. Indywidualizm nie dotyczy tylko większych grup społecznych, ale również bliskich relacji międzyludzkich w małżeństwie i rodzinie. Sprzyja to rozpadowi tradycyjnych więzi i instytucji takich jak małżeństwo. Konsekwencją tego procesu jest poszukiwanie przez człowieka nowej formy identyfikacji i tożsamości, co może skutkować postawieniem siebie i swojej egzystencji w centrum uwagi jako jedyne punktu odniesienia. W ten sposób następuje wyodrębnienie się jednostki ze społeczeństwa i uniezależnienie się od większej całości. W aspekcie życia małżeńskiego skutkuje to przejściem od wspólnoty do „związku jednostek”, podając w wątpliwość sens tej pierwszej. Ponadto można zauważyć trend „utowarowienia” relacji wynikający z niepohamowanego konsumpcjonizmu. Nierzadko osoby planujące zawrzeć związek małżeński podchodzą do niego jak do pewnego rodzaju towaru czy usługi. Są przekonani, że przyszły współmałżonek ma zapewnić osobiste poczucie szczęścia w życiu. Jest to postawa biorcy, która jeśli nie zostanie zaspokojona, może stać się przyczyną rozpadu związku. W ten sposób wspólnota małżeńska jest dobra do czasu, gdy spełnia osobiste oczekiwania. W przypadku, gdy nie są one zaspokojone, własny „interes” przedkłada się nad dobro wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, co skutkuje odcięciem się od niej, by znów skupić się na sobie. Indywidualizm zatem

²⁵ Należy zaznaczyć różnicę semantyczną między indywidualizmem a indywidualizacją. Przyjmując argumentację Jerzego Szackiego, pojęcie indywidualizmu należy zarezerwować dla ideologii, postaw i poglądów uznających człowieka za najwyższe dobro, natomiast pod terminem indywidualizacji rozumie się proces społeczny związany z ujednostkowieniem. Zob. J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm*, w: *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa 2005, s. 86. Zob. też A. Wierzbicki, *Indywidualizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, k. 178-179.

Więcej na temat wpływu indywidualizmu na życie małżeńskie zob. S. Tykarski, *The evolution of modern marriage: From community to individualization. Theological reflection*, „Cauriensia” XIV (2019), s. 581-592.

ukierunkowuje jednostkę na relację z samym sobą, a tymczasem małżeństwo jako miłosny związek jest skierowane ku drugiemu, skupia się na relacji z innym, a nie z własnym „ja”. Niezrozumienie przez małżonków tej zasady może stać się przyczyną separacji lub rozwodu.

Indywidualizm powoduje, że osoba wciąż analizuje „swoją kondycję duchową, stany emocjonalne oraz aktualną sytuację życiową. (...) Taki obszar stanowią między innymi relacje w związku małżeńskim i wszelkie decyzje z nimi związane: z kim się związać, kiedy i czy zdecydować się na posiadanie dzieci, jak powinien wyglądać podział obowiązków w domu, kto podejmuje decyzje finansowe etc. Ponieważ brakuje jednoznacznego wzorca małżeństwa, kwestie te wymagają refleksji i przedefiniowania”²⁶. Ma to swoje odbicie w pełnieniu ról małżeńskich i w kryzysie tożsamości. Dlatego obecnie coraz częściej mówi się na przykład o kryzysie męskości. Młodzi mężczyźni nie wiedzą, co to znaczy być mężczyzną, mężem i ojcem. Nierzadko zachowują się niedojrzale, nie potrafią wziąć odpowiedzialności za utrzymanie związku i rodziny. Kobiety natomiast macierzyństwo traktują jako uciemżenie. Nad to powołanie przedkładają karierę zawodową i osiągnięcie sukcesu życiowego. Oczywiście te pragnienia nie są czymś złym, należy jedynie zwrócić uwagę, że małżeństwo i rodzina coraz bardziej tracą na wartości w stosunku do osobistych aspiracji, co widać chociażby po zwiększeniu średniej wieku, w którym zawiera się małżeństwo lub zakłada rodzinę. Ma to związek z indywidualizmem, który nakłania osoby do wręcz obłądnego szukania szczęścia w sobie samym, a zarazem wypełnia panicznym lękiem przed ofiarowaniem swojego życia drugiemu i zawieszeniem osobistego samorozwoju.

Indywidualizm ma również wpływ na przestrzeń religijności i wyznawanej wiary, która podlega prywatyzacji. Osoba zaczyna wybierać z doktryny religijnej i moralności to, co jej odpowiada, odrzucając to, co nie jest zgodne z jej osobistymi poglądami. Stąd katolickie małżeństwa coraz częściej nie widzą nic złego w antykoncepcji czy w zapłodnieniu pozaustrojowym. Nauczanie Kościoła jako instytucji przestaje mieć znaczenie na rzecz wewnętrznych przekonań jednostki o własnej religijności²⁷. Papież podkreśla, że „ze wzrostem indywidualizmu pozostaje zjawisko subiektywizacji wiary. Zauważa się mianowicie, że wzrasta liczba chrześcijan, którzy wykazują mniejszą wrażliwość na obiektywną i integralną naukę wiary, wybierając w sposób subiektywny to, co się podoba, co odpowiada osobistemu doświadczeniu i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajień”²⁸. W ten sposób dochodzi do prywatyzacji religijności, która doprowadza „człowieka do absolutyzacji własnego «ja», decydującego o stanowionych przez jednostkę

²⁶ M. Olcoń-Kubicka, *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Warszawa 2009, s. 30-31.

²⁷ Ma to związek z błędnym założeniem tak zwanej „opcji fundamentalnej”. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Rzym 6 sierpnia 1993, nr 65-70 (dalej VS).

²⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Rzym 25 marca 1992, nr 7 (dalej PDV). Zob. też VS 32.

wartościach. Człowiek przedkłada wartość samorealizacji nad wartość obowiązku. W ten sposób odpowiada bowiem jedynie przed samym sobą, a nie przed Bogiem ani jego Kościołem. Dotychczasowa, zinstytucjonalizowana moralność przekształca się w moralność zindywidualizowaną, która znajduje oparcie nie w tradycji ani w powszechnie obowiązujących zasadach, lecz we własnych decyzjach. Indywidualizm osłabia lub zrywa więzi kościelne, a «ukościelniony» model religijności uważa za jeden z wielu możliwych do wyboru. Człowiek sam «reżyseruje» własny model życia religijnego lub bezreligijnego²⁹. W trendzie „prywatyzacji religii” osoba jest skazana na ciągłe dokonywanie wyborów i ocenianie ich w świetle własnych przekonań i preferencji, co może prowadzić do niepewności, czy są one słuszne i czy sposób życia jest właściwy. Głównym punktem odniesienia jest ona sama, co może wprowadzić destabilizację, chaos i brak poczucia bezpieczeństwa. Jeśli zaś człowiek nie ma zaufania do samego siebie, to również nie będzie nim obdarzał innych ludzi, a to może prowadzić do permanentnych podejrzeń. W ten sposób osłabiają się relacje międzyludzkie, a wzrasta anonimowość i wyobcowanie. Dotyczyć to może również bliskich związków i relacji małżeńskich, które tracą znaczenie i sens – nie integrują się i nie rozwijają, lecz stanowią źródło zagrożenia i lęku. Tymczasem, jak wskazują badania Mercedes Wilson, wspólnie wyznawana wiara wzmacnia trwałość małżeństwa. Okazuje się, „że średnio 50% małżeństw się rozwodzi; małżeństw, które zawarły sakramentalny związek w kościele – 30 %; małżeństw, które co niedziela chodzą wspólnie na Eucharystię – 2 %; małżeństw, które chodzą co niedziela wspólnie do kościoła i codziennie się modlą, rozwodzi się 1 na ponad 1500 (0,07%)”³⁰. Dlatego tak istotne w przeciwstawieniu się duchowi indywidualizmu jest pielęgnowanie wartości religijnych, życie zgodne z moralnością i Bożymi przykazaniami, kierowanie się prawem naturalnym w życiu społecznym, pogłębianie duchowości poprzez modlitwę i życie sakramentalne. W tym kontekście Jan Paweł II, poruszając zagadnienie neutralności światopoglądowej, przestrzegał, że „postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszcząć wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością”³¹.

²⁹ P. Szydłowski, *Postmodernistyczny model religijności*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5160> [25.11.2020].

³⁰ J. Pulikowski, *Miejsce płciowości w miłości*, Poznań 2009, s. 85.

Inne źródło podaje, że wśród małżeństw, które codziennie się modlą, rozwodzi się jedno na 1420. Zob. A. Rębacz, *Odnawiamy małżeńskie śluby. Wywiad przeprowadzony przez Andrzeja Tarwida*, „Niedziela” 51/39 (2008), s. 25.

Na temat powiązania między zaangażowaniem religijnym a jakością małżeństwa zob. T. Rostowska, P. Żylińska, *Stopień zaangażowania religijnego a poziom jakości małżeńskiej u partnerów*, w: *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. T. Rostowska, Warszawa 2009, s. 117-135.

³¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy*, Lubaczów, 3 czerwca 1991.

Jak już zostało wcześniej wspomniane, zjawisko indywidualizmu może prowadzić do egoizmu, hedonizmu, traktowania drugiego człowieka jako przedmiotu użycia. Ma to również odzwierciedlenie w małżeńskich kontaktach seksualnych przesiąkniętych pożądaniem. Jeśli małżonkowie patrzą na siebie pożądliwie z intencją użycia siebie w celu zaspokojenia własnych potrzeb (popędu), wówczas zostaje zniekształcony wzajemny dar z siebie na rzecz podejścia utylitarnego³². Oprócz tego indywidualizm może przyczynić się do łamania wierności małżeńskiej poprzez podejmowanie współżycia w przypadkowych kontaktach seksualnych (tak zwany seks rekreacyjny), jak również w nawiązaniu związków emocjonalnych poprzez romanse i flirty. Indywidualizm zatem uderza w godność osobową i w szacunek do ciała. Miłość zostaje zredukowana tylko do okazywania pożądania. Dlatego Jan Paweł II poucza: „Chociaż utrzymanie ciała «w świętości i we czci» kształtuje się na drodze powstrzymania «pożądliwej namiętności» – i droga taka jest nieodzowna – to przecież owocuje ono zawsze w głębszym doświadczeniu tej miłości, która w całą istotę człowieka, a więc także w jego ciało, wpisana jest «od początku» wedle obrazu i podobieństwa samego Boga. Dlatego też św. Paweł kończy swój wywód z 1 Listu do Koryntian (6,13-20) znamienym wezwaniem: «Chwalcie więc Boga w waszym ciele!»³³. „Owa rodząca się w człowieku cześć dla wszystkiego, co w nim cielesne i płciowe – w nim, a równocześnie w każdym innym człowieku, w mężczyźnie, jak i kobiecie – okazuje się najistotniejszą siłą dla „utrzymania ciała [...] w świętości”³⁴. Świętość związana z czystością zabezpiecza przed grzechem cudzołóstwa, które – jak mówi - Papież, komentując fragment Chrystusowego Kazania na Górze, „leży wewnątrz człowieka”. Wyraża się ono w sposobie patrzenia, w sposobie myślenia, w którym dominuje pożądanie. Przez pożądanie człowiek przywłaszcza sobie drugiego człowieka, który nie jest jego, który należy do Boga. Chrystus mówi do współczesnych sobie, ale mówi to jednocześnie do ludzi wszystkich stuleci i pokoleń, a w szczególności do naszego pokolenia i współczesnej cywilizacji konsumpcji i użycia. Można zapytać: dlaczego Chrystus w Kazaniu na Górze wypowiedział się w sposób tak wymagający? Odpowiedź jest zupełnie jednoznaczna: Chrystus chciał zabezpieczyć świętość małżeństwa i rodziny, chciał zabezpieczyć pełną prawdę o osobie ludzkiej i jej godności³⁵.

³² Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 134-136; Y. Semen, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, Poznań 2011, s. 59-67; 161-162.

³³ Jan Paweł II, *Katecheza*, 18 marca 1981.

³⁴ Tenże, *Katecheza*, 28 stycznia 1981.

³⁵ Tenże, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, Rzym 2 lutego 1994, nr 20 (dalej LdR).

4. Konkluzja

Z dotychczasowych rozważań wynika, że można dostrzec zagrożenia, jakie niesie indywidualizm wobec wspólnoty małżeńskiej oraz to, w jaki sposób utrudnia on osiągnięcie świętości na tej drodze ludzkiego powołania. Wśród nich można wymienić egoizm, egocentryzm, hedonizm, konsumpcjonizm, liberalizm, utylitaryzm, laicyzm, permissywizm, szeroko pojęte nadużywanie wolności. Mówił o tym niegdyś Ojciec Święty na Jasnej Górze zauważając, że zagrożenie dla wolności płynie „z cywilizacji, całkowicie zeświecczonej, [...] z ideologii głoszącej życie ludzkie bez Boga, propagującej taki sposób bycia człowieka na tej ziemi, człowieka i społeczeństwa, jak gdyby Bóg nie istniał. I to znajduje swoje odzwierciedlenie w krajach skądinąd wolnych, w nadużyciu wolności, w różnych przekroczeniach prawa Bożego, zwłaszcza gdy chodzi o poszanowanie życia, świętości małżeństwa, gdy chodzi o całą tę delikatną dziedzinę stosunku mężczyzny i kobiety, dziedzinę, która winna być oparta na poczuciu największej godności człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a która jest redukowana w mentalności współczesnej, utylitarystycznej, permissywistycznej, w ten sposób, że już dla tej godności naprawdę nie ma miejsca”³⁶.

Trzeba podkreślić, że jednostka nie poznałaby swojego indywiduum, gdyby nie było wspólnoty. Przecież fakt bycia innym poznaje się dzięki punktowi odniesienia, jakim są inne osoby. Indywidualność nabiera wymiaru przez narrację i komunikację z innymi. Ma to również przełożenie na życie małżeńskie i osiągnięcie świętości. Wspólnota małżeńska nie ogranicza bowiem indywidualności męża czy żony. Ich poczucie indywiduum nie rozplywa się w komunii małżeńskiej. Wręcz przeciwnie, dzięki tej wyjątkowej wspólnotcie, małżonkowie mogą rozwijać swoją osobowość, pracować nad charakterem, doskonalić się w budowaniu relacji, dopełniać się tworząc związek komplementarny. Natomiast człowiek przesiąknięty indywidualizmem jest niezdolny do nawiązania prawdziwie ludzkich relacji, gdyż przede wszystkim jest skoncentrowany na własnym „ja” (PDV 7). Nie będzie zatem zdolny do zapomnienia o sobie, do uczynienia bezinteresownego daru z samego siebie, nie będzie nastawiony na służbę drugiemu i na wysiłek z tym związany, co stanowi pewną formę „męczeństwa”, które z kolei jest niezbędne na drodze do świętości. Można powiedzieć, że świętość życia małżeńskiego polega na wolności w bezinteresownym darze z samego siebie, który staje się drogą do właściwie pojętej samorealizacji. W ten sposób – naucza Papież – „pojęta wolność domaga

³⁶ Tenże, *Przemówienie pożegnalne na Jasnej Górze*, Częstochowa 13 czerwca 1987. „Osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi nieuchronnie do materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu”. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Rzym, 25 marca 1995, nr 23.

się, by człowiek rzeczywiście panował nad sobą, by był zdecydowany zwalczać i przewycięzać różne formy egoizmu oraz indywidualizmu, które są zagrożeniem dla każdego, by umiał otwierać się na innych, ofiarnie oddawać się i służyć bliźnim” (PDV 44)³⁷. Osoby przenikniętej indywidualizmem nie stać na takie poświęcenie, ponieważ obca jest jej ofiara wpływająca z miłości do drugiego, która wymaga zawieszenia narcystycznej miłości skierowanej tylko ku sobie. W ten sposób jasny staje się fakt, że wówczas małżonkowie nie mogą być świętymi, gdyż świętość jest antyutilitarystyczna i wymaga poświęcenia, przekształcenia mentalności z nastawienia: „musisz mnie czynić szczęśliwym/szczęśliwą” (czyli: „rób wszystko, by mi było lepiej, wygodniej”) na: „chcę ci służyć, byś ty był/była szczęśliwy/szczęśliwa” („by tobie było lepiej, wygodniej”). Widać zatem, iż świętość małżeńska opiera się na logice wzajemnego obdarowania, przyjmuje charakter na wskroś personalistyczny, któremu sprzeciwia się duch indywidualizmu.

Ponadto osoba przeniknięta indywidualizmem może pojmować świętość tylko jako stan doskonałości osiągnięty dzięki własnym staraniom, bez pomocy łaski Bożej. Tym samym stawia się ona w centrum zainteresowania i działania³⁸. Tymczasem świętości życia małżeńskiego nie osiąga się równoległe do małżeństwa, ale w małżeństwie i dzięki niemu³⁹. Przypomina o tym Papież w słowach: „Zgodnie z tradycją chrześcijańską celem powołania nigdy nie jest jedynie osobiste uświęcenie. Co więcej, uświęcenie wyłącznie osobiste nie byłoby autentyczne, ponieważ Chrystus powiązał ściśle świętość z miłością. Kto więc stara się o osobistą świętość, powinien to czynić w ramach służby życiu i świętości Kościoła”⁴⁰. Świętość zatem to nie indywidualne dążenie do doskonałości. To działanie wspólnotowe, w społeczeństwie Kościoła, we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej. Dlatego – jak mówił Jan Paweł II – „trzeba jak najszybciej przywrócić prawdziwe pojęcie «świętości», jako elementu życia każdego wierzącego”⁴¹. Ponadto „w żadnych okolicznościach wartość małżeństwa, tego nierozzerwalnego związku miłości dwojga osób, nie może być podawana w wątpliwość. Jakikolwiek rozdziłyby się trudności, nie można rezygnować z obrony tej pierwotnej miłości, która zjednoczyła dwoje ludzi i której Bóg nieustannie błogosławi. Małżeństwo jest drogą świętości, nawet

³⁷ „Indywidualizm oznacza także użycie wolności, w którym podmiot czyni to, co sam chce. [...] Nie chce drugiemu «dawać», stawiać się darem «bezinteresownym» w prawdzie. Indywidualizm pozostaje egocentryczny i egoistyczny” (LdR 14).

³⁸ Więcej na temat relacji wysiłku człowieka i łaski w dążeniu do świętości zob. P. Roszak, P.P. Orłowski (red.), *Świętość – wysiłek czy łaska? Wokół adhortacji „Gaudete et exsultate” papieża Franciszka*, Toruń 2019.

³⁹ Zob. F.J. Sheen, *Troje do pary*, Kraków 2016, s. 108.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Katecheza*, 11 stycznia 1995.

⁴¹ Tenże, *List „Juvenum Patris” w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosco*, Rzym 31 stycznia 1988, nr 16.

wtedy, gdy staje się drogą krzyżową⁴². Należy pamiętać, że „[...] wstępującym w związek małżeński Jezus Chrystus nie obiecuje bynajmniej rajy na ziemi, ale uzdalnia ich i powołuje, by wraz z Nim szli drogą, która przez przeciwności i cierpienia umacnia ich związek i prowadzi do radości bardziej doskonałej⁴³. W związku z tym trzeba mocno podkreślić, iż świętości nie wolno mylnie pojmować „jako swego rodzaju wizji życia nadzwyczajnego, dostępnego jedynie wybranym «geniuszom» świętości. Drogi świętości są wielorakie i dostosowane do każdego powołania⁴⁴. Dlatego Papież apeluje: „Niech więc małżonkowie chrześcijańscy [...] pamiętają, że ich powołanie do życia chrześcijańskiego zrodzone przez chrzest zostało rozwinięte i umocnione w sakramencie małżeństwa. Ten bowiem sakrament daje im moc i niejako ich konsekruje, by wiernie wypełniali swe obowiązki, by swe powołanie doprowadzili do właściwej mu doskonałości oraz by dawali, jak na nich przystało, chrześcijańskie świadectwo wobec świata. Takie bowiem powierza im Pan zadanie, aby ukazywali ludziom świętość⁴⁵”.

Nawiązując do tytułu niniejszego opracowania - czy wezwanie Jana Pawła II do świętości małżeńskiej wobec współczesnego indywidualizmu jest nadal aktualne, należy odpowiedzieć twierdząco, gdyż przemiany obyczajowo-kulturowe przesiąknięte tych duchem niosą ze sobą konkretne zagrożenia. Potwierdzają to również badania empiryczne, które wskazują, że w kulturach indywidualistycznych ludzie częściej niż w kolektywistycznych odczuwają samotność, depresję, częściej chorują na dolegliwości związane ze stresem oraz częściej się rozwodzą. Ponadto następuje osłabienie poczucia wspólnoty, co skutkuje rozluźnieniem więzi społecznych. Można zauważyć tendencję, że tam gdzie wzrasta indywidualizm, tam spada integralność rodziny, a więzi ulegają erozji, czego pokłosiem może być transformacja rodzin wielopokoleniowych w nuklearne bądź subnuklearne (z jednym rodzicem), jak również wzrost konfliktów małżeńsko-rodzinnych. Zachodzi korelacja, która wykazuje, że im bardziej małżonkowie stawiają w związku na własną samorealizację niż na wychowanie dzieci, tym zwiększa się prawdopodobieństwo rozwodu. Poza tym indywidualiści są surowi w ocenie i krytyce swoich współmałżonków, a także odczuwają niższe poczucie szczęścia i satysfakcji z małżeństwa⁴⁶. Można powiedzieć, że są to przykre konsekwencje kultu swojej osoby (selfizmu) i braku przywiązania do czegoś więcej niż tylko do własnego „ja”. Jest to przede wszystkim skupienie się na osiągnięciu osobistego szczęścia, które staje się celem ważniejszym niż dążenie do świętości, które

⁴² Tenże, *Homilia podczas Mszy świętej i kanonizacji bł. Kingi*, Stary Sącz 16 czerwca 1999.

⁴³ Tenże, *Katecheza*, 3 sierpnia 1994.

⁴⁴ Tenże, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 6 stycznia 2001, nr 31 (dalej NMI).

⁴⁵ Tenże, *Katecheza*, 3 października 1984.

⁴⁶ Zob. D.G. Myers, *Bliskie związki a jakość życia*, w: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapiński, Warszawa 2004, s. 219-230.

w kontekście życia małżeńskiego może stać się remedium na zagrożenia związane z indywidualizmem⁴⁷. Jednakże, patrząc na brak trwałości i stabilności małżeństw, odnosi się wrażenie, że powołanie do świętości uległo zdezaktualizowaniu. Nawet małżeństwa katolickie (może poza tymi, którzy formują się w różnych grupach religijnych jak Ruch Domowego Kościoła, Rodziny Szentszackie, Droga Neokatechumenalna) nie dostrzegają świętości jako głównego celu swojego małżeństwa. Dlatego Kościół winien podjąć głęboką refleksję i opracować działania pastoralne w duchu „pedagogiki świętości” (NMI 31), by uchronić małżeństwa przed konsekwencjami indywidualizmu, który stara się pogrzebać w ludziach wierzących świadomość powołania do świętości. Należałoby podjąć to, do czego nawoływał Jan Paweł II, czyli „do «podporządkowania programu duszpasterskiego nadrzędnej idei świętości». (...) Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej ‘wysokiej miary’ zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku»” (NMI 31)⁴⁸. Jednakże zagadnienie, w jaki sposób to uczynić, staje się kolejnym tematem, który wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

Bibliografia

Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny*, Warszawa 2016.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 22 listopada 1981.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Rzym 25 marca 1992.

Jan Paweł II, *Adhortacji apostolska „Christifideles laici”*, Rzym 30 grudnia 1988.

Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Rzym, 25 marca 1995, nr 23.

Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Rzym 6 sierpnia 1993.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej i kanonizacji bł. Kingi*, Stary Sącz 16 czerwca 1999.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i brata Alberta – Adama Chmielowskiego*, Kraków 22 czerwca 1983.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy*, Lubaczów, 3 czerwca 1991.

Jan Paweł II, *Homilia*, Lwów 26 czerwca 2001.

Jan Paweł II, *Katecheza*, 9 listopada 1994.

Jan Paweł II, *Katecheza*, 10 kwietnia 1991.

Jan Paweł II, *Katecheza*, 11 stycznia 1995.

Jan Paweł II, *Katecheza*, 18 marca 1981.

Jan Paweł II, *Katecheza*, 20 kwietnia 1994.

Jan Paweł II, *Katecheza*, 23 lipca 1988.

⁴⁷ Zob. P.C. Vitz, *Psychologia jako religia. Kult samourwielbienia*, Warszawa 2017, s. 35.

⁴⁸ „Jeżeli dziś mówimy o świętości, o jej pragnieniu i zdobywaniu, to trzeba pytać, w jaki sposób tworzyć właśnie takie środowiska, które sprzyjałyby dążeniu do niej. Co zrobić, aby dom rodzinny, szkoła, zakład pracy, biuro, wioski i miasta, w końcu cały kraj stawały się mieszkaniem ludzi świętych, którzy oddziałują dobrotą, wiernością nauce Chrystusa, świadectwem codziennego życia, sprawiając duchowy wzrost każdego człowieka?”. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej i kanonizacji bł. Kingi*, Stary Sącz 16 czerwca 1999.

- Jan Paweł II, *Katecheza*, 24 listopada 1993.
- Jan Paweł II, *Katecheza*, 28 stycznia 1981.
- Jan Paweł II, *Katecheza*, 3 października 1984.
- Jan Paweł II, *Katecheza*, 3 sierpnia 1994.
- Jan Paweł II, *Katecheza*, 30 wrzesień 1997.
- Jan Paweł II, *Katecheza*, 6 maja 1992.
- Jan Paweł II, *Katecheza*, 7 lipca 1982.
- Jan Paweł II, *List „Juvenum Patris” w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosco*, Rzym 31 stycznia 1988.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 6 stycznia 2001.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Spiritus Domini” z okazji dwóchsetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa de’ Liguori*, Watykan, 1 sierpnia 1987.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Watykan 10 listopada 1994.
- Jan Paweł II, *List do Équipes Notre-Dame*, Watykan 27 listopada 1997.
- Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, Rzym 2 lutego 1994.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 roku*, Watykan 25 marca 2001.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008.
- Jan Paweł II, *Miłość jest darem z samego siebie. Rozważanie przed modlitwą niedzielną*, 13 marca 1994.
- Jan Paweł II, *Orędzie*, Watykan, 26 grudnia 1993.
- Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne na Jasnej Górze*, Częstochowa 13 czerwca 1987.
- Lubowicki, K., *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2007.
- Myers, D.G., *Bliskie związki a jakość życia*, w: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapiński, Warszawa 2004, s. 204-234.
- Olcoń-Kubicka, M., *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Warszawa 2009.
- Pulikowski, J., *Miejsce płciowości w miłości*, Poznań 2009.
- Rębacz, A., *Odnawiamy małżeńskie śluby. Wywiad przeprowadzony przez Andrzeja Tarwida*, „Niedziela” 51/39 (2008), s. 25.
- Rostowska, T., Żylińska, P., *Stopień zaangażowania religijnego a poziom jakości małżeńskiej u partnerów*, w: *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. T. Rostowska, Warszawa 2009, s. 117-135.
- Rozzak, P., Orłowski, P.P. (red.), *Świętość – wysiłek czy łaska? Wokół adhortacji „Gaudete et exsultate” papieża Franciszka*, Toruń 2019.
- Semen, Y., *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, Poznań 2011.
- Sheen, F.J., *Troje do pary*, Kraków 2016.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 21 listopada 1964.
- Strojek, J., Gwóźdź, Ł., Jańczuk, T., Hajda, A. (red.), *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków 2003 [CD-ROM].
- Szacki, J., *Indywidualizm i kolektywizm*, w: *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa 2005, s. 86.
- Szydłowski, P., *Postmodernistyczny model religijności*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5160> [25.11.2020].
- Tykarski, S., *The evolution of modern marriage: From community to individualization. Theological reflection*, „Cauriensia” XIV (2019), s. 581-592.
- Vitz, P.C., *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, Warszawa 2017.
- Wierzbicki, A., *Indywidualizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, k. 178-179.
- Wojtyła, K., *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 3/66 (1974), s. 347-361.

KS. SŁAWOMIR ŚLEDZIEWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
ORCID: 0000-0001-9357-2152

Aus christlicher Verantwortung. Europäische Gedanken im Denken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-025

Streszczenie: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swoich wypowiedziach często odnosi się do problematyki odpowiedzialności chrześcijańskiej, leżącej u podstaw Europy z jej judeochrześcijańskimi korzeniami. Sam przeżywszy okropieństwa II wojny światowej przestrzega ludzi kontynentu europejskiego i jednocześnie cały świat przed niebezpieczeństwami, które grożą mieszkańcom świata, jeśli ztratą swoje pierwotne poczucie godności ludzkiej i praw człowieka. To jest według Ratzingera ciągłym zadaniem chrześcijan na kontynencie europejskim. Podstawy chrześcijańskie nie mogą być lekceważone, jeśli chcemy zachować naszą właściwą tożsamość Europy. Również dzisiejsza Europa nie jest wolna od wielu niebezpieczeństw, takich jak terrorizm. W obliczu wszystkich niebezpieczeństw Joseph Ratzinger/Benedykt XVI proponuje swoje programowe rozwiązanie, aby odejść od pozytywistycznego myślenia, a skupić się na transcendentnym odniesieniu do rzeczywistości. Tylko w taki sposób Europa może zachować swoją godność, równość i tożsamość. W tym budowaniu Europy przyszłości nie może zabraknąć Kościoła.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, chrześcijańska odpowiedzialność, Europa, Joseph Ratzinger.

Out of Christian Responsibility: Reflections on Europe in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

Abstract: When speaking publicly, Joseph Ratzinger/Benedict XVI has often addressed the issue of Christian responsibility, which is the founding stone of European identity with its Judeo-Christian roots. Having personally

experienced the horrors of World War II, he has warned the people of our continent and the world at large against the dangers that await them if they lose their original sense of human dignity and human rights. According to Ratzinger, retaining these values is a constant endeavor for Christians on the European continent. The Christian foundation must not be disregarded if we are to preserve our true European identity.

The Europe of today also lives in the shadow of many threats, such as terrorism. In the face of all the threats, Joseph Ratzinger–Benedict XVI puts forward his agenda to depart from the positivist philosophy and to focus on a transcendent relationship to reality. This is the only way for Europe to retain its dignity, equality and identity. And when it comes to building this future Europe, the involvement of the Church is essential.

Keywords: Benedict XVI, Christian responsibility, Europe, Joseph Ratzinger.

Einführung

Im Bewusstsein, in einem christlich geprägten Abendland zu leben und zu wirken, kann als historischer sowie geistesgeschichtlicher und kultureller Hintergrund des Denkens und Forschens von Joseph Ratzinger angesehen werden. Aufgewachsen in den Wirren des Zweiten Weltkrieges, selbst zwangsverpflichtet zum Dienst an der Flak und im Erleben der Grausamkeiten, die ein zerstörerischer Krieg mit sich bringt, erlebte der junge Student Joseph Ratzinger die Zeit nach dem Krieg als eine Befreiung, als eine Chance, sich mit den Fragen des Menschen zu beschäftigen, die weder Vernichtung noch Diktatur, weder Tod noch Elend beantworten können.

Sinnstiftendes und positiv Aufbauendes konnte nach diesen Erfahrungen keine Initiative von reiner Menschenhand sein. Die Versprechungen, den „neuen Menschen“ zu kreieren, führten zu Unterdrückung und Tod. Was geschah mit einem Europa, das von sich behauptete, ein Kontinent der Kultur und der Menschenrechte zu sein in jenen Jahren? Wie kam es zu diesem Hass, der in einem Menschen, der einer anderen Nation, einer anderen Rasse oder einer anderen Religion angehörte, den Feind, das unwerte Leben sah?

Neuzeitliche Lösungsvorschläge wittern im Monotheismus die Quelle aller Feindschaft. Die Aufklärung sieht im Universalismus-Anspruch den Ausgangspunkt für Ungerechtigkeit. Der moderne Mensch betrachtet Religion als subjektiv-individuelle oder psychologische Prägung, deren Einfluss an der Privatsphäre endet. Kann man in diesem Kontext noch von einer christlich geprägten europäischen Kultur sprechen? Oder von einem Anspruch, der von diesen Wurzeln ausgeht?

Joseph Ratzinger hat in seiner Diskussion mit Marcello Pera eingeräumt,

dass „Das Christentum zwar nicht von Europa ausgegangen (ist), und es ist daher auch nicht einfach als eine europäische Religion, die Religion dieses Kulturkreises einzustufen. Aber es hat in Europa seine am meisten geschichtswirksame kulturelle und intellektuelle Ausprägung gefunden und bleibt insofern auf eine einzigartige Weise mit Europa verflochten“¹.

1. Aufruf zur Verantwortung

Das 20. Jahrhundert brachte für Europa, so Ratzinger, die einschneidendsten Veränderungen mit sich, seit wir von einem fast geschlossenen Kulturkreis und Lebensraum sprechen. Mit dem Ersten Weltkrieg wurde die territoriale Einteilung Europas verändert, nach dem Zweiten Weltkrieg kam es zu einer Zweiteilung der Machtverhältnisse in einen marxistischen und einen liberal-kapitalistischen Block, die sich Jahrzehnte lang in einem kalten Krieg gegenseitig feindlich gegenüberstanden. Während seiner Rede aus Anlass des 60. Jahrestages der Landung der Alliierten in Frankreich am 6. Juni 2004 beschrieb Ratzinger diese Trennung des Kontinents mit folgenden Worten: „Durch Europa lief eine Grenze, die nicht nur unseren Kontinent, sondern die ganze Welt zerschnitt. Ein großer Teil Mitteleuropas und Osteuropas standen unter der Herrschaft einer Ideologie, die sich der Partei bediente und den Staat der Partei unterstellte, also parteilich machte. Auch hier war eine Herrschaft der Lüge und der Zerstörung des gegenseitigen Vertrauens die Folge“².

Die Wende zum 21. Jahrhundert wurde begleitet durch das Verschwinden der kommunistischen Ideologie – ohne Gewalt, aber auf dem Blut vieler Opfer der Regime in der Vergangenheit. Nimmt man die historischen Dimensionen Europas als Schablone, so geschahen diese Umbrüche in einer relativ kurzen Zeit, in deren Folge es aber auch zu Verunsicherung und geistiger Leere gekommen ist.

So ruft Ratzinger die Christen zur Verantwortung: Was wir brauchen, „sind Menschen, die durch einen erleuchteten und gelebten Glauben Gott glaubwürdig machen in dieser Welt (...) Menschen, die ihren Blick auf Gott gerichtet hatten und von daher die wahre Menschlichkeit erlernen. (...) Menschen, deren Verstand vom Licht Gottes erleuchtet und deren Herz von Gott geöffnet ist, so dass ihr

¹ J. Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, in: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, M. Pera/J. Ratzinger, Augsburg 2005, S. 65-66.; vgl. auch zur Europaidee den Sammelband: C. Sedmak/S. O. Horn (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011.

² J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, S. 123–137, Zitat 125.

Verstand zum Verstand der anderen sprechen, ihr Herz des anderen auf tun kann”³. Denn, so resümiert Ratzinger, „nur über Menschen, die von Gott berührt sind, kann Gott wieder zu den Menschen kommen”⁴.

2. Frage nach Menschenrechten und der Würde

In engem Zusammenhang mit der Rolle des Christentums in Europa steht für Ratzinger dabei die Frage nach den Menschenrechten und der Würde des Menschen. Ohne die Rückbesinnung auf die Wurzeln werden die Grundwerte menschlicher Wirklichkeit nicht mehr von einer über allen Menschen stehenden Normativität geschützt und ihrer Unverfügbarkeit geschützt. Gott als Spender allen Lebens geht aller Manipulation des Menschen durch Menschen voraus, wodurch er Recht und Würde eines jeden bewahrt. Die Verbannung Gottes aus dem öffentlichen Leben, aus den Gesetzestexten und aus Verfassungen ist nicht Ausdruck des Respekts vor der Religionsfreiheit des Einzelnen oder ein scheinbarer vertrauensvoller Rückzug des Politischen aus der Frage nach der Religion, sondern die gesetzte Reduzierung des Menschen und der Gesellschaft auf rein innerweltliche Systeme und Ordnungsprinzipien mit der Konsequenz, dass das Politische, der Staat, die Gesellschaftsform – mit welcher dahinter stehenden Ideologie auch immer – zum Maßstab der Wirklichkeit wird. Gott, Religion oder Kirche werden als tragfähige gesellschaftliche Elemente für die Gegenwart gelöscht.

Deshalb ist ein Apostolat des Christen nicht nur ein Auftrag nach Innen, sondern auch eine Notwendigkeit für „die Menschheit im Heute”⁵. Wenn die Nennung der christlichen Wurzeln die Gefühle vieler Nichtchristen verletzen würde, so sei die Frage gestellt, ob man damit nicht einfach nur die historische Wahrheit verleugnen möchte; oder wenn das Fehlen eines Gottesbezugs angeblich aus Rücksicht auf Nicht-Glaubende gerechtfertigt wird, so stellt sich hier die Frage, ob man nicht den Menschen insgesamt beleidigt, wenn man seine Existenz im Individuellen und im Gesellschaftlichen ohne einen Gott konstruieren möchte. Das Engagement der Christen zielt also nicht nur auf die Glaubensgemeinschaft und die Bewahrung der Rechte des Glaubenden auf freie Religionsausübung, sondern gilt allen Menschen, unabhängig von ihrer Religion oder Nicht-Religion, weil im Christentum die Anthropologie den Menschen in seiner Geschöpflichkeit wahrnimmt und die daraus sich ergebenden Prinzipien der Freiheit, der Liebe und der Würde... in allen Menschen verankert sieht. Diese Prägung Europas ist nur von daher zu verstehen,

³ J. Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, S. 82.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., S. 67.

ebenso wie Menschenrechte, Menschenwürde, Gleichheit, Selbstbestimmung usw. Wer schützt dies, wenn nicht ein Glaube, der dem Menschen voran geht?⁶.

Gleichzeitig warnt aber Ratzinger die Kirche davor, dieses Apostolat nicht mißzuverstehen als ein Eingreifen in die politische Aktion. Dazu haben „die Vertreter der Kirche keine Legitimation“, „keinen Auftrag“ weder von den Gläubigen noch von Jesus Christus⁷. Ihre Freiheit gibt die Grenzen vor. So bleibt sie grenzenlos im Dienst an der Menschheit und erfüllt ihre Berufung Zeugin der Liebe und der Hoffnung zu sein⁸.

3. Christliche Grundlagen für die Identität Europas

Während seines Pastoralbesuches in Deutschland im Jahr 2011 sprach Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag in Berlin. Neben der darin geführten Diskussion um das Naturrecht⁹ beschrieb er auch die Grundlagen für die Identität Europas: „Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglauben Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas. Sie hat im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und der Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen, eines jeden Menschen Maßstäbe des Rechts gesetzt, die zu verteidigen uns in unserer historischen Stunde aufgegeben ist“¹⁰. Er sieht in der Geschichte so viele unterschiedliche Denkströmungen, deren Schwächen sich selbst entlarven: Libertinismus, Mystizismus, Atheismus, Individualismus, pathologische Formen des Religiösen und der Vernunft (vgl. die Regensburger Vorlesung aus dem Jahr 2006), Kollektivismus und Marxismus, Kapitalismus – alle haben die Menschen beeinflusst, manipuliert und im Letzten nur geschadet. Das Christentum bietet Europa etwas ganz anderes an. Den wahren Humanismus in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, des wahren Menschen, der Beachtung finden soll in seiner Anerkennung göttlicher

⁶ Vgl. ebd., S. 68-69.

⁷ Die Zitate sind aus J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg 1991, S. 41.

⁸ Vgl. ebd.; dazu auch die Ausführungen in H. Maier/J. Ratzinger, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2000, S. 7–46.

⁹ Vgl. dazu: G. Essen (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg 2012; zur Naturrechtsdiskussion bei J. Ratzinger vgl. M. R. Hölscher, *Das Naturrecht bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Die Bedeutung des Naturrechts in Geschichte und Gegenwart*, Heiligenkreuz 2014.

¹⁰ *Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011*, in: Benedikt XVI., *Der Papst in Deutschland*, Augsburg 2011, S. 30; zur geschichtlichen Entwicklungen Europas und seiner Wurzeln sowie zur Frage nach dessen Identität vgl. auch die Ausführungen in *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, S. 68–88.

Seinsordnung im positiven Recht. Die Gleichheit und Würde aller Menschen vor dem Recht wird abgeleitet von der Erkenntnis und Annahme eines Schöpfergottes. Und so wie der Glaube seine Grenzen im politischen Agieren braucht um wirklich frei zu sein in seinem Tun der Verkündigung, so bleibt auch der Staat erst dann Staat, wenn er nicht meint, Moral hervorzubringen oder sich nicht als die Vollendung des Reiches Gottes wähnt. Vielmehr muss er profan bleiben, sich nicht selbst zur Religion idealisieren, um den Bestand sittlicher Ordnungen und Vorstellungen, die ihm vorgelagert sind, zu bewahren und zu fördern¹¹.

4. Gefahren für Europa

Ratzingers Wortmeldungen zu den Chancen eines gelingenden Europas sind auf der Schablone negativer historischer Ereignisse zu lesen. Nationalsozialismus und technische Vernunft, die den Menschen und seine anthropologischen Grundlagen verneint, sind ebenso wie die langfristige Verneinung ethischer Vorgaben die großen Zerstörer einer dem Frieden dienenden europäischen Ordnung. Europa hätte, so Ratzinger, die Möglichkeiten ein „neues Modell von Volksgemeinschaft“¹² zu eröffnen, das aus der nationalen Verengung des 19. und 20. Jahrhunderts herausführt in eine neue integrative Gemeinschaft, die sich müht um kulturellen und bildungsorientierten Austausch, um damit eine „europäische Generation“ herauszubilden. Getrübt wird diese positive Sicht aber durch den Umstand, dass Europa zunehmend zu einer reinen Wirtschaftsgemeinschaft degeneriert, die Eigenständigkeit, Eigenrecht und die eigene Lebensgestaltung anderer Völker oder Menschen beeinträchtigt oder vereinnahmt.

Zu dieser Analyse tritt noch das neue, die Welt umgreifende Phänomen des Terrorismus hinzu, den Ratzinger als „Protest gegen die Welt, wie sie ist, und das Verlangen nach einer besseren Welt“¹³ wahrnimmt. Als „eine in politischen Fanatismus transportierte messianische Erwartung“¹⁴, die eine Intellektualität für sich beansprucht, die aber ohne religiöse und ethische Rückbindung bleibt und somit zu einer ideologisierten Vernunft wird, die den Menschen in seiner Eigenständigkeit bedroht und zur Gewalt mutiert. Insofern plädiert Ratzinger für die Wiederentdeckung des Rechts, das dem Zugriff des Menschen enthoben ist,

¹¹ Vgl. J. Ratzinger, *Wendezeit*, S. 100; *Rede vor dem Deutschen Bundestag*, S. 30; vgl. die Ansprache von Benedikt XVI. beim Empfang für die Mitglieder der Parlamentarischen Versammlung des Europarates am 8. September 2010 *Gefahren des Relativismus im Bereich der Werte, Rechte und Pflichten* erkennen, in: OR (D) vom 17. September 2010, 10; grundlegend: J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

¹² J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa?*, S.86.

¹³ Ebd., S. 15.

¹⁴ Ebd., S. 15-16.

das sich gleichsam ihm vorgelagert zwar geformt aus transzendenten Vorgaben, aber nicht geschaffen, konstruiert wurde aus der Phantasie des Stärkeren. Es führt unweigerlich in die Unterdrückung des Schwächeren. Hier Sensibilität zu gewinnen für ein Recht, das vorgegeben sich für die Humanität, für die Menschheit einsetzt, unabhängig von nationalen, ethnischen oder religiösen Barrieren. Man könnte an dieser Stelle bereits von einem programmatischen Beitrag Ratzingers sprechen, wenn er dem positivistischen Rechtsverständnis eine transzendente Rechtsbegründung gegenüberstellt. Nur so kann Europa seinen Quellen, aber auch seiner zukünftigen Verantwortlichkeiten gerecht werden, weil sich darin die Gleichheit des Menschen, seine Würde und seine Wertvorstellungen als für alle Verbindlich ableiten lassen. So kann wird auch der Frieden gesichert, da es letztlich keine Begründung für einen Krieg mehr geben kann.

5. Rolle der Kirche

Die Kirche kann innerhalb Europas zu einem Klima des Friedens und der Bildung beitragen, zum „Ratgeber des Friedens“¹⁵ werden in einer Welt, die sich besonders jetzt innerhalb Europas im Umbruch befindet. Eine Art Völkerwanderung hat eingesetzt, die die kulturellen, religiösen und ethischen Vorgaben der Vergangenheit in Frage stellen. Dabei ist es ratsam, dass die Kirche sich direkter politischer und vor allem parteipolitischer Handlungen entzieht – aktiv und passiv. Es geht nicht an, dass die Kirche zum Handlungsobjekt der Politik wird, aber es ist ebenso nicht ratsam, dass die Kirche in tagespolitische Aktionen eingreift. Beides würde die Objektivität und die Unabhängigkeit der Kirche in Frage stellen. Sie steht vielmehr mit ihrer Lehre vom Naturrecht, vom Menschen, von der Gemeinschaft den konkreten politischen Systemen als übergeordnete Instanz gegenüber. So wird die Kirche in ihrer Rolle als Bewahrerin des Friedens, als Hüterin der Menschenrechte, als Anwältin des schützenswerten Lebens gerecht. Die katholische Soziallehre ist dafür ein einprägsames Indiz für die Verantwortung, der sich die Kirche auch stellen möchte und von ihrem Auftrag stellen muss. Das sittliche Recht, die Verbindlichkeit allgemeingültiger Normen und Gesetze zu schützen bedeutet für Ratzinger eine „europäische Zukunft“¹⁶.

¹⁵ Ebd., S. 39.

¹⁶ J. Ratzinger, *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: Ders., *Benedikt XVI., Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten*, Hg. von Florian Schuller, Regensburg 2005, S. 134.

6. Schlussgedanken und Fazit

Auf dem deutschen Friedhof von La Cambe bei Caen fragt Ratzinger am 5. Juni 2004 „Woher aber die Maßstäbe für die Gerechtigkeit nehmen? Wie sie finden?“¹⁷ und versucht auf den Erfahrungen der Kriegsereignisse des Ersten und Zweiten Weltkrieges die Antwort darauf zu geben. Die noch vor Kurzem – gemessen an den historischen Zeitabläufen – sich kriegerisch, feindlich und mörderisch gegenüberstehenden Kriegsparteien begegnen sich in einem voranschreitenden Prozess der Versöhnung und der Solidarität, nehmen sich an den Händen auf dem Weg in eine friedliche Zukunft. Mit Blick auf die großen Politikergestalten der Nachkriegszeit sieht er die Vernunft die Logik des Schreckens durchbrechen. Es waren Persönlichkeiten wie De Gaulle, De Gasperi, Schuman oder Adenauer, die fest verwurzelt auf dem Boden des christlichen Ethos in der Vernunft und dem politischen Realismus nicht den reinen Pragmatismus sahen, sondern eine moralische Verantwortung für ein friedliches Europa. Gestützt wird seine These durch den Blick auf die Geschichte. Die Wurzeln Europas liegen im christlichen Glauben, der nach dem Zweiten Weltkrieg in besonderem Maße die Wiederherstellung Europas vorangetrieben hat, weil die Verantwortung vor Gott zum tragenden Element der neuerstandenen Rechtsstaatlichkeit wiederbelebt worden ist¹⁸.

Ratzinger stellt sich auch der Theodizee-Frage im Zusammenhang der Europadiskussion. In seiner Predigt am Fest der heiligsten Dreifaltigkeit am 6. Juni 2004 in der Kathedrale von Bayeux anlässlich der Gedenkfeiern zum 60. Jahrestag der Landung der Alliierten in der Normandie am gleichen Tag im Jahr 1944 leitet er ein mit der Frage „Gibt es Gott? Und wenn es ihn gibt, ist er wirklich gut oder nicht doch unheimlich, gefährlich?“¹⁹. Die Neuzeit, so Ratzinger weiter ausführend, hat die Frage noch verdichtet zu: „Die Existenz Gottes erscheint als Grenze unserer Freiheit“²⁰. Gott wird zum Konkurrenten, der das freie Handeln des Menschen einschränkt, weshalb er ihn verneinen müsse, auch wenn es ihn gäbe, damit der Mensch frei bliebe (Sartre). An dieser Schwelle sind wir in Europa. Gott wird zum einen in die Subjektivität verbannt und zum anderen als eine beschränkende, begrenzende Größe gesehen, deren Wert für das konkrete Leben nicht messbar ist. Dagegen anzutreten mit den Worten der Verkündigung, mit an den Grundwerten orientiertem Handeln zum Wohle des Menschen, mit der Botschaft dessen, der uns in sein Volk berufen hat, ist Aufgabe der Kirche in einem Europa, das sich auch heute in einer dramatischen Weise verändert und hoffentlich nicht verliert.

¹⁷ J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, S. 145.

¹⁸ Ausführlich bei J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 145-146.

¹⁹ Ebd., S. 149.

²⁰ Ebd., S. 145.

„Ja, wir dürfen uns freuen, dass es Gott gibt, dass er sich uns gezeigt hat und dass er uns nie allein lässt. (...) Über diesen Gott freuen wir uns, ihn feiern wir. Ihn zu kennen, ihn zu bekennen, ist von größter Bedeutung für unsere Zeit. Wir erinnern uns in diesen Tagen an die Schrecknisse des Zweiten Weltkrieges und danken dafür, dass die Diktatur Hitlers mit all ihren Grausamkeiten besiegt wurde und Europa seine Freiheit wiedererhielt. Aber wir können nicht übersehen, dass auch heute die Welt voller Grausamkeiten und Drohungen ist. Ein Missbrauch des Gottesbildes ist ebenso gefährlich wie die Leugnung Gottes, die sich in den Ideologien des 20. Jahrhunderts und in den sie tragenden totalitären Herrschaften ausgetobt und die Welt verwüstet hat – außen und innen, bis in die Tiefe der Seelen hinein. Europa und die Welt brauchen gerade in dieser Stunde die Anwesenheit des Gottes, der sich in Jesus Christus gezeigt hat und uns im Heiligen Geist nahe bleibt. Es ist unsere Weltverantwortung als Christen, dass dieser Gott gegenwärtig in der Welt steht als die Kraft, die allein den Menschen vor der Zerstörung seiner selbst bewahren kann“²¹.

Dieser realistische und zugleich hoffnungsvoll in die Zukunft weisende Appell führt einige hier angeführten Gedanken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. zu Europa zusammen. Sie sind programmatisch an die Teilnehmer auf der Gedenkfeier auf dem Friedhof in La Cambe zur Erinnerung an die Greuel des Krieges, aber auch zur Erinnerung an den Willen zum positiven Aufbau einer gelingenden Gesellschaft gerichtet; sie dienen auch weiterhin für die Bewältigung der Zukunft aus der Erfahrung der Geschichte²².

Bibliographie

- Benedikt XVI., *Der Papst in Deutschland*, Augsburg 2011.
 Essen, G. (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg 2012.
 Habermas, J./ Ratzinger J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.
 Hölscher, M.R., *Das Naturrecht bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Die Bedeutung des Naturrechts in Geschichte und Gegenwart*, Heiligenkreuz 2014.
 Maier, H./ Ratzinger, J., *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2000.
 Ratzinger, J., *Auf der Suche nach dem Frieden. Spannungen und Gefahren*, in: Ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005.
 Ratzinger, J., *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: Ders., *Benedikt XVI., Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten*, Hg. von Florian Schuller, Regensburg 2005.
 Ratzinger, J., *Europa in der Krise der Kulturen*, in: Ohne Wurzeln. *Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Marcello Pera/Joseph Ratzinger, Augsburg 2005.

²¹ Ders., S. 152.

²² Eine gute Erläuterung bietet D. V. Twomey, *Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg 2006, S. 75–90.

- Ratzinger, J., *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg 1991.
- Sedmak, C./ Horn, S.O. (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011.
- Twomey, D.V., *Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg 2006.

KS. JANUSZ WILK

Katowice

ORCID: 0000-0002-6488-527X

Adoracja *latria* na podstawie pism Elżbiety Catez – św. Elżbiety od Trójcy Świętej

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-026

Streszczenie: Przeprowadzając studium zagadnienia adoracji *latria* w pismach Elżbiety Catez – św. Elżbiety od Trójcy Świętej, najpierw sprecyzowano kwestię samej adoracji (*latria*, *dulia*, *hiperdulia*). Następnie wprowadzono w temat adoracji w pismach Elżbiety – „adoracja w percepcji Elżbiety Catez” oraz wyszczególniono i przeprowadzono analizę następujących aspektów adoracji: „adoracja *latria* przed Najświętszym Sakramentem”, „adoracja *latria*, jako duchowe trwanie przy Jezusie obecnym w drugim człowieku”, „adoracja *latria*, jako forma wsparcia lub dziękczynienia”, „adoracja *latria* a milczenie i cisza”, „adoracja *latria* i *actio*”, „Maryja, jako wzór i nauczycielka adoracji”. W adoracyjnym trwaniu przy Bogu przez Elżbietę od Trójcy Świętej wyraźnie widoczna była naturalność jej postawy. Nie musiała się do niej przymuszać, a czas przeżywany na adoracji nie dłużył się jej. Była to z pewnością łaska Boga, który jest „sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą” (Flp 2,13), ale i jej pełna prostoty oraz miłości więz z Bogiem.

Słowa kluczowe: Elżbieta Catez, Elżbieta od Trójcy Świętej, adoracja, oddawanie czci Bogu, uwielbienie

Adoration *Latria* based on the Writings of Elizabeth Catez – Elizabeth of the Trinity

Abstract: This study of the *latria* issue in the writings of Elizabeth Catez – Elizabeth of the Trinity – begins by defining adoration (*latria*, *dulia*, *hyperdulia*). The topic of adoration in Elizabeth's writings is then introduced – “adoration in the perception of Elizabeth Catez”. Next, the following aspects of adoration are identified and analysed: “adoration *latria* before the Holy Sacrament”, “adoration *latria* as spiritual remaining with Jesus as present

in other people”, “adoration *latria* as a form of support or thanksgiving”, “adoration *latria* and silence and calm”, “adoration *latria* and action”, “Mary as the teacher and model of adoration”.

In Elizabeth of the Trinity’s remaining in adoration with God, the naturalness of her outlook was clearly visible. She did not have to force herself to it, and the time spent on adoration did not hang on her hands. Undoubtedly this was a grace of God, who was “at work in [her], both to will and to work for His good pleasure” (Phil 2:13), but it was also the effect of her bond with God, which was full of simplicity and love.

Keywords: Elizabeth Catez, Elizabeth of the Trinity, adoration, paying homage to God, worship

„Nie potrafię nic innego, jak milczeć...
i adorować nadmiar miłości naszego Boga!”

Św. Elżbieta od Trójcy Świętej
List 234

Wprowadzenie

Adoracja (łac. *adoratio* – „uwielbienie”, „oddawanie czci”, „akt uwielbienia”¹; gr. *proskune*, w – „złożyć pokłon”, „oddawać cześć padając na twarz”; *prosku*, *nhsij* – „czołobitny hołd”, „pokłon”²), to „słowa, gesty lub inne znaki uważane za wyraz czci i szacunku”³. W rozumieniu chrześcijańskim adoracja jest „zasadniczą postawą człowieka, który uznaje się za stworzenie przed swoim Stwórcą. Wysławia wielkość Pana, który nas stworzył, oraz wszechmoc Zbawiciela, który wyzwala nas od zła. Jest uniżeniem się ducha przed «Królem chwały» (Ps 24,9-10) i pełnym czci milczeniem przed Bogiem, który jest «zawsze większy». Adoracja trzykrotnie świętego i miłowanego ponad wszystko Boga napędza nas pokorą oraz nadaje pewność naszym błaganiom”⁴.

W aspekcie religijnym rozróżniamy adorację *latria*, przysługującą wyłącznie samemu Bogu jako Stwórcy, adorację *dulia*, oddawaną Bogu, aniołom i świętym oraz adorację *hiperdulia*, dedykowaną Maryi⁵. Adoracja *latria* przynależy Bogu jako

¹ Zob. *Adoratio*, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Warszawa 2001, t. I, s. 80.

² Zob. *proskune*, w, *prosku*, *nhsij*, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczona, Warszawa 1962, t. III, s. 713.

³ R. Łukaszyk, *Adoracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz; R. Łukaszyk; Z. Sułowski, Lublin 1995, t. I, kol. 95 [dalej: EK].

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2628 oraz 2096-2097.

⁵ Por. M. Chmielewski, *Adoracja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 35; B. Mikołajczyk, S. Rosik, *Adoracja w teologii*, w: EK, t. I, kol. 97-98.

Bogu. Jej najważniejszym przymiotem jest bezinteresowne wielbienie i trwanie przy Nim ze względu na Niego samego⁶.

W niniejszym artykule pragniemy spojrzeć na fenomen (jako zjawisko) adoracji Boga w życiu Elżbiety Catez – św. Elżbiety od Trójcy Świętej⁷. Do tej kwestii nawiązała w większości swoich pism⁸. Brak jej jedynie w utworach duchowych: *Wielkość naszego powołania*⁹ oraz *Pozwól ciębie miłować*¹⁰.

W pismach Elżbiety, odnajdujemy w sumie 61 bezpośrednich odniesień do tego zagadnienia, z czego 37 razy w listach (L 44; 60; 63; 114; 132; 136; 137; 138; 150; 151; 152; 158; 159; 166; 169; 180; 184; 198; 200; 204; 206; 212; 216; 221; 224; 233; 234; 237; 242; 258; 263; 282; 286; 287; 289; 305; 310)¹¹, 11 razy w poezji (P 57; 58; 65; 68; 74; 84; 86; 87; 89; 107; 109), 2 razy w *Dzienniku* (Dzk 5; 8), 3 razy w *Zapiskach duchowych* (ZD 13; 15; 16), 2 razy w *Niebo w wierze* (NW 3; 44) oraz 6 razy w *Ostatnich rekolekcjach* (OR 20; 21; 25; 33; 38; 44)¹². Pierwszą zachowaną informacją na ten temat jest wiersz *Ostatni dzień oktawy Bożego Ciała* (P 57), datowany przez samą autorkę na 17 czerwca 1898 roku, a ostatnim pisemnym nawiązaniem do kwestii adoracji jest zapis w *Ostatnich rekolekcjach* (OR 44), który przypadł na szesnasty ich dzień, czyli na 31 sierpnia 1906 roku. Najwięcej odniesień do adoracji odnajdujemy w epistolografii pochodzącej z sierpnia 1906 roku, czyli na trzy miesiące przed śmiercią karmelitanki (L 305; 310; P 109; NW 3; 44; OR 20; 21; 25; 33; 38; 44).

Pisma te będą stanowić przedmiot materialny naszego studium, w którym stosując metodę opisu (aspekt epistemologiczny)¹³, pragniemy przyjrzeć się doświadczeniu duchowemu, jakim była duchowa więź świętej karmelitanki z Dijon z Jezusem Chrystusem, a która wyrażała się między innymi przez adorację *latría*

⁶ Por. D. Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008, s. 15.

⁷ Ur. 18 lipca 1880 roku we Francji. Do Karmelu w Dijon wstąpiła 2 sierpnia 1901 roku. Zmarła na nieuleczalną wówczas chorobę Addisona 9 listopada 1906 roku. Beatyfikowana 25 listopada 1984 roku, a kanonizowana 16 października 2016 roku.

⁸ W niniejszym opracowaniu posługujemy się następującymi zbiorami pism Elżbiety Catez – św. Elżbiety od Trójcy Świętej: Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes*, édition critique C. De Meester, Paris 2017. Wydanie polskie: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. I: *Listy młodzieńcze*; t. II: *Listy z Karmelu*; t. III: *Pisma pomniejszych*, tł. i oprac. J.E. Bielecki, Kraków 2006.

⁹ Utwór mistyczno-ascetyczny pochodzący z września 1906 roku, a dedykowany młodej dziewczynie z Dijon – Franciszce de Sourdon, liczącej wówczas 19 lat.

¹⁰ Tekst napisany pod koniec października 1906 roku, a przeznaczony dla przeorowsy klasztoru w Dijon – matce Germanie od Jezusa.

¹¹ Wszystkie skróty pism Elżbiety zostały przyjęte za skrótami zastosowanymi w dziele: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*. Oznaczenie: L – *List/Listy*; P – *Poezja/Poezje*; Dzk – *Dziennik*; ZD – *Zapiski duchowe*; NW – *Niebo w wierze*; OR – *Ostatnie rekolekcje*.

¹² *Skorowidz rzeczowy* podaje 60 odniesień – zob. *Skorowidz rzeczowy*, w: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. III: *Pisma pomniejszych*, s. 513.

¹³ Por. M. Chmielewski, *Potrzeba metodologii w teologii duchowości*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 36-37.

(przedmiot formalny pracy). Chcemy usystematyzować i opisać to doświadczenie¹⁴, będące łaską Boga i równocześnie odpowiedzią człowieka na ten dar.

1. Adoracja w percepcji Elżbiety Catez – Elżbiety od Trójcy Świętej

Zanim przeprowadzimy systematyzację i opis doświadczenia adoracji, którego ślad pozostawiła w swoich pismach święta z Dijon, podejmujemy próbę desygnacji terminu adoracja/adorować (franc.: *adoration/adorer*)¹⁵ na podstawie jej pism. Sama Elżbieta od Trójcy Świętej podała definicję adoracji, ale w odniesieniu do życia kapłana:

„Adoracja, jak mi się wydaje, jest hymnem, który powinna śpiewać dusza księdza wobec wielkiej tajemnicy, jaka w niej się dokonała.”¹⁶

Prawdopodobnie tak też rozumiała istotę adoracji, którą tak często i na tak różne sposoby podejmowała. Stąd proponujemy zdefiniować ją w kontekście pism świętej jako „hymn duszy wobec tajemnicy Boga” lub „hymn duszy wobec miłości Boga”.

Pomocą w jeszcze lepszym naświetleniu tego zagadnienia jest poezja Elżbiety, którą starała się wyrazić to, co jej dusza/serce przeżywało. W pozostawionych wierszach brak jest definicji opisowej, ale rząd frazeologiczny danej strofy w której znajduje się termin adoracja, dodaje kolejne informacje w tej kwestii. Elżbieta niejednokrotnie zestawiała termin „adoracja” z terminami synonimicznymi lub o tej samej cesze semantycznej, wyrażającymi ten sam duchowo-psychiczny stan.

Według Elżbiety z Dijon adoracja jest związana z pięknnością Jezusa (por. P 57), z Jego uwielbieniem, wyrażeniem miłości (por. P 58; 74; 84), czcią (por. P 65), nieustannym trwaniem przy Jezusie obecnym w Eucharystii (por. P 68), słuchaniem Go (por. P 87), uczestniczeniem w czci i chwale, jaką Bogu oddają mieszkańcy nieba (P 86), realizacją przymierza (por. P 89), najpełniejszym (cała istota ludzka) uwielbieniem (por. P 107), wpatrywaniem się w Boga (por. P 109).

Podobną funkcję (wyrażania siebie) pełniły jej *Zapiski duchowe*. Pisane tylko dla siebie, po śmierci Elżbiety stały się streszczeniem całego jej życia duchowego. Na ich podstawie możemy powiedzieć, że adoracja jest aktem miłości (por. ZD 13), całkowicie absorbującym (por. ZD 15) i „wkorzeniającym” w Byt Boży (por. ZD 16).

¹⁴ Por. J. Słomka, *Metodologia teologii duchowości*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50/1 (2017), s. 135.

¹⁵ W polskim wydaniu *Pism wszystkich* Elżbiety od Trójcy Świętej zdarza się, że tłumacz (J.E. Bielecki), a w przypadku poezji tłumacze (J.E. Bielecki, H. Szałyga), przekłada(ją) termin *adorer* przez „adorować” lub „wielbić” (np. P 65 /wersja polska/ - P 64 /wersja francuska/).

¹⁶ L 204 – *Do księdza Beaubis*.

Jeszcze jedną grupą pism, która odzwierciedla pojmowanie adoracji przez Elżbietę od Trójcy Świętej, są *Ostatnie rekolekcje*. To zapis jej przemyśleń z osobistych (ostatnich) rekolekcji, które odprawiła od 15 do 31 sierpnia 1906 roku. Kilkakrotnie nawiązała w nich do zagadnienia adoracji. Mimo spustoszenia, jakie w jej organizmie czyniła postępująca i nieuleczalna wówczas choroba Addisona, pytała siebie, „jak kontynuować tę chwałę, tę nieprzerwaną adorację” (OR 20). Znajdowała „szczęście w szczęściu Istoty adorowanej, wśród wszelkiego rodzaju cierpienia i bólu” (OR 21). Podkreślała istotę adoracji, jako adorowanie Boga ze względu na Niego samego (por. OR 25, 33, 44). Dla Niego, jeszcze pod koniec sierpnia 1906 roku, podejmowała trud drogi na drugi ganek infirmerii, by móc podjąć „krótkie, dobre odwiedziny u mego Mistrza” (L 310).

Cała gama tych terminów świadczy o wieloaspektowości adoracji podejmowanej przez Elżbietę. Ich wspólną cechą jest pełne miłości i czci trwanie przy Bogu ze względu na Niego samego oraz świadomość adoracyjnej postawy, która wiąże się z uważnym słuchaniem, wpatrywaniem się, „wkorzeniem się” w Boga.

2. Adoracja latria przed Najświętszym Sakramentem

Elżbieta Catez od swojej młodości lubiła spędzać czas przed Najświętszym Sakramentem. Czas przed Jezusem Eucharystycznym rozumiała jako możliwość „porozmawiania z Nim w słodkim serce przy sercu!...”¹⁷. Dla dziesięcioletniej wówczas Elżbiety, trzydniowa, ponadpółgodzinna adoracja, to „słodycz tych z serca do serca, w czasie których nie sądzimy, że jesteśmy na ziemi, nie widzimy niczego więcej i nie słyszymy nikogo poza Bogiem! Boga, który przemawia do duszy, Boga, który jej mówi tak słodkie rzeczy, Boga, który żąda od niej cierpienia! W końcu Jezus, który pragnie odrobiny miłości, pragnie, żeby Go pocieszać!...”¹⁸.

Przed Najświętszym Sakramentem mogła trwać długie godziny. Przykładem jest Wielki Czwartek 1901 roku: „We czwartek miałam wspaniałą niespodziankę, bo mogłam zostać przed Umiłowanym od godziny 7.30 do 11.30 wieczorem”¹⁹.

Podobnie wykorzystywała czas podczas ośmiu dni (oktawy) między Uroczystością Bożego Ciała, a Uroczystością Najświętszego Serca Pana Jezusa: „Tak pięknie spędzać długie godziny przed Najświętszym Sakramentem w czasie tych ośmiu dni...”²⁰.

¹⁷ Dzk 5. Elżbieta pisze to sformułowanie w kontekście wieczystej adoracji w swoim kościele parafialnym (kościół pod wezwaniem św. Michała Archanioła) oraz Komunii świętej.

¹⁸ Dzk 8.

¹⁹ L 44 – *Do Małgorzaty Gollot*.

²⁰ L 60 – *Do Marii Luizy Maurel*. Elżbieta pisząc te słowa cierpiała w tym czasie (czerwiec,

Praktyka ta należała do jej ulubionych zarówno przed, jak i po wstąpieniu do Karmelu w Dijon: „Oto rozpoczęła się wielka oktawa Bożego Ciała. W tym roku mamy Najświętszy Sakrament w kaplicy. Tak bardzo lubiłam tam spędzać godziny, a nawet dni całe...”²¹.

„Tego ranka nasza matka sprawiła mi wielką radość, że mogłam uczestniczyć we Mszy świętej z ganeczku i pozostać tam potem ponad godzinę przy Najświętszym Sakramencie. Umieściłam się na leżaku i byłam tam akurat na wysokości i naprzeciw Najświętszego Sakramentu, jak królowa po prawicy swego Oblubieńca”²².

Dla Elżbiety adoracja Jezusa Eucharystycznego była odpowiedzią na miłość Boga, który w darze Eucharystii wyraża swoją miłość do człowieka²³. Adorując Jezusa jednoczyła się z Nim, kontynuując w ten sposób spotkanie w Komunii świętej. Długie godziny przed Najświętszym Sakramentem to odzwierciedlenie jej relacji oblubieńczej. Czas tak przeżywany stawał się rozmową z bardzo bliską Osobą²⁴. Uzewnętrznił wewnętrzny stan Elżbiety, ukierunkowywał jej codzienne życie. Pod osłoną Chleba widziała Tego, który utworzył „niebo w jej duszy”²⁵.

3. Adoracja *latría*, jako duchowe trwanie przy Jezusie obecnym w drugim człowieku

Jedną z cech duchowości Świętej z Dijon były jej duchowe spotkania z różnymi osobami. Nie musiały one przybywać do Karmelu w Dijon, by spotkać siostrę Elżbietę. Ona duchowo przybywała do nich, umawiała się z nimi na spotkania w konkretnych dniach, o ściśle określonej godzinie²⁶. Tego rodzaju wizyty wynikały z urzeczywistnienia wewnętrznego stanu „bycia zamieszkaną przez Boga”²⁷. Spotykała się z Nim w celi swojego serca (duszy)²⁸, ale i adorowała Go w duszy swoich bliskich. Poruszyła to zagadnienie w liście do hrabiny Małgorzaty de Sourdon – wiernej przyjaciółki matki Elżbiety – Marii:

1901 rok) z powodu bólu kolana, który uniemożliwiał jej klęczenie. Klękania zabronił jej także w tym okresie lekarz (zob. tamże). Mogła jednak dwukrotnie być na Mszy świętej i adoracji w Karmelu w Dijon, spędzając ten czas na specjalnie przyniesionym dla niej, nieco wyższym, krześle z klauzury - zob. L 63 – *Do Franciszki de Sourdon*.

²¹ L 287 – *Do matki*.

²² L 289 – *Do matki*. Ciężko chora siostra Elżbieta była już w infirmerii. Nie mogła długo siedzieć.

²³ Por. L 166 – *Do księdza Chevignard*.

²⁴ Por. J. Machniak, *Dynamika modlitwy w życiu duchowym bł. Elżbiety od Trójcy Świętej*, w: „*Uwielbienie chwały*”. *VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej*. 5 – 8 maja 2003 (Karmel Żywy; 6), red. J.W. Gogola, Kraków 2004, s. 112-113.

²⁵ Zob. np.: L 88; 123; 271; NW 44; OR 20; 43.

²⁶ Zob. np. duchowe spotkania z Małgorzatą (L 90), czy też z Franciszką de Sourdon (L 124).

²⁷ Zob. np.: Dzk 140; ZD 5; 8; L 47; 241; NW 5.

²⁸ Zob. np.: L 124; 161; Dzk 140; ZD 5; 8; OR 1.

„Proszę Boga, aby pani objawił słodczyce swojej obecności i żeby z duszy pani uczynił sanktuarium, gdzie mógłby przychodzić po pociechę. Czy zechce pani pozwolić, abym ja także tam weszła i z panią adorowała Tego, który tam mieszka?”²⁹.

Analogicznie trwała przy Jezusie wraz z seminarzystą Andrzejem Chevignard:

„Proszę za mnie prosić Królową Karmelu, a ja ze swej strony zapewniam, że bardzo się modłę za księdza i trwam z księdzem w adoracji i w miłości!...”³⁰.

„To właśnie tam [w głębi Boskiej Istoty, w której już zamieszkujemy przez łaskę] moja dusza odnajduje duszę księdza i z nią, unisono, milczę, by adorować Tego, który nas tak bosko umiłował”³¹.

Wspólnie z karmelitanką siostrą Anną Marią, z okazji imienin przeoryszy – matki Germany od Jezusa, przedstawiła „wiązanekę duchową”, czyli działa duchowe, którymi pragnęła obdarzyć swoją przełożoną. Jednym z tych kwiatków była codzienna modlitwa Prymą na cześć Boga mieszkającego w duszy – „niebie naszej umiłowanej matki”:

„Również każdego dnia godzinę Prymy, aby Trójca Święta coraz bardziej opanowywała niebo naszej umiłowanej matki, gdzie my tak bardzo lubimy Ją adorować”³².

Elżbieta od Trójcy Świętej adorowała Jezusa także w duszy swojej nowonarodzonej siostrzenicy – Elżbiety Chevignard:

„Jej dusza jawi mi się jako kryształ promieniujący Panem Bogiem, i gdybym była przy niej, rzuciłabym się na kolana, aby adorować Tego, który w niej mieszka”³³.

„Cieszę się, że będę mogła adorować Trójcę Świętą w tej duszyczce, która stała się Jej świątynią przez chrzest. Co za tajemnica!...”³⁴.

„Uściskaj ją od cioci, a potem zamilknijmy przy jej duszyczce, aby adorować Boga, który w niej mieszka”³⁵.

²⁹ L 158 – *Do pani Sourdon*.

³⁰ L 166 – *Do księdza Chevignard*. Dwudziestoczeroletni wówczas Andrzej był jeszcze klerykiem, jednakże siostra Elżbieta w tym i w każdym innym liście nazywała go już „księdzem” („abbé”).

³¹ L 216 – *Do księdza Chevignard*. W L 233 – *Do księdza Chevignard*, karmelitanka określa istotę ich znajomości (choć nigdy się nie rozmawiali ze sobą „twarzą w twarz”, gdyż ich spotkania, które odbywały w klasztornej rozmównicy, były zawsze prowadzone przez zasłoniętą kratę): „Pan Bóg, «który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli», zechciał spotkania naszych dusz, jak ksiądz to mówi, aby z tego otrzymać większą miłość, adorację i chwałę.”

³² L 286 – *Do m. Germany*.

³³ L 198 – *Do siostry*.

³⁴ L 200 – *Do ciotek Rolland*.

³⁵ L 224 – *Do siostry*.

Po narodzeniu drugiej siostrzenicy – Odetty, napisała do nich specjalny list, w którym odniosła się do adoracji Boga:

„O, drogie małe sanktuaria Miłości, patrząc na promieniujący w was blask, który na razie jest tylko jutrzeńką, milknę i adoruję Tego, który stworzył takie dziwy!...”³⁶.

Wielokrotnie przypominała swoim najbliższym, że Jezus chce być miłowany i adorowany w ich duszach:

„Przypominaj sobie, że On mieszka w najgłębszym centrum duszy jak w sanktuarium, gdzie nieustannie chce być miłowany aż po adorację. On tam przebywa, aby napełnić cię swymi łaskami, aby przekształcać ciebie w Siebie”³⁷.

„Przypomnij sobie te słowa z Ewangelii: «Królestwo Boże w was jest». Wchodź do tego małego królestwa, by adorować Władcę, który tam przebywa jako w swoim własnym pałacu”³⁸.

„Myśl, że On mieszka w twojej duszy i że chce, żebyś się tam zamknęła z Nim, aby Go miłować i adorować”³⁹.

Wspólna adoracja, nawet jeśli odbywała się w różnych kościołach i kaplicach, kształtowała i umacniała wzajemne relacje:

„Razem z tobą, droga siostrzo, adoruję Go i w Nim jestem twoją siostrzyczką”⁴⁰.

Tego rodzaju adoracja Jezusa wynikała przede wszystkim z zasygnalizowanego już doświadczenia obecności (zamieszkania) Boga w duszy (sercu) człowieka. Elżbieta odczuwała w sobie obecność Boga⁴¹. Potrzebowała „jedynie” trochę się skupić, aby być z Nim⁴². Uważała, że adoracja jest czymś naturalnym dla człowieka otwartego na Boga, gdyż „Boski Adorator jest w nas, a zatem mamy Jego modlitwę”⁴³.

Do takiej relacji z Bogiem zapraszała innych. Skoro ona mogła tak przeżywać

³⁶ L 242 – *Do siostrzenic Elżbiety i Odette Chevignard*.

³⁷ L 263 – *Do pani de Bobet*.

³⁸ L 282 – *Do matki*.

³⁹ L 289 – *Do matki*.

⁴⁰ L 305 – *Do s. Marii Filipiny*.

⁴¹ Zob. Dzk 138.

⁴² Zob. L 170 – *Do księdza kanonika Angles*.

⁴³ L 180 – *Do Germany de Gemeaux*; L 216 – *Do księdza Chevignard*: „Prosiłam Go [Jezusa], żeby zamieszkał we mnie jako Adorator, jako Naprawiacz i jako Zbawiciel”; OR 38: „Ogołocona i uwolniona od siebie, [oblubienica] będzie mogła iść za Mistrzem na górę, aby tam z Nim w swojej duszy odprawiać «modlitwę Bożą». Następnie, zawsze przez Boskiego Adoratora, tego, który oddaje wielkie uwielbienie chwały Ojca, ona zawsze będzie składać «ofiarę chwały, to jest owoc warg, wielbiących imię Jego».”

swoją więź z Bogiem, pragnęła, by odkrywali ją również inni. Korzystając z naturalnego pragnienia spotkań z rodziną lub przyjaciółmi oraz troszcząc się o ich życie duchowe⁴⁴, ukierunkowywała wzajemne relacje na wspólne trwanie przy Trójjedynym Bogu, na wspólne uwielbianie Go. Nawet w najmniejszych (jej siostrzenicach) dostrzegała świątynię Boga, w której pragnie On nieustannie przebywać – mieszkać (zob. J 14,23; Rz 8,10-11; 1 Kor 3,16-17; 2 Kor 6,16; Ef 2,22; 1 P 2,5). Duchowo przychodziła do tych świątyń, by adorować Tego, który w nich mieszka.

4. Adoracja *latria*, jako forma wsparcia lub dziękczynienia

Elżbieta Catez wstępując do Karmelu w Dijon nigdy nie utraciła swojej wrażliwości na drugiego człowieka, czego świadkiem jest korespondencja z tych lat⁴⁵. Pamiętała o innych trwając na adoracji przed Najświętszym Sakramentem⁴⁶. Przykładem była jej adoracja w intencji siostry i jej (przyszłego) męża Jerzego:

„Tego dnia⁴⁷ mamy w kaplicy wystawiony Najświętszy Sakrament, a gdy kościół będzie błogosławił wasz związek, karmelitanka, szczęśliwa więźniarka Chrystusa, spędzi cały dzień u Jego stóp, zamieniając się cała w modlitwę i adorację za tych «dwoje», których Pan Bóg chce połączyć w «jedno»”⁴⁸.

„Gdy Kościół będzie błogosławił związek mojej Gosi, ja, tysiącokrotnie szczęśliwa, spędzę cały dzień przed Najświętszym Sakramentem”⁴⁹.

Na kilka dni przed święceniami prezbiteratu diakona Andrzeja Chevignard⁵⁰ otrzymała specjalne pozwolenie od przeoryszy (matki Germany od Jezusa), by napisać do niego list. Wobec daru i tajemnicy zbliżających się święceń wyznała:

„[...] Gdy zbliżam się do księdza wobec przygotowującej się tajemnicy, nie potrafię nic innego, jak milczeć... i adorować nadmiar miłości naszego Boga!”⁵¹.

Na podstawie dalszej części tego listu można przypuszczać, że mniszka

⁴⁴ Por. W. Zyzak, *Znaczenie błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej dla duchowości laikatu*, „Itinera Spiritualia” 2 (2009), s. 220-221.

⁴⁵ Zob. *Listy z Karmelu* (L 85-346).

⁴⁶ Tego rodzaju modlitwę praktykowała jeszcze przed wstąpieniem do Karmelu – zob. np. L 26.

⁴⁷ 15.10.1902 r. – dzień ślubu Małgorzaty i Jerzego.

⁴⁸ L 136 – *Do siostry*.

⁴⁹ L 138 – *Do siostry*. W kolejnych wersetach litu Elżbieta opisuje swojej siostrze przebieg całodziennej adoracji.

⁵⁰ Otrzymała je 29.06.1905 r.

⁵¹ L 234 – *Do księdza Chevignard*.

z Dijon, w uroczystość świętych Piotra i Pawła, czyli w dzień święceń ks. Chevignarda, spędziła podobnie czas na dziękczynnej adoracji, jak w dniu ślubu swojej siostry.

Rok wcześniej (czerwiec 1904) podobny zachwyt wyraziła po przyjęciu święceń przez ks. Henryka Józefa Beaubis. Najpierw wspomniała, że w dni przed święceniami i w trakcie święceń trwała przy nim podczas adoracji, a następnie podała przytoczoną przez nas już wcześniej swoją definicję kapłańskiej adoracji⁵².

Ten aspekt w adoracyjnej postawie Elżbiety od Trójcy Świętej uwydatnia jej pełne duchowej wrażliwości towarzyszenie w najważniejszych wydarzeniach bliskich jej osób oraz dziękczynienie za dar sakramentów, jakie otrzymywały. Zarówno wobec sakramentu małżeństwa, jak i kapłaństwa wyrażała swój zachwyt i równocześnie podziw. Szczęście innych stawało się jej szczęściem. Dostrzegała jednak nie tylko sam dar, ale i Ofiarodawcę, stąd jej pełne wdzięczności trwanie przed Jezusem obecnym w Najświętszym Sakramencie.

5. Adoracja *latria* a milczenie i cisza

Milczenie w aspekcie duchowym to „postawa zewnętrzna, a także stan spokoju wewnętrznego, wyciszenia lub kontemplacji”⁵³. Sprzyja utworzeniu wewnętrznej przestrzeni, umożliwiającej kontemplację osób Trójcy Świętej oraz pomaga słyszeć głos Boga, który przemawia w ciszy⁵⁴.

Obdarzona łaską duchowej bliskości z Bogiem, Elżbieta od Trójcy Świętej przeżywała milczenie jako adoracyjne trwanie przy Bogu. Dzieliła się tym doświadczeniem w swoich pismach. Wspominając Uroczystość Trójcy Świętej zwierzyła się swojej rodzonej siostrze Małgorzacie o osobistym umiłowaniu milczenia i adoracji:

„Dla mnie nie ma [święta] drugiego jemu podobnego. Ono doskonale pasuje do Karmelu, gdyż jest świętem milczenia i adoracji”⁵⁵.

Swojemu pierwszemu powiernikowi – ks. kanonikowi Emilianowi Izydorowi Angles wyznała:

„Chciałabym się stać samym milczeniem, samą adoracją, abym coraz bardziej mogła wnikać w Niego i tak się Nim napełnić, abym przez modlitwę mogła Go dawać tym biednym duszom, nie znającym Bożego daru”⁵⁶.

Wypowiedź ta podkreśla nie tylko aspekt zewnętrzny milczenia i adoracji,

⁵² Zob. L 204 – *Do księdza Beaubis*.

⁵³ M. Zawada, *Milczenie. Aspekt duchowy*, w: EK, t. XII, kol. 1036.

⁵⁴ Cały tom „Fiamma Viva” 30 (1989) jest poświęcony temu zagadnieniu (*Dio parla nel silenzio*).

⁵⁵ L 114 – *Do siostry*.

⁵⁶ L 132 – *Do księdza kanonika Angles*.

ale pragnienie wewnętrzne, by stać się milczeniem i adoracją, i w ten sposób wypełniać się Jezusem – darem Bożym dla ludzkości⁵⁷. To także świadectwo jej zaangażowania w adorację. Pragnęła być całkowicie w milczeniu, całkowicie w adoracji⁵⁸. Wolna od rzeczy i spraw naruszających ład wewnętrzny. Sądząc po jej pismach, prawdopodobnie tak też było.

Bratowej księdza kanonika Anglesa – Marii Angles, z którą Elżbieta rozpoczęła korespondencję dopiero po wstąpieniu do Karmelu – przedstawiła perspektywy swojego życia:

„Mam spędzić całe życie w milczeniu, adoracji, serce przy sercu z Oblubieńcem!”⁵⁹.

Milczenie wynikające również z reguły zakonnej umożliwiło jej praktykowanie życia modlitwy, wsłuchiwanie się w Oblubieńca. Kochała wszystkie godziny milczenia, a zwłaszcza te, które spędzała przed Najświętszym Sakramentem⁶⁰. W milczeniu, przeżywając czas na adoracji, okazywała miłość swojemu Umiłowanemu. Pragnęła przez całe życie trwać „serce przy sercu z Oblubieńcem”, co szczególnie podkreśliła przed swoją profesją zakonną:

„W tym pięknym dniu mojej profesji⁶¹ chciałabym Go [Boga] pocieszyć, pozwolić Mu zapomnieć [że jest tak bardzo obrażany], a następnie chciałabym także, aby to był początek aktu adoracji, który już nigdy nie ustanie w moje duszy”⁶².

O wartości ciszy podczas adoracji, Elżbieta pisała również swojej siostrze Małgorzacie: „Dusza potrzebuje ciszy, by adorować...”⁶³.

Uczyniła to w kontekście opisu piękna przyrody, który niegdyś wraz z siostrą podziwiały z okna swojego mieszkania. To ważny głos dotyczący uwielbienia Boga. Przyroda wspiera człowieka w spotkaniu z Bogiem, pomaga w poznawaniu Go przez Jego dzieła (por. Mdr 13,1-9; Rz 1,19-21), ale wymaga adoracyjnej ciszy refleksji,

⁵⁷ Wyrażenie „dar Boży” pochodzi z J 4,10, gdzie oznacza przede wszystkim „wodę żywą”. W pismach Elżbiety sformułowanie to otrzymuje kilka znaczeń. Może np. oznaczać czas rekolekcji (L 139). Przede wszystkim odnosi się jednak do Jezusa, który jest darem Boga dla ludzkości (L 184).

⁵⁸ „Tutta in adorazione” – V. Macca, *Tutta intera, tutta desta, tutta in adorazione*, „Quaderni Carmelitani” 22 (2005), s. 63.

⁵⁹ L 150 – *Do pani Angles*.

⁶⁰ Por. W. Zyzak, *Medytacja według błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej*, „Życie Konsekrowane” 65/3 (2007), s. 50.

⁶¹ Będzie ona miała miejsce w niedzielę Objawienia Pańskiego 11.01.1903 r. – Kilkanaście dni przed tym wydarzeniem napisała: „Odbędzie się to w piękne święto światła i adoracji...” (L 151 – *Do o. Vallée*). Słowa te powtórzyła w liście do ks. Anglesa (L 152).

⁶² L 151 – *Do o. Vallée*. Swoje powołanie karmelitanki rozumiała jako adorację i dziękczynienie (zob. L 221 – *Do księdza kanonika Angles*). Z perspektywy czasu wiemy, że pragnienie to [„aby to był początek aktu adoracji, który już nigdy nie ustanie w moje duszy”] urzeczywistniła w sposób doskonały.

⁶³ L 212 – *Do siostry*.

by móc słuchać⁶⁴. Dusza obciążona krzykiem biegu życia nie tylko nie dostrzeże piękna przyrody, ale i zagłuszy w sobie głos Boży.

6. Adoracja *latria* i *actio*

Adoracja *latria* nie izoluje człowieka od aktywności zewnętrznej, nie jest również formą ucieczki od niej. Motywacja oparta na lęku lub na unikaniu powinności związanych z określonym powołaniem lub zawodem prowadzi do niewłaściwych postaw, a nawet do zaburzeń psychiczno-duchowych.

Elżbieta od Trójcy Świętej nigdy nie deprecjonowała działania. W jej rozumieniu aktywność zewnętrzna nie sprzeciwiała się aktywności wewnętrznej, co więcej, ta druga kształtowała tą pierwszą. Podzieliła się tym poglądem z przyszłym kapłanem:

„Czy nie uważa ksiądz, że w działaniu, kiedy spełniamy zadanie Marty, dusza może być zawsze pogrążona w adoracji, pogrzebana jak Magdalena w swojej kontemplacji, trzymając się tego źródła jak osoba spragniona, i tak właśnie rozumiem to apostołstwo zarówno karmelitanki, jak i kapłana. Przeto pierwszy i druga mogą promieniować Bogiem, dawać Go duszom, jeżeli nieustannie będą trwać przy tych boskich źródłach”⁶⁵.

Różnego rodzaju posługi i prace mogą pozytywnie oddziaływać („promieniować”) na innych. Zdolność ta – według Świętej – wiąże się jednak ze stałą obecnością przy „boskich źródłach”. Adoracja jest jedną z form tej obecności, jednoczącym trwaniem, umożliwiającym odtwarzanie w sobie życia Jezusa⁶⁶. Człowiek tak adorujący Jezusa staje się „jakby [Jego] dodatkowym człowieczeństwem”⁶⁷. Pozwala Jezusowi działać w środowisku życia danego chrześcijanina.

Swój dar (umiejętność) łączenia *adoratio* z *actio* Elżbieta odsłoniła w jednym ze swoich listów do krewnych – Matyldy i Franciszki Rolland:

„Ja jeszcze jestem w nowicjacie, albowiem przez trzy lata po profesji tam zostajemy,

⁶⁴ Zob. P 87: „Wciąż adoruję i słucham”.

⁶⁵ L 159 – *Do księdza Chevignard*.

⁶⁶ ZD 14: „[...] Trzeba pozwolić się przekształcić w jeden obraz z Nim [Chrystusem]; potrzebna jest wiara, która patrzy i która modli się bez przerwy; wola, która w końcu została usidlona i która już się więcej nie oddala; serce prawdziwe, czyste i drgające pod błogosławieństwem Mistrza.” Zob. także A. Ruszała, *Ideal karmelitanki bosej według bł. Elżbiety od Trójcy Świętej*, w: *Niebo w mej duszy. Materiały z sympozjum poświęconego duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Świętej (1880-1906) w stulecie jej śmierci. Kraków, 21 listopada 2006 r.*, red. A. Ruszała, Kraków 2007, s. 135-136.

⁶⁷ L 258 – *Do księdza kanonika Angles*.

i dlatego musiałam spędzić cały dzień przy piecu. Trzymając w ręku trzonek patelni, nie wpadłam w ekstazę jak moja święta matka Teresa, ale wierzyłam w boską obecność Mistrza, który był pośród nas, a moja dusza adorowała w swoim centrum Tego, którego Magdalena potrafiła rozpoznać pod osłoną człowieczeństwa!⁶⁸.

Zwyczajna posługa w kuchni – nie egzaltowana przez świętą („nie wpadłam w ekstazę”) – odzwierciedla jej zjednoczenie z Mistrzem. Codzienne sprawy nie odrywają duszy od Boga, jeśli dusza jest stale (wolitywnie) obecna przy Bogu. „Trzonki patelni” mogą się zmieniać, ale pozostaje bliskość z Bogiem i dobro codziennych, nieraz mozolnych zajęć.

Na trzy miesiące przed swoją śmiercią (początek sierpnia 1906 roku), Elżbieta od Trójcy Świętej pisze swój pierwszy utwór duchowy – *Niebo w wierze*. To dar dla jej siostry Małgorzaty, która dowie się o nim dopiero dwa miesiące po śmierci Elżbiety. Pośród całego bogactwa myśli, które Elżbieta pragnęła pozostawić siostrze, jest również kwestia adoracji. Pierwsza z nich została oparta na słowach Jezusa „trwajcie we Mnie” (J 15,4):

„Trwajcie we Mnie nie tylko przez kilka chwil, kilka godzin, które muszą przeminąć, ale «trwajcie...» w sposób stały, normalny. Trwajcie we Mnie, módlcie się we Mnie, adorujcie we Mnie, miłujcie we Mnie, cierpcie we Mnie, pracujcie, działajcie we Mnie. Trwajcie we Mnie, aby stawać przed każdą osobą lub każdą rzeczą, coraz bardziej wnikajcie w tę głębię⁶⁹.”

Druga podkreśla styl życia będący nieustanną adoracją, przemieniającą człowieczeństwo w chwałę i miłość Boga:

„Chociaż ona [jej dusza] nie zawsze to [działanie Ducha Świętego, który wszystko w niej dokonuje] uświadamia, ponieważ słabość natury na to jej nie pozwala, żeby była zatopiona w Bogu bez żadnych rozproszeń, mimo to zawsze śpiewa, zawsze adoruje, i – by tak rzec – cała zamienia się w chwałę i miłość, w żarliwość o chwałę swego Boga⁷⁰.”

W przytoczonych przykładach wyraźnie dostrzegalny jest pozytywny obraz zwyczajnych spraw i posług, pośród których można trwać przy Bogu. Tego rodzaju przekonanie nie było takie oczywiste na tle poglądów epoki, w której Elżbieta Catez przyszło żyć⁷¹. Ona jednak potrafiła łączyć ewangeliczne siostry Martę i Marię

⁶⁸ L 237 – *Do ciotek Rolland*.

⁶⁹ NW 3.

⁷⁰ NW 44.

⁷¹ Por. W. Zyzak, dz. cyt., s. 225.

(zob. Łk 10,38-42), które z czasem (niesłusznie) stały się symbolem przeciwstawianego sobie życia czynnego i kontemplacyjnego.

7. Maryja, jako wzór i nauczycielka adoracji

Dla Elżbiety od Trójcy Świętej ideałem była postawa Maryi z misterium Wcielenia. Karmelitanka starała się upodobnić do Niej, wielbiącej i adorującej w swym łonie Słowo, które stało się Ciałem, i przechowującej oraz rozważającej wydarzenia związane z Jezusem (zob. Łk 2,19)⁷². Dała temu wyraz wobec swojej siostry Małgorzaty, która oczekiwała na narodzenie swojego pierwszego dziecka:

„Myśl o tym, co musiało się dzieć w duszy Najświętszej Dziewicy, kiedy po Wcieleniu posiadała w sobie Wcielone Słowo, Dar Boży... W jakim milczeniu, w jakim skupieniu, w jakiej adoracji musiała ona zatapiać się w głębi swojej duszy, by objąć tego Boga, którego była Matką”⁷³.

Elżbieta, polecając tego rodzaju postawę Małgorzacie, odsłoniła swoją, pełną uwielbienia i adoracji postawę wobec Jezusa. On był (i jest) Tym, który ją zamieszkiwał⁷⁴. To doświadczenie duchowe prowadziło ją do bliskości z Maryją, odczuwała z Nią jakby „wspólnaturę”, doskonale się rozumiejąc⁷⁵. Wraz z Nią trwa przy Jej Synu. Od niej uczyła się jak być, jak adorować Jezusa. Jako Jej uczennica polecała swoją Nauczycielkę innym. Młodszej o osiem lat przyjaciółce radziła:

„Proś Królową Karmelu, naszą Matkę, aby nauczyła cię adorować Jezusa w głębokim skupieniu”⁷⁶.

Elżbieta postrzegała adorację jako łaskę, dar od Boga i równocześnie jako mobilizację człowieka. Stąd ukierunkowywała swoją przyjaciółkę w stronę głębokiego skupienia i osobistego zaangażowania. Wskazywała na Maryję, która wpatrzona w swojego Syna, jest wzorem adoracji Jezusa i równocześnie jej wytrwałą nauczycielką.

⁷² Por. J.I. Adamska, *Bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej jako nauczycielka zażyłości z Bogiem*, „Pastores” 28/3 (2005), s. 121.

⁷³ L 184 – *Do siostry*.

⁷⁴ Zob. np.: Dzk 140; L 47; 161; 238; P 89.

⁷⁵ Por. J.I. Adamska, *Relacja Maryi do Trójcy Świętej w duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, „Salvatoris Mater” 2/3 (2000), s. 309.

⁷⁶ L 137 – *Do Germany de Gemeaux*.

Podsumowanie

Człowiek, który lubi pływać, zazwyczaj wchodzi do wody i pływa. Najczęściej nie zastanawia się nad wewnętrzną strukturą wody, określoną przez H_2O , tylko radośnie, póki sił i czasu starcza – pływa.

Podobnie człowiek, który lubi adorować Jezusa (otrzymał tego rodzaju łaskę), zazwyczaj nie zastanawia się nad strukturą adoracji, tylko z pokorą i wdzięcznością adoruje Boga. Stąd też można pytać, czy adoracja *latria* może stanowić problem badawczy lub, czy tak intymna kwestia, jaką jest osobista więź z Bogiem, wyrażana przez postawę adoracji, może być przedmiotem szczegółowej analizy? Patrząc na wieloaspektowość adoracji u Elżbiety Catez – świętej Elżbiety od Trójcy Świętej, możemy udzielić odpowiedzi pozytywnej oraz dodać: jak najlepsi pływacy doskonalą swoje umiejętności pod okiem kompetentnych trenerów, tak współczesny człowiek wiary może obficie czerpać wskazówki z bogactwa rozumienia i praktyki adoracji Boga przez świętą Karmelitankę z Dijon.

W adoracyjnym trwaniu przy Bogu przez Elżbietę od Trójcy Świętej wyraźnie widoczna była naturalność jej postawy. Nie musiała się do niej przymuszać, a czas przeżywany na adoracji nie dłużył się. Była to z pewnością łaska Boga, który jest „sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą” (Flp 2,13), ale i pełne prostoty i miłości jej odniesienie do Boga. Nie należy też utożsamiać tej postawy z młodym wiekiem Elżbiety, z jej wrażliwą naturą, czy stanem emocjonalnym. Elżbieta adorowała Boga jako nastolatka, trwała przy Nim podczas długotrwałego bólu kolana, nie zmieniła tej postawy pomimo chorobowych zmian w jej organizmie, prowadzących ostatecznie do powolnej śmierci głodowej.

Adoracja wypływała z niej, bo w niej był (jest) Boski Adorator (L 180; 216; OR 38). Stała się ona aktem mieszkającego w niej Chrystusa, który przez nią uwielbiał Ojca (por. OR 38) i udzielił jej łaskę „smakowania” wewnątrztrynitarnej komunii Boga (por. ZD 15). Tak przeżywana adoracja *latria* stała się dla Elżbiety nie tylko określonym czasem spędzonym przed Najświętszym Sakramentem, ale nieustanną relacją, żywą rozmową, uważnym słuchaniem zamieszkałego w niej Boga. Stała obecność Boga w jej duszy (która nie wiązała się jednak z nieustannym Jego odczuwaniem), powodowała spełnianie codziennych obowiązków przez Elżbietę wraz Nim i dla Niego. Bóg jest przy człowieku niezależnie od działań podejmowanych w danym czasie przez człowieka (por. Ps 139,1-18). Mistyczka z Dijon była z Nim, spotykała się z Nim także w duszy (= sanktuarium) drugiego człowieka. Adoracyjna wrażliwość na Boga uwrażliwia na człowieka.

W rozumieniu Elżbiety z Dijon adorację *latria* możemy ująć w kilku aspektach:

- uwielbiać, dziękować, zachwycać się tajemnicą i miłością Boga,
- być z Bogiem,

- wyrazić swoją relację oblubieńczą,
- pocieszać Jezusa,
- napełniać się Jezusem, jednoczyć się z Nim, wkorzeniać się w Niego,
- nie zapominać, że On mieszka w nas,
- przemieniać swoje życie na chwałę Boga,
- dziękować za łaski, którymi obdarza ludzi.

W zachowanym piśmiennictwie Elżbiety Catez – Elżbiety od Trójcy Świętej brak jest informacji, by adoracja wiązała się z lamentacją. Nawet długotrwałe cierpienie wywołane chorobą Addisona nie odebrało jej miłosego zachwytu Bogiem. Była z Nim na ziemi i jest w Nim w „niebieskiej ojczyźnie” (Flp 3,20), „serce przy sercu!” (Dzk 5; L 150).

Powróćmy jeszcze do przykładu pływaka. Człowiek, który nauczył się pływać, umiejętności tej już nie zapomni, nawet jeśli przez długie lata będzie pozbawiony lub sam pozbawi się możliwości pływania. Człowiek, który odkrył wartość adoracji Boga ze względu na Boga samego, tego doświadczenia również nie zapomni. Może przestać adorować lub nawet z różnych przyczyn próbować niszczyć Boga w swoim życiu. Adoracja jest jednak trwałym doświadczeniem. Pozostawia ślad w duszy człowieka. Boski Adorator nigdy nie pozbawia człowieka zdolności modlitwy/adoracji (por. L 180).

Bibliografia:

- Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes*, édition critique C. De Meester, Paris 2017. Wydanie polskie: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. I: *Listy młodzieńcze*; t. II: *Listy z Karmelu*; t. III: *Pisma pomniejszych*, tł. i oprac. J.E. Bielecki, Kraków 2006.
- Adamska, J.I., *Bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej jako nauczycielka zażyłości z Bogiem*, „Pastores” 28/3 (2005), s. 120-126.
- Adamska, J.I., *Relacja Maryi do Trójcy Świętej w duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, „Salvatoris Mater” 2/3 (2000), s. 304-323.
- Chmielewski, M., *Adoracja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 35-38.
- Chmielewski, M., *Potrzeba metodologii w teologii duchowości*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 29-39.
- „Fiamma Viva” 30 (1989): *Dio parla nel silenzio*.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Łukaszyk, R., *Adoracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz; R. Łukaszyk; Z. Sułowski, Lublin 1995, t. I, kol. 95-96.
- Macca, V., *Tutta intera, tutta desta, tutta in adorazione*, „Quaderni Carmelitani” 22 (2005), s. 63-80.
- Machniak, J., *Dynamika modlitwy w życiu duchowym bł. Elżbiety od Trójcy Świętej*, w: „*Uwielbienie chwały*”. *VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej. 5 – 8 maja 2003* (Karmel Żywy; 6), red. J.W. Gogola, Kraków 2004, s. 101-118.
- Mikołajczyk, B.; Rosik, S., *Adoracja w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz; R. Łukaszyk; Z. Sułowski, Lublin 1995, t. I, kol. 97-99.

- Ruszała, A., *Ideal karmelitanki bosej według bł. Elżbiety od Trójcy Świętej*, w: *Niebo w mej duszy. Materiały z sympozjum poświęconego duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Świętej (1880-1906) w stulecie jej śmierci. Kraków, 21 listopada 2006 r.*, red. A. Ruszała, Kraków 2007, s. 123-137.
- Słomka, J., *Metodologia teologii duchowości*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 50/1 (2017), s. 129-142.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962.
- Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. I, Warszawa 2001.
- Szczerba, D., *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008.
- Zawada, M., *Milczenie. Aspekt duchowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Ziemann, t. XII, Lublin 2008, kol. 1036-1037.
- Zyzak, W., *Medytacja według błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej*, „*Życie Konsekrowane*” 65/3 (2007), s. 48-60.
- Zyzak W., *Znaczenie błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej dla duchowości laikatu*, „*Itinera Spirituality*” 2 (2009), s. 215-227.

ARTYKUŁY

Nauki humanistyczne

KS. ADAM JESZKA

Gdańskie Seminarium Duchowne

ORCID: 0000-0001-9325-3936

Tropy myślenia religijnego w refleksji egzystencjalnej Miguela de Unamuno

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-027

Streszczenie: Miguel de Unamuno (1864-1936) należy do najważniejszych filozofów hiszpańskich przełomu XIX i XX wieku. Współtworzył intelektualną elitę pisarzy i myślicieli nazywanych „Generación 98”, którzy krytykując konformizm polityczny i marazm kulturowy pretendowali do nadania nowoczesnego kształtu życiu społeczno-kulturalnemu Hiszpanii.

Twórczość egzystencjalisty koncentruje się na wysiłku odnalezienia sensu bycia człowieka w świecie bez konieczności przekraczania jego granic. W uważanym za najważniejsze dzieło „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos” z 1912 roku ukazuje napięcie, jakie zachodzi między postawą racjonalistyczną a wiarą, będącą dla człowieka jedyną formą gwarancji pośmiertnego istnienia. Według Unamuno to konkretna jednostka jest nosicielem Transcendencji, a okoliczności życia i pragnienie nieśmiertelności rozbudzają „potencjał wieczności” tkwiący w człowieku. Duchowo-materialna kompozycja istoty ludzkiej uniemożliwia jednak zdobycie absolutnej pewności co do zachowania „ja-świadomego” po śmierci. Zderzenie między rozumem a wolitywnym pragnieniem nieśmiertelności, intelektem i sercem, egzystencją i nicością staje się przyczyną poczucia tragiczności życia („el sentimiento trágico de la vida”). Głównym celem życia jest zaspokojenie witalnego „głodu wieczności”, który stanowi istotę wiary w Boga.

Słowa kluczowe: egzystencja, cierpienie, poczucie tragiczności życia, nieśmiertelność

Traces of Religious Thinking in the Existential Reflection of Miguel de Unamuno

Abstract: Miguel de Unamuno (1864-1936) is one of the most important Spanish philosophers of the turn of the 19th and 20th centuries. He belonged to the intellectual elite of writers and thinkers known as “Generación 98”, who by criticizing political conformity and cultural stagnation, aspired to give a modern form to the socio-cultural life of Spain.

The existentialist’s work focuses on the effort to find the meaning of man’s being in the world, without the necessity to cross its boundaries. In his book *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, published in 1912 and considered to be his most important work, the Spanish philosopher points to the tension between the rationalist attitude and faith, which is for man the only form of guarantee of existence after death.

According to Unamuno, Transcendence is inscribed in every particular individual, and the circumstances of life and the desire for immortality awaken the “potential of eternity” inherent in man. However, the spiritual and material composition of a human being makes it impossible to gain absolute certainty as to the subsistence of “conscious self” after death. The clash between reason and the volitional desire of immortality, between intellect and heart, existence and nothingness becomes the cause of the sense of the tragedy of life (“el sentimiento trágico de la vida”). The main purpose of life is to satisfy the vital “hunger for eternity”, which is the essence of faith in God.

Keywords: existence, suffering, sense of life’s tragedy, immortality

Wprowadzenie

Człowiek ze swej natury jest istotą transcendującą czas i przestrzeń. Pragnienie przekraczania rzeczywistości jest wpisane w egzystencję istoty ludzkiej obdarzonej rozumem i wolną wolą. Przejawem skłonności do wychodzenia poza horyzont rzeczywistości zdarzeń jest między innymi zdolność do refleksji oraz umiejętność tworzenia nowych idei, wyobrażeń, pojęć ze zgromadzonego materiału poznawczego. Ta sprawność intelektu pozawala na duchową interpretację świata oraz symboliczne ujmowanie rzeczywistości niematerialnej.

Pojęcia „homo religiosus”, zaproponowanego przez rumuńskiego filozofa Mirceę Eliadego, nie można odnosić jedynie do człowieka archaicznego, który poprzez mit i „obrazy metafizyczne” podejmował próbę racjonalnego opisu świata. Wydaje się, że pojęcie to nie straciło na znaczeniu w świecie współczesnym, odzegnującym się od spuścizny wielkich tradycji religijnych. Myślenie religijne wpisane jest bowiem w ludzką naturę i dlatego paradygmat sekularyzacji,

stanowiący osnowę współczesnych nurtów filozoficznych, nie do końca wygasił we współczesnym społeczeństwie głód Transcendencji.

Narracja o „zmięczeniu bogów” narastająca od czasów rewolucji francuskiej, następnie publikacja przez Immanuela Kanta „Krytyki czystego rozumu” (1781), gdzie filozof z Królewca stwierdza niemożliwość poznania Boga na drodze analizy rozumowej (agnostycyzm), a także krytyka religii przez tzw. „lewicę heglowską”, definiująca ją jako „opium dla ludu” oraz nietzscheańskie stwierdzenie „Gott ist tot - Bóg umarł” na kartach książki „Tako rzecze Zaratustra” (1883) syntetycznie ukazują historyczną dynamikę procesu wypierania postawy religijnej i odniesień metafizycznych w nowożytnych nurtach filozoficznych. Wspólnym mianownikiem areligijnych lub wrogich religii współczesnych prądów intelektualnych jest podkreślanie irracjonalności założeń dogmatycznych religii, sprzecznych ich zdaniem ze zdrowym rozsądkiem i ujmowaniem rzeczywistości w kategoriach rozumu.

Idea ta jest podtrzymywana również przez współczesnych koryfeusza nowego ateizmu: Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Sama Harrisa i Daniela Dennetta, podejmujących krytykę religii jako wirusa („the virus of the mind”), który infekuje naukowy sposób myślenia o świecie. Naukowy racjonalizm, reprezentowany przez Stephena Hawkinga, rości sobie prawo do wypowiedzania się *ex cathedra* na temat niemożliwości istnienia Boga, wchodząc zuchwale i z właściwą sobie arogancją metodologiczną w przestrzeń metafizyki czy teologii, nie uwzględniając specyfiki poznawczych obu dziedzin. Projekt człowieka współczesnego zaproponowany przez postmodernistyczną myśl filozoficzną eliminuje esencjalny wymiar człowieka, redukując go do poziomu biologii i odrzuca transcendentny wymiar jego egzystencji. Wyklucza ideę *sacrum* zakorzenioną w świadomości jednostki.

Pojęcie „człowiek religijny” spotyka się z jednej strony z oporem we współczesnej myśli naukowej, ale znajduje również swoich obrońców, którzy odróżniają naukę metodologię od światopoglądu wyznawanego przez tego, który nauką się zajmuje. Allan Sandae, uważany za ojca współczesnej astronomii, odkrywca kwazarów stwierdza: „W moim przekonaniu zupełnie nieprawdopodobne jest, by tego rodzaju ład wyłonił się z chaosu. Bóg jest dla mnie tajemnicą, ale równocześnie wyjaśnieniem cudu istnienia - dlaczego jest raczej coś niż nic”¹.

Należy zatem odróżnić postawę naukową, szukającą i interpretującą zjawiska zachodzące w przyrodzie od postawy egzystencjalnej, porządkującej moralne spojrzenie na rzeczywistość, w której się człowiek porusza. Wydaje się nieuprawnione odnoszenie pojęcia „religijności” jedynie do zewnętrznego aspektu człowieka, związanego ze strukturami i dogmatami określonej tradycji religijnej. Człowiek

¹ J. N. Wilford, *Sizing Up the Cosmos: An Astronomer's Quest*, „New York Times”, 12 marca 1991, s. B9.

posiada swoistą dyspozycję duchową, która otwiera go na to, co niewysłowione. Instynkt religijny jest afektywną częścią rozumnej natury człowieka i zakorzeniony jest w ludzkiej woli. Jego zewnętrznym przejawem jest tęsknota za wiecznością - pożądanie nieśmiertelności. Należy mocno podkreślić, że zinterioryzowana tęsknota za Nieskończonością może przyjmować formy wykraczające poza instytucjonalne ramy systemu religijnego.

Wolitywną inklinację religijną możemy określić jako aprioryczne „wyposażenie” będące warunkiem *sine qua non* możliwości poznawania i odczuwania religijnego. „Dyspozycja transcendentálna” świadczy również o wolności człowieka i jednocześnie możliwości afirmacji bóstwa lub jego zanegowania. Może ona zostać zaktualizowana poprzez „traumatyczne wydarzenie egzystencjalne” lub brak doraźnej satysfakcji z egzystencjalnych okoliczności życia. „Ból istnienia” otwiera okno na duchowy wymiar ludzkiej egzystencji.

W obliczu pytań o sens bycia człowieka w świecie i jego metafizyczny los nauka pozostaje bezradna, gdyż jej metodologia pozostaje na poziomie opisu zewnętrznych fenomenów i ich falsyfikacji.

1. Dynamika myślenia religijnego – „el deseo de la eternidad (pragnienie nieskończoności)”

Propozycje myślenia religijnego Miguela de Unamuno (1864-1936)², hiszpańskiego egzystencjalisty, wpisują się w burzliwy nurt poszukiwań ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji przez nowożytną filozofię. Itinerarium intelektualne a jednocześnie duchowe wątpliwości wiodą Unamuno od tradycyjnego doświadczenia wiary przekazywanej w religijnym środowisku domu rodzinnego w Bilbao (Kraj Basków), po wątpliwości i zachwyty nad filozofią pozytywistyczną w wydaniu Herberta Spencera, którym zafascynował się podczas studiów na Uniwersytecie Complutense w Madrycie (1880-1884).

Kolejne etapy jego religijnego przebudzenia naznaczone są postawą antydogmatyczną i antyklerykalną oraz towarzyszącymi mu przez całe życie wątpliwościami dotyczącymi nieśmiertelności ludzkiej duszy. Intelektualna walka o zracjonalizowanie wewnętrznego głodu nieskończoności zostaje ukazana w opu-

² Miguel de Unamuno y Jugo urodził się w Bilbao w 1864 roku w rodzinie kupieckiej. Po maturze w 1880 roku rozpoczął studia na Uniwersytecie Complutense w Madrycie na Wydziale Filozofii i Literatury. W 1884 obronił pracę doktorską zatytułowaną „Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca”. W 1891 został wykładowcą greki na Uniwersytecie w Salamance. Był krótko jednym z pierwszych członków partii socjalistycznej (PSOE). Wybierany na urząd rektora Uniwersytetu w Salamance, pełnił go do 1934 roku. Zmarł nagle 31 grudnia 1936 roku. Należy do grona najważniejszych pisarzy hiszpańskich przełomu XIX i XX wieku określanych jako „la Generación 98”.

blikowanym po raz pierwszy w 1912 roku sztandarowym dziele „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos” („O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów”).

Refleksja filozoficzno-religijna Miguela de Unamuno wyrasta przede wszystkim z analizy dwóch pojęć egzystencjalnych: „dudar” – wątpić³ i „agonizar” – walczyć. Oba czasowniki opisują napięcie, jakie zachodzi w człowieku pomiędzy jego wolą – otwartą na Nieskończoność a rozumem, który neguje nadprzyrodzony wymiar życia. Dla hiszpańskiego filozofa afirmacja istnienia bóstwa jest rodzajem walki, jaką toczą w człowieku obie te władze.

W dziele „La agonía del cristianismo” (1925) opisuje wybór wiary jako postawę nieustannej walki, rozgrywającej się w perspektywie paradoksu i sprzeczności. Prawdy chrześcijańskiej wiary wymykają się poznaniu rozumowemu i niczym fale rozbijają się o sceptycyzm rozumu, który uśmierca poprzez definicje dogmatyczny dynamizm rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Wiara w Boga, będącego gwarantem nieśmiertelności, jest wewnętrzną udawką, którą człowiek usiłuje przezwyciężyć siłą woli, „chcieniem” istnienia świata duchowego. Podtrzymywanie tego pragnienia jest nieustannym wysiłkiem, wewnętrznym niepokojem; jest jednocześnie postawą egzystencjalną, nacechowaną witalnością i dynamizmem.

Miguel de Unamuno nie jest filozofem systematycznym i nie pretendował jak Kant czy Hegel do homogenicznego opisu rzeczywistości w ramach jednego, spójnego systemu filozoficznego. Struktura myśli hiszpańskiego filozofa nie ma charakteru spekulatywnego. Chętnie sięga on po paradoks i opis fenomenów psychicznych, właściwych człowiekowi targanemu przez zmienne doświadczenia egzystencjalne. Natomiast metafora służy mu jako środek opisujący fenomeny duchowe.

Punktem odniesienia dla Unamuno w refleksji filozoficzno-religijnej jest konkretne doświadczenie jednostki, człowieka z krwi i kości, „el hombre de carne y hueso”, stanowiącego główny przedmiot opisu relacji między doczesnością a Transcendencją. Oryginalność jego myśli religijnej polega na głębokiej analizie przeżyć psychicznych jednostki, jakimi są „ból duszy” („el dolor del alma”) i „głód nieskończoności” („el hambre de la eternidad”). Oba fenomeny interpretuje w kluczu założeń filozofii i terminologii egzystencjalnej Sorena Kierkegaarda i idei wiary jako skoku w to, co nieznanne⁴.

³ M. de Unamuno, *Niebla*, Obras completas, vol. I, Madrid 1995, s. 623: „¿Dudas?, luego piensas; ¿piensas?, luego eres. -Sí, dudas es pensar. -Y pensar es dudas y nada más que dudas. Se cree, se sabe, se imagina sin dudas; ni la fe ni el conocimiento ni la imaginación suponen dudas y hasta la duda las destruye, pero no se piensa sin dudas. Y es la duda lo que de la fe y del conocimiento, que son algo estático, muerto, hace pensamiento, que es dinámico, inquieto, vivo”.

⁴ Zob. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962, s. 142.

Dla Miguela de Unamuno złożoność procesów biologiczno-fizjologicznych oraz psychiczno-emocjonalnych odsłania dążenia „ja-świadomego” do wykraczania poza ramy doczesności. Człowiek jest istotą pełną sprzeczności, gdyż jest ukonstytuowany zarówno przez to co materialne -biologiczne jak i to, co duchowe -wieloaspektowy świat wartości.

Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie głównych idei baskijskiego filozofa na temat egzystencjalnych doświadczeń człowieka, jakimi są cierpienie i pragnienie nieśmiertelności. Miguel de Unamuno przedstawia je jako egzystencjalne fenomeny, prowadzące do doświadczenia Boga jako tego, który z jednej strony nieskończenie przekracza zdolności poznawcze człowieka, ale z drugiej strony stanowi część jego duchowej natury jako przedmiot pragnienia - woli. Bóg jest dla człowieka Niewysłowionym, przekraczającym zdolności semantycznego opisu, ale jednocześnie „żywą Ideą”, stanowiącą część świadomości, którą pobudza do refleksji i niepokoju.

W artykule skoncentrujemy się na najważniejszych filozoficznych dziełach Miguela de Unamuno – „Del sentimiento trágico de la vida” oraz „La agonía del cristianismo”. Nawiążemy również do wybranych tekstów, które odkrywają przed czytelnikiem egzystencjalne rozdarcie Autora.

Dzieła zebrane (*Obras completas*) hiszpańskiego filozofa zostały wydane w dziesięciu tomach przez wydawnictwo Biblioteca Castro w Madrycie i stanowią główne źródło cytatów dla niniejszego opracowania.

2. Ból duszy - „el dolor del alma”

Ból jest sygnałem nerwowym, reakcją obronną organizmu na zewnętrzne niebezpieczeństwo i jako subiektywne doświadczenie człowieka dotyka nie tylko jego ciała, ale również psychiki, którą Unamuno wiąże z duchową warstwą ludzkiej natury.

Czynniki wywołujące ból mogą być spowodowane bodźcami zewnętrznymi, np. niefortunnym upadkiem lub mieć charakter niematerialny - moralny. Aspekt moralny cierpienia ilustruje doświadczenie jakiejś formy zła przez przeżywający je podmiot i może być utożsamione z niesprawiedliwością, niezrozumieniem, odrzuceniem czy egzystencjalną niepewnością. Cierpienie w wymiarze duchowym, „el dolor del alma”, niemożliwość natychmiastowej realizacji pragnienia - dobra jest głównym tematem zainteresowań baskijskiego myśliciela. „Bólu istnienia” nie sposób złagodzić żadnymi środkami uśmierzającymi, dostępnymi w danych człowiekowi warunkach czasu i przestrzeni. „Ból duszy” odsłania materialny i tym samym skończony charakter ludzkiej egzystencji, podlegającej procesom auto-anihilacji - śmierci, a co najpełniej wyraża heideggerowskie pojęcie „sein zum Tode”.

Miguel de Unamuno dokonuje rozróżnienia doświadczenia bólu według kryterium jego przeżywania przez jednostkę. Możemy wyróżnić ból wyniszczający, „el dolor destructivo” oraz ból aktywny, „el dolor activo”. Zaproponowana nomenklatura, choć nie pojawia się w twórczości myśliciela, w pełni ujmuje jego filozoficzne intuicje.

„Ból wyniszczający” ma charakter zewnętrzny i bierny. Człowiek przeżywa doświadczenie bólu, cierpi, a boleść redukuje jego egzystencję do poziomu biologicznego. Ten rodzaj bólu może osłabić w jednostce pragnienie życia, co w konsekwencji może prowadzić do myślenia o śmierci jako jedynej możliwości usmierzania cierpienia. Uwydatnia się w jednostce pragnienie stanowiąca części materii, która jest pozbawiona świadomości. „Ból destrukcyjny” jest formą egzystencjalnego zakorzenienia w materii, redukującą perspektywę nadprzyrodzonej interpretacji jego znaczenia⁵.

Przeciwieństwem jest „ból aktywny”, „el dolor activo”, który zostaje przez człowieka przyjęty w sposób świadomy i przekształcony na drodze refleksji w rzeczywistość transcendującą doświadczenie cierpienia. Człowiek, dystansując się od negatywnego promieniowania cierpienia, szuka racjonalnych sposobów nadania mu sensu. W tym przypadku cierpienie jest czynnikiem aktywnym, otwierającym na duchowy wymiar bycia w świecie. Jako byt przygodny, zamknięty w labiryncie materii, poszukuje „ontologicznych pęknięć” w murze skończoności, aby dojrzeć choć niewielkie światło sensu.

Według hiszpańskiego egzystencjalisty cierpienie uzewnętrznia to, co duchowe w człowieku i stymuluje go do szukanie sposobów złagodzenia egzystencjalnego bólu poprzez ukierunkowanie świadomości na jakiś rodzaj szczęścia. Tym samym cierpienie prowadzi do przekraczania traumatycznego doświadczenia i szukania rozwiązań wewnątrz egzystencji, w duchowym transcendowaniu „wydarzenia granicznego”.

Unamuno nie koncentruje się na fizjologicznym czy emocjonalnym wymiarze bólu, jego zainteresowanie problemem sprowadza się jedynie do cierpienia jako „doświadczenia duchowego”. W dziele „Del sentimiento trágico de la vida” wielokrotnie podkreśla, że ból jest zjawiskiem duchowym i bezpośrednim objawieniem istnienia w człowieku sfery ducha. Ból nie tylko rozbudza w jednostce samoświadomość jej istnienia na materialnej scenie egzystencji, ale przede wszystkim wskazuje na istnienie w człowieku wewnętrznego świata, który filozof nazywa „el mundo espiritual”, światem duchowym⁶.

⁵ Zob. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Obras completas, vol. X, Madrid 2009, s. 387.

⁶ Tamże: “Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia, que acaso no se nos dio el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifieste. Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría la conciencia de sí. El primer llanto del hombre al nacer es cuando, entrándole el aire en el pecho y limitándole parece como que le dice: ¡tienes que respirarme para poder vivir! El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos

Punktem oparcia dla egzystencjalnej interpretacji, a przede wszystkim dla metafizycznego ujęcia wymiaru cierpienia, jest dla hiszpańskiego egzystencjalisty obraz „Chrystusa ukrzyżowanego” (1632) autorstwa Diego Velázquez. Dzieło ukazuje martwe ciało Chrystusa na czarnym tle, oznaczającym świat ciemności i bólu. Martwe ciało Chrystusa jaśnieje nadprzyrodzonym blaskiem i kontrastuje z tłem symbolizującym zło, które ma zawsze charakter wyniszczający. Chrystus, Bóg - człowiek, jest źródłem jaśniejącej energii na tle tragiczności i nieuchronności śmierci⁷. Postać Ukrzyżowanego inspirowała Unamuno do ukazania idei, że cierpienie jest nieodłącznym elementem natury bytów świadomych, co więcej jest tym, co rozbudza samą świadomość.

W „O poczuciu tragiczności życia” hiszpański filozof ukazuje cierpienie jako główny czynnik rozwoju samoświadomości. Ból, który demaskuje ograniczenia człowieka i ukazuje efemeryczność ludzkiego życia, staje się już nie tylko siłą wyniszczającą, ale motorem ukierunkowującym jednostkę na jego transcendowanie.

Przyjęte cierpienie („el dolor activo”) przekształca się w tęsknotę ducha za zjednoczeniem z bóstwem, które może pobudzić świadomość do nadania mu sensu. Cierpienie zaakceptowane staje się więc wyrwą w strukturze materialnej świata, wprowadza człowieka na wyższy poziom „świadomości egzystencjalnej”. Chrystus cierpiący („Cristo sufriente”) jest dla Unamuno egzystencjalnym obrazem - symbolem intymnego zjednoczenia bóstwa z cierpiącym człowiekiem. Podkreśla także, że cierpienie stwarza możliwość doświadczenia *sacrum* Boga, który w „wydarzeniu cierpienia” Chrystusa w sposób absolutny wiąże się z ludzkością⁸.

Unamuno przyznaje, że niemożliwe jest przedstawienie rzeczywistości duchowej z punktu widzenia rozumu spekulatywnego, niemniej konkretne doświadczenie bólu i jego interpretacja w kluczu „cierpienia Boga” w Jezusie Chrystusie pozwala na nadanie mu metafizycznego sensu. Przeżywanie bólu przez „ja-cierpiące” nie jest już sprawą indywidualną, ale transcendentną, gdyż staje się „zuniwersalizowane” i przebóstwione w śmierci Chrystusa⁹.

enseñar la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea. La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñe la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse –pues serse es conocerse–, por ser espíritu puro, y como solo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso. Solo puede verse uno la cara retratada en un espejo en que se ve queda preso para verse, y se ve en él tal y como el espejo le deforma, y si el espejo se le rompe, rómpesele su imagen, y si se le empaña, empáñasele”.

⁷ Zob. M. de Unamuno, *El Cristo de Velázquez*, Obras completas, vol. IV, Madrid 1999, s. 545.

⁸ Zob. tamże, s. 488-489.

⁹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 443: „Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia o sea la materia pone a la conciencia, al espíritu; es la resistencia a la voluntad, el límite que el universo visible pone a Dios, es el muro con que topa la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia, es la resistencia que esta última pone a concientizarse”.

„Ból aktywny” czyni człowieka jeszcze bardziej bytem ludzkim i uwalnia jego świadomość od działania nieświadomej materii¹⁰. Odkrycie „Boga cierpiącego” w osobistym przeżywaniu cierpienia pobudza zdolność woli do przekraczania ograniczeń własnej śmiertelności. Unamuno stwierdza, że wolność człowieka osnuta jest tajemnicą i jedynie wzrastając duchowo, do wnętrza, człowiek staje się bardziej wolnym od zewnętrznych ograniczeń: “La libertad está en el misterio; la libertad está enterrada y crece hacia adentro, y no hacia fuera”¹¹.

Racjonalne przyjęcie cierpienia umożliwia zatem otwarcie się jednostki na Transcendencję, ale jednocześnie prowokuje duchową udrękę, „la congoja espiritual”¹², czyli pragnienie pełnego zjednoczenia z bóstwem. Świadomość niemożliwości zrealizowania tego pragnienia rodzi w człowieku wewnętrzny smutek, transcendentne napięcie, pragnienie ugaszenia duchowego bólu.

„Ból duszy” jest więc rodzajem świadomości siebie samego i budzenia się w człowieku tęsknoty za wyzwoleniem. Bycie świadomym ograniczeń związanych z przygodnością ludzkiego życia pozwala zrozumieć towarzyszące człowiekowi poczucie tragiczności jego własnej egzystencji („el sentimiento trágico de la vida”). Cierpienie prowokuje pewien wstrząs ontologiczny, który odsłania napięcie między tym, co materialne i duchowe w człowieku.

Nelson R. Orringer, nawiązując do intuicji filozoficznych Unamuno wokół zagadnienia cierpienia, podkreśla, że im bardziej dotknięta przez wewnętrzne cierpienie jednostka, tym większe możliwości rozwoju jej osobowości, tym samym większa rozpiętość poznania, głębsza zdolność do odbioru nowych wrażeń i większa siła woli do zmieniania form przedmiotów¹³.

Cierpienie duchowe odsłania możliwość kształtowania - projektowania własnej egzystencji. Oznacza to, że ból-cierpienie jest częścią drogi do osiągnięcia samoświadomości i może być czynnikiem prowadzącym do doskonałości, czyli dojrzałości osobowościowej. Unamuno wyraźnie zauważa, że jest się w pełni osobą wtedy, gdy doświadcza się cierpienia: „El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues solo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?”¹⁴

¹⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 438: „Y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias, hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo; desde aquel dolor físico que nos hace retorcer el cuerpo, hasta la congoja religiosa, que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas, del sentimiento trágico de la vida”.

¹¹ M. de Unamuno, *El secreto de la vida*, Obras completas, vol. VIII, Madrid 2007, s. 926.

¹² Tenże, *Del sentimiento trágico...*, s. 387.

¹³ Zob. N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Madrid 1985, s. 69.

¹⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 437.

Cierpienie ma wymiar metafizyczny tylko wtedy, kiedy zostaje świadomie przyjęte przez tego, który doświadcza bólu. Według hiszpańskiego egzystencjalisty „ból duszy” ukonkretnia ludzką egzystencję w czasie i przestrzeni, ukazuje temporalny wymiar jego obecności w świecie i jednocześnie prowokuje fundamentalne pytanie: „kim jestem ja - cierpiący?”.

„Ból duchowy” stwarza okazję do refleksji nad szukaniem transcendentnego sensu bycia w świecie. Miguel de Unamuno, odwołując się do wymiaru fizjologicznego bólu, zauważa, że człowiek nie zdaje sobie sprawy z istnienia żołądka do czasu, gdy ten nie zacznie go boleć. Podobnie jest z duszą, którą odkrywa w momencie, gdy przeżywa jakąś rozterkę, lęk czy bojaźń przed śmiercią¹⁵.

Cierpienie jest więc bodźcem, dzięki któremu jednostka może uświadomić sobie, że wśród egzystencjalnych głodów jeden z nich dominuje najbardziej i jest nim duchowy głód nieskończoności, „el hambre de la eternidad”¹⁶.

3. Pragnienie nieskończoności – „la eternización”

Uczucia stanowią integralną część ludzkiej natury. Stymulują jednostkę do konkretnych działań, pobudzając jej psychikę i nadając określony emocjonalny stosunek do rozpoznanego przedmiotu. Owo poruszenie jest właściwe nie tylko dla uczuć niższego rzędu – np. zaspokojenie potrzeb fizjologicznych, ale odnosi się ono do wszystkich stanów pożądawczych, także wyższych, wolitywnych, w których występuje ruch w stronę przedmiotu rozpoznanego jako dobry lub niechęć do uznanego za zły.

Do uczuć wyższego rzędu możemy zaliczyć pragnienie nieskończoności, które wyrwa się czasoprzestrzennym ograniczeniom i choć rodzi się w konkretnych zmysłowych okolicznościach to jego przedmiot znajduje się poza ich obrębem. Pragnienie czy pożądanie danego przedmiotu rodzi się w człowieku, ale odnosi się do czegoś zewnętrznego wobec niego. Podmiot poznający dąży zatem do realizacji swego pragnienia i jeśli go nie zrealizuje, odczuwa frustrację - poczucie braku, natomiast gdy osiągnie cel swojego poruszenia, doznaje satysfakcji, szczęścia. Pragnienie nieskończoności wskazuje zatem na duchową stronę ludzkiego bytu, który pragnie zjednoczenia z zewnętrznym przedmiotem, który jest duchowy.

¹⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 443: “Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones, mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que esta nos duele”.

¹⁶ Zob. tenże, *San Manuel Bueno, mártir*, vol. II, s. 336.

Kruchość egzystencji, którą odczuwa człowiek, prowokuje pytanie na temat życia po śmierci, stając się bodźcem do eschatologicznych refleksji na temat osobistego losu po śmierci. Pragnienie nieskończoności ukazuje możliwość istnienia świata nadprzyrodzonego, gdyż nie można pragnąć tego, czego zrealizowanie nie byłoby w jakiś sposób możliwe i czego idei nie miałyby się w umyśle.

Głód nieśmiertelności („el apetito de la eternidad”) jest poruszeniem woli, którego nie sposób zaspokoić, tak jak fizyczne pragnienie gasi się szklanką wody. Tęsknota za wiecznością jest rodzajem pożądania, które wstrząsa podstawami ontologicznymi jednostki, zawieszając jej bycie na cienkiej linii egzystencjalnego napięcia pomiędzy skończonością a nieskończonością.

Człowiek nie chce rozpląnąć się w nicości, dlatego pragnie stworzyć tu i teraz swoją nieśmiertelność¹⁷. Unamuno proponuje kilka dróg do zdobycia pewności co do pośmiertnego istnienia człowieka, ale żadna z nich nie przynosi mu intelektualnej pewności. Niemożliwość zdobycia absolutnej gwarancji co do nieśmiertelności po śmierci biologicznej jest przyczyną bojaźni i lęku, który towarzyszył samemu filozofowi do końca jego życia¹⁸.

Hiszpański myśliciel proponuje zatem kilka interesujących idei, otwierających możliwość zachowania swojego „ja – świadomego” po śmierci. Unamuno rozważa, że możliwe jest zachowanie nieśmiertelności poprzez aktywność kulturalną i zapisanie swoich słów, gestów, idei w powszechnej pamięci. Założenie to rozwija w dziele „Niebla” („Mgła”), gdzie prowokacyjnie zauważa, że Don Quijote jest postacią bardziej realną niż jej autor Cervantes, gdyż „ożywa” ze swoim towarzyszem Sancho Pansą, bohaterem powieści, za każdym razem, gdy czytelnik sięga po jego historię¹⁹.

¹⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 300: „Y toda esta trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad no es más que una batalla por la conciencia. Si la conciencia no es más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia. Por lo que a mí hace, jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado de que, para conducir un pueblo, conduce hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren, y aunque no quieren morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no solo medios; hombres que han de ser lo que son y no otros; hombres, en fin, que buscan eso que llamamos felicidad. Es inhumano, por ejemplo, sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue, cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos”.

¹⁸ Interesującą i godną polecenia jest biografia Miguela de Unamuna autorstwa C. Rabaté i J.C., Rabaté, *Miguel de Unamuno, Biografía*, Madrid 2009.

¹⁹ M. de Unamuno, *Niebla*, s. 650: „- No se exalte usted así, señor de Unamuno –me replicó tenga calma. Usted ha manifestado dudas sobre mi existencia... - Dudas no –le interrumpí–; certeza absoluta de que tú no existes fuera de mi producción niveolesca. - Bueno, pues no se incomode tanto si yo a mi vez dudo de la existencia de usted y no de la mía propia. Vamos a cuentas: ¿no ha sido usted el que no una sino varias veces ha dicho que Don Quijote y Sancho son no ya tan reales como Cervantes?”.

Sława czyni osobę częścią zbiorowej pamięci²⁰. Możemy nazwać tę formę uwieczniania się w pamięci ludzkości „nieśmiertelnością powierzchowną” lub „nieśmiertelnością fenomeniczną”. „Nieśmiertelność fenomeniczna” jest jednak nieautentyczna. Nie zachowuje ona całej osobowości człowieka, a jedynie konserwuje w pamięci zbiorowej fenomeny będące produktem działania osoby. Według Unamuno „blask chwały”, choć zostawia ślad w pamięci zbiorowej, to jednak nie daje gwarancji na zachowanie mojego „ja-świadomego” po śmierci²¹.

Z drugiej strony proces eternizacji „ja-świadomego” po śmierci może mieć także charakter ściśle biologiczny i opierać się na aktywności seksualnej skierowanej na zachowanie swojego imienia w posiadanym potomstwie. DNA rodzica zostaje przekazane i utrwalone w kolejnych pokoleniach. Akt seksualny jest aktem kreacji, powołania do istnienia nowej istoty.

Dla Miguela de Unamuno poczęcie potomstwa stanowi kolejną propozycję intelektualną na zachowanie pewnej formy życia po śmierci. Spłodzenie potomstwa jest wydarzeniem wybiegającym poza teraźniejszość i zbliżającym, poprzez udział w łańcuchu pokoleń, do wieczności. Nowo poczęta istota staje się nośnikiem informacji genetycznej swoich przodków i gwarantem ich przetrwania po śmierci. Filozof, ojciec dziewięciorga dzieci, podkreśla, że potomstwo obrazuje siłę instynktu przetrwania, który realizuje się w miłości kobiety i mężczyzny. W książce „Como se hace una novela” wyjaśnia tę intuicję, przywołując swoje rodzinne doświadczenie: „I ja także złożyłem w mojej Concha (żona filozofa), w matce moich dzieci (...), moje sny, moją przyszłość, gdyż dzięki naszym dzieciom stanę się nieśmiertelny²²”.

Głód nieśmiertelności „wciela się” w psychosomatyczną strukturę potomstwa, stając się nie tylko natrętną ideą, ale realną formą jego zaspokojenia. Potomstwo, choć gwarantuje jednostce genetyczne przetrwanie i pewien realny sposób biologicznego istnienia, nie podtrzymuje świadomości własnego „ja” rodzica.

Filozoficzne dywagacje na temat nieśmiertelności „ja – osobowego” doprowadzają Miguela de Unamuno na teren rozważań religijnych. Odniesienie człowieka do Boga - Stwórcy stanowi przestrzeń ukojenia lęku przed wiecznym

²⁰ Tenże, *Diario íntimo*, vol. VII, s. 338. 274-275: “He vivido soñando en dejar un nombre, viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma”. Y en otro lugar Unamuno continúa la misma reflexión acerca del problema de la inmortalidad fenoménica: “Vive en nosotros el recuerdo de las personas queridas que se nos han muerto, pero al morir nosotros, ¿morirá ese recuerdo? Moriremos nosotros, y quedará nuestro recuerdo en la tierra. ¿Qué es ese recuerdo? Y al morir las personas que guardan piadosa memoria de nosotros, morirá en la tierra nuestro recuerdo. Dejo un nombre. ¿qué es más que un nombre? ¿Qué será más que los personajes ficticios que he creado en mis invenciones? ¿Qué es hoy, en la tierra, Cervantes más que Don Quijote?”.

²¹ Tenże, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Obras completas, vol. X, Madrid 2009, s. 256: “¿Qué te arrastró, Don Quijote mío, a tu locura de renombre y fama y a tu ansia de sobrevivir con gloria en los recuerdos de los hombres sino tu ansia de no morir, tu anhelo de inmortalidad?”.

²² M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Obras completas, vol. VII, Madrid 2005, s. 554.

unicestwieniem²³. W swojej refleksji, opartej na tradycji katolickiej, znajduje Unamuno zaspokojenie dla swoich eschatologicznych wątpliwości. Jeśli Bóg istnieje, nie może chcieć anihilacji swojego stworzenia. Dlatego w człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Jego Syna, jest tak silne pragnienie wyrwania się ze szponów „Anioła Nicości”, „el Ángel de la Nada”²⁴. Bóg objawienia jest jedynym gwarantem uchronienia świadomości jednostki od unicestwienia przez śmierć.

Unamuno odnosi zagadnienie nieśmiertelności do wolnej woli człowieka. Zauważa, że jest niemożliwym zrationalizowanie tego pragnienia bez odniesienia go do objawienia chrześcijańskiego, niemniej podkreśla, że głód nieśmiertelności („el hambre de la inmortalidad”) nie ma charakteru irracjonalnego. Filozof dla uzasadnienia swojego założenia filozoficznego odwołuje się to Listu św. Pawła do Koryntian: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeżeli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. Okazuje się bowiem, że byliśmy fałszywymi świadkami Boga, skoro umarli nie zmartwychwstaną, przeciwko Bogu świadczylśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa. Jeżeli umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w waszych grzechach. Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania. (1 Kor 15, 12-19)”.

W nawiązaniu do tego tekstu świętego Pawła zauważa, że pragnienie wieczności jest witalną siłą, która przede wszystkim porusza wolę człowieka w stronę rzeczywistości nieznannej i nieujmowanej zmysłowo, jednak pozostawia rozum nieusatisfakcjonowanym²⁵. Rozum nie jest w stanie wyjść poza ramy doczesności i uznać możliwości istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, w której wiecznie egzystuje „ja-osobowe”.

²³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia, del sentimiento trágico, s. 311.

²⁴ Termin „el Ángel de la Nada” tłumaczy się jako „Anioł Nicości” jest figurą retoryczną, opisującą stan duchowej pustki. Zob. M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, s. 594.

²⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 324-325.

4. Poczucie tragiczności - „*el sentimiento trágico de la vida*”

Unamuno poszukuje racjonalnego uzasadnienia i dróg spełnienia pragnienia nieśmiertelności duszy. Wspomniane propozycje, które miałyby wskazać drogę wyjścia z labiryntu niepewności co do egzystencji po śmierci „ja-świadomego”, znajdują najpełniejsze uzasadnienie w argumentacji religijnej.

Argument religijny, zakładający istnienie Boga jako gwaranta nieśmiertelności, nie satysfakcjonuje go jednak w pełni, wręcz przeciwnie, pozostawia poczucie intelektualnego napięcia. Hiszpański filozof pozostaje zawieszony między racjonalnością i absurdem, który w jego mniemaniu implikuje *argumentum ad religionem*. Miguel de Unamuno poprzez literacką kreację Augusto Péreza w powieści „Niebla” wypowiada swoje wątpliwości: „Powiedz mi Orfeusz, jaki sens ma istnienia Boga, świata, nicości? Dlaczego musi istnieć zawsze coś?”²⁶

Unamuno zauważa, że pragnienie nieśmiertelności nie znajduje potwierdzenia w rozumie, gdyż ten dochodzi w procesie analizy jedynie do niepewności i sceptycyzmu. Jest on jednak fundamentem, na którym osadza się nadzieja, wbrew także witalnemu poczuciu bezsensu. Pragnienie nieśmiertelności rodzi poczucie tragiczności życia, które jednak nie usuwa z niego witalnej siły nadziei na wieczność²⁷.

Poszukiwania przez filozofa z Salamanki racjonalnego wyjaśnienia ludzkiego pragnienia Transcendencji odsłaniają paradoksalny charakter tego zabiegu. Życie każdej jednostki obdarzonej samoświadomością jest ścieraniem się przeciwności. W człowieku bowiem współegzystują życie i śmierć, to co duchowe miesza się z tym co materialne, miłość z nienawiścią. Unamuno wyraźnie diagnozuje, że rozum wspiera nihilistyczną wizję egzystencji, ale ściera się jednocześnie z witalistycznym pragnieniem człowieka, aby przekroczyć granicę naznaczoną przez śmierć. Egzystencjalny konflikt między tym, co przypadłościowe a tym, co nieskończone, przeznaczeniem a przypadkiem, determinacją biologiczną a duchową wolnością jest źródłem duchowego bólu, „egzystencjalnej frustracji”. Przemijalność ludzkiego ciała odsłania tanatologiczny charakter sfery biologicznej. Narastający konflikt między świadomością biologicznego końca i radykalny bunt podnoszony przez wolę przeciwko unicestwieniu „ja-świadomego” jest istotą „poczucia tragiczności życia”.

²⁶ Tenże, *Niebla*, s. 516.

²⁷ Tenże, *Del sentimiento trágico...*, s. 360: „Ni el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Más he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. [...] El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza”.

Wola razem ze sferą emocji kreują w jednostce wyobrażenie życia wiecznego. Rozum natomiast rozbija ideę możliwości nieśmiertelności duszy. Dialektyka ta podsyca w człowieku poczucie tragiczności jego bycia w świecie. Główną troską jednostki staje się zatem pragnienie zachowania życia.

Świadomość sensu egzystencji i wiecznego przeznaczenia nie jest dana człowiekowi z chwilą poczęcia. Poczucie sensu nabywa on w procesie nieustannych wyborów-selekcji sprzecznych często możliwości – „la eterna y trágica contradicción”, które projektują jego obraz nieśmiertelności²⁸.

Unamuno zauważa, że zaproponowane przez niego pojęcie „el sentimiento trágico de la vida” nie ujmuje w pełni złożoności stanu egzystencjalnego podmiotu, który szuka absolutnego potwierdzenia dla swojego niepokoju co do metafizycznych losów²⁹. Baskijski filozof stwierdza, że poczucie tragiczności jest właściwe wszystkim ludziom, a najmocniej przeżywają je ci, którzy otwierają się na bolesne pytanie: czy moje istnienie ma jakiegokolwiek znaczenie?

„Poczucie tragiczności życia” odsłania także teleologiczny wymiar ludzkiej egzystencji, to znaczy ukierunkowuje wolę na nieznaną przyszłość, pobudzając jednocześnie świadomość w stronę refleksji nad nieznanym jutrem.

„Poczucie tragiczności” egzystencji zanurzonej w zmienności i przemijalności rzeczy pozwala jednostce przekraczać granice stawiane przez rozum i materię, aby poprzez nadzieję na wieczne życie ugasić nienasycony głód nieśmiertelności.

Podsumowanie

Filozoficzno-religijna refleksja Miguela de Unamuno skupia się na bólu i cierpieniu, ale nie jest apologią, nie szuka usprawiedliwienia dla jego wyniszczającego charakteru. Ból zaakceptowany przez jednostkę i odniesiony do Boga jest jedną z możliwości doświadczenia Transcendencji, iskrą dla wewnętrznego oświecenia, odkryciem pierwiastka boskości w sobie samym.

²⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 287.

²⁹ Tamże, s. 288: „Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo. Unas veces puede provenir de una enfermedad adventicia, de una dispepsia, verbigracia, pero otras veces es constitucional. Y no sirve hablar, como veremos, de hombres sanos e insanos. Aparte de no haber una noción normativa de la salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad”.

Według Unamuno nie można odczytywać bólu jedynie w perspektywie fizjologicznego czy psychicznego dyskomfortu. W kluczu nomenklatury filozofii kantyjskiej możemy powiedzieć, że cierpienie jest jedynie fenomenem, który usuwa warstwę materialną, by odkryć duchową przestrzeń wewnątrz człowieka - noumenem, którego istotową częścią jest doświadczenie poczucia tragiczności życia.

Hiszpański filozof podkreśla, że pragnienie nieskończoności nie ma charakteru tylko afektywnego, nie jest jedynie prowokowane przez zmienność bodźców, ale jest również aktem intencjonalnym, pewną formą poznawczą, zainicjowaną przez uświadomienie sobie przygodności bycia w świecie.

Poczucie tragiczności życia, którego źródłem jest świadomość nieuchronności śmierci, odsłania duchowy pierwiastek w człowieku. Jest ono esencjalnie związane z ludzką naturą, a uświadomione przez jednostkę staje się jego główną troską: „To najwyższe zmartwienie nie może być czysto racjonalne, musi mieć charakter afektywny. Nie. Nie wystarczy tylko myśleć, trzeba czuć swoje przeznaczenie”³⁰.

Unamuno przyznaje jednocześnie, że wola i rozum potrzebują siebie nawzajem. Pragnienie nieskończoności nie jest zagadnieniem *stricte* racjonalnym i należy je odnieść do władzy woli. Niemniej zauważa, że pragnienie to obejmuje całego człowieka, który chce ocalić po śmierci swoje „ja-świadome”, dlatego rozum i wola jawią się jako władze niezbędne do zaistnienia „poczucia tragiczności”. W procesie dialektyki, napięcia sprowokowanego w człowieku przez konflikt między obu tymi władzami, następuje wykrystalizowanie się „poczucia tragiczności egzystencji”, a tym samym otwarcie się „ja-świadomego” na możliwość nieśmiertelności. Na horyzoncie niepewności co do pośmiertnych losów ukazuje się jedyna możliwość, żeby ocalić istnienie po śmierci i jest nią nadzieja na życie wieczne zachowane w Bogu.

„Poczucie tragiczności” mobilizuje jednostkę do przerzucenia kotwicy z niepewnej teraźniejszości w nieznaną przyszłość. Hiszpański myśliciel stwierdza, że jest ono fundamentalnym odczuciem człowieka odkrywającego stopniowo - w miarę uautentyczniania się jego egzystencji na drodze bolesnych doświadczeń - teleologiczny sens swojej egzystencji.

W ciągu całego swojego życia człowiek odczuwa eschatologiczną niepewność, porównywaną do stąpania po cienkiej warstwie lodu egzystencji w oczekiwaniu na chwilę tąpnięcia i wchłonięcia przez nieznaną mroki akwenu. W każdym momencie bycia w świecie może zostać objawiony człowiekowi jego los: tragiczne unicestwienie albo osobowe trwanie po śmierci w Bogu.

³⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 287.

W obliczu ostatecznego pytania o to, jaki jest pośmiertny los, tracą na znaczeniu inne niepokoje człowieka. Unamuno jednoznacznie deklaruje, że „poczucie tragiczności” nie zakłada pośrednich terminów³¹, jest kluczowe w zrozumieniu sensu egzystencji.

Miguel de Unamuno jest pesymistą co do możliwości zweryfikowania tezy o prawdziwości istnienia wieczności, dlatego że nieskończoność wymyka się rozumowi i naukowej metodologii. Nie jest więc możliwe ani potwierdzenie, ani zanegowanie jakiegś formy istnienia „ja-świadomego” po śmierci. Unamuno pozostawia kwestię nieśmiertelności jako problem otwarty, który spędza sen z powiek każdej ludzkiej istocie. Jednak w jego filozoficznej refleksji wybrzmiewa myśl, że możliwość istnienia Boga jest absolutnym pragnieniem, które wybawia człowieka z otchłani nicości³².

Bibliografia

Dzieła Miguela de Unamuno w *Obras completas*, Madrid 1995-:

- *Niebla*, vol. I, Madrid 1995.
- *San Manuel Bueno, mártir*, vol. II, Madrid 1995.
- *El Cristo de Velázquez*, vol. IV, Madrid 1999.
- *Diario íntimo*, vol. VII, Madrid 2005.
- *Cómo se hace una novela*, vol. VII, Madrid 2005.
- *El secreto de la vida*, vol. VIII, Madrid 2007.
- *Vida de Don Quijote y Sancho*, vol. X, Madrid 2009.
- *Del sentimiento trágico de la vida*, vol. X, Madrid 2009.

Collado, J.A., *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962.

Górski, E., *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli społecznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979.

Leszczyńska, D., *Filozofia egzystencjalna w ujęciu Miguela de Unamuno*, Szczecin 2009.

Orringer, N.R., *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Madrid 1985.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2003.

Rabaté, C., Rabaté, J.C., *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid 2009.

Ribas, P., *El vasco universal*, Madrid 2015.

Ribbans, G., *Niebla y soledad*, Madrid 1971.

Riviera, E., *Unamuno y Dios*, Madrid 1985.

Wilford, J. N., *Sizing Up the Cosmos: An Astronomer's Quest*, „New York Times”, 12 marca 1991, s. B9.

³¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 361: “El sentimiento no transige con términos medios”.

³² Tamże, s. 313.

KS. MICHAŁ DAMAZYN

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
ORCID: 0000-0001-6304-7904

Eucharystia w pismach s. Wandy Boniszewskiej CSA

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-028

Streszczenie: Wanda Boniszewska należy do najbardziej rozpoznawalnych mistyczek polskich XX wieku. Publikacja w 2016 roku całości jej pism duchowych otwiera drogę do pogłębionej analizy jej duchowości, w której Eucharystia znajduje poczesne miejsce. Komunia św. była jej codzienną praktyką, ale i realnym wzmocnieniem zarówno w walce z szatanem, jak i w znoszeniu cierpień cielesnych i duchowych. Notowała też wizje pojawiające się w czasie, gdy uczestniczyła we Mszy św. lub adorowała Najświętszy Sakrament oraz te, które były odniesieniem do męki Chrystusa. Miłość do Chrystusa przejawiała się u niej jako pragnienie zjednoczenia się z „Więźniem Miłości w Tabernakulum” oraz wynagrodzenia Mu za zniewagi, jakich dopuszczają się kapłani i osoby konsekrowane. Tekst stanowi analizę tylko tych zapisów „Dziennika” Wandy Boniszewskiej, które mają odniesienie do Eucharystii.

Słowa kluczowe: Boniszewska, stygmatyczka, mistyka, Eucharystia, kapłaństwo, objawienia prywatne, XX wiek

The Eucharist in the Writings of Sr. Wanda Boniszewska CSA

Abstract: Wanda Boniszewska was one of the most recognizable Polish Mystics of the twentieth century. The publication of all her spiritual writings in 2016 opens the way to an analysis of her spirituality, in which the Eucharist has an important place. Holy Communion was her daily practice, but also a real strengthening both in the fight against Satan and in suffering. She mentions visions that appeared when she participated in Holy Mass or adored the Blessed Sacrament, and others that related to the Passion of Christ. Love for Christ was manifest in her as a desire to unite herself with the “Prisoner of Love in the Tabernacle” and make up to Him for the insults perpetrated by priests

and consecrated persons. The text analyses only those parts of Boniszewska's journal which refer to the Eucharist.

Keywords: Boniszewska, stigmatic, mystic, Eucharist, priesthood, private revelations, XX century

Wanda Boniszewska¹ to jedna z najbardziej znanych polskich mistyczek XX wieku. Popularyzacja jej osoby i duchowości jest wynikiem zarówno pism publikowanych staraniem jej kierownika duchowego ks. Jana Pryszmonta² i jej macierzystej wspólnoty zakonnej – Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, jak i ekranizacji jej życia w spektaklu telewizyjnym Sceny Faktu Teatru Telewizji Polskiej³. Cenną była publikacja w 2016 roku całości zachowanych pism duchowych siostry Boniszewskiej, krytycznie opracowanych⁴. Pozwoliła ona na dalsze upowszechnienie jej osoby, wiary i dzieła. Autor niniejszego opracowania nie rozstrzyga w nim jednak nadnaturalnego pochodzenia opisywanych doświadczeń duchowych. Jednakże pochylenie się nad duchowością tej „ukrytej przed światem” bezhabitowej zakonnicy wydaje się potrzebne i owocne, także w kontekście otwartego 9 listopada 2020 roku jej procesu beatyfikacyjnego.

Fundamentem życia duchowego Boniszewskiej była cześć wobec Eucharystii i tej tematyce – szeroko obecnej w jej pismach - poświęcona jest niniejsza analiza. Bazą źródłową jest wskazana powyżej, wydana w 2016 roku, pierwsza, krytyczna publikacja jej „Dziennika” (w zachowanym rękopisie uzupełniony jest o nieujawnione dotąd zapiski jej spowiednika i kierownika duchowego). W dwóch

¹ Urodziła się 2 czerwca 1907 roku w folwarku Nowa Kamionka, na ziemi nowogródzkiej, w rodzinie polskiej. Po kilku nieudanych próbach wstąpienia do bezhabitowego Zgromadzenia Sióstr od Aniołów (działającego wówczas w Kościele jako Stowarzyszenie Wielebnych Panien Sióstr Aniołów, a wobec organizacji świeckich jako Towarzystwo Filantropijno - Oświatowego „Labor”) swój nowicjat w tej wspólnotie zakonnej rozpoczęła w 1926 roku. Śluby wieczyste złożyła 2 sierpnia 1933 roku, przyjmując imię zakonne Maria Waclawa. Wraz z innymi siostrami anielskimi została aresztowana w 1950 roku, osądzona i zesłana do łagrów. W 1956 roku powróciła do wspólnoty anielskiej w Polsce. Zmarła 2 marca 2003 roku w Domu Głównym Zgromadzenia Sióstr od Aniołów (jej grób znajduje się na cmentarzu parafialnym w Skolimowie). Od lat młodości miała mieć widzenia Chrystusa, Matki Najświętszej, aniołów i – już w życiu zakonnym – zmarłych sióstr anielskich. Przez lata miała także doświadczać bólów stygmatycznych. Przez pewien okres na jej ciele były widziane także rany stygmatyczne. Na polecenie przełożonych zakonnych i spowiedników spisywała swoje duchowe przeżycia. Zachowane rękopisy i odpisy z nich (niektóre skonfiskowano przy aresztowaniu) stanowią dziś cenną lekturę i dowód jej niezwykłego życia duchowego.

² J. Pryszmont, *Nieznana jestem... Taką umrzeć pragnę. Wspomnienia s. Wandy Boniszewskiej (1907-2003)*, Warszawa 2009; *Ukryta Stygmatyczka*, Warszawa 2009.

³ Spektakl telewizyjny Sceny Faktu Teatru Telewizji, *Stygmatyczka*, 2008, reż. W. Nowak.

⁴ W. Boniszewska, *Ukryta przed światem. Dziennik duszy*, Częstochowa 2016. W tym opracowaniu mianem „Dziennika” określa się tę właśnie publikację, jednak, cytując jego zapisy, zachowano numerację rękopisu: cyframi rzymskimi oznaczając numer zeszytu, arabskimi – numery stron. W. Boniszewska, *Notatki własne*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 5-5a/W. B.; *Opracowania ks. Czesława Barwickiego*, w: tamże, s. D II 4-4l/W. B.

pierwszych partiach tekstu ukazano początki i rozwój kultu eucharystycznego w jej życiu. W kolejnych dwóch, gdy mistyczka ta prowadzi już dojrzałe życie duchowe i posiada uformowaną duchowość eucharystyczną, zinterpretowano w tym kontekście wątki jej życiowej misji oraz wizji, jakich doświadczała.

1. Pierwsze nauki o Eucharystii

Boniszewska, spełniając polecenie swych zakonnych przełożonych, spisała własne duchowe przeżycia, rozpoczynając od wspomnień swego dzieciństwa, a w nich osobę służącej Zofii, która uczyła ją pacierza i katechizmu. *Pamiętam, jak mi opowiadała o Panu Jezusie – jak umarł na krzyżu dla miłości ludzi i że do-
tąd przebywa z nami na ziemi utajony pod postaciami chleba i zamknięty w Taber-
nakulum. Obecność Pana Jezusa w Tabernakulum głęboko wpadła do serca i bardzo
pragnęłam Go ujrzeć i przyjąć do serca, ale niestety, byłam za (głupią) młodą, pięć
lat życia, do tak Wielkiego Sakramentu* (I 2). Wydaje się, że to pierwsze wspomnienie odnoszące się do religii i wiary w Boga, jakie zanotowała, było dla niej bardzo ważne także dlatego, że w dorosłym życiu, jako osoba konsekrowana, wielokrotnie będzie nazywać Chrystusa „Więźniem” (por. I 4, 30, 33, 35, 39; III 2), „Więźniem kochanym” (por. I 31), „Więźniem Miłości” (por. I 20, 26, 53, 56; II 9; III 2, 6), „Królem miłości w Tabernakulum” (por. II 139) lub „zamkniętym w tabernakulum” (por. I 2; III 2, 14).

Z lektury Dziennika siostry Boniszewskiej wynika, że od lat dziecięcych zafascynowała ją eucharystyczna obecność Boga. Kontynuując wspomnienie z dzieciństwa zapisała: *W wolnych chwilach od zabaw dziecinnych zastanawiałam się nad
życiem Pana Jezusa w Tabernakulum, w tej ciemnej małej szafce zamkniętego nawet
pod kluczykiem. Nie mogłam w małej głowie tego pomieścić – pytałam służącą, jak
to Pan Jezus jest Panem całego nieba i świata, a daje się, żeby Go księża zamykali
w szafce? Jak tłumaczyła Zosia, w żaden sposób nie mogłam się zgodzić i zrozumieć,
żeby kapłani robili z Nim co chcieli, nikt mi tego nie wytłumaczył, ani nawet ksiądz
nie potrafił mnie przekonać, aż dopiero po kilku latach przekonał mnie sam Pan
Jezus...* (I 2). Wątek tej argumentacji zostanie rozwinięty poniżej.

Wspomnienie to jest interesujące także dlatego, że jej rodzina (matka była z pochodzenia Żydówką⁵) nie była bardzo gorliwą w uczestniczeniu we Mszach św. w kościele⁶. Stąd, gdy rodzice zabrali Wandę na Eucharystię, co wspomina jako wyjątek, zapamiętała, że całą jej aktywnością było powtarzanie: *Biedny Bozia, zamknięty, jak tam smutno musi być!* (I 2).

⁵ Rodzicami jej matki Heleny byli Abram i Fajga Anolik. Helena była adoptowana przez rodzinę Turowskich. Przyjęła chrzest w Kościele katolickim przed przyjęciem sakramentu małżeństwa, mając 16 lat. Por. J. Pryszmont, *Ukryta stygmatyczka*, Szczecinek 2004, s. 16.

⁶ Wanda pisze o uczestnictwie „bardzo rzadkim” (por. I 3).

Rozbudzona dzięki wspomnianej służącej ciekawość dziecka odnosząca się do eucharystycznej obecności Jezusa wyrażała się także w odtwarzaniu i naśladowaniu zaobserwowanej rzeczywistości. *Dlatego - wspomina siostra Wanda - bardzo lubiłam bawić się budując ołtarze, ubierając w kwiaty, ubierałam się w strój zakonny i modliłam się* (I 3). Zastrzegając jednocześnie, że tym, co ją w wieku dziecięcym najbardziej zajmowało, to *opiekowanie się ptactwem, jak kury, gęsi, pieściłam je na rękach, każda miała jakąś nazwę, a największym zmartwieniem, jak zabijał jastrząb albo zjadał lis, albo zakrajano na obiad* (I 3).

Ważnym momentem w rozwoju wiary Wandy Boniszewskiej była pierwsza Komunia święta. Wspomina, że gruntownie, z pomocą mamy, do tego wydarzenia się przygotowywała, pogłębiając swoją wiedzę katechetyczną o rozumienie krzyżowej ofiary Jezusa, która dokonała się z miłości Boga do człowieka (por. I 3). *Na modlitwie byłam nie tylko skupioną, ale prawie zachwyconą Bożą dobrocią względem dusz, pomimo że byłam dzieckiem, ale więcej lubiłam modlić się sercem niżeli ustami, czyli wolałam rozmyślać tylko o życiu Pana Jezusa w Tabernakulum lub o śmierci na krzyżu: płakałam w Wielki Piątek przy grobie, wzywałam w te Święte Boskie Rany* (tamże). Pracując nad swoimi wadami wieku dziecięcego, z których wymienia gniew, upór i popędliwość, wspomina, że już wtedy dostrzegała radykalną niezgodę na ich obecność oraz determinację, by je w sobie zwalczać tak w zachowaniu, jak i poprzez umartwienia i pokutę. Spowodowało to silną anemię, co opóźniło o rok przystąpienie do pierwszej Komunii świętej. Dowodziłoby jednak sporej świadomości religijnej, zważywszy, że Wanda przyjęła Sakrament Ołtarza w wigilię Zesłania Ducha Świętego 1918 roku, czyli w wieku niespełna 11 lat (por. I 4). Potwierdzałoby tę tezę także i następujące wspomnienie z czasu, gdy pisała o swoim ozdrowieniu. *Gdy wróciłam do zdrowia, biegałam do kościoła, klękałam zawsze przy prezbiterium, aby być bliżej Więźnia. Z zazdrością przyglądałam się, jak wierni przyjmowali Go w Komunii św., a w mojej duszy takie powstawało pragnienie, że aż z piersi wychodziło głośne wzdychanie albo i wołanie: „Jezu kochany, przyjdź do mojej duszy”* (I 4).

Sam dzień swej pierwszej Komunii świętej Wanda zapamiętała jako „niezwykły” (por. tamże). *Cieszyłam się bardzo mając Najukochańszego w duszy* (I 4). Jednakże racją, dla której – we wspomnieniu Wandy – dzień ten był wyjątkowym, było także i to, że zapamiętała, iż tego dnia po raz pierwszy przemówił do niej Chrystus (por. tamże). Od Niego samego miała wtedy odebrać kolejną w swoim życiu katechezę eucharystyczną, uczestnicząc w adoracji Najświętszego Sakramentu w ramach nabożeństwa czterdziestogodzinnego. Po latach wspominała ją tak: *Pan Jezus mi też mówił o swym Boskim pragnieniu dusz i zachęcał do cierpień, które w przyszłości mnie spotkają, mówił o braku zrozumienia wiary św., nawet w duszach Jemu szczególnie oddanych. Wszystko to głęboko wpadło mi do serca, a miłość*

względem Boga potęgowała się. Nie potrafię opisać szczegółowo mojej rozmowy. Ach, jak słodko było przepędzać te chwile na rozmowie. Tylko trochę obawiałam się przepowiedzianych dla mnie cierpień (I 4-5).

Jako zaś owoc przyjęcia Komunii świętej było uczynione po raz pierwszy w życiu postanowienie, by przyjmować Eucharystię możliwie często, a do kościoła chodzić w każdą prawie niedzielę pomimo dalekiej odległości, nawet mimo sprzeciwu rodziców, zwłaszcza – co okazało się z czasem - ojca (por. tamże). Wanda objęła go swoją modlitwą, co sprawiło – jak zaświadcza – że *spobożniał i sam zaczął chodzić do kościoła* (I 5). Owocem rozwoju wiary w tym okresie jej życia było – zapisała je jako obecne w 1918 lub 1919 roku – pragnienie śmierci, z obawy przed możliwością popełnienia grzechu. *Zapragnęłam umrzeć, żeby pójść do nieba* (I 5).

Dalszy rozwój jej życia duchowego zmierzał do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Był to także czas, w którym towarzyszył jej pierwszy w życiu kierownik duchowy. W czasie Mszy św. z udzieleniem tegoż sakramentu, po przyjęciu Komunii św. miała usłyszeć po raz kolejny od Chrystusa zachętę, by oddała Mu się całkowicie, na co z radością się wówczas już godziła (por. I 6). W niedługim czasie po przyjęciu sakramentu bierzmowania ks. Mirski stał się jej stałym spowiednikiem. On potwierdził, że duchowe doświadczenia, jakie wtedy przeżywała, mogą pochodzić od Boga, który pragnie, by Wanda wstąpiła do zakonu, oddając Jezusowi swoje życie. Po latach, wspominając tamtą relację, zapisała: *Muszę dziś zapisać, co w duszy podyktowano, ach, straszne to, chyba od diabła. Jezu kochany, ratuj moją duszę! Przyjęłam Ciebie w Komunii św., nie czułam tego ognia miłości jak zwykle, ale dziwna cisza i chłód, tylko słyszałam słowa wciąż powtarzające: „Twoje życie będzie na Krzyżu, czuwaj, byś z niego nie schodziła, bo nieprzyjaciół zastawia wojsko”⁷. Postanowienie moje do życia zakonnego potęgowało się* (I 6-7).

Także na dalszych stronach „Dziennika” Wanda wzmiankuje o (niekiedy wielogodzinnym) adorowaniu Najświętszego Sakramentu (por. I 14, 26, 38, 48). W czasie tej modlitwy odczuwała obecność Boga (por. I 14), któremu wynagradzała za grzechy innych (por. I 14, 15, 38, 52), ale i upewniała się w swoim powołaniu do konsekracji (por. I 14, 29).

2. Formacja zakonna

W okresie formacji zakonnej Wanda Boniszewska miała już silnie ugruntowaną cześć wobec Eucharystii. Jednak okres ten nie był wolny od trudności duchowych i pokus oraz dręczeń diabelskich.

⁷ Słowa te Wanda oznaczyła jako pochodzące od Chrystusa.

Jednym z przejawów kryzysu duchowego był pojawiający się w 1927 roku w jej zapiskach wątek lęku przed przystąpieniem do Komunii św. Wynikał on początkowo z trudności, jakie odczuwała po spowiedzi św., w czasie której kapłan nakazał jej niezajmowanie się powtarzającymi się widzeniami, uważając je za złudzenia (por. I 30). W notatce z 19 lutego 1927 roku zanotowała: *Dziś po spowiedzi św. byłam dręczoną strasznymi myślami... że aż bałam się przystępować do Stołu Pańskiego. Uciekłam czym prędzej z kościoła, aby uniknąć widzeń, bo mi zabronił spowiednik tymi rzeczami się zajmować, a one tak mi czasem głęboko zapadały do serca, że trudno było zapomnieć albo czasem powtarzały się aż do urzeczywistnienia* (tamże). W notatce z 19 marca tego samego roku: *Od trzech dni nie mam Pana Jezusa w swoim sercu. Boję się zbliżyć do Stołu Pańskiego. Coś mnie odciąga. W duszy cisza, niezwykle jakieś głosy nawołują do męczeństwa. Dusza moja stała się kamieniem, lodem na rzece, głucha na głos Boga – słyszy tylko podszepty czarta i jego cnoty gotowa praktykować, jak: pychę, złość, nienawiść. Rozumiem, że wszystko idzie przeciw Jezusowi. Ach, Więźniu mój kochany, otwórz uszy moje na głos Twój. Słyszę, jak dusza się uskarża, że jestem uwięziona w ciele, ciągłą walkę muszę staczać* (I 31). Wtedy też zaprzestała przyjmowania Komunii św. przez dłuższy czas, co skutkowało stanem przygnębienia, ale i wątpliwościami w realną obecność Jezusa w Najświętszym Sakramencie (por. tamże). Przewyciężone zostało zaś przez pragnienie złożenia Bogu ofiary z siebie oraz zadośćuczynienia „Sercu Eucharystycznemu” (por. I 32). Termin ten powtórzyła wspominając adorację pierwszopiątkową⁸ (por. I 48; II 188). W tym samym czasie Wanda doświadczała już bólów stygmatycznych (por. I 29, 34), a także opisała niezwykle zdarzenia, jakie zdarzały się jej w czasie Mszy św., w których uczestniczyła. Noszą one cechy wizji. W czasie jednej z nich dostrzegła w czasie przeistoczenia nie Hostię, a „Jezusa ze zranionym Sercem” (por. I 29). Miał On – zapisała Wanda – *się użalać na niektóre braki, zniewagi w uczczeniu Boskiej Miłości w Najświętszym Sakramencie, nawet przez kapłanów. Mówił, że w zamian miłości otrzymuje moc zniewag i nie tylko tam, gdzie wiara jest umorzona, ale i w byłym kościele kalwaryjskim. Jakie [to] na mnie zrobiło wrażenie, to tylko Jemu wiadomo* (tamże). Po zakończeniu tego zdarzenia, podsumowała je następująco: *Zostałam długo na jednym miejscu opartą o mur. Myślałam o życiu Więźnia i o swoim stosunku do Niego...* (tamże). Podsumowując zaś to duchowe doświadczenie Wanda postanowiła, że ofiaruje je jako wynagrodzenie *za oziębłych kapłanów, zakonnice, za brak żywej wiary w Przenajświętszy Sakrament* (tamże).

⁸ Wanda Najświętsze Serce Jezusa darzy wielką cziągą, co tylko po części można tłumaczyć powszechnym nabożeństwem tamtego czasu. Wyjaśnienie tego wątku jej duchowości domaga się odrębnego tekstu.

W kolejnych notatkach potwierdzała, że dochowuje wierności tej intencji, co łączyło się niekiedy z pojawieniem się bólów stygmatycznych (por. I 35, 37, 45, 48). W jednej z nich zapisała następujące słowa Chrystusa, usłyszane w czasie adoracji Najświętszego Sakramentu: *Dziś rano chodziłam do Wilna, szukając sobie innego klasztoru, byłam na Mszy św. w kościele św. Michała, gdzie Pan Jezus cały czas stał w monstrancji. Prosiłam o opiekę nad moją duszą. Przepraszałam za wszystko, a po Komunii św. posłyszałam głos: „Chcę, byś cierpiała dla mnie, wybrałem cię dla wynagrodzenia zniewag, których doznają od dusz mnie poświęconych, chcę również, abyś cierpiała dla Zgromadzenia...”* (I 38).

3. Misja

Opisywane powyżej zdarzenia miały miejsce w okresie, gdy spowiednik zabronił Wandzie dawać wiary w ich boskie pochodzenie i zajmowania się nimi. W początkach 1930 roku Boniszewska stan swego ducha opisała w liście do ks. Makarewicza, rozpoczynając go słowami: *Piszę do Ojca w interesie Serca Bożego, bo On tego chce* (I 48). W drugim jego akapicie opisała jedno ze swoich duchowych doświadczeń, które niekiedy nazywała „niespodziankami od Boga” (por. I 24, 28, 33, 44). *Raz modliłam się przed ołtarzem Najświętszego Sakramentu, prosiłam Pana Jezusa, aby raczył zniszczyć we mnie te różne nienaturalności, których nie uznaję i wierzyć nie chcę. Przed oczyma duszy stanęły mi te słowa (kartka, z której czytałam): „Postępowanie twoje, którym Ja sam rządę i kieruję, będzie potępione, zganione, spotwarzone, przedstawione w najgorszym świetle przez Zgromadzenie, lecz na to nie zważaj, bo żyjesz dla czci Najświętszego Sakramentu”* (I 49). Tak mocne zdanie, które Wanda przypisała Chrystusowi, wskazuje, że jej ofiara⁹ z życia i współcierpienie z Chrystusem (por. II 75), a zatem i bóle stygmatyczne mają fundamentalne odniesienie do czci wobec Eucharystii. Mają stanowić wynagrodzenie za Jej znieważanie, szczególnie zaś dokonywane przez kapłanów i osoby konsekrowane. Stąd zarówno złożone śluby wieczyste (1933 rok), jak i dobrowolną ofiarę z siebie należy rozumieć jako koniec czasu formacji eucharystycznej i początek (trwającego do jej śmierci) okresu realizacji danego jej życiowego powołania w całkowitej uległości woli Boga, które realizowała we wspólnocie Zgromadzenia Sióstr od Aniołów¹⁰. Cześć wobec Eucharystii i praktyka codziennego Jej przyjmowania lub choćby duchowej adoracji Najświętszego Sakramentu stanowiły dla Boniszewskiej fundament obrony przez rozmaitymi działaniami diabelskimi oraz podstawę rozeznawania zdarzeń duchowych, których doświadczała.

⁹ Zob. M. Damazyn, *Ofiara w pismach s. Wandy Boniszewskiej*, „Studia Gdańskie” XV (2018), s. 45-57.

¹⁰ W pierwotnej wersji wspólnota ta nazywała się Stowarzyszenie Wielebnych Panien Sióstr Aniołów.

Należy tu zauważyć, że do charyzmatu tej wspólnoty należy modlitwa za kapłanów i współcierpienie z nimi. W „Uwagach wstępnych” pierwszej zakonnej konstytucji rozróżniano „Aniołów Nieba” oraz „Aniołów Ziemi”, czyli kapłanów. Dla współdziałania z tymi ostatnimi powołane miało być Zgromadzenie Sióstr od Aniołów. We wspomnianych „Uwagach” zapisano: *Aniołom Braciom (tj. Nieba i ziemi) potrzebne są Aniołowie - Siostry, które by z nimi współpracowały, współcierpiały i współ się modliły. Chwała Boża i dusz zbawienie i ludzkość cierpiąca, zboleła i obumarła - ten ma być zakres działalności tych Sióstr Anielskich, to pole ich pracy i walki.* Do praktyk pobożnych zaś – zgodnie z regułą 50 wzmiankowanej konstytucji anielskiej – miały należeć także: 2. *Msza św. co dzień, jeśli można;* 6. *Komunia święta jak najczęstsza;* 12. [...] *Dzień Świętych Aniołów jest główną uroczystością Stowarzyszenia (2.VIII);* 13. *Umartwiania zewnętrzne i wewnętrzne.* Reguła 53 tej napisanej w 1889 roku przez Założyciela konstytucji, wyszczególniając w 19 punktach „Działalność Sióstr wypływającą z ich powołania”, wskazywała także i na następującą zasadę: *Kapłanom służyć radą, zachętą w trudnościach, ostrzegać przed niebezpieczeństwem, bronić ich sławy, uprzedzenia i niechęci ku nim tłumić*¹¹. Zatem wynagrodzenie za kapłanów, którego żądał Chrystus, wpisywało się w wierność charyzmatowi wspólnoty zakonnej, do której należała.

Potwierdzeniem tego, że Wanda Boniszewska cierpiała wynagradzając za zniewagi, także¹² wobec Eucharystii dokonywane przez osoby poświęcone Bogu jest notatka z połowy 1930 roku, poczyniona w czasie jej ośmiodniowych rekolekcji odprawianych przed odnowieniem profesji zakonnej na kolejne trzy lata. Wtedy Boniszewska doszła do wniosku: *Dziś po Komunii św. zrozumiałam, że chcesz, abym poświęciła całkowicie siebie na ofiarę za obojętnych kapłanów i Zgromadzenie SS. Anielskich. Jezu, jeżeli to Ty naprawdę chcesz mnie, to owszem, oddaję się całkowicie bez zastrzeżeń, ale pamiętać proszę, że mam dużo w sobie pychy, miłości własnej. Pamiętasz mój Jezu, ile zgrzeszyłam i Twoje Boskie Serce przebodłam, więc czuję się wielce upokorzona i zawstydzona. Proszę o przebaczenie, żałuję z całego serca. Za wszystkie grzechy bardzo przepraszam. Jezu, proszę dać mi jakiś dowód, że to naprawdę od Ciebie pochodzi, niech odczuję ból Serca Twego. Dzięki Ci za wszystko! Czuję jakby miecz przeszywający moją klatkę piersiową. Rozumiem, co to jest, jest to dowód – brak we mnie wiary. Dzięki Ci, Boże, za zrozumienie. Jezu, ukryj, proszę, przed światem (I 52).*

¹¹ Oprac. na podst. *Reguły Stowarzyszenia Wielebnych Panien Sióstr Aniołów 1889 rok*, Konstancin-Jeziorna 2002 [kopia w posiadaniu autora].

¹² W pismach znajdują się także zapiski dowodzące, że cierpienie Wandy nie tylko było związane ze zniewagami wobec Eucharystii, ale na przykład jako modlitwa wstawieniicza za dusze czyścicowe (por. I 13, II 137; V 6), za kapłanów (por. II 94, 105, 143, 217, 583) i zakony (por. II 30, 102, 172), w tym ten, do którego przynależała (por. I 66; II 128, 611).

W notatkach z połowy 1932 roku siostra Wanda, realizując przytoczone powyżej słowa Chrystusa, modliła się: *Matko Najświętsza, czuwaj nade mną, bo chcę i pragnę ukochać Pana Jezusa tak mocno, jak kochali święci w niebie. [...] Przebacz mi, Jezu, szczerze żałuję, że nie odpowiadam Twym laskom. Obiecuję i przyrzekam poprawę, kocham Cię całą duszą i nawet ciałem* (I 57-58).

Niezwykle ważnym dla Wandy był akt wieczystej profesji – 2 sierpnia 1933 roku. Jego płaszczyzna duchowa – jak zapisała Wanda – *zostanie tajemnicą między duszą a Bogiem* (I 37)¹³. W jej „Dzienniku” jest jednak obszerna notatka z tego dnia, pisana *w czasie porywu do pracy apostołskiej* (I 61). Niemal cała ma odniesienia do Eucharystii. Rozpoczyna ją postanowienie pójścia za Chrystusem, które będzie możliwe, gdy *dusze pochłonie ogień miłości Bożej* (I 60), który *wyływa z Najświętszego Sakramentu, który jest rozkoszą wszystkich serc szczerze Panu oddanych. [...] Z łękiem zbliżamy się do ołtarza, chciałobyśmy serce nasze uczynić naczyniem świętym, w którym ma spocząć Pan nasz Jezus Chrystus w Hostii, na pokarm nasz oddany, aby nas w siebie zamienić. Łękamy się i drżymy: Boże, Boże, my tak łakniemy, a głodne żyć nie możemy bez chleba anielskiego, bez Twojej miłości. [...] Najświętszy Sakrament jest przedsmakiem rozkoszy nieba, a jakże dziwnie mało jest znany, rozumiany i kochany. Pan Jezus w Hostii rad by jak słońce ogrzać swym żarem miłości świat cały. Czy kiedy tak będzie? Czy znajdzie Najukochańszy Jezus tyle dusz apostołskich, które by z narażeniem się na pośmiewisko i szyderstwa, choćby ofiarą z życia oddawały się szerzeniu Jego Królestwa wyłącznie z miłości? Obyśmy wsłuchały się w głos Serca Bożego i uczyniły to, czego od nas pragnie Jezus. Otworzyć chce szeroko drzwiczki Tabernakulum. Chce, abyśmy przez Komunię św. mocniej swoje serce związały z Sercem Najukochańskiego...* (I 60-61).

Potwierdzenie, że siostra Wanda ma cierpieć za zniewagi poczynione wobec Eucharystii, zapisała także w notatce z listopada 1941 roku. Wtedy podczas modlitwy w Ostrej Bramie miała usłyszeć następujące słowa Maryi: *Siostró anielska, nie smuć Mego Syna i od krzyża nie uciekaj, jesteś narzędziem w Jego myślach. Nie trwóż się wichrów, bo one są konieczne na doświadczenie twojej miłości i wytrwałości oraz zasługi. Masz być ofiarą do zniszczenia na wzór najukochańskiego mego Syna. Bolałam nad Męką Jego, a ty masz współboleć nad ponawianiem Jego Męki przez zniewagi w świętych sakramentach, szczególnie w kapłaństwie i Najświętszym Sakramencie* (II 132). W ostatnim dniu tego samego miesiąca, w I niedzielę Adwentu Boniszewska zapisała w „Dzienniku” swoje postanowienie na nowy rok kościelny: *Dziś kościół św. rozpoczyna rok nowy. Oczekiwanie przyścia na świat Zbawiciela. Czas pokuty, a dla mnie czas większych cierpień. Najukochańszy Jezu, ofiaruję to wszystko, co na*

¹³ Ks. Antoni Ząbek SJ (1899-1989), jej spowiednik i autor pierwszego opracowania jej życia duchowego zapisał, że Wanda doznała wtedy silnych bólów stygmatycznych. Por. A. Ząbek, *Próba opracowania życiorysu W.B. przez o. A. Z., mps*, s. 36.

mnie ześlesz, a wynagrodzenie za kapłanów i za wyrządzone zniewagi Twojej Boskiej miłości w Eucharystii św. (II 143). Przyjęciem tej intencji należałoby rozumieć słowa Chrystusa, które zapisała poniżej: Stąpaj ostrożnie – zdaj się na całkowitą moją wolę. [...] Będiesz iskrą dla kapłanów i nigdy nie zgaśniesz (tamże). Już następnego dnia Wanda dopisała kolejne słowa, jakie miał wypowiedzieć do niej Jezus: Ufaj, jam zwyciężył świat. Wynagradzać masz za zniewagi uczynione w Eucharystii (II 144).

W „Dzienniku” Boniszewska wielokrotnie dostrzegała związek pomiędzy jej cierpieniem fizycznym i/lub duchowym a Eucharystią. Oto kilka przykładów takich notatek: *Przeogromna tęsknota za Eucharystią przemieniała się w ból w klatce piersiowej, a gdy mogłam Go przyjąć, to czułam, że jestem i silną i zdrową (II 415). Tęsknota za Jezusem już nie tylko w ból się zamieniła, ale w łzy i przygnębienie ducha (II 416). Głód za Komunią św. osłabił mnie do reszty nawet z sił fizycznych (II 417). Tej znowu nocy słyhać, wywozą umarłych ze szpitala, a co Jezus na to? Rozumiem, że też cierpi, jak Go martwe dusze przyjmują do cuchnących swoich dusz... Te zrozumienia cierpień Eucharystycznych oddziaływało na mnie bardziej boleśniej niż bóle ciała, przy tym zrodziła się w mej duszy tak żywa obecność Boża, co mnie łagodziło w chwilach mocno ciężkich smutków duszy (III 5). Jezus zapragnął ode mnie zadośćuczynienia przez cierpienie fizyczne, które Mu dokuczały szczególnie, i chciał obdarzyć mnie bliznami swymi, których doznał przy ukrzyżowaniu. Na razie nic odpowiedzieć nie mogłam, ale po pewnym czasie prosiłam o ukrycie przed światem. Doznaję bólu naokoło głowy, w prawym boku i lewym, trochę mniejszy w nogach i na rękach, we czwartki za kapłanów, a piątki i środy za zakony i nasze Zgromadzenie... Najbardziej boli, jak rozmyślam nad Męką Zbawiciela, w czasie Mszy św. i po Komunii św. w karnawale (I 35). Choć wyjątki te pochodzą z różnych okresów życia Boniszewskiej, łączy je korelacja pomiędzy przystąpieniem/ odmową przyjęcia Komunii św. a współcierpieniem z Chrystusem.*

W początkach 1934 roku Wanda zanotowała, że zapadła na ciężką chorobę płuc, która zagrażała jej życiu. Wtedy zapisała swoje „pragnienia i życzenia pośmiertne” (por. I 66). W nich powtórzyła chęć ukochania Jezusa miłością taką, jak czynili to Święci, umierać śmiercią naturalną będąc zaopatrzoną sakramentami oraz umrzeć w takiej chwili, by zasłużyć na niebo (por. tamże). Po upływie roku słabość Wandy (spowodowana raczej bólami stygmatycznymi niż chorobą somatyczną) nadal utrzymywała się na poziomie zagrażającym jej życiu. Wówczas odbyła spowiedź z całego życia i przyjęła sakrament namaszczenia chorych. W „Dzienniku” zaś zapisała: *Wszystko jest marnością tej ziemi. Nic prócz Ciebie w Najświętszym Sakramencie. Umierając będę żałować tylko Więźnia w kościołach zaniedbanych, żałować będę również wiosny i wiosennej przyrody na wsi, która unosi duszę wprost gwałtem do Stwórcy piękna [...] Mój Boże, nie wiemy, kogo*

mamy na naszych ołtarzach. Boże kochany, wierzę, że nie godną jestem Cię prosić, ale ufam, że wysłuchasz dziecka marnotrawnego, boś Ty moim Ojcem i wszystkim. Proszę bardzo szczerze o darowanie win naszej Polsce, naszym obojętnym kapłanom, naszemu kochanemu Zgromadzeniu, za które cierpieć gotowam tyle, ile uważasz za potrzebne. Oddaję się całkowicie, czyni, co Ci się podoba. Proszę też bardzo Jezusa w Najświętszym Sakramencie, proszę dać się więcej poznać ludziom, tak bardzo proszę nie ukrywać się, bo wiele jest dusz podobnych św. Tomaszom (I 69). W kolejnych tygodniach wzmogły się u Wandy bóle stygmatyczne. W listopadzie 1936 roku Boniszewska zanotowała słowa matki, że *wygląda na konającą*, sama zaś wnioskuje, że *doświadcza całej Męki Chrystusa* (por. I 81). W tym nadal trudnym czasie doświadczeń duchowych (stygmatycznych) Eucharystia – jak zaświadcza Wanda Boniszewska w swym „Dzienniku” – *to mój pokarm, co przy życiu mnie trzyma* (tamże). To kolejny dowód głębokiej czci wobec Eucharystii w życiu tej mistyczki.

4. Wizje

Niezwykłość duchowych doświadczeń, jakie w swoim „Dzienniku” zapisała Wanda Boniszewska, po wielokroć ma swoje eucharystyczne odniesienie. Doświadczenia zanotowane w jej „Dzienniku”, stanowiącym bazę źródłową niniejszego opracowania, można pogrupować w dwa bloki: opisy wizji oraz opisy jakiejś prawdy teologicznej.

Do grupy pierwszej należy zaliczyć teksty powstałe najczęściej pod wpływem relacji z jej udziału we Mszy św. lub adoracji Najświętszego Sakramentu, które obiektywnie nie stanowią jednak zdarzeń ponadnaturalnych. Przykładem jest tu wspomnienie z 1922 roku. Wanda zanotowała wtedy: *W czasie podniesienia. Wschód słońca i pierwsze promienie rzuciło na Hostię i ta cała była śliczniejsza nad słońce, omal nie krzyknęłam z przerażenia, że ręce biskupa płoną, ale nie zrozumiałam, że to Pan Jezus zlewa zdroje łask z miłości i dlatego po rękach kapłana zlewają się jakby promienie z ognia. Od tej chwili jeszcze więcej ukochałam Ukrzyżowanego* (I 8). W odczuciu Wandy było to zjawisko niezwykle, pobudzające w niej emocje oraz będące przyczynkiem do dalszej refleksji duchowej. Jednak obiektywnie było to zjawisko naturalne wynikające z konta padania światła słonecznego i miejsca, w którym stała Wanda, uczestnicząc w liturgii. Jako naturalne należałoby uznać także wspomnienie modlitwy Wandy w czasie jej uwięzienia. W przytoczonym poniżej fragmencie zeszytu trzeciego „Dziennika” użyła określeń, które wskazywałyby raczej na jej wyobrażenie niż zdarzenie ponadnaturalne. *W takich chwilach mogłam myślami przenosić się do jakiegoś kościoła, gdzie Jemu było smutno w Tabernakulum, albo niegodnie wypowiedziane słowa kapłana i Jezus stępował posłusznie w nikle*

postacie Hostii. Często starałam się choć w myślach łączyć się z duchami Aniołów Eucharystii, aby uwielbiać Go we Mszy św. Wtedy lżej mi było znosić moje podwójne więzienie, bo i cielsko i więzienia na obczyźnie (III 16).

Jednakże w większości opisywanych przez siebie zdarzeń uznanych za „niezwykłe” Wanda rozumie je jako nadnaturalne i pochodzące od Boga. Mają one miejsce w czasie odprawiania Mszy św., w których uczestniczyła lub podczas adoracji Najświętszego Sakramentu. Wówczas Wanda notuje głos słyszany – jak w czasie adoracji odprawianej w czasie trzydniowych rekolekcji w 1934 roku - *w duszy, tak wyraźny i miły, że myślę, że to od Jezusa (I 64)*. Innym razem, odprawiając Godzinę Świętą (w listopadzie 1941 roku), w czasie trwania tej modlitwy usłyszała *śpiew chórów anielskich, wielbią Go zostającego w Najświętszym Sakramencie (II 139)*. Wanda zapisała także złączenie się w modlitwie anielskiej w czasie przeistoczenia, odnotowując swoje cierpienie w Wielkim Tygodniu 1942 roku. *Byłam już wsłuchaną w ich przecudne melodie wychwalające częściowo niebo na ziemi (II 239)*. Od nich/ jednego z nich, co również zapisała, miała także wówczas usłyszeć słowa zachęty do ofiary całkowitej, złożonej z siebie, ze wszystkich twoich przywiązań ciała, stale masz umierać dla Jezusa, a w końcu oddać Mu czystą niewinną swoją krew i krew gorącą, wówczas spoczniesz w Nim w miłości wiecznej (tamże). Podobne w treści słowa (cytowane już powyżej) miała usłyszeć od Maryi, gdy *duchem* uczestniczyła we Mszy św. w Ostrej Bramie (por. II 132).

Boniszewska miała także widzenia aniołów. Niekiedy towarzyszyli jej w przeżywaniu Męki Chrystusa (por. II 237), innym razem asystowali Matce Bożej (por. II 75) lub kapłanowi sprawującemu Mszę św. (por. II 236) lub odwiedzającego chorych z Najświętszym Sakramentem. W tym ostatnim przypadku Wanda zauważyła różną liczbę aniołów oraz zmieniający się kolor ich szat. Dopytując o przyczynę zapisała następujący dialog: *Zatrzymałam się z tą panią¹⁴ przez kilka minut, aż ujrzałam wychodzącego kapłana w asyście tylko dwóch aniołów. – Dlaczego tylko dwóch, gdzie więcej? – Zostali przy adoracji Najświętszego Sakramentu w duszy człowieka. Pytam, a dlaczego już wychodzą w olśnieniu? – Bo to oznacza, że dusza po świętych Sakramentach jest białą, choćby życie na pozór było obwiniane i gorszące. O, co to Jezus sprawia. Nigdy też Eucharystia nie zostaje sama, my aniołowie stale uwielbiamy Go. Ten człowiek nie jest zwykłym człowiekiem, to jest kapłan, bez względu na narodowość (II 79)*.

Wizje eucharystyczne, jakie zanotowała Wanda, miały niekiedy miejsce w czasie przeistoczenia. W czasie jednej z nich zapisała, że rozumie ten moment jako Golgotę (por. II 96) oraz potwierdzające to słowa Chrystusa: *Posłuszny jestem na słowa kapłana, łączę się z Hostią. Bądź posłuszną Kościołowi i nauce, wierz,*

¹⁴ We wcześniejszym fragmencie Wanda wyjaśniła, że była to pani spotkana na ulicy, która pomogła jej wstać, gdy upadła, adorując Najświętszy Sakrament niesiony przez kapłana.

*Ja jestem w Trójcy św., jeden Bóg, nie bój się mnie w Komunii św., przyjm do serca, choć za chwilę pozwolę wiatrom cię miotać; doświadczają cię, konaj ze Mną dla nich (tamże). W opisie widzenia Ostatniej Wieczerzy, jaki mistyczka umieściła w „Dzienniku” w początkach listopada 1941 roku, Chrystus nie tylko utożsamiał się z eucharystycznymi postaciami, ale i z kapłanami. Dla umocnienia wiary niby się utaił, ale to pozór Hostii czy kawałka chleba (podobny do postnej bułki), ale nic nie pomaga, zostaje się sam prawdziwy Bóg-Człowiek, ten, którego widzimy w Wieczerniku. Po pewnej chwili zamienił się w taki sposób i w apostołów, bez względu na Judaszów, tzn. w kapłanów (II 126). W innym opisie Ostatniej Wieczerzy, w której miała „uczestniczyć”, ponownie zapisała słowa Boga, który wyjaśniał swoim apostołom: *Chcę, by mój Syn był w was wcielony. [...] Wy będziecie Jego odzwierciedlać* (II 39).*

Motyw utożsamiania się Chrystusa z kapłanami pojawia się w kilku kolejnych wizjach eucharystycznych Boniszewskiej. Niekiedy opisała ona „zamianę”¹⁵ Jezusa w księdza sprawującego Eucharystię (por. II 13, 83, 125). Innym razem sytuację odwrotną, gdy ksiądz¹⁶ celebrujący Mszę św. „zamienia się” w Jezusa (por. II 25, 84). Taką sytuację Wanda wspominała jako powtarzającą się w notatce z końca lipca 1943 roku. Wtedy też zanotowała: *Często na modlitwie uskarżałam się przed Najukochańszym, żeby dał mi łaskę zrozumienia potrzeby pragnienia większej chwały dla Jezusa i nieba całego. I prawdę twierdzę, że Jezus mnie częściowo ulżył, bo już od kilku tygodni w czasie Mszy św. przeobraża się, czyli wciela się w kapłana dla składania z siebie ciągłej ofiary. W mojej duszy wówczas następuje równowaga w tęsknocie za wiecznym niebem. Jeżeli Jemu samemu chodzi o wzrost większej ilości miłośników nieba i chwały i zostaje na ziemi nawet z Przenajświętszym Ciałem swoim i posłuszny dla Ojca Przedwiecznego, to co teraz moje pragnienia? Maleją i rozumiem szczęście życia pozostającego na ziemi* (II 526).

Do drugiej grupy doświadczeń ponadnaturalnych i mających odniesienie eucharystyczne, jakie spisała w swoim „Dzienniku” Boniszewska, należy zaliczyć te, które akcentują nie wątek przeżyciowy a dydaktyczny. Wanda zapisała takie słowa Chrystusa z Niedzieli Zapustnej 1942 roku: *Wymagania Moje względem ciebie będą większe, bo więcej darzę cię światłem swoim: daję zrozumienie i w moich tajemnicach, jak w Eucharystii i Mękę Krzyżową. Odwagi, Wandziu, ufności, a nie zawahasz się ani na chwilę* (II 181). W nieco wcześniejszej notatce (z początku grudnia 1942 roku) Wanda sama wspominała, że w czasie rozmyślenia prosiła Jezusa o wyjaśnienie, co znaczy, że Msza św. jest *Ofiarą Niekrwawą* (II 148, por. II 104, 113, 140). I zapisała (odpowieź?): *Ofiara Eucharystyczna jest jak ofiara krzyża, nieskończonej godności. Ty, o Jezu, jesteś tu, jak i tam, kapłanem ofiarnikiem*

¹⁵ Termin pochodzi z pism Boniszewskiej.

¹⁶ Także biskup. Por. II 236.

i ofiarą, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, nieskończonej wartości i majestatu. Przez jedną Mszę św. Przenajświętsza Trójca jest nieskończenie więcej czczoną niż przez wszystkie ofiary i modlitwy prywatne albo dawnej ofiary przed przyjściem Go na świat. Składamy Ci, Jezu, dzięki za łaski nieskończone we Mszy św. Kielich ofiarny Mszy św. w którym Ty, Boski Zbawco, ofiarujesz się za nas Ojcu swemu (II 148). Zakończyła ten zapissek „Dziennika” trzema wezwaniami modlitewnymi. Ostatni z nich brzmiał (choć jest to już jedno z trzech wezwań modlitewnych): Najukochańszy Jezu, we Mszy św. znajdujesz się na Kalwarii, a ja przytulę się do Ciebie i modlić się będę, abys zechciał moje tęsknoty za Tobą, cierpienia i potrzeby dusz kapłańskich zakonnych i nasze potrzeby domu w Pryciunach, przyjął do kielicha ofiarnego, a stamtąd łatwiej Ojciec Niebieski wraz z Przenajświętszą Trójcą wezmą (II 149). W notatce z końca października 1941 roku Wanda zanotowała obszerny passus słów Chrystusa, w których wyjaśnia swemu „Anielskiemu Cherubowi” jej życiową misję. Zachęca do ponawiania ofiary ze swego życia w każdy czwartek tymi słowami: Najświętszy Sakrament to Ja jestem, przez słowa kapłana łączę się, tak rozumiej i samo kapłaństwo¹⁷. Więcej cierpiałem we czwartek niżeli w piątek na krzyżu, drogi jest dla Mnie ten dzień (II 112). W jednej z wcześniejszych notatek Chrystus również miał wyjaśniać Wandzie swą obecność w kapłanach i Eucharystii. Zapisała: Brzydę się najmniejszym grzechem, wynagradzam za innych. W chwilach konsekracji Ja jestem. Co widziałaś i jak widziałaś, polecam, Wandziu, anielska siostró, napisz, bo chcę. W konsekracji kapłanów, biskupów, Ja jestem. Chrystus to kapłan (II 83). W notatkach poczynionych w 1979 roku (zeszyt czwarty „Dziennika”) Wanda zapisała swoją modlitwę (kierując swe prośby ku Maryi), będąc już świadomą obecności Chrystusa w Eucharystii i szczególnego wybraństwa kapłanów: Najukochańszy mój Jezu... Twoja Matka, a jednocześnie naszą Matką i współodkupicielką naszą stale pragnie naszej miłości i żywej wiary w Zastępujących Jej Syna w godności każdego Kapłana, na którego słowo w konsekracji (we Mszy św.) Chrystus staje się im posłuszny i zstępuje w ukryciu hostii i wina pod zewnętrznym niby zamknięciu Tabernakulum... Jezus nie gardzi «najmniejszym» tzn. choćby jakikolwiek Kapłan, był w wierze najslabszy, czy żeby miał i grzechy to Jezus «udaje», że nie wie o stanie Jego duszy, ale na wypowiedziane słowa konsekracji Jezus jest wśród nas i nasze serce przenika aż do głębi... Rozumiem, że łączy się mocno Kapłan z Synem Maryi Jezusem i każdy Jezusa naśladowca musi cierpieć (IV 3; por. IV 6).

¹⁷ Tu była chwila jakaś dziwna do określenia. Uczulam niby uścisk Boży nie do mnie osobiście, ale do całego świata i pragnienie takiego nawzajem. Może źle wyrażam się, ale mnie na tyle stać. Następnie Majestat przeogromny wchłania cały świat niebian. Rozumiałam, że to Przenajświętsza Trójca, której pojąć rozumem nic nie mogłam. Potem wyszczególnienie tylko kapłanów i Najukochańszy niejako zamienił się w każdego, a krew z Rany Jego Serca spłynęła na nich. W końcu krzyż. Jezus z kapłanem na krzyżu. „Nie wyście mnie obrali, alem Ja was obrał”. Więcej dałem, więcej ukochałem, więcej przebaczam, więcej ofiary żądam, więcej zadość czynić i zawsze pierwszeństwo w Królestwie Moim (II 13).

Podsumowanie

Podsumowując powyższe analizy zapisów „Dziennika” Wandy Boniszewskiej należy stwierdzić, że cześć wobec Eucharystii stanowiła centrum życia duchowego tej siostry anielskiej. Przekazana w dzieciństwie wiedza o ukrytym w tabernakulum Bogu stanowiła pierwszy akt wiary w rzeczywistą obecność Jezusa w eucharystycznych Postaciach, ale i zaczątek rozwijanej w życiu dorosłym idei wynagrodzenia, o czym świadczy jeden z tytułów („Więzień Miłości”), jakim Wanda nazywała wielokrotnie Chrystusa. Duchowość eucharystyczna, jaką w swoim całym życiu z pewnością odznaczała się ta mistyczka, koreluje z jej życiową misją – wynagradzania przez cierpienie, szczególnie za kapłanów i osoby konsekrowane, a także z charyzmatem jej wspólnoty zakonnej. W cytowanych fragmentach jej pism odnoszących się do tej materii nie znaleziono też żadnych sprzeczności z nauką Kościoła.

Bibliografia

- Boniszewska, W., *Dokumenty i rękopisy*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 1-1c. 2-2e. 5-5a/W.B.
- Boniszewska, W., *Notatki własne*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 5-5a/W. B.
- Boniszewska, W., *Opracowania ks. Czesława Barwickiego*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 4-4l/W. B.
- Pryszmont J., *Ukryta stygmatyczka*, Szczecinek 2004.
- Reguły Stowarzyszenia Wielebnych Panien Sióstr Aniołów 1889 rok*, Konstancin-Jeziorna 2002.
- Ząbek, A., *Próba opracowania życiorysu W.B. przez o. A. Z.*, mps, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 5-5a/W. B.

MATEUSZ IHNATOWICZ

Instytut Dziedzictwa Solidarności
w Gdańsku
ORCID: 0000-0002-8059-101X

Sprawy operacyjne aparatu bezpieczeństwa Polski Ludowej wymierzone w jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej (1953-1989)

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-029

Streszczenie: W artykule przedstawiono różnorodne sprawy operacyjne, jakie aparat bezpieczeństwa w okresie Polski Ludowej prowadził przeciwko jezuitom z poszczególnych placówek Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego. Wiedzę w tym zakresie uzyskano na podstawie wieloletnich badań i analizy dokumentów pozostawionych przez Służbę Bezpieczeństwa w archiwach Instytutu Pamięi Narodowej. W artykule wymieniono obszary zainteresowania aparatu bezpieczeństwa zakonem jezuitów, jak również poszczególnymi zakonnikami. Z analizy dokumentacji wynikało, że resort bezpieczeństwa chciał poznać całokształt życia zakonnika. W przeważającej mierze aparat bezpieczeństwa interesowała bieżąca praca duszpasterska i kontakty z różnymi grupami społecznymi na wielu płaszczyznach.

Słowa kluczowe: безпека, zakon jezuitów, Kościół rzymskokatolicki, Polska Rzeczpospolita Ludowa, komunizm, najnowsza historia Polski.

Operational Matters of the Security Apparatus of the Polish People's Republic Against Jesuits in the Greater Poland-Masovia Province (1953-1989)

Abstract: The article presents various operational cases that the security apparatus brought against the Jesuits from particular outposts of the Greater Poland-Masovia Province of the Society of Jesus in People's Poland. Knowledge in this area was obtained on the basis of many years of research

and analysis of documents lodged by the Security Service in the archives of the Institute of National Remembrance. The article lists areas of interest of the security apparatus in the Jesuit order, as well as in individual members of the Society. Analysis of the documentation showed that the Ministry of Security wanted to know the whole life of members of the order. Above all, the security apparatus was interested in current pastoral work and contacts with various social groups on many levels.

Keywords: security, Jesuit Order, Roman Catholic Church, Polish People's Republic, Communism, the recent history of Poland.

Wprowadzenie

Celem artykułu jest ukazanie wielkiego zainteresowania aparatu bezpieczeństwa jezuitami z placówek Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w okresie Polski Ludowej w latach 1953-1989. Wiedzę na temat jezuitów uzyskano w wyniku analizy różnych sprawozdań i zestawień aparatu bezpieczeństwa. Artykuł wymienia różne rodzaje spraw operacyjnych, które wymierzono w jezuitów oraz przyczyny ich założenia. W prezentowanej publikacji pomijano kwestie agenturalne i nie badano kartotek oraz zapisów ewidencyjnych. Skupiono się na samej dokumentacji pozostawionej przez resort bezpieczeństwa. W artykule wyszczególniono punktowo sprawy operacyjne dla lepszej przejrzystości. Nie udało się dotrzeć do spraw operacyjnych z lat czterdziestych XX w.

Wstęp

Filip Musiał „sprawę operacyjną” definiuje szeroko jako: „planowy i aktywny sposób operacyjnego zbierania danych o osobie, grupie osób, środowisku, fakcie, zjawisku, wydarzeniu, procesie lub zagadnieniu, które pozostawały w zainteresowaniu operacyjnym UB/SB”¹⁸. Natomiast Roman Graczyk proponuje rozumieć „sprawę operacyjną” zwyczajnie jako: „formalne postępowanie prowadzone przez SB, odpowiednik śledztwa prokuratorskiego”¹⁹. Podsumowując, sprawa operacyjna była podstawową formą pracy operacyjnej SB²⁰, której charakter, nazewnictwo i sposób prowadzenia regulowały wewnętrzne instrukcje aparatu bezpieczeństwa. Kategorie

¹⁸ F. Musiał, *Podręcznik bezpieczeństwa. Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970-1989)*, Kraków 2007, s. 346.

¹⁹ R. Graczyk, *Tropem SB. Jak czytać teczki*, Kraków 2007, s. 27.

²⁰ Ł. Kamiński, *Lingua securitatis*, w: *Wokół teczek bezpieczeństwa – zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, red. F. Musiał, Kraków 2006, s. 397.

spraw operacyjnych aparatu bezpieczeństwa z lat 1945-1989 podał w załączniku do wstępu edycji instrukcji resortu bezpieczeństwa Tadeusz Ruzikowski²¹. Poniżej zaprezentowano również kategorie spraw operacyjnych założone na jezuitów, które nie znalazły odzwierciedlenia w tejże instrukcji. Dlatego też kategorie spraw operacyjnych zostały zaznaczone w cudzysłowie, jako cytaty z dokumentów.

1. Sprawy operacyjne prowadzone wobec zakonników wymienionych z imienia i nazwiska

Według informacji Komitetu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego (KdsBP) w 1955 r. w odniesieniu do całego zakonu jezuitów w Polsce prowadzono 38 „spraw ewidencji obserwacyjnej”, w tym 7 „spraw aktywnego rozpoznania”. KdsBP utyskiwał, że sprawy nie były rozpracowywane: „z należytą aktywnością z uwagi na niedostateczną ilość agentury, stąd też nieraz ciągną się bardzo długo bez widocznych postępów”²².

Według tego wykazu jezuitów z Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej rozpracowywano w następujących sprawach:

- O. Stanisław Bajko od 20 maja 1955 r. był rozpracowywany w ramach „sprawy ewidencyjno-obserwacyjnej” nr 59, ponieważ zajmował się młodzieżą akademicką i utrzymywał kontakty z inteligencją.
- O. Leona Nowaka rozpracowywano od 14 kwietnia 1959 r. w ramach „sprawy ewidencyjno-obserwacyjnej” nr 1366 w związku z jego działalnością w duszpasterstwie akademickim.
- Z tego samego powodu od 21 maja 1955 r. rozpracowywano o. Józefa Majkowskiego w „sprawie ewidencyjno-obserwacyjnej” nr 69.
- O. Tadeusza Boguckiego rozpracowywano od 23 maja 1955 r. w „sprawie ewidencyjno-obserwacyjnej” nr 72 z powodu utrzymywania kontaktów z inteligencją.
- O. Alojzy Chrobak został od 20 maja 1955 r. objęty „sprawą ewidencyjno-obserwacyjną” nr 61, gdyż w przeszłości jako rekolekcjonista głosił wrogie kazania.
- O. Jan Korewa został 23 maja 1955 r. figurantem „sprawy ewidencyjno-obserwacyjnej” nr 70 z powodu kontaktów z inteligencją techniczną.

²¹ T. Ruzikowski, *Wstęp*, w: *Instrukcje pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*, red. T. Ruzikowski, Warszawa 2004, s. 20.

²² AIPN BU 01283/1100, *Informacja dot. zakonu jezuitów (Towarzystwo Jezusowe)*, k. 93-108, Warszawa 23 XII 1955, k. 101 (pdf).

- O. Jan Charytański był od 3 kwietnia 1956 r. rozpracowywany w „sprawie ewidencyjno-obszaryjnej” nr 1049 z powodu pracy z młodzieżą akademicką i inteligencją.
- O. Jan Piwiński od 21 maja 1955 r. znalazł się w „sprawie ewidencyjno-obszaryjnej” nr 71 z powodu kontaktów z osobami świeckimi²³.

Według innej pozostawionej dokumentacji wytoczono następujące sprawy przeciwko zakonnikom:

- Od 1953 r. Sekcja II Wydziału XI WUBP w Lublinie prowadziła „wstępno-agenturalne rozpracowanie” o. Jerzego Mirewicza o krypt. „Jezuita”²⁴, bowiem podejrzewała go o współpracę z Międzynarodowym Biurem Antykomunistycznym w okresie okupacji²⁵. W 1955 r. sprawę przekształcono na „sprawę agenturalną na osobę”²⁶ i znalazła się ona w gestii zastępcy naczelnika Wydziału VI. Aparat bezpieczeństwa informował, że: „są poważne trudności w zebraniu dowodów wrogiej działalności figuranta” i uważał, że błędnie ją zakwalifikowano, w związku z tym proponował przekształcić ją w „sprawę ewidencyjno-obszaryjną”²⁷. O. Jerzy Mirewicz był też jako krypt. „Klecha” obiektem obserwacji Sekcji I Wydziału „A” WUBP w Lublinie / Sekcji I Wydziału „B” WUdsBP w Lublinie w latach 1953-1956²⁸.

²³ AIPN BU 01283/1069, *Wykaz spraw prowadzonych po zagadnieniu zakonów męskich*, Warszawa 4 XI 1959, k. 83-84 (pdf).

²⁴ AIPN BU 01283/1106, *Postanowienie o założeniu wstępno-agencyjnego rozpracowania na ks. jezuitę Mirewicza Jerzego-Bronisława pod krypt. „Jezuita”*, Lublin 24 VIII 1953, k. 217 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Raport o wszczęciu wstępno-agencyjnego rozpracowania na ks. jezuitę Mirewicza Jerzego-Bronisława*, Lublin 24 VIII 1953, k. 218-221 (pdf).

²⁵ AIPN BU 01283/1062, *Sprawy agenturalne na osobę*, [brak miejsca i daty], k. 48 (pdf).

²⁶ AIPN BU 01283/1106, *Notatka służbowa dot. przekwalifikowania wstępno-agencyjnego rozpracowania krypt. „Jezuita” na sprawę agenturalną na osobę*, Lublin 16 VI 1955, k. 222 (pdf); AIPN BU 01283/903, *Zestawienie założonych spraw w I-ym półroczu 1955 roku*, Warszawa 11 VII 1955, k. 490-498 (pdf).

²⁷ AIPN BU 01283/1062, *Stan pracy na odcinku rozpracowanie wrogiej działalności zakonów*, [brak miejsca i daty], k. 288-303 (pdf).

²⁸ AIPN BU 01283/1106, *Relacja*, Lublin 18 IX 1953, k. 321 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat rozpoczętej obserwacji za obiektem „Klecha” z dn. 10 IX 53 r. od godz. 7-ej do 21*, Lublin 18 IX 1953, k. 322-323 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat z obserwacji za obiektem „Klecha” z dn. 11 IX 53 r. od godz. 24.00 do 22.00*, Lublin 18 IX 1953, k. 324 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat z obserwacji za obiektem „Klecha” z dn. 12 IX 53 r. od godz. 6.00 do 21.00*, Lublin 18 IX 1953, k. 325 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Zadanie (na przeprowadzenie obserwacji)*, Lublin [brak daty dziennej] 1954, k. 329-330 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat rozpoczętej obserwacji za obiektem „Klecha” z dnia 21 V 55 r. od godz. 7.30 do godz. 22.00*, Lublin 22 V 1955, k. 331-332 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat rozpoczętej obserwacji za obiektem „Klecha” z dnia 24 V 1955 r. od godz. 7.30 do godz. 22.00*, Lublin 25 V 1955, k. 333 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat rozpoczętej obserwacji za obiektem „Klecha” z dnia 25 V 55 r. od godz. 7.30 do godz. 22.00*, Lublin 25 V 1955, k. 334 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat rozpoczętej obserwacji za obiektem „Klecha” z dnia 26 V 55 r. od godz. 7.30 do godz. 22.00*, Lublin 27 V 1955, k. 335-336 (pdf); AIPN BU

- W 1954 r. Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP) w Łodzi założył „sprawę ewidencyjno-agencyjną” o krypt. „Szpieg” na jezuitę o. Wincentego Głowę z powodu skupiania wokół siebie młodzieży oraz zniechęcania jej do wstępowania do Związku Młodzieży Polskiej²⁹.
- W ramach „sprawy agenturalnej na osobę” o krypt. „Administrator”³⁰, założonej na jezuitę o. Kazimierza Maciejewskiego przez WUdSBP w Łodzi 24 sierpnia 1955 r., rozpracowywano go z powodu kontaktów z zagranicą i podejrzenia, że pod osłoną kultu religijnego prowadzi wrogą działalność³¹.
- Od 18 lutego 1957 r. Wydział III KWMO SB w Bydgoszczy prowadził „sprawę ewidencyjno-obszerną” o krypt. „Grom” na superiora jezuitów w Toruniu o. Waleriana Kawskiego, ponieważ był: „wpływową jednostką wśród kleru miasta Torunia na odcinku organizowania pracy klerykalnej wśród społeczeństwa Torunia, a młodzieży w szczególności”³².
- Od 28 grudnia 1957 r. pod obserwacją w „sprawie ewidencyjno-obszerną” o krypt. „Znajomy” znajdował się superior o. Władysław Wantuchowski. W charakterystyce SB pisze, że zakonnik był: „wrogiem wszelkich przemian zachodzących w PRL”, a ponadto wywierał poważny wpływ na bydgoską inteligencję i utrzymywał kontakty z pracownikami administracji państwowej³³.
- W informacji Wydziału III KWMO SB w Bydgoszczy z października 1959 r. dowiadujemy się, że o. Longin Szymczukiewicz, duszpasterz akademicki w Toruniu, był figurantem „sprawy ewidencyjno-obszerną” o krypt. „Podopieczny” Grupy IV w KWMO w Bydgoszczy³⁴.
- Mjr J. Wojciechowski z Wydziału V Departamentu III MSW w dokumencie z 1960 r. stwierdził, że na jezuitę o. Józefa Ogłoskę SB w Kielcach założyła „sprawę ewidencyjno-obszerną”³⁵ o krypt. „Jezuita”³⁶ i nr. 557.

01283/1106, *Relacja, Do Naczelnika Wydziału VI-go w Lublinie*, Lublin 30 IV 1956, k. 339 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat w sprawie obserwacji „Klechy”*, Lublin 17 IV 1956, k. 341-342 (pdf); AIPN BU 01283/1106, *Komunikat w sprawie obserwacji „Klechy”*, Lublin 19 IV 1956, k. 343 (pdf).

²⁹ AIPN BU 01283/1105, *Wyciąg ze sprawozdania WUBP Łódź za miesiąc luty 54 r.*, [brak miejsca i daty], k. 23 (pdf); AIPN BU 01283/1105, *Raport specjalny. Do Departamentu V-go M.B.P. Naczelnikowi Wydziału V-go w Warszawie*, Łódź 23 VII 1952, k. 35-36 (pdf).

³⁰ AIPN BU 01283/1102, *Analiza sprawy agenturalnej krypt. „Administrator”*, Łódź 22 VIII 1955, k. 196-200 (pdf).

³¹ AIPN BU 01283/1062, *Sprawy agenturalne na osobę*, [brak miejsca i daty], k. 48 (pdf).

³² AIPN BU 01283/1069, [Do] *Naczelnik Wydziału V Departamentu III MSW w Warszawie*, Bydgoszcz 19 X 1959, k. 17 (pdf).

³³ Tamże, k. 16-19 (pdf).

³⁴ AIPN BU 01283/1065, cz. 1, *Informacja odnośnie działalności kleru zakonnego*, Bydgoszcz 28 X 1959, k. 216-228 (pdf).

³⁵ AIPN Ki 015/730, t. 4, *Plan pracy na okres od I IV do 31 V 1960 r. po pionie zakonów męskich i żeńskich na terenie województwa kieleckiego*, Kielce 1 III 1960, k. 176-178.

³⁶ AIPN Ki 015/730, t. 4, *Spis osób figurujących w sprawie*, [brak miejsca i daty], k. 89.

- O. Waław Jaziewicz od 9 stycznia 1961 r. był figurantem „sprawy obserwacji operacyjnej” o krypt. „Literat” z tego powodu, że w 1948 r. został skazany na 25 lat więzienia za udział w organizacji poakowskiej, a aktualnie złośliwie krytykował stosunki panujące w PRL i ZSRR³⁷.
- O. Ryszard Szurgociński był w 1970 r. figurantem „sprawy operacyjnej” o krypt. „Blondyn” nr 6927/69 założonej w Bydgoszczy³⁸. Po ustaleniu, że aktualnie przebywa w Świętej Lipce³⁹, w ślad za nim przekazano teczkę „sprawy operacyjnej” krypt. „Blondyn” oraz teczkę ewidencji operacyjnej nr 31923 wraz z podteczką⁴⁰.
- Kpt. T. Pilawski, zastępca naczelnika Wydziału III informował, że 9 lipca 1959 r. założył na o. Walentego Kazika przebywającego w Otwocku „sprawę ewidencyjno-obserwacyjną” o nr. 2716 z powodu podejrzanych kontaktów z zagranicą⁴¹.
- Z wykazu spraw, które przekazał oficer operacyjny J. Jasiński w 1959 r. do Naczelnika Wydziału V Departamentu III MSW w Warszawie wynika, że Grupa I Wydziału III KWMO w Łodzi założyła 18 sierpnia 1959 r. „sprawę ewidencyjno-obserwacyjną” o nr. 1897 krypt. „Wiedza” na superiora o. Waławę Niedźwiadka oraz na duszpasterzy akademickich o. Huberta Czumę i o. Zbigniewa Frączkowskiego z uwagi na to, „że figuranci sprawy prowadzą ożywną działalność duszpasterską wśród młodzieży akademickiej i inteligencji na terenie Łodzi”⁴².
- W 1956 r. Sekcja II Wydziału VI w Lublinie prowadziła cztery „sprawy ewidencyjno-obserwacyjne” na czterech jezuitów: superiora o. Tadeusza Andersohna⁴³ za wrogą treść kazań, duszpasterza akademickiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego o. Stefana Miecznikowskiego za wychowywanie młodzieży w duchu nienawiści do państwa komunistycznego, o. Stefana

³⁷ AIPN BU 01283/1109, [Do] *Naczelnik Wydziału V Dep. III MSW w Warszawie*, Bydgoszcz 9 II 1961, k. 81 (pdf).

³⁸ AIPN By 069/1262, t. 1, [Do] *I Zastępca Komendanta Powiatowego MO d/s Służby Bezpieczeństwa w Kętrzynie*, Bydgoszcz 18 II 1970, k. 276 (pdf).

³⁹ AIPN By 069/1262, t. 1, [Do] *Naczelnik Wydziału IV KWMO ds. Bezpieczeństwa w Bydgoszczy*, Kętrzyn 28 II 1970, k. 277 (pdf); AIPN By 069/1262, t. 1, *Wyciąg z doniesienia tw. „Ostrożny” z dnia 5.01.1970 r.*, [brak miejsca i daty], k. 275 (pdf).

⁴⁰ AIPN By 069/1262, t. 1, [Do] *Naczelnik Wydziału „C” KWMO w miejscu*, Bydgoszcz 11 III 1970, k. 278-279 (pdf).

⁴¹ AIPN BU 01283/1069, *Pismo do Naczelnika Wydziału V-go Dep. III-go MSW*, Warszawa 1959, k. 85-86 (pdf).

⁴² AIPN BU 01283/1069, *Wykaz spraw prowadzonych na kler zakonny przez Gr. I Wydz. III*, [Łódź 22 X 1959], k. 54 (pdf).

⁴³ „Sprawa ewidencyjno-obserwacyjna” na superiora o. Tadeusza Andersohna o nr. 1511 była prowadzona od 7 grudnia 1955 r. z powodu jego aktywności w Armii Krajowej w czasie okupacji niemieckiej, zob. AIPN BU 01283/1069, *Do Naczelnika Wydziału V-ego Departamentu III-go MSW w Warszawie*, Lublin 22 X 1959, k. 49-50 (pdf).

Śliwińskiego, za szkalowanie w kazaniach ustroju Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, o. Czesława Domaradzkiego, byłego ekonoma Prowincji (który odbył karę więzienia za „handel obcą walutą”), za nielegalne utrzymywanie kontaktów z zagranicą. „Sprawę ewidencyjno-obszarycyjną” na superiora zamierzano przekształcić na „sprawę aktywnego prowadzenia”⁴⁴.

- Według informacji Wydziału III KWMO w Lublinie w 1959 r. o. Tomasz Rostworowski był figurantem „sprawy ewidencyjno-obszarycyjnej”, bowiem organizował co miesiąc konferencje religijne dla inteligencji Lublina w kaplicy sióstr urszulanek⁴⁵. Parę lat później został objęty „sprawą obszarycji operacyjnej” o krypt. „Omega”, co wynika z jego charakterystyki sporządzonej w 1963 r.⁴⁶
- O. Jan Szymusiak był figurantem „sprawy rozpracowania operacyjnego” (SRO) o krypt. „Boboli”. Informacja o tym, że był on figurantem wyżej wymienionej sprawy pojawiła się w notatce służbowej ppor. mgr. Konrada Gniotka, oficera operacyjnego Wydziału I Departamentu IV MSW po przeprowadzonej z nim rozmowie 24 kwietnia 1966 r.⁴⁷ W 1968 r. plan operacyjnych przedsięwzięć do rozpracowania ważniejszych kontaktów o. Jana Szymusiaka opracował kpt. E. Stafiej, inspektor Wydziału I Departamentu IV MSW⁴⁸.
- O. Ryszard Myśliwiec był osobą rozpracowywaną w ramach „sprawy obiektowej” o krypt. „Niwa”, która w latach 1971-1980 była prowadzona na duszpasterstwo nauczycieli w Gdańsku⁴⁹.
- Wydział III KWMO w Lublinie założył na o. Huberta Czumę „sprawę operacyjnego sprawdzenia” (SOS) o krypt. „Pajęczyna” 27 lutego 1974 r. w związku z podtrzymywaniem przez niego kontaktów z osobami z Lublina⁵⁰.
- SOR o krypt. „Fanatyk” na o. Huberta Czumę w latach 1979-1988. Wydział IV KWMO w Radomiu odnowił 24 września 1979 r. „sprawę operacyjnego rozpracowania” o nr. 5196 krypt. „Fanatyk”⁵¹ na o. Huberta Czumę, który w ramach dyspozycji prowincjała został skierowany do Radomia, gdzie zjawił

⁴⁴ AIPN BU 01283/1062, *Sprawy ewidencyjno-obszarycyjne*, [brak miejsca i daty], k. 53-55 (pdf).

⁴⁵ AIPN BU 01283/1109, *Informacja*, Lublin 24 II 1959, k. 328-330 (pdf).

⁴⁶ AIPN BU 01283/1122, *Charakterystyka figuranta sprawy obszarycji operacyjnej krypt. „Omega”*, Warszawa 1963, k. 16-18 (pdf).

⁴⁷ AIPN BU 01283/1107, cz. 2, *Notatka służbowa*, Warszawa 23 IV 1966, k. 618-634 (pdf).

⁴⁸ AIPN BU 01283/1107, cz. 2, *Plan operacyjnych przedsięwzięć do rozpracowania ważniejszych kontaktów ks. zakonnego – jezuitów – Jana SZYMUSIAKA ze sprawy krypt. „Boboli”*, Warszawa 18 III 1968, k. 613-615 (pdf).

⁴⁹ J. Wąsowicz, *Jak gdańska SB inwigilowała duszpasterstwa stanowo-zawodowe. Kryptonim „Niwa”*, w: *Kościół w godzinie próby 1945-1989. Nieznane dokumenty i świadectwa*, red. T. Balon-Mrocza - J. Szarek, Kraków 2006, s. 359.

⁵⁰ AIPN Lu 020/331, *Meldunek oper. 479/74*, Lublin 28 XI 1975, k. 33.

⁵¹ SOR o tym kryptonimie i nr 13493 została założona w Kaliszu w 1972 r. Zob. AIPN BU 0608/278, *Plan przedsięwzięć operacyjnych w sprawie operacyjnego rozpracowania krypt. „Fanatyk” nr rej. 5196*, Radom 28 II 1980, k. 16 (pdf).

się 1 września 1979 r.⁵² W 1980 r. „sprawę kontrolną operacyjnego rozpracowania” o krypt. „Fanatyk” o nr. 58993 założył Wydział III Departamentu IV MSW w Warszawie⁵³. SOR zamknięto 25.02.1988 r. Starszy inspektor kpt. W. Dubielisz z Wydziału III Departamentu IV MSW w Warszawie: „proponuje wyrejestrowanie z ewidencji Wydz. I Biura »C« MSW sprawę kontrolną nr 58993 oraz złożenie zebranych materiałów do archiwum Biura »C« na okres 5 lat”. Na co uzyskał zgodę naczelnika Wydziału III Departamentu IV MSW w Warszawie⁵⁴.

- O. Tadeusz Pawlicki był w latach 1981-1985 rozpracowany przez Wydział IV KWMO/WUSW Gdańsk w ramach SOR o krypt. „Kondor”⁵⁵.
- SOR o krypt. „Aktywny” na o. Przemysława Nagórskiego w 1985 r. został zatwierdzony dnia 21 lutego 1985 r. przez zastępcę szefa WUSW ds. SB w Lublinie, płk. mgr. A. Chochorowskiego⁵⁶. Zachowana dokumentacja SOR nie zawiera informacji o zamknięciu sprawy.
- SOR o krypt. „Niepoprawny” na o. Stefana Miecznikowskiego z lat 1980-1989. W tych latach Wydział IV KWMO/WUSW w Łodzi prowadził wyżej wymieniony SOR o nr. 43427. Wydział III Departamentu IV MSW prowadził „sprawę kontrolną” o nr. 5562/k. Podstawę rozpracowania uzasadniono następująco: „O. Miecznikowski jest zakonnikiem o wybitnie wrogiej postawie wobec PRL i całego systemu socjalistycznego. Stanowisko to prezentuje przez cały okres swej pracy duszpasterskiej tj. od 1945 r.”⁵⁷. SOR zamknięto w 1988 r. Ostatni dokument w sprawie informuje przy okazji o tym, że na jezuitów w Łodzi prowadzona jest „sprawa obiektowa krypt. »Bystrzy« nr 6812”.
- SOR o krypt. „Aktywny” na o. Stefana Dzierżka w latach 1983-1986. „Sprawę operacyjnego rozpracowania” przeciw o. Stefanowi Dzierżkowi o nr. ewid. 11765 wszczęto w 1983 r. w Kaliszu, ponieważ był on: „inspiratorem i organizatorem imprez kościelnych o wydźwięku politycznym”. W archiwum MSW zachowała sięteczka „SOR Kontrolna” o nr. 5465/K krypt. „Aktywny” o nr. ewid. 83831⁵⁸. Sprawę zamknął jesienią w 1986 r. Wydział IV Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych (WUSW) w Piotrkowie Trybunalskim wraz z Wydziałem III

⁵² AIPN BU 0608/278, *Wniosek o wszczęcie sprawy operacyjnego rozpracowania*, Radom 14 IX 1979, k. 11-14 (pdf).

⁵³ AIPN BU 0608/278, *Notatka informacyjna*, Warszawa 26 III 1988, k. 3 (pdf).

⁵⁴ AIPN BU 0608/278, *Notatka dot. sprawy kontrolnej operacyjnego rozpracowania krypt. „Fanatyk” nr rej. 58993*, Warszawa 19 II 1988, k. 235 (pdf).

⁵⁵ S. Cenckiewicz, *Anna Solidarność. Życie i działalność Anny Walentynowicz na tle epoki (1929-2010)*, Poznań 2010, s. 613.

⁵⁶ AIPN BU 01283/1126, *Plan przedsięwzięć operacyjnych do sprawy operacyjnego rozpracowania krypt. „Aktywny*, Lublin 21 II 1985, k. 173-175 (pdf).

⁵⁷ AIPN BU 0608/277, *Wniosek o wszczęcie sprawy operacyjnego rozpracowania krypt. „Niepoprawny” przeciwko Miecznikowski Stefan Antoni*, Łódź 18 II 1980, k. 30-36 (pdf).

⁵⁸ AIPN BU 0364/120, *Wniosek o wszczęcie sprawy operacyjnego rozpracowania krypt. „Aktywny”*, Kalisz 28 XI 1983, k. 11-12 (pdf).

Departamentu IV MSW w Warszawie, po przeniesieniu jezuitę w 1984 r. do Piotrkowa na instruktora III probacji⁵⁹.

- SOR o krypt. „Burzyciel” w latach 1977-1982 prowadziła SB na duszpasterza akademickiego o. Władysława Wołoszyna, wykorzystując do tego całą paletę środków operacyjnych⁶⁰.

2. Sprawy operacyjne na jezuitów niewymienionych z imienia i nazwiska

Zanim przedstawię wykaz spraw operacyjnych założonych na jezuitów znajdujących się w poszczególnych placówkach Prowincji, przytoczę jeszcze kilka spraw dotyczących jezuitów, niewymienionych z nazwiska i imienia.

- Dokument Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego (MBP) stwierdza w 1953 r., że do „sprawy wstępno-agencyjnej” o kryptonimie (krypt.) „Koledzy” należy: „opracować dla inf. »Skróński« legendę, celem wprowadzenia go w pierwszym etapie do środowiska jezuitów [...]”⁶¹.
- W 1953 r. w „sprawie ewidencyjno-obszernyjnej” o krypt. „Karny” na jezuitę, którego podejrzewano o szpiegostwo, aktywny był informator o ps. „P”⁶², który był eks-jezuitą⁶³. Nie zbadano, o jaką osobę chodzi.
- Wojewódzki Urząd w Gdańsku założył „sprawę agenturalnego sprawdzenia” na jezuitę, który był podejrzewany o zorganizowanie nielegalnej organizacji oraz zbieranie informacji o charakterze wywiadowczym⁶⁴.
- W czerwcu 1955 r. Wydział II Departamentu VI KdsBP założył „sprawę agenturalnego sprawdzenia” na jezuitę (działacza Narodowych Sił Zbrojnych), którego podejrzewano o współudział w zabójstwach dokonanych na członkach Gwardii Ludowej i działaczach lewicowych w czasie okupacji. Resort stał na stanowisku, że sprawa powinna być skierowana do prokuratora⁶⁵.

⁵⁹ AIPN BU 0364/120, *Wniosek o zakończenie sprawy kontrolnej operacyjnego rozpracowania*, Warszawa 4 XI 1986, k. 8 (pdf).

⁶⁰ T. Chinciński, *Aparat bezpieczeństwa wobec zakonu jezuitów w Toruniu i Bydgoszczy w latach 1945-1989. Metody pracy operacyjnej i strategia działania*, „Ateneum Kapłańskie” 144 (2005), s. 6-26.

⁶¹ AIPN BU 01283/1063, *Plan pracy Wydziału II Dep. XI MBP na m-c wrzesień 1953 r.*, Warszawa 2 IX 1953, k. 20-23 (pdf).

⁶² AIPN BU 01283/1062, *Sprawy ewidencyjno-obszernyjne*, [brak miejsca i daty], k. 53-55 (pdf); AIPN BU 01283/1063, *Plan pracy Wydziału II Dep. XI MBP na czerwiec 1953 r.*, Warszawa 5 VI 1953, k. 16-19 (pdf).

⁶³ AIPN BU 01283/1062, *Ilość sieci po linii zakonów męskich i żeńskich*, [brak miejsca i daty], k. 309-311 (pdf).

⁶⁴ AIPN BU 01283/1062, *Sprawy agenturalnego sprawdzenia*, [brak miejsca i daty], k. 49-52 (pdf).

⁶⁵ AIPN BU 01283/1062, *Sprawy agenturalnego sprawdzenia*, [brak miejsca i daty], k. 49-52 (pdf); AIPN BU 01283/1062, *Stan pracy na odcinku rozpracowanie wrogiej działalności zakonów*, [brak miejsca i daty], k. 288-303 (pdf).

- W lipcu 1955 r. Wydział II Departamentu VI KdsBP sporządził „Wykaz założonych spraw w Departamencie VI”. Wynika z niego, że jedną „sprawę agenturalnego sprawdzenia” założono na warszawskiego jezuitę zamieszkałego przy ul. Świętojańskiej za prowadzenie wrogiej działalności przeciw organizacjom lewicowym w czasie okupacji oraz 6 „spraw ewidencyjno-obszernych” na innych jezuitów warszawskich. W tym wykazie podawano jedynie, że sprawy były założone na: socjusza Prowincji, wpływowego profesora, jezuitę W. i młodego, aktywnego Ch. oraz przełożonego domu warszawskiego W⁶⁶. W dokumencie podano jedynie ich inicjały. W dalszym toku nie podjęto dalszych badań ich rozszyfrowania.
- Dnia 24 czerwca 1955 r. Urząd Stołeczny założył „sprawę agenturalnego sprawdzenia” krypt. „Meta” na jezuitę podejrzanego o zagraniczne powiązania⁶⁷. Nie podano, o jakiego chodziło jezuitę i nie podjęto badania dalszego w tym kierunku.

3. Sprawy operacyjne na placówki jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej

Poniżej zaprezentowano sprawy operacyjne założone na poszczególne placówki Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Polsce.

W Warszawie:

- Kpt. K. Olech, naczelnik Wydziału II Departamentu XI MBP zlecił w ramach „sprawy obiektowej” zbieranie szczegółowych danych o 17 klerykach, którzy studiowali przy ul. Rakowieckiej w 1953 r. pod kątem ustalenia ich powiązań z organizacjami podziemnymi w czasie wojny i tuż po niej⁶⁸.
- „Sprawę wstępno-agenturalnego rozpracowania” o krypt. „Węże” na byłych członków „Misji Wschodniej” założył w 1955 r. Wydział II Departamentu VI KdsBP. Powodem jej założenia była okoliczność, że byli członkowie „Misji Wschodniej” przebywali teraz w Polsce i mogli kontynuować wrogą działalność lub być wykorzystywani przez wywiad państw imperialistycznych⁶⁹.
- Generał zakonu jezuitów podczas wizyty w Polsce w 1969 r. stał się figurantem „zabezpieczenia operacyjnego” o krypt. „Generał”. Sprawę koordynowało Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (MSW) w Warszawie⁷⁰.

⁶⁶ AIPN BU 01283/903, *Wykaz założonych spraw w Departamencie VI*, Warszawa 13 VII 1955, k. 501-503 (pdf).

⁶⁷ AIPN BU 01283/1062, *Sprawy agenturalnego sprawdzenia*, [brak miejsca i daty], k. 49-52 (pdf).

⁶⁸ AIPN BU 01283/1063, *Plan pracy Wydziału II na lipiec 1953 r.*, Warszawa 1 VII 1953, k. 30-33 (pdf).

⁶⁹ AIPN BU 01283/40, *Postanowienie o założeniu sprawy wstępno-agenturalnego rozpracowania na b. członków Misji Wschodniej*, Warszawa 18 I 1955, k. 40 (pdf).

⁷⁰ AIPN BU 0202/2, t. 1, *Informacja dot. pobytu w Polsce generała zakonu jezuitów o. Pedro Arrupe*, Warszawa 11 VI 1969, k. 17-26.

- Kierownik Grupy Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej (KWMO) w Warszawie por. Z. Jabłoński wszczął 8 lipca 1972 r. „sprawę obiektową” o krypt. „Organizatorzy” na placówki zakonów męskich działające na terenie województwa warszawskiego, w tym na jezuitów w Otwocku⁷¹. Zamknięto ją 27 maja 1975 r., z powodu powstania nowego podziału administracyjnego kraju, który uniemożliwiał dalsze jej prowadzenie⁷².

W Kaliszu założono następującą sprawę:

- „Sprawa obiektowa” (SO) o krypt. „Bystry”. W ramach tej sprawy o nr. rej. 0084/75, rozpracowywano kolegium jezuitów w Kaliszu, gdzie mieścił się wówczas nowicjat Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej. Plan sprawy zatwierdził w 1977 r. starszy inspektor Wydziału IV KWMO w Kaliszu, ppor. M. Michałowski⁷³.

W Łodzi:

- Do 1955 r. Sekcja Województwa Urzędu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego (WUdsBP) w Łodzi prowadziła trzy rozpracowania ewidencyjne na jezuitów związanych z „Misją Wschodnią”, ale nie uzyskała interesujących informacji na ten temat⁷⁴.
- W latach 80. XX w. łódzcy jezuita byli rozpracowywani w ramach „sprawy obiektowej” o krypt. „Bystry”. SO „została założona w celu operacyjnego rozpracowania zgromadzenia jezuickiego działającego na terenie Łodzi oraz skupionego wokół niego środowiska świeckiego z zadaniem ich neutralizacji i lojalizacji”. Z tej sprawy zachował się jedynie plan pracy na 1984 r.⁷⁵

W Lublinie:

- Lubelskie SB w 1962 r. „sprawę operacyjnej obserwacji” (SOO) o krypt. „Ciuchy” dotyczącą Duszpasterstwa Akademickiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (DA KUL) przekwalifikowało na „sprawę operacyjnego rozpracowania” (SOR). Włączono do niej duszpasterzy o. Edwarda Czermińskiego i o. Jerzego Szelmeczkę⁷⁶. Sprawę zamknięto w 1969 r., ponieważ: „dotychczasowa forma prowadzenia sprawy ze względów technicznych nie

⁷¹ AIPN BU 0202/2, t. 1, *Wniosek o wszczęcie sprawy obiektowej kryptonim „Organizatorzy” na placówki zakonów męskich jezuitów...*, Warszawa 8 VII 1972, k. 5.

⁷² AIPN BU 0202/2, t. 1, *Wniosek o zakończenie sprawy obiektowej*, Warszawa 27 V 1975, k. 13.

⁷³ AIPN BU 0608/277, *Plan przedsięwzięć operacyjnych w sprawie obiektowej krypt. „Bystry” nr rej. 0084/75 prowadzonej na Dom Zakonny OO Jezuitów w Kaliszu*, Kalisz 26 II 1977, k. 9-16 (pdf).

⁷⁴ AIPN BU 01283/1061, *Analiza wrogiej działalności zakonów w wojew. łódzkim*, [brak miejsca i daty], k. 318-326 (pdf).

⁷⁵ AIPN BU 0608/277, *Plan pracy na rok 1984 w sprawie obiektowej krypt. „Bystry”*, Łódź 7 VIII 1984, k. 73-80 (pdf).

⁷⁶ AIPN Lu 010/35, cz. 1, *Wniosek o przekwalifikowanie sprawy operacyjnej obserwacji nr 306 krypt. „Ciuchy” na sprawę operacyjnego rozpracowania [...]*, Lublin 18 IV 1962, k. 6 (pdf).

dawała pełnego i przejrzystego obrazu osób rozpracowywanych⁷⁷. W arkuszu informacyjnym dla późniejszej sprawy SOR wspomina się o tym, że o. Hubert był również figurantem „sprawy specjalnego rozpracowania” nr 2073 o krypt. „Ciuchy”, która była prowadzona przez Wydz. IV KWMO w Lublinie z powodu pojawiających się w jego działalności duszpasterskiej „elementów wrogich i politycznie szkodliwych”⁷⁸.

- W piśmie SB z Łodzi do MSW z roku 1963 znajduje się informacja, że gdy jezuita TW „Feliks” przebywał w Lublinie, był wykorzystywany do fragmentu „sprawy obiektowej” o krypt. „Bystrzy”. W 1963 r. został przeniesiony do Warszawy, gdzie miał nawiązać kontakt z SB z początkiem 1964 r.⁷⁹
- „Sprawa obiektowa” o krypt. „Barak” na DA KUL (1968-1973) o nr. 13318 – za kadencji o. Huberta Czumy i o. Andrzeja Koprowskiego, została założona przez Wydział IV KWMO w Lublinie. Obejmuje lata 1968-1974. Zakończono ją 8 sierpnia 1983 r.⁸⁰
- O. Hubert Czuma i o. Mieczysław Wołoszyn zostali włączeni do sprawy o krypt. „Omega” w czerwcu 1970 r.⁸¹ 7 sierpnia 1970 r. wpłynął wniosek o przekwalifikowanie „sprawy operacyjnej” (SO) krypt. „Barak” na „sprawę operacyjnego rozpracowania” (SOR) dotyczącą o. Huberta Czumy i o. Mieczysława Wołoszyna. SOR nie objęła dwóch pozostałych duszpasterzy: o. Jerzego Szelmeczkę i o. Bronisława Srokę⁸², stąd wniosek, że wcześniej wymienieni jezuita stanowili największe zagrożenie dla władzy.

W Bydgoszczy i Toruniu:

- Przez kilka dni w kwietniu 1970 r. SB w Bydgoszczy prowadziła „akcję obserwacyjną na obiekt” o krypt. „Wywrotka”. Celem akcji było udokumentowanie faktu wywiezienia góry gruzu z placu przykościelnego. Obserwację prowadzono w godz. 8.00-16.00, po czym ją przerywano do następnego dnia. 4 kwietnia operację zakończono, pomimo że sterta gruzu nadal pozostawała nietknięta⁸³.

⁷⁷ AIPN Lu 010/35, cz. 2, *Wniosek o przerejestrowanie sprawy operacyjnego rozpracowania krypt. „Ciuchy” nr rej. 2073 i złożenia materiałów do archiwum Wydziału „C” KWMO w Lublinie*, Lublin 22 II 1969, k. 566 (pdf).

⁷⁸ AIPN BU 0608/278, *Arkusz informacyjny*, Radom 14 IX 1979, k. 11-14 (pdf).

⁷⁹ AIPN BU 01283/1109, [Do] *Naczelnik Wydziału I-ego Departamentu IV-ego MSW w Warszawie*, Łódź [brak daty dziennej] X 1963, k. 401-402 (pdf).

⁸⁰ Figuruje pod syg. AIPN Lu 018/173. Jednak ostatni dokument znajdujący się w tej jednostce archiwalnej wystawiony został 28 grudnia 1972 r.

⁸¹ AIPN Lu 018/173, [Do] *Dyrektor Biura Śledczego MSW w Warszawie*, Lublin 18 IX 1970, k. 113-119.

⁸² AIPN Lu 018/173, *Wniosek o przekwalifikowanie sprawy operacyjnej Krypt. „Barak” na sprawę operacyjnego rozpracowania dot. Następujących osób*, Lublin 7 VIII 1970, k. 105.

⁸³ AIPN By 069/1262, t. 1, *Komunikat z dnia 3 kwietnia 1970 r. dot.: prowadzenia obserwacji na obiekt ps. „Wywrotka” w Bydgoszczy, od godziny 9, 00 – 16, 00*, Bydgoszcz 3 IV 1970, k. 317; AIPN By 069/1262, t. 1, *Komunikat z dnia 4 kwietnia 1970 r. dot.: prowadzenia obserwacji na obiekt ps. „Wywrotka” w Bydgoszczy, od godziny 9, 00 – 16, 00*, Bydgoszcz 4 IV 1970, k. 318 (pdf).

- W lutym 1973 r. złożono w archiwum Wydziału „C” KW MO w Bydgoszczy materiały operacyjne, które chociaż były „zbyteczne w bieżącej pracy operacyjnej”, to „bez względu na ich wartość” wymagały przechowywania w archiwum. Zawierały „materiały nierejestrowane” od 29 sierpnia 1967 r. do 25 stycznia 1973 r., które były częścią „sprawy obiektowej” (1263/IV) dotyczącej jezuickiej parafii pw. Andrzeja Boboli w Bydgoszczy z lat 1967-1973. Liczyły dwa tomy akt⁸⁴.
- SOR o krypt. „Czarni” na jezuitów w Bydgoszczy w latach 1983-1986 o nr. rej. 21847 została założona przez Wydział IV KWMO w Bydgoszczy 4 lipca 1983 r. Podstawą wszczęcia był fakt nasilenia od grudnia 1980 r. przez niektórych jezuitów „pozareligijnej działalności”⁸⁵. Przebieg tej sprawy nadzorował Wydział V Departamentu IV MSW w Warszawie, informacje znalazły się w teczce „sprawy kontrolnej operacyjnego rozpracowania”, która się zachowała (nr rej. 82026)⁸⁶. W listopadzie 1986 r. Departament IV MSW zamknął „sprawę kontrolną operacyjnego rozpracowania” po uprzednim zamknięciu SOR przez Wydział IV WUSW w Bydgoszczy „z powodu wyeliminowania z działalności w/w placówki zakonnej negatywnej działalności politycznej”⁸⁷.

W Radomiu:

- Jezuiti radomscy od 1962 r. byli częścią „sprawy obiektowej” (SO) o krypt. „Bystrzy”. Kpt. T. Gębura z Wydziału III Grupy V KWMO ds. Bezpieczeństwa w Kielcach potrzebę jej założenia uzasadnił tym, że: „jezuiti pod osłoną kultu religijnego kontynuują szkodliwą, a w wielu wypadkach wyraźnie wrogą działalność”. „Sprawa obiektowa” miała doprowadzić do dokładniejszego rozpoznania jezuitów, „ich metod i form, jakimi się posługują”, celem skutecznego przeciwdziałania⁸⁸. Kpt. St. Ryrak, starszy inspektor Wydziału IV KWMO w Kielcach wnioskuje 3 listopada 1970 r. „o zaniechanie fragmentu sprawy obiektowej kryptonim »Bystrzy« nr rej. 554”. W uzasadnieniu napisał między innymi: „obecnie nie zachodzi konieczność prowadzenia tej sprawy, ponieważ założone są te czki ewidencji operacyjnej na poszczególnych księży”. Zgodę na

⁸⁴ AIPN By 069/1262, t. 2, *Wniosek o złożenie materiałów w archiwum*, Bydgoszcz 6 II 1973, k. 387 (pdf).

⁸⁵ AIPN BU 0364/121, *Wniosek o wszczęcie sprawy operacyjnego rozpracowania*, Bydgoszcz 1 VII 1983, k. 8-9 (pdf).

⁸⁶ AIPN BU 0364/121, [Do] *Naczelnik Wydziału IV KWMO w Bydgoszczy*, Warszawa 20 VII 1983, k. 10 (pdf). Akta o sygnaturze (sygn.) AIPN BU 0364/121 posiadają kopię pod sygn. AIPN BU 0608/260.

⁸⁷ AIPN BU 0364/121, *Wniosek o zakończeniu sprawy kontrolnej operacyjnego rozpracowania*, Warszawa 4 XI 1986, k. 7 (pdf).

⁸⁸ AIPN Ki 014/1074, *Postanowienie o założeniu fragmentu sprawy obiektowej krypt. »Bystrzy« Nr rej. 3 na dom księży zakonnych Towarzystwa Jezusowego (Jezuitów) w Radomiu ul. Grodzka 10. m. 2, Kielce 3 I 1962, k. 6-7.*

zamknięcie tej sprawy i złożenie jej w archiwum wydał naczelnik Wydziału IV KWMO w Kielcach⁸⁹.

W Piotrkowie Trybunalskim:

- WUSW w Piotrkowie „w celu przeciwdziałania antysocjalistycznej działalności jezuitów i opozycji” złożyło w 1978 r. wniosek do Departamentu IV MSW w Warszawie o „założenie sprawy obiektowej o krypt. »Krzyżowcy« na kościół i klasztor jezuitów”. Kierownictwo Departamentu wyraziło na nią zgodę. Wydział IV SB KWMO w Piotrkowie Trybunalskim prowadził tę sprawę do 1980 r., po czym ją przerwał z powodu strajków Sierpnia 1980 r.⁹⁰

W Poznaniu:

- Por. K. Olszewski z Grupy V Wydziału III KWMO w Poznaniu w wykazie spraw prowadzonych na zakonników stwierdził, że prowadzono trzy „sprawy ewidencyjno-obszernicze” na poznańskich jezuitów: od 11 października 1957 r. na o. Paulina Zabdyra, ponieważ był wpływową osobą wśród jezuitów i świeckich; od 6 maja 1958 r. na o. Antoniego Narela, gdyż działał w „Misji Wschodniej” i znany był z wrogich wystąpień; od 10 września 1959 r. na o. Juliana Piskorka z powodu aktywnej działalności: „na odcinku byłego Filareckiego Związku Elsów”⁹¹.

W Gdańsku i w Gdyni:

- W 1953 r. WUBP w Gdańsku usiłował pozyskać do „sprawy obiektowej” na jezuitów w Gdańsku eks-jezuitę o krypt. „Organista”, który utrzymywał dobre kontakty z zakonnikami. Również w tym samym roku planowano werbunek osoby o krypt. „Nauczyciel”, który był członkiem zakonu, do „sprawy obiektowej” dotyczącej jezuitów w Gdyni⁹².
- Wydział III WUdsBP w Gdańsku prowadził w 1956 r. dwie „sprawy ewidencyjno-obszernicze” o numerach 322/55 i 311/55 na dwóch wpływowych i znanych jezuitów. Do każdej sprawy wydelegowano po jednym informatorze. Wydział VI WUdsBP w Gdańsku rozpracowywał jednego jezuitę w ramach tej sprawy, ale był to zakonnik, który miał kontakt ze szpiegami i zbierał informacje państwowe. Istniały „perspektywy rozpracowania działalności w/w”⁹³ Kpt. A. Świerczyński,

⁸⁹ AIPN Ki 014/1074, *Wniosek o zaniechanie fragmentu sprawy obiektowej kryptonim „Bystrzy” nr rej. 554*, Kielce 3 XI 1970, k. 139.

⁹⁰ AIPN BU 001708/3534, T. Rozwandowicz, *Formy i metody wykorzystania kościoła przez opozycję na przykładzie klasztoru jezuitów w Piotrkowie Trybunalskim w latach 1982-1986*. Praca dyplomowa napisana pod kierownictwem naukowym ppłk. mgr. W. Graczyńskiego, Wyższa Szkoła Oficerska im. F. Dzierżyńskiego, Legionowo 1989, s. 51-52.

⁹¹ AIPN BU 01283/1069, *Wykaz spraw na zakonników, prowadzonych przez grupę V Wydziału III oraz podległe jednostki terenowe*, Poznań 21 X 1959, k. 66-67 (pdf).

⁹² AIPN BU 01283/1109, *Wyciąg ze sprawozdania WUBP Gdańsk za m-c sierpień 1953 r.*, [brak miejsca i daty], k. 144 (pdf).

⁹³ AIPN BU 01283/1061, *Analiza wrogiej działalności zakonów na terenie woj. gdańskiego za rok 1955*, Gdańsk 2 III 1956, k. 43-57 (pdf); AIPN BU 01283/1062, *Stan pracy na odcinku rozpracowanie wrogiej działalności zakonów*, [brak miejsca i daty], k. 288-303 (pdf); AIPN BU 01283/1062, *Sprawy*

zastępca naczelnika Wydziału III KMMO w Gdańsku, w piśmie z 1959 r. do Naczelnika Wydziału V Departamentu III MSW w Warszawie informował, że kierował dwoma „sprawami ewidencyjno-obszaryjnymi” na dwóch jezuitów. Pierwsza została założona 15 czerwca 1955 r. na o. Franciszka Przybylskiego z powodu jego kazań krytykujących ustrój PRL. Drugą sprawę prowadzono od 25 lipca 1957 r. na duszpasterza akademickiego o. Edwarda Czermińskiego z powodu jego: „wrogiej działalności wśród młodzieży”⁹⁴.

- SO „Jantar” została założona na jezuitów w Gdańsku. Wzmianka o niej znajduje się w notatce służbowej z 1984 r.⁹⁵

W Szczecinie:

- Tomasz Błaszak podaje, że w Wydział IV KWMO MO/WUSW w Szczecinie w latach 1962-1989 prowadził na jezuitów „sprawę obiektową” o krypt. „Inkwizytor”. Z lektury zapisów ewidencyjno-archiwalnych wynika, iż te materiały zostały zniszczone w 1989 r.⁹⁶

Zakończenie

Powyższy wykaz obejmuje jedynie sprawy operacyjne zamieszczone według kolejności placówek zamieszczonej w rozdziale VI w dysertacji doktorskiej⁹⁷. Biorąc pod uwagę liczbę prowadzonych spraw w 1955 r. a wymienionych na początku artykułu za KdsBP, możemy zakładać, że tego rodzaju spraw było o wiele więcej. Po 1963 r. w dużej mierze Teczka Ewidencji Operacyjnej na Księdza (TEOK) zastąpiła „sprawy operacyjnego sprawdzenia”, „obszaryj” czy „ewidencyj” zakładane na duchownych. Na pierwsze miejsce wysunęły się wtedy „sprawy obiektowe” i „sprawy operacyjnego rozpracowania”⁹⁸.

Brak dokumentacji np. SOR w odniesieniu do konkretnego jezuita nie oznacza jednak, że nie występował on w innej dokumentacji operacyjnej SB. Po drugie, nie wiemy dokładnie, ile takich SOR-ów założono na jezuitów z Prowincji

agenturalnego sprawdzenia, [brak miejsca i daty], k. 49-52 (pdf).

⁹⁴ AIPN BU 01283/1069, *Do Naczelnika Wydziału V-ego Dep. III-ego MSW w Warszawie*, Gdańsk 21 XII 1959, k. 20-21 (pdf).

⁹⁵ AIPN BU 01283/1126, *Notatka służbowa*, Gdańsk 20 IV 1984, k. 48-49 (pdf).

⁹⁶ T. Błaszak, *Wydz. IV KWMO MO/WUSW w Szczecinie w latach 1962-1989 (struktura, kadry, działalność)*, w: *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945-1989*, red. ks. T. Ceynowa - P. Knap, Szczecin 2010, s. 51-65.

⁹⁷ Zob. M. Ihnatowicz, *Prowincja Wielkopolska-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska wykonana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015, s. 285-551.

⁹⁸ Zob. E. Zając, *TEOK, TEOB, TEOP, czyli inwigilacja permanentna*, w: R. Dyrz i in., *Teczka Ewidencji Operacyjnej na Księdza. Teoria i praktyka pracy operacyjnej SB*, Kraków 2009, s. 25-68.

Wielkopolsko-Mazowieckiej. Z dokumentacji przez nas przejranej wynika, że założono ich więcej, ale niestety, te, które były w polu naszego zainteresowania, nie przetrwały w postaci fizycznej. Niektóre przetrwały jedynie w postaci szczątkowej, jak np. SOR na Przemysławu Nagórskiego.

Zakładanie SOR na jezuitów w typie o. Stefana Miecznikowskiego, o. Huberta Czumy oraz o. Stefana Dzierżka czy domu w Bydgoszczy świadczy o tym, że te osoby a nawet cała wspólnota zakonna uznane zostały przez SB za szczególnie niebezpieczne dla władz.

Bibliografia

Archiwalia:

Archiwum Delegatury Instytutu Pamięci Narodowej w Bydgoszczy (AIPN By): 069/1262, t. 1-2 (pdf).

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach (AIPN Ki): 014/1074; 015/730, t. 4.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Lublinie (AIPN Lu): 010/35, cz.1- 2 (pdf); 018/173; 020/331.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (AIPN BU): 01283/40 (pdf); 01283/1061 (pdf); 01283/1062 (pdf); 01283/1063 (pdf); 01283/1069 (pdf); 01283/1100 (pdf); 01283/1102 (pdf); 01283/1105 (pdf); 01283/1106 (pdf); 01283/1107, cz. 2 (pdf); 01283/1109 (pdf); 01283/1122 (pdf); 01283/1126 (pdf); 001708/3534 (pdf); 0608/278 (pdf); 0364/121 (pdf); 01283/1065, cz. 1 (pdf); 0608/277 (pdf); 0202/2, t. 1; 01283/903 (pdf).

Opracowania:

Błaszak, T., *Wydz. IV KWMO MO/WUSW w Szczecinie w latach 1962-1989 (struktura, kadry, działalność)*, w: *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945-1989*, red. ks. T. Ceynowa - P. Knap, Szczecin 2010, s. 51-65.

Cenkiewicz, S., *Anna Solidarność. Życie i działalność Anny Walentynowicz na tle epoki (1929-2010)*, Poznań 2010.

Chinciński, T., *Aparat bezpieczeństwa wobec zakonu jezuitów w Toruniu i Bydgoszczy w latach 1945-1989. Metody pracy operacyjnej i strategia działania*, „Ateneum Kapłańskie” 144 (2005), s. 6-26.

Graczyk, R., *Tropem SB. Jak czytać teczki*, Kraków 2007.

Ihnatowicz, M., *Prowincja Wielkopolska-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska wykonana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015.

Kamiński, Ł., *Lingua securitatis*, w: *Wokół teczek bezpieki – zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, red. F. Musiał, Kraków 2006, s. 393-397.

Musiał, F., *Podręcznik bezpieki, Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970-1989)*, Kraków 2007.

Ruzikowski, T., *Wstęp*, w: *Instrukcje pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*, red. T. Ruzikowski, Warszawa 2004, s. 4-22.

Wąsowicz, J., *Jak gdańska SB inwigilowała duszpasterstwa stanowo-zawodowe. Kryptonim „Niwa”*, w: *Kościół w godzinie próby 1945-1989. Nieznane dokumenty i świadectwa*, red. T. Balon-Mroccka - J. Szarek, Kraków 2006, s. 354-363.

Zajęc, E., *TEOK, TEOB, TEOP, czyli inwigilacja permanentna*, w: R. Dyrzc i in., *Teczka Ewidencji Operacyjnej na Księżdz. Teoria i praktyka pracy operacyjnej SB*, Kraków 2009, s. 25-68.

BEATA URBANOWICZ

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza

w Częstochowie

ORCID: 0000-0002-8534-2864

Matka Boża Częstochowska a żołnierze podziemia niepodległościowego w latach 1944-1963

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-030

Streszczenie: Żołnierze Wyklęci ulegli zbrojnie nowemu okupantowi, ale odnieśli moralne zwycięstwo, ponieważ bronili wolności, suwerenności, religii, kultu maryjnego i patriotycznych tradycji. W tym kontekście duże znaczenie dla nich miała wiara katolicka, która pomagała im stawić opór wobec sowietyzacji Polski i podporządkowaniu jej Związkowi Sowieckiemu. Dlatego też w ich walkę wpisały się ryngrafy z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej lub Ostrobramskiej. Ta ostatnia towarzyszyła żołnierzom szczególnie na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej. Dopiero w okresie powojennym nowa komunistyczna władza całkowicie wyeliminowała ryngrafy z polskiego wojska.

Słowa kluczowe: Matka Boża Częstochowska, żołnierze wyklęci, komunizm, walka, religia, wolność, suwerenność patriotyzm.

The Black Madonna of Częstochowa and the Soldiers of the Independent Underground in the Years 1944-1963

Abstract: The so-called “accursed” soldiers were defeated in military terms by the new occupant, but achieved a moral victory because they defended freedom, sovereignty, religion, the Marian cult and patriotic traditions. The Catholic faith had an important meaning for them in this context. It helped them resist the sovietization of Poland and her subordination to the USSR. Thus medallions presenting the image of the Black Madonna of Częstochowa or Our Lady of Ostra Brama were also a part of their struggle. The latter image particularly accompanied soldiers from the Eastern Borderlands of the Polish Commonwealth. It was not until after the war that the new communist leaders completed eliminated medallions from the Polish army.

Keywords: Black Madonna of Częstochowa, accursed soldiers, Communism, religion, freedom, sovereignty, patriotism, struggle

*Bezdomni i Podziemni, w bajce szli, widmowi
Z niczyjego rozkazu, z własnego wyboru-
Już nie tylko próby męstwa i honoru,
Już tylko by tych prochów nie oddać wrogowi.*

*„O wielkim bojowniku”
Marian Hemar*

Wstęp

Władza jest jedną z kluczowych kategorii politycznych i praktyczną siłą sprawczą, z którą związane są idee, przemoc, przymus, dominacja, podległość, hierarchia, zwierzchnictwo, państwo, system polityczny, sfera publiczna oraz wszelakie instytucje państwowe¹. W tym kontekście władza komunistyczna na ziemiach polskich w badanym okresie historycznym miała spójną wizję świata i człowieka opartą na wymogach ideowych narzuconych przez ówczesnych rządzących. W świecie tym nie było miejsca na sferę sacrum, dlatego też religia i Kościół stały się ośrodkiem oporu przeciw komunizmowi². W związku z tym szczególne znaczenie dla utrzymania ducha bojowego żołnierzy niezłomnych miała wiara katolicka. Pomagała im przetrwać trudy walki, utratę bliskich i zachować najważniejsze wartości, a mianowicie wiarę w dobro, nadzieję na wolność i powrót do normalnego życia³. Niniejszy artykuł ma ukazać, iż nadrzędnym charyzmatem wszelkich poczynań żołnierzy niezłomnych było hasło *Bóg - Honor - Ojczyzna*, a duchowymi przewodnikami w walce o niepodległą Polskę byli ich księża kapelani.

Przez struktury organizacji niepodległościowych w latach 1944-1963 mogło według szacunkowych danych przewinąć się około pół miliona ludzi, w więzieniach wówczas przebywało około 250 tysięcy, a wywózki i zsyłki do Związku Sowieckiego dotknęły kolejnych 200 tysięcy Polaków. Trudno więc precyzyjnie określić skalę ich fizycznej likwidacji⁴. Było to więc zjawisko masowe – symbol oporu Polaków wobec nowego komunistycznego zniewolenia⁵. Odniesienie do wartości katolickich znalazło się także w słowach roty Armii Krajowej zatwierdzonych przez naczelnego wodza gen. Władysława Sikorskiego w dniu 14 lutego 1942, na którą przysięgali również żołnierze niezłomni:

¹ *Obrazy władzy w literaturze, teatrze i filmie. Studia*, red. M. Mazur, S. Ligarski, Warszawa 2015, s. 7.

² M. Kula., *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003, s. 19.

³ N. Honka, *Życie religijne żołnierzy polskich w niewoli niemieckiej i sowieckiej podczas II wojny światowej*, Opole 1998, s. 11.

⁴ *Dla Niepodległej. Żołnierze Wyklęci 1944-1963*, red. D.P. Kucharski, R. Siechuła, Poznań 2015, s. 45

⁵ M.A. Koprowski, *Żołnierze Wyklęci. Wspomnienia i relacje*, Zakrzewo 2017, s. 4.

*W obliczu Boga Wszchemogącego i Najświętszej Maryi Panny Królowej Polskiej, kładę swe ręce na ten święty Krzyż, znak Męki i Zbawienia, i przysięgam być wiernym Ojczyźnie mej, Rzeczpospolitej Polskiej. Stać nieugięcie na straży Jej honoru i o wyzwolenie Jej z niewoli walczyć ze wszystkich sił - aż do ofiary życia mego. Prezydentowi Rzeczpospolitej Polskiej i rozkazom Naczelnego Wodza oraz wyznaczonemu przezeń Dowódcy Armii Krajowej będę bezwzględnie posłuszny, a tajemnicy niezłomnie dochowam, cokolwiek by mnie spotkać mogło. Tak Mi dopomóż Bóg!*⁶

1. Duchowieństwo wobec totalitaryzmu komunistycznego.

Ważnymi świadkami walki niezłomnych byli ich księża- kapelani, także żołnierze Armii Krajowej i Narodowych Sił Zbrojnych, którzy również składali religijną przysięgę wierności legalnym władzom na wychodźstwie oraz Królowej Korony Polskiej i męce Chrystusa. Przykładem takiej postawy była postać kapelana ks. Serafina Opałko ps. „Zygmunt” z oddziału bojowego Armii Krajowej pod dowództwem Jerzego Kurpińskiego „Ponurego” działającego na ziemi częstochowskiej. On to właśnie w wigilię roku 1944 wspólnie z partyzantami w lasach pod Huciskiem, w trakcie świąt Bożego Narodzenia śpiewał kolędy i pieśni maryjne. W wydarzeniu tym brali udział Stanisław Bączyński „Bas”, Henryk Szopiński – „Łoś”, Wencel – „Twardy” i inni⁷.

Do kapłanów niezłomnych należał także między innymi jezuita Władysław Gurgacz, który był znany z bezkompromisowych kazań, a ponadto piastował godność kapelana podziemnego wojska polskiego. Przyjął wówczas pseudonim „Sem”, który był skrótem od zawołania Sługa Maryi, co oznaczało jego szczególną pobożność maryjną.

W Wielki Piątek 1939 roku na Jasnej Górze dokonał on aktu całkowitego zawierzenia się w intencji Ojczyzny⁸. Wspomniany kapłan udzielał żołnierzom wsparcia duchowego, opieki moralnej, sprawował eucharystię, prowadził wykłady maryjne i filozoficzne krytykujące materializm marksistowski, a także prelekcje z zakresu historii, języka polskiego i matematyki⁹. W każdą niedzielę i święta głosił kazania na tematy ewangeliczne i maryjne¹⁰. Zginął w dniu 14 września 1949 roku z rąk komunistycznej bezpieki w wyniku wyroku sądu rejonowego w Krakowie,

⁶ P. Szubarczyk, *Inka. Dziewczyna niezłomna*, Kraków-Gdańsk 2016, s. 23.

⁷ Z. Zieliński., *Orły ziemi częstochowskiej*, Częstochowa 1999, s. 85-87.

⁸ J. Wieliczka-Szarkowa, *Żołnierze Wyklęci. Niezłomni bohaterowie*, Warszawa 2015, s. 393.

⁹ *Wyklęci Żołnierze podziemia niepodległościowego w latach 1944-1963*, red. K. Krajewski, T. Łabuszewski, Warszawa 2017, s. 340-341

¹⁰ J. Wieliczka-Szarkowa, dz. cyt., s. 396.

który oskarżył księdza o świętokradztwo, ponieważ znaleziono przy nim modlitewnik, medalik z Matką Bożą Częstochowską, brewiarz, sułę, kompas wojskowy, oleje święte i komunikanty. Ówczesny prokurator wojskowy Ligenza, który oskarżał ks. Gurgacza w pokazowym procesie publicznym transmitowanym przez polskie radio, wypowiedział takie słowa: *Ksiądz to zakąła duchowieństwa, tej reakcyjnej części kleru, która oddała swój kapłański autorytet na służbę bandom, która służy Watykanowi i anglosaskiemu imperializmowi, która z przewodników duchowych zdegradowała się do roli pospolitych bandytów i rzezimieszków. Takich właśnie ludzi o wypaczonej moralności i obciążonych zbrodniami wykorzystał Watykan do wyklinania uczciwych robotników*¹¹. Kapłan - męczennik został pochowany razem z partyzantami na cmentarzu Rakowickim w Krakowie. Na jego grobie stoi obecnie brązowy krzyż z napisem: *Attrius pro Deo et Patria- Starty dla Boga i Ojczyzny*¹².

Z kolei ksiądz Bolesław Stefański przesiedział w więzieniu siedem lat. Opuścił go jako kaleka i nędzarz, z oznakami choroby psychicznej. Odszedł jako pensjonariusz domu starców miał wówczas 54 lata¹³. Ofiarą stalinowskich represji był również ks. Zygmunt Kaczyński, były minister oświecenia publicznego w rządzie londyńskim, który zmarł po czteroletnim pobycie w więzieniu mokotowskim w Warszawie. Taki obraz księdza, a prywatnie swego przyjaciela przedstawił w swoich wspomnieniach prymas Wyszyński: *Zgon tego człowieka, tak mi dawniej drogiego zbliżył mnie bardzo doń. Stał się symbolem, a swą dzielną postawą, w ciągu czterech lat pobytu w więzieniu dał wspaniały przykład ducha kapłańskiego*¹⁴.

Procedura śledcza, jakiej podlegały osoby konsekrowane, miała specyficzny charakter i w dużej mierze opierała się na zarzutach natury moralnej, etycznej, religijnej oraz indoktrynacji marksistowskiej i propagandzie komunistycznej. Dlatego też siostra szarytka Izabela Łuszczkiewicz współpracująca z WiN-em w celi śmierci najbardziej przeżywała niesłuszne pomówienia dotyczące oskarżenia o współudział w egzekucji funkcjonariusza UB. Ten zarzut komunistycznych oprawców przysparzał jej od strony duchowej większych cierpień niż tortury fizyczne¹⁵.

Jak wynika z badań, reżim komunistyczny wielokrotnie wprowadzał na ławę oskarżonych osoby konsekrowane jako wspierające polskie podziemie zbrojne. Było to szczególnie widoczne w ramach walki ideologicznej i propagandowej z Kościołem nasilającej się po roku 1946. Represjonowani wówczas za krytykowanie

¹¹ *Żołnierze Niezłomni w polskiej prasie niepodległościowej w Wielkiej Brytanii z lat 1945-1956. Ze zbiorów Centralnej Biblioteki Wojskowej*, Tom 2: 1948-1956, Warszawa 2017, s. 114

¹² J. Wieliczka-Szarkowa, dz. cyt., s. 395.

¹³ J. Żurek, *Nie lękaj się*, w: *Dla Niepodległej. Żołnierze Wyklęci 1944-1963*, red. P. Kucharski, R. Sierchuła, Poznań 2015, s. 41.

¹⁴ J. Żurek, dz.cyt., s. 44.

¹⁵ *Dla Niepodległej. Żołnierze Wyklęci 1944-1963*, red. D.P. Kucharski, R. Sierchuła, Poznań 2015, s. 42.

ustroju komunistycznego, wykonywanie posługi kapłańskiej, prowadzenie ceremonii religijnych, pogrzebów i szerzenie kultu maryjnego byli między innymi księża: T. Roztworowski, S. Nawrocki, J. Szyborowski, M. Łoś, W. Ortotowski, S. Faryś, Z. Jarkiewicz, B. Stefański, M. Woś, P. Oborski, Z. Gadowski, S. Domański, M. Pilipiec, S. Ziółkowski, L. Niedziałek, R. Marszałek, R. Łaski, S. Majewski, B. Grudzieński i inni¹⁶.

Między innymi tak w 1951 roku Sąd Rejonowy w Krakowie argumentował wyroki w sprawach dotyczących ówczesnego duchowieństwa: *Nadużywanie stanowiska duszpasterskiego oraz zacofania wierzącego społeczeństwa i wykorzystania moralnego wpływu w akcji skierowanej przeciwko państwu ludowemu*¹⁷.

Jak wynika z badań, komunistyczne sądy w latach 1944- 1963 wydały około pięć tysięcy wyroków śmierci na osoby duchowne, z czego wykonano połowę

2. Ryngrafy Żołnierzy Niezłomnych

Niezwykle istotnym znakiem, identyfikującym żołnierzy polskiego państwa podziemnego w okresie będącym przedmiotem badań, były ryngrafy z wizerunkami maryjnymi. Ryngrafy o tematyce religijnej lub patriotycznej towarzyszyły Polakom od XVII stulecia. W Polsce na ich tarczy pierwotnie widniał obraz Matki Bożej Częstochowskiej, lecz od XIX wieku zaczął również pojawiać się wizerunek Matki Bożej Ostrobramskiej¹⁸. Natomiast dało się zauważyć, że w okresie II RP nastąpiło wzmocnienie kultu Matki Bożej Częstochowskiej w tradycjach wojska polskiego¹⁹. Ryngrafy były różnorodne co do ich charakteru i formy, ponieważ nie istniały żadne przepisy normujące ich wygląd. Wszystkie je łączył jednakże wizerunek Madonny Ostrobramskiej na Kresach lub Częstochowskiej w Polsce centralnej na tle orła wypełniającego tarczę lub Krzyża Virtuti Militari²⁰.

Ryngrafy z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej w dużej mierze symbolizowały wojenne losy wielu Polaków, lecz przede wszystkim były towarzyszem walk żołnierzy w jej wymiarze osobistym²¹. Jasnogórska Królowa często była obec-

¹⁶ *Dla Niepodległej*, s. 45.

¹⁷ *Żołnierze Niezłomni*, s. 148, 23, 91, 92, 125, 148, 149.

¹⁸ L. Bujanowicz, *Symbolie przynależności narodowej. Ryngraf. Pamięć i tradycja*, Kraków 2016, s. 9.

¹⁹ Ryngraf to rodzaj medalionu o tematyce religijnej – maryjnej i patriotycznej. W wiekach XVI-XVII przybrał obecną formę znaku patriotyczno-religijnego. Noszący go podkreślali swoje przywiązanie do Ojczyzny i wiary katolickiej. Posługiwali się nim między innymi konfederaci barscy, powstańcy krakowscy, listopadowi i styczniowi oraz żołnierze niezłomni podziemia antykomunistycznego.

²⁰ Ł. Górka, *Ryngrafy Wyklętych*, „Wyklęci” 3 (2016), s. 171-172.

²¹ E. Rakoczy, *Znak Ojczyzny. Jasnogórski ryngraf w polskiej tradycji rycersko-żołnierskiej*, Częstochowa 2011, s. 111.

na wśród żołnierzy antykomunistycznego podziemia zbrojnego, którzy podjęli nierówną walkę w obronie wiary, niepodległości i tradycji. W związku z tym w skład ich stałego umundurowania wchodziły ryngrafy z wizerunkami matki Bożej Częstochowskiej lub Ostrobramskiej. Ta ostanta najczęściej była obecna wśród żołnierzy walczących na Wschodzie. Na ziemiach polskich najpopularniejszy był wizerunek Maryi związany z klasztorem ojców Paulinów na Jasnej Górze. Dlatego też można odnaleźć ryngrafy opatrzone napisami Narodowe Siły Zbrojne (NSZ), na którym widniał napis *Cum Deo pro Polonia* oraz podobizna Matki Bożej Częstochowskiej orzeł i miecz²². Wolność i Niezawisłość (WiN) czy Narodowe Zjednoczenie Wojskowe (NZW) oraz wygrawerowane daty, pseudonimy, czy też słowa modlitwy.

Żołnierze tych formacji nosili ryngrafy w czasie walki umieszczone na swoich mundurach po lewej stronie, ponieważ mieli głęboko zakorzeniony patriotyzm. Należy nadmienić, iż posiadanie a tym bardziej noszenie ryngrafów w owym czasie równało się z karą śmierci bez sądu²³.

Przykłady mogą stanowić ryngrafy por. Edwarda Taraszkiewicza ps. „Żelazny”, dowódcy oddziału Ruchu Obrony Armii Krajowej ROAK walczącego w 1945 roku na Kresach. Podobnie ryngrafy z Matką Bożą Częstochowską nosili w 1947 roku żołnierze oddziału WiN, którymi dowodzili Władysław Jaruzewski i Bronisław Zabłocki „Oczak”. Natomiast Paweł Łaskiewicz, pułkownik WiN otrzymał ryngraf z Madonną Częstochowską z rąk swego teścia Józefa Chodkiewicza. Przedstawiał on wizerunek matki Bożej Częstochowskiej z orłem nałożony na srebrną tarczę²⁴.

Także ryngraf Hieronima Żbikowskiego ps. „Zryw” walczącego w oddziale Mieczysława Dziemieszkiewicza ps. „Rój”, dowódcy oddziału NZW w powiecie ciechanowskim, przedstawiał wizerunek Częstochowskiej Matki.²⁵ Dowódca również pozostawał wierny przysiędze, którą składał *Bogu i Królowej Korony Polskiej*, a jego podwładni zawsze kończyli dzień modlitwą i uczestniczyli w nabożeństwach²⁶. O szczególnej atencji „Roja” do Matki Bożej świadczyć może także fakt, iż wykonał on w roku 1947 wyrok śmierci na sekretarzu komitetu gminnego Polskiej Partii Robotniczej (PPR) w Sońsku Władysławie Nasierowskim, który szczególnie gorliwie walczył z Kościołem, a nawet strzelał do figury matki Bożej w Bieńkach²⁷.

Również ryngrafy z Częstochowską Królową nosili w latach 1948-1953 żołnierze niepodległościowego podziemia zbrojnego z okręgu Mazowsza i Podlasia. W tym przypadku można wskazać między innymi na ryngraf Franciszka Majewskiego ps. „Słony”, komendanta Okręgu Mazowsze Zachodnie walczącego w szeregach NZW.

²² L. Bujanowicz, dz. cyt., s. 315.

²³ L. Bujanowicz, dz. cyt., s. 308.

²⁴ E. Rakoczy, dz. cyt., s. 112-113.

²⁵ L. Bujanowicz, dz. cyt., s. 315.

²⁶ J. Wieliczka-Szarkowa, dz. cyt., s. 256.

²⁷ J. Wieliczka-Szarkowa, dz. cyt., s. 260.

Przedstawiał on orła w koronie a poniżej wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej, na rewersie napis *Królowo Korony Polskiej miej w opiece wiernego sługę I. III. 1948*²⁸. Po jego śmierci w dniu 26 IX 1948 roku ryngraf został przekazany jego ojcu przez jednego z funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa. Podobny ryngraf znaleziono przy zwłokach nieznanego żołnierza WiN z napisem *Kochanemu Synowi Matka 9 IV 1949*²⁹.

Z kolei w kolekcji Juliusza Ciborowskiego znajdują się ryngrafy z orłem i obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej oraz napisem *Pod twoją obronę*³⁰. Kolejnymi ryngrafami z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej legitymowali się żołnierze Oddziału Partyzanckiego Służby Samoobrony i Ochrony Społeczeństwa dowodzonego przez Alfonsa Olejnika ps. „Babinicz”. Taki właśnie znak z blachy z obrazem Matki Bożej Częstochowskiej znaleziono przy zwłokach jednego z żołnierzy tego ugrupowania, Stanisława Żółtaszka ps. „Siwy” w dniu jego śmierci tj. 21 stycznia 1947 roku³¹.

Również Czesław Wilski „Zryw” z patrolu Władysława Grudzińskiego „Pilota” (NZW) nosił ryngraf z wizerunkiem Częstochowskiej Madonny z wyrytym napisem *Maryjo Najświętsza broń mnie 1945-1950*³².

Także żołnierz tej formacji, ppor. Stanisław Grabowski ps. „Wiarus”, który zginął w dniu 22 marca 1952 roku we wsi Babino pod Białymstokiem, miał ryngraf z Matką Bożą Częstochowską.

Podobnie takimi samymi znakami przynależności religijnej legitymowała się grupa partyzantów NZW, która pod Łomżą w maju 1953 roku zatrzymała autobus z członkami Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR), o czym poinformował jeden ze świadków tego zdarzenia³³. Również 5 Brygada Wileńskiej AK posiadała przepiękny ryngraf z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej na tle orła w koronie, czego przykładem był medalion sanitariuszki AK służącej na ziemi lidzkiej i grodzieńskiej³⁴. Również sanitariuszką 5 Brygady była Danuta Siedzikówna „Inka”, szeregowy żołnierz a jednocześnie obecnie najbardziej rozpoznawalny symbol wśród tysięcy wyklętych.

Jej fenomen polega na tym, iż w czasie szczególnej próby pozostała lojalna i wierna swoim przekonaniom i przysiędze, którą składała w imię Boga i Marii Królowej Polski. Jako sanitariuszka ratowała rannych po obu stronach konfliktu. Przykładem tego była pomoc udzielona rannemu milicjantowi Mieczysławowi

²⁸ E. Rakoczy, dz. cyt., s. 113.

²⁹ E. Rakoczy, dz. cyt., s. 113.

³⁰ E. Rakoczy, dz. cyt., s. 113.

³¹ E. Rakoczy, dz. cyt., s. 113.

³² E. Rakoczy, dz. cyt., s. 113.

³³ E. Rakoczy, dz. cyt., s. 114.

³⁴ *Wyklęci Żołnierze podziemia*, s. 46-47

Mazurowi w akcji pod Sułęczynem w dniu 3 sierpnia 1946 roku. Sama „Inka” została zamordowana w lipcu 1946 roku w wieku 17 lat, a ówczesny prezydent Bolesław Bierut nie skorzystał z prawa łaski. Świadkiem jej egzekucji był wikariusz kościoła garnizonowego w Gdańsku ks. Marian Prusak³⁵. W tym miejscu należy podkreślić, iż „Inka” otrzymała w domu katolickie wychowanie, a wzorem dla niej była postawa jej matki Eugenii, której podczas aresztowania i pobytu w białostockim więzieniu towarzyszyła książeczka do nabożeństwa i modlitwa do Matki Bożej Częstochowskiej.

Warto przypomnieć, że dowódcą 5 Brygady był wówczas mjr Zygmunt Szyndzielarz „Łupaszka”. Współwięzień Mieczysław Chojnacki ps. „Młodzik” wspominał, jak „Łupaszka”, będąc często w więzieniu przy ulicy Rakowickiej w Warszawie, modlił się w kaplicy, a idąc na śmierć w dniu 8 lutego 1951 roku pożegnał się słowami „Z Bogiem Panowie”³⁶. Także żołnierze majora Szyndzielarza codziennie odwoływali się do Matki Bożej Częstochowskiej. Tak ich wspominał po latach mieszkaniec wsi Zwierzyniec Jerzy Łytkowski: *Byli szczerymi Polakami. Mieli poglądy narodowe, katolickie i nie chcieli bolszewizmu w naszym kraju. Modlili się przed jedzeniem*³⁷.

Z kolei żołnierze z grupy „Bartka”, który „po ojcu” był szczerym patriotą a „po matce” dobrym katolikiem szczególnie związanym z zakonem jezuickim, nosili również ryngrafy z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej i orłem oraz szarfą z napisem *Królowo Korony Polskiej Błogostaw Twojemu Ludowi*. Wspomnieć należałoby również postać dowódcy zgrupowania Henryka Antoniego Flame (1918-1947) ps. „Bartek”, „Grot” urodzonego na Zaolziu, żołnierza NSZ walczącego w VII Okręgu Śląsk Cieszyński NSZ.

W latach 1945-1947 zaledwie 27-letni kapitan Henryk Flame dowodził największym 320 - osobowym zgrupowaniem niepodległościowym w Zachodniej Małopolsce i na Śląsku Cieszyńskim. Przeprowadził w tym czasie około 340 akcji wymierzonych przeciw komunistom głównie o charakterze sabotażowym i bojowym. Był praktykującym katolikiem. 3 maja 1946, w święto Maryi Królowej Polski w Wiśle odział „Bartka” wziął udział w uroczystej Mszy świętej. Następnie odbyła się defilada, w której uczestniczył osobiście kapitan Flame oraz jego 100 podwładnych z ryngrafami Matki Bożej Częstochowskiej na piersiach. Sam dowódca tak określił cel udziału w nabożeństwie: *Zamanifestujemy naszą wolę służenia Ojczyźnie*

³⁵ P. Szubarczyk, *Inka. Dziewczyna niezłomna*, Kraków-Gdańsk 2016, s. 38.

³⁶ K. Krajewski, Ł. Łabuszewski, „Łupaszka”, „Młot”, „Huzar”. *Działalność 5 i 6 Brygady Wileńskiej Armii Krajowej (1944-1956)*, Warszawa 2002, s. 862-863; K. Wichowska, „Łączka” *Poszukiwania i identyfikacja ofiar terroru komunistycznego pochowanych na warszawskich Powązkach*, Warszawa 2015, s. 118.

³⁷ P. Szubarczyk., dz. cyt., s. 33.,

w dniu *Święta Królowej Polski*³⁸ Podczas tego zgromadzenia ku czci Matki Bożej Komendant przemówił do swoich podwładnych tymi słowami: *Walczymy o Polskę sprzed 1939 r. Walczymy o Kościół Chrystusowy i świętą wiarę katolicką. Walczymy o wolną Polskę, o obronę wiaty katolickiej. O Polskę narodową, a zwycięstwo jest pewne*³⁹.

Jednak komuniści konsekwentnie dążyli do ateizacji ówczesnego społeczeństwa. Już w dniu 6 kwietnia 1945 roku na spotkaniu partyjnych propagandzistów minister Jakub Berman powiedział: *Niewątpliwie dążymy do tego, żeby 3 Maja zlikwidować*⁴⁰. Henryk Flame został zadenuncjowany i zginął w skrytobójczym zamachu w dniu 1 grudnia 1947. Jego zabójcy nie zostali osądzeni i nie ponieśli kary za swój czyn. Na wiadomość o śmieci „Bartka” jego mama powiedziała: *przeczuwałam, że tak będzie, bo Henio zapomniał ryngrafu z Matką Boską, z którym nie rozstawał się przez całe życie*⁴¹. Takie same znaki na piersi nosili również Tadeusz Zieliński „Igła” WiN walczący na kielecczyźnie oraz Henryk Jarzębski „Bohun” NZW działający na ziemi łomżyńskiej⁴².

Najsilniejszym polskim ośrodkiem, kontynuującym walkę przeciwko okupantowi sowieckiemu latem 1945 roku był Obwód 49/67 Okręgu AK Nowogródek dowodzony przez ppor. Anatola Radziwonika ps. „Olech”. Przez wiele lat przeciwstawiał się on sowietyzacji tej ziemi i bronił jej mieszkańców przed represjami ze strony NKWD. Poległ w walce dnia 12 maja 1949 roku. Jednak pomimo jego śmierci ostatnie grupy partyzanckie, wywodzące się ze struktur kierowanych przez niego przetrwały do początku lat 50-tych, w dużej mierze dzięki pomocy miejscowej ludności. Ostatnią akcją przeprowadzono w grudniu 1956 we wsi Jewsiewicze⁴³. W oddziałach „Olecha” panował prawdziwie obywatelski i braterski duch, gdyż służyli w nich obok siebie obywatele II Rzeczypospolitej bez względu na swoją narodowość oraz wyznawaną wiarę. Jednak największą liczbę stanowili katolicy, którzy nosili ryngrafy z wizerunkiem Częstochowskiej Madonny na tle orła w koronie.

Często ryngrafy z Jasnogórską Matką były obecne w konspiracyjnym wojsku polskim, a w szczególności na ziemiach nam najbliższych: wieluńskiej, radomszczańskej i częstochowskiej. I tak w 1946 roku jeden z żołnierzy z grupy „Jura” złożył zamówienie na dwadzieścia ryngrafów z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej i orłem w koronie⁴⁴.

³⁸ J. Wieliczka-Szarkowa, dz. cyt., s. 275.

³⁹ T. Greniuch, *Zgrupowanie z Baraniej Góry*, „W Sieci Historii” 11 (2018), s. 52.

⁴⁰ M. Zembala, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001, s. 141.

⁴¹ T. Greniuch, *Henryk Flame „Bartek”*, w: *Dla Niepodległej. Żołnierze Wyklęci 1944-1963*, red. P. Kucharski, R. Sierchuła, Poznań 2015, s. 62

⁴² Ł. Górka, dz. cyt., s. 174.

⁴³ *Wyklęci Żołnierze podziemia*, s. 49.

⁴⁴ E. Rakoczy, dz. cyt., s. 114.

Także dowódca tej grupy kpt. Stanisław Sojczyński ps. „Warszyc” odwoływał się do kultu Jasnogórskiej Matki. Został aresztowany w dniu 27 czerwca 1946 roku w Częstochowie przy ulicy Wręczyckiej nr 11⁴⁵. Wojskowy sąd rejonowy w Łodzi 17 grudnia 1946 roku skazał „Warszycę” na karę śmierci. Wyrok wykonano 19 lutego 1947 roku⁴⁶.

W dniu 5 listopada 2009 roku został on pośmiertnie mianowany przez ówczesnego Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego na stopień generała brygady.

Również mieszkańcy Częstochowy uhonorowali Sojczyńskiego „Warszycą” pamiątkowym obeliskiem, który powstał staraniem społecznego komitetu budowy⁴⁷.

Świadcami tragicznych wydarzeń w życiu Żołnierzy Niezłomnych były ryngrafy, które niekiedy sporządzali z chleba w celach więziennych komunistycznej bezpieki.

Powyższy przegląd dramatycznych losów żołnierzy wyklętych zapisany ryngrafami jest niepełny, ponieważ obraz i postać Matki Bożej pojawiały się również na sztandarach i chorągwiach polskiego podziemia antykomunistycznego. Przykład taki stanowić może między innymi sztandar jednego z pododdziałów Samoobrony Ziemi Grodzieńskiej. Widnieje na nim napis *Maryjo Królowo Korony Polskiej. Opiekuj się nami. Związek Patriotów Wojskowych. 1948*⁴⁸.

Z kolei major Marian Biernaciak „Orlik” służący w 15 Pułku Piechoty „Wilki”, poległy w walce w dniu 24 czerwca 1946, został uhonorowany nagrobkiem z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej oraz orłem w koronie. W roku 2009 został pośmiertnie odznaczony Krzyżem Wielkim Orderu Odrodzenia Polski⁴⁹.

Podsumowanie

Reasumując należy stwierdzić, że na skutek powojennych układów politycznych doszło do podziału Europy na dwie części zachodnią, w której rozwijano demokrację i wschodnią, w której budowano komunizm. Nie ulega wątpliwości, iż w dużym stopniu komunizm współtworzył zło, podważał kryteria wymiaru sprawiedliwości i był systemem zbudowanym na ateistycznej i materialistycznej wizji świata⁵⁰.

⁴⁵ A. W. Gała, *Sojczyński Stanisław w: Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, Częstochowa 1998, s. 134.

⁴⁶ „Warszyc” skazany na śmierć, „Głos Narodu”, 282 (1946), s. 1, Biblioteka Archiwum Państwowego w Częstochowie

⁴⁷ Archiwum Państwowe w Częstochowie (APCz) Komitet budowy obelisku ku czci kapt. Sojczyńskiego „Warszycę”, sygn.1.s.30. APCz. Miejsce upamiętniające aresztowanie Kap. S. Sojczyńskiego „Warszycę” w Częstochowie nr 1087 sygn. 1. s. 93.

⁴⁸ *Żołnierze Niezłomni*, s. 45.

⁴⁹ L. Bujanowicz. dz. cyt., s. 313

⁵⁰ *Supliki do Najwyższej Władzy*, red. M. Kula, Warszawa 1996, s. 140-141

W związku z tym Żołnierze Niezłomni walczyli o wolną Polskę pomimo formalnego zakończenia II wojny światowej. Należeli do różnych formacji zbrojnego podziemia antykomunistycznego, a ich opór trwał w imię ochrony Ojczyzny, jej obywateli, historii, religii, kultury, tożsamości narodowej przed sowietyzacją. Bilans tej nierównej walki był tragiczny, Żołnierzy Wyklętych czekały represje, wieloletnie wyroki, a nawet śmierć, lecz: *wartość ich walki tkwiła nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęto, ale w wielkości tej sprawy*⁵¹. Tak w sposób niezwykle lapidarny cel swojej walki przedstawił Władysław Łukasik „Młot”, dowódca 6 Wileńskiej Brygady AK mówiąc: *My chcemy Polski suwerennej, Polski chrześcijańskiej, Polski – polskiej!*⁵² Ważnymi świadkami oporu Niezłomnych byli ich księża kapelani, często również żołnierze podziemnej armii, których znakiem rozpoznawczym były ryngrafy z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej lub Ostrobramskiej.

Tragiczny i gorzki był los żołnierzy bijących się o Ojczyznę, której coraz bardziej nie było. Komuniści nie tylko mordowali ich fizycznie, ale zabijali również pamięć o nich, aby wymazać ich z kart historii. Polska upomniała się o nich dopiero w dniu 3 lutego 2011 roku⁵³. Wówczas Sejm Rzeczypospolitej Polskiej podjął uchwałę w hołdzie Żołnierzom Wyklętym – bohaterom antykomunistycznego podziemia, aby ustanowić w celu ich upamiętnienia dzień 1 marca „Dniem Pamięci Żołnierzy Wyklętych”⁵⁴.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Państwowe w Częstochowie (dalej APCz). Społeczny Komitet Budowy Obelisku ku czci kapt. Sojczyńskiego „Warszyca” sygn.1

APCz. Miejsce upamiętniające aresztowanie Kap. S. Sojczyńskiego „Warszyca” w Częstochowie nr 1087. sygn. 1

Dziennik Urzędowy nr 32/2011poz. 160 z dnia 15 II 2011 r.

Opracowania

„Warszyc” *skazany na śmierć*, „Głos Narodu” 282 (1946), s. 1.

Bujanowicz, L., *Symbolie przynależności narodowej. Ryngraf. Pamięć i tradycja*, Kraków 2016.

Dla Niepodległej. Żołnierze Wyklęci 1944-1963, red. D.P. Kucharski, R. Siechula, Poznań 2015.

Do końca wierni. Żołnierze Wyklęci 1944-1963, red. P. Kucharski, R. Sierchula, Poznań 2014.

⁵¹ M.A. Koprowski, dz. cyt., s. 8

⁵² M.A. Koprowski, dz. cyt., s. 9.

⁵³ Dz. Urz. nr 32/2011poz. 160 z dnia 15 II 2011 r. W tym właśnie dniu w 1951 roku w więzieniu UB w Warszawie zostali zabici żołnierze podziemia antykomunistycznego Łukasz Ciepliński, Adam Łazarowicz, Józef Batory Franciszek Błażej, Karol Chmiel i Józef Rzepka.

⁵⁴ *Wyklęci. Podziemie zbrojne 1944-1963.*, Wybór i opracowanie M. Markowska, Warszawa 2013, s. 6.

- Gała, W.A., *Sojczyński Stanisław*, w: *Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, Częstochowa 1998, s. 134.
- Górka, Ł., *Ryngrafy Wyklętych*, „Wyklęci” 3 (2016) s. 177-185.
- Greniuch, T., *Henryk Flame ps. „Bartek”*, w: *Dla Niepodległej. Żołnierze Wyklęci 1944-1963*, red. D.P. Kucharski, R. Siechula, Poznań 2015, s. 62.
- Greniuch, T., *Zgrupowanie z Baraniej Góry*, „W Sieci Historii” 11 (2018), s. 52-55.
- Honka, N., *Życie religijne żołnierzy polskich w niewoli niemieckiej i sowieckiej podczas II wojny światowej*, Opole 1998.
- Koprowski, M.A., *Żołnierze Wyklęci. Wspomnienia i relacje*, Tom II, Zakrzewo 2017.
- Krajewski, K., Łabuszewski, L., „*Łupaszka*”, „*Młot*”, „*Huzar*”. *Działalność 5 i 6 Brygady Wileńskiej Armii Krajowej (1944-1956)*, Warszawa 2002.
- Kula, M., *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003.
- Obrazy władzy w literaturze, teatrze i filmie. Studia.*, red. M. Mazur, S. Ligarski, Warszawa 2015.
- Rakoczy, E., *Znak Ojczyzny. Jasnogórski Ryngraf w polskiej tradycji rycersko-żołnierskiej*, Częstochowa 2011.
- Supliki do Najwyższej Władzy*, red. M. Kula, Warszawa 1996.
- Szubarczyk, P., *Inka. Dziewczyna niezłomna*, Kraków-Gdańsk 2016.
- Wichowska, K., „*Łączka*”. *Poszukiwania i identyfikacja ofiar terroru komunistycznego pochowanych na warszawskich Powązkach*, Warszawa 2015.
- Wieliczka-Szarkowa, J., *Żołnierze Wyklęci. Niezłomni bohaterowie*, Warszawa 2015.
- Wyklęci Żołnierze podziemia niepodległościowego w latach 1944-1963*, red. K. Krajewski, T. Łabuszewski, Warszawa 2017.
- Wyklęci. Podziemie zbrojne 1944-1963.*, Wybór i opracowanie M. Markowska, Warszawa 2013.
- Zembala, M., *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001.
- Zieliński, Z., *Orły ziemi częstochowskiej*, Częstochowa 1999.
- Żołnierze Niezłomni w polskiej prasie niepodległościowej w Wielkiej Brytanii z lat 1945-1956. Ze zbiorów Centralnej Biblioteki Wojskowej*, Tom 2: 1948-1956, Warszawa 2017.
- Żurek, J., „*Nie lękaj się*”, w: *Dla Niepodległej. Żołnierze Wyklęci 1944-1963*, red. P. Kucharski, R. Siechula, Poznań 2015.

ROMAN MARCINKOWSKI

Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0000-0001-9646-1191

Tannaickie rozważania wokół tematu biczowania i fałszywych świadków¹

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-031

Streszczenie: Celem tego opracowania jest przede wszystkim przedstawienie rozważań twórców Miszny dotyczących biczowania. Wiele materiału na ten temat dostarcza traktat Miszny *Makot* ('Uderzenia', 'Razy'), który omawia przepisy prawne, wskazuje rodzaje przewinień zagrożonych tą karą oraz podaje sposoby jej wykonania. Traktat *Makot* łączy to z krzywoprzysięzcami, wobec których w określonych przypadkach stosowano tę karę. Dlatego artykuł obejmuje także to zagadnienie.

Treść traktatu *Makot* stanowi podstawę tego opracowania, w którym celowo wybrano te fragmenty, które wiążą się bezpośrednio lub pośrednio z podjętym tematem. Dlatego odwrócono kolejność, żeby od razu skupić się na omówieniu kary chłosty, co zostało wyjaśnione w trzecim rozdziale traktatu i w pierwszych trzech lekcjach pierwszego rozdziału, który także zajmuje się krzywoprzysięzcami.

Słowa kluczowe: Judaizm, Miszna, *Makot*, chłosta/biczowanie, krzywoprzysięzcy

The Tannaim Meditations on the Subject of Flogging and False Witnesses

Abstract: The purpose of this study is primarily to present the deliberations of the authors of the *Mishnah* regarding flogging. Much material on this subject can be found in the *Mishnah* tractate *Makkot* ("Lashes", "Stripes") which discusses legal regulations, points out offences that are subject to this penalty

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2020-2025, nr projektu 22H 18 0183 87.

and gives the methods of executing a sentence. The *Makkot* tractate combines this with the false witnesses against whom this punishment was applied under certain conditions. That is why the study also includes this issue.

The content of the *Makkot* tractate is the basis for this study, where the passages that are directly or indirectly related to the topic were purposely selected. The order was therefore reversed, in order to focus immediately on discussing the punishment of flogging, which was clarified in the third chapter of the tractate and in the first three paragraphs of the first chapter, which also deals with false witnesses.

Keywords: Judaism, Mishnah, *Makkot*, flogging, false witnesses

Wiele materiału na temat biczowania dostarcza zawierający tylko trzy rozdziały traktat *Makot* ('Uderzenia', 'Razy'), który omawia przepisy prawne, wskazuje rodzaje przewinień zagrożonych tą karą oraz podaje sposoby jej wykonania, szczególnie w trzecim rozdziale. Traktat Miszny *Makot* stanowił wcześniej część traktatu *Sanhedryn* i był zamieszczany na jego końcu. Traktat *Sanhedryn* w ostatnich rozdziałach wyjaśnia zagadnienia prawne związane z czterema karami śmierci: ukamienowaniem (omówione w siódmym i ósmym rozdziale), spaleniem i ścięciem (rozdziały dziewiąty i dziesiąty) oraz uduszeniem (rozdział jedenasty). Wspomniane kary zatwierdzał sąd składający się z dwudziestu trzech sędziów. Wymienia się je według ustalonego porządku, zgodnie z oceną tannaitów, czyli twórców Miszny, od bardziej surowych do mniej dokuczliwych czy bolesnych, co miało swoje znaczenie w przypadku winowajcy podlegającego dwom karom, gdyż wówczas stosowano surowszą z nich. Uzupełnienie stanowiło omówienie kary chłosty, co wpisywało się w zakończenie traktatu *Sanhedryn*, w którym tannaici zajmowali się fałszywie świadczącymi, a to przecież od samego początku wyjaśnia traktat *Makot*, który odróżnia *ed zomem* (dosł. 'knujący świadek') od *ed szeker* (dosł. 'kłamliwy świadek'). *Ed zomem* to ktoś zeznający fałszywie, że był świadkiem jakiegoś zdarzenia niezależnie od tego, czy samo zdarzenie było prawdziwe, czy nie, a *ed szeker* to fałszywy świadek, dający kłamliwe świadectwo w samej sprawie. Amoraici, twórcy Gemary, zastanawiają się, dlaczego ostatnia lekcja (zwana też miszną) traktatu *Sanhedryn* stosuje wyjątki w traktowaniu 'knujących świadków'. Według tej lekcji wszyscy *edim zomemim* podlegają tej samej karze śmierci, do której przyczyniłoby się ich fałszywe świadectwo. Wyjątki stanowią tu knujący fałszywie przeciw córce kapłana: 'Fałszywie świadczący przeciw córce kapłana i ten, kto utrzymuje z nią intymne relacje – wszyscy fałszywi świadkowie od razu ponoszą tę samą karę śmierci, [na którą skazano by tych, przeciw którym fałszywie świadczyli,] z wyjątkiem fałszywie świadczących przeciw córce kapłana i utrzymującego z nią intymne relacje' (Sanh 11,6). Podobnie też do

traktatu *Sanhedryn* odnosi się ostatnia lekcja pierwszego rozdziału traktatu *Makot*, co potwierdza, że stanowiły one wcześniej jedną całość. Majmonides jednak opowiada się za samodzielnym traktowaniem *Makot* jako uzupełnienia do traktatu *Sanhedryn*, co opiera na wersecie Tory świadczącym, że tylko sędziowie mogą skazywać na kary i nadzorować ich przebieg, co w szczególności odnosi się do kary chłosty: 'A kiedy niegodziwy zasłuży na karę chłosty, to każe go położyć sędzia i w jego obecności uderzać w liczbie odpowiadającej jego niegodziwości' (Pwt 25,2).

Traktat *Makot* składa się z trzech rozdziałów: pierwszy omawia prawo dotyczące 'knujących świadków' (*edim zomemim*), drugi zajmuje się prawem ucieczki i miastami ucieczki, a trzeci odnosi się do biczowania. Treść traktatu *Makot* stanowi podstawę tego opracowania, w którym celowo wybrano te fragmenty, które wiążą się bezpośrednio lub pośrednio z podjętym tematem. Dlatego odwrócono kolejność, żeby od razu skupić się na omówieniu biczowania, co zostało wyjaśnione w trzecim rozdziale i w pierwszych trzech lekcjach pierwszego rozdziału, który zajmuje się krzywoprzysięzcami, gdyż w określonych przypadkach za krzywoprzysięstwo wymierzano karę chłosty. Sama nazwa traktatu *Makot* ('Uderzenia', 'Razy') została zaczerpnięta z wersetu Tory Pwt 25,3.

Traktat *Makot*, na co już wyżej wskazano, omawia przepisy prawne dotyczące biczowania, wskazuje rodzaje przewinień zagrożonych tą karą oraz podaje sposoby jej wykonania, szczególnie w trzecim rozdziale. Pierwsza lekcja tego rozdziału zajmuje się tymi, którzy podlegają karze chłosty. Wyróżnia się ich trzy podstawowe kategorie. Do pierwszej należą ci, którzy przekroczyli zakaz zagrożony karą wytępienia *karet*², co nie skutkuje karą śmierci nałożoną sądownie, np. ten, kto podczas Pesach nie zachował zakazu spożywania kwasu (*chamec*)³. Jeśli ktoś go wcześniej ostrzegł, że grozi mu za to kara chłosty, a ten nie usłuchał, to zostanie wychłostany. Druga kategoria obejmuje tych, którzy przekraczają zakaz zagrożony karą śmierci z ręki niebios, np. ten, kto spożywa produkt, z którego nie wydzielono dziesięcin (*tewel*). Do trzeciej kategorii zalicza się tych, którzy łamią przykazania negatywne (zakazy), co pociąga za sobą czyn, np. ten, kto spożywa jednocześnie mięso i mleko.

Chłoscie podlega dwudziestu jeden zagrożonych karą *karet* i osiemnastu zagrożonych karą śmierci z ręki niebios, a stu sześćdziesięciu ośmiu chłostanych nie podlega karze *karet* i karze śmierci z ręki niebios. W sumie daje to 207 różnych

² Karet – 'wytępienie', 'wycięcie', 'przedwczesna śmierć' (jako kara boska). Wyłączenie ze wspólnoty (Wj 12,15; Rdz 17,14), które pierwotnie oznaczało uśmiercenie, potem ograniczono się tylko do 'pobożnego' życzenia, aby Bóg zechciał pomścić grzech śmiertelny przestępcy jego wczesną śmiercią.

³ Por. R. Marcinkowski (red.), *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa 2014, cytowane dalej jako: *Miszna: Moed (Święto)*, s. 95.

przypadków podlegających karze chłosty⁴. Miszna w traktacie *Makot* tak to ujmuje:

„Oto ci, którzy podlegają chłości⁵: spółkujący ze swoją siostrą, z siostrą swojego ojca, z siostrą swojej matki, z siostrą swojej żony, z żoną swojego brata, z żoną brata swojego ojca lub z miesiączkującą⁶; arcykapłan, który poślubił wdowę⁷, zwykły kapłan, który poślubił oddaloną lub *chaluca*, Izraelita, który poślubił *mamzeret* lub *netinę*⁸ albo też córka Izraelity, która wyszła za *natina* lub *mamzera*. [Jeśli arcykapłan poślubił] wdowę, która była również oddaloną⁹, to podlega [karze] chłosty z dwóch tytułów¹⁰. [Jeśli zwykły kapłan poślubił] oddaloną, która była także *chaluca*¹¹, to podlega [karze] tylko z jednego tytułu¹².”¹³ (3,1)

Ta miszna kontynuuje wyliczanie tych, którzy podlegają chłości. Rozpoczyna od zagrożonych karą wyłączenia *karet*, a w dalszej części tej lekcji wymienia się tych, których kara wyłączenia *karet* nie dotyczy:

⁴ Por. Kehati, P., *Miszna'ot mewa'arot*, Jeruzalaim 2003 oraz przekład na język angielski: Kehati, P., *The Mishnah. A New Translation With a Commentary*, Transl. R. Fisch, Jerusalem 1994 (cytowane dalej jako: Kehati), Mak 3,1.

⁵ Hebr. *lokin* – ‘przyjmujący razy’.

⁶ Ci wszyscy podlegają karze wyłączenia *karet*, ale nie karze śmierci na podstawie sądowego wyroku, por. Ket 3,1; Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie: Roman Marcinkowski, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016, cytowane dalej jako: *Miszna: Naszim (Kobiety)*, s. 154-155. Ta miszna poucza, że karze się chłostą podlegających *karet*, a podlegających karze śmierci na mocy wyroku sądowego nie karze się chłostą, por. Albeck, Ch., *Szisa Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*), Jeruzalaim (Jerozolima) 2008, s. 228, cytowane dalej jako: Albeck IV 228; Kehati, tamże.

⁷ Arcykapłan nie może poślubić wdowy (ani oddalonej), zwykły kapłan rozwiedzionej, a Izraelita *mamzeret* (Kpł 21,7.14; Pwt 23,3). *Chaluca* jest zabroniona dla kapłana na mocy wyroku *Soferim*. Karze się go chłostą za nieposłuszeństwo wobec prawa rabinicznego.

⁸ Żyd, który poślubił *mamzeret*, złamał zakaz Tory: ‘bękart nie wejdzie do Zgromadzenia Pana’ (Pwt 23,3), a jeśli poślubił *netinę*, złamał zakaz króla Dawida zabraniającego potomkom Gibeonitów wchodzić do Zgromadzenia Izraela, por. Joz 9,37; *Miszna: Naszim (Kobiety)*, s. 445. Niektórzy odnoszą to także do zakazu Tory ‘nie będziesz zawierał z nimi małżeństw’ (Pwt 7,3).

⁹ Hebr. *almana ugrusza* oznacza wdowę, która wyszła ponownie za mąż i została oddalona przez męża.

¹⁰ Podlega podwójnej karze chłosty (dwa razy po czterdzieści uderzeń): jedna chłosta za to, że poślubił zabronioną mu wdowę, a druga za to, że poślubił zabronioną mu rozwódkę.

¹¹ Hebr. *gerusza wachaluca* oznacza kobietę oddaloną przez jej pierwszego męża, która po śmierci drugiego męża przeprowadziła *chalicę*.

¹² Podlega karze chłosty z powodu złamania zakazu Tory zabraniającego zwyktemu kapłanowi poślubienia rozwiedzionej (Kpł 21,7). *Chaluca*, jak to już wyżej wyjaśniano, jest zabroniona kapłanowi tylko na mocy wyroku *Soferim*.

¹³ Wszystkie cytaty z *Miszny* (według autorskiego przekładu) zostały wyróżnione w tekście cudzysłowem.

„[Chłóście¹⁴ podlegają także:] nieczysty¹⁵, który zjadł rzecz poświęconą¹⁶, ten, kto w stanie nieczystości rytualnej¹⁷ wszedł do Świątyni¹⁸, kto zjadł tłuszcz lub krew¹⁹ albo *notar*²⁰ lub też *pigul*²¹ [z ofiary lub ofiarę, która stała się] nieczysta²², albo też zarznął [ofiary] lub złożył ją poza [Świątynią]²³, kto jadł kwas²⁴ podczas *Pesach* albo też jadł²⁵ lub wykonywał pracę²⁶ w *Jom Kipur*, albo przygotowywał [coś w rodzaju] oliwy do namaszczenia²⁷ lub kadzidło²⁸, lub smarował się oliwą do namaszczenia²⁹, albo jadł padlinę³⁰ lub trefne³¹, albo zwierzęta nieczyste³² lub pełzające³³; ten, kto jadł produkt, z którego nie wydzielono dziesięcin³⁴ lub pierwszą dziesięćcinę³⁵, z której

¹⁴ Pierwsza połowa tej miszny jest powtórzona w drugiej części pierwszej lekcji rozpoczynającej traktat *Keritot (Występienia)* (Ker 1,1).

¹⁵ Hebr. *tame*.

¹⁶ Hebr. *kodesz*. Ktoś taki podlega karze występienia *karet*, por. Kpł 7,20.

¹⁷ Hebr. *tame*.

¹⁸ Por. Lb 5,3.

¹⁹ Kpł 3,17.

²⁰ Hebr. *notar* oznacza to, co zostało z ofiary, kiedy upłynął czas jej spożywania, por. Wj 29,34.

²¹ Hebr. *pigul* oznacza mięso ofiary, które urzędujący kapłan przeznaczył do spożycia w niewłaściwym miejscu lub czasie, por. Kpł 7,18.

²² Por. Kpł 7,19.

²³ Por. Kpł 7,4,9.

²⁴ Hebr. *chamec*, por. Wj 12,15; 13,3; Pes 1,1; *Miszna: Moed (Święto)*, s. 95.

²⁵ *Jom Kipur* jest świętem i postem zarazem, por. Kpł 23,29. Por. także *Kalendarz żydowski – święta religijne i posty*, w: *Miszna: Moed (Święto)*, s. 298-299.

²⁶ Kpł 23,30-31.

²⁷ Wj 30,32.

²⁸ Wj 30,37-38.

²⁹ Wj 30,32.

³⁰ Hebr. *newelot* to l.mn. od *newela* – dosł. ‘padlina’, termin oznaczający zwierzę dozwolone (czyste), które poniosło gwałtowną śmierć lub zostało zarżnięte w niewłaściwy sposób (Chul 2,1-4). Judaizm zabrania jej spożywania: ‘Nie będziesz jeść żadnej padliny. Dasz ją cudzoziemcowi, który jest w twoich bramach (*ger*), aby ją zjadł albo sprzedasz obcemu (*nochri*)’. W żadnym wypadku nie chodzi tu o padlinę w powszechnym znaczeniu tego słowa, por. Pwt 14,21; R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*, Kraków 2004, s. 185-186.

³¹ W tekście oryginalnym występuje termin *trefot*, l.mn. od *trefa*, co oznacza mięso zwierząt dozwolonych (czystych), które nie nadaje się do spożycia wskutek okaleczenia lub rozszarpania zwierzęcia. W Misznie występuje zwykle w znaczeniu: a) mięso zwierząt okaleczonych tak, że nie mogłyby przeżyć dwunastu miesięcy albo takich, które doznały jakiegoś uszczerbku lub nabyły wadę powodującą ich nienormalny wygląd; b) mięso zwierząt zarżniętych w uznany sposób, ale nie do końca profesjonalnie w odróżnieniu od *newela* – ‘padlina’, co wyjaśniono wyżej. Por. Marcinkowski, R., (red.) *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa 2013, cytowane dalej jako: *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, s. 319.

³² Hebr. *szakcim* to l.mn. od *szekec*, co oznacza ‘obrzydlivość dla Pana’, czyli zwierzęta nieczyste, zabronione do spożywania, por. Kpł 7,21; 11,10.12.

³³ Kpł 11,11.13.

³⁴ Hebr. *tewel* oznacza produkt spożywczy, z którego nie wydzielono *terumy* i dziesięcin. Ten, kto spożył taki produkt, podlegał karze śmierci z rąk niebios. Sprawy związane z darami ofiarnymi (*terumot*) i dziesięcinami (*maaserot*) omawia pierwszy dział Miszny, zob. szczególnie podrozdział wstępny *Dziesięciny i dary ofiarne*, w: *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, s. 45-48.

³⁵ *Maaser riszon*.

nie wydzielono daru dla kapłanów³⁶, albo drugą dziesięcinę³⁷ lub rzecz poświęconą³⁸, której nie wykupiono. Ile musi zjeść produktu, z którego nie wydzielono dziesięcin, żeby ponieść winę?³⁹ Rabi Szimon mówi: Jakakolwiek ilość⁴⁰. Mędrcy zaś mówią: Wielkości oliwki⁴¹. Odpowiedział im⁴² rabi Szimon: Czyż nie zgadzacie się ze mną, że ponosi winę ten, kto zjadł mrówkę⁴³ o wiele mniejszą?⁴⁴ Odrzekli mu⁴⁵: Ponieważ ona jest taka od jej stworzenia. Odpowiedział im [ponownie]: Także pojedyncze ziarno pszenicy jest takie od jego stworzenia⁴⁶.” (3,2)

Ta miszna kontynuuje wyliczanie podlegających chłości:

„Ten, kto zjadł pierwociny⁴⁷, zanim odczytano⁴⁸ nad nimi [formułę⁴⁹] albo najświętsze ofiary⁵⁰ poza zasłonami⁵¹ [dziedzińca świątynnego], albo też mniejsze świętości⁵²

³⁶ Hebr. *szelo nitla terumato*.

³⁷ *Maaser szeni*.

³⁸ *Hekdesz*.

³⁹ Żeby zostać ukarany chłostą.

⁴⁰ Hebr. *kol shehu* – ‘trochę’, ‘cokolwiek’.

⁴¹ Hebrajski termin *kazajit* – dosł. ‘jak oliwka’ jest dość często używany w Misznie jako miara dozwolonego lub zabronionego produktu. W tym przypadku, jeśli ktoś zjadł zabronionego produktu mniej od wielkości oliwki, to nie podlegał karze chłosty.

⁴² Mędrcom.

⁴³ Zgodnie z Kpł 14,42.44 ten, kto zjadł mrówkę jako zwierzę nieczyste (*szerec haszorec al-haarec*), podlegał karze chłosty.

⁴⁴ Od wielkości oliwki.

⁴⁵ Rabiemu Szimonowi.

⁴⁶ Tzn., że podlega karze chłosty ten, kto zjadł jedno ziarno pszenicy, z której nie wydzielono darów i dziesięcin. Mędrcy za stworzenie uznali tu istotę posiadającą duszę (*ma shejesz bo neszama*). Halachę ustalono na podstawie opinii Mędrców.

⁴⁷ Hebr. *bikurim*. Zapewne chodzi tu o kapłana, por. niżej.

⁴⁸ Hebr. *kara* – dosł. ‘odczytał’.

⁴⁹ Zgodnie z Księgą powtórzonego Prawa po wejściu do Ziemi Obiecanej Izraelici złożyli nakazaną im ofiarę z pierwocin pól rolnych i złożyli towarzyszące temu oświadczenie. To dało podstawę do corocznego składania ofiar z pierwocin i wypowiedzania formuły wyznania rozpoczynającej się od słów: ‘Błądzącym Aramejczykiem był mój ojciec...’, por. Pwt 26,1-11. Miszna w pierwszym dziale *Zeraim* poświęca zagadnieniu pierwocin oddzielny traktat *Bikurim* (*Pierwociny*), który informuje, że pierwociny przyniesione do Jerozolimy mają ten sam status prawny, co *teruma* (Bik 2,1). Jeśli spożył je rozmyślnie ktoś, kto nie należał do rodu kapłańskiego, złamał tym samym zakaz i podlegał karze śmierci z ręki niebios. Ta miszna poucza, że jeśli ktoś wniósł pierwociny do Jerozolimy, to zanim nie odczytał fragmentu ‘Błądzącym Aramejczykiem był mój ojciec...’, nie wolno ich było spożyć nawet kapłanowi, tzn. że kapłan, który zjadł coś z tych pierwocin, zanim wypowiedziano formułę wyznania, podlegał karze chłosty. Oddzielne wyznanie, zwane *widuj maaser*, wypowiadano przy składaniu dziesięcin, o czym poucza traktat *Maaser szeni* (*Druga dziesięcina*), por. Maas Sz 5,5-15, a szczególnie Maas Sz 5,10.

⁵⁰ Hebr. *kodsze kodaszim* – dosł. ‘święte świętości’ oznacza najświętsze ofiary, takie jak ofiara przebłagalna za grzech *chatat* czy ofiara przebłagalna za winę *aszam*, por. Zew 5,3.5.

⁵¹ Terminem *kela'im* określano zasłony wokół dziedzińca świątynnego w Jerozolimie (Wj 27,9), a także mur wokół (Zew 5,3.5).

⁵² Hebr. *kodaszim kalim* – dosł. ‘łżejsze świętości’, np. mięso z ofiary pojednania *szelamim*

lub drugą dziesiątinę⁵³ poza murem [Jerozolimy]⁵⁴, albo złamał kość czystej ofiary paschalnej⁵⁵ – ten otrzymuje czterdzieści [uderzeń]. Jeśli jednak pozostawił czystą [ofiary paschalną]⁵⁶, a złamał [kość] nieczystej, to nie otrzymuje czterdziestu [uderzeń⁵⁷].” (3,3)

Księga Powtórzonego Prawa mówi: ‘Jeśli na swej drodze, czy to na drzewie czy na ziemi, natrafisz przed sobą na ptasie gniazdo z pisklętami lub jajkami i matką je wysiadującą, to nie zabierzesz matki z pisklętami, ale wypuścisz matkę, a młode weźmiesz sobie, aby ci się dobrze wiodło i abyś długo żył’ (Pwt 22,6-7). Ten fragment Tory stanowi podstawę do rozważań tannaitów w kontekście kary chłosty:

„Jeśli ktoś wziął samiczkę⁵⁸ z jej młodymi⁵⁹, rabi Jehuda mówi: Podlega karze chłosty⁶⁰, ale nie [musi już] uwalniać [matki]⁶¹. Mędrcy zaś mówią: [Musi] uwolnić [samiczkę] i nie podlega karze chłosty⁶². Oto zasada: [Jeśli ktoś przekracza] jakiegokolwiek negatywne przykazanie⁶³ ‘nie będziesz czynił⁶⁴’, które pociąga za sobą przykazanie pozytywne⁶⁵ ‘wstań i zrób⁶⁶’, ten nie podlega z tego powodu [karze chłosty]⁶⁷.” (3,4)

(l.poj. *szelem*), ofiary paschalnej (*pesach*) lub ofiary dziękczynnej (*toda*), por. Zew 5,6-8.

⁵³ *Maaser szeni*. Miszna poświęca temu zagadnieniu traktat pod tym samym tytułem.

⁵⁴ Pwt 12,17-18; Zew 5,6-8.

⁵⁵ Wj 12,46.

⁵⁶ Nic z ofiary paschalnej nie mogło zostać na następny dzień, por. Wj 12,10. Ten, kto ją pozostawił, nie wykonał żadnej czynności, nie podlega więc karze chłosty, por. Albeck IV 230.

⁵⁷ Por. Pes 7,11.

⁵⁸ Hebr. *em* – dosł. ‘matka’.

⁵⁹ Złamał zakaz: ‘nie zabierzesz matki z pisklętami’.

⁶⁰ Ponieważ złamał zakaz biblijny.

⁶¹ Rabi Jehuda wskazuje, że matkę należało uwolnić najpierw. Teraz nie da się już naprawić przekroczenia zakazu biblijnego, dlatego wypuszczenie samiczki nic nie zmienia.

⁶² Według Mędrców to jest zakaz, którego złamanie można naprawić przez pozytywne przykazanie, czyli nakaz ‘wypuścisz matkę’. Mędrcy rozumieją to następująco: Nie powinieneś brać matki z pisklętami, ale skoro złamałeś zakaz biorąc matkę, to możesz to naprawić przez wypuszczenie jej zgodnie ze słowami nakazu ‘wypuścisz matkę’.

⁶³ Tzn. zakaz.

⁶⁴ Hebr. *lo taase*.

⁶⁵ Tzn. nakaz.

⁶⁶ Hebr. *kum waase*.

⁶⁷ Nie podlega karze chłosty za złamanie zakazu, jeśli wypełni nakaz. W tym przypadku wystarczy uwolnić matkę, nawet po zabraniu jej razem z pisklętami. Jeśliby jednak w jakiś sposób matka tego nie przeżyła, np. uderzyła w gałąź ratując pisklęta, to winowajca podlega karze chłosty, gdyż nie wypełnił nakazu ‘wypuścisz matkę’. Halachę ustalono na podstawie opinii Mędrców.

Ta miszna kontynuuje wyliczanie wykroczeń podlegających biczowaniu:

„Jeśli ktoś zrobił sobie łysinę na głowie⁶⁸ albo obciął sobie włosy wokół głowy⁶⁹, albo [też] zgolił włosy po bokach brody⁷⁰ lub zrobił sobie jedno nacięcie z powodu zmarłego⁷¹, to podlega [karze chłosty]. Jeśli zrobił jedno nacięcie z powodu pięciu zmarłych⁷² lub pięć nacięć z powodu jednego zmarłego, to odpowiada za każde [nacięcie] i każdego [zmarłego] oddzielnie⁷³. [W przypadku obcięcia włosów] na głowie podlega [biczowaniu] dwukrotnie⁷⁴, jedną [chłostę] za tę stronę [głowy] i jedną za drugą stronę. Jeśli zgolił brodę, to podlega dwukrotnej [karze chłosty] za każdą ze stron i jednej [karze za zgolenie brody] od dołu⁷⁵. Rabi Eliezer mówi: Jeśli pozbył się wszystkiego naraz, to podlega tylko jednemu [biczowaniu]⁷⁶. Nie ponosi zaś odpowiedzialności, dopóki nie pozbędzie się jej przy pomocy brzytwy⁷⁷. Rabi Eliezer mówi: Jeśli wyrwie ją⁷⁸ szczypcami albo nawet [zetnie] toporkiem ciesielskim, ponosi winę⁷⁹.” (3,5)

Ta miszna odnosi się do biblijnego zakazu robienia tatuażu: ‘Nie będziecie się tatuować’ (Kpł 19,28), który łączono z praktykami bałwochwalczymi, za co groziła kara chłosty:

„Ten, kto robi sobie tatuaż⁸⁰ [na ciele]⁸¹ – jeśli narysował [wzór], ale nie ponakłował [go] lub ponakłował, ale nie narysował [wzoru], to nie podlega [karze chłosty],

⁶⁸ Jako znak żałoby po zmarłym, czego zakazuje Torá: ‘Jesteście synami Pana Boga waszego. Z powodu zmarłego nie będziecie się nacinać ani robić sobie łysiny pomiędzy oczami’ (Pwt 14,1) i w odniesieniu do kapłanów: ‘Nie będą sobie robić łysiny na głowie ani golić skrawka brody, ani [też] nacinać swego ciała’ (Kpł 21,5).

⁶⁹ ‘Nie będziecie strzyc włosów wokół głowy’ (Kpł 19,27).

⁷⁰ ‘Nie będziesz golił włosów po bokach brody’ (Kpł 19,27).

⁷¹ ‘Ani nacięcia po zmarłym nie zrobicie na swym ciele’ (Kpł 19,28).

⁷² Jako znak żałoby po pięciu zmarłych.

⁷³ Podlega karze chłosty za złamanie zakazu Tory: ‘Ani nacięcia po zmarłym nie zrobicie na swym ciele’ (Kpł 19,28). Niektórzy wyjaśniają, że jeśli był ostrzeżony tylko raz, a zrobił pięć nacięć na ciele, to odpowiada za jeden raz, tzn. podlega jednej karze chłosty.

⁷⁴ Należy mu wymierzyć chłostę dwa razy, ponieważ głowa ma dwa boki.

⁷⁵ Mędrcy ustalili, że broda ma pięć rogów (kątów), dlatego za zgolenie brody groziła pięciokrotna kara chłosty (pięć razy po czterdzieści bez jednego).

⁷⁶ Zdaniem rabiego Eliezera za zgolenie całej brody za jednym razem grozi tylko jedna kara chłosty. Halacha się jednak z tą opinią nie zgadza.

⁷⁷ Nie będzie wychłostany, dopóki do golenia brody nie użyje brzytwy. Ta opinia kłóci się jednak z Kpł 19,27, gdzie w oryginale jest napisane: *lo taszchit et peat zekanecha* – dosł. ‘nie będziesz niszczył skrawka twojej brody’. Rdzeń hebrajski *szin-chet-taw* oznacza wszelki rodzaj niszczenia.

⁷⁸ Brodę.

⁷⁹ Podlega karze chłosty.

⁸⁰ Hebr. *ktowet kaaka* należy rozumieć jako ‘wytatuowany napis’ lub ‘odciśnięty wzór’. Miszna używa tego biblijnego wyrażenia w kontekście rysowania jak i nakłuwania.

⁸¹ Zgodnie z Kpł 19,28 podlega karze chłosty.

dopóki nie narysuje wzoru i nie wytatuuje go atramentem lub farbą do oczu albo czymkolwiek, co zostawia trwałe ślad. Rabi Szimon ben Jehuda w imieniu rabiego Szimona mówi: Nie ponosi odpowiedzialności, dopóki nie napisze tam imienia [bożka]⁸², jak napisano⁸³: ‘Nie będziecie się tatuować. Ja jestem Panem’⁸⁴.’ (3,6)

Cała ta miszna stanowi powtórzony fragment traktatu *Nazir* 6,4 mówiący o nazirejczyku, który pił wino, przez co podlegał karze chłosty i zapewne z tego powodu zostało to tutaj zamieszczone:

„Jeśli nazirejczyk⁸⁵ pił wino przez cały dzień⁸⁶, to ponosi winę tylko za jeden raz. Jeśli go ostrzegano: ‘Nie pij! Nie pij!’, a on [mimo to] pił, to ponosi winę⁸⁷ za każde jednorazowe [wypicie oddzielnie].” (3,7)

Ta lekcja jest kontynuacją poprzedniej i w kontekście kary chłosty omawia odpowiedzialność nazirejczyka za złamanie ślubu nazireatu:

„Jeśli przez⁸⁸ cały dzień sprowadzał na siebie nieczystość zmarłych⁸⁹, to ponosi winę⁹⁰ tylko za jeden raz. Jeśli [jednak] go ostrzegano: ‘Nie zanieczyszczaj się! Nie zanieczyszczaj się!’, a on [nadal] się zanieczyszczał, to ponosi winę⁹¹ za każde jednorazowe [zanieczyszczenie się oddzielnie]⁹². Jeśli strzygł się przez cały dzień⁹³, to ponosi winę tylko za jeden raz. Jeśli go ostrzegano ‘Nie strzyż się! Nie strzyż się!’, a on [mimo to] się strzygł, to ponosi winę⁹⁴ za każde jednorazowe [strzyżenie się]. Jeśli przez cały dzień nosił na sobie ubrania *kilajim*⁹⁵, to ponosi winę tylko za jeden raz⁹⁶. Jeśli go ostrzegano⁹⁷: ‘Nie ubieraj się [tak]! Nie ubieraj się [tak]!’, a on

⁸² Lub innego terminu bałwochwalczego.

⁸³ Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

⁸⁴ Kpł 19,28. Tekst oryginalny akcentuje ‘Ja’, stąd wszelkie komentarze odnoszące się do bałwochwalcstwa jako przeciwstawienie się Jedyemu Bogu, por. Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*, Peabody, Massachusetts 2016 (cytowane dalej jako: Danby), s. 496.

⁸⁵ Ślubowi nazireatu Miszna poświęca w trzecim dziale traktat *Nazir* (*Nazirejczyk*).

⁸⁶ A został ostrzeżony tylko raz.

⁸⁷ Podlega karze chłosty za każdy haust.

⁸⁸ Ta miszna zawiera dwa kolejne fragmenty z traktatu *Nazir* 6,4, które tematycznie wiążą się z karą chłosty. Ostatnia część tej miszny od słów: ‘Jeśli przez cały dzień nosił na sobie ubrania *kilajim*...’ (do końca tej lekcji) łączy się tematycznie z traktatem *Kilajim*.

⁸⁹ A ostrzeżono go tylko raz.

⁹⁰ Podlega karze chłosty.

⁹¹ Jw.

⁹² Por. Naz 3,5.

⁹³ A ostrzeżono go tylko raz.

⁹⁴ Podlega karze chłosty.

⁹⁵ Np. wełniane i lniane.

⁹⁶ Podlega jednej karze chłosty, jakby tylko jeden raz włożył na siebie *kilajim*.

⁹⁷ Hebr. *amru lo* – dosł. ‘mówili mu’.

rozbierał się i ubierał, to ponosi winę⁹⁸ za każde jednorazowe [włożenie na siebie *kilajim*]⁹⁹.” (3,8)

Ta miszna uczy, że jedna niewłaściwa czynność może skutkować złamaniem aż ośmiu zakazów, a w konsekwencji ośmiokrotną karą chłosty (osiem razy po 39 uderzeń):

„Bywa, że ktoś orze jedną skibę, a odpowiada za [złamanie] ośmiu zakazów¹⁰⁰: jeśli orał w wołu i osła¹⁰¹, które były poświęcone [Świątyni]¹⁰², w *kilajim* w winnicy¹⁰³, w roku szabatowym¹⁰⁴, w święto¹⁰⁵, będąc kapłanem i nazirejczykiem [orał] w miejscu nieczystym¹⁰⁶. Chananja ben Chachinaj dodaje¹⁰⁷: Ponadto ubrany w *kilajim*¹⁰⁸.

⁹⁸ Podlega karze chłosty.

⁹⁹ Za każde włożenie na siebie *kilajim* po uprzednim ostrzeżeniu, tzn. ilekroć wkładał na siebie zabronione ubrania po wcześniejszym ostrzeżeniu, tyle kar chłosty powinien otrzymać.

¹⁰⁰ Podlega ośmiokrotnej karze chłosty, jeśli został wcześniej ostrzeżony o wszystkich możliwych wykroczeniach związanych z tą orką.

¹⁰¹ Złamał pierwszy zakaz, który dotyczy *kilajim*: ‘Nie będziesz orał w wołu i osła razem’ (Pwt 22,10).

¹⁰² Wół był poświęcony na ofiarę składaną na ołtarzu, a osioł, który nie nadaje się na ofiarę, miał służyć Świątyni do innych celów lub być sprzedany, a pieniądze ze sprzedaży zasiliłyby skarbiec świątynny. Został tu dodatkowo złamany zakaz biblijny: ‘... nie będziesz pracował w pierworodnego twego wołu...’ (Pwt 15,19). Nie wolno też było mieć jakiegokolwiek pożytku (w tym z pracy) z osła poświęconego Świątyni. W obu przypadkach został złamany zakaz dotyczący świętości tego, co zostało poświęcone Świątyni (Kpł 15,5nn; Pwt 12,17; 15,19).

¹⁰³ Jeśli przysypywał jedną skibą nasiona pszenicy, jęczmienia i winogron, łamał zakaz biblijny: ‘Nie będziesz obsiewał swojej winnicy *kilajim*’ (Pwt 22,9). Zgodnie z halachą ten, kto obsiał swoją winnicę dwoma rodzajami nasion, podlegał karze chłosty. Niektórzy wyjaśniają, że zostały tu złamane dwa zakazy, jeden zabraniający łączenia dwóch rodzajów nasion i drugi odnoszący się do wysiewania dwóch rodzajów nasion w winnicy. Pierwszy z nich jest także biblijnym: ‘... nie będziesz obsiewał swojego pola *kilajim*’ (Kpł 19,19). Zagadnieniu *kilajim* Miszna poświęca jeden z traktatów pod tym właśnie tytułem w pierwszym dziale *Zeraim* (*Nasiona*) i zostało to tam dokładnie omówione, por. *Miszna: Zeraim* (*Nasiona*), s. 51-52, 139-170.

¹⁰⁴ Orka oraz wszelkie przygotowanie gruntu pod uprawę było zabronione w roku szabatowym, co wyrażają zakazy i nakazy biblijne, m.in.: ‘...A w roku siódmym ziemia będzie miała sobotni odpoczynek, odpoczynek dla Pana, pola swego nie obsiejiesz...’ (Kpł 25,4). Traktat Miszny *Szewiit* (*Rok szabatowy*) omawia to zagadnienie, por. *Miszna: Zeraim* (*Nasiona*), s. 48-50, 171-195.

¹⁰⁵ Hebr. *jom tow*. Do święta odnosi się biblijny zakaz: ‘...w tym dniu żadnej pracy nie będziecie wykonywać...’ (Kpł 23,7). Złamanie tego zakazu karano chłostą. Tannaici nie wymieniają tu szabatu, ponieważ za zabronioną w szabat pracę karano śmiercią, jeśli jej wykonawca został wcześniej ostrzeżony lub podlegał karze wytepienia *karet*, jeśli go wcześniej nie ostrzeżono.

¹⁰⁶ Np. na cmentarzu lub polu skalanym nieczystością zmarłego. Ani kapłan, ani nazirejczyk nie mógł się skaląć nieczystością zmarłego. Zostały tu złamane dwa zakazy Tory w kontekście skalania się nieczystością zmarłego w odniesieniu do kapłana (Kpł 21,1) i nazirejczyka (Lb 6,6). Temu ostatniemu zagadnieniu Miszna poświęca traktat *Nazir* (*Nazirejczyk*) w trzecim swym dziale, por. *Miszna: Naszim* (*Kobiety*), s. 49-51, 269-320.

¹⁰⁷ Hebr. *omer* – dosł. ‘mówi’.

¹⁰⁸ Rabi Chananja dodaje dziewięć wykroczenie, jeśli orzący nosiły na sobie *kilajim*, tzn. minimum dwa różne rodzaje materiału lub nici w swojej odzieży, co stanowiłoby dziewięć złamanie

Odpowiedzieli¹⁰⁹ mu: To nie należy do tej samej kategorii wykroczenia¹¹⁰. Odrzekł¹¹¹ im: Również nazirejczyk nie należy do tej samej kategorii¹¹².” (3,9)

Z tej miszny dowiadujemy się, że tannaici różnili się w sprawie liczby uderzeń, które obejmowało jedno biczowanie:

„Ile razy się go chłószcze?¹¹³ Czterdzieści bez jednego¹¹⁴, jak napisano¹¹⁵ ‘w liczbie czterdziestu¹¹⁶, [dlatego wyznaczono] liczbę bliską czterdziestu¹¹⁷. Rabi Jehuda mówi: Otrzymuje pełne czterdzieści [uderzeń]¹¹⁸. A gdzie wymierza się mu dodatkowe [uderzenie]?¹¹⁹ Pomiędzy barki.” (3,10)

Ta miszna uczy, że zwykle ustalano liczbę uderzeń podzielną przez trzy i w zależności od kondycji zdrowotnej skazanego wymierzano jedną trzecią lub dwie trzecie czy trzydzieści dziewięć uderzeń, a nawet dodawano czterdziesty raz. Możliwe było także ustalenie innej liczby uderzeń. Ta lekcja mówi o karze chłosty składającej się z osiemnastu razów. Liczbę uderzeń wolno było zmniejszyć, ale nigdy jej nie zwiększano:

„Wyznaczano [liczbę] uderzeń podzielną przez trzy. Jeśli ustalono, że otrzyma czterdzieści [uderzeń bez jednego, a kiedy] wymierzono mu część z tego i stwierdzono, że nie jest w stanie przyjąć czterdziestu [razów bez jednego], to go zwalniano¹²⁰.

prawa (Kpł 19,19; Pwt 22,11). Mędrcy nie łączą jednak *kilajim* odzieży z *kilajim* używanych do orki zwierząt.

¹⁰⁹ Mędrcy mu odpowiedzieli.

¹¹⁰ Mędrcy uznali osiem wykroczeń związanych z orką. Ich zdaniem kapłan odpowiada za wejście na teren skalany nieczystością zmarłego, a nie za orkę na tym terenie, por. Ker 3,4; Kil 8,1; 9,1nn.

¹¹¹ Rabi Chananja.

¹¹² Podobnie do kapłana rabi Chananja wyklucza tu nazirejczyka.

¹¹³ W sprawie chłosty Tora orzeka: ‘...Sędzia [rozkazuje] go położyć i w jego obecności wymierzyć mu odpowiednią do przewinienia liczbę uderzeń. Czterdzieści razów otrzyma, nie więcej...’ (Pwt 25,2-3).

¹¹⁴ Czyli trzydzieści dziewięć uderzeń. Wymierzano o jedno uderzenie mniej, żeby przez pomyłkę nie dodać jednego uderzenia za dużo. Gdyby wymierzający karę uderzył o jeden raz za dużo, a biczowany zmarłby wskutek chłosty, biczujący odpowiadałby za nieumyślne spowodowanie śmierci i musiałby szukać schronienia w mieście ucieczki, por. Mak 3,14.

¹¹⁵ Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

¹¹⁶ Pwt 25,2-3. Drugi werset kończy się wyrazem *bemispār* – dosł. ‘w liczbie’, a trzeci rozpoczyna liczebnik *arba ‘im* – ‘czterdzieści’, co razem daje ‘w liczbie czterdziestu’.

¹¹⁷ Zrozumiano to jako liczbę najbliższą czterdziestu, która by je nie przekraczała, czyli trzydzieści dziewięć.

¹¹⁸ Zgodnie ze słowami Tory: ‘czterdzieści razów otrzyma’ (Pwt 25,2).

¹¹⁹ Następną miszną oraz trzynastą tego rozdziału wyjaśniają, że karę chłosty dzielono na trzy części (trzy razy po trzynaście uderzeń, razem trzydzieści dziewięć) i wykonywano ją z dwiema przerwami. Jedną trzecią razów uderzano z przodu, a dwie trzecie z tyłu. Stąd pytanie w tej lekcji o miejsce czterdziestego uderzenia przy pełnym wykonywaniu kary.

¹²⁰ Skazany zbyt słabł w czasie chłosty, dlatego w obawie o jego zdrowie i życie zwalniano go z reszty kary.

Jeśli ustalono, że otrzyma osiemnaście [razów, a kiedy] je otrzymał i stwierdzono, że mógłby dostać czterdzieści [uderzeń bez jednego, to także go] zwalniano¹²¹. Jeśli popełnił wykroczenie obejmujące [złamanie] dwóch zakazów i ustalono mu jedną [karę za obydwa wykroczenia], to po jej otrzymaniu jest zwolniony¹²², ale jeśli nie [ustalono jednej kary za obydwa wykroczenia], to powinien otrzymać [pierwszą chłostę], wykurować się i wrócić na drugą chłostę.” (3,11)

Ta miszna podaje szczegóły dotyczące wykonania kary chłosty:

„W jaki sposób się go chłoszcze? Przywiązuje się obie jego ręce do słupa z jednej i drugiej strony, a woźny synagogalny¹²³ chwytą [za] jego ubranie, jeśli się porwie, to się porwie, a jeśli się podrze, to się podrze, aż odsłoni jego pierś¹²⁴. Za nim¹²⁵ ustawiony jest kamień, na którym staje woźny synagogalny¹²⁶ z biczem ze skóry cielejącej w rękę, jednym pasem rozdzielającym się na dwa, a następnie na cztery, a w nim są dwa [dodatkowe] rzemienie¹²⁷ podnoszące się i opadające.” (3,12)

Ta miszna jest kontynuacją poprzedniej i precyzuje wykonywanie kar chłosty, opisuje jak sporządzano bicz, jak dzielono ilość uderzeń (por. Mak 3,11), gdzie je wymierzano i w jaki sposób to czyniono:

„[Długość] jego¹²⁸ uchwytu [wynosi jedną miarę] *tefach*¹²⁹ i szerokość [jedną miarę] *tefach*, a jego koniec powinien sięgać do pępka¹³⁰. Jedną trzecią razów uderza¹³¹ go

¹²¹ Także w sytuacji odwrotnej, jeśli komuś ustalono osiemnaście uderzeń, a w czasie chłosty okazało się, że wytrzymałby trzydzieści dziewięć razy, to po osiemnastu go zwalniano zgodnie z wcześniejszym orzeczeniem.

¹²² Jeśli za obydwa wykroczenia ustalono jedną karę, np. dwadzieścia cztery uderzenia za pierwsze przewinienie i osiemnaście za drugie, czyli razem czterdzieści dwa razy, to po jej wykonaniu winowajca był zwolniony z pozostałej kary.

¹²³ Hebr. *chazan hakneset* oznacza woźnego synagogi, która znajdowała się na Wzgórzu Świątynnym, obok dziedzińca. Dbał o właściwe wypełnianie liturgii i sprawowanie obrzędów, także o wykonywanie kar, por. Sot 7,7.

¹²⁴ To bliźniaczo przypomina traktowanie kobiety podejrzanej o cudzołóstwo, por. Sot 1,5. Tutaj woźny synagogalny odsłania klatkę piersiową mężczyzny i jego plecy, żeby razy sięgały bezpośrednio ciała, a nie ubrania.

¹²⁵ Kamień stawiano za skazanym na karę chłosty.

¹²⁶ Wykonawca chłosty wchodził na kamień, żeby z większą siłą uderzać skazanego.

¹²⁷ Dwa dodatkowe cieńsze paski sporządzano z osłej skóry i mocowano w środku pozostałych, por. Albeck IV 233; Danby, s. 407; Kehati, Mak 3,12.

¹²⁸ Mowa tu o biczu.

¹²⁹ *Tefach* to jednostka długości równa szerokości dłoni (czterech złożonych palców), 1/6 łokcia, por. *Ważniejsze monety, wagi i miary*, w: *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, s. 324.

¹³⁰ Biczysko było wkładane przez otwór w uchwycie, co pozwalało na wydłużanie i skracanie go w zależności od wysokości biczowanego tak, aby przy uderzaniu przez ramiona sięgało jego pępka, por. Danby, s. 407; Kehati, Mak 3,13.

¹³¹ Woźny synagogalny.

z przodu¹³², a dwie trzecie z tyłu¹³³; nie może uderzać go stojącego lub siedzącego¹³⁴, ale tylko pochylonego¹³⁵, jak napisano: ‘sędzia rozkaże go położyć’¹³⁶. Biczujący zaś powinien uderzać jedną ręką z całej mocy¹³⁷.’ (3,13)

Ta miszna kontynuuje opis biczowania:

„A lektor czyta¹³⁸: ‘Jeśli nie będziesz strzegł wypełniania . . ., Pan porazi ciebie i twoje potomstwo niezwykłymi plagami...’¹³⁹, [następnie] wraca do początku wersetu¹⁴⁰ (‘Będziecie strzec słów tego przymierza...’¹⁴¹ i kończy ‘A On jest miłosierny, wybacza winę...’¹⁴² i powraca do początku czytania). Jeśliby [biczowany] zmarł od jego uderzeń, to nikt nie ponosi winy¹⁴³. Jeśliby dołożył mu jedno uderzenie i tamten by zmarł, to ten musi szukać schronienia z jego powodu¹⁴⁴. Jeśli [biczowany] zanieczyścił się odchodami lub moczem, to jest zwolniony [z dalszej kary]¹⁴⁵. Rabi Jehuda mówi: Mężczyzna – [jeśli zanieczyści się] odchodami, a kobieta – [jeśli zanieczyści się] moczem¹⁴⁶.’ (3,14)

Na początku tego rozdziału wymieniono rodzaje zagrożonych karą *karet*, którzy podlegali także chłóście. Wspomina się tam o dwustu siedmiu różnych

¹³² W kłatkę piersiową otrzymuje trzynaście uderzeń bicia, por. Albeck IV 233-234; Danby, tamże; Kehati, tamże.

¹³³ Dwadzieścia sześć uderzeń w obnażone plecy, po trzynaście od każdego ramienia, por. Albeck, tamże; Danby, tamże; Kehati, tamże.

¹³⁴ Biczowany nie może stać ani siedzieć.

¹³⁵ Hebr. *mute*. Jest tu pewna nieścisłość z Księgą Powtórzonego Prawa.

¹³⁶ Hebr. *wehippilo haszszofet* – dosł. ‘sędzia sprawi, żeby on leżał’, por. Pwt 25,2.

¹³⁷ Hebr. *maka raba* tu rozumiane jako ‘mocne uderzenie’. Występuje w Pwt 25,3 w znaczeniu ‘nadmierne uderzenie’. Gemara przytacza barajtę, według której wykonujący karę powinien podnosić bicz dwiema rękami, a uderzać jedną.

¹³⁸ Podczas wykonywania kary chłosty przez woźnego synagogalnego czytano wymienione tu wersety Tory. Nakaz czytania podczas chłosty wydedukowano z Kpł 19,20, gdzie jest napisane *bikkoret tihje* – dosł. ‘będzie krytyka’, tzn. będzie wymierzona kara. Ponieważ w czasach Miszny tekst biblijny nie był jeszcze zwokalizowany, dlatego możliwe było odczytanie tego zwrotu jako *bakrija tihje* – dosł. ‘będzie z czytaniem’, co wyjaśniono w Gemarze (Ker 11a).

¹³⁹ Pwt 28,58-59.

¹⁴⁰ Mikra może m.in. oznaczać ‘Biblia’, ale również ‘czytanie’, ‘czytanka’, ‘recytacja’, ‘werset biblijny’ czy ‘zebranie’, ‘zwołanie’.

¹⁴¹ Pwt 29,8.

¹⁴² Ps 78,38.

¹⁴³ Ani ten, kto na mocy sądu ustalił ilość uderzeń, ani też biczujący. Nie ponoszą winy za śmierć skazanego podczas biczowania. Wszystko odbyło się zgodnie z prawem.

¹⁴⁴ Jeśliby biczujący np. przez pomyłkę uderzył o jeden raz za dużo, a biczowany zmarłby, to wykonujący karę ponosi winę za nieumyślne spowodowanie śmierci i musi się chronić w mieście ucieczki przed mścicielem krwi, jak to wyjaśniano w drugim rozdziale traktatu *Makot*, por. Lb 35,11-15.

¹⁴⁵ Ponieważ – według Gemary – został wystarczająco poniżony.

¹⁴⁶ Rabi Jehuda twierdzi, że wstyd kobiety jest większy niż mężczyzny, dlatego wcześniej należy zakończyć jej karę. Halacha się jednak z tym nie zgadza, por. Albeck IV 234; Kehati, Mak 3,14.

przypadkach wykroczeń karanych chłostą. Ta miszna poucza, że ci, którzy podlegali karze wytępienia *karet*, a zostali ostrzeżeni, że może ich spotkać chłosta i zostali wychłostani, jeśli tę karę już wykonano, to nie obowiązuje ich już kara wytępienia *karet*:

„Wszyscy, którzy podlegali [karze] wytępienia *karet*, a zostali wychłostani, nie podlegają już karze wytępienia, jak napisano¹⁴⁷: ‘twój brat został pohańbiony na twoich oczach’¹⁴⁸, a skoro został już wychłostany¹⁴⁹, to jest ci jak brat¹⁵⁰. To są słowa rabiego Chananji ben Gamliela. Rzekł [jeszcze] rabi Chananja ben Gamliel: Skoro popełniający jedno wykroczenie naraża z tego powodu swoją duszę¹⁵¹, to o ile bardziej będzie mu dodane do jego duszy, jeśli wypełni jedno przykazanie¹⁵². Rabi Szimon mówi: Możemy się o tym dowiedzieć z tego samego miejsca, jak napisano¹⁵³: ‘dusze czyniące [to] zostaną wytępione...’¹⁵⁴ i w innym miejscu¹⁵⁵: ‘... Człowiek wypełniający przykazania¹⁵⁶, żyje dzięki nim’¹⁵⁷. Dlatego każdy, kto siedzi i nie popełnia wykroczenia¹⁵⁸, otrzyma zapłatę, jakby wypełniał przykazania¹⁵⁹. Rabi Szimon bar Rabi mówi: Przecież jest napisane¹⁶⁰: ‘Tylko się wystrzegaj spożywania krwi, ponieważ krew jest życiem’¹⁶¹. Jeśli ten, kto trzyma się z dala od krwi (od której dusza ludzka się odcina¹⁶²), otrzyma nagrodę¹⁶³, to o ile bardziej ten, kto

¹⁴⁷ Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

¹⁴⁸ Pwt 25,3.

¹⁴⁹ W języku hebrajskim mamy tu grę słów *wenikla... kszeloka* – ‘został pohańbiony... został wychłostany’ sprowadzającą się do dwóch rdzeni *kof-lamed-he* (*kala* – ‘skalał się’, ‘zanieczyścił’ lub ‘zhańbił’) i *lamed-kof-he* (*laka* – ‘był biczowany’, ‘został wychłostany’, ‘otrzymał razy’).

¹⁵⁰ Hebr. *keachicha*.

¹⁵¹ Duszę odbiera mu kara wytępienia *karet* albo może ją stracić, gdy nie przeżyje chłosty, por. poprzednią misznę.

¹⁵² Nagroda za dobry uczynek (*micwa*) jest większa od kary za zło, por. Mak 1,7. Niektórzy wskazują na zastosowanie tu reguły hermeneutycznej *kal wachomer*, por. *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, s. 29.

¹⁵³ Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

¹⁵⁴ Hebr. *wenichretu hanefaszot haosot...* można również przetłumaczyć jako ‘wytępienie zostaną istoty [to] czyniące...’ lub dosłownie w odniesieniu do kary *karet* i duszy, o których wyżej mowa, jako ‘wytępienie zostaną dusze [to] czyniące...’, por. Kpł 18,29. Polskie przekłady Biblii opuszczają tu ‘dusze’.

¹⁵⁵ W tekście oryginalnym: *weomer* – dosł. ‘i mówi’.

¹⁵⁶ W tekście oryginalnym: *otam* – ‘je’.

¹⁵⁷ Przez wypełnianie przykazań dusza ludzka się odradza. Jak mówi Habakuk: ‘...*wecaddik beamunato jichje* – ‘...a sprawiedliwy z wiary swej żyć będzie’ (Ha 2,4). Hebr. *bahem* można również przetłumaczyć jako ‘nimi’.

¹⁵⁸ W tekście oryginalnym l.poj. *awera*.

¹⁵⁹ W tekście oryginalnym l.poj. *micwa*.

¹⁶⁰ W tekście oryginalnym występuje tu sformułowanie *hu omer* – dosł. ‘on mówi’.

¹⁶¹ Pwt 12,23.

¹⁶² Hebr. *hadam, szenafszo szel adam kaca mimenu* można przetłumaczyć jako ‘krew, z którą dusza ludzka się rozstaje’, ale byłoby to chyba zbyt odważne nawet jak na faryzejski sposób myślenia i pojmowania duszy w tamtych czasach.

¹⁶³ Zgodnie z tym, co mówi Tora: ‘Strzeż i słuchaj wszystkich tych słów, które ci nakazuję, aby

stroni od rabowania i kazirodztwa (czego dusza ludzka pragnie i pożąda) zyska dla siebie i dla swych potomnych, aż do końca wszystkich pokoleń¹⁶⁴.” (3,15)

Ta miszna zamyka traktat *Makot* słowami *agady* stanowiącej uzupełnienie i kontynuację poprzedniej lekcji:

„Rabi Chananja ben Akaszja mówi: Zapragnął Święty [Jedyny], niech będzie błogosławiony, przyznać zasługi Izraelowi¹⁶⁵, dlatego pomnożył im Prawo i przykazania¹⁶⁶, jak napisano¹⁶⁷: ‘Spodobało się Panu w jego sprawiedliwości okazać wielkość i wspaniałość Prawa’¹⁶⁸.” (3,16)

W pierwszym rozdziale traktatu Miszny *Makot* w kontekście kary chłosty tannaici zajmują się krzywoprzysięzcami i karami wobec nich. W określonych przypadkach za krzywoprzysięstwo karano chłostą. Wyjaśnia się tu także, w jaki sposób świadkowie stają się krzywoprzysięzcami:

„W jaki sposób świadkowie stają się krzywoprzysięzcami¹⁶⁹? [Jeśli powiedzą o kapłanie¹⁷⁰:] ‘Zaświadczamy o takim to a takim, że jest synem oddalanej¹⁷¹ lub synem *chalucy*¹⁷²’, to nie mówi się: ‘Niech ten¹⁷³ stanie się synem oddalanej lub synem

dobrze się działo tobie i twemu potomstwu na wieki...’ (Pwt 12,28).

¹⁶⁴ Hebr. *jizke lo uledorotaw uledorot dorotaw, ad sof kol hadorot* – dosł. ‘zasłuży sobie i swoim pokoleniom i pokoleniom jego pokoleń, aż do końca wszystkich pokoleń’.

¹⁶⁵ Pomnożyć zapłatę za wypełnianie przykazań.

¹⁶⁶ Por. Wj 24,12; 2Krl 17,34; 2Krn 14,3; Ne 9,14.

¹⁶⁷ Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

¹⁶⁸ Iz 42,21; P Aw 4,11.

¹⁶⁹ Hebr. *zomemim* lub z końcówką aramejską *zomemin*, to liczba mnoga od *zomem*, rozumiane jako skrót myślowy od złożenia *ed zomem* (l.mn. *edim zomemim*), chodzi tu o zeznającego fałszywie, że był świadkiem jakiegoś zdarzenia bez względu na to, czy samo zdarzenie jest prawdziwe czy nie. *Ed zomem* pojawia się w Misznie w odróżnieniu od *ed szeker*, co oznacza fałszywego świadka, dającego kłamliwe świadectwo w samej sprawie.

¹⁷⁰ Może to być ktoś należący do rodu kapłańskiego.

¹⁷¹ Hebr. *gerusza*. Mieliby być świadkami oddalenia jego matki.

¹⁷² Tej, która przeprowadziła obrzęd *chaliccy* i w ten sposób wyzwołała się spod prawa lewiratu i zależności od szwagra. Ani oddalona, ani *chaluca* nie mogła prawnie wyjść za kapłana.

¹⁷³ Tego, kto świadczył fałszywie, powinna spotkać taka kara, o jaką wnosił przeciw innemu (por. Mak 1,3), zgodnie z zasadą wyrażoną przez Torę: ‘Nie będziesz zeznawał fałszywie przeciw bliźniemu swemu’ (Wj 20,13) oraz ‘Uczynicie mu według tego, o czym fałszywie zeznał’ (Pwt 19,19). Ta miszna wyjaśnia, że nie zawsze stosuje się podaną wyżej drugą zasadę, gdyż w tym przypadku krzywoprzysięzca, jeśli był nim kapłan, nie mógłby pełnić funkcji kapłańskich, jeśli zostałby, w odwecie za fałszywe oskarżenie, uznany za syna oddalonej lub *chalucy*, stałby się *chalalem*, czyli niepełnowartościowym kapłanem. W hierarchii społecznej z najwyższej grupy spadłby do czwartej kategorii, por. Kid 4,1. Karę poniosłoby także jego potomstwo, a Wj 19,19 wyraźnie mówi ‘uczynicie mu’, tzn. jemu, a nie jego potomstwu. Gemara dodaje jednak, że krzywoprzysięzca skazałby na niełaskę także potomstwo fałszywie oskarżonego.

chalucy zamiast niego’, ale otrzyma czterdzieści razów¹⁷⁴. Jeśli fałszywi świadkowie powiedzą: ‘Zaświadczamy o takim to a takim, że powinien się schronić¹⁷⁵’, to nie mówi się: ‘Niech ten¹⁷⁶ się schroni zamiast niego’, ale otrzyma czterdzieści razów¹⁷⁷. [Jeśli powiedzą¹⁷⁸:] ‘Zaświadczamy o takim to a takim, że oddalił swoją żonę, ale nie wypłacił¹⁷⁹ jej *ketuby*’, (a czy to dzisiaj, czy jutro, w końcu musi wypłacić¹⁸⁰ jej *ketubę*¹⁸¹), to szacuje się, ile chce wypłacić jej w *ketubie*¹⁸², jakby owdowiała lub została oddalona, a jeśliby zmarła, to jej mąż to odziedziczy¹⁸³. [Jeśli fałszywi świadkowie mówią:] ‘Zaświadczamy o takim to a takim, że jest winien swojemu koledze tysiąc *zuz* pod warunkiem, że odda je mu w ciągu trzydziestu dni’, a on mówi: ‘W ciągu dziesięciu lat’¹⁸⁴, to szacuje się, o ile więcej zapłaci od tysiąca *zuz* przez dziesięć lat zamiast trzydziestu dni.’ (1,1)

Ta miszna jest kontynuacją poprzedniej. Rabi Meir wobec krzywoprzysięzców nakazuje stosować zarówno karę pieniężną jak i chłostę. Mędrcy są odmiennego zdania twierdząc, że ten, kto płaci, nie otrzymuje razów:

„[Jeśli powiedzieli¹⁸⁵:] ‘Zaświadczamy o takim to a takim, że jest winien swojemu koledze dwieście *zuz*’, a [następnie] okazali się krzywoprzysięzcami¹⁸⁶, to otrzymują razy¹⁸⁷ i płacą [także dwieście *zuz*], ponieważ kategoria przewinienia prowadzącego

¹⁷⁴ Za krzywoprzysięstwo wymierza się mu karę chłosty.

¹⁷⁵ Hebr. *liglot*, tu w znaczeniu ‘uciec, skryć się’. Chodzi tu o kogoś, kto nieumyślnie zabił człowieka i powinien w tej sytuacji skryć się w wyznaczonym do tego celu mieście ucieczki. Tora mówi o sześciu miastach ucieczki, w których nieumyślny zabójca mógł się skryć przed mścicielem krwi (hebr. *goel*, por. Lb 35,12-13). Był nim zwykle najbliższy krewny zamordowanego (Rdz 4,14; 9,6; Pwt 19,12).

¹⁷⁶ Ten fałszywie świadczący.

¹⁷⁷ Zostanie wychłostany.

¹⁷⁸ Świadkowie oświadczają, że byli przy tym, jak mąż oddalił żonę i nie wypłacił jej *ketuby*. Mąż zaprzecza, jakoby miał oddalić żonę i świadkowie stają się krzywoprzysięzcami. Czy muszą w tej sytuacji wypłacić mężowi całą wartość *ketuby* jego żony?

¹⁷⁹ Hebr. *lo natan lah ketubatah* – dosł. ‘Nie dał jej jej *ketuby*’.

¹⁸⁰ Mąż lub jego spadkobiercy.

¹⁸¹ Hebr. *liten lah ketubatah* – dosł. ‘dać jej jej *ketubę*’.

¹⁸² Hebr. *bichtubatah szel zo* – dosł. ‘w *ketubie* tej (kobiety)’. Szacuje się, na ile mąż ocenia wartość *ketuby* jego żony, która została posądzona o oddalenie, a wartość *ketuby* kobiety oddalonej jest niższa. Różnicę do pełnej wartości *ketuby* fałszywi świadkowie wypłacą mężowi kobiety, gdyż to wskutek ich fałszywego świadectwa *ketuba* straciła na wartości. Niektórzy komentatorzy tej miszny twierdzą, że świadków obciąża się sumą według (aktualnych wyliczeń) wolnorynkowej wyceny wartości tej *ketuby*, por. Albeck IV 219-220; Kehati, Mak 1,1.

¹⁸³ Dokładniej to wyjaśniono w trzecim dziale Miszny *Naszim (Kobiety)*, w traktacie *Ketubot*.

¹⁸⁴ Świadkowie zaświadczać, że pożyczki dokonano w ich obecności konkretnego dnia. Oświadczenie pożyczkobiorcy sprawia, że stają się krzywoprzysięzcami.

¹⁸⁵ Świadkowie poświadczali, że byli obecni w określonym miejscu i czasie podczas wspomnianej pożyczki.

¹⁸⁶ Inni świadkowie zeznali, że we wskazanym terminie pożyczkobiorca był z nimi w innym miejscu.

¹⁸⁷ Zdaniem rabiego Meira fałszywi świadkowie powinni zostać podwójnie ukarani: otrzymują karę chłosty i muszą zapłacić wskazaną sumę fałszywie posądzonemu, ponieważ zawinili z dwóch

do chłosty nie jest [tożsama] z kategorią przewinienia prowadzącego do zapłaty¹⁸⁸ – słowa rabiego Meira. Mędrcy zaś mówią: Każdy, kto płaci, nie otrzymuje razów.¹⁸⁹” (1,2)

Ta lekcja kontynuuje myśl poprzedniej i wyjaśnia różnice prawne dotyczące egzekwowania kary pieniężnej i chłosty:

„[Jeśli¹⁹⁰ powiedzieli:] ‘Zaświadczamy¹⁹¹ o takim to a takim, że podlega chłości czterdziestu razów’, a [następnie] okazali się krzywoprzysięzcami, to otrzymują osiemdziesiąt razów z powodu [przykazania] ‘Nie będziesz zeznawał fałszywie przeciw bliźniemu swemu’¹⁹² i z powodu [przykazania] ‘Uczynicie mu według tego, o czym fałszywie zeznał’¹⁹³ – słowa rabiego Meira. Mędrcy zaś mówią: Wymierza się wyłącznie czterdzieści razów¹⁹⁴. [Kara] pieniężna może być rozdzielona [pomiędzy nich], ale nie [kara] chłosty. W jaki sposób? Jeśli zaświadczyli o nim, że winien jest swemu koledze dwieście *zuz*, a [następnie] okazali się krzywoprzysięzcami, to [karę pieniężną] dzieli się między nich, ale jeśli zaświadczyli o nim, że podlega karze chłosty czterdziestu [razów], a [następnie] okazali się krzywoprzysięzcami, to każdy z nich otrzyma czterdzieści [razów].¹⁹⁵” (1,3)

Dalej wyjaśnia się prawo dotyczące krzywoprzysięzców, za których uważa się tych, którzy oznajmniają, że byli świadkami jakiego wydarzenia, a inni świadkowie twierdzą, że na przykład byli z nimi w tym czasie w zupełnie innym miejscu, nie mogą więc ci pierwsi być świadkami tego wydarzenia.

Tora nakazuje wierzyć drugiej parze świadków, którzy negują świadectwo pierwszych, a nawet ukarać ich karą, która za ich przyczyną miała spotkać fałszywie oskarżonego. Nie ma tu znaczenia ilość świadków, gdyż dwu równoważy nawet stu. W innym przypadku zeznanie drugiej pary świadków anuluje świadectwo pierwszych i można uznać, że go w ogóle nie było. W tym przypadku pierwsi

powodów: 1) stali się krzywoprzysięzcami, do czego odnosi się werset Tory: ‘Nie będziesz świadczył fałszywie przeciw bliźniemu swemu’ (Wj 20,13) oraz 2) działali na szkodę pokrzywdzonego, do czego odnosi się werset Tory: ‘Uczynicie mu według tego, o czym fałszywie zeznał’ (Pwt 19,19).

¹⁸⁸ Jak wyżej wskazano, ich winę określają dwa różne wersety Tory.

¹⁸⁹ Nie wymierza się mu kary chłosty.

¹⁹⁰ Ta miszna kontynuuje myśl poprzedniej i wyjaśnia różnice prawne dotyczące egzekwowania kary pieniężnej i chłosty.

¹⁹¹ Świadkowie widzieli łamanie prawa zasługujące na karę chłosty.

¹⁹² Wj 20,13.

¹⁹³ Pwt 19,19.

¹⁹⁴ Dokładnie mówiąc wymierzano czterdzieści razów bez jednego, żeby nie przekroczyć czterdziestu i nie pohańbić skazanego, por. Pwt 25,3.

¹⁹⁵ Karę pieniężną dzieli się pomiędzy fałszywych świadków, a chłostę otrzymuje każdy z nich w ilości trzydziestu dziewięciu razów, por. wyjaśnienia wyżej.

świadkowie nie podlegają karze. Jak to rozróżnić? Różnica między podważonym czy obalonym świadectwem (*hachhasza* – ‘zaprzeczenie’) a świadectwem celowo zakładającym fałsz (*hazama* – ‘knucie, knowanie, spiskowanie’) polega na tym, że pierwsze odnosi się do samego zdarzenia (jedni świadkowie zeznają, że było tak, a inni, że było inaczej), w drugim przypadku drudzy świadkowie nie mówią nic o samym zdarzeniu, ale zaświadcniają, że pierwsi nie mogli być świadkami tego zdarzenia. Drudzy świadkowie zeznają przeciwko samym pierwszym świadkom, a nie przeciwko ich świadectwu. W tym to przypadku Tora nakazuje wierzyć drugim świadkom, a pierwszych nazywa *zomemim* – krzywoprzysięzcami, którzy podlegają karze, jaka miała za ich przyczyną spotkać fałszywie oskarżonego. Miszna ujmuje to następująco:

„Świadców nie uważa się za krzywoprzysięzców¹⁹⁶, dopóki nie obciążają samych siebie. W jaki sposób? Jeśli powiedzieli: ‘Zaświadczamy o takim to a takim, że zabił kogoś’, a [inni świadkowie] powiedzieli im: ‘Jak możecie [o tym] świadczyć, skoro ten zabity lub morderca był z nami tego dnia w takim to a takim miejscu?!’ [W tej sytuacji] nie uważa się ich za krzywoprzysięzców. Jeśli jednak powiedzieli im: ‘Jak możecie [o tym] świadczyć, skoro byliście z nami tego dnia w takim to a takim miejscu?!’, to [w tym przypadku] uważa się ich za krzywoprzysięzców i zostaną zabici¹⁹⁷ na podstawie zeznania [innych świadków¹⁹⁸].” (1,4)

Ta miszna jest kontynuacją poprzedniej i omawia przypadek, w którym kolejna para świadków (nawet jeśli byłoby ich sto) sprawia, że ich poprzedników uznaje się za krzywoprzysięzców. Mędracy mają odmienne od rabiego Jehudy zdanie w tej sprawie:

„Jeśli przybyli inni [świadkowie, którzy] sprawili, że ci [pierwsi] stali się krzywoprzysięzcami¹⁹⁹, a [potem] przybili następni²⁰⁰ [świadkowie, którzy] sprawili, że ci stali się krzywoprzysięzcami, to jeśli nawet było ich sto²⁰¹ – wszyscy [podlegają karze] śmierci²⁰². Rabi Jehuda mówi: To byłaby zмова, karze śmierci podlega wyłącznie pierwsza para²⁰³ [świadków]²⁰⁴.” (1,5)

¹⁹⁶ To ich świadectwo uznano za nieważne, a ich samych nie nazywa się krzywoprzysięzcami.

¹⁹⁷ Hebr. *neheragin* – dosł. ‘są zabici, uśmierceni’.

¹⁹⁸ W tekście oryginalnym *al pihem* – dosł. ‘na podstawie ich ust’.

¹⁹⁹ Tutaj rdzeń *z-m-m* występuje w koniugacji *hifil*: *wehizimum*. Podobnie jest w następnym zdaniu.

²⁰⁰ Hebr. *acherim* – dosł. ‘inni’.

²⁰¹ Chodzi tu o sto par świadków.

²⁰² Hebr. *jeharegu* – dosł. ‘zostaną zabici’.

²⁰³ Hebr. *kat* – dosł. ‘grupa, partia’.

²⁰⁴ Hałachę ustalono na podstawie opinii Mędrców.

Tannaici kontynuują zagadnienie krzywoprzysięskich świadków. Rozważa się tu problem, od kiedy podlegają karze śmierci. Saduceusze mają inną na ten temat opinię niż Mędrcy, którzy twierdzą, że po zakończonym procesie sądowym skazującym na śmierć osądzonego na podstawie – jak się później okazało – fałszywego świadectwa. Saduceusze są zdania, że krzywoprzysięzcy podlegają karze śmierci dopiero po wykonaniu wyroku na niesłusznie skazanym według zasady ‘życie za życie’ (Pwt 19,21; Kpł 24,18). Tak ujmuje to Miszna w traktacie *Makot*:

„Nie uśmierca się krzywoprzysięskich świadków, dopóki nie zakończy się [proces] sądowy. Saduceusze utrzymywali, że dopóki nie zostanie uśmiercony [skazany na podstawie ich fałszywego świadectwa], jak jest napisane²⁰⁵ ‘życie za życie’. Mędrcy odpowiedzieli im: A czyż nie jest napisane²⁰⁶ ‘Postąpicie z nim według tego, o czym fałszywie zeznał, żeby uczynić swemu bratu’²⁰⁷, a przecież jego brat żyje! A skoro tak, to dlaczego napisano: ‘życie za życie’? Czy może [być tak, że krzywoprzysięzcy podlegają karze] śmierci od chwili, kiedy ich świadectwo [okazało się fałszywe]? Werset²⁰⁸ mówi²⁰⁹ ‘życie za życie’, [żeby nauczyć nas,] że [krzywoprzysięzcy] zostaną uśmierceni tylko wówczas, gdy zakończy się [proces] sądowy.” (1,6)

Ta miszna nadal zajmuje się prawem dotyczącym krzywoprzysięzców wyjaśniając, że odnosi się ono do stu świadków w ten sam sposób, co do dwóch, tzn., że stosuje się je, gdy wszyscy świadkowie okażą się krzywoprzysięzcami. Wyrażone są tu trzy opinie: Pierwszego Tannaity, rabiego Szimona i rabiego Akiwy. Według Pierwszego Tannaity opinia dwóch świadków może unieważnić świadectwo trzech. Zdaniem rabiego Szimona prawo dotyczące krzywoprzysięstwa stosuje się wobec trzech świadków tylko w przypadku, gdy wszyscy trzej okazali się krzywoprzysięzcami. Tu wskazuje się na celowe powtórzenie wyrazu ‘świadków’. Zgodnie z opinią rabiego Akiwy trzeci świadek podlega tym samym sankcjom, co dwaj pierwsi:

„Na podstawie zeznania dwóch²¹⁰ lub trzech świadków skazuje się na śmierć’.²¹¹ Jeśli uznaje się świadectwo dwóch [świadków], to dlaczego werset wymienia²¹² trzech? Żeby przyrównać trzech do dwóch: Tak jak trzech [świadków] może sprawić,

²⁰⁵ Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

²⁰⁶ Jw.

²⁰⁷ Pwt 19,19.

²⁰⁸ Hebr. *Talmud* tu w znaczeniu ‘Nauka, Prawo’.

²⁰⁹ Hebr. *lomar* – dosł. ‘mówić’.

²¹⁰ W tekście oryginalnym *sznajim edim o szlosza edim* – dosł. ‘dwóch świadków lub trzech świadków’. Ze względów stylistycznych pominąłem tę redundancję, która jest przywołana przez rabiego Szimona.

²¹¹ Pwt 17,6.

²¹² Hebr. *parat hakatuw* – dosł. ‘pismo wyszczególniło’.

że [świadectwo] dwóch uzna się za krzywoprzysięstwo, tak też dwóch może unieważnić świadectwo trzech. A skąd [mamy wiedzieć, że] nawet [świadectwo] stu? Ponieważ Tora mówi²¹³: ‘świadków’. Rabi Szimon twierdzi²¹⁴: Tak jak dwaj podlegają karze śmierci²¹⁵ tylko wtedy, gdy obaj [okażą się] krzywoprzysięzcami, tak też trzej nie zostaną zabici, dopóki [wszyscy] trzej nie okażą się krzywoprzysięzcami. A skąd [wiemy, że dotyczy to] nawet stu?²¹⁶ Werset mówi²¹⁷: ‘świadków’. Rabi Akiwa poucza²¹⁸: Trzeciego świadka włącza się²¹⁹ tu tylko po to²²⁰, żeby [pokazać, że ta sama] surowość²²¹ [prawa] odnosi się do niego, a jego skazanie jest jak tych [dwóch]²²². Jeśli tego, kto przyłączył się do łamiących prawo, Tora karze w ten sam sposób jak łamiących prawo, to o ile bardziej tego, kto przyłączy się do wypełniających przykazanie, Bóg nagrodzi jak wypełniających przykazanie²²³.’ (1,7)

Tutaj podobnie do poprzedniej lekcji przyrównuje się dwóch świadków do trzech, a nawet do stu. Według niektórych komentatorów ta lekcja stanowi rozwinięcie wypowiedzi rabiego Akiwy z poprzedniej miszny:

„Tak jak świadectwo dwóch [świadków] jest nieważne, jeśli jeden z nich okazał się krewnym²²⁴ lub niezdatnym²²⁵ [do świadczenia]²²⁶, tak też świadectwo trzech jest nieważne, jeśli jeden z nich okazał się krewnym lub niezdatnym [do złożenia świadectwa]. Skąd [wiemy, że odnosi się to] nawet do stu²²⁷ [świadków]? [Ponieważ] Tora mówi: ‘świadków’²²⁸. Rzekł rabi Jose: Czego dotyczą te słowa?

²¹³ Hebr. *Talmud lomar*, co wyjaśniono wyżej.

²¹⁴ Hebr. *omer* – dosł. ‘mówi’.

²¹⁵ Hebr. *neheragin* – dosł. ‘są zabici, uśmierceni’.

²¹⁶ Skąd wiadomo, że żaden ze świadków nie zostanie zabity, dopóki wszyscy nie okażą się krzywoprzysięzcami?

²¹⁷ Hebr. *Talmud lomar*, por. wyżej.

²¹⁸ Hebr. *omer* – dosł. ‘mówi’, co w przekładzie zmieniono ze względów stylistycznych.

²¹⁹ Hebr. *ba* – dosł. ‘przychodzi, przybywa’.

²²⁰ Trzeciego świadka włącza się z konieczności i nie można zakładać, że będzie krzywoprzysięcą.

²²¹ Hebr. *lehachmir* – dosł. ‘utrudnić’, ‘uczynić surowym’, ‘zaostrzyć’, ‘ograniczyć’.

²²² Wszyscy trzej zostaną uśmierceni, jeśli wszyscy okażą się krzywoprzysięzcami.

²²³ Ponieważ nagroda za dobre czyny przewyższa karę za zło, o czym zaświadcza Tora mówiąc, że Bóg za złe czyny karze do trzeciego i czwartego pokolenia tych, którzy go nienawidzą, a okazuje łaskę do tysięcznego pokolenia tym, którzy go miłują i przestrzegają jego przykazań, por. Wj 20,5-6.

²²⁴ Por. Sanh 3,4.

²²⁵ Hebr. *pasul*.

²²⁶ Por. Sanh 3,3.

²²⁷ Ich świadectwo staje się nieważne, jeśli jeden z nich okazałby się krewnym lub niezdatnym do złożenia świadectwa.

²²⁸ Chodzi tu o powtórzenie wyrazu ‘świadków’ w Pwt 17,6. Por. wyjaśnienia do poprzedniej lekcji.

Spraw ważnych²²⁹, a w sprawach majątkowych²³⁰ świadectwo opiera się na reszcie [świadków]²³¹. Rabi²³² powiedział: Odnosi się to zarówno do spraw ważnych, jak i do spraw majątkowych. [Kiedy dotyczy to spraw ważnych?] Jeśli [nieuprawnieni świadkowie] ostrzegli [łamiących prawo]²³³, ale jeśli ich nie ostrzegli – to co mają uczynić dwaj bracia²³⁴, gdy widzą popełniającego morderstwo^{235?}” (1,8)

Poprzednie miszny nauczały, że każda ilość świadków ma status prawny dwóch świadków koniecznych, żeby świadectwo było ważne. Prawo odnoszące się do krzywoprzysięstwa stosuje się tylko wówczas, gdy wszyscy świadkowie okażą się krzywoprzysięzcami. Ponadto świadectwo jest nieważne, jeśli jeden ze świadków okazał się krewnym lub w inny sposób niezdatnym do świadczenia. Ta lekcja podaje sposób na łączenie świadków, którzy widzieli zbrodnię z różnych miejsc:

„Jeśli dwóch widziało go²³⁶ z jednego okna²³⁷ i dwóch widziało go z innego okna²³⁸, a jeden w środku²³⁹ go ostrzegł, i jeśli w tym czasie ktoś spośród jednych wdział drugich, to [stanowią] oni²⁴⁰ jedną [grupę] świadków²⁴¹, a jeśli nie²⁴², to [tworzą] oni²⁴³ dwie grupy świadków. Jeśli jednak jedna [para świadków] okazała się krzywoprzysięzcami, to [zarówno przestępca jak i fałszywi świadkowie²⁴⁴] podlegają karze śmierci²⁴⁵, a druga [para świadków] jest wolna²⁴⁶. Rabi Jose mówi: W żadnym

²²⁹ Tak też tłumaczy: Danby, s.402, Kehati, Mak 1,8 i Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, Yale University Press, New Haven – London 1988, s. 612. Hebr. *dinei nefaszot* można by przetłumaczyć jako ‘sprawy osobowe’.

²³⁰ Hebr. *dinei mamonot* – dosł. ‘sprawy pieniężne’.

²³¹ Gdyż świadectwo pozostałych świadków jest zgodne z prawem.

²³² Rabi Jehuda Hanasi. Według jego opinii bez różnicy czy są to sprawy ważne, czy majątkowe, jeśli byliby trzech świadków lub nawet więcej, ale jeden z nich okazałby się krewnym lub niezdatnym do złożenia świadectwa, to jest ono nieważne. W przypadku spraw ważnych – zdaniem rabiego Jehudy Hanasi – świadectwo jest nieważne tylko wtedy, gdy nieuprawniony świadek ostrzegł przestępcę.

²³³ Hebr. *bahen* – dosł. ‘ich’.

²³⁴ Razem z trzecim świadkiem, który nie jest z nimi spokrewniony, por. Albeck IV 223; Kehati, Mak 1,8.

²³⁵ Hebr. *szerau beechad sheharag et hanefesz* – dosł. ‘którzy widzieli jednego, który zabił istotę [ludzką]’. Problem polega tu na tym, żeby choć jeden z braci mógł być drugim świadkiem razem z tym, który jest dla nich osobą niespokrewnioną. Stanowiliby wówczas dwóch uprawnionych świadków.

²³⁶ Osobę zmierzającą popełnić zbrodnię.

²³⁷ Hebr. *mechalon ze* – dosł. ‘z tego okna’.

²³⁸ Jw.

²³⁹ Ktoś, kto stał pośrodku między dwoma oknami.

²⁴⁰ Hebr. *elu* – dosł. ‘ci’.

²⁴¹ Hebr. *edut achat* – dosł. ‘jedno świadectwo’.

²⁴² Jeśli nikt spośród jednych nie widział drugich.

²⁴³ Hebr. *elu* – dosł. ‘ci’.

²⁴⁴ Hebr. *hu wehen* – dosł. ‘on i oni’.

²⁴⁵ Hebr. *neheragin* – dosł. ‘są zabijani, uśmierceni’.

²⁴⁶ Nie podlega karze. Wśród tej grupy świadków nie ma żadnego krzywoprzysięzcy.

wypadku nikt nie podlega karze śmierci, dopóki nie zostanie ostrzeżony przez dwóch świadków²⁴⁷, jak jest napisane²⁴⁸: ‘na podstawie dwóch świadków’²⁴⁹. Innym wyjaśnieniem²⁵⁰ ‘na podstawie dwóch świadków’, że Sanhedryn nie będzie słuchał tłumacza²⁵¹.’ (1,9)

Zgodnie z Torą każdy, kto nieumyślnie zabił człowieka, powinien schronić się w mieście ucieczki (Lb 35,11-15). Tym zagadnieniem zajmuje się drugi rozdział traktatu *Makot*, który precyzuje, kogo można uznać za nieumyślnego mordercę i komu przysługuje prawo schronienia się w mieście ucieczki przed mścicielem krwi. Zagadnienie nieumyślnego zabójcy wykracza jednak poza ramy podjętego tematu.

Bibliografia

- Albeck, Ch., *Szisz Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*), Jeruzalaim (Jerozolima) 2008.
Biblia Hebraica Stuttgartensia, Ed. Elliger, K., Rudolph, W., Stuttgart 1969.
 Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*, Peabody, Massachusetts 2016
 Kehati, P., *The Mishnah. A New Translation With a Commentary*, (Transl.) Rafael Fisch, Jerusalem 1994
 Kehati, P., *Misznajot mewoarot*, Jeruzalaim 2003
 Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie: Roman Marcinkowski, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016.
 Marcinkowski, R., (red.) *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa 2014.
 Marcinkowski, R., (red.) *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa 2013.
 Marcinkowski, R., *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*, Kraków 2004.
 Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London 1988.

Programy komputerowe:

Hebrew Master Collection (Accordance 13)

The Responsa Project 23 Plus. Ramat Gan: Bar-Ilan University

²⁴⁷ Hebr. *sznei edaw* – dosł. ‘dwóch jego świadków’.

²⁴⁸ Hebr. *szeneemar* – ‘jak powiedziano’.

²⁴⁹ Pwt 17,6.

²⁵⁰ Hebr. *dawar acher* – dosł. ‘inna sprawa’.

²⁵¹ Sanhedryn nie przyjmuje świadectwa przez tłumacza, który mógłby coś zmienić w swoim przekładzie. Ponadto sędzia rozmawiający bezpośrednio ze świadkiem lepiej go rozumie, jeśli zna jego język. Stąd wniosek, że sędzia powinien znać język świadka, por. Albeck, tamże; Kehati, tamże.

MAŁGORZATA PARCHENIAK

s. M. Jana od Trójcy Przenajświętszej OVE
w Elblągu
ORCID: 0000-0002-7596-5494

Gdańskie *święte ustronia* bł. Doroty z Mątów

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-032

Streszczenie: Bł. Dorota z Mątów (1347 - 1394) czczona jest jako błogosławiona lub święta. Jak wynika z przytoczonych źródeł, bł. Dorota zamieszkiwała w Gdańsku przez niemal dwadzieścia osiem (28) lat, organicznie dojrzewając do pustelnicstwa w rekluzji. Bł. Dorota wysoce ceniła sobie łaskę codziennego *odnowienia ducha* (*lac. renovatio spiritus, wł. rinnoiazione dello spirito*). Jako miejsca optymalne, w celu budowania przestrzeni samotności (*lac. solitudo*) i sprzyjające osobowemu wycofaniu się (*gr. anachoresis*), obierała zwyczajowo cztery świątynie Gdańska: kościół Mariacki, kościół św. Katarzyny, kościół Dominikanów i kościół Bożego Ciała. Każde z tych *ustroni* było miejscem wykonywania innych, temu miejscu wyraźnie dedykowanych przez samą Błogosławioną aktów pobożności. Dorota Swertfeger uczyniła z nawiedzania tych świętych ustroni w takim porządku celowym „złotą regułę postępowania”, dzięki której mogła wykonując obowiązki rodzinne, ocalić i przechować skarb powołania pustelniczego. Na tej drodze w istocie przeżywała życie semi - eremickie. Analiza przytoczonych źródeł wykazała, że dzięki stałości podejmowanych w tych *ustroniach* praktyk i aktów życia kontemplacyjnego, bł. Dorota Swertfeger prowadziła kierownictwo duchowe gdańszczan i Pomorzan (Kaszubów).

Słowa kluczowe: bł. Dorota z Mątów, charyzmat bł. Doroty z Mątów, kierownictwo duchowe, kościoły Gdańska, święte ustronia

Gdańsk's *Holy Places of Secludedness* of Blessed Dorothy of Montau

Abstract: Blessed Dorothy of Montau (1347 – 1394) is venerated as a blessed or a saint. According to the sources cited, blessed Dorothy (Dorothy Swertfeger) lived in Gdańsk for almost twenty-eight years, growing organically into

recluse hermitage. Blessed Dorothy highly valued the grace of the daily *renewal of the spirit* (*lat. renovatio spiritus, it.: rinnovazione dello spirito*). As optimal places for building a space of solitude (*lat. solitudo*) and conducive to personal withdrawal (*gr. anachoresis*), she chose four churches in Gdańsk: St. Mary's Church, the church of St. Catherine, the church of the Dominicans and the church of Corpus Christi. Each of these *holy places of secluedness* was a place for performing different acts of devotion which were clearly dedicated to the particular place by blessed Dorothy herself. She made it "a golden rule of conduct" to visit these *holy places of secluedness* in a purposed order, and this was what enabled her to preserve the treasure of her hermit's calling while fulfilling her family responsibilities. In fact, in this way she lived a semi-hermitic life. Analysis of the sources cited showed that due to her faithful performance of the practices and acts of contemplative life in these places of sanctuary, blessed Dorothy Swertfeger undertook the spiritual direction of Gdańsk's citizens and of Pomeranians (Kashubians).

Keywords: blessed Dorothy of Montau, charisma of blessed Dorothy of Montau, Gdańsk's churches, holy places of secluedness, spiritual direction

Wprowadzenie

Bł. Dorota z Mątów (1347 – 1394) jest czczona jako błogosławiona lub święta¹. Przed uroczystym wstąpieniem do rekluzji, powstałej na prawie biskupim w lub przy katedrze pomezkańskiej (02.05.1393)², była żoną gdańskiego płatnerza Wojciecha (Adalberta) Swertfegera³ i matką dziewięciorga dzieci⁴. Małżonkowie Dorota i Wojciech Swertfegerowie zamieszkiwali w Gdańsku, przy ul. Długiej 64⁵. Ponaddwudziestosześcioletni okres małżeństwa i okres pierwszych dziewiętnastu

¹ *Dopuszczalność obu form kultu wynika stąd, że Kongregacja ds. Świętych Pańskich Stolicy Apostolskiej orzekła, na podstawie dekretu papieża Pawła VI z dn. 09 stycznia 1976 r., w sprawie zatwierdzenia jej kultu i stwierdzenia heroicznego cnót, że Dorota z Mątów może być czczona jako błogosławiona lub święta, w zależności od tego, jaki zwyczaj panuje w poszczególnych diecezjach. W Polsce zasadniczo przysługuje jej kult błogosławionej. Szczególnie czczona jest w diecezjach: elbląskiej, gdańskiej, pelplińskiej, toruńskiej i warmińskiej. W Niemczech czczona jest jako święta – por. M. Borzyszkowski, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*, „Studia Warmińskie”, XIV (1977), s. 525 i zob. J. Ratzinger, *Droga ku wnętrzu. Święta Dorota z Mątów/Wege nach innen: Die Heilige Dorothea von Montau* (Kazanie ku czci św. Doroty z Mątów, wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w Kościele św. Michała w Monachium), Olsztyn² 2016, s. 16: *W Niemczech czczona jest jako święta.**

² Jan z Kwidzyna, *Żywoć Doroty z Mątów*, z krytycznego wyd. H. Westphal – A. Birsch – Hirschfeld – Triller, Böhlau – Verlag – Köln – Graz 1964, tł. J. Wojtkowski Bp, Lublin 2011, V 7 a – m, s. 220-222 i 411.

³ Por. *Żywoć*, II, 27 c, s. 98-99 i *Kalendarium*, s. 406.

⁴ Por. Tamże, II, 32 d, 43, 44 a, s. 103, 115-116 i *Kalendarium*, s. 406-407.

⁵ Por. Tamże, *Kalendarium*, s. 406.

miesiący wdowieństwa stanowiły łącznie tzw. *okres gdański* (1363 – 1391) w życiu bł. Doroty Swertfeger. Jak wynika z przytoczonych źródeł, bł. Dorota zamieszkiwała w Gdańsku, przy ul. Długiej 64 przez ponad dwadzieścia osiem (28) lat, tj. od dnia zawarcia związku małżeńskiego (15.08.1363 r.) do dnia wyjazdu do Kwidzyna (27.09.1391 r.), (z kilkuletnimi przerwami, obejmującymi okresy pielgrzymowania do miejsc świętych)⁶. Następnie, jako wdowa mieszkała w izdebce prawobrzeżnego miasta⁷. Od dzieciństwa pielęgnowała życie kontemplacyjne⁸ i dziewictwo duchowe⁹. Dojrzewając organicznie do pustelnicstwa w rekluzji, nie zaniedbywała jednocześnie obowiązków wynikających z małżeństwa i macierzyństwa¹⁰. Stan małżeński przeżywała w duchu stałego zaparcia się siebie, w celu jak najdoskonalszego wypełnienia woli Bożej¹¹. Była obdarzona przez Boga intensywnym życiem duchowym¹² i zaszczycona unikalnymi darami: modlitwy mistycznej¹³, czytania sumień (*kardiognozji*)¹⁴, bilokacji¹⁵, pokuty habitualnej¹⁶, wstawiennictwa w sprawach trudnych i niemożliwych¹⁷, kierownictwa duchowego¹⁸, macierzyństwa duchowego¹⁹ oraz stygmatów w postaci setek *ran od Boga*²⁰. W przestrzeni duchowej była w stanie pogodzić obie misje, żyjąc w warunkach tzw. ukrzyżowania woli. Ciężar

⁶ Por. Tamże, II, 44 b, III 6 h, III 9 b-d, III, 14, III 23, 24, s. 116, 126, 129-130, 137-138, 148-151 i *Kalendarium*, s. 407-409.

⁷ Por. Tamże, s. 409.

⁸ Por. Tamże, II, 3, s. 78 w zw. z *Wstęp*, 1-8, s. 25-41.

⁹ Por. *akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mąków od 1394 do 1521*, [z krytycznego wyd. R. Stachnika – A. Birch – Hirschfeld – Triller – J. Westpfahl, Böhlau, Verlag Köln Wien 1978], tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 66, 261, 331 oraz por: *Matka ciałem, panna duchem*, zob. *Modlitwa, Żywot*, s. 365-366.

¹⁰ Por. *podczas tego uczciwego małżeństwa między wspomnianymi małżonkami, wspomniana Dorota jak najwierniej strzegła małżeństwa, nie odstępując od kontemplacji spraw Bożych, umartwiania swego ciała i innych zwykłych uczynków pobożności*, por. *akta procesu kanonizacyjnego*, s. 65 i s. 370 oraz *Żywot*, II 29, 99- 100.

¹¹ Por. *Żywot*, IV, 11, s. 171-172 i V, 6, s. 218-219.

¹² Miarą jej życia duchowego było to, jak była *pojemna Boga*, por. *Żywot*, IV, 2, IV 37e, VII 2c, s. 158-159, 207, 321 i była *pojemna wspaniale*: tamże, s. 293-294.

¹³ Por. *akta procesu kanonizacyjnego*, s. 267.

¹⁴ Por. Tamże, s. 271, 324-326, 373.

¹⁵ Por. Bł. Dorota *świat przebiegała (bilokacja) i swoimi łzami skrapiała, a modliła się do Pana, by usunął wszelki brak światła* – por. Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mąków*, z krytycznego wyd. dra Fr. Hiplera, *Analecta Bollandiana Bruksela 2-4* (1883-1885) ZGAE Braniewo 6 (1878) 148-183, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012, s. 108.

¹⁶ Por. *akta procesu kanonizacyjnego*, s. 363-369, 457; por. *Żywot*, II 4-6, II 31, III 16, s. 79-83, s. 101-102, s. 140.

¹⁷ Por. *akta procesu kanonizacyjnego*, s. 69 i 271.

¹⁸ Por. Zagadnieniu kierownictwa duchowego, tj. charyzmatowi bł. Doroty, poświęcone zostały dwa (2) artykuły, złożone w r. 2020 do druku do: „*Acta Cassubiana*”: *Kierownictwo duchowe Gdańszczan w praktyce bł. Doroty z Mąków* i do: „*Studiów Elbląskich*”: „*Tractus Domini*” w *doświadczeniu duchowym bł. Doroty z Mąków. Kierownictwo duchowe w dzieciństwie i młodości bł. Doroty z Mąków (1347-1363)*.

¹⁹ Por. *akta procesu kanonizacyjnego*, s. 272.

²⁰ Por. Tamże, s. 320-322 i 367.

życia małżeńskiego, naznaczonego śmiercią ośmiorga dzieci i zaostrzającymi się konfliktami małżeńskimi²¹, był znaczny. Nie mniejszy był wysiłek związany z prowadzeniem intensywnego życia kontemplacyjnego i ekspiacyjnego²². Stąd bł. Dorota wysoce ceniła sobie łaskę codziennego *odnowienia ducha* (*łac. renovatio spiritus, wł. rinnovazione dello spirito*)²³. Jako miejsca optymalne w celu budowania przestrzeni samotności (*łac. solitudo*) i sprzyjające odnowieniu ducha, obierała zwyczajowo cztery opisane w artykule świątynie Gdańska. Były one w jej rutynie dnia nie tyle enklawami, co raczej *świętymi ustroniami* (*wł. santissimi ritiri*), tj. miejscami osobowego wycofania się (*gr. anachoresis*) w celu podejmowania kultu Bożego²⁴. Ceniła sobie możliwość nawiedzania i pozostawiania w czterech umiłowanych kościołach miasta Gdańska: kościele Mariackim, kościele św. Katarzyny, kościele Dominikanów i kościele Bożego Ciała. Nawiedzenia tych świątyń były zsynchronizowane ze sobą, wzajemnie się dopełniały. W każdym z wymienionych miejsc kultu Bożego bł. Dorota podejmowała odmienne praktyki duchowe. Dzięki tym czterem gdańskim świątyniom możliwa była jej rzeczywista *fuga mundi*, po której Dorota powracała do wykonywania codziennych obowiązków. Każde z tych *ustroni* było miejscem wykonywania innych, temu miejscu wyraźnie dedykowanych przez samą Błogosławioną aktów pobożności. Dorota Swertfeger uczyniła z nawiedzania tych świętych *ustroni* w takim porządku celowym niepisana, „złotą regułą postępowania”, dzięki której mogła wykonując obowiązki rodzinne, ocalić i przechować skarb powołania pustelniczego. Na tej drodze na poziomie wewnętrznym w istocie przeżywała życie semi - eremickie. Było ono wprowadzeniem w życie pustelnicy w mieście, które podjęła jako wdowa. W życiu semi - eremickim, prowadzonym w Gdańsku²⁵, stale postępowiła w łasce, praktyce pokuty stałej, modlitwie mistycznej i cnotach, wykonywanych w stopniu heroicznym. Analiza

²¹ Por. *Żywot*, II, 41a, IIIId–i, s. 114, 136-137 oraz por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 331-332; 370.

²² Por. Tamże, II, 5 h–w, s. 79-82.

²³ *Odnowienie ducha* stanowi stałą praktykę życia wewnętrznego, podejmowaną przez mnichów i eremitów w wymiarze całego dnia monastycznego (eremickiego) lub jego części w okresach pomiędzy rekolekcjami, których terminy i czas trwania są ustalone jako stałe w porządku roku liturgicznego.

²⁴ *Święte ustronia* są miejscami, obieranymi z błogosławieństwem na przeżywanie *okresowej odnowy ducha*. Eremy, mające prawo przyjmowania gości na dni odnowy ducha lub klasztory, mające analogiczne uprawnienia. W braku jednych bądź drugich miejscami właściwymi są świątynie, z uwagi na przechowywanie w nich Przenajświętszego Sakramentu, w celu adoracji.

²⁵ W życiu małżeńskim Dorota Swertfeger nie miała podstawy do wniesienia prośby w sprawie prowadzenia życia pustelniczego i pozytywnego uprawnienia do podjęcia starań o rozpoczęcie życia na pustelni, niemniej przez Chrystusa Pana stopniowo była wprowadzana w tajniki życia eremickiego. Dzięki temu na drodze *ascezy organicznej* stopniowo dojrzewała w powołaniu eremityki i zbliżała się, (stąd zastosowano formant: semi -) do formy życia *pustelnicy w mieście*, wchodząc na ten stopień pustelnicstwa dopiero jako wdowa, a następnie do pustelni – *recluserium*. Oświecana przez Chrystusa Pana na drodze poznania mistycznego, była pouczana wewnątrz o formie życia eremickiego w jej przebiegu dynamicznym tj. jego poszczególnych fazach eremityzmu aż po szczytową, zastrzeżoną dla oczyszczonych, wypróbowanych i powołanych do złożenia ofiary życia w rekluzji. Por. *Żywot*, V, a zwłaszcza V, 4-6, s. 215-219.

powołanych źródeł wykazała, że dzięki stałości podejmowanych w tych *ustroniach* praktyk i aktów życia kontemplacyjnego, bł. Dorota Swertfeger promieniowała świętością na gdańszczan.

1. Kościół Mariacki

Jak wynika z zeznania świadka Łucji Głogowej, beginki, żony Piotra z Głogowa, złożonego dn. 19 października 1404 r. w toku procesu kanonizacyjnego bł. Doroty z Mątów: *zeznająca nie widziała, żeby Dorota robiła coś innego, niż rano nawiedzała kościół czy kościoły w miasteczku Gdańsk, i bardzo rzadko zwykła wychodzić, jak dopiero po Nieszporach. I wiele razy widziała ją, że w kościele klęczy i pobożnie się modli*²⁶. Potwierdził to w zeznaniu procesowym, złożonym dn. 30 października 1404 r. świadek Jan z Kwidzyna²⁷: *również gdy była w małżeństwie, wcześniej rano nawiedzała kościoły, zanim bramy kościoła zostały otwarte; po ich otwarciu wchodziła z pobożnością, pozostając tam aż do końca nabożeństw, które na ogół w rzeczym miasteczku Gdańsk trwają aż do południa, nie wychodząc, chyba, że przynaglona szczególną koniecznością. A ilekroć miała przeszkodę w nawiedzeniu kościoła, tylekroć bardzo się smuciła*²⁸. Nawiedzenia kościołów były uzasadnione przedłużoną modlitwą, trwającą kilka godzin. Tak modliła się trzydziestotrzyletnia Dorota m.in. w dn. 8 grudnia 1379 r. w *dniu poczęcia Błogosławionej Dziewicy, wszedłszy do kościoła czci tejże Dziewicy poświęconego, mianowicie w parafii miasteczka Gdańsk, gdy tam jakieś cztery godziny modliła się*²⁹. Kościół Mariacki od roku 1343 był parafią, do której przynależeli jako parafianie małżonkowie Dorota i Wojciech Swertfegerowie (sierpień 1363). Jan z Kwidzyna na tę okoliczność zeznał ponadto: *w dniu Błogosławionej Dziewicy [8 grudnia 1379] rano, zostawiwszy swoje dzieci w domu, z pobożności nawiedziła parafię swoją, i w niej przebywała, u Błogosławionej Dziewicy, wobec której przez całe życie była bardzo pobożna*³⁰.

Bł. Dorota z Mątów modliła się w farze na Głównym Mieście, tj. we własnym kościele parafialnym w nawie głównej, która już od roku 1361 była oddana do kultu Bożego, ponieważ w tym okresie nawy boczne: druga i trzecia świątyni znajdowały się w budowie (budowa naw bocznych trwała w latach 1482 – 1502)³¹.

²⁶ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 219.

²⁷ Mistrz Jan z Kwidzyna (1343 – 1417), profesor teologii uniwersytetu w Pradze, dziekan pomezkańskiej kapituły katedralnej, Krzyżak, kierownik duchowy Błogosławionej pustelnicy – rekluzy w Kwidzynie latach 1392 – 1394, sekretarz jej życia duchowego i rzecznik jej kanonizacji po śmierci, zob. J. Wojtkowski, *Kosmologia Jana z Kwidzyna*, „Studia Elbląskie” XX (2019), s. 195.

²⁸ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 327-328.

²⁹ Jak wynika z Artykułów III (po raz trzeci dodanych w sprawie kanonizacji), Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 71 oraz *Żywoć*, II 43a, s. 115.

³⁰ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 385-386.

³¹ Por. <https://bazylikamariacka.gdansk.pl/bazylika/zabytki/historia/>, [29.04.2020 r.].

Ważne informacje na temat jej modlitwy w nawiedzanych kościołach pozostawiła Meca Hugisch, inwigilatorka Błogosławionej, podstawiona przez gdańskich antagonistów Doroty Swertfeger do dyskretnego towarzyszenia jej na każdym kroku, tj. kontrolowania w codzienności, w dzień i w nocy, jej prawdziwych nawyków i poczynań, i raportowania stanu faktycznego mocodawcom³². Dn. 13 października 1404 r. zeznała ona w procesie, że: *widziała ją bardzo chętną do nawiedzania kościołów i do obecności, zarówno w godzinach dziennych jak nocnych, a w tych kościołach widziała ją wielokrotnie na kolanach modlącą się pobożnie, na ile po zewnętrznych oznakach zeznająca zdolą poznać³³; widziała u niej w miasteczku Gdańsk, że chętnie zwykła zajmować na modlitwę miejsca skryte w kościołach, w których otaczający nie przeszkadzaliby jej w modlitwach³⁴ (z tyłu kościoła, pod chórem). Dorota była świadoma inwigilacji³⁵ oraz doświadczona w znoszeniu przeciwności ze strony oficjała biskupa włocławskiego Henryka z Kamienia (*Henricus de Lapide*) i spowiednika ks. Ludka (*Ludike*), którzy publicznie traktowali ją jak *obląkaną* oraz *blądzącą w wierze*³⁶. Przyczyną oskarżeń były m.in. stosunkowo częste *porwania*, które budziły niezrozumienie i zdumienie³⁷. Dorota rzeczywiście doznawała *porwań* zarówno w kościele Mariackim, jak i w kościele św. Katarzyny³⁸. Zauważał to wspomniany spowiednik Mikołaj z Pszczółek, który spowiadał Dorotę w obu tych kościołach, ponieważ *pełnił m.in. funkcję kaznodziei w kościele Mariackim w Gdańsku, gdzie słuchał spowiedzi mistycznej*³⁹. Kościół Mariacki nie był jednak typowym miejscem, które Dorota obierała w celu odbywania spowiedzi. Korzystała*

³² Por. Tamże, s. 157-158.

³³ Por. Tamże, s. 158.

³⁴ Por. Tamże, s. 160.

³⁵ Por. Tamże, s. 158, dlatego pytana o przedmiot tzw. *objawień* (tj. treści modlitwy mistycznej), nie zdradzała pytającej tajemnic królewskich życia wewnętrznego przez wierne zachowanie klauzury serca (duchowej).

³⁶ Por. Tamże, s. 160-161. Oba zarzuty były bezprzedmiotowe i zostały odrzucone w toku procesu kanonizacyjnego.

³⁷ Jak wynika z powołanego zeznania świadka Meca Hugisch: *kiedyś widziała rzeczoną Dorotę w kościele parafialnym Błogosławionej Maryi Dziewicy we wspomnianym miasteczku Gdańsk, a także w innych miejscach poza kościołem, w uniesieniu i porwaną przez jedną godzinę, czasem więcej, tak że owa Dorota tak będąca w porwaniu nic nie czuła i mogła być w takim porwaniu pokrajana na kawałki. I rzekła zeznająca, iż Dorota powracając wielokrotnie uśmiechała się skromnie i pogodnie, jakby powróciła z wielkich radości; również czasem tak do siebie powróciwszy błogosławiona Dorota tak porywco płakała, że to obecnym ludziom zdawało się nieznanne i niesłychane. I dlatego rzeczeni księża Henryk i Ludek, przekonani, iż ta Dorota błądzi w wierze, piętnowali ją oszczerczymi słowami, mówiąc, że trzeba ją spalić – por. Akta procesu kanonizacyjnego, s. 160-161.*

³⁸ Częstotliwość następowania porwań i miejsca ich następowania potwierdził dn. 27 czerwca 1404 r. w toku procesu świadek Mikołaj z Pszczółek (Nicolaus von Hohenstein) (1350 – 1420), spowiednik bł. Doroty przez ok. 12 lat – por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 130 oraz M. Kowalczyk, *Mikołaj z Pszczółek (1350 – 1420) – Spowiednik Bł. Doroty z Mątów i Gdański Szpitalnik*, „Studia Elbląskie” XIX (2018), s. 44.

³⁹ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 168 i M. Kowalczyk, *Mikołaj z Pszczółek*, s. 43.

w nim z sakramentu pokuty jedynie doraźnie, kiedy nie było innej możliwości, ze względu na dostępność szafarza sakramentu ks. Mikołaja.

Kościół Mariacki był świątynią, w której bł. Dorota dostąpiła łaski *wydobycia i wymiany serca*⁴⁰. Wbrew obiegowym, ustnym interpretacjom przedmiotowych zeznań świadków procesu i relacji, zawartej w *Żywocie*, które dość kategorycznie odrzucają celowość podejmowania analizy tego fenomenu mistycznego w doświadczeniu bł. Doroty (jako owocu przerostu apologii jej mistyki w przekroju średniowiecznej hagiografii) – zagadnienie to powinno być przedmiotem wnikliwych badań. Nie jest bowiem wymysłem apologetów bł. Doroty, lecz udokumentowanym w żywotach wielu średniowiecznych i nowożytnych kontemplatyków, a także obszernie opisanym naukowo zjawiskiem mistycznym⁴¹, odznaczającym się swoistą etiologią, przebiegiem i obfitującym w nabywanie wskutek jego zaistnienia dóbr duchowych i zasług, istotnych z punktu widzenia pożytku doczesnego i wiecznego nie jedynie samego Kościoła powszechnego, ale całej ludzkości. Konkludując, wydobycie serca i wymiana serca stanowią nadprzyrodzone przesłanki *macierzyństwa duchowego, realizowanego w Bogu w wymiarze powszechnym*. Podstawą zaistnienia zjawiska wydobycia i wymiany serca jest jedyna przyczyna: święta i nienaruszalna wola Boga, Trójcy Przenajświętszej. W tym artykule nie ma miejsca na dokonywanie analizy tego zjawiska. Potrzebne jest odrębne opracowanie tego zagadnienia. *Wydobycie i wymiana serca* bł. Doroty nastąpiło dn. 25 stycznia 1385 r., *gdy stała przed obrazem Błogosławionej Dziewicy wobec wielkiego ołtarza w parafialnym kościele Błogosławionej Dziewicy w miasteczku Gdańsk*⁴². Ważne jest również to, że nie dokonywało się to w pociesze duchowej, ale wtedy, *gdy sama była przez ducha niewiary rozmaicie kuszona, a tego kuszenia rozmaitość i wielkość wtedy w pobożności z jakimiś modlitwami do Błogosławionej Dziewicy wykladała, prosząc, by jej pieczę została podźwignięta; i gdy tak stała w wielkim ucisku*⁴³. Daje to pewne pojęcie, na ile działanie łaski Bożej różni się czynnościowo od podlegającego ludzkiej percepcji aktualnego stanu człowieczeństwa i na ile je przekracza. Dzięki zeznaniom złożonym w procesie, dotyczącym tego wydarzenia, które stały się wskutek procesu faktami notorycznymi (*pospolicitymi i znanymi*) – bł. Dorota *post mortem* wielokrotnie wskazywała zatrzymującym się w kościele Mariackim to uprzywilejowane miejsce łaski, przed obrazem Najświętszej Maryi

⁴⁰ Por. trzy zeznania, opisane w: *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 268, 373, 551 i *Żywot*, III 1-2, s. 119-123.

⁴¹ Por. J. Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem prophetam*, Paryż 1890, s. 372; por. J. V. Bainvel S.J., *La Dévotion au Sacré-Cour de Jésus, Doctrine, Histoire*, Paryż 1921, s. 226, przypis 1; por. J.B. Terrien, *La Dévotion au Sacré-Cour de Jésus*, Paryż 1927, s. 193-194; F. Naval, *Theologiae Asceticae et Mysticae Cursus*, Taurini 1925, s. 261; por. Haefthen, *Schola Cordis*, Antverpiae 1629, Księga III, Lekcja 1 (*Cordis renovatio*), s. 209-213.

⁴² Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 268.

⁴³ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 373, 551.

Panny, gdzie gotowa jest do asystencji wstawienniczej wobec potrzebujących, którzy przybywali i przybywają do kościoła Mariackiego. Wstawiennictwo jest elementem kierownictwa duchowego, stanowiącego część charyzmatu pustelniczego, a specyficznie charyzmatu dorotańskiego⁴⁴.

Kościół Mariacki jako parafia własna bł. Doroty był świątynią, w której przyjmowała Eucharystię. Nie był to jednak jedyny kościół, w którym przystępowała do Komunii Świętej⁴⁵. Jak wynika z powołanego zeznania świadka Meczy Hugisch, Dorota podejmowała te akty: *w miasteczku Gdańsk, w kościele parafialnym Błogosławionej Dziewicy tegoż miasteczka oraz wielu innych kościołach, w czasie gdy ona przebywała w miasteczku Gdańsk. Świadek dodała, że widziała tę błogosławioną matkę Dorotę bardzo chętną i pragnącą przyjęcia sakramentu Eucharystii; nie wie jednak czy widziała ją, że przyjmuje sakrament eucharystii ze łzami. I o tym... powiedziała, że jest pospolita wieść i sława*⁴⁶.

W konsekwencji wielkiej wierności eucharystycznej, wykazywanej od początku przez bł. Dorotę oraz złożonego przez małżonków Swertfegerów dn. 7 lutego 1380 r. ślubu wstrzemięźliwości, ks. Mikołaj z Pszczółek pozwolił Błogosławionej *na cotygodniowe przyjmowanie komunii św., pomimo, że w tym czasie regułą w państwie krzyżackim było przyjmowanie eucharystii tylko siedem razy do roku, czyli w Wielki Czwartek, na Wielkanoc, Zielone Świątki, Wniebowzięcie NMP, Wszystkich Świętych, Boże Narodzenie oraz w święto Matki Boskiej Gromniczej*⁴⁷.

2. Kościół św. Katarzyny

Z kościoła Mariackiego na Głównym Mieście, w dzielnicy Mariackiej, bł. Dorota podążała zwykle do kościoła św. Katarzyny. Był on kościołem parafialnym od roku 1227⁴⁸. Kościół św. Katarzyny był miejscem spowiedzi świętych Błogosławionej⁴⁹, o ile nie korzystała z sakramentu pokuty w kościele Mariackim.

⁴⁴ Por. S. M. Jana od Trójcy Przenajświętszej OVE (M. Parcheniak) „*Tractus Domini*” w doświadczeniu duchowym bł. Doroty z Mątów. *Kierownictwo duchowe w dzieciństwie i młodości bł. Doroty z Mątów (1347 – 1363)*, artykuł złożony do druku w r. 2020 do „Studiów Elbląskich” oraz *Kierownictwo duchowe gdańszczyzn w praktyce bł. Doroty z Mątów*, artykuł złożony do druku w r. 2020 do „Acta Cassubiana”.

⁴⁵ Por. *akta procesu kanonizacyjnego*, s. 158.

⁴⁶ Tamże, s. 158.

⁴⁷ Por. *Żywot*, s. 407: W Popielec (07.02.1380) małżonkowie Dorota i Wojciech Swertfegerowie złożyli ślub wstrzemięźliwości. Proboszcz kościoła Mariackiego, doktor prawa kanonicznego Chrystian Rose, dopuścił w każdą niedzielę i święto do Komunii Świętej, której udzielał ks. Mikołaj z Pszczółek, zob. ponadto: M. Kowalczyk, *Mikołaj z Pszczółek*, s. 44, z zachowaniem pisowni odautorskiej.

⁴⁸ Por. Jeśli chodzi o samo powstanie murów, nie ma dowodów na jednoznaczny datę początkową, stąd różne hipotezy. Pewne jest, że w 1227 roku świątynia już istniała, gdyż znane jest imię księdza, który kościół objął. Był to książęcy kapelan Wilhelm. Z tą datą wielu historyków łączy powstanie parafii przy kościele – zob. <https://www.gdansk.karmelici.pl/kosciol-224> [27.04.2020 r.].

⁴⁹ Por. *akta procesu kanonizacyjnego*, s. 261, 478.

Jak wynika z zeznania procesowego biskupa pomezańskiego Jana Mnicha z Elbląga, złożonego dn. 6 listopada 1404 r. spowiednikami Doroty Swertfeger byli: *najpierw ks. Jan, pleban u Świętej Katarzyny, i ks. Mikołaj*⁵⁰ z Pszczółek. Ostatni, mając prebendę ustaloną w obu świątyniach, był w stanie spowiadać bł. Dorotę zarówno w kościele Mariackim, jak i u św. Katarzyny⁵¹. Sporadycznie, pod nieobecność ks. Mikołaja z Pszczółek⁵², gdańskimi spowiednikami bł. Doroty byli również: ks. Radysław (około 1390)⁵³ i ks. Ludek (*Ludike*)⁵⁴.

Ważnych informacji w sprawie miejsc i praktyki spowiedzi świętych bł. Doroty dostarczyła świadek Meca Hugisch w powołanym zeznaniu procesowym, oświadczając że: *A. spowiadając się zeznająca wielokrotnie widziała; B. zawsze miała wnikliwych spowiedników; C. zapytana, jakie objawienia sama matka Dorota uczyniła swoim wyżej wymienionym spowiednikom, odpowiedziała, że jej o nich nie wiadomo; wierzy jednak, że tym spowiednikom wiele tajemnic wyjawiała, tak jak jest artykułowane, a także, iż wielu rad, które dotyczyły zbawienia duszy matki Doroty u nich poszukiwała*⁵⁵. Materią sakramentu pokuty są grzechy, nie zaś treść przekazów mistycznych. Cechą bł. Doroty jako penitentki było to, że miała niezwykle wrażliwe i prawe sumienie, z bólem opłakiwała nawet najłżejsze grzechy, a ich popełnienie powodowało zahamowanie postępu życia wewnętrznego⁵⁶, dlatego Dorota Swertfeger spowiadała się często, a nawet codziennie i kilkakrotnie w ciągu dnia⁵⁷. Jako penitentka odznaczała się posłuszeństwem w stosunku do spowiedników. Późniejszy kwidzyński spowiednik Doroty kanonik Jan Reyman (*Ryman*) dn. 22 października 1404 r. zeznał w procesie, że *nie słyszał, żeby kiedykolwiek uczyniła coś przeciwnego względem posłuszeństwa swemu spowiednikowi*⁵⁸. Sama Błogosławiona była obdarzona przez Chrystusa Pana niezwykle trudnym darem *kardiognozy*⁵⁹,

⁵⁰ Por. Tamże, s. 478 w zw. z 261, 542.

⁵¹ Por. M. Kowalczyk, *Mikołaj z Pszczółek*, s. 44.

⁵² Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 158.

⁵³ Por. Tamże, s. 451, jak wynika z zeznania świadka prepozyta Bertranda, złożonego dn. 3 listopada 1404 r..

⁵⁴ Por. Tamże, s. 160-161, 261.

⁵⁵ Por. Tamże, s. 158.

⁵⁶ Por. Tamże, s. 330, 378.

⁵⁷ Por. Tamże, s. 378.

⁵⁸ Por. Tamże, s. 261. Jan z Kwidzyna zeznał: *Posłuszeństwo obiecane tak ściśle zachowywała, że jednego nawet słowa nie powiedziała, jeżeli nie miała na to pozwolenia* - Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 341.

⁵⁹ Por. Tamże, s. 373, 375. Por. *Siedmiolilie*, s. 105: *poznanie miała co do wielu innych, których nie tylko grzechy obecne i przeszłe, lecz czasem też ich zamiar, czasem usposobienie, a czasem myśl poznała; i niektórym z nich powyższe za zgodą Pana objawiła. Znowu: Spośród czterech widziała, kto z nich był bardziej potrzebujący, kto gorętszy, czyja dusza większa lub mniejsza, co w nich płakania godne, co umiłowania. Tak widziała często, kiedy niektórzy zaczęli w duszach oczyszczać się, lub oświecać, plamić. Miała bowiem tak jasne światło duchowe do kontemplacji niektórych dusz, jakby miała potrójne cielesne światło szeroko i przejasno oświetlające to pomieszczenie, by mogła wyraźnie*

stąd miała ogromne zrozumienie stanów wewnętrznych osób przystępujących i nieprzystępujących do sakramentu pokuty, co zeznawali zgodnie zarówno kanonik Jan Reyman⁶⁰, jak i sam mistrz Jan Kwidzyna, który znał *itinerarium* bł. Doroty z Mątów w przekroju całego jej życia⁶¹ i jako świadek dokonał w procesie jego publicznej syntezy. Trudny dar czytania sumień został jej udzielony przez Boga w celu wykonywania praktyki kierownictwa duchowego, zgodnie z otrzymanym od Chrystusa Pana rozkazem: *Twoim też czyścićem ma być oglądanie złości ludzi i oplakiwanie ich grzechu*⁶² oraz w formie rad duchowych, napomnień, wskazań i zaleceń, wstawiennictwa, pokuty wynagradzającej i ekspiacji za grzechy⁶³.

3. Kościół Dominikanów

W celu słuchania Słowa Bożego bł. Dorota zwykła z kolei udawać się do kościoła braci kaznodziejów, tj. dominikanów⁶⁴. Gdańscy dominikanie od roku 1230 głosili w nim kazania, spowiadali i prowadzili misje zewnętrzne. Klasztor gdański wchodził w skład grupy konwentów tzw. kontraty pruskiej⁶⁵. W skład gdańskiej wspólnoty braci kaznodziejów wchodził w tym okresie m.in. dominikanie (kapłani): Jan Rymann⁶⁶, Arnold⁶⁷, Piotr⁶⁸, Teoderyk⁶⁹, Jan Tyngil⁷⁰. Błogosławiona mogła słuchać m.in. ich kazań. W tym okresie kazania nie miały formy homilii mszalnych. Wierni przybywali do świątyni, aby słuchać Słowa Bożego przepowiadanego

i łatwo zobaczyć, czy w nim jest jakaś zawada albo brud.

⁶⁰ Por. Tamże, s. 264.

⁶¹ Por. Tamże, s. 357-388.

⁶² Por. Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie*, s. 107.

⁶³ Por. dwa (2) artykuły złożone do druku, powołane w przypisie 43.

⁶⁴ Por. Tamże, s. 71: por. *gdzie nakarmilaby się Słowem Bożym* i 386.

⁶⁵ Por. R. Kubicki, *Środowisko dominikanów kontraty pruskiej od XIII do połowy XVI w.*, Gdańsk 2007, s. 11-17, który wskazał na *brak badań nad wewnętrzną strukturą poszczególnych klasztorów i działalnością dominikanów wywodzących się z kontraty pruskiej* oraz źródeł pisanych, wytworzonych przez dominikanów gdańskich ze względu na ubogi stan archiwaliów, dotyczących m.in. stanu XIV - wiecznego klasztoru Braci Kaznodziejów w Gdańsku, w postaci m.in. ksiąg zmarłych członków konwentu (*libri mortuorum*) czy *ksiąg profesji*, które posłużyłyby do ustalenia składu osobowego wspólnoty, która zamieszkiwała klasztor w tzw. okresie gdańskim życia Bł. Doroty z Mątów (1363 - 1391). Autor wskazał na to, że dokumenty dotyczące dominikanów gdańskich, *znajdują się w Archiwum Państwowym w Gdańsku (dalej APG), w zbiorze Akta miasta Gdańska (sygn. 300, D), w dziale APG, 300 D/46 – klasztory w Gdańsku. Zniszczeń wojennych nie przetrwał natomiast zbiór o nazwie „Klasztor dominikanów w Gdańsku” (dawna sygnatura GAP 365). Uzupełnieniem tych przekazów są odpisy znajdujące się w dziale rękopisów APG tzw. Bibliotheca Archivi (sygnatura 300 R), APG, 300 R/Tt 7, s. 403 – 451) – por. Tamże, przypis 27, s. 14.*

⁶⁶ Por. R. Kubicki, *Środowisko dominikanów kontraty pruskiej od XIII do połowy XVI w.*, s. 166.

⁶⁷ Por. Tamże, s. 154.

⁶⁸ Por. Tamże, s. 186.

⁶⁹ Por. Tamże, s. 226.

⁷⁰ Por. Tamże, s. 167.

w kazaniu. Jak wynika z zeznania procesowego, złożonego dn. 30 października 1404 r. przez mistrza Jana z Kwidzyna, bł. Dorota przejęta *żarliwością słuchania Słowa Bożego*⁷¹, podążając tam dn. 8 grudnia 1379 r. rano, doznała za sprawą Najświętszej Dziewicy Maryi w dniu Jej poświęconym *wielkiego cudu* ocalenia od pożaru czworga jej dzieci, które wówczas pozostawały w domu⁷². Znamienne jest, że zmierzając właśnie do tego kościoła doznała cudu, podczas gdy nader często słuchała w tej świątyni dominikańskiego przepowiadania Ewangelii świętej o cudach dokonywanych przez Pana Jezusa Chrystusa. Przepowiadanie dominikanów uświadamiało jej potrzebę dokonywania czynów apostołskich, płynących z wiary czynnej i żywej w akcie duszy wierzącej, a więc działania w posłuszeństwie wiary według słów Chrystusa Pana: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą; węże brać będą do rąk, i jeśli by co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić. Na chorych ręce kłaść będą i ci odzyskają zdrowie* (Mk 16, 15, 17 - 18). Dorota Swertfeger, wykorzystując dorobek kaznodziejski gdańskich dominikanów, ćwiczyła się we wzbudzaniu aktów wiary w konkretnych sytuacjach życia codziennego. Widząc, że jest wysłuchiwana, stopniowo wzrastała w dyspozycji żywej wiary, czynnej w każdym, jednostkowym akcie kultu Bożego. Te gdańskie doświadczenia i to kształcenie ducha w dominikańskiej szkole służby Bożej miało ogromne znaczenie w przestrzeni jej dojrzałej działalności apostołskiej jako pustelnicy – rekluzy. W Gdańsku u dominikanów Dorota Swertfeger rozumiała: (1) czym jest cud jako suwerenny akt wszechmogącego Boga, towarzyszący przepowiadaniu Słowa Bożego i (2) jaki trud wewnętrzny powinien towarzyszyć modlitwie wstawienniczej, stanowiącej akt miłości miłosiernej w stosunku do bliźnich⁷³. Zaś w ostatnim, trzynastomiesięcznym okresie pustelni – rekluzji (02.05.1393 – 25.06.1394). Błogosławiona z wielką intensywnością zajęta była praktycznie wyprasaniem u Pana Boga konkretnych cudów, na rzecz zgłaszających się osób, które o wstawiennictwo u Boga ją jako rekluzę prosiły⁷⁴. Po zgonie Błogosławionej dynamika wstawiennictwa skutkującego nieprzeliczonymi cudami w sprawach trudnych i niemożliwych spotęgowała się jako istotne potwierdzenie charyzmatu dorotańskiego kierownictwa duchowego.

⁷¹ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 386.

⁷² Por. Tamże, s. 386: *I gdy tak była w drodze, poczuła w duchu przeszkodę dalszego kroczenia. I natychmiast pojęła w duchu, że dzieci jej są w wielkim niebezpieczeństwie. A porzuciwszy podjęte postanowienie wróciła do domu i w górnej izbie domu znalazła przypadkiem wielki ogień, którym bez wątpienia dzieci jej zostałyby w tym pożarze pochłonięte, gdyby pobożność matki czegoś przeciwnego u Pana Boga i Jego Najdroższej Matki nie wysłużyła. I tak niebezpieczeństwo, poza wszelkiego rodzaju zamiarem swoim, cudownie w duchu poznała. I to tylko Pan później jej objawiając, policzył jako wilki cud.* Zob. Tamże, s. 71.

⁷³ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 369 i por. *Żywot* IV 7, s. 164-165.

⁷⁴ Por. Tamże, s. 61, 119, 171, 229, 388, 479 - 481.

Jak wynika z treści Artykułu dwudziestego (20) osnowy procesu z artykułów, dodanych po raz trzeci (III): *Darów Ducha Świętego była pełna oraz innymi nieskończonymi cnotami jaśniejąca tak bardzo, że dzięki jej prośbom i zasługom Bóg wszechmogący, który sam czyni wielkie cuda, zarówno gdy Dorota działała po ludzku, jak i po jej szczęśliwym przejściu z tego świata, różnych i nieprzeliczonych cudów dokonał i dowiódł: Ślepym wzrok, kulawym krok, trędowatym oczyszczenie, zmarłym życie, chorym zdrowie, słabym pokrzepienie, okaleczonym wzmocnienie członków, cudownie i ponad przyrodą przywracając i darowując. Które to cuda codziennie coraz bardziej i bardziej się wzmagają. Z nich powstała i powstaje z dnia na dzień przedziwna pobożność ludów wobec Boga. Z ich powodu wspomniana Dorota słusznie zasłużyła, żeby ją kanonizować i dopisać do katalogu innych Świętych*⁷⁵. Transcendentny Bóg pozwalał i jednocześnie pozwala się „zobaczyć” w aktach skutecznego wstawiennictwa, opartego na dojrzałej wierze.

Bł. Dorota była wnikliwą słuchaczką homilii i egzort wielu gdańskich kaznodziejów. Słuchając, mimo że była analfabatką⁷⁶, dobrze różnicowała treści prawidłowo przekazywane wiernym od przekazów błędnych i tendencyjnych. Nawet w sytuacji skierowanych przeciwko niej publicznych napaści słownych, padających z ambony, zachowywała opanowanie i nie traciła pewności, co do rzeczywistej treści nauki wiary. Było to możliwe dzięki znacznemu wyrobieniu duchowemu i stałemu zjednoczeniu z Panem. Symptomatyczny był wypadek kaznodziejskiej gafy, *gdy pewnego razu jakiś kaznodzieja w Gdańsku (1385 – 1391) powiedział w swym kazaniu: *”Niektórzy ludzie odważają się zarozumiale mówić, że uczyli się od samego Boga, ponieważ nie mieli wielkiego trudu w nauce” – ona, dziwiąc się prostactwu kaznodziei, myślała w swym sercu: *”W jaki sposób kaznodzieja odważa się mówić, że uczący się od Boga nie trzusi się, skoro nikt nie może bezpośrednio uczyć się od Boga, jeżeli nie ma miłości gorąco go rozpalającej, a im gorętszą i większą posiada, tym więcej się uczy”*⁷⁷. Przestrzenią prawdziwego i pełnego, niczym nieograniczonego poznania jest jedynie miłość. Kto w procesie poznania opiera się na własnym, skończonym bycie ludzkim, zamykając się w obrębie *ja*, wyklucza poznanie. Poznanie pełne i prawdziwe dokonuje się tylko w *ja*, w pełni zanurzoną w Bogu – miłości nieskończonej, która nie ma ani początku, ani końca. Pewność tę czerpała z kontemplacji Boga w Jego wiecznej nieskończoności⁷⁸.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 69.

⁷⁶ Por. Tamże, s. 483.

⁷⁷ Por. *Żywot*, I 1, s. 43.

⁷⁸ Por. Tamże, s. 281.

4. Kościół Bożego Ciała

Za murami miasteczka Gdańsk z inicjatywy jej spowiednika ks. Mikołaja z Pszczółek⁷⁹ powstało w 1350 r. założenie kościelno - szpitalne pod wezwaniem Bożego Ciała (*Heilige Leichnam*). Pierwsza wzmianka o szpitalu pochodzi z roku 1380, o kościele z 1385. Pierwsza pewna informacja źródłowa, dotycząca szpitala z kaplicą pochodzi z 1395 r. Kaplica/kościół pozostawał w zależności filialnej od parafii mariackiej na Głównym Mieście⁸⁰.

W małżeństwie głód Najświętszej Eucharystii spotęgował się w Dorocie. Nie mogąc przyjmować Eucharystii częściej niż siedem razy do roku aż do początku lutego 1380 r., starała się o częstą, przedłużoną adorację Przenajświętszego Sakramentu. W tym celu nocą udawała się do kościoła Bożego Ciała. Jak wynika z zeznania procesowego świadka dziekana Jana z Kwidzyna, złożonego dn. 30 października 1404 r., w małżeństwie zaś tak bardzo wzrosło pragnienie widzenia i przyjmowania sakramentu Eucharystii, że od tego wiodła wiele nocy bezsennych; a z niezmiernego pragnienia tego rodzaju przynaglana była iść do kościołów, by chociaż ujrzeć ten czcigodny Sakrament. A ponieważ wielokroć msze nie były tak wcześnie odprawiane, które jednak w miasteczku Gdańsk, gdzie wtedy mieszkała, zwykle rozpoczynają się o godzinie, gdy dnieje, dlatego ona niecierpliwa w pragnieniu zwykła iść do kościoła Bożego Ciała, który jest za miasteczkiem Gdańsk przed świtem, by tam zobaczyć sakrament Eucharystii, który wystawiony w jednej monstrancji tam był trzymany, i tak żar swego pragnienia trochę studziła⁸¹. Jan z Kwidzyna zeznał również, że z powyższego też głodu oglądania, gdy nocą sakrament Eucharystii zanoszony był do chorych, ta Dorota szła za nim na jakąkolwiek byłby niesiony odległość⁸². Była nie tylko żarliwą adoratorką Sanctissimum, ale także apostołką adoracji eucharystycznej, żarliwą we wstawiennictwie wobec chorych i konających, których dzięki tej praktyce nie pozostawiała bez pomocy.

W szczególnie sposób obdarzona czcią Najświętszej Eucharystii rozróżniała istnienie najświętszej obecności Pana Jezusa Chrystusa w konsekrowanej hostii od wypadku nadużycia, gdy do adoracji wystawiono w monstrancji hostię nie konsekrowaną. Mistrz Jan zeznał na tę okoliczność, co następuje: *zdarzyło się bowiem w jakiejś zarazie, że na cmentarzu kościoła świętej Gertrudy tamże była w monstrancji jedna hostia nie konsekrowana, przez wityków⁸³ tegoż kościoła tam*

⁷⁹ Por. M. Kowalczyk, *Mikołaj z Pszczółek*, s. 47-51.

⁸⁰ Por. A. Masłowski, <http://ibedeker.pl/obiekty/kosciol-i-szpital-bozego-ciala/> [27.04.2020], z zachowaniem pisowni odautorskiej.

⁸¹ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 328.

⁸² Por. Tamże, s. 329.

⁸³ *Witrycy* byli świeckimi zarządcami dóbr kościelnych. Nie wykonywali jednak czynności należących do urzędu ekonomy diecezji, lecz dbali w parafiach o bezpieczeństwo żelaznych skrzyń

umieszczona. O niej jeden ze sług rzecznej pani Doroty jej powiedział, żeby tam poszła i zobaczyła sakrament Eucharystii, aby nie musiała nocą chodzić tak daleko, mianowicie do kościoła Bożego Ciała, który jest dalej, niż kościół świętej Gertrudy. Gdy ta pani Dorota tam poszła i chciała zgiąć kolana do modlitwy, powiedziane jej zostało przez Pana: „Nie módl się na kłęczkach, bo nie ma mnie tu sakramentalnie!” I tak ją wtedy Pan oświecił, że z tego rodzaju rozjaśnienia poznała go; i odszedłszy tak, więcej z tego powodu nie wróciła. Przyczynę niepowracania wyjawiała w tajemnicy pytającemu ją swemu słudze, który to doniósł do rektora tamtejszego kościoła parafialnego, ten rzeczoną hostię usunął, a wspomnianych Witryków kościoła, należytą pokutą ukarał. – To zdarzenie zaszło około 14 lat przed końcem życia pani Doroty [1380], a wyjawiała je swojemu spowiednikowi w ostatnim roku swego życia, na szczególne polecenie Pana, aby na chwałę Boga to zapisał⁸⁴. Z zeznania wynika jasno, że nie podejmowała żadnych decyzji wewnętrznych bez uprzedniej, bezpośredniej konfrontacji z Chrystusem Panem. Działała rozumnie, zawsze po wcześniejszym przedstawieniu Panu problemu i po otrzymaniu od Oblubieńca wiążącej odpowiedzi. Długo wzrastała przez otrzymywanie pouczeń i rozkazów Pańskich. Na tej pokornej drodze jednoczyła się z mądrością Słowa Wcielonego i zachwycała środowisko gdańskie widocznymi dla wszystkich owocami Bożej mądrości.

Podsumowanie

Kierownictwo duchowe należy do istoty powołania pustelniczego i stanowi *charyzmat dorotański*. Dokonywało się przez promieniowanie żarliwej, otwartej, kontemplatywnej, skupionej, lecz relacyjnej, rozmodlonej, pochłoniętej Bogiem, zaangażowanej w sprawy ludzkie, empatycznej, wrażliwej na potrzeby chorych, cierpiących i konających osobowości bł. Doroty na wielu gdańszczan.

W niniejszym artykule zarysowano trasy szlaków miejskich, które codziennie przemierzała Błogosławiona w celu podejmowania zróżnicowanych aktów kultu Bożego, dedykowanych poszczególnym świątyniom Gdańska.

Z punktu widzenia współczesnego odbiorcy materiału zanalizowanego w tym artykule może pojawiać się zagrożenie zakwalifikowania tej utrwalonej, złotej reguły postępowania bł. Doroty jako powszechnie znanego w XXI w. tzw.

z okuciami, przeznaczonych na kolekty i jałmużny oraz prowadzili rejestry przychodów i rozchodów, w zakresie kosztów związanych ze sprawowaniem liturgii św. (np. wina, wosku). W strukturze parafii jeden klucz do ww. skrzyń posiadał proboszcz parafii, a drugi dwaj witrycy, rekrutujący się po jednej osobie: ze stanu szlacheckiego i z chłopstwa, jako reprezentacja stanów. Stąd proboszcz parafii nie mógł sam dokonywać otwarcia i opróżniania skrzyń bez asystencji co najmniej jednego z witryków.

⁸⁴ Por. Tamże, s. 328-329.

churchingu. Pejoratywny sens tego rzeczownika stosowanego na oznaczenie zjawiska niedojrzałych zachowań, sprowadzających się do notorycznego lub całkowitego pomijania nawiedzania własnego kościoła parafialnego i zupełnego wykluczenia uczestnictwa w Liturgii Świętej w macierzystej parafii w niedziele i święta, połączonego z nieuporządkowanym przemieszczaniem się po mieście lub wielu miastach i miejscowościach w poszukiwaniu innych kościołów, proponujących innego rodzaju doznania estetyczne i religijne – należy w ocenie postawy religijnej bł. Doroty zdecydowanie odrzucić. Bł. Dorota z Mątów nie uprawiała tzw. *churchingu*. W duchu odpowiedzialności chrześcijańskiej za każdy z aktów kultu Bożego oraz pieczołowitej troski o rozwój życia duchowego, zgodnie z wolą Bożą bez umniejszenia, wynikającego z konieczności życiowych, jakim została poddana – bł. Dorota poszukiwała w enumeratywnie wymienionych świątyniach Gdańska *świętych ustroni*, służących przeżywaniu codziennego *odnowienia ducha* przez zachowanie odpowiedniej dla niej miary samotności, odosobnienia, ukrycia i milczenia, przez podejmowanie przedłużonej modlitwy kontemplacyjnej, słuchanie Słowa Bożego, odprawianie adoracji eucharystycznej oraz przyjmowanie Najświętszej Eucharystii. Wybierała ukazywane jej przez Pana *thuste pastwiska* (Ez 34, 14), wskazując je zarazem swoim ziomkom, gdańszczanom. Ponieważ była osobą zakorzenioną i publicznie rozpoznawalną w Gdańsku, z jednej strony uczciwą, prawą i transparentną w postępowaniu, a zarazem wywołującą kontrowersje i w konsekwencji polaryzację środowisk – jej świadectwo było *proroctwem do ducha* (Ez 37,9) *narodu i społeczności*, zamieszkujących Gdańsk oraz wielu Pomorzan (Kaszubów).

Dorota Swertfeger w życiu codziennym promieniowała świętością. Gdańszczanom i Kaszubom dawała przykład żarliwego uczestnictwa we Mszy Świętej, pobożnej adoracji Najświętszego Sakramentu, gorliwego życia sakramentalnego (częsta i integralna spowiedź święta, gorąco upragniona i jak najczęstsza Komunia Święta), przedłużonej modlitwy kontemplacyjnej, stałej pokuty wynagradzającej, ofiarnych aktów miłosierdzia wobec bliźnich i wnikliwego słuchania Słowa Bożego, przepowiadanego w kazaniach. Wstawiennictwo było zasadniczą formą podejmowanego przez nią kierownictwa duchowego, w stosunku do Kaszubów i gdańszczan.

Bibliografia

- Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, red. Stachnik, R. – Birch – Hirschfeld – Triller, A. – Westpfahl, J., tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.
- Bainvel, S.J., J.V., *La Dévotion au Sacré-Cour de Jésus, Doctrine, Histoire*, Paryż 1921.
- Borzyszkowski, M., *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*, „Studia Warmińskie” XIV (1977), s. 517-537.
- Jan z Kwidzyna, *Żywoć Doroty z Mątów*, z krytycznego wyd. Westphal H. – Birsch – Hirschfeld – Triller A., Böhlau – Verlag – Köln – Graz 1964, tł. J. Wojtkowski, Lublin 2011.
- Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach. Objawienia Błogosławionej Doroty z Mątów* z krytycznego wyd. Birch – Hirschfeld – Triller A. – Borchert E. – Westpfahl J., Böhlau, Köln Weimar Wien 1992, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, z krytycznego wyd. Hiplera F., *Analecta Bollandiana Bruksela 2 – 4* (1883 – 1885) *ZGAE Braniewo 6* (1878) 148 – 183, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.
- Knabenbauer, J., *Commentarius in Ezechielem prophetam*, Paryż 1890.
- Kowalczyk, M., *Mikołaj z Pszczótek (1350 – 1420) – Spowiednik Bł. Doroty z Mątów i gdański szpitalnik*, „Studia Elbląskie” XIX (2018), s. 47-51.
- Kubicki, R., *Środowisko dominikanów kontraty pruskiej od XIII do połowy XVI w.*, Gdańsk 2007.
- Naval, F., *Theologiae Asceticae et Mysticae Cursus*, Taurini 1925.
- Ratzinger, J., *Droga ku wnętrzu. Święta Dorota z Mątów/Wege nach innen: Die Heilige Dorothea von Montau (Kazanie ku czci św. Doroty z Mątów, wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w Kościele św. Michała w Monachium)*, Olsztyn 2016.
- Terrien, J.B., *La Dévotion au Sacré-Cour de Jésus*, Paryż 1927.
- Wojtkowski, J., *Kosmologia Jana z Kwidzyna*, „Studia Elbląskie” XX (2019), s. 195-199.

Źródła internetowe

<https://bazylikamariacka.gdansk.pl/bazylika/zabytki/historia/> [29.04.2020]

<https://ibedeker.pl/obiekty/kosciol-i-szpital-bozego-ciala/> [27.04.2020]

<https://www.gdansk.karmelicy.pl/kosciol-224> [27.04.2020]

TOMASZ ZUZEK

Polska Akademia Nauk Biblioteka Kórnicka

ORCID: 0000-0003-1222-7141

Nieznany rękopiśmienny zapis legendy o skamieniałym chlebie

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-033

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest uzupełnienie informacji podanych w pracy Adama Kromera o skamieniałym chlebie w oliwskim kościele (opublikowanej w 41 tomie „Studiów Gdańskich”), a także edycja nieznanego zapisu tej legendy zawartej w anonimowym rękopisie powstałym około 1617 r. w klasztorze cysterskim w Oliwie. Rękopis ten jest przechowywany w Archiwum Państwowym w Gdańsku, a jego autorem mógł być przeor klasztoru oliwskiego Filip Adler (1566 -1630). Zawiera on nieznaną informację na temat losów samego kamienia oraz dwujęzyczną inskrypcję (po łacinie i niemiecku), która była nad nim zawieszona.

Słowa kluczowe: cystersi, Oliwa, legenda, edycja źródeł, rękopisy oliwskie,

An Unknown Manuscript Record of the Legend of Petrified Bread

Abstract: The purpose of this article is to supplement the information given in the work of Adam Kromer about petrified bread in the Oliwa church (published in volume 41 of “Studia Gdańskie”), as well as to edit an unknown record of this legend, contained in an anonymous manuscript created around 1617 in the Cistercian monastery in Oliwa. This manuscript is kept in the State Archive in Gdańsk, and its author could have been the abbot of the Oliwa monastery Filip Adler (1566-1630). It contains unknown information about the fate of the stone itself and a bilingual inscription (in Latin and German) that was hung above it.

Keywords: the Cistercians, Oliwa, legend, the edition of sources, manuscripts of Oliwa

Do napisania niniejszego artykułu skłoniła mnie praca Adama Kromera „Skamieniały chleb w oliwskim kościele. Historia kamienia i rozwój legendy”, opublikowana w 41 tomie Studiów Gdańskich¹. Autor ten w bardzo ciekawy i przystępny sposób przedstawił związaną z tą legendą problematykę badawczą. W pierwszej kolejności streścił i omówił kolejne drukowane relacje o zamianie chleba w kamień, poczynszyszy od najstarszego przekazu *Kroniki Pruskiej* Szymona Grunaua z ok. 1520 r. Dalej opisał rozwój tej legendy do końca XIX w., po czym zajął się losami kamiennego chleba, stwierdzając na podstawie relacji naocznych świadków, którzy odwiedzili Oliwę, że kamień ten zaginął po 1774, a przed 1847 r. W czwartej części, w której mowa jest o tablicy wiszącej niegdyś w oliwskim kościele nad kamiennym chlebem, Adam Kromer dokonał zestawienia wydań zapisanej na niej inskrypcji. Na koniec przedstawił on problem rozwiązania zawartej tam daty tego wydarzenia (1217 r.), podanej za pomocą łacińskiego chronostychu. W każdej z pięciu części artykułu, podejmując wiele kwestii związanych z tą legendą, jego autor zamieścił także szereg pytań, na które nie znalazł odpowiedzi w dostępnych mu źródłach.

Należy jednak zauważyć, że Adam Kromer oparł swój artykuł wyłącznie na przekazach drukowanych (i to nie wszystkich), gdy tymczasem mamy do dyspozycji przeoczoną przez niego łacińską relację rękopiśmienną o tymże kamiennym chlebie, powstałą na początku XVII w. w klasztorze oliwskim. Stąd celem niniejszego artykułu, zważywszy na dotychczasową nieznajomość owej łacińskiej relacji, jest jej opublikowanie, wraz z polskim tłumaczeniem oraz uzupełnienie informacji podanych przez A. Kromera. Rękopis zawierający relację o skamieniałym chlebie zawiera ponadto odpis ww. inskrypcji z oliwskiego kościoła po łacinie oraz, co ważne, także w języku niemieckim, a nadto podaje lokalizację kamienia w świątyni i rzuca nieznane dotąd światło na jego losy.

Manuskrypt, o którym mowa, przechowywany obecnie w Archiwum Państwowym w Gdańsku, w „Zespole akt klasztoru cysterskiego w Oliwie” pod sygnaturą 940/422, nie jest nowym odkryciem i był już wcześniej znany historykom zajmującym się dziejopisarstwem pomorskim². Powstał w Oliwie na

¹ A. Kromer, *Skamieniały chleb w oliwskim kościele. Historia kamienia i rozwój legendy*, „Studia Gdańskie” 41 (2017), s. 53-74.

² Z rękopisu tego korzystali chociażby Johannes Voigt czy wydawca *Kroniki oliwskiej* Theodor Hirsch. Johannes Voigt użył go w swojej pracy *Geschichte Preussens*, nazywając go w tomie pierwszym i czwartym „*Annales Olivenses*”, a w tomie piątym „*Annales Monasterii Olivensis*” i cytując go według starej atramentowej foliacji, o której niżej; zob. J. Voigt, *Geschichte Preussens, von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des deutschen Ordens*, t. 1-5, Königsberg 1827-1832. Hirsch wykorzystał go do wydania *Annales Olivenses* (w niemieckiej historiografii funkcjonują jako *Die mittlere Chronik von Oliva*), zob. *Die Chroniken von Oliva und Bruchstücke alterer Chroniken*, wyd. Theodor Hirsch, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, t. 5, wyd. Theodor Hirsch, Max Toppen, Ernst Strehle, Leipzig 1874, s. 624-644.

początku XVII w. i pozostawał tam aż do kasaty klasztoru w 1831 r. Następnie trafił do Królewca do Archiwum Prowincjonalnego (przekształconego w 1867 r. w Archiwum Państwowe), gdzie nadano mu sygnaturę 613a. Na początku XX w. oliwskie rękopisy przeniesiono do niemieckiego Archiwum Państwowego w Gdańsku (Staatsarchiv Danzig, wówczas rękopis ten otrzymał sygnaturę 391/422). W czasie II wojny światowej ewakuowany, szczęśliwie powrócił po jej zakończeniu wraz z innymi ocalałymi zbiorami oliwskimi do Gdańska, należące już wówczas do Polski, gdzie pozostaje do dziś. Jest to kwartant liczący 88 numerowanych kart oraz siedem kart nlb. ochronnych: trzy z przodu i cztery z tyłu. Obecna foliacja naniesiona ołówkiem jest wtórna, gdyż pierwotnie miał on numerację atramentową od 1 do 92³. Oprawiony został w biały pergamin, na którym po stronie wewnętrznej znajduje się tekst spisany ręką z pierwszej połowy XVII w.⁴ Znaku wodnego kart nie udało się zidentyfikować, znaleziono jedynie znaki zbliżone⁵. Rękopis nosi tytuł „*Annalium monasterii b. Mariae de Oliva, novae collectionis. Tomus primus*” i zawiera kompilację, która została spisana po łacinie w formie rozbudowanego rocznika, obejmującego okres od fundacji klasztoru (w tekście to 1170 r.) aż po informacje o śmierci i miejscu pochówku króla Zygmunta Starego w 1548 r. Jej podstawą, poza tekstami krzyżackimi i kronikami polskimi⁶, były głównie źródła oliwskie: *Kronika oliwska*, *Annales Olivenses*, *Tablice fundatorów i dobrodziejów*⁷ oraz epitafia i płyty nagrobne z oliwskiej katedry, które anonimowy autor tego

³ Z rękopisu tego nie ubyło jednak kart, a różnica ta wynika z faktu, że k. 1 nie była numerowana (mowa tutaj o numeracji atramentowej), a k. 2-6 posiadały nie foliację, a paginację od 1 do 10; następnie od k. 7 ponownie zastosowano atramentową foliację (w tym wypadku k. 7 otrzymała nr 11). Obecnie obowiązująca foliacja ołówkiem dokonana została zapewne w archiwum w Królewcu lub w Gdańsku.

⁴ Jest to jedynie początkowy fragment jednej z trzech bulli papieża Urbana VIII, rozpoczynających się słowami *Ad augendam fidelium*. Kopiowania tekstu zaniechano, stąd nie da się dokładnie określić, która to bulla: z 18 III 1624 r., 19 VII 1624 r. czy też z 25 X 1625 r. Zob. *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco Institutorum*, continuati a P. Aniceto Chiappini, t. 26, Quaracchi 1933, s. 183-185 i 615.

⁵ Filigran umieszczony jest pośrodku bifolia, co z racji formatu rękopisu – in quarto, utrudnia jego pełną rekonstrukcję. Przedstawia ukoronowanego węża w kształcie litery S, wpisanego w tarczę (?), owiniętego wokół łodygi zwieczonej trzema kwiatami; po bokach węża wewnątrz tarczy (?) znajdują się dwie litery: z lewej strony litera M, a z prawej B; Zob. E. Laucevičius, *Popierius Lietuvoje XV-XVIII a.*, Vilnius 1967, s. 108 (nry 545, 547-549).

⁶ O tym, że autor tej kompilacji korzystał z polskiego dziejopisarstwa, świadczy m.in. zapisana przez niego na ostatniej stronie rękopisu sentencja: „*Et nos emensi, id quod nobis proposueramus, curriculum, hic cursum inhibeamus.*” (k. 88v), będąca kopią zdania zawartego w dziele Marcina Kromera *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* na końcu książki 30: „*Sed nos emensi, id quos nobis proposueramus, curriculum, hic cursum inhibeamus: postea fortassis per ocium, id quicquid superest spacii ...*”. Zob. *Martini Cromeri De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX. Adiecta est in fine, eiusdem auctoris funebris Oratio, Sigismundi Regis vitam compendiose complexa*. Basileae [1555], s. 672.

⁷ Zob. *Fontes Olivenses*, w: *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. 6, Kraków 1893, s. 257-382.

manuskryptu cytuje w licznych miejscach. Legenda o skamieniałym chlebie znajduje się tam na kartach 4v-5r.

Rękopis ten bez wątpienia został spisany w oliwskim klasztorze i sugerując się w tym wypadku głównie jego zawartością, można stwierdzić, że terminem *ante quem* jego powstania był 1618 r. Można to określić na podstawie znajdującej się w nim informacji poprzedzającej *Epitafium opata Ditharda*, jak i samego tekstu *Epitafium*, umieszczonego tam na k. 2r. Utwór ten został odpisany z tekstu znajdującego się wówczas jeszcze wyłącznie na ścianie klasztornej świątyni, a nie z późniejszego, wiszącego tam po dziś dzień drewnianego tabulatum, o czym świadczy zdanie poprzedzające samo *Epitafium*: „... quibus primus abbas in Oliva praefuit nomine Dithadus, quod ossa eius muro inclusa e regione altaris S. Martini et simul inscriptio antiqua palam faciunt, quae est huiusmodi”⁸ – i tu następuje tekst *Epitafium opata Ditharda*. Autor tego rękopisu, mając przed sobą nowe piękne tabulatum z majuskulnym połączanym pismem, nie nazwałby go „starym/starożytnym napisem” (*inscriptio antiqua*). Poza tym tekst ten (w identycznym miejscu, jak częściowo zachowana do dziś na ścianie i przesłonięta obecnie owym drewnianym tabulatum, dawna polichromia) posiada słowo *Amen*⁹, którego to słowa nie ma tabulatum. Dzięki ustaleniu przez Aleksandra Piwka daty zawieszenia nowej tablicy z *Epitafium* na rok 1618¹⁰, można w przybliżeniu określić czas spisania tego manuskryptu (a co za tym idzie i łacińskiej relacji o skamieniałym chlebie) na okres przed tą datą. Autor zamieszczonej w tym rękopisie kompilacji jest anonimowy. Uważam jednak, że można utożsamiać go z przeorem Filipem Adlerem (1566-1630), a sam rękopis został spisany najprawdopodobniej w 1617 r. Jego powstanie wiązać należy z ukończeniem przez Adlera swoich *Annales Monasterii Olivensis* obejmujących lata 1549-1616¹¹. Wówczas zapewne zajął się on opracowaniem wcześniejszych dziejów opactwa, korzystając ze wszystkich dostępnych mu w klasztorze źródeł.

⁸ Archiwum Państwowe w Gdańsku, rękopis sygn. 940/422. k. 2r. Tłumaczenie: „...którego [tj. klasztoru – przyp. TZ] pierwszym opatem w Oliwie był [opata] imieniem Dithard, którego kości zostały zamknięte w murze w okolicy ołtarza św. Marcina i podobnie uczyniono [tam] widoczny starożytny napis, który jest taki”.

⁹ Słowo to widnieje na końcu wersu: *Sub Christi dextra praeserves intus et extra*; zob. *Fontes Olivenses*, s. 359.

¹⁰ Badacz ten przekonująco powiązał powstanie tej tablicy z początkiem realnych rządów w Oliwie opata Adama Trebnica (1617-1630); A. Piwek, *Wystrój artystyczny kościoła pocysterskiego w Oliwie*, Gdańsk 2013, s. 48.

¹¹ Główny zrzęb *Roczników* Adlera obejmuje lata 1549-1616 i w zamierzeniu autora na tej dacie miały się one zakończyć, o czym świadczy, wg wydawcy tego źródła Pawła Czaplewskiego, końcowe zdanie po ostatniej zapisce z tego roku: „*Deo sit laus et B-mae V. Mariae.*”, zob. P. Czaplewski, *Prefatio do Philippi Adler prioris Annales Monasterii Olivensis ab a. 1549-1621*, w: *Annales Monasterii Olivensis Ord. cist. Aetate posteriores*, curavit Paulus Czaplewski (Fontes – Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 20), Toruń 1916-1919, s. VI (punkt 5). Po roku 1616 następuje luka po której dołączono do *Roczników* jedynie luźne zapiski Adlera dopiero z września-października 1620 i z lutego-kwietnia 1621 r.

Narracja obejmuje w rękopisie czas od fundacji klasztoru, aż po rok 1548. Stąd w tytule tego rękopisu określenie *Tomus primus*, gdyż tomem drugim były spisane już wcześniej *Annales*.

Przechodząc do omówienia zapisanej w rękopisie gdańskim legendy o skamieniałym chlebie, w pierwszej kolejności warto pokrótce ją przedstawić. Do dzisiaj zachowały się w zasadzie dwie wersje tej legendy, co można skonstatować z pracy Adama Kromera, za to pierwsza z nich aż w czterech odmianach. Tak więc dwie odmiany wersji pierwszej zapisane zostały przez Szymona Grunaua (ok. 1520 r.) kolejno w traktacie IX i XIII. Przypominając je tutaj w wielkim skrócie: w traktacie IX Grunau mówi o pielgrzymie z Gierdawy, który otrzymawszy posiłek od oliwskich mnichów, schował chleb pod ubraniem i ruszył w dalszą drogę. Napotkał ubogą kobietę z trójką dzieci, która poprosiła go o kawałek chleba. Pielgrzym odmówił go jej jednak, a na uwagę kobiety, że widzi ona, iż chleb jest schowany pod jego ubraniem, odparł jej, że to kamień, a chleb, który otrzymał w klasztorze, już zjadł. Kiedy chciał on po rozstaniu z kobietą posilić się schowanym chlebem okazało się, że ten rzeczywiście zamienił się w kamień. Pielgrzym powrócił do Oliwy, wyznał mnichom co zaszło, a kamień ten pozostawił w klasztorze, gdzie zawieszono go na pamiątkę. Należy tutaj zaznaczyć, że wbrew temu, co podał Adam Kromer¹², w traktacie IX Grunaua nie ma informacji o tym, jakoby pielgrzym tłumaczył kobiecie, że kamień ten nosi po to, aby móc nim przeganiać psy. W tej odmianie legendy (traktat IX) pielgrzym w ogóle nie tłumaczy kobiecie, w jakim celu nosi ze sobą kamień i słowem nie wspomina o psach. Oznajmia jej jedynie, że wypukłość za pazuchą, którą ona widzi, to kamień i odchodzi¹³. Dokładnie taką samą odmianę poza Grunauem podał tylko Szymon Starowolski (wyd. w 1655 r.)¹⁴. Natomiast druga odmiana, pochodząca z XIII traktatu Grunaua, różni się od pierwszej w szczegółach: mówi ona, że pielgrzymem jest szewczyk z Wielawy, spotkana kobieta ma dwójkę (a nie trójkę) dzieci, a kamień ma służyć do przegania psów. Tę odmianę do końca XVIII w. bezpośrednio lub pośrednio za Grunauem podało wg Kromera aż jedenastu autorów¹⁵: David Lucas (pisał ok. 1575), Kaspar Hennenberger (wyd. 1595), Jan Leo (1635), Martin Zeiller (1646), Christoph Hartknoch (1684), Markus Eschenloher (1702), Daniel Ernst (1702), Johan Christian Ettner (1715), Samuel Friedrich Lauterbach (1727) i Friedrich Samuel Bock (1783). Przedstawiło ją jeszcze

¹² A. Kromer, dz. cyt., s. 55.

¹³ „Der man sprach: von eym steyne ist mir der bosem so gros, und gingk so wegk.” S. Grunau, *Preussische Chronik. Im Auftrage des Vereins fuer die Geschichte der Provinz Preussen (Die Preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts, 1)*, t. 1, Leipzig 1876. s. 422.

¹⁴ *Monumenta sarmatarum. Viam universae carnis Ingressorum Simone Starovolscio primicerio Tarnoviensi collectore*, Cracovia 1655, s. 343-344.

¹⁵ Jako że dzieła ww. autorów w większości nie będą wykorzystane w niniejszym artykule, zatem po ich dane bibliograficzne pozwałam sobie odesłać czytelnika do części drugiej artykułu Adama Kromera, dz. cyt., s. 57-63. W nawiasie podałem jedynie daty ich wydań.

dwóch autorów z tego okresu, których Adam Kromer przeoczył, tj. Franciszek Ernest Brückmann (1738)¹⁶ i George von Fürst (1739)¹⁷, o których będzie mowa niżej. Z polskich przekazów wspomnieć można o *Legendach Pomorza* Władysława Łęgi (1958)¹⁸. Są one o tyle ciekawe, że podają parafrazę właśnie drugiej odmiany legendy, tymczasem w pracach wydanych w języku polskim zachowała się głównie trzecia odmiana zapoczątkowana przez Floriana Jaroszewicza (1767) i wywodząca się z niej czwarta tradycja. W trzeciej odmianie legendy o skamieniałym chlebie nie występował pielgrzym czy szewczyk, a pewien ubogi człowiek, który po otrzymaniu chleba wyszedł z klasztoru, a następnie wrócił udając, że przyszedł tam pierwszy raz i za sprawą tego oszustwa uzyskał drugi bochenek. Następnie spotkał na swej drodze Matronę (wg Jaroszewicza mogła to być Matka Boska) z jednym dzieckiem, a nie chcąc podzielić się chlebem powiedział, że to kamień. Z kolei Matrona po wypowiedzeniu słów: „Niechże będzie kamień”, zniknęła. Dalej jest już bez zmian: chleb zamienia się w kamień, człowiek powraca do klasztoru, wyznaje winę i pozostawia tam skamieniały chleb. Adam Gorczyński (1842) dokonał pewnych zmian w legendzie Jaroszewicza, zastępując m.in. ubogiego człowieka bogatym „pankiem”, który z chciwości udaje biedaka, a zamiast Matrony z dzieciątkiem występuje tu stara kobieta. Z kolei drugą i zgoła odmienną wersją jest legenda podana przez Nathaniela Wraxalla (1775), przytoczona również przez ww. Bocka (1783), która mówi o świętokradztwie szwedzkiego żołnierza dokonany w Oliwie w 1617 r., które spowodowało zamianę chleba w kamień.

W rękopisie gdańskim zawarta jest legenda w wersji pierwszej, taka jak w IX traktacie Grunaua. Co prawda rękopis ten powstał ok. 1617 r., a więc niemal sto lat po spisaniu *Kroniki Pruskiej*, istnieją jednak pewne przesłanki do wysunięcia hipotezy, że tekst legendy nie pochodzi co najmniej bezpośrednio od Grunaua. Należałoby założyć, że tak ważna dla Oliwy relacja o cudzie, którego efekt można było przecież ujrzeć na własne oczy w świątyni i był on swego rodzaju atrakcją dla podróżników, a także powodem do odwiedzin opactwa, musiała przetrwać w tymże klasztorze choćby w tradycji ustnej. Najprawdopodobniej istniała też tradycja pisana i to zapewne z tej ostatniej, jako źródła, korzystał autor rękopisu gdańskiego. Przybliżył on ponadto współczesne mu losy skamieniałego chleba. Według jego słów, kamień został rozbity na części podczas napadu gdańszczan na klasztor w 1577 r., a czyn ten określił jako „nikczemność heretyków”¹⁹.

¹⁶ F.E. Brückmann, *De pane daemonum* (Epistola Itineraria, LXVI), Wolfenbüttel 1738, s. 9-10.

¹⁷ G. Fürst, *Curieuse Reisen durch Europa in welcher allerhand Merckwürdigkeiten zu finden*, Sorau 1739, s. 12.

¹⁸ W. Łęga, *Legendy Pomorza*, Gdynia 1958, s. 152-154.

¹⁹ Archiwum Państwowe w Gdańsku, rękopis sygn. 940/422, k. 5r. W zemście za uznanie przez cystersów Stefana Batorego nowo wybranym królem Polski w dniach 15 i 18 II 1577 r. na klasztor oliwski napadli popierający cesarza Maksymiliana I gdańszczanie, doszczętnie go złupili, zniszczyli

Czy opisany w późniejszych relacjach, widziany tam skamieniały chleb, był tym samym kamieniem, o którym mówi autor rękopisu gdańskiego? Podróżnicy, którzy odwiedzili Oliwę i wspominali o kamieniu, nie wzmiankują, żeby nosił on ślady świadczące o jego wcześniejszym rozbiciu²⁰. Najprawdopodobniej został on zatem podmieniony na inny kamień, bowiem zniszczony mógł nie przypominać bochenka, a przez to nie oddziaływał na wyobraźnię i był niewiarygodny. Autor manuskryptu (w momencie spisywania, czyli ok. 1617 r.) podał, że tenże legendarny kamień zawieszony był przy wejściu do kościoła pod tablicą z dwujęzyczną inskrypcją: po łacinie i niemiecku. Tablicy tej Adam Kromer poświęcił czwartą część swojego artykułu. Niemieckojęzyczna inskrypcja znana jest mu niemal wyłącznie z wydań z drugiej połowy XIX w. Jedyne wcześniejszym wydaniem, jakie przytacza i o którym słusznie sądzi, że było ono tłumaczeniem własnym wydawcy z języka łacińskiego, jest praca Lauterbacha z 1727 r. Spostrzeżenie to doprowadziło Kromera do wniosku, że w czasach Lauterbacha napisu w języku niemieckim „chyba” jeszcze na tablicy nie było²¹. Jednakże o istnieniu inskrypcji po niemiecku w tym czasie dowodzą dwa inne, przeoczone przez Kromera wydania, tj. wspomniana wyżej praca Georga von Fürsta oraz *Suplement* do prac Franciszka Ernesta Brückmanna²². Ten ostatni w swym *De pane daemonum* opisał tylko legendę (za Hartknochem), natomiast w wydanym cztery lata później *Suplemencie* umieścił obie inskrypcje i opis skamieniałego chleba. Przytoczył on je jednak w całości bezpośrednio od Fürsta i wszystko wskazuje na to, że w Oliwie nie był²³. Za to dzieło wrocławskiego

i spalili. Zob. H. Lingenberg, *Oliva – 800 Jahre, von der Zistercienserabtei zur Bischofskathedrale, Abriß der Geschichte des Klosters und Ortes Oliva (1186-1986)*, Lübeck 1986, s. 162.

²⁰ Jedyne Wraxall, który w 1774 r. bardzo dokładnie obejrzał przechowywany w srebrnej kasecie kamień, wspominał, że z jednej strony widział na nim głęboki otwór, który można by uznać za dokonany przez naturę, lecz był to odcisk kciuka, jaki pozostawił swym „świętokradczym dotykiem” luteranśki szwedzki żołnierz Gustawa Adolfa w 1617 r. (Wraxall przytacza legendę w wersji drugiej), zob. N. Wraxall, *Cursory remarks made in a tour through some of The Northern Parts of Europe, particularly Copenhagen, Stockholm, and Petersburg*, London 1775, s. 361-362 oraz tenże, *Bemerkungen auf einer Reise durch das nördliche Europa besonders zu Copenhagen, Stockholm und Petersburg*, Leipzig 1775, s. 243; zob. też A. Kromer, dz. cyt., s. 60.

²¹ A. Kromer, dz. cyt., s. 68.

²² *Supplementum ad F.E. Brückmanni, D. Centuriam Epistolarum Itinerariarum*, [Wolfenbüttel 1742], s. 44.

²³ Dzieło Fürsta wydano trzy lata wcześniej, a w *Suplemencie* Brückmann dosłownie przetłumaczył z niemieckiego na łacinę podane tam informacje i powielił w inskrypcjach te same błędy, jakie miał Fürst (błędy te posiadają tylko te dwie publikacje), tj. u obu w inskrypcji po łacinie jest „bis II” zamiast „bis I”, brak całego trzeciego wersu „Bładij pro marca...”, a w trzecim wersie w inskrypcji po niemiecku jest „30 Kwart” zamiast „90 Kwart”. Do tego Brückmann podaje w tekście przed inskrypcjami błędny rok 1215. Co prawda trzeciego wersu po łacinie brakuje również w dziewiętnastowiecznym wydaniu Kempnera, ma on jednak w pozostałych miejscach poprawne lekcje, zatem nie można opuszczenia tego wersu łączyć bezpośrednio z Fürstem i Brückmannem, zob. W. Kempner, *Die Inschriften des Klosters Oliva. Beilage zum Programm des Königlichen Gymnasium zu Neustadt in Westpreussen*, Ostern 1893, s. 15.

szlachcica Georga von Fürsta jest niezwykle cennym źródłem, nie tylko do samej historii skamieniałego chleba. Autor wyruszył z rodzinnego miasta 2 sierpnia i przez cztery kolejne lata podróżował po Europie Zachodniej, w pierwszej kolejności odwiedzając Prusy i zatrzymując się na dłużej w Gdańsku. Wielokrotnie też zarzekał się na kartach swojej książki, że wszystko o czym napisał, widział na własne oczy lub też usłyszał od wiarygodnych świadków²⁴. Jak zauważył to we wstępie wydawca Christoph Sancken, autor był wielkim amatorem inskrypcji, gdyż bardzo licznie je spisywał. Wydawca ten dokonał niestety ich selekcji według własnego upodobania, pozostawiając jedynie te, które jego zdaniem były najlepsze, a opuszczając takie, które „nikomu by się nie przysłużyły”²⁵. Niestety zarówno autor, jak i wydawca nie podali lat, w jakich odbyła się ta podróż (mimo odnotowania dnia i miesiąca wizyty dla każdej kolejnej odwiedzanej miejscowości), stąd powstała kontrowersja co do daty tejże podróży, jak i samych lat życia Georga von Fürsta. Sugerując się jednak zawartością książki można dojść do przekonania, że wyjazd ten odbył się w latach 1699-1703²⁶. Fürst odwiedził Oliwę 17 sierpnia, na samym początku podróży

²⁴ Zob. G. Fürst, dz. cyt., s. 2 i 460.

²⁵ Tamże, wstęp *Mein Leser*, s. [XI].

²⁶ Hans Jürgen von Wilckens, a za nim Oskar Pusch podali, że Georg von Fürst żył w latach 1597-1648, a jego podróż miała miejsce od 17 sierpnia 1616 do 23 lipca 1620 r. (H.J. Wilckens, *Schlesische Leichenpredigten, Trauerreden und Abdankungen des 17. Jhs. aus der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel*, (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa, 26), Dortmund 1974, s. 57; O. Pusch, *Die Breslauer Rats- und Stadtgeschlechter in der Zeit von 1241 bis 1741*, t. 1, Dortmund 1986, s. 448). Jednakże treść książki przeczy tym datom, gdyż autor przytacza w niej wydarzenia oraz inskrypcje z lat późniejszych (a podróż ta rozpoczęła się 2, a nie 17 sierpnia, zakończyła zaś 22 lipca). Poza wielokrotnym odnośnieniem się do skutków pokoju westfalskiego (począwszy od Koszalina, G. Fürst, dz. cyt., s. 25), co już przeczy informacjom Wilckensa o czasie podróży w latach 1616-1620, Fürst wspomina także, wymieniając przy tym daty, następujące wydarzenia: najazd szwedzki na Danię 1658 r. (s. 50), budowę cytadeli w Marsylii w 1660 r. (s. 318) czy pożar miasta Görlitz w 1691 r. (s. 441) oraz cytuje inskrypcje z Anglii z datami 1666 (s. 145), 1667 (s. 179) i 1683 r. (s. 141). Jak wynika z powyższego, Wilckens i Pusch musieli się pomylić. Sprawa ta wymaga dalszych badań genealogicznych (choćby kwerendy w Archiwum Państwowym we Wrocławiu), co nie jest przedmiotem tego artykułu. Natomiast niezbędne jest ustalenie daty pobytu Fürsta w Oliwie. Konkretnie lata podróży można określić na podstawie kolejnych informacji podanych przez niego w książce. Przybywszy do Torunia na samym początku podróży, 4 sierpnia, zachwycał się tamtejszym Ratuszem Staromiejskim i wymieniał skarby zgromadzone w jego Zbrojowni (s. 7). Wiadomo, że Ratusz toruński został zniszczony przez oblegających go Szwedów w 1703 r. Zatem Fürst był tam przed tym rokiem. Będąc w Lüneburgu, opisał on dość szczegółowo kradzież elementów złotego ołtarza z kościoła pw. św. Michała w 1698 r., informując jednocześnie o złapaniu złodziei rok później (s. 69-70). Był to wpis z drugiego roku jego podróży – z 26 czerwca, można więc założyć, że był tam co najmniej w tymże roku 1699 lub późniejszym. Moim zdaniem przedstawiał to zdarzenie z jakiejś perspektywy czasu, jako wydarzenie z przeszłości, zatem musiał tam być już po 1699 r. Będąc w drodze powrotnej 11 czerwca ostatniego roku w ww. Görlitz (Saksonia), opisał tamtejszy kościół farny pw. św. Piotra i Pawła, nie wspomniał natomiast przy tej okazji o słynnych organach słonecznych, które ukończono tam w 1703 r. (konsekrowano je 19 sierpnia). Przybywszy do Wrocławia, 22 czerwca, postanowił on przedstawić także swe rodzinne miasto, które było jego zdaniem „jednym z trzech najpiękniejszych miast w Niemczech” (s. 451-452). Wspomniał tam (s. 452), że jezuici dzięki cesarzowi „teraz w 1702

(w 1699 r.) i widział tam kamień powstały z chleba, który znajdował się w krużganku kościelnym w otworze w ścianie. Wisiała tam również tablica z inskrypcją po łacinie i niemiecku, którą przytoczył²⁷. Publikowany poniżej rękopis gdański dowodzi jednak, że inskrypcja spisana po niemiecku wisiała tam już ok. 1617 r. O tym, że nad kamiennym chlebem zawieszona była tablica w czasach jeszcze przed napadem gdańszczyzan, bo w 1573 r., informował Martin Gruneweg²⁸. Niestety nie przytoczył on inskrypcji, ani nie wspomniał, w jakim języku była zapisana. Nie można wykluczyć i tego, że owa tablica była dwujęzyczna od samego początku swego istnienia, a powstanie tekstu także w języku niemieckim mogło mieć związek ze składem narodowościowym konwentu oliwskiego, w którym od czasu fundacji klasztoru do XVI w. przeważali Niemcy²⁹. Nathaniel Wraxall w swym dziele z 1775 r., zarówno w wydaniu angielskim, jak i w jego niemieckojęzycznym tłumaczeniu, odnotował z kolei, że historia o skamieniałym chlebie była zapisana w kościele w trzech językach: po łacinie, niemiecku i po polsku³⁰. Należy rozważyć, czy nie chodzi tutaj nie tyle o historię (którą Wraxall podał w zupełnie odmiennej wersji), a o ową inskrypcję. Wówczas świadczyłoby to o tym, że poszerzono ją (zapewne ok. połowy XVIII w.) o tekst w języku polskim. Jeżeli tak było, to najprawdopodobniej po kasacie klasztoru w 1831 r. przez władze pruskie tablicę zamieniono na dwujęzyczną.

Reasumując: z powyższej rękopiśmiennej relacji wynika, że legendarny kamień w oliwskim kościele został rozbity na części przez gdańszczyzan podczas napadu na klasztor w 1577 r. Jednak tenże skamieniały chleb istnieje w tej samej relacji także w późniejszym czasie (ok. 1617 r.) – był on zawieszony przy wejściu do oliwskiej świątyni pod dwujęzyczną inskrypcją. Autor nie precyzuje, czy jest to

roku” założyli uniwersytet pod nazwą Academia Leopoldiana (erygowany 21 października 1702 r.). Owe „teraz” musiało być autorowi czasowo bliskie. Zapewne nie dokonał on opisu Wrocławia tego samego dnia, w którym wrócił. Całą swoją relację z podróży spisywał na bieżąco w dzienniku (stąd szczegółowe datyienne), a zredagował po powrocie (na samym końcu opisał on jeszcze swoją gdańską przygodę z pierwszego roku). Zatem wszystko wskazuje na to, że podróż tę odbył on w latach 1699-1703.

²⁷ G. Fürst, dz. cyt., s. 12.

²⁸ *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, wyd. A. Bues, T. 1 (Quellen und Studien des Deutschen Historischen Institut Warschau, 19), Wiesbaden 2008, s. 438. Autor ten opisał także położenie i wygląd samego kamienia, który wg jego relacji znajdował się w prawej nawie kościoła, był przewiercony i przymocowany do ściany łańcuchem, zob. A. Kromer, dz. cyt., s. 57.

²⁹ D.A. Dekański, *W sprawie narodowości i chronologii opatów oliwskich w pierwszej połowie XIV wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1 (1987), s. 112 przyp. 30.

³⁰ N. Wraxall, *Cursory remarks*, s. 361; tenże, *Bemerkungen auf einer Reise*, s. 243. O historii zapisanej tam w trzech językach informował także Friedrich Samuel Bock, lecz informację o tym mógł on zaczerpnąć od Wraxalla, F.S. Bock, *Versuch einer wirthschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen*, t. 2., Dessau 1783, s. 373.

część tego kamienia, czy też sztucznie scalona ze sobą całość. Powody przemilczenia tej kwestii wydają się oczywiste. Przekazanie wiadomości przez autora tego manuskryptu, będącego oliwskim mnichem, że kamień ten rzeczywiście zamieniono po 1577 r., mogłoby w znaczący sposób zaważyć na atmosferze cudowności, która jest przecież podstawową cechą wszelkich legend, a w konsekwencji doprowadzić nawet do zniszczenia legendy o oliwskim skamieniałym chlebie. Wydaje się zatem, że informację o rozbiciu kamienia podał on nierozważnie i niejako automatycznie, pisany przez niego rękopis był przecież rocznikiem klasztoru oliwskiego. Dodał ją na samym końcu, po tekście obu inskrypcji. O dalszych losach kamienia można dowiedzieć się z relacji Fürsta i Wraxalla. Pod koniec XVII w. znajdował się wraz z tablicą w krużganku kościelnym, umieszczony w specjalnym otworze w ścianie, natomiast w 1774 r. przechowywano go w srebrnej kasecie. Relacje te wskazują na to, iż kamień najprawdopodobniej zastąpiono jednak innym. Czy miało to miejsce w czasach autora rękopisu gdańskiego, czy w późniejszych – trudno na to pytanie odpowiedzieć.

Poniższy tekst wydano uwzględniając *Instrukcję wydawniczą dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku* pod red. Kazimierza Lepszego³¹ Tłumaczenia dokonano dosłownie, by bardziej odzwierciedlało ono sens tekstu oryginału.

Nieznany łaciński zapis legendy o skamieniałym chlebie autorstwa oliwskiego mnicha

Oryg. Archiwum Państwowe w Gdańsku, rękopis sygn. 940/422, k. 4v-5r.

Eodem anno [1217] magna annonae caritate vulgo laboratum est. Unde populi non minima pars alimentorum inops inedia occubuit. In Oliva tunc temporis piae commiserationis intuitu cunctis advenientibus buccella panis cum scypho cerevisiae praebebatur. Contigit autem, ut et peregrinus quidam tituli S. Jacobi, de Gerdaüen oppido Ducalis Prussiae oriundus, praedictam sibi alimoniam propter Deum praestari deposceret. Qua accepta, iter Gedanum versus dirigit, cum ecce obviam ei venit mulier quaedam cum tribus parvulis, quorum unus maternis adhuc baiulabatur brachiis, alter ad manum tractus, latus stipabat, tertius post tergum flens ac eiulans matris vestigia colligebat: Panem, panem, eheu panem mater mea, panem date. Tum illa, ad peregrinum conversa, obnixè precatur, ut chari pignoris esuriem simul ac lachrymas exiguo panis fragmine tantisper sublevare dignetur, quoadusque Monasterii limen attingat. Renuit peregrinus, sequae Deo ac conscientia teste,

³¹ *Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku*, red. K. Lepszy, Wrocław 1953.

ne unam quidem micam ad praesens habere constanter affirmat. Mulier vero: Si, iniquit, in Monasterio fuistis, utiquae pane indonati non abiistis? Respondat ille, se eum iam manducando consumpsisse. Mulier subiunxit: panem geritis in sinu, sed tantillum amore Dei, ac respectu S. Jacobi elargiri non dignamini. Ille e diver||so: Falleris, iniquit, o mulier, nequaquam ita est, sed lapis in sinu repositus, eum quem cernis, producit tumorem. His dictis coeptum iter prosequitur, cum ecce subito tam rabida eum fames edendique cupiditas stimulare caepit, ut nisi mox comederet, videretur exanimari. Itaque morae impatiens, sinum e vestigio pandit, panem arripit, quo prolato, in lapidis eum duritiem commutatum reperit. Tunc in seipsum reversus, ac reatum suum agnoscens, concito gradu recurrit in Olivam, quidue sibi in via accidisset, palam cunctis edisserit. Tandem salutari paenitentia iniuncta, eundem lapidem istic ad perpetuum reliquit monumentum, estque hodie suspensus in ingressu Ecclesiae nostrae Olivensis sub hac duplici subscriptione.

M, duo C, bis I, XV post tempora Chisti,
Tempora sunt cara, mors undique regnat amara.
Bladij pro marca modius mercatur ab arca,
Hic lapis efficitur tunc qui de pane videtur.

Nach Christi geburt Zwölfhundert undt Siebenzehen Jahr.
Ein groß sterben undt hunger war.
Der Sheffell korn galt Neünzig quart,
Dieser Stein alhir von einem Brodt warte.

Idem lapis in tumultu Gedanensi et destructione Monasterii divisus in partes est, nequitia haereticorum.

Tłumaczenie na język polski:

W tym samym roku powszechnie cierpiano na wielką drożyznę żywności. Z tego powodu niemała część ludu z braku pożywienia umierała z głodu. W tym czasie w Oliwie, mając na względzie pobożną litość, wszystkim przybyłym zapewniano kromkę chleba i kubek piwa. Zdarzyło się zaś, że i pewien pielgrzym [pielgrzymujący] z tytułu św. Jakuba, pochodzący z miasta Gierdawy w Prusach Książęcych prosił, żeby mu przez wzgląd na Boga dać rzeczoną żywność. Otrzymawszy ją, podróżował dalej w kierunku Gdańska, kiedy oto wyszła mu naprzeciw pewna kobieta z trójką dzieci, z których jedno było jeszcze niesione w matczynych ramionach, drugie prowadzone za rękę przytulało się do jej boku, a trzecie szło matczynym śladem, płacząc i łkając. [Wołało:] chleba, chleba, och chleba, matko moja, daj chleba! Wtedy ta, zwróciwszy się do pielgrzyma, gorąco prosiła, aby łaskawie zechciał drogim pociechom głód i jednocześnie łyzy, małym kawałkiem chleba na pewien czas złagodzić, dopóki nie

dotrze [ona] aż do granicy klasztoru. Pielgrzym odmówił i biorąc Boga za świadka swego sumienia, jednakowo stanowczo zapewnił, że nie ma przy sobie ani jednej kruszyny chleba. Kobieta zaś rzekła: skoro byliście w klasztorze, to z pewnością nie odeszliście stamtąd bez podarku chleba? Odpowiedział jej, że już go pogryzł i zjadł. Kobieta [jednak] ciągnęła dalej: chleb niesiecie za pazuchą, lecz oddać kawałeczek przez wzgląd na miłość Bożą i z szacunku do św. Jakuba, nie jesteście łaskawi. Ten jej odpowiedział: mylisz się kobieto, wcale tak nie jest, lecz schowałem kamień w kieszeni i to on spowodował wybrzuszenie, które widzisz. To mówiąc przystąpił do dalszej drogi, kiedy oto nagle tak gwałtownie zaczął go męczyć głód i chęć jedzenia, że zdawało mu się, że jeśli natychmiast się nie posili, to umrze. Także nie cierpiąc zwłoki natychmiast odwinął pazuchę ubrania, chwycił chleb, po czym odkrył, że [ten] zmienił się w twardy kamień. Wówczas doznał wewnętrznej odmiany i uznawszy swą przewinę, spieszonym krokiem wrócił do Oliwy i otwarcie przedstawił wszystkim, co mu się w drodze przydarzyło. W końcu po nałożeniu nań zbawiennej pokuty, pozostawił tam ten kamień na wieczną pamiątkę, który do dzisiaj jest zawieszony przy wejściu do naszego oliwskiego kościoła pod takim podwójnym napisem:

Tysiąc, dwie setki, podwójne jeden, piętnaście po narodzeniu Chrystusa.
Był czas drożyzny, wszędzie panowała gorzka śmierć,
Korzec zboża był kupowany ze spichlerza za grzywnę.
Ten kamień, który tu widać, wówczas stał się z chleba.

Tysiąc dwieście siedemnaście lat po narodzeniu Chrystusa
Był wielki pomór i głód.
Korzec zboża był wart dziewięćdziesiąt kwart,
Ten tutaj kamień stał się z chleba.

Tenże kamień podczas rozruchów gdańskich i zniszczenia klasztoru został rozbity na części, nikczemność heretyków.

Bibliografia

- Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco Institutorum*, continuati a P. Aniceto Chiappini, t. 26, Quaracchi 1933.
- Archiwum Państwowe w Gdańsku, *Zespól. Akta klasztoru cystersów w Oliwie*, sygn. 940/422.
- Bock, F.S., *Versuch einer wirtschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen*, t. 2, Dessau 1783.
- Brückmann, F.E., *De pane daemonum* (Epistola Itineraria LXVI), Wolfenbüttel 1738.
- Czaplewski, P., *Prefatio do Philippi Adler prioris Annales Monasterii Olivensis ab a. 1549-1621*, w: *Annales Monasterii Olivensis Ord. cist. Aetate posteriores*, curavit Paulus Czaplewski (Fontes – Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 20), Toruń 1916-1919, s. I-VII.

- Dekański, D.A., *W sprawie narodowości i chronologii opatów oliwskich w pierwszej połowie XIV wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1 (1987), s. 109-117.
- Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, T. 1 (Quellen und Studien des Deutschen Historischen Institut Warschau, 19, Wiesbaden 2008.
- Die Chroniken von Oliva und Bruchstücke alterer Chroniken*, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, t. 5, Leipzig 1874, s. 591-647.
- Fontes Olivenses*, w: *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski*, t. 6, Kraków 1893, s. 257-382.
- Fürst, G., *Curieuse Reisen durch Europa in welcher allerhand Merckwürdigkeiten zu finden*, Sorau 1739.
- Grunau, S., *Preussische Chronik. Im Auftrage des Vereins fuer die Geschichte der Provinz Preussen (Die Preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts; 1)*, t. 1, Leipzig 1876.
- Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku*, red. K. Lepszy, Wrocław 1953.
- Kempner, W., *Die Inschriften des Klosters Oliva. Beilage zum Programm des Königlichen Gymnasium zu Neustadt in Westpreussen*, Ostern 1893.
- Kromer, A., *Skamieniały chleb w oliwskim kościele. Historia kamienia i rozwój legendy*, „Studia Gdańskie” 41 (2017), s. 53-74.
- Laucevičius, E., *Popierius Lietuvoje XV-XVIII a.*, Vilnius 1967.
- Lingenberg, H., *Oliva – 800 Jahre, von der Zistercienserabtei zur Bischofskathedrale, Abriß der Geschichte des Klosters und Ortes Oliva (1186-1986)*, Lübeck 1986.
- Łęga, W., *Legendy Pomorza*, Gdynia 1958.
- Martini Cromeri De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX. Adiecta est in fine, eiusdem autoris funebris Oratio, Sigismundi Regis vitam compendiose complexa*. Basileae [1555].
- Monumenta sarmatarum, Viam universae carnis Ingressorum Simone Starovolscio primicerio Tarnoviensi collectore*, Cracovia 1655.
- Piwek, A., *Wystrój artystyczny kościoła pacysterskiego w Oliwie*, Gdańsk 2013.
- Pusch, O., *Die Breslauer Rats- und Stadtgeschlechter in der Zeit von 1241 bis 1741*, t. 1, Dortmund 1986.
- Supplementum ad F.E. Brückmanni, D. Centuriam Epistolarum Itinerariarum*, [Wolfenbüttel 1742].
- Voigt, J., *Geschichte Preussens, von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des deutschen Ordens*, t. 1-5, Königsberg 1827-1832.
- Wilckens H.J., *Schlesische Leichenpredigten, Trauerreden und Abdankungen des 17. Jhs. aus der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel*, (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa, 26), Dortmund 1974.
- Wraxall, N., *Bemerkungen auf einer Reise durch das nördliche Europa besonders zu Copenhagen, Stockholm und Petersburg*, Leipzig 1775.
- Wraxall, N., *Cursory remarks made in a tour through some of The Northern Parts of Europe, particularly Copenhagen, Stockholm, and Petersburg*, London 1775.

MARIUSZ OBARZANEK

Gdańsk

ORCID: 0000-0003-2714-2845

Ze studiów nad publicystyką dr. Eugeniusza Myczki
(1908-1993) z okresu międzywojennego.
Analiza społeczno-historyczna artykułów zamieszczonych
na łamach pism katolickich „Kultura” i „Tęcza”.

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-034

Streszczenie: Eugeniusz Myczka w przedwojennej publicystyce przedstawiał problemy związane z reformą ekonomiczno - gospodarczą niepodległej Polski. Możliwość jej przeprowadzenia widział przede wszystkim we wprowadzeniu idei narodowej jako warunku odnowienia społeczeństwa polskiego w opozycji do rozwijającej się ideologii komunizmu i nacjonalizmu. Myśli swoje pogłębiał wnikliwą analizą katolicyzmu, który podzielił na konserwatywny i dynamiczny. Pierwszemu z nich przypisywał brak troski o los społeczeństwa, co wynikało ze sprowadzenia religii do zbioru dogmatów i postrzegania jej wymogów jedynie w kategoriach teorii. Typ ten był wrogi jakimkolwiek zmianom i stanowił lustrzane odbicie postawy XIX - wiecznej szlachty polskiej, której wady, jak uważał, zostały odziedziczone przez ówczesne społeczeństwo polskie. Drugi, dynamiczny, zapowiadający nowy nurt w Kościele, odznaczał się twórczą postawą jednostki, której aktywność miała realizować się na gruncie kultury polskiej i ostatecznie doprowadzić ją do unifikacji z religią. Tak rozumiany katolicyzm sam z siebie był otwarty na reformy, gdzie nie było miejsca na szukanie własnych korzyści przez jednostkę, a jedynie na praktyczne zastosowanie sprawiedliwości i miłości społecznej w oparciu o społeczne nauczanie Kościoła, co w konsekwencji, jak pisał Myczka, miało być warunkiem rozwoju narodu.

Słowa kluczowe: czyn zbiorowy, duch narodu, dynamizm i konserwatyzm społeczny, idea narodowa, ideologia, odnowa, reforma, sprawiedliwość i miłość społeczna, świadomość klasowa.

From Studies on the Journalistic Writings of Dr. Eugeniusz Myczka (1908-1993) in the Interwar Period. A Socio-historical Analysis of Articles Published in the Catholic Magazines ‘Kultura’ and ‘Tęcza’.

Abstract: In his pre-war journalism, Dr. Eugeniusz Myczka presented problems related to the economic reform of independent Poland. He saw the possibility of carrying it out primarily through the introduction of a national idea as a condition for the renewal of Polish society in opposition to the developing ideology of communism and nationalism. His thought was deepened by a thorough analysis of Catholicism, which he divided into conservative and dynamic. He attributed to the former a lack of concern for the fate of society, which resulted from reducing religion to a set of dogmas and perceiving its requirements only in terms of theory. This type was hostile to any changes and was a “mirror” reflection of the attitude of the 19th century Polish nobility, whose flaws, he believed, were inherited by the Polish society at the time. The second, dynamic type, which announced a new trend in the Church, was characterized by the creative attitude of the individual, whose work was to be carried out on the ground of Polish culture and was eventually to lead it to unification with religion. Catholicism understood in this way was self-evidently open to reform, since there was no room for the individual to seek benefits for himself, but only for the practical application of justice and social love based on the social teaching of the Church, which, as Myczka wrote, was a condition for the development of the nation.

Keywords: collective action, national spirit, dynamism and social conservatism, national idea, ideology, renewal, reform, justice and social love, class awareness.

Wstęp

Do tej pory nie ukazało się żadne opracowanie naukowe poświęcone publicystyce międzywojennej dr. Eugeniusza Myczki. Fakt ten czyni temat szczególnie interesującym nie tylko w obszarze badań nad rozwojem przedwojennej prasy katolickiej, ale również w ramach poszukiwania źródeł powstania i rozkwitu społecznego nauczania Kościoła w Polsce. Myczka należy do tego pokolenia Polaków, których publicystyka zawierała śmiałe propozycje przeprowadzenia reformy społeczno-gospodarczej w odradzającej się rzeczywistości II Rzeczypospolitej. Jego socjologiczne analizy i wnioski są niewątpliwie ponadczasowe. Zaslugują na uwagę nie tylko historyków zajmujących się badaniem okresu międzywojennego

ale też dziejami Gdańska, gdzie Myczka po wojnie przeniósł się i był czynnym działaczem społeczno-politycznym. W Gdańsku należał do Polskiego Stronnictwa Ludowego Mikołajczyka, a także pracował jako wykładowca nauki społecznej Kościoła w Gdańskim Seminarium Duchownym. Był również członkiem Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela oraz członkiem NSZZ „Solidarność” w okresie procesu transformacji ustrojowej lat osiemdziesiątych XX w. Celem artykułu jest upowszechnienie jego piśmiennictwa, co może być istotne dla badań nad historią Polski XX w., a także nad dziejami regionu Wybrzeża i diecezji gdańskiej, dla której pracował przez większą część swojego życia, wychowując wiele pokoleń kapłanów obecnie pracujących w archidiecezji gdańskiej.

Eugeniusz Myczka był płodnym publicystą, dlatego synteza całości jego pism przekraczałaby ramy tego artykułu, więc autor ograniczył się do analizy esejów, które ukazały się w latach 1936-1938 w poznańskiej prasie katolickiej: „Tęcza” i „Kultura”. Wybór ten został też podyktowany względami merytorycznymi, gdyż eseje stanowią tworzącą całość jego myśli z zakresu problematyki społeczno-historycznej, a wpisują się w rozwój nauczania społecznego Kościoła w Polsce.

Dodać należy, że część jego prac nie ujrzała światła dziennego. Do dziś znajdują się w posiadaniu jego córki Barbary Polakowskiej i mają formę rękopisów i maszynopisów. Jednak o tym, że zostały wysłane m. in. do redakcji pisma „Prosto z Mostu” świadczą jego wspomnienia z okresu przedwojennej działalności¹.

Artykuł powstał w oparciu o zasoby Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej, gdzie znajduje się archiwum przedwojennych numerów „Tęczy” i „Kultury”, Archiwum Archidiecezjalnym Kurii Biskupiej Gdańskiej i Archiwum Rodzinnym Eugeniusza Myczki.

1. Zarys życia dr. Eugeniusza Myczki

Eugeniusz Myczka urodził się w 1908 roku w Strzemierzycach Wielkich, ówczesnej wsi Dąbrowy Górniczej, jako drugi syn z czworga dzieci Apolonii z domu Bac i Juliana. Po pierwszej wojnie światowej jego rodzice przenieśli się do Skarżyska Kamiennej², gdzie w latach 1920 -1927 uczęszczał do gimnazjum³. Po maturze

¹ E. Myczka, *Wspomnienia o „Odrodzeniu”*. Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej - środowisko poznańskie, mps, SKM Odrodzenie Poznań, Archiwum Archidiecezji Gdańskiej (AAG), sygn. III Kuria Biskupia (KB), w teczce 206a, s. 7. Pisał: *Po śmierci Sołtysika zaproszony jeszcze zostałem z referatami do Poznania i do Lublina, przed samym wybuchem wojny wygłosiłem referaty na Tygodniu Społecznym w Lublinie i na zjeździe katolickim w Nakle. „Prosto z Mostu” wydrukowało mój artykuł „Obowiązek twórczości”, innych moich prac nie przyjęto.*

² E. Szelałowska, *Moje wspomnienie o wspaniałym ojcu i człowieku - o Eugeniuszu Myczce*, rkps, z dnia 16.03. 2020 r., s. 1, Archiwum Własne Autora (AWA).

³ *Lista absolwentów*, w: *Dzieje Liceum Ogólnokształcącego im. Adama Mickiewicza d. Augusta*

kontynuował naukę w murach Uniwersytetu Poznańskiego na Wydziale Prawno - Ekonomicznym, na którym uzyskał w 1931 roku magisterium nauk ekonomiczno - politycznych⁴. W czasie studiów należał do Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej (SKMA) „Odrodzenie”. Później, po przeniesieniu się do Warszawy w 1938 roku, kontynuował przynależność w środowisku warszawskim, gdzie pozostał do wybuchu II wojny światowej⁵.

Podczas okupacji w 1939-1940 pracował w ośrodku wychowawczym dla chłopców, prowadzonym przez Zakon Sióstr Zmartwychwstanek na Żoliborzu⁶. Od 1940 do 1945 roku przebywał wraz ze swoją żoną Wiesławą z domu Happach i córkami: Krystyną (1939- 1985) i Elżbietą (ur. 1943) w Ostrowcu Świętokrzyskim i Skarżysku- Kamiennej.

Po wojnie wraz z rodziną przyjechał do Gdańska i zamieszkał w dzielnicy Wrzeszcz, w kamienicy przy ulicy Fiszerza 5. Tutaj w 1948 roku urodziła się jego trzecia córka Barbara⁷.

W 1945 roku wstąpił do ruchu ludowego - Polskiego Stronnictwa Ludowego Mikołajczyka, którego został prezesem w obrębie województwa gdańskiego. W konsekwencji, po wyborach 1947 roku znalazł się na liście wrogów Polski Ludowej. Długie lata był inwigilowany i represjonowany przez Służbę Bezpieczeństwa⁸. Mimo tego zdołał w 1951 roku na Uniwersytecie Poznańskim im. Adama Mickiewicza, na podstawie dysertacji *Morskie ubezpieczenia marynarzy*, uzyskać tytuł doktora nauk ekonomiczno-politycznych⁹.

W 1957 roku rozpoczął nowy rozdział w swoim życiu. Przyczynił się do tego bp Edmund Nowicki, który zatrudnił go na stanowisku archiwisty w kurii gdańskiej¹⁰. Rok później po ukończeniu kursu katechetycznego podjął pracę jako nauczyciel religii, pracował do 1965 roku¹¹. Ponadto w 1962 roku został wykładowcą erygowanego w 1957 roku Biskupiego Seminarium Duchownym, gdzie wykładał

Witkowskiego. *Księga Jubileuszowa 1915-1995*, red. A. Massalski, Skarżysko Kamienna 1995, s. 225.

⁴ *Dyplom ukończenia studiów, t. 3074 Eugeniusz Myczka 1927-1931*, sygn. 103D, z dopiskiem 103d/3074. Archiwum Uniwersytetu Poznańskiego (AUP).

⁵ E. Myczka, *Wspomnienie o „Odrodzeniu”*, s. 1.

⁶ Tenże, *Wspomnienie z dziejów tajnego nauczania podczas okupacji hitlerowskiej, Listy i prace wysłane 1972-1980*, rkps, AAG sygn. III KB VI/ 268, s. 1-2.

⁷ E. Szelągowska, dz. cyt., s. 2- 4.

⁸ S. Matejczuk, *Wywiad z dr. E. Myczką z dn. 7.03.1987 r., PSL początek działalności*, mps, Archiwum Rodzinne Eugeniusza Myczki (AREM) w posiadaniu Barbary Polakowskiej (BP), w tezcze 89, s. 1-2.

⁹ *Dyplom doktorancki Eugeniusza Myczki*, w tezcze t. 40 sygn. 40/425 AUP. Poznań.

¹⁰ *Umowa o pracę l.dz. 5844/62, z dnia 1.09.1962 roku, Zaświadczenia pracy*, AREM w p. BP, w tezcze 27.

¹¹ *Świadcstwo ukończenia kursu katechetycznego z dnia 28.06.1957 r., Zaświadczenia pracy*, AREM w p. BP, w tezcze 27.

przedmiot związany ze współczesną historią Polski¹². Przyczynił się do rozwoju duszpasterstwa w diecezji gdańskiej, czego wyrazem było powołanie w 1972 roku Ruchu Kultury Chrześcijańskiej (RKCH) „Odrodzenie” pod nazwą Gdańska Rodzina Rodzin (GRR)¹³. Zainteresowany sprawami społecznymi w 1976 roku przystąpił do gdańskiego środowiska Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela, czego następstwem było, w atmosferze rodzącego się ruchu „Solidarność” w 1979 roku, utworzenie z grona GRR, Studium Katolickiej Nauki Społecznej (SKNS), celem wspólnego studiowania przez osoby świeckie społecznego nauczania Kościoła¹⁴.

Podczas strajku w 1980 roku zorganizował pod szyldem „Wszechnicy Związkowej” wykłady z zakresu prawa pracy dla robotników i działaczy „Solidarności”¹⁵.

Ostatnim jego przedsięwzięciem była nieudana próba reaktywacji Polskiego Stronnictwa Ludowego Mikołajczyka, którą podjął po upadku władzy komunistycznej w 1989 roku¹⁶.

Do ostatnich dni swojego życia pracował w strukturach diecezji gdańskiej. Zmarł 23 lutego 1993 roku na zawał serca. Został pochowany w Gdańsku na cmentarzu Łostowickim¹⁷.

2. Geneza publicystyki Eugeniusza Myczki okresu międzywojennego

Genezy publicystyki Eugeniusza Myczki można się doszukiwać w wychowaniu religijnym, które od wczesnych lat zostało ukształtowane przez jego matkę Apolonię¹⁸, i patriotycznym, na które wpływ miała jego przynależność do Sodalizacji Mariańskiej, gdy był uczniem gimnazjum w Skarżysku - Kamiennej (1920-1927). Formacja ta jeszcze bardziej została pogłębiona wraz z rozpoczęciem studiów na Uniwersytecie Poznańskim (1927-1931), gdzie wstąpił do Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”. W ruchu tym ukształtowała się jego sylwetka ideowa, na którą oprócz SKMA „Odrodzenie” i zainteresowania ówczes-

¹² M. Paracki, *Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku-Oliwie w latach 1957-1962*, „Studia Gdańskie” XII (1999), s. 281.

¹³ E. Myczka, *Co to jest Gdańska Rodzina Rodzin*, Diecezjalna Komisja Duszpasterstwa Rodzin (DKDR) 1978-1980, AAG sygn. III KB VI/254, s.1.

¹⁴ Tenże, *Ideowe podstawy ruchu „Odrodzenia” w świetle wspomnień i przeżyć.*, DKDR 1980-1985, AAG sygn. III KB VI/255, s. 3.

¹⁵ *Uchwała prezydium MKZ z dnia 18. 03. 1981 r.*, *Wszechnica związkowa NSZZ „Solidarność”*, AREM w p. BP., w teczce 18.

¹⁶ E. Myczka, *Oświadczenie z dnia 24.03.1990, PSL (M) – dokumenty założycielskie*, mps, AREM w p. BP., w teczce 77.

¹⁷ E. Szelałowska, dz. cyt., s. 6.

¹⁸ E. Myczka, *Notatki, 19.02.1958- 30.01.1961*, rkps, *Rękopisy cz. I*, AREM w p. BP. w teczce 105.

nymi problemami społecznymi miał również wpływ działacz społeczno-katolicki Kazimierz Sołtysik¹⁹, który jako przedstawiciel młodej inteligencji Polski stanowił przykład budzącej się świadomości religijnej wśród katolików²⁰.

Twórczy program laikatu okresu międzywojennego rozpoczął nowy rozdział w życiu Kościoła²¹, którego przejawem była aktywność świeckich propagujących ducha Ewangelii. Do niej zaliczała się działalność charytatywna, wspieranie wydawnictw oraz krzewienie wartości chrześcijańskich w prasie katolickiej. Popularyzowano w nich myśl społeczną Kościoła, która opierała się na trzech encyklikach: *Rerum novarum* Leona XIII, *Quadragesimo anno* i *Mit brennender sorge* Piusa IX²². Myczka spróbował również swoich sił w publicystyce. Jego publikacje ukazały się na łamach dwóch czasopism. Była to „Tęcza”, wydawana przez Księgarnię św. Wojciecha w Poznaniu²³ i „Kultura” asygnowana przez Naczelny Instytut Akcji Katolickiej²⁴.

2.1. Myśli o reformie rolnej

Pierwszy opublikowany artykuł Eugeniusza Myczki ukazał się w miesięczniku „Tęcza” w kwietniu 1936 roku, pt.: *Czy w Polsce ziemi jest mało?*, w którym wyraził przekonanie, że Polska posiada wystarczającą ilość ziemi, by poradzić sobie ze zjawiskiem przeludnienia wsi. Sprzeciwiał się ówczesnym koncepcjom rozwiązania tego problemu. Głównie odrzucał takie propozycje jak: parcelację gospodarstw rolnych, gospodarczą emigrację a przede wszystkim ograniczenie przyrostu naturalnego. Uważał, że takie rozwiązania powinny poruszać sumienie „indywidualne” i „zbiorowe” katolickiej opinii publicznej: ... *szczególnie chodzi tutaj o opinię katolicką, która w omawianej dziedzinie wykazuje często brak zdecydowania i chwiejność postawy*²⁵. Podkreślał, że tzw. emigracja osadnicza jest po prostu *hańbą dla całego narodu*²⁶. Wskazywał, że przeludnienie wsi nie wynika z braku ziemi, ale z braku kapitału. Jeśli nastąpiłby silny wzrost kapitalizacji, to poziom zaludnienia w miastach podniósłby się adekwatnie do zaludnienia wsi.

¹⁹ Tenże, *Wspomnienie o SKMA "Odrodzenie"*, s. 2.

²⁰ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII s. 408, Lublin 2004, E. Myczka, *Kazimierz Sołtysik jako myśliciel i człowiek kultury*, „Kultura” 9 (1938), s. 2.

²¹ B. Kumor, dz. cyt., s. 406-409.

²² F. Lenort, *O poznańskiej „Tęczy” z lat 1927-1939 czyli o magazynie kulturalnym z katolicyzmem w tle*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 4 (2009), s. 435.

²³ Z. Zieliński, *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1939*, Lublin 1981, s. 381-408; i M. Dąbrowska, *Poznańska „Kultura” (1936-1939). Między literaturą a katolicyzmem*, „Ecclesia, Studia z Dziejów Wielkopolski” 7 (2012), s. 306.

²⁴ F. Lenort, *O poznańskiej „Tęczy”*, s. 419 i 422.

²⁵ E. Myczka, *Czy w Polsce ziemi jest mało?*, „Tęcza” 4 (1936), s. 16.

²⁶ Tamże.

Analizując dane statystyczne wskazywał, że *trudność tedy zasadnicza leży w zagadnieniu kapitalizacji*²⁷.

Zdaniem Myczki reformę rolną należałoby przeprowadzić w imię tzw. sprawiedliwości społecznej²⁸, która była, jak uważał, jedynym słusznym rozwiązaniem dla zróżnicowanej wsi II Rzeczypospolitej. Pogląd swój argumentował posługując się danymi statystycznymi. Można tu przytoczyć główne myśli.

W kwestii małych gospodarstw rolnych, o wielkości od 5 do 10 ha, powinny decydować możliwości dodatkowej pracy zarobkowej ludzi, w zależności od położenia w stosunku do strefy przemysłowej, tak aby zagospodarowanie ziemią zapewniało utrzymanie rodzinie. W przypadku tzw. gospodarstw karłowatych, których liczba wynosiła 2 mln, a obszar od 1-5 ha, widział dwukrotne zwiększenie do 10 mln ha. Wówczas zapotrzebowanie wyniosłoby najwyżej 5 mln ha. W przypadku bezrolnych, których liczba kształtowała się do 7 mln, tj. 1,5 mln rodzin, należałoby część z nich odliczyć ze względu na - po pierwsze - niezdolność do samodzielnego prowadzenia gospodarstwa, a - po drugie - na zatrudnienie w gospodarstwach większych. Stąd przy przydzieleniu 1/3 ogółu rodzin bezrolnych po 5 ha zapotrzebowanie ziem wyniosłoby 5 mln ha, co ogółem daje zapotrzebowanie maksymalne do 7,5 mln ha. Takie przeprowadzenie reformy rolnej początkowo wywołałoby kryzys, na co wpływ miałyby obecny poziom uprawy roli a także spadek produkcji płodów rolnych. Jednak wzrost natężenia gospodarki rolnej i zwiększenie zapotrzebowania na produkty przy podniesieniu cen miałyby silny wpływ na życie gospodarcze kraju²⁹. Co za tym idzie, dałoby to zwiększenie siły nabywczej społeczności rolniczej na artykuły przemysłowe i rzemieślnicze. Byłby to punkt wyjścia dla ... *przełamania obecnego застоju i odrętwienia w naszym gospodarstwie społecznym*³⁰. W przypadku ludności nie posiadającej ziemi twierdził, że powinna zostać wchłonięta przez rozwijający się przemysł - handel, rolnictwo i rzemiosło.

2.2. Kultura siłą jednostki w budowaniu idei narodowej

Kolejnym zagadnieniem, które poruszał w swoich publikacjach, była reforma społeczna. Istotę jej widział we wdrożeniu tzw. „idei narodowej”, którą należałoby oprzeć na sprawiedliwości i miłości społecznej. Impulsem rozpoczynającym jej wprowadzenie miał być tzw. „czyn zbiorowy” rozumiany jako „prześiąknięcie” polskiej kultury i gospodarki wartościami chrześcijańskimi.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tenże, *O zasadniczą postawę społeczną*, „Tęcza” 7 (1936), s. 59-62.

²⁹ Tamże. s. 19.

³⁰ Tamże.

Uważał, że ważną rolę w tym procesie odgrywa jednostka ludzka, która nie powinna czuć się bezsilna wobec problemów życia społecznego. Spychanie jej na margines z jednej strony odbiera jej świadomość budowania idei, a z drugiej odrywa od całego narodu we wspólnym dążeniu ku niej. Wysiłek ten powinno realizować się na dwóch płaszczyznach³¹ - kulturalnej czyli „duchowej”, której miejscem „rozwiązania” jest wnętrze człowieka i gospodarczej – inaczej „zewnętrznej”, wybiegającej poza „sferę ducha człowieka”.

Między jedną a drugą istnieje ścisła więź. Myczka wyjaśniał, że bez naprawy wewnętrznej – leżącej w głębi człowieka, nie można dokonać nic twórczego, co znajduje się w świecie zewnętrznym. Twórczość zewnętrzna jest uwarunkowana twórczością wewnętrzną ducha, który nadaje pęd ludzkiemu życiu. Pisał, że współczesni ideolodzy konstruujący programy gospodarcze zapominają o tym i nie uwzględniają *wolnej twórczości ducha ludzkiego*³², co prowadzi do budowania *jedynie formy bez treści*³³.

To właśnie kultura człowieka, wypływająca z jego twórczego ducha, powinna kształtować świat zewnętrzny ...*w nadawaniu jej tych form i kształtów, jakie w nim tkwią potencjalnie, jako idee*³⁴. A zatem polska „idea narodowa” ma szansę dzwignąć życie ekonomiczne i gospodarcze Polski, o ile będzie łączyć dwa bieguny, a są nimi: życie społeczne i indywidualne człowieka. Te dwie płaszczyzny mogą zostać połączone, jeśli zostaną przyjęte niezmiennie zasady chrześcijańskie w zestawieniu ze zmieniającym się światem. Jednak tylko wtedy, jeśli będą zastosowane odpowiednie formy przekazu trafiające do jednostki i społeczeństwa. Rolę „formy”, za pomocą której można przekazywać „niezmiennie zasady”, widział Myczka w kulturze narodu polskiego, której przekaźnikiem jest katolicyzm³⁵.

2.3. Katolicyzm wobec ideologii komunizmu i nacjonalizmu

Na pytanie – jaki powinien być katolicyzm? - odpowiadał, że musi stać ponad jakimkolwiek ustrojem politycznym, gospodarczym i społecznym, ale jednocześnie powinien wносить podwaliny ideologiczne ważne dla każdego ustroju³⁶. Organizacja życia narodu polskiego³⁷ powinna być oparta na zasadach katolickiej idei społecznej³⁸,

³¹ Tenże, *Idea narodowa dawniej*, „Kultura” 6 (1937), s. 3.

³² Tamże, s. 4.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tenże, *Przeciw monopolistom opinii katolickiej*, „Kultura” 8 (1937), s. 1.

³⁶ Tenże, *Wytuczne ustroju społecznego*, „Kultura” 9 (1937), s. 2.

³⁷ Tenże, *Idea narodowa dawniej*, s. 4. Pisał - *Dzieje narodu polskiego są - rzec można - najściślej związane z dziejami katolicyzmu w Polsce. Katolicyzm w nas wrósł w psychikę i treść wewnętrzną człowieka i niezależnie od tego jak głęboko w tę psychikę sięga, wywiera zasadniczy wpływ na polską rzeczywistość.*

³⁸ Tenże, *Dynamizm czy konserwatyzm społeczny*, „Kultura” 20 (1937), s. 7.

która jest kluczowa w zwalczaniu rozwijających się dwóch ideologii - komunizmu i nacjonalizmu³⁹.

Podkreślał bezpodstawność utożsamiania związku „nacjonalizmu polskiego” z katolicyzmem. Hasło „Przez naród do Boga” wcale nie musi mieć wydźwięku prokatolickiego. Nacjonałści traktują naród jako najwyższe dobro człowieka na ziemi, a Boga jako dobro absolutne. Tymczasem kultura chrześcijańska idzie nieco dalej – *o jej istocie decyduje nie tylko stosunek człowieka do Boga, ale też człowieka do człowieka i narodu do narodu*⁴⁰. Dlatego nauka Kościoła nie ma organicznego wpływu na nacjonalizm. Wskazywał na zależność jednostki od narodu i narodu od innych narodów. Tłumaczył, że z szacunku wobec dobra innych następuje pomnażanie własnego dobra, a tam, gdzie ma miejsce destrukcja dóbr cudzych dla spotęgowania dobra własnego, tam następuje zniszczenie podstaw własnego dobra. Widział więc między pojedynczym człowiekiem a narodem. Jeśli jednostka oderwie się od wspólnoty narodowej, narazi się na regres w swoim rozwoju. Podobnie naród, jeśli zerwie więź z innymi narodami, z którymi tworzy rodzinę, również wypaczy swój prawidłowy rozwój.

Do tej pory „nacjonalizm polski” opierał swoje poglądy na naturalnych „instynktach narodowych”⁴¹ a nie na „etyce chrześcijańskiej”. Rozumie on naród jako „masę biologiczną”, która rzekomo weszła w symbiozę z ideologią katolicką, co w skutkach spowodowało zahamowanie jego zdolności twórczych. Twierdził, że to pomyłka, ponieważ nacjonałści polscy stosują w tej kwestii dwa argumenty: socjologiczny i filozoficzny. Konsekwencją stosowania argumentu socjologicznego było to, że ideologia katolicka stała się przyczyną szeregu wynaturzeń typu: wola vegetacji, wola minimum egzystencji, sentymentalizm, cierpiętnictwo itp. To stało się przyczyną degradacji dziejowej Polski, co w konsekwencji pozbawiło jednostkę trzonu duchowego, warunkującego rozwój narodu. Drugi argument pozwalał traktować naród jako „cel ostateczny”⁴², jednostce odbierano samodzielne myślenie w zamian za posłuch dyktatury wszechwładnego państwa⁴³. Jak zaznaczył w tym kontekście Myczka, ... *jednostka wtapia się w naród i tylko poprzez naród uzyskuje rację swojego bytu*⁴⁴.

Przecież katolicyzm społeczny i polskość nie są bytami odrębnymi, ale raczej nawzajem się uzupełniającymi, co powinno wyrażać się w idei zjednoczenia wszystkich grup społecznych w jeden „organizm moralny”⁴⁵.

³⁹ Tenże, *Katolicy a świat walczący*, „Kultura” 7 (1937), s. 2.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tenże, *Zadruga*, „Kultura” 47 (1937), s. 4.

⁴³ Tenże, *Idea narodowa*, s. 4.

⁴⁴ Tenże, *Zadruga*, s. 8.

⁴⁵ Eugeniusz Myczka przytaczał myśli Kazimierza Sołtysika o narodzie jako „społeczności

Drugim nurtem szkodliwym dla jedności państwa jest, jak pisał Myczka, komunizm. Dąży on do wyeliminowania ze społeczeństwa świadomości narodowej na rzecz świadomości klasowej⁴⁶. Jaką postawę wobec tego reprezentuje katolicyzm? Niestety- obronna i więcej jest w niej teoretyzowania niż radykalnych kroków⁴⁷. Gdyby było inaczej, na scenę życia politycznego nie wypłynąłby komunizm⁴⁸. Jego rozpowszechnienie w wymiarze jednostkowym i zbiorowym rozbiło jedność narodową, depreczując godność człowieka poprzez podzielenie społeczeństwa na „wyższe” i „niższe”. W konsekwencji proces ten doprowadził do zahamowania wewnętrznej energii i potrzeb jednostki. Ponieważ do tej pory katolicyzm nie mógł odpowiedzieć na takie zapotrzebowanie, więc jego miejsce zajęła ideologia komunizmu dając fałszywą sprawiedliwość społeczną, zaadresowaną wyłącznie do klasy proletariackiej. Pozbawienie jej powszechności stanowi podstawowe zaprzeczenie pojęcia sprawiedliwości społecznej. Komunizm zaoferował człowiekowi pracę na rzecz dobra zbiorowego w zamian za zerwanie z dążeniem do osobistego zysku w życiu gospodarczym. Jednocześnie jednak odebrał człowiekowi jego indywidualność na rzecz dyktatury klasy robotniczej, w praktyce wyrażającej wolę pojedynczego człowieka. Za taki przebieg wydarzeń Myczka obwiniał ówczesny katolicyzm pozbawiony programu naprawy ustroju społecznego, a z drugiej strony głosił tezę, że odpowiedzialność za bolszewizację świata ponosi każdy, kto swoją religijność traktuje abstrakcyjnie, *w oderwaniu od problemów społecznych, i który w skutek swej błędnej postawy religijnej „zaprzyjaźnił się” z konserwatyzmem społecznym*⁴⁹.

Uważał, że Ewangelia ma tyle dynamicznych wartości społecznych, że jej wcielenie w życie społeczne odebrałoby komunizmowi atrakcyjność. Przecież w katolicyzmie istnieją najlepsze rozwiązania organizacji życia społecznego. Wskazywał, że gdyby jego założenia zastosować w skali społecznej, to wówczas komunizm straciłby rację bytu⁵⁰.

Ostatecznie Myczka podkreślał, że zarówno nacjonalizm polski jak i komunizm wkrótce staną do rozgrywki z katolicyzmem.

zjednoczonych ze sobą ludzi”, (...) *stąd też nie „atomizacja społeczeństwa” jest naturalną konsekwencją rozwoju osobowości człowieka, określonego mianem katolika, ale zjednoczenie społeczeństwa.*

⁴⁶ E. Myczka, *Katolicy a świat walczący*, s. 2. Jako argument przytaczał wojnę domową w Hiszpanii, którą nazywał „wojną społeczną”, gdzie postawy społeczne, znajdujące swoje źródło w walce klas, doprowadziły do wyodrębnienia się dwóch obozów torpedujących wspólnotę narodową i doprowadziły do otwartej wojny.

⁴⁷ Myśl tę E. Myczka wyrażał następująco: *Akcja pozytywna rozpocznie się dopiero wówczas, gdy abstrakcyjne zasady włączone zostaną w orbitę rzeczywistych procesów społecznych. I dopiero, gdy procesy społeczne dzięki włączeniu tych zasad w ich orbitę rozbudza naród do nowego życia i popchną go na drogę rozwoju, - akcja pozytywna zdobędzie sobie tytuł do historycznej zasługi.*

⁴⁸ E. Myczka, *Przeciw monopolistom*, s. 9.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 8.

2.4. Odpowiedzialność katolików za kształtowanie sprawiedliwości i miłości społecznej

Pojęcie sprawiedliwości i miłości społecznej stanowiło w publicystyce Myczki kolejną inspirację do dalszej refleksji. W tym obszarze proponował konkretne rozwiązania. Uważał, że sprawiedliwość społeczna powinna opierać się nie na utopii, ale na eliminacji zła społecznego. Tezę tę odnosił do sprawiedliwego udziału w dochodzie społecznym⁵¹. Wskazywał na powiązanie między chrześcijańskimi zasadami a prawami rozwoju życia ekonomicznego⁵². Twierdził, że celem produkcji i działalności gospodarczej państwa jest zaspakajanie potrzeb materialnych obywatela. W przypadku braku utrzymania równości między produkcją a konsumpcją zachodzi zjawisko albo nadprodukcji, albo niedostatku dóbr w stosunku do potrzeb społecznych. Zwiększenie rynku zbytu przez większą siłę nabywczą prowadzi do wzrostu produkcji. Wówczas obniżanie płac i brak równowagi w podziale dochodu społecznego oznacza wyzysk ekonomiczny. Pociąga to za sobą ograniczenie pojemności rynku zbytu i zmniejszenie wytwórczości w różnych dziedzinach produkcji⁵³.

Jednak sprawiedliwy udział w dochodzie społecznym ze względu na fakt, iż gospodarka *Polski jest za słabo rozwinięta w stosunku do stopnia zaludnienia kraju i zapotrzebowania pracy*⁵⁴, nie może w pełni kształtować zasady sprawiedliwości i miłości społecznej. Musi również uwzględniać projekt rozbudowy gospodarczej państwa w aspekcie tworzenia nowych warsztatów rzemieślniczych i zwiększenie sił produkcyjnych kraju. Taki rozwój ma służyć nie konsumpcji jednostki, ale jego produktywności, aby w ten sposób kształtować cnotę społeczną człowieka. Nie chodzi tutaj o dążenie do indywidualnego zysku, ale o wytwórczość społeczną napędzaną miłością, która *buduje dobro i walczy z jego zaprzeczeniem*⁵⁵. Nie ma tu mowy o uczuciu, ale o woli tworzenia czegoś nowego; czynu społecznego, który ma służyć życiu, a nie je podważać, czy likwidować.

Myczka uważał, że przy wprowadzaniu miłości i sprawiedliwości społecznej są potrzebne dwie zasady. Po pierwsze - potępienie „klasowości” i „walki klas”, co powinno prowadzić do współpracy i zjednoczenia wszystkich warstw społecz-

⁵¹ Tenże, *Wytyczne ustroju społecznego*, s. 9. Pisał- *Sprawiedliwość pojęta w sensie odpowiedzialnego udziału mas w dochodzie społecznym jest koniecznym warunkiem postępu ekonomicznego i społecznego*.

⁵² Tenże. Pisał- *W rzeczywistości związek między zasadami etycznymi, a wszechstronnym i harmonijnym rozwojem gospodarczym jest tak istotny, że istnieje ścisła zależność tego rozwoju od zbliżenia lub oddalenia się świata od zasad etyki*.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tenże, *Przeciw monopolistom*, s. 9.

⁵⁵ Tamże.

nych. Po drugie - jeżeli w ustroju klasowym istnieje ciągła walka klas i w konsekwencji powstaje podział na „klasę wyższą” i „klasę niższą”, to wówczas „jedna” i „druga” zamyka się w sobie, co powoduje powstanie nowych „dołów społecznych”. Potrzebna jest w takiej sytuacji zasada współpracy i zespolenia. Dla zrealizowania tego Myczka wskazywał nie na „klasę”, ale na „naród”, którego formą funkcjonowania jest państwo jako właściwy obszar realizacji zasady uspołecznienia. Wówczas nastąpi przesunięcie punktu ciężkości z „walki klasowej” na możliwość zjednoczenia wspólnoty narodowej.

Upominanie się o wprowadzenie tak rozumianej reformy społecznej powinno wypływać ze strony katolików. Jednak tak nie jest, ponieważ, jak wyjaśniał Myczka, katolicy specyficznie traktują własną religijność i postawę społeczną. Wyraża się to w tym, że istnieje indywidualna odpowiedzialność katolików za przestrzeganie nakazów praktyk religijnych czy zasad moralnych, ale już nie ma takiej „sprawności” w odniesieniu do życia zbiorowego, wyrażającego się w odpowiedzialności „za to, co w społeczeństwie się dzieje”, np. w dziedzinie postulatów naprawy sytuacji ludności wiejskiej, robotniczej, gospodarki narodowej, czy lokaty kapitału itp. Istnieje potrzeba uświadomienia katolików, że ich obowiązki są jednakowe wobec bliźniego jak i życia społecznego⁵⁶.

Dlatego kluczem do wprowadzenia sprawiedliwości społecznej jest „stosunek człowieka do człowieka”, który jest obrazem ustroju społecznego, gdzie wzajemne relacje mają wpływ na wytwórczość ekonomiczną a nie odwrotnie. Zatem zmiana ustroju gospodarczego jest uwarunkowana zmianą jego wytwórcy, czyli ustroju społecznego.

Myczka uważał, że wprowadzenie zasad sprawiedliwości i miłości społecznej prowadzi do odnowy ustroju społecznego a ostatecznie do zjednoczenia narodu. Pisał, że początkiem tego procesu jest odnalezienie *człowieczeństwa w każdej jednostce ... a nie jako członka tej czy innej warstwy społecznej*⁵⁷. Szczególnie należy uwzględnić lud wsi polskiej, który dla Myczki, podobnie jak dla Władysława Orkana, był... *o sto procent wartościowszy... od wszelkich innych warstw społecznych*⁵⁸, a w połączeniu z polską inteligencją może *stanowić podstawę i rdzeń narodu*⁵⁹. Zatem zbudowanie nowego ustroju społecznego nie może się odbyć bez *odrodzenia w nas samych idei człowieczeństwa drugich ludzi jako jedynej miary ich wartości*⁶⁰, jest to jedyna droga do *ureczywistnienia sprawiedliwości społecznej, co jest koniecznym warunkiem do wewnętrznego, a nie tylko formalnego zjednoczenia narodu*⁶¹.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tenże, *Wtyczne ustroju społecznego*, s. 9.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

Odpowiedzialność katolików w tym obszarze, pisał Myczka, powinna wyrażać się nie w działaniach teoretycznych w postaci propagowania „nauki moralnej” o miłości i sprawiedliwości, ale przejawiać się w działaniu praktycznym.

2.5. Dynamizm i konserwatyzm społeczny przyczyną braku jedności społeczeństwa polskiego

Eugeniusz Myczka, analizując strukturę społeczną Polski, sformułował dwa terminy, które wskazywały na przyczyny braku jedności w narodzie polskim. Był to „dynamizm” i przeciwstawny mu „konserwatyzm społeczny”. Uważał, że dwa czynniki mają wpływ na rozwój społeczeństwa. Pierwszy to poczucie odpowiedzialności za jej byt i rozwój, co nazwał postawą „dynamiczną”, a drugi to obojętność jednostki na dobro i los narodu, którą nazwał postawą „statyczną”.

Wyjaśniał, że ludzie cechujący się postawą „dynamiczną”, w przypadku gdy forma ustroju i instytucje społeczne nie służą rozwojowi ogółu, zazwyczaj dążą do zmiany. Natomiast domeną postawy „statycznej” jest utrzymywanie istniejącego porządku, ponieważ gwarantuje on warunki, które służą ich własnym interesom. Takich ludzi Myczka nazywał też konserwatystami społecznymi. Wskazywał, że ostoją tego zjawiska było polskie ziemiaństwo, które zawierając swoiste „przymierze” z katolicyzmem „podcięło mu skrzydła”. Skutkiem tego był brak kontroli nad sprawami społecznymi i określenia kierunku podążania dla życia zbiorowego społeczeństwa⁶².

Myczka wskazywał, że postawa dynamiczna *wyrasta z podłoża idealistycznego, oparta jest bowiem na przeświadczeniu o twórczej roli ducha ludzkiego, jako czynnika kształtującego rzeczywistość*⁶³, czego „inkubatorem” jest tradycja Kościoła pielęgnująca dorobek kulturowy narodu, a na przestrzenie dziejów kształtująca jego „kręgosłup moralny”. Odmienne poglądy ma osoba statyczna. Cechuje się brakiem udziału w pomnażaniu dobra wspólnego, twierdzi, że *...dobro społeczne jest sumą dóbr indywidualnych*⁶⁴ i za słuszne uważa *...dążenie do ich pomnażania*⁶⁵. Reprezentuje stanowisko charakteryzujące się niewiarą w kształtowanie rzeczywistości społecznej przez ducha ludzkiego i opiera się na światopoglądzie materialistycznym, który traktuje naród jako materiał do eksploatacji dla dobra jednostki.

⁶² Tenże, *Przeciw monopolistom...*, s. 9.

⁶³ Tenże, *Dynamizm czy konserwatyzm*, s. 7.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

Dalej Myczka pisał, że podział na postawę dynamiczną i statyczną (inaczej konserwatywną) w narodzie nie pokrywa się z podziałem klasowym. Odrzucał tezę, że właściciele ziemi i kapitału są wyłącznymi reprezentantami konserwatywnego społecznego. Zdarza się, że pracodawcy sprawiedliwie dysponują dochodem w stosunku do zatrudnionych pracowników. Wcale nie jest to podyktowane nadwyżką, ale ich częściową bądź zupełną rezygnacją z uzyskanych środków. Z drugiej strony nie jest powiedziane, że ci, którzy nie mają żadnych dóbr, będą reprezentowali postawę dynamiczną. Tutaj Myczka wyróżniał dwa typy konserwatystów. Pierwsi pochodzący z „dołów społecznych”, wspinający się po drabinie społecznej za swój cel uznają osiągnięcie wysokiej pozycji, a nie odpowiedzialność za byt i dobro wspólne całego narodu. Akceptacja „starego ładu” podyktowana tutaj jest lękiem przed jakimikolwiek zmianami, by przypadkiem na skutek nowego porządku rzeczy nie nastąpiła utrata własnej pozycji. Drudzy traktują swoją sytuację społeczną jako *stan organicznego, przyrodzonego poniżenia społecznego*⁶⁶. Kwestionują swoje prawa a nawet godność uważając, że jedynie w tzw. „górze społecznej” można być człowiekiem.

Gdzie są przyczyny konserwatywności społecznej? Otóż sięgają naszej historii, gdy szlachta polska ponosiła główną odpowiedzialność za byt i rozwój narodu. Jeśli słusznie wywiązałyby się z tego obowiązku, Polska nie utraciłaby wolności i nie znalazłaby się pod zaborami na ponad sto dwadzieścia lat. To, co zgubiło Polskę, to rozumienie wolności bez ponoszenia odpowiedzialności za naród. Nasz sposób myślenia jest podobny do szlacheckiego, szczególnie z okresu zaborów. Mentalność ta przeniknęła do mas ludowych. Jej wyrazem jest obojętność na los społeczeństwa⁶⁷. Myczka twierdził, że taki stan rzeczy również dotyczy gospodarki. Przytaczał wypowiedź wicepremiera Eugeniusza Kwiatkowskiego: *Państwo, które przed wiekami było potęgą i siłą, które w bitwach zwyciężało i łamało potęgę obce, które dysponuje ludami, obszarem i względnym bogactwem surowców - w zakresie walorów gospodarczych w XX w. znalazło się na szarym końcu narodów w Europie*⁶⁸. Uważał, że o postępie gospodarczym nie świadczą wzrastające wskaźniki produkcji, ale ich tempo, które powinno pokrywać się z procentem przyrostu ludności. Jeśli tak nie jest to, ... *nie można mówić o postępie tylko o pogarszającej się sytuacji*⁶⁹.

Drugi czynnik braku jedności w społeczeństwie polskim Myczka widział w braku *duchowego kontaktu elit społecznych z losem mas ludowych*⁷⁰. Bez tego nie można mówić o wzajemnej odpowiedzialności jednych za drugich, tylko o rozbiciu moralnym narodu, co jest przyczyną braku zjednoczenia wokół *...jednej idei*,

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

*jednego celu, jednej woli*⁷¹. W obecnej sytuacji społeczno-gospodarczej proponował, aby wszystkie warstwy społeczne Polski miały świadomość swoich zadań wobec innych. Receptą na to mogłoby być wyciągnięcie wniosków z niedostrzegania problemów i niebezpieczeństw, jakie miały miejsce w historii naszego narodu⁷².

Myczka, analizując różnice między postawą dynamiczną a konserwatywną, wskazywał również na płaszczyznę religijną. Twierdził, że postawa dynamiczna charakteryzuje się tzw. religijnością, rozumianą jako odpowiedzialność za naród i Kościół, zaś w przypadku postawy statycznej mamy do czynienia tylko z pobożnością. Istnieje między nimi różnica: *Pobożność obejmuje tylko sferę prywatnego życia religijnego. Religijność natomiast jest pojęciem znacznie szerszym, wyrażającym się w poglądzie na świat człowieka a przede wszystkim takiej postawie wobec Boga, która się uzewnętrznia w czynnym stosunku człowieka wobec innych ludzi i wobec otaczającej nas rzeczywistości społecznej*⁷³.

Jako przedstawiciel dynamizmu społecznego⁷⁴ uważał, że religijność społeczna ma przeważający wpływ na formowanie „życia zewnętrznego”, na które składają się: rodzina, Kościół i naród. W zależności od tego, jak będziemy taktowali naszą religijność, taki wpływ będziemy mieli na życie wewnętrzne narodu. To, czym się karmimy, czym jesteśmy, ma wpływ na tzw. „rzeczywistość polską”⁷⁵.

W ten sposób Myczka, analizując postawy społeczne i religijne społeczeństwa polskiego, wskazywał, jakie są źródła jego podziałów.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że publicystyka dr. Eugeniusza Myczki z okresu międzywojennego zawiera propozycję przeprowadzenia reformy społeczno-gospodarczej ówczesnej Polski w oparciu o: poszanowanie godności drugiego człowieka, uwzględnienie jego twórczości, odrzucenie błędnej koncepcji sprawiedliwości społecznej, narodu i „walki klas” zawartej w ideologii komunizmu i nacjonalizmu, a także podjęcie przez jednostkę odpowiedzialności za naród i Kościół oraz traktowanie swojej religijności praktycznie a nie tylko teoretycznie. Należy umiejętnie wyciągać wnioski z błędnych decyzji, które doprowadziły do utraty niepodległości przez Polskę.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ J. Grzanka, *Geneza „katolicyzmu dynamicznego”*, „Zadruga” 6-7 (1938), s. 24.

⁷⁵ E. Myczka, *Dynamizm czy konserwatyzm*, s. 7. Pisał: *...rzeczywistość polska” jest owocem, przez nas samych stworzonym- owocem, po którym można poznać drzewo.*

Bibliografia

- Dąbrowska, M., *Poznańska „Kultura” (1936- 1939). Między literaturą a katolicyzmem*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 7 (2012), s. 301-332.
- Dyplom doktorancki Eugeniusza Myczki*, t. 40 sygn. 40/425.
- Dyplom ukończenia studiów Eugeniusza Myczki*, t. 3074, sygn. 103D, 103d/3074.
- Grzanka, J., *Geneza „katolicyzmu dynamicznego”*, „Zadruga” 6-7 (1938), s. 21-25.
- Kumor, B., *Historia Kościoła*, t. VIII. Lublin 2004.
- Lenort, F., *O poznańskiej „Tęczy” z lat 1927-1939 czyli o magazynie kulturalnym z katolicyzmem w tle*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 4 (2009), s. 419-441. Lublin 1981.
- Massalski, A., *Szkoła starsza niż miasto. Monografia 100 lecie II Liceum Ogólnokształcącego im. Adama Mickiewicza d. Augusta Witkowskiego*, Skarżysko- Kamienna 2015.
- Matejczyk, S., *Wywiad z dr. E. Myczką z dn. 7.03.1987 r., PSL początek działalności*, w teczce 89.
- Myczka, E., *Co to jest Gdańska Rodzina Rodzin*, DKD 1978-1980, w teczce VI/254.
- Myczka, E., *Czy w Polsce ziemi jest mało?*, „Tęcza” 4 (1936), s. 15-19.
- Myczka, E., *Dynamizm czy konserwatyzm społeczny*, „Kultura” 20 (1937), s. 7
- Myczka, E., *Idea narodowa dawniej, a dziś*, „Kultura” 6 (1937), s. 3-4.
- Myczka, E., *Ideowe podstawy ruchu „Odrodzenia” w świetle wspomnień i przeżyć*, DKDR 1980-1985, w teczce VI/255.
- Myczka, E., *Katolicy a świat walczący*, „Kultura” 7 (1937), s. 2.
- Myczka, E., *Kazimierz Sołtyś jako myśliciel i człowiek kultury*, „Kultura” 9 (1938), s. 2.
- Myczka, E., *Notatki, 19.02.1958- 30.01.1961*, Rękopisy cz. I, w teczce 105.
- Myczka, E., *O zasadniczą postawę społeczną*, „Tęcza” 7 (1936), s. 59-62.
- Myczka, E., *Oświadczenie z dnia 24.03.1990, PSL (M) – dokumenty założycielskie*, w teczce 77.
- Myczka, E., *Przeciw monopolistom opinii katolickiej*, „Kultura” 8 (1937), s. 1.
- Myczka, E., *Wspomnienie o „Odrodzeniu” Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej- środowisko poznańskie*, SKM Odrodzenie- Poznań, w teczce VI/206 a.
- Myczka, E., *Wspomnienie z dziejów tajnego nauczania podczas okupacji hitlerowskiej*, Listy i prace wysłane 1972-1980, w teczce VI/ 268.
- Myczka, E., *Wytyczne ustroju społecznego*, „Kultura” 9 (1937), s. 2.
- Myczka, E., *Zadruga*, „Kultura” 47 (1937), s. 4.
- Paracki, M., *Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku - Oliwie w latach 1957-1962* , „Studia Gdańskie” XII (1999), s. 273-288.
- Szelągowska, E., *Moje wspomnienie o wspomniałym ojcu i człowieku - o Eugeniuszu Myczce*, rkps, z dnia 16.03. 2020 r.
- Świadectwo ukończenia kursu katechetycznego z dnia 28.06.1957 r.*, Zaświadczenia pracy, w teczce 27.
- Uchwała prezydium MKZ z dnia 18. 03. 1981 r.*, Wszechnica związkowa NSZZ „Solidarność”, w teczce 18.
- Umowa o pracę l.dz. 5844/62, z dnia 1.09.1962 roku*, Zaświadczenia pracy, w teczce 27.
- Zieliński, Z., *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1939*, Lublin 1981.

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzycznej im. St. Moniuszki
w Gdańsku
ORCID: 0000-0002-8228-6801

Tęsknota dźwiękami otulona. O liryce wokalne gdańskiego kompozytora Stanisława Kwiatkowskiego (1930–2010)¹

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-035

Streszczenie: W niniejszym artykule autor przybliży osobę i dzieło gdańskiego pedagoga, organisty i kompozytora Stanisława Kwiatkowskiego (1930–2010). Znany był on przede wszystkim z tworzenia utworów religijnych. Najczęściej były to krótkie formy (pieśni), choć w jego dorobku znajduje się również kilka mszy. Zaskoczeniem dla autora artykułu było odkrycie utworów świeckich S. Kwiatkowskiego. W niniejszym artykule prezentuje on sześć pieśni świeckich jego autorstwa. Są to: *Pieśń wieczorna*, *Jesienna piosenka*, *Morskie preludium*, *Czemu*, *Wspomnienie* oraz *Czekam cię*. W tym celu autor publikacji omawia materiał źródłowy, warstwę semantyczną pieśni oraz wybrane zagadnienia muzyczne. W zakończeniu wskazuje na kierunki dalszych badań, mających na celu zebranie i usystematyzowanie twórczości Stanisława Kwiatkowskiego oraz jego rejestrację na płytach CD. Pytaniem otwartym pozostaje zaś sprawa autorstwa tekstów poetyckich oraz tytułowa *tęsknota dźwiękami otulona*. Stan obecnej wiedzy nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, kim jest obiekt westchnień, o którym bardzo wyraźnie mówią teksty pieśni.

Słowa kluczowe. Stanisław Kwiatkowski, pieśń chóralna, pieśń solowa, muzyka XX wieku.

¹ Pod takim tytułem w dniu 25 marca 2019 roku autor wygłosił wykład podczas II Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Artystycznej *Fortepian, organy, klawesyn, kameralistyka, muzyka dawna i jazz. Muzyka współczesna. Od analizy do interpretacji*, zorganizowanej przez Wydział Fortepianu, Organów, Klawesynu, Kameralistyki, Muzyki Dawnej i Jazzu Akademii Muzycznej im. Grażyny i Kiejstuta Bacewiczów w Łodzi. Wykład ów wybrzmiał w ramach bloku tematycznego: „Polska muzyka kameralna XX i XXI wieku jako egzemplifikacja nowych tendencji w kulturze i sztuce”, przygotowanego przez Instytut Muzyki Kameralnej.

Niniejszy artykuł, wcześniej niepublikowany, jest poszerzoną i pogłębioną wersją wykładu.

Yearning Wrapped in Sounds. On the Vocal Lyrics of the Gdańsk Composer Stanisław Kwiatkowski (1930–2010)

Abstract: In this article, the author introduces the person and work of Gdańsk pedagogue, organist and composer Stanisław Kwiatkowski (1930–2010). He was known primarily for creating religious works. Most often these were short forms (songs), although his work also includes several masses. The author of the article was surprised to discover S. Kwiatkowski's secular works. In this article he presents six secular songs of his authorship (Evening Song, Autumn Song, Sea Prelude, Why, Remembrance and Waiting for you), discussing the source material, semantic layer of the song and selected musical issues. Finally, he indicates the directions of further research aimed at collecting and systematizing the work of Stanisław Kwiatkowski and its registration on CDs. The question of the authorship of the poetic texts, and the titular "yearning wrapped in sounds", remain an open question. The current state of knowledge does not permit us to identify with certainty the object of the sighs, of whom the lyrics of the songs speak so clearly.

Keywords. Stanisław Kwiatkowski, choral song, solo song, 20th century music.

Wstęp

Stanisław Kwiatkowski (1930–2010) był znanym artystą muzykiem nie tylko w środowisku Gdańska, ale i całego Pomorza. Po ukończeniu studiów w ówczesnej Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Sopocie, związał się z Uniwersytetem Gdańskim, gdzie był wykładowcą przedmiotów muzycznych dla przyszłych nauczycieli. Z uczelnią tą związany był również po przejściu na emeryturę. Swoim doświadczeniem i wiedzą dzielił się także z młodzieżą studiującą w Gdańskiej Wyższej Szkole Humanistycznej.

Stanisław Kwiatkowski realizował się więc – z jednej strony – jako nauczyciel, pedagog, dydaktyk i muzyk. Z drugiej zaś – przez wiele lat był organistą w różnych kościołach Trójmiasta, z których najbardziej reprezentacyjna pozostaje katedra oliwska, w której w latach 1978–1987 piastował funkcję pierwszego organisty tej prastarej świątyni. Do jego obowiązków należało nie tylko towarzyszenie przy instrumencie kapłanowi podczas odprawianych nabożeństw, ale również demonstrowanie podczas koncertów słynnych organów oliwskich dla licznych rzesz turystów z całego świata – w sposób szczególny w okresie letnim.

Podczas pamiętnej pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski to właśnie Stanisław Kwiatkowski akompaniował przy organach chórom i solistom w czasie Mszy świętej odprawianej na gdańskiej Zaspie w dniu 12 czerwca 1987 roku².

² Wywiad autora z Aurelią Kwiatkowską, wdową po kompozytorze, z 29 maja 2020.

Stanisław Kwiatkowski przez wiele lat, niemal do ostatnich swych dni był również organistą w kościele św. Elżbiety w Gdańsku, w której gospodarzami są księża pallotyni. To z tej świątyni, na fali zrodzonej „Solidarności” rozpoczęto transmisje Mszy świętych tzw. radiowych „dla tych, co na morzu”. Do dzisiaj transmisje te są nadawane w każdą sobotę w późnych godzinach nocnych oraz w niedzielne popołudnia.

Ponadto bezinteresownie współpracował z wieloma zespołami – zarówno chórami amatorskimi, jak i profesjonalnymi, kościelnymi i świeckimi³.

W 1997 roku, z okazji 50-letniej posługi organistowskiej w archidiecezji gdańskiej, ówczesny metropolita gdański, ks. arcybiskup Tadeusz Gocłowski skierował do Jubilata takie słowa:

„Szanowny i Drogi Panie Stanisławie,

W uroczystość świętej Cecylii – patronki śpiewu i muzyki kościelnej, w gronie Panu szczególnie bliskich ze względu na umiłowanie liturgii i śpiewu, wspólnie z Panem dziękujemy Bogu w katedrze oliwskiej za 50 lat służby, wyrażającej się w pracy organistowskiej.

Bóg tak sprawił, że muzyczne talenty, które złożył w Pana człowieczeństwie odkrył Pan wcześniej. (...) Nigdy nie były Panu obojętne tony wydobywane z organów przez ludzi talentu (...).

Drogi Panie Stanisławie!

Nie będę wyliczał wszystkich kościołów, ale bardzo Panu dziękuję za pracę w katedrze i innych gdańskich świątyniach. Gratuluję sukcesów dydaktycznych na Uniwersytecie Gdańskim. Gratuluję znakomitych kompozycji. Dziękuję za długoletnią pracę w kościele św. Elżbiety i za grę organową w czasie Mszy świętych transmitowanych przez radio dla ludzi morza. W dniu pięknego Jubileuszu składam życzenia dalszych, długich lat pracy artystycznej ku chwale Bożej i dalszego dobrego zdrowia. Przesyłam Panu wraz z podziękowaniem serdeczne pasterskie błogosławieństwo.

Ks. arcybiskup Tadeusz Gocłowski,
Metropolita Gdański”⁴.

³ Dla przykładu, działające od ponad 70 lat w Gdańsku Towarzystwo Śpiewacze im. Karola Szymanowskiego w prowadzonych kronikach odnotowuje koncert kolęd, który odbył się 27 grudnia 1987 roku w Białej Sali Ratusza Głównego Miasta w Gdańsku z udziałem Stanisława Kwiatkowskiego jako pianisty-akompaniatora oraz koncert z okazji 55-lecia istnienia chóru w dniu 28 stycznia 2001 roku w kościele Najświętszego Serca Jezusowego w Gdańsku-Wrzeszczu, podczas którego wykonano *Missa brevis II* Stanisława Kwiatkowskiego z udziałem kompozytora przy organach. Zob. R. Kaczorowski, *Semper fidelis. O Chórze „Szymanowskiego” z Gdańska*, Gdańsk 2005, s. 106, 111; tenże: *Z kart historii Towarzystwa Śpiewaczego im. Karola Szymanowskiego (1945–2010)*, w: *Semper Fidelis. O Chórze „Szymanowskiego” z Gdańska, część III*, red. R. Kaczorowski, Pelplin 2015, s. 25.

⁴ Archiwum prywatne Aurelii Kwiatkowskiej,teczka: Dyplomy i podziękowania.

Dopełnieniem obrazu Stanisława Kwiatkowskiego jest jego twórczość kompozytorska. Przede wszystkim znany był z niewielkich rozmiarami kompozycji religijnych, które często dedykował trójmiejskim chórom i solistom (również autorowi niniejszego artykułu). Jest również kompozytorem kilku mszy, które napisał między innymi z okazji jubileuszy gdańskich kapłanów⁵.

W jego dorobku kompozytorskim znajdują się także utwory na organy solo o różnym stopniu trudności.

Odrębnym polem działalności kompozytorskiej Stanisława Kwiatkowskiego była twórczość świecka. Pozostawił po sobie między innymi pieśni przeznaczone na głos solowy z towarzyszeniem fortepianu oraz kilka piosenek dla dzieci⁶.

W takim kontekście jawi się również problem niniejszego artykułu, którego celem jest przybliżenie sześciu pieśni świeckich Stanisława Kwiatkowskiego. Są to: *Pieśń wieczorna*, *Jesienna piosenka*, *Morskie preludium*, *Czemu*, *Wspomnienie* oraz *Czekam cię*.

Aby tak zamierzony cel osiągnąć, w artykule zostaną podjęte następujące kroki. Na początku zaprezentowany zostanie materiał źródłowy, następnie przybliżona będzie warstwa semantyczna pieśni oraz wybrane zagadnienia muzyczne. W zakończeniu zamieszczone zostaną wnioski, które wyznaczą kierunki dalszych badań nad twórczością Stanisława Kwiatkowskiego.

⁵ Wspomniane wcześniej Towarzystwo Śpiewacze im. Karola Szymanowskiego z Gdańska w wykazie wykonywanych utworów odnotowuje następujące kompozycje religijne Stanisława Kwiatkowskiego: *Alleluja I, II, III*, *Baranku Boży*, *Chwała na wysokościach*, *Jezus jest mą miłością*, *O salutaris Hostia*, *Panie miłosierny*, *Pange lingua gloriosi*, *Pieśń na przygotowanie darów*, *Święty*, *Wielbądź jednego Boga*, kolęda *Leży Jezus maleńki* oraz Msza 4-głosowa. Ponadto wymieniono opracowania Stanisława Kwiatkowskiego na chór mieszany: *Adoramus Te*, *Christe*, *O Zmartwychwstały*, *Panie*, *Ty okaż nam*. Zob. R. Kaczorowski, *Semper Fidelis. O Chórze „Szymanowskiego” z Gdańska*, dz. cyt., s. 122, 125, 131; tenże, *Semper Fidelis. O Chórze „Szymanowskiego” z Gdańska, część II*, Pelplin 2010, s. 141-142.

⁶ Przybliżając sylwetkę Stanisława Kwiatkowskiego autor artykułu pragnie podkreślić, że osobiście znał kompozytora, z którym dane mu było spędzić wiele wspólnych chwil, celebrować liturgię, a także niejednokrotnie koncertować. Celem jednak pełniejszego obrazu życia i twórczości artystycznej Stanisława Kwiatkowskiego warto sięgnąć do dwóch artykułów: A. Maliszewska, „*Msza akademycka*” Stanisława Kwiatkowskiego, czyli o genezie i życiu scenicznym pewnej gdańskiej kompozycji, „Wartości w muzyce” 1 (2008), s. 129-136. Wersja elektroniczna: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Wartosci_w_muzyce/Wartosci_w_muzyce-r2008-t1/Wartosci_w_muzyce-r2008-t1-s129-136/Wartosci_w_muzyce-r2008-t1-s129-136.pdf [dostęp: 25.11.2019], oraz: Cz. Grajewski, *Stanisław Kwiatkowski – kompozytor i organista w służbie Kościołowi*, „Liturgia Sacra” 15/1 (2009), s. 135-153.

1. Prezentacja materiału źródłowego

Jak wcześniej wspomniano, przedmiotem artykułu jest sześć pieśni Stanisława Kwiatkowskiego⁷. W poniższych tabelach zawarto podstawowe informacje o tych utworach.

Tabela 1. Podstawowe informacje o utworach

L.p.	Tytuł pieśni	Liczba taktów	Autor słów	Liczba zwrotek
1	<i>Pieśń wieczorna</i>	20	nieznany	2
2	<i>Jesienna piosenka</i>	72	nieznany	1
3	<i>Morskie preludium</i>	28	nieznany	1
4	<i>Czemu</i>	20	E. Żytomirski	2
5	<i>Wspomnienie</i>	26	Wacław Mrozowski	1
6	<i>Czekam cię</i>	24	Sławin Zalewski	2

Tabela 2. Opis formalny utworów

L.p.	Tytuł pieśni	Metrum	Tonacja	Tempo	Ambitus głosu solowego
1	<i>Pieśń wieczorna</i>	C	C-dur	Umiarkowanie	a–c ²
2	<i>Jesienna piosenka</i>	3/4	B-dur	Tempo spokojnego walca	f–d ²
3	<i>Morskie preludium</i>	12/8	Es-dur	Umiarkowanie szybko	b–es ²
4	<i>Czemu</i>	C	c-moll	Umiarkowanie	c ¹ –c ²
5	<i>Wspomnienie</i>	C	d-moll → D-dur	Opowiadając	a–b ¹
6	<i>Czekam cię</i>	6/8	d-moll	brak	d ¹ –d ²

⁷ Kopie tych utworów znajdują się w archiwum autora artykułu.

Tabela 3. Budowa utworów

L.p.	Tytuł pieśni	Budowa utworów
1	<i>Pieśń wieczorna</i>	Wstęp instrumentalny (takty 1–4) Część A (takty 5–12) Część B (takty 13–20)
2	<i>Jesienna piosenka</i>	Wstęp instrumentalny (takty 1–8) Część A (takty 8–40) Część B (takty 40–72)
3	<i>Morskie preludium</i>	Wstęp instrumentalny (takty 1–2) Część A (takty 3–10) Część B (takty 11–18) Część C (takty 19–28)
4	<i>Czemu</i>	Wstęp instrumentalny (takty 1–4) Część A (takty 5–12) Część B (takty 13–20)
5	<i>Wspomnienie</i>	Wstęp instrumentalny (takty 1–2) Część A (takty 3–10) – tonacja d-moll Część B (takty 11–18) – tonacja D-dur Część C (takty 19–22) – tonacja d-moll Część D (takty 23–26) – tonacja D-dur
6	<i>Czekam cię</i>	Wstęp instrumentalny (takty 1–4) Część A (takty 5–12) Część B (takty 13–20) Zakończenie instrumentalne (takty 21–24)

2. Warstwa semantyczna pieśni

Powyższy opis formalny omawianych utworów pozwala stwierdzić, że są to dzieła niewielkie w swych rozmiarach, mające po kilkadziesiąt taktów. Wynika to z ich warstwy semantycznej, która również nie jest rozbudowana. Trzeba jednak już w tym miejscu stwierdzić, że *leitmotivem* tych pieśni, zarówno w warstwie semantycznej, jak i muzycznej jest tytułowa tęsknota.

W *Pieśni wieczornej* poeta prowadzi słuchacza nad morską zatokę. Zapadły już ciemności. Wielu ludzi już dawno pogrążonych jest we śnie. Podmiot liryczny

kieruje prośbę do swej ukochanej, aby i ona zmrużyła swe senne oczy. Kołysać ją będzie wiatr oraz unoszące się fale, zaś dochodzący śpiew sprawi, że pieśń popłynie „w daleki świat”. Kolejny dzień oznaczać będzie świecące słońce, „taflę morskiej wody”, minione chwile oraz nieustające wspomnienia. Być może będzie to chwila, gdy uda się odrzucić „zwątpienie i chłód”, gdyż wiatr ponownie przyniesie pieśń. I znowu da się słyszeć śpiew. Te wszystkie słowa wypowiada ukochany, którego nie ma teraz przy kobiecie. On płynie gdzieś po „szerokim świecie” i obiecuje, że wróci do tej, którą tak bardzo kocha.

W *Jesiennej piosence* „smutno szumią drzewa”, które oznaczają zbliżającą się zimę. Zanika również śpiew ptaków, które odlatują „w dalekie kraje”. Wszystko więc zmierza ku nieuchronnemu końcowi i unicestwieniu. Również niniejsza pieśń w swej warstwie semantycznej ma być wspomnieniem „dawnych chwil”, chwil, które minęły, których już nie ma. To wspomnienie o wspólnych spacerach i o marzeniach, które wciąż trwają. Podmiot liryczny ma jednak nadzieję, że kiedyś powrócą te piękne „słoneczne dni” mimo tego, że brakuje mu osoby, którą kocha i z którą chce być. Marna pewnie to dla niego pociecha, że osoba ta czasem pojawia się we śnie. Ale tylko na chwilę...

W *Morskim preludium* „łagodny szum fal” niesie w dal te wyjątkowe strofy pieśni, adresowane do ukochanej. Autor poetyckich strof gdzieś w oddali, wpatrzony w „morskie głębiny” dostrzega „srebrną toń” i nieśmiały dym, wydobywający się z okrętu, który „wskazuje czyjąś dłoń”. Popada w zadumę... A może jest to dłoń tej, do której on wzdycha?

W pieśni *Czemu* podmiot liryczny stawia szereg retorycznych pytań. Dotyczą one świata przyrody – smutnego kwiatu róży, zwiędłego fiołka, smutnego śpiewu ptaka. Kolejne pytania dotyczą zimnego dnia wiosennego, zanikających promieni słońca, świata pogrążonego „w cieniu”, który stał się „ponury jak grób”. Te pytania zmierzają do opisanego stanu własnej duszy, której również jest smutno i w wielkiej tęsknocie przeżywa swe dni. Odpowiedź na te wszystkie pytania kryje się w ostatnim, które wyjaśnia taki stan rzeczy: oto ukochana na zawsze już odeszła od tego, który w cierpieniu przeżywa swe dni i w rozpaczy, gdzieś w dal wyrzuca z siebie słowa, które głęboko osadziły się na dnie jego serca.

W pieśni *Wspomnienie* poeta zabiera czytelnika w sentymentalną podróż do wydarzeń dawno minionych. Do tytułowych wspomnień. Chciałby raz jeszcze „zatonąć wśród żarnowców”, zanurzyć się „we wrzosach”. Chciałby raz jeszcze „na czólnie wspomnień” opłynąć znane sobie dobrze miejsca. Chciałby pomarzyć, przyglądać się spokojnemu morzu, usłyszeć „znany szum” „bijący o brzegi”. To wówczas sny „wzlecają” gdzieś hen, daleko i przypomną dobre chwile z przeszłości.

W pieśni *Czekam cię* podmiot liryczny z utęsknieniem wypatruje powrotu swej „najdroższej”. Ten stan trwa długo: „w zimny czas i wiosenny dzień”. Szybciej

wówczas płynie czas. Na ukochaną czeka również jej „rodzinny dom”, ta „cicha chatka” i wino, którym chciałby wspólnie się z nią delektować. Podmiot liryczny wciąż wierzy, że jego ukochana powróci, gdyż on umie czekać „bez słów” – „jak nie umie nikt”.

3. Wybrane zagadnienia muzyczne

Omawiane w niniejszym artykule pieśni mają prostą budowę okresową. Celem bliższego zapoznania się z ich konstrukcją, warto przyglądać się pieśni *Czemu*.

Po 4-taktowym wstępie fortepianowym, takty 5–12 tworzą okres: takty 5–8 to pierwsze zdanie muzyczne, zakończone dominantą (akord G⁷), takty 9–12 to drugie zdanie muzyczne, zakończone °T.

Takty 13–20 to drugi okres: takty 13–16 to pierwsze zdanie muzyczne, zakończone durową dominantą (akord G⁷), takty 17–20 to drugie zdanie muzyczne, zakończone toniką tonacji głównej (akord c-moll).

Partia instrumentalna pieśni ukazuje prostą fakturę utworu. Głos najniższy jest bądź całą nutą, półnutą, bądź ćwierćnutą. W tej ostatniej postaci, kroczącej, koresponduje i towarzyszy głosowi wokalnemu, uzupełniając go harmonicznie. W ten sposób pojawiają się współbrzmienia tercji, kwinty czy seksty. Natomiast głos środkowy partytury, czyli najwyższy głos w partii instrumentalnej zbudowany jest na rozłożonych akordach tonalnych.

Linia wokalna głosu solowego ma ambitus oktawy czystej (dźwięki c¹–c²). Jest to melodia falista, przeważa ruch sekundowy. Najczęstszy skok to odległość kwinty czystej. Jeden raz pojawia się skok o oktawę czystą (przejście z pierwszego okresu do drugiego) oraz skok o kwintę zmniejszoną (zwrot kadencyjny w takcie 16).

Zastosowana przez Kwiatkowskiego w omawianej pieśni harmonia jest tonalna, gdzie centrum zawsze stanowi °T, czyli akord c-moll. Już we wstępie fortepianowym pojawiają się dźwięki alterowane i opóźniające. Zjawisko to będzie jeszcze pojawiać się parokrotnie na przestrzeni całej pieśni⁸.

Stosując współczesne oznaczenia harmonii funkcyjnej, dla przykładu pierwsze zdanie muzyczne drugiego okresu (takty 13–16) można oddać następująco:

$${}^{\circ}T \quad {}^{\circ}D \mid {}^{\circ}T_{VI} \quad {}^{\circ}T_{III} \mid {}^{\circ}S \quad {}^{\circ}T \mid (D7) \quad D \mid$$

3>

⁸ A. Poszowski, *Harmonia tonalna*, Gdańsk 1980.

Zakończenie

Niniejszy artykuł poruszający problematykę świeckiej liryki wokalne Stanisława Kwiatkowskiego jest okazją do zaprezentowania twórczości szanowanego gdańskiego kompozytora. Stanisław Kwiatkowski powszechnie znany był jako kompozytor dzieł religijnych, wykonywanych tak przez solistów, jak i trójmiejskie oraz pomorskie zespoły śpiewacze – zarówno profesjonalne, jak i amatorskie. Twórczość świecka St. Kwiatkowskiego pozostawała więc nieznaną. Nie wykonywano jej i co więcej – wydaje się, że niewiele osób miało świadomość, że w ogóle takowa istnieje. Również dla autora niniejszego artykułu miłą niespodzianką było odkrycie, pośród wielu utworów Kwiatkowskiego, właśnie tych kilku pieśni świeckich, którym poświęcono ten artykuł.

Wobec powyższego, celem pełnego poznania spuścizny gdańskiego kompozytora należy wyznaczyć kierunek badań, polegający na zebraniu, uporządkowaniu oraz usystematyzowaniu wszystkich utworów autorstwa Stanisława Kwiatkowskiego. Stan obecnej wiedzy na temat tej twórczości pozwala przyjąć następującą klasyfikację, według której możliwe będzie opisanie dzieł Kwiatkowskiego:

- utwory solowe na organy,
- msze na chór mieszany i organy,
- pieśni religijne na głos solowy z towarzyszeniem organów,
- pieśni religijne na chór mieszany z organami lub a cappella,
- pieśni świeckie z towarzyszeniem fortepianu.

Innym polem eksploracji może stać się systematyzacja dokonanych przez Stanisława Kwiatkowskiego opracowań na chór mieszany i harmonizacji utworów innych kompozytorów.

Kolejnym etapem, a jednocześnie wyzwaniem powinna stać się rejestracja wszystkich utworów Stanisława Kwiatkowskiego na płytach CD jako „Opera omnia – religiosa et saecularia”. Badając twórczość gdańskiego kompozytora należałoby zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt – dotyczący autorstwa tekstów poetyckich. Otóż w rozmowie z autorem niniejszego artykułu oraz innymi osobami Stanisław Kwiatkowski, który odznaczał się dużą dawką humoru, niejednokrotnie opowiadał, że teksty swych utworów pisał sam. Oznaczał je jednak nieznanymi nazwiskami, aby w ten sposób ukryć własne autorstwo. Z tej przyczyny gruntownie trzeba by przestudiować wszystkie teksty, do których kompozytor napisał muzykę.

Ostatni aspekt, na który należy zwrócić uwagę, to owa tytułowa *tęsknota dźwiękami otulona*. Rzeczywiście, czytając teksty prezentowanych w artykule sześciu pieśni Stanisława Kwiatkowskiego można stwierdzić, że są one bardzo nastrojowe, melancholijne, zaś w połączeniu z warstwą muzyczną są nie dość, że poważne, to po prostu smutne. Tęsknota, jaką każdy może dostrzec w tych utworach skierowana,

jest do konkretnej osoby, do kobiety, która – jak się wydaje – była kimś bardzo ważnym w życiu autora tekstu. Z jednych pieśni wyłania się obraz mężczyzny, który odjechał, odpłynął gdzieś na krańce świata, którego nie ma u boku swojej ukochanej. W innych – jest to tęsknota głównego bohatera, który wciąż czeka na powrót obiektu swych westchnień. Ma to swoje przełożenie również na warstwę muzyczną, która została skomponowana w tonacjach mollowych; jeśli zaś są to tonacje durowe, to jednak otulone sentymentalną, poważną, melancholijną harmonią i takąż samą linią melodyczną. W tym miejscu uzasadnione może być pytanie: czym spowodowana była owa tęsknota? Co takiego wydarzyło się w życiu autora tekstów poetyckich? Za kim przez całe swe życie tęsknił? Te pytania mogą stać się również pytaniami badawczymi, choć ze względu na fakt, że dotyczą one bardzo osobistej, wręcz intymnej sfery tego, kto napisał teksty do pieśni, może się okazać, że na odpowiedzi albo trzeba będzie jeszcze poczekać długie lata, albo też do końca pozostaną one tajemnicą.

Bibliografia

Źródła:

Archiwum prywatne Aurelii Kwiatkowskiej
Teczka: Dyplomy i podziękowania

Archiwum prywatne autora
Stanisław Kwiatkowski, pieśni (kopie rękopisów):

Pieśń wieczorna
Jesienna piosenka
Morskie preludium
Czemu
Wspomnienie
Czekam cię

Wywiad autora z Aurelią Kwiatkowską z 29.05.2020.

Literatura:

Grajewski, Cz., *Stanisław Kwiatkowski – kompozytor i organista w służbie Kościołowi*, „Liturgia Sacra” 15/1 (2009), s. 135-153.

Kaczorowski, R., *Semper fidelis. O Chórze „Szymanowskiego” z Gdańska*, Gdańsk 2005.

Kaczorowski, R., *Semper fidelis. O Chórze „Szymanowskiego” z Gdańska, część II*, Pelplin 2010.

Kaczorowski, R., *Z kart historii Towarzystwa Śpiewaczego im. Karola Szymanowskiego (1945–2010)*, w: *Semper fidelis. O Chórze „Szymanowskiego” z Gdańska, część III*, red. R. Kaczorowski, Pelplin 2015.

Maliszewska, A., „*Msza akademicka*” Stanisława Kwiatkowskiego, czyli o genezie i życiu scenicznym pewnej gdańskiej kompozycji, „Wartości w muzyce” 1 (2008), s. 129-136. Wersja elektroniczna: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Wartosci_w_muzyce/Wartosci_w_muzyce-r2008-t1/Wartosci_w_muzyce-r2008-t1-s129-136/Wartosci_w_muzyce-r2008-t1-s129-136.pdf [dostęp: 25.11.2019].

Poszowski, A., *Harmonia tonalna*, Gdańsk 1980.

Aneks

Pieśń wieczorna

Nad zatoką wieczór zapadł już,
Pogążył miasto w błogim śnie.
Dziewczę moje, senne oczka zmrucz,
Przyjdzie dzień, wtedy znów wspomnisz mnie.
Niech do snu cię kołysze wiatr
I sinych fal znów zabrzmie śpiew.
Popłynie pieśń w daleki świat,
Co w uszach brzmi jak morski zew.

Jutro znów słoneczny ujrzysz świat,
Błękitną taflę morskich wód.
I przypomnisz chwile z dawnych lat,
Zrzucisz z serca zwątpienie i chłód.
I znowu pieśń przyniesie wiatr
I sinych fal znów zabrzmie śpiew,
Ja płynę hen, w szeroki świat,
Lecz wrócę, drogie dziewczę me.

Jesienna piosenka

Smutno już szumią drzewa,
Pieśń jesienną nucąc swą.
I ptak nie zaśpiewa pod mym okienkiem,
Jak w cudnej wiosny dni,
A wiatr goni fale, ptaków zgiełk,
Które z żalem lecą w dalekie kraje
I rzeki niosąc tam piosnkę tę.
O dawnych chwilach to śpiew,
Spacerach w parku, wśród drzew,
O marzeniach jak sen
Śpiewam piosnki refren ten,
O wspomnieniach trwających do dziś.
Lecz wierzę, że wrócą znów
pamiętne słoneczne dni,
Chociaż wciąż nie ma cię,
Czasem we śnie pojawiaasz się,
Lecz wkrótce znikasz mi.

Morskie preludium

Łagodnym szumem fal
Dziś morze niesie w dal
Na skrzydłach zwinnych, białych mew
Tę piosnkę dla ciebie.
Na mokrym piasku stań
Wśród grzbietów białych pian
Wpatrzony w morskich głębin czar,
Przy błękitnym niebie.
Gdzieś skrzydła żagli białych
Muskają srebrną toń,
Z okrętu dymek mały
Wskazuje czyjąś dłoń.

Czemu

Czemu tak, choć wiosenny jest czas,
pąk różany posmutniał i zbladł?
Czemu tak w trawie umilkł i zgasł
wonny fijołek wiosenny ten kwiat?
Czemu smutno ptaka brzmi głos,
gdy nad ziemią szarą unosi się w krąg?
Czemu tak z mgieł utkany i ros
biały całun spoczywa wśród łąk?

Czemu zimny wiosenny jest dzień,
słońce ginie wśród chmur, wieje wiatr?
Czemu tak świat pograżył się w cień
i ponury jak grób stał się świat?
Czemu smutno duszy jest mej
i w tęsknocie wielkiej mijają me dnie?
Czemu tak odpowiedzieć mi chciej,
opuściłaś za zawsze już mnie?

Wspomnienie

Zatonąć wśród żarnowców pociskiem starganych,
We wrzosach się zanurzyć, zachłysnąć się wiatrem
I płynąć po znajomych sprzed laty burzanach
Na czółnie wspomnień brunatnym i szarym...
Jak niegdyś żołnierz z frontu przez chwilę pomarzę
W zapachu miast palonych i łunach pożarów,
Dziś znów się przyjrzę, morze, spokojnej twej twarzy,
Meduzom wirującym wśród wodnych ukwiałów.
Niech niebo gwiazd przygasłych me oczy przykryje,
Niech znany szum usłyszę bijący o brzegi,
Karabin niech odstawię, niech serce zabije,
Sny wzlecą jak motyle, sny białe jak śniegi.

Czekam cię

Czekam cię, najdroższa ma, wiernie czekam cię,
Czekam w ostrej zimy czas i wiosenny dzień.
Czekam, szybciej bieżą dni, noc zmienia się w świt.
Tak jak wczoraj, wszyscy cię oczekują dziś.

Dom rodzinny czeka cię, cicha chatka ta,
Wino, które wypić chcę z tobą, miła ma.
Wierzę, że powrócisz znów, spytam w noc: to ty?
Umiem czekać cię bez słów, jak nie umie nikt.

ARTYKUŁY

Nauki społeczne

AGNIESZKA MISIUK

Andrzej Frycz Modrzewski University
Kraków
ORCID: 0000-0002-3942-4631

The Needs of Children Whose Fathers Have Been in Prison

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-036

Abstract: Growing up in a dysfunctional family in which one of the parents has been imprisoned has negative effects on a child's development. This article presents the stories of five teenage boys, pupils of the Salesian Youth Centre, whose parents were sentenced to imprisonment. The author presents their childhood memories of when their fathers were convicted, the situations they experienced as a result and the emotions that accompanied them in these situations. On the basis of interviews with the boys, the author also indicates which of their development needs were not fully met, mentioning safety, acceptance, support and contact.

Summing up, the author discusses elements of the educational system used in the Salesian Youth Centre, pointing to ways in which the educators' actions can impact and help meet the needs of children from dysfunctional families, including children of prisoners.

Keywords: convicted, child, youth Centre, preventive system, needs, dysfunctional family

Potrzeby dzieci, których ojcowie odbywali karę pozbawienia wolności

Streszczenie: Wychowywanie się w rodzinie dysfunkcyjnej oraz osadzenie jednego z rodziców powoduje u dzieci negatywne konsekwencje rozwojowe. W niniejszym artykule autorka opisała historie pięciu kilkunastoletnich chłopaków, wychowanków Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego, których rodzice zostali skazani na karę pozbawienia wolności. Przedstawiła ich wspomnienia z okresu, gdy ojciec został skazany, sytuacje, których w związku z tym doświadczali oraz uczucia, które im towarzyszyły. Na pod-

stawie wywiadów przeprowadzonych z chłopcami wskazała, jakie ich potrzeby rozwojowe nie zostały w pełni zaspokojone, wymieniając wśród nich bezpieczeństwo, akceptację, wsparcie i kontakt. Opisane w podsumowaniu założenia prewencyjnego systemu wychowawczego stosowanego w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym stanowią wskazanie, w jaki sposób pracujący tam wychowawcy starają się pomóc zaspokoić potrzeby dzieci z rodzin dysfunkcyjnych, w tym dzieci osadzonych.

Słowa kluczowe: potrzeby, rodzina dysfunkcyjna, skazany, system prewencyjny, ośrodek wychowawczy, dziecko

Introduction

The family is a social group, that affects a child the most. The child learns from the closest members of their family how to behave, adopts those behavior patterns and gradually distinguishes between the ways of proper or improper emotional expression, as well as reactions, especially in difficult situations. The intensity of family influence is so powerful due to emotional bonds connecting individual members, the importance of mutual relations, duration of those bonds and frequency of contacts.

According to Erikson's stages of psychosocial development, the author identifies a series of eight stages that a healthy developing individual should pass through from infancy to late adulthood. Four of them are connected with childhood, one with adolescence and three with adulthood (1997). The implementation of the development activities at specific stages of development and successful transition through so-called development crisis are influenced by widely understood conditions of development. In reference to the period of childhood and adolescence, the key factor in dealing with the challenges arising from the development crisis is the quality of the relationship between a child and a parent/ guardian. Physical and emotional presence of a parent, adequate response to the needs of a child and providing them with a sense of security enable the acquisition of new competences and the beginning of a new stage of development¹.

The boys, whose stories will be described later in the paper, had very little chance that their need for development would be met properly. They were brought

¹ A detailed description of the development stages can be found, among others, in: H. Bee, D. Boyd, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004; A. I. Brzezińska (red.) *Psychologiczne portrety człowieka*, Gdańsk 2005; B. Harwas-Napierała - J. Trempała (red.) *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka. Tom 2*, Warszawa 2007; H. R. Schaffer, *Psychologia rozwojowa. Podstawowe pojęcia*, Kraków 2010; J. Trempała (red.) *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 2011.

up by dysfunctional families² where neglect, addictions, violence, theft or other pathological behaviour patterns of at least one parent were very common.

There was a lack of support and help in building confidence in themselves as well as routines and predictability that influence the sense of security. Instead of support and safety they experienced fear, anxiety, humiliation, ridicule, shame and pain. The family's financial situation and living conditions were often compromised.

Their situation was changed when their parents were imprisoned. However, their needs that are presented in the article remain unmet.

1. The study procedure

This paper was based on the interviews with the pupils of The Salesian Youth Centre and the analysis of their records. Each of the study participants agreed to the conversation and had been informed before about the concept of the study³. The nature of the interview was the conversation. The boys had the opportunity to discuss their experience in connection with their parent imprisonment and situations, events or emotions accompanying them at that time.

Interviews were conducted by a psychologist who works with the boys studied. She knows them well and conducts systematic therapeutic meetings with them. One of the educators who served as the deputy director of the Centre and whom the pupils confide in was also present during the study. He is in good relations with his pupils, spends a lot of time with them, organizes numerous activities, recreational trips and helps them in daily duties. His presence provided additional support during the process of the study. He took notes, which helped the psychologist who conducted the study to focus on the boys and follow their statements⁴.

The selection of participant was deliberate. The management of the centre together with the psychologist decided who can participate in the interview on presented topic. The boys were chosen on the basis of therapeutic purpose, in which discussing past events will convince them that childhood experiences do not have to have a negative impact on their future and they can largely decide what they lives will be like.

² Cf. A. Olejarczyk, *Trudności w realizacji zadań rozwojowych u dzieci w młodszym wieku szkolnym z rodzin dysfunkcyjnych*, w: *Rodzina wobec zagrożeń*, red. M. Duda, Kraków 2008, p. 55-64.

³ Parents / legal guardians of the children also agreed to their children's participation in the study.

⁴ The author of the text did not participate in the interview. She does not work in the Salesian Youth Centre with the surveyed boys, therefore she is a stranger to them. Her presence would have a negative impact on their sense of security during the interview. Trust to the interviewers and their selection is very important during such difficult discussion topics.

The interview questionnaire consisted of three parts. The first, introductory part consisted of the discussions about boys' interests and their stay in the centre. In the second part the participants were asked to answer the questions about the time their fathers were imprisoned. The questions from the third part focused on the positive memories of their childhood and allowed them to create a constructive conclusions about their future.

A very important part of the study was its completion. Its purpose was to allow the participants to look at their difficult situations and experience from a different perspective. During this part the psychologist emphasized that each of them has a impact on their behaviour. Despite difficult experiences, their lives can be happy. They know how certain behaviors can affect others and what effects they have. Moreover, the decisions they make now, the skills they acquire, and the behaviors they train during psycho-educational workshops have a great impact on the shape of their future.

2. Interviews with pupils

Eric's story

The first of the boys, whose story is described, is 17-year-old Erik. He comes from a big city. Despite Eric's young age, he suffered a lot in his life. He was brought up in the atmosphere of fear for his, his mother's and his sister's lives. He witnessed his alcoholic father abusing mother and sister, physically and mentally. He was also a victim of a mental and physical abuse for many years. He started running away from home because he was afraid. He was not able to stop the furious attacks. After many years of abusing his family, Eric's father was sent to correctional facility.

Eric has been in SOW⁵ (The Salesian Youth Centre) for two years. He is happy to talk to a psychologist. He answers the questions in great detail, speaks a lot in an extremely mature way. It is notable he feels safe in this relationship. The manner in which he presents his difficult past experience indicates the end of that period. This is the result of professional help he received and his own personal improvement. He knows that he started a new better life without fear. He is also aware of the extent of his personal influence on events in life and that his future depends largely on him.

While talking about himself and his stay in the Centre, Eric points out that he likes football, music and books the most. His favourite activities also include: sports, theatre and therapeutic classes. He declares that he likes everything in SOW. He enjoys talking to the headmaster, therapists, other pupils and classes he attends.

⁵ SOW short for The Salesian Youth Centre . It will be used interchangeably with the full name of the Centre.

To the question: „What did you learn in the Centre? He answers: „Empathy, patience, talking about my problems and strong will. However, I think I learned how to trust adults the best”. When asked what he misses the most, he indicates his mother and sister, because he is close to them.

Eric is very open about the experiences of his father’s stay in the correctional facility. „I was only 14 then. My mother told me about that. My first reaction was happiness, because I didn’t like him. I felt good, that he is no longer with us but I was also scared that my mother, sister and I wouldn’t manage alone. My father was in the correctional facility twice”.

When asked about the time when his father was imprisoned, Eric replies: „My mother took care of me but I caused problems. I did drugs, drank and it was the worst time of my life”. While talking to the psychologist, the boy specifies that he could visit his father, but he never did that due to lack of fondness towards his father. He had a grudge against his father because of the way he treated his family and the abuse they suffered.

Eric points out that his friends knew about his father’s imprisonment. „Some didn’t say anything, others were moved. They thought it was impressive and I gained their respect. Some friends encouraged me to send something to my father but I refused. However, they didn’t know what had happened at home”. Eric kept all his suffering to himself and did not mention anything about his previous experiences and his fear. He could not predict his friends’ reaction. He was afraid of being perceived as weak and being laughed at.

The time when his father was in correctional facility was very difficult and financially challenging for Eric and his family. Despite his grandmother’s help they were very often short of food. Eric rarely stayed at home. He was using drugs more and more. He mentions that he missed „the comfort of living” and the possibility to return home for a hot meal. He was too ashamed to invite his friends home due to poor conditions.

Eric started borrowing money which he spent on alcohol and drugs. He fell into debts his mother had to pay back. His social maladjustment started to deteriorate. He was caught stealing more and more often. Firstly, it was food for his mother, sister and himself. Later, he did that „for adrenaline” as he point out, to prove himself and others how resourceful he is. It was obvious he was looking for recognition and acceptance. He was trying to show that despite his personal situation, there is something he can do better than others. He did not care about himself at that time. His clothes were dirty and he was drunk most of the time. His situation started to become critical. „I remember older friend who took care of me. I told him about my father and he showed me „the street style”. He taught me how to steal more efficiently. I was selling psychoactive substances for him and he paid me money. He designated me with various tasks”.

Boy's life changed when he was directed to SOW. His perception of himself and his abilities changed. He understood that his future can be different from his previous difficult life.

When asked at the end of the interview what he would like to pass to the boys with similar experience he replies: „I wish they helped their parents, who stayed home with them and caused no trouble. I hope everything works out and they can be happy”.

Paul's story

Paul is 18-year-old citizen of one of the big Polish cities. He has been in SOW for 2 years. He mentions that he loves playing football and watching films the most. He is happy with the centre. He is fond of everything and grateful he can live in this place. He emphasizes that he finally „has learned life” but the only thing he misses are cigarettes.

The boy witnessed very difficult situations, which influenced his life significantly. Negative habits related to the drug abuse were passed in his family from generation to generation. When Paul was 10 his father was sentenced to imprisonment due to robberies he committed. About his father's imprisonment he learned from his uncle. After some time, his mother was also directed to correctional facility due to the drug abuse and thefts. It was a very traumatic experience for Paul. He mentions that his mother did not want to leave the house, therefore the police had to escort her out by force. The boy stood watching and crying hard. His mother was sentenced for 2 years. His grandmother, who was addicted to alcohol, got custody of the boy and his younger brother. She tried to provide the best life standards she could afford and compensate the lack of parents for the boys. However, her illness and alcoholism deepened the fear, injustice and loneliness in the boys. Paul started to play truant, manifested aggressive behavior and abused drugs.

The boy hid the information about his parents from his friends. He did not tell anyone, however he felt that „someone knows something”. He was afraid of being laughed at and insulted. He was also ashamed.

When asked about the contact with his parents, Paul replies that he visited his father in the facility very often. He traveled with his uncle and brother. They saw each other in the visiting room and chatted. „I never visited my mother, but I don't know why”- he adds.

At that difficult time when his parents were imprisoned, the enjoyed spending time and „hanging out in the neighborhood” with friends. He could forget about his home and family. He missed his parents and felt angry that they were absent.

When asked what he would like to pass to the boys with similar experience he replies: „I wish they didn't give up, it's not the end of the world. I wish them all the best”.

Thomas's story

Thomas is another pupil in SOW. He is 17. He is from a big city in the centre of Poland. He has been in the facility for almost 2 years. Before he was directed to the Centre he had lived with his mother, stepfather, sister and brother. When asked about his interests, Thomas indicates football and his passion of pigeon breeding. In SOW he is very fond of the adults, mainly their attitude toward the pupils. It is different from the one he had experienced. It is full of compassion and he feels „he is not treated as a delinquent”. He misses his family and he is very happy he can stay in the facility. Thomas indicates that he learned his peace and patience while living in SOW. It is much easier for him to control his aggressive behaviour and he trusts adults a little more.

When he was 11 his father was sent to correctional facility for abusing his family physically and mentally, driving under influence and numerous thefts. It was a very hard situation for Thomas to accept and was connected with a great amount of grief and suffering. „Two days before my father was taken to the correctional facility, my mother had threw him out of the house. Later, she told me dad was going to prison. I was furious. I was crying for four hours. I started damaging my room. Only my uncle could calm me down”. Thomas remembers a lot of anger and sorrow at that time. He could not understand his fathers absence and the reason he was sent to that facility. He considered it unfair and unjust for his father as he had done nothing illegal.

While his father was serving a sentence, his mother took care of Thomas and his siblings. The boy recalls that it was a very difficult time. His mother was worried about the financial stability and proper care of her children , while being a single parent now.

When asked about his contact with father, Thomas replies that he visited him twice. During the first visit he cried very hard and could not leave his father. Second visit was easier for Thomas to cope with despite his anger, sorrow and helplessness.

Thomas's peers did not learn about his father's situation until after almost a year. They were curious about the reason his father was sentenced. Thomas and his friends made fun of this situation because their parents were also in a correctional facility and they were wondering if their fathers could be inmates.

Thomas says that time was very difficult for him and his family. He tried talking to his mother, learn and understand why his dad was imprisoned. However, his mother did not want to speak to him and because of that he became more aggressive. They also had significant financial problems. „No one could help us. We had no food. My mother was trying to earn more money, pawned the phones and rings. There were seven of us in the family and it was hard. Sometimes our meal was only a piece of bread with sugar. Despite the poor conditions they lived in,

Thomas estimates that the time his father was imprisoned was better than the time he was home. The boy recalls the dates when his father was on leave from the facility. „It was terrible, my father abused alcohol and made a row. When he returned to facility it was calmer. But sometimes our uncle came to visit us. He called me and my brother delinquents and threatened we will end up like our father”.

The frustration caused by the lack of information about his father’s wrongdoings arises during the conversation several times. When asked what he misses the most at that time, he replies „the conversation”. He truly wanted to understand why his father is no longer with them, however he never got the answer. He started skipping school, started fights and experimented with alcohol and drugs.

At that time when his father was imprisoned, he enjoyed spending time with friends. He could forget about the situation at home.

At the end of the interview, Thomas wishes the boys with similar experience that they should never give up and support their mothers. He also wishes them everything to work out and that their fathers would change because „it’s the worst that can happen when your dad goes to prison”.

Jack’s story

Jack is 17 years old. He lived in one of the big Polish towns with his sister, mother and her partner. He has been in SOW for almost a year. He adores sport, especially football. In the Centre he loves the sense of humour of the teachers and pupils and he learned how to laugh and joke as not to offend anyone. He does not lack anything. In his opinion, the Centre helped him learn how to calm down and control himself. These abilities will be useful in his life when he returns to his hometown.

Jack was 11 when his father was sentenced for robbery and driving under influence. He learned about that from his mother. Jack recalls that time as full of sorrow. He said he „looked up to his father” and cried when he was not with them anymore. According to Jack, his mother tried to comfort him and promised that dad would be home soon. The boy could not accept his absence. He began to manifest violent and aggressive behaviour, vandalize at home and school. He was running away from home repeatedly. He started stealing, abusing alcohol and drugs.

The boy remembers visiting his father twice during his imprisonment. He spent time together with his aunt and sister in the visiting room and chatted. However, it was not enough to fill in the gap of emptiness and longing for a parent. When he recalls that time, the hardest thing for Jack was the lack of possibility of spending time with his father and talking to him when he needed that the most. It is obvious that he needed the contact, presence, building the relationship and sharing experiences of the most important moments in boy’s life.

The friends of Jack's were aware of his father's situation, however he does not remember any negative consequences he experienced. At that time, playing football and spending time with friends after school gave him a lot of pleasure.

To the question: „If you could pass anything to the boys with similar experiences as yours, what would you say? What would you wish for them?“ He replies: „I would say, you can do it and good luck“.

Charles's story

The last of the boys, whose story is presented is Charles. He is 17 and comes from a big city. Boy's father is currently serving a prison sentence. He was convicted of a first degree murder. His mother is unemployed. The conditions he grew up in are very difficult. The flat they live in is very small. It consist of only one bedroom and a kitchen. The bathroom and a toilet are located in the corridor and are shared among neighbors. Charles lives in this one-bedroom flat with his mother, sister and two of her little children.

Charles has been in SOW for two years. He loves playing football and cooking- these are two of his passions. He is very pleased with the stay in the centre. He points out that he feels good in here, lacks nothing and the teachers as well as other people are nice. He emphasizes that he has learned a lot e.g. how to respect his family, how to trust other people, how to talk, solve problems, take care of himself, his health, both physical and mental, and the importance of the order.

When asked about his father's imprisonment, Charles's longing is noticeable. He mentions the need for contact, attention and care several times. Charles's father was convicted of murder when the boy was 11. Charles mentions that his father had been imprisoned before but he did not remember that very well. He learned about this situation from his uncle during the telephone conversation. After a short time, he read in the newspaper a description of this tragic event. Karol says that he was shocked and felt very bad at that time. He hoped his dad was innocent. He did not want to believe it could be true. During telephone conversations, he tried to talk to his father about it and demanded the explanation, however his father refused to give him any information.

From the time Charles's father was imprisoned, his mother takes care of the boy. They can count on grandfather's help from time to time. Charles does not hide the fact that he misses his dad, especially the care, talks and his father's attention. His life has changed completely because of this situation and it is very hard for him to accept the fact that his dad committed a murder.

Charles kept in touch with his father. He was also visiting him in the correctional facility, talking on the phone and personally in the visiting room. During those visits the boy felt great and happy that he can talk to his father and spend some time with

him. {I don;t talk to him anymore. He’s bad for me. He let me drink and do drugs and I was stupid enough to listen to him”.

Some of Charles’s friends knew his family situation. Some of them felt sorry for him and tried to comfort the boy. Others laughed at him, humiliated, picked on him, called him names and teased him. It was extremely hard for Charles, therefore he reacted with aggression and played truant.

At the end of the conversation with the psychologist, when asked what he would pass to other boys with similar experience, Charles encourages them to talk to their parents, to learn the truth. He would also feel very sorry for them and what they have to experience. He wishes them not to break down and that their dad or mom would return home very soon.

Abstract

Presented stories of the boys show how much they needed the presence of their parent. It was repeatedly indicated that they miss their parents’ attention, interests in their everyday lives and experiences, to feel security and support.

They were brought up by the families where addictions and violence were very common. That led to an increased sense of fear, anger and loneliness. Their situation was changed when their parents were imprisoned. Without fathers who abused them they finally could feel safe. However, many families suffered from lack of financial support. Unfortunately, the need for contact, attention, acceptance remained unmet as well as an emptiness after loss of their parents.

The interviewed boys were placed in The Salesian Youth Centre by a court order in connection with behavioral disorders and social maladjustment. The activity of SOW is based on the preventive system. It is characterized by the unconditional acceptance of each person, establishing a close relationship filled with dialogue, reaching the real needs of each of the pupils, staying together, providing support, assistance and giving a sense of security⁶. The goal of the educators, who fulfill the principles of the preventive system, is to establish a bond with their pupils that will help them change inappropriate behavior. Creating conditions that give a sense of security and unconditional acceptance is to enable the boys to see positive qualities in themselves, build faith in their abilities and sense of influence on their lives. The educator, who takes care of proper relations with the pupils, often becomes an example of a “good adult” who they can rely on, trust and feel safe with. „The adult”

⁶ Cf. D. Bartocha, *Salezjańskie Duszpasterstwo młodzieży: Podstawowe punkty odniesienia*, Kraków 1999, p. 17; L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 2001, p. 42; R. Weinshenk, *Podstawy pedagogiki księdza Bosko*, Warszawa 1996, p. 52.

is also someone who accepts a person, although they do not accept inappropriate behavior, but appreciates, remembers important events, celebrates joyful moments with their pupils and supports in difficult situations.

The stories described in this paper, as well as many other similar examples presented in the literature, indicate how great social costs are, especially those that affect the immediate family members of the convict. Experiencing pain, shame and loneliness, stigmatizing family, deterioration of material status, and interruption of family contacts are just some of the problems faced by the children of imprisoned parent⁷.

It must be indicated, that problems in those families had started long before the parents were convicted. However, it was the result of the increasing dysfunction between the members of the family. Therefore, it seems necessary to implement system solutions, which would provide the family with support when the first signals of dysfunction occur. An adequate support should be addressed to each member of the family in order to stop copying the negative pattern of behavior by younger generations. The second goal is to enable the children, exposed to negative mental and emotional consequences the most, to successfully overcome developmental crises and develop in safe conditions.

Literature

- Barczykowska, A., *Sytuacja życiowa rodzin osób pozbawionych wolności*, w: *Rodzina i praca z perspektywy wyzwań i zagrożeń*, red. L. Golińska, B. Dudek, Łódź 2008, p. 341-352.
- Bartocha, D., *Salezjańskie Duszpasterstwo młodzieży: Podstawowe punkty odniesienia*, Kraków 1999.
- Bee, H.- Boyd, D., *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004.
- Brzezińska, A. I., red., *Psychologiczne portrety człowieka*, Gdańsk 2005.
- Cian, L., *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 2001.
- Domżańska, A., *Dzieci rodziców pozbawionych wolności*. „Forum Pedagogiczne” 1 (2011), p. 215- 224
- Erikson, E., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997;
- Harwas-Napierała, B. - Trempała, J., red., *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka. Volume 2.*, Warszawa 2007.
- Kwieciński, A., *Skazani – rodzice. Sytuacja prawna osadzonych sprawujących opiekę nad dziećmi*. „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego” XXVIII (2012), p.187-202.
- Olejarczyk, A., *Trudności w realizacji zadań rozwojowych u dzieci w młodszym wieku szkolnym z rodzin dysfunkcyjnych*, w: *Rodzina wobec zagrożeń*, red. M. Duda, Kraków 2008, p. 55-64.

⁷ Cf. A. Barczykowska, *Sytuacja życiowa rodzin osób pozbawionych wolności*, w: *Rodzina i praca z perspektywy wyzwań i zagrożeń*, red. L. Golińska, B. Dudek, Łódź 2008, p. 349; A. Kwieciński, *Skazani – rodzice. Sytuacja prawna osadzonych sprawujących opiekę nad dziećmi*. w: „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego” XXVIII (2012), p.188; A. Domżańska, *Dzieci rodziców pozbawionych wolności*, w: „Forum Pedagogiczne” 1 (2011), p. 217; P. Wolińska, *Znaczenie instytucji rodziny w życiu osób odbywających karę pozbawienia wolności w świetle stanu badań socjologicznych*, w: „Rozprawy Społeczne” 2/10 (2016), p. 64.

- Schaffer, H. R., *Psychologia rozwojowa. Podstawowe pojęcia*, Kraków 2010.
- Trempała, J., red., *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 2011.
- Weinshenk, R., *Podstawy pedagogiki księdza Bosko*, Warszawa 1996.
- Wolińska, P., *Znaczenie instytucji rodziny w życiu osób odbywających karę pozbawienia wolności w świetle stanu badań socjologicznych*, „Rozprawy Społeczne” 2/10 (2016), p. 62-68.

DOMINIKA ŁUKASIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
ORCID: 0000-0002-6884-730X

Niepełnosprawność dziecka a funkcjonowanie rodziny

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-037

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zmian w funkcjonowaniu rodziny w związku z faktem pojawienia się w niej dziecka z niepełnosprawnością. Każde rodzicielstwo związane z chorobą dziecka łączy się z nagłą zmianą sytuacji rodzinnej, a zatem jest momentem szczególnym, który może wpływać pozytywnie na trwałość struktury rodziny, umocnić jej więzi lub też przeciwnie - stać się początkiem dezorganizacji prowadzącej nawet do rozpadu rodziny. Niepełnosprawność dziecka w rodzinie wpływa znacząco na jakość relacji pomiędzy małżonkami, stawia przed nimi szersze zadania i obowiązki oraz konieczność współdziałania i wzajemnego wsparcia. Obecność dziecka z niepełnosprawnością w rodzinie zmienia także warunki rozwoju jego zdrowego rodzeństwa.

Słowa kluczowe: rodzina, dziecko, niepełnosprawność, rodzeństwo, środowisko społeczne

The Disabled Child and the Functioning of the Family

Abstract: The aim of this article is to show the changes that occur in the functioning of a family due to the appearance of a disabled child. In all cases where such a child is born, there is a sudden change in the family situation. The moment when a disabled child appears is one that may have a positive impact on the stability of the family structure and strengthen family bonds. On the other hand, the effect may be quite the opposite, setting in motion a process of disorganization which may lead even to the breakdown of the family. The child's disability significantly affects the quality of the relation between spouses, confronting them with more difficult tasks and responsibilities, and the need for cooperation and mutual support. The presence of a disabled child in the family also changes the development conditions for his or her healthy siblings.

Keywords: family, child, disability, siblings, social environment

Wprowadzenie

Każda rodzina funkcjonuje jako system społeczny, w którym jakość relacji między jej poszczególnymi członkami wpływa na pozostałe osoby i sprawa, że powstaje złożony kompleks wzajemnych zależności. Pojawienie się zmian w funkcjonowaniu jednego z członków rodziny wpływa na zachowanie wszystkich pozostałych oraz na cały system rodzinny jako spójną całość. Poza tym w systemie rodzinnym tworzą się podsystemy funkcjonalne – w relacjach między małżonkami, między rodzicami a dziećmi oraz między rodzeństwem¹. „Na rzeczywistość rodziny składa się pełnienie wielu ról przez poszczególnych jej członków, jak też funkcji o charakterze wspólnotowym i społecznym. Osoby tworzące wspólnotę rodzinną w celu realizacji swoich zadań pozostają we wzajemnych układach złożonych interakcji”². W związku z tym zmiany w warunkach życia i funkcjonowania rodziny, zwłaszcza te, które wiążą się z nowymi trudnościami, mogą przyczyniać się do występowania napięć i konfliktów między członkami rodziny.

Niepełnosprawność dziecka w rodzinie wpływa znacząco na jakość relacji pomiędzy jej członkami, stawia przed nimi szersze zadania i obowiązki oraz konieczność współdziałania i wzajemnego wsparcia. Po uzyskaniu informacji o niepełnosprawności swojego dziecka rodzice przeżywają bardzo trudne emocje takie jak: strach, rozpacz, niepokój, gniew, żal nad sobą, poczucie winy, osamotnienia czy wykluczenia³.

Fakt ten wywiera na początku silny negatywny wpływ na funkcjonowanie rodziny: osłabia więzi, powoduje zachwianie emocjonalne i frustrację. Przeżywający te stany rodzice mogą oddalać się od siebie, co więcej, negatywne emocje matki i ojca mogą też budzić ich wrogie nastawienie do dziecka obarczonego problemami zdrowotnymi⁴. W przypadku nieprzewyciężenia tych stanów może dojść do poważnego zakłócenia relacji między członkami rodziny.

Obecność dziecka z niepełnosprawnością w rodzinie zmienia także warunki rozwoju jego zdrowego rodzeństwa. Kryzys będący wynikiem dezorganizacji życia rodzinnego, przeciążenie rodziców oraz ich stany depresyjne dodatkowo wpływają niekorzystnie na położenie i funkcjonowanie dzieci zdrowych.

¹ Por. E. Suchar, *Metody diagnozowania systemów rodzinnych*, w: *Materiały do nauczania metod diagnostycznych w psychologii*, red. M. Bogdanowicz, J. Oszmiańczuk, Gdańsk 1984.

² A. Regulska, *Etyczno-pedagogiczny wymiar relacji partnerskich w rodzinie*, w: *Partnerstwo w rodzinie. Istota i uwarunkowania relacji między rodzicami i dziećmi*, red. J. Truskolaska, Lublin 2009, s. 141.

³ Por. B. Cytowska, *Sytuacja rodziców dzieci i młodzieży z głęboką niepełnosprawnością intelektualną*, w: *Człowiek z niepełnosprawnością intelektualną*, red. Z. Janiszewska-Niecioruk, Kraków 2003, s. 174.

⁴ Por. S. Cudak, *Wychowawcze i emocjonalne funkcjonowanie rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym*, Łódź 2007, s. 113.

Każda niepełnosprawność bez względu na jej rodzaj staje się czynnikiem zaburzającym dotychczasowy układ w rodzinie oraz dezorganizującym wcześniejszy styl życia. Zachodzą różnorodne zmiany w warunkach życia i funkcjonowania rodziny, zmieniają się lub przekształcają istniejące wzory jej funkcjonowania, co może doprowadzić do niepożądanych sytuacji między członkami rodziny.

Celem niniejszego artykułu jest, na podstawie dotychczasowej literatury i badań, ukazanie zmian funkcjonowania rodziny w związku z faktem urodzenia się w niej dziecka z niepełnosprawnością. Sytuacja rodziny wymaga adaptacji polegającej na przekształcaniu wzorów zachowań poszczególnych członków rodziny, zmianie w hierarchii ich wartości czy też zmianie pozycji i ról zajmowanych przez poszczególne osoby⁵. Na efektywne wprowadzenie tych zmian niewątpliwie duże oddziaływanie mają właściwe relacje wewnątrz rodziny. W toku prowadzonych analiz podjęta zostanie również próba ukazania przemian, jakie zachodzą w rodzinie w sytuacji pojawienia się dziecka z niepełnosprawnością. Zostaną zaprezentowane zmiany w funkcjonowaniu rodziców oraz rodzeństwa, jak również wpływ tego wydarzenia na warunki ekonomiczne rodziny oraz jej funkcjonowanie w środowisku społecznym.

1. Przeżycia emocjonalne rodziców

A. Twardowski w przeżyciach rodziców po uzyskaniu informacji o niepełnosprawności dziecka wyróżnia kilka okresów: szok, kryzys emocjonalny, pozorne przystosowanie się oraz konstruktywne przystosowanie do sytuacji⁶. Znaczenie danego okresu może być różne w zależności od osobowości rodziców i ich gotowości do udzielania wsparcia - sobie nawzajem, choremu dziecku i jego zdrowemu rodzeństwu.

Kiedy rodzice dowiadują się, że ich dziecko ma ograniczoną sprawność i nie będzie się właściwie rozwijać, przeżywają okres szoku, zwany także okresem krytycznym czy też okresem wstrząsu emocjonalnego. Etap ten charakteryzuje niezgoda na uzyskaną diagnozę - rodzice nie potrafią pogodzić się z myślą, że mają dziecko z niepełnosprawnością. Równowaga psychiczna ulega dezorganizacji. W przeżyciach rodziców pojawia się rozpacz, żal, lęk, poczucie krzywdy i bezradności. Dominuje wówczas obniżony nastrój, niekontrolowane reakcje emocjonalne oraz stany nerwowe. Zachowania rodziców wobec dziecka są przepełnione lękiem i poczuciem winy.

⁵ E. Suchar, dz. cyt., s.169.

⁶ A. Twardowski, *Sytuacja rodzin dzieci niepełnosprawnych*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. Obuchowska, Warszawa 1995, s. 21.

Tak silne emocje zazwyczaj mają negatywny wpływ na wzajemne ustosunkowanie rodziców do siebie oraz do dziecka. Pojawiają się nieporozumienia, kłótnie, wzajemna wrogość i agresja. Dorośli mogą zamykać się w kręgu swych przeżyć i nie pomagać sobie. Relacje między rodzicami, które powinny mieć charakter partnerski, ulegają wówczas zakłóceniu.

Po etapie szoku następuje okres kryzysu emocjonalnego, nazwany także okresem rozpaczki lub depresji. Charakteryzuje się on tym, że rodzice nadal przeżywają negatywne emocje, lecz są już bardziej wyciszeni. Nadal nie potrafią pogodzić się z myślą, że mają dziecko z niepełnosprawnością, mają poczucie krzywdy, zawodu, niespełnionych nadziei, klęski życiowej, osamotnienia, a także bezradności i winy. Mogą mieć poczucie, że to z ich winy dziecko jest dotknięte dysfunkcjami rozwojowymi. Nierzadko pozostają w przekonaniu, że nic dla niego nie mogą zrobić, a przyszłość dziecka widzą bardzo pesymistycznie⁷.

Neurotyczne przeżywanie problemów może być powodem agresji w ich wzajemnych stosunkach, a także buntu i wrogości wobec otoczenia. Narastające konflikty i kłótnie między rodzicami dezorganizują funkcjonowanie rodziny. W tym czasie może dojść do zjawiska odsuwania się ojca od rodziny. Ojcowie nie zajmują się sprawami rodziny i dziecka, nadużywają alkoholu, aktywność kierują na pracę zawodową i społeczną. Może dojść w końcu do całkowitego opuszczenia rodziny. Podobnie do zjawiska odsuwania się od rodziny może dojść także u matek. Kobieta może zaniedbywać przewlekłe chore dziecko, pozostawiać je pod opieką ojca, kogoś z rodziny, instytucji rehabilitacyjnych czy też uciec w pracę zawodową lub nawet opuścić dom. Cierpienie z powodu niepełnosprawności dziecka w równym stopniu dotyczy obojga rodziców, chociaż u ojców reakcje depresyjne mogą być ukrywane pod postawą obojętności. Mężczyźni znajdują się w złożonej sytuacji emocjonalnej, gdyż jest im trudniej odreagować przeżywane napięcia. Kobiety natomiast mają możliwość znalezienia ukojenia w codziennych zabiegach pielęgnacyjnych przy dziecku dającym poczucie bycia potrzebnym⁸.

Zakłócenia w relacjach między rodzicami ujemnie wpływają na wyjątkowo wrażliwą psychikę dziecka z niepełnosprawnością. Konflikty przeżywane przez rodziców ograniczają ich interakcje z dzieckiem i zakłócają ich przebieg. Często rodzice w swych relacjach z dzieckiem niepełnosprawnym ograniczają się tylko do sprawowania opieki i wykonywania czynności pielęgnacyjnych. Sytuacja ta doprowadzić może u dziecka do niezaspokojenia potrzeby kontaktu emocjonalnego i potrzeby bezpieczeństwa, a funkcjonowanie całej rodziny jest zdeorganizowane.

⁷ Tamże, s. 25.

⁸ Tamże, s. 22-23.

W okresie pozornego przystosowania się do nowej sytuacji rodzice podejmują nieracjonalne próby sprostania trudnym zadaniom. Nie akceptując faktu niepełnosprawności dziecka, wytwarzają różne mechanizmy obronne, które mogą deformować rzeczywistość zgodnie z ich pragnieniami. Pociągając to może za sobą również takie irracjonalne sytuacje, jak zaprzeczanie diagnozom lekarskim oraz potrzebę ciągłych konsultacji z nowymi specjalistami.

Rodzice mogą szukać winnych niepełnosprawności dziecka, uważać, że wynika to z powodu błędu lekarza, pielęgniarki lub mylnej diagnozy. Mogą też stawać w opozycji do siebie nawzajem obwiniając się odpowiedzialnością za chorobę dziecka, np. dziedziczenie genów, wypominanie sobie zaniedbań opiekuńczych, zdrowotnych. Etap pozornego przystosowania się może trwać do momentu, gdy rodzice wykorzystają wszystkie możliwości. Dochodzą wówczas do przekonania, iż dla dziecka nie można już nic zrobić. Popadają wówczas w stan przygnębienia. W niektórych sytuacjach rodzice próbują zorganizować życie rodziny wyłączając dziecko z niepełnosprawnością, „gdyż jemu nie można pomóc”. Niespełnione nadzieje i oczekiwania zostają przeniesione na pełnosprawne dzieci. Następuje idealizacja zdrowego rodzeństwa i stawianie mu zbyt wygórowanych wymagań⁹.

Ostatnim etapem w przeżyciach emocjonalnych rodziców jest okres konstruktywnego przystosowania się. Rodzice zastanawiają się nad realnymi przyczynami niepełnosprawności dziecka, jego przyszłym losem, wpływem choroby na jego dalszy rozwój oraz na członków rodziny. Rozważają także metody i formy pracy z dzieckiem oraz organizują dalsze życie członków rodziny. Zaczynają stosować różne zabiegi wychowawcze i rehabilitacyjne w stosunku do dziecka oraz zaczynają współpracować ze sobą, dzięki temu dostrzegają jego prawdziwe potrzeby oraz postępy. Kontakty i opieka nad dzieckiem przynosi satysfakcję oraz wyzwala pragnienie szczęścia dla niego. Dziecko wynagradza rodziców swoim przywiązaniem, dobrym samopoczuciem, radością okazywaną na ich widok, wyróżnia ich spośród innych osób, chętnie się im podporządkowuje, chce zrobić im przyjemność, przejawia wdzięczność, spełnia obowiązki stawiane przed nim. Zachowania te sprawiają rodzicom radość oraz mobilizują do współdziałania. Rodzina zaczyna organizować swoje życie wokół wspólnego celu, którym jest pomoc dziecku z niepełnosprawnością. Współpraca rodziców przynosi efekty w postaci realizacji obiektywnych potrzeb dziecka i pozytywnie wpływa na funkcjonowanie całej rodziny.

Przedstawione w ujęciu A. Twardowskiego okresy stanowią ujęcie modelowe i dotyczą rodzin dotkniętych niepełnosprawnością dziecka¹⁰. Przeżycia emocjonalne, stres i depresja, które przechodzą rodzice, ujemnie wpływają na nich jako jednostki,

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Tamże, s. 21-27.

ich związek małżeński oraz więź z chorym dzieckiem i z dziećmi zdrowymi¹¹. Sytuacja ta powoduje, że funkcjonowanie rodziny jako całości jest bardzo zdeorganizowane.

Traumatyczne przeżycia rodziców mogą nawet doprowadzić do sytuacji, że nie dochodzi do okresu konstruktywnego przystosowania się. Ojciec i matka mogą pozostać w rozpacz i poczuciu rezygnacji i beznadziejności. Utrwaleniu ulegają mechanizmy obronne, które z czasem ustępują miejsca przekonaniu, że nic już nie da się dla dziecka zrobić.

Należy zaznaczyć, że współdziałanie rodziców, ich wzajemny szacunek, otwartość na potrzeby drugiego, autentyczny dialog jawią się jako szansa na konstruktywne przystosowanie się do nowej i trudnej sytuacji. Odpowiedzialna współpraca rodziców pozwala wyjść z paraliżujących przeżyć, które wpływają negatywnie na funkcjonowanie całej rodziny.

2. Rodzeństwo dziecka z niepełnosprawnością

Niepełnosprawność u dziecka wywiera wpływ nie tylko na rodziców, ale również na zdrowe rodzeństwo. Obecność w rodzinie chorego potomstwa może przynieść jego pełnosprawnemu rodzeństwu korzyści osobiste i społeczne, lecz także może nieść problemy. Dla dziecka pełnosprawnego konsekwencje posiadania chorego brata lub siostry nie są ani jednoznacznie pozytywne, ani negatywne i mogą w różnorodny sposób wpływać na jego relacje z rodzicami i rodzeństwem z niepełnosprawnością.

Niektóre dzieci mogą czerpać satysfakcję z tego, że uczą się żyć i radzić sobie z rodzeństwem dotkniętym przewlekłą chorobą. Badania wskazują, że dzieci te mają wyższy poziom empatii i zrozumienia innych ludzi, umiejętność częstszego wyrażania współczucia i litości, większą zdolność tolerancji i akceptacji drugiego człowieka takim, jakim jest, oraz bardziej doceniają wartość swojego zdrowia¹². Bardzo często rodzeństwo osób z niepełnosprawnością osiąga dojrzałość społeczną jak również psychiczną dużo wcześniej niż ich rówieśnicy. Chętniej angażuje się

¹¹ W szczególnie trudnej sytuacji związanej z przeżyciami emocjonalnymi znajdują się także rodzice dzieci autystycznych. Silnie odczuwają oni stres związany z obojętnością uczuciową okazywaną im przez dziecko. Według M. K. DeMyera u części matek mogą wystąpić także symptomy depresji. Problemy z wychowaniem autystycznego dziecka osłabiają emocjonalny związek między rodzicami, co w konsekwencji może prowadzić do rozpadu małżeństwa. Zdrowe dzieci w takiej rodzinie czują się odrzucone, gdyż rodzice poświęcają im mniej czasu. - Zob. M. K. DeMyer, *Parents and children in autism*. New York, Wiley, 1979; cyt. za: E. Pisula, *Spostrzeżenie własnego dziecka przez rodziców dzieci autystycznych*, „Szkoła Specjalna”, 1991 nr 2/3, s. 76-77.

¹² E. Pisula - D. Danielewicz, *Rodzina z dzieckiem z niepełnosprawnością*, Gdańsk 2007, s. 135-137.

w pomoc innym, co jest spowodowane doświadczeniem konieczności niesienia pomocy w domu¹³. Bliska relacja z osobą z niepełnosprawnością może kształtować głębokie wartości emocjonalne oraz duchowe, jak i wносить w życie osoby sprawnej wiele sił i satysfakcji. Wspólne mieszkanie z rodzeństwem dysfunkcjami rozwojowymi nie musi więc wywierać jedynie negatywnego wpływu na pozostałe dzieci w rodzinie¹⁴.

Jednakże istnieją pewne specyficzne dziedziny życia, w których wpływ obecności dziecka z niepełnosprawnością może być negatywny. Rodzeństwo takich dzieci może być często nieusatysfakcjonowane ilością uwagi poświęconej im przez rodziców, gdyż bardzo często nie otrzymują wystarczającej informacji na temat stanu zdrowia ich brata lub siostry, martwią się o nie, a przy tym nie mają możliwości wyrażenia swoich uczuć i emocji¹⁵. Według T. Gałkowskiego dziecko zdrowe może czuć się też zaniedbywane i ograniczane w swych prawach i przywilejach. Włączanie go w opiekę nad niepełnosprawnym rodzeństwem stawia przed nim nowe zadania, które nie zawsze są przez nie akceptowane. Może je traktować jak przykry obowiązek lub nadmierne obciążenie. Poza tym pokazywanie się w towarzystwie brata lub siostry z dysfunkcjami rozwojowymi może budzić wstyd wobec rówieśników.

Kłopotliwe, niegrzeczne oraz dziwne zachowanie niepełnosprawnego brata lub siostry mogą wywoływać w nich złość lub poczucie wstydu, zwłaszcza, gdy reakcje te pojawiają się w miejscach publicznych. Sytuacje tego rodzaju mogą wiązać się z występowaniem poczucia winy za swoje nieprawidłowe postawy wobec rodzeństwa z niepełnosprawnością, jak również za bycie sprawnym i zdrowym. To wszystko może wywoływać uczucie osamotnienia oraz żalu, które spowodowane są brakiem możliwości nawiązania odpowiedniego i satysfakcjonującego kontaktu z bratem lub siostrą¹⁶.

Niepełnosprawność powoduje występowanie negatywnych przeżyć emocjonalnych, które nasilają się wraz z upływem czasu. Poświęcanie przez rodziców większej uwagi dziecku choremu czy wyróżnianie go, może spowodować u jego zdrowego rodzeństwa zazdrość, gniew, urazę, rozżalenie, poczucie krzywdy czy zaniedbania. Może powodować przekonanie, że jest się mniej kochanym. Z powodu oczekiwań rodziców uczucia te nie zawsze są ujawniane, ponadto dziecko

¹³ A. Żyta, *Rodzeństwo osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną*, Kraków 2004.

¹⁴ G. K. Grossman, *Brothers and Sisters of Retarded Children: An Exploratory Study*. Syracuse: Syracuse University Press, 1972; P. Howlin, *Livling with impairment: the effects on children having an autistic sibling*. *Child: Care, Health and Development* 14, 1988, s. 157-172; D. Lobato, *Siblings of handicapped children: a review*. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 13, 1983, s. 347-364, cyt. za: P. Randall, J. Parker, *Autyzm. Jak pomóc rodzinie*, Gdańsk 2004, s. 35.

¹⁵ K. Bobińska - P. Gałecki, *Niepełnosprawność intelektualna*, Wrocław 2012.

¹⁶ A. Żyta, dz. cyt.

może czuć się winne w związku z ich przeżywaniami. W wyniku tego u dziecka zdrowego występuje podwyższony poziom napięcia emocjonalnego, niepewności uczuciowej oraz zaburzenie obrazu siebie¹⁷. Może czuć się ono zobowiązane do zrekompensowania rodzicom „niedoborów” przejawianych przez niepełnosprawne rodzeństwo lub czuć presję, by spełnić stawiane wymagania.

Nieraz zdarza się, że sprawne dziecko przybiera rolę tak zwanego „bohatera rodzinnego”, co jest spowodowane poczuciem odpowiedzialności za wspieranie rodziców w opiece nad niepełnosprawnym bratem lub siostrą oraz aktywnym zaangażowaniem się w jego wychowanie¹⁸. Często rodzeństwo osób z niepełnosprawnością czuje się zobligowane do niesienia pomocy swojemu bratu lub siostrze, ponieważ myślą, że w ten sposób zrekompensują mu jego cierpienie i ograniczenia. Czują, że muszą pomagać rodzicom, którzy i tak mają wystarczająco dużo problemów. Bycie „małym dorosłym” ma swoje dobre jak i złe strony. Otoczenie odbiera takie osoby jako obowiązkowe, budzące zaufanie, odpowiedzialne. Dodatkowo, dziecko może przy tym realizować swoją naturalną potrzebę pomagania innym. Jednak rola ta często wiąże się z utratą dziecięcości oraz brakiem poczucia wspierania ze strony bliskich¹⁹.

Na jakość wzajemnych relacji duży wpływ ma akceptująca niepełnosprawność postawa rodziców, która ułatwia bratu lub siostrze okazywanie sympatii i wsparcia dla chorego rodzeństwa²⁰. Natomiast, jeżeli rodzice nie akceptują dziecka z niepełnosprawnością, skłonni są wtedy do idealizacji jego pełnosprawnego rodzeństwa. Bezpodstawnie wierzą w jego ponadprzeciętne zdolności oraz stawiają przed nim zbyt wysokie wymagania²¹. „Brak jasnego określenia przez rodziców norm, zasad i powinności, brak konsekwencji w ich egzekwowaniu lub zwalnianie czy wyręczanie dziecka z obowiązków przyczynia się do kształtowania braku odpowiedzialności. Przekazanie niepełnoletniemu pewnej swobody działania nie może oznaczać pozostawienia go samemu sobie wobec trudności”²².

Należy zaznaczyć, iż najważniejsze jest to, aby zapewnić niepełnosprawnemu dziecku i jego zdrowemu rodzeństwu jednakowo dobre warunki rozwojowe, które niewątpliwie mają pozytywny wpływ na wzajemne relacje - tak, aby każde z tych dzieci czuło się ważne, szanowane i kochane.

¹⁷ Por. M. Kruk, *Relacje między rodzeństwem zdrowym i niepełnosprawnym w rodzinie*, „Światło i Cienie”, nr 2 (12), 1996, s. 4-8.

¹⁸ E. Pisula - D. Danielewicz, dz. cyt., s. 103.

¹⁹ A. Żyta, dz. cyt.

²⁰ Zob. B. Spock - M. Lerrigo, *Wychowanie upośledzonego dziecka w warunkach domowych*, Warszawa 1969; cyt. za A. Twardowski, dz. cyt., s. 48-49.

²¹ Zob. A. Twardowski, dz. cyt., s. 48-49.

²² A. Regulska, dz. cyt., s. 140.

3. Warunki ekonomiczne i organizacja życia rodzinnego

Po okresach szoku i kryzysu emocjonalnego, gdy ojciec i matka próbują przywrócić zachwianą równowagę funkcjonowania rodziny, zmuszeni są często do zmiany wcześniejszych planów oraz do wyrzeczeń upodobań i zainteresowań. Wynika to z konieczności poświęcania większości czasu opiece nad chorym dzieckiem. Wówczas dotychczasowe relacje między rodzicami mogą ulec dużej zmianie. Zazwyczaj większość obowiązków związanych z opieką nad dzieckiem, jego pielęgnacją i wychowaniem spada na matkę, dlatego najczęściej kobieta zmuszona jest zrezygnować z pracy zawodowej. Wówczas sytuację rodziny pogarsza także fakt zmiany warunków ekonomicznych. Niższe dochody zmuszają mężczyznę do szukania dodatkowej pracy, często po godzinach i w dni wolne, tym samym dystansując go od rodziny i jej codziennych problemów.

Dodatkowo w domowym budżecie pojawiają się wydatki na leczenie, terapię czy zakup sprzętu rehabilitacyjnego. Wszystko to poważnie obniża status materialny i wymusza na członkach rodziny różne wyrzeczenia, co może doprowadzić do konfliktów małżeńskich i nieporozumień wśród całej rodziny, a nawet powodować zwiększenie agresji wobec niepełnosprawnego dziecka²³. Sytuacja rodziny może okazać się jeszcze bardziej trudna, jeśli uwzględnimy fakt, że problemy materialne nakładają się na już występujące problemy emocjonalne.

Badania rodzin z dzieckiem z zespołem Downa, przeprowadzone pod kierunkiem A. Muszali oraz M. Zazuli wyraźnie wskazują, iż rodziny osób z zespołem Downa prawie zawsze są zmuszone do pokrywania we własnym zakresie wydatków na diagnostykę, leczenie i rehabilitację swojego podopiecznego (99,2% wszystkich ankietowanych rodzin). Najczęściej są to wydatki rzędu 300-1000 złotych na miesiąc (55,9% ankietowanych). W 14,8% wypowiedzi respondenci wskazali, iż miesięcznie wydają ponad 1000 złotych²⁴.

Relacje między rodzicami pogarszają się jeszcze bardziej, gdy niektórzy ojcowie nie pomagają matce i nie współpracują z nią wychodząc z założenia, iż skoro żona nie pracuje zawodowo, to oni nie muszą już angażować się w czynności związane z prowadzeniem domu i wychowywaniem dziecka. Jednocześnie niektórzy mężczyźni czują się zaniedbywani przez partnerki, które cały swój czas i troskę poświęcają dziecku. Zdarza się, że ojcowie, którzy odrzucają dziecko czy też nie akceptują go, również nie pomagają matce. Wszystko to może powodować znaczne rozluźnienie lub rozpad więzi uczuciowych między małżonkami, którzy przestają być równoprawnymi partnerami w podejmowaniu odpowiedzialności za funkcjonowanie rodziny²⁵.

²³ Tamże, s. 46.

²⁴ A. Muszala – M. Zazula, *Problemy rodzin dzieci z zespołem Downa w Polsce – stan na przełomie 2017 i 2018 roku*, Kraków 2018, s. 102.

²⁵ Por. T. Gałkowski, dz. cyt., s. 217-218.

Zmianom ulec może również życie towarzyskie rodziców, którzy coraz rzadziej spotykają się z przyjaciółmi i znajomymi. Nie odwiedzają innych i nie zapraszają do siebie. Przyczyną jest brak czasu, brak osoby, która mogłaby się zaopiekować dzieckiem podczas ich nieobecności, ale także poczucie wstydu, obawa przed pytaniami, brak nastroju oraz ochoty na zabawę. Sytuacja ta może powodować również to, że ojciec i matka ograniczają też uczestnictwo w życiu kulturalnym²⁶.

Rodzice posiadający już dziecko niepełnosprawne mogą przeżywać także konflikt między pragnieniem posiadania następnego dziecka, a obawami, że urodzi się ono niepełnosprawne. Funkcja zaspokojenia potrzeb seksualnych i funkcja prokreacyjna ulega wówczas zakłóceniu. Konflikt taki wpływa negatywnie na relacje między małżonkami i atmosferę życia rodzinnego. W rezultacie rozluźniają się lub nawet rozpadają więzi małżeńskie²⁷.

4. Funkcjonowanie rodziny w środowisku społecznym

Niepełnosprawność dziecka nie tylko dezorganizuje relacje wewnątrz rodziny, ale również zmienia stosunki, jakie utrzymuje ona z najbliższym otoczeniem. Osłabieniu lub nawet całkowitemu zerwaniu mogą ulec dotychczasowe kontakty ze środowiskiem. Do przyczyn takiego stanu należą między innymi wstyd, lęk, brak czasu oraz pieniędzy, jak również niechęć do uczestnictwa w życiu pozarodzinnym²⁸. Charakter związków zachodzących między rodziną a środowiskiem społecznym niewątpliwie uzależniony jest od powszechnie uznawanych poglądów na temat osób z niepełnosprawnością i ich miejsca w społeczeństwie.

Należy zaznaczyć, iż przystosowanie się rodziny do nowej sytuacji, jaką jest otrzymanie informacji o niepełnosprawności swojego dziecka, zależy nie tylko od jej odporności na stres i możliwości adaptacyjnych, ale także od środowiska, które je otacza. Rodzina z dzieckiem z niepełnosprawnością może spotkać się z brakiem akceptacji z strony społeczeństwa. Badania prowadzone w tym kierunku jednoznacznie wskazują, że wsparcie uzyskiwane przez społeczność lokalną w znacznej mierze determinuje jakość życia rodziny. Negatywne nastawienie otoczenia może wywołać izolację rodziny od najbliższego środowiska. Jest to spowodowane poczuciem osamotnienia oraz lękiem przed drwinami i odrzuceniem.

Dużą rolę w procesie integracji społecznej rodziny ma postawa rodziców wobec środowiska społecznego, ponieważ oni także mogą przyjmować postawę

²⁶ A. Twardowski, dz. cyt., s. 48-49.

²⁷ Tamże, s. 50.

²⁸ E. Sendecka, *Funkcjonowanie społeczne rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym*, „Neurologia Dziecięca” 19/2010, nr 37, s. 67.

izolacyjną bądź integracyjną. Postawę izolacyjną charakteryzuje dążenie rodziców do wycofania się z dotychczasowych kontaktów społecznych i niepodejmowanie nowych. Postawa taka jest efektem negatywnych reakcji otoczenia na niepełnosprawność dziecka. W postawie integracyjnej dominuje dążenie rodziców do utrzymania dotychczasowych relacji społecznych i ich rozszerzania poprzez włączanie się w działalność stowarzyszeń²⁹.

Izolacja rodziny od społeczeństwa często spowodowana jest doświadczeniem dyskryminacji ze strony środowiska. We wspomnianym już wcześniej badaniu dotyczącym rodzin dzieci z zespołem Downa, przeprowadzonym pod kierownictwem A. Muszali oraz M. Zazuli dowiadujemy się, iż 34% (135 z 392 uczestników) badanych rodzin zgłosiło zjawisko dyskryminacji ich dzieci. Najwięcej przypadków dyskryminacji rodziny doświadczały ze strony nauczycieli, także z placówek specjalnych (28%), zdrowych kolegów ich dzieci - najczęściej w szkole i na placach zabaw (24%) oraz lekarzy (18%). Rodziny doświadczały dyskryminacji również od rodziców innych dzieci, osób obcych w miejscach publicznych, urzędników oraz duchownych³⁰. Doświadczenie odrzucenia utrudnia proces adaptacji oraz integracji ze środowiskiem.

Ważne znaczenie w procesie integracji społecznej rodziny wychowującej dziecko z niepełnosprawnością mają różnego rodzaju bariery. Należą do nich bariery architektoniczne i komunikacyjne, które utrudniają dziecku kontakty ze środowiskiem społecznym, bariery instytucjonalne, takie jak: brak odpowiednich placówek oświatowych, leczniczych, rehabilitacyjnych; bariery prawne, np. brak przepisów ułatwiających integrację. Rodziny spotykają się również z barierami psychologicznymi, polegającymi na wyrażaniu w formie negatywnego zabarwienia powszechnie używanych terminów – np. „nienormalne”, „głuche” lub „ślepe”³¹.

Bardzo częstą przyczyną izolacji społecznej są również zmiany, jakie zachodzą w życiu zawodowym rodziców. Problem ten najczęściej dotyczy matek, które zmuszone zaistniałą sytuacją, rezygnują z pracy i ambicji zawodowych. Należy jednak podkreślić, iż to właśnie kobiety aktywne zawodowo lepiej radzą sobie z wychowaniem chorego dziecka. Praca, realizacja własnych planów oraz kontakt z innymi ludźmi zaspokajają potrzebę samorealizacji i wywołują uczucie samozadowolenia. To natomiast sprzyja dystansowaniu się od codziennych zmartwień i wzmacnia siły do mierzenia się z domowymi trudnościami³².

Integracja rodziny dziecka niepełnosprawnego z otoczeniem ma duże znaczenie w procesie uspołeczniania dziecka. Tylko integracyjna postawa pozwala budować

²⁹ A. Twardowski, dz. cyt., s. 44.

³⁰ A. Muszala, dz. cyt., s. 14-17.

³¹ A. Twardowski, dz. cyt., s. 43-44.

³² E. Senddecka, dz. cyt., s. 71.

dobrze, wzajemne relacje, co niewątpliwie wpływa pozytywnie na funkcjonowanie całej rodziny. Od jakości powiązań rodziny ze środowiskiem społecznym zależy rozwój dziecka i jego bliskich.

Podsumowanie

Fakt pojawienia się dziecka z niepełnosprawnością w rodzinie znacząco wpływa na jej funkcjonowanie, zmienia jakość relacji w rodzinie. W artykule zaprezentowane zostały modelowe etapy w przeżyciach emocjonalnych rodziców oraz zmiany, jakie powoduje obecność chorego dziecka w funkcjonowaniu całej rodziny. Celem niniejszego artykułu było ukazanie typowych zmian, jakie dokonują się w rodzinach w związku z faktem urodzenia dziecka z niepełnosprawnością.

Na podstawie przeprowadzonej analizy literatury przedmiotu i wyników dotychczasowych badań w tej dziedzinie można wskazać, że niepełnosprawność dziecka istotnie wpływa na przeżycia, emocje, stan zdrowia pozostałych członków rodziny, odciska piętno na ich wzajemnych relacjach, a tym samym często ogranicza funkcjonowanie tej grupy jako całości. Pogarsza się status ekonomiczny i dezorganizacji ulega życie rodzinne. Izolacja społeczna jest kolejnym czynnikiem wyraźnie zaznaczającym się w funkcjonowaniu rodziców i zdrowego rodzeństwa.

Wszystko to stawia rodzinę w nowej, niełatwej sytuacji. Przystosowanie się do niej i opanowanie umiejętności optymalnego rozwiązania trudnych problemów jest długim procesem, który wymaga innego spojrzenia na dotychczas realizowane czynności. To trudne zadanie, lecz to od członków rodziny zależy odpowiedzialne współdziałanie w celu zapewnienia właściwego rozwoju dziecka z niepełnosprawnością. Należy zaznaczyć, że nie bez znaczenia dla prawidłowego funkcjonowania rodziny jest także postawa środowiska społecznego. „Wspieranie rodziny ma służyć interesom dziecka - jest to podstawowe założenie wynikające z praw dziecka. Dziecko ma prawo do wychowywania się w rodzinie, a także do kontaktu z rodzicami”³³.

Przedstawiona analiza nie wyczerpuje złożonych problemów wpływu niepełnosprawności dziecka na funkcjonowanie rodziny. Jest tylko prezentacją niektórych jej aspektów.

³³ A. Regulska, *Założenia współczesnego systemu opieki zastępczej nad dzieckiem*, w: *Aspekty wychowania dziecka w rodzinie*, red. J. Kułaczowski, Warszawa 2010, s. 82.

Bibliografia

- Bobińska, K. - Gałęcki, P., *Niepełnosprawność intelektualna*, Wrocław 2012.
- Cudak, S., *Wychowawcze i emocjonalne funkcjonowanie rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym*, Łódź 2007.
- Cytowska, B., *Sytuacja rodziców dzieci i młodzieży z głęboką niepełnosprawnością intelektualną*, w: *Człowiek z niepełnosprawnością intelektualną*, red. Janiszewska-Nieczoruk, Z., Kraków 2003.
- Człowiek z niepełnosprawnością intelektualną*, red. Janiszewska-Nieczoruk, Z., Kraków 2003.
- Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. Obuchowska, I., Warszawa 1995.
- Gałkowski, T., *Dzieci specjalnej troski*, Warszawa 1979.
- Kruk M., *Relacje między rodzeństwem zdrowym i niepełnosprawnym w rodzinie*, „Światło i cienie” 1996, nr 2 (12).
- Muszala, A. - Zazula, M., *Problemy rodzin dzieci z zespołem Downa w Polsce – stan na przełomie 2017 i 2018 roku*, Kraków 2018.
- Pisula, E., *Spostrzeżenie własnego dziecka przez rodziców dzieci autystycznych*, „Szkoła Specjalna” 1991, nr 2/3.
- Pisula, E. - Danielewicz, D., *Rodzina z dzieckiem z niepełnosprawnością*, Gdańsk 2007.
- Randall, P. - Parker J., *Autyzm. Jak pomóc rodzinie*, Gdańsk 2004.
- Regulska, A., *Etyczno-pedagogiczny wymiar relacji partnerskich w rodzinie*, w: *Partnerstwo w rodzinie. Istota i uwarunkowania relacji między rodzicami i dziećmi*, red. Truskołaska, J., Lublin 2009.
- Regulska, A., *Założenia współczesnego systemu opieki zastępczej nad dzieckiem*, w: *Aspekty wychowania dziecka w rodzinie*, red. Kułaczkowski, J., Warszawa 2010.
- Sendecka, E., *Funkcjonowanie społeczne rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym*, „Neurologia Dziecięca” 19/2010, nr 37.
- Spock, B. - Lerrigo, M., *Wychowanie upośledzonego dziecka w warunkach domowych*, Warszawa 1969.
- Suchar, E., *Metody diagnozowania systemów rodzinnych*, w: *Materiały do nauczania metod diagnostycznych w psychologii*, red. Bogdanowicz, M., Oszmiańczuk, J., Gdańsk 1984.
- Twardowski, A., *Sytuacja rodzin dzieci niepełnosprawnych*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. Obuchowska, I., Warszawa 1995.
- Żyta, A., *Rodzeństwo osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną*, Kraków 2004.

RECENZJE

Kirstin Breitenfellner, *Wie können wir über Opfer reden?*,
Wien: Passagen Verlag, 2018, s. 134.

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-038

Tematem, który wyróżnia się we współczesnym przekazie medialnym, jest ofiara. Spotykamy się z ofiarami gwałtów, terroru, katastrof itd. Często ofiarę w nieuzasadniony sposób wykorzystuje się jako moralną i polityczną broń. Powyższe stwierdzenia znalazły się na okładce opracowania autorstwa reprezentującej lewicowe środowiska wiedeńskiej dziennikarki Kirstin Breitenfellner (1966-), które zatytułowano *W jaki sposób możemy mówić o ofierze? (Wie können wir über Opfer reden?)*. Podjęta kwestia nie jest czymś nowym w jej pisarstwie – pięć lat wcześniej opublikowała książkę pt. *My ofiary. Dlaczego kozioł ofiarny definiuje naszą kulturę (Wir Opfer. Warum der Sündenbock unsere Kultur bestimmt, München 2013)*.

Opracowanie *Wie können...* składa się z sześciu części: 1. *Wprowadzenie: W jaki sposób możemy mówić o ofierze? (Einleitung: Wie können wir über Opfer reden?; s. 11-26)*; 2. *Geneza ofiary i początek kultury (Der Ursprung des Opfers und der Beginn der Kultur; s. 27-45)*; 3. *O historii pojęcia ofiary (Zur Geschichte des Opferbegriffes; s. 47-64)*; 4. *Skandale medialne albo myprześladujemy naszych bogów (Medienskandale oder Wir verfolgen unsere Götter; s. 65-79)*; 5. *Ataki samobójcze, wolność słowa i koniec bohaterów (Selbstmordanschläge, Meinungsfreiheit und das Ende der Helden; s. 81-102)*; 6. *Opinia: Czy można milczeć na temat sprawców? (Ausblick: Kann man über Täter schweigen?; s. 103-124)*. Opracowanie zamykają *Przypisy (Anmerkungen; s. 125-134)*.

Breitenfellner podkreśla, że ofiara jako pojęcie i instytucja jest rzeczywistością pradawną, gdyż znajduje się w centrum religii i związanej z nią mitologii. Paradoxem jest, iż w zsekularyzowanym świecie ofiara nadal „ma się dobrze”. Dokonano jednak istotnego przewartościowania – w przeszłości bycie ofiarą traktowane było jako coś wstydlivego, obecnie taki stan postrzega się jako nobilitację. We współczesnej debacie na temat ofiary mamy do czynienia z kagańcem w postaci politycznej poprawności, która wykrzywia spojrzenie na nią i sprawia, że nie każda „...ofiara jest ofiarą”. Są ofiary, którymi nikt się nie ekscytuje, i ofiary, którym wszyscy współczują, ofiary zapomniane i ofiary, które upamiętniono” („Denn Opfer ist nicht gleich Opfer. Es gibt Opfer, die niemanden aufregen, und Opfer, mit denen alle mitfühlen, vergessene

Opfer und erinnerte Opfer“; s. 14). Z polityczną poprawnością wiąże się wyostrenie spojrzenia na ofiary werbalnej przemocy oraz rodzaj wyścigu w „sprawie ofiary”. Ci, którzy biorą w nim udział, postrzegają siebie jako powołanych do szczególnego zadania. Breitenfellner używa określenia *grot moralności* (*Speerspitze der Moral*; s. 15). Mamy tutaj do czynienia z „...nową hipermoralnością, bigoterią bez religii, która posługuje się oskarżeniami, a nie argumentami...” („...eine neue Hypermoral, eine Bigotterie ohne Religion, die mit Vorwürfen statt Argumenten arbeitet...“; s. 16).

Zdaniem Breitenfellner nie wolno zadowolić się dychotomicznym układem: ofiara – sprawca. Należy uwzględnić trzeci czynnik, tj. *samozwańczych wybawców* (*selbsternannte Retter*; passim). To ci, którzy najgłośniej wołają o ofierze i w ten sposób stylizują się na jej rzeczników, a jednocześnie nie mają oporów (pomimo że sami uważają, iż jest inaczej), aby kreować kolejne ofiary. Takimi stają się nie tylko ci, których uznaje się za sprawców, lecz także bronione ofiary, a odrzucające nieproszone działania „obrońców”. Przestrzenią, w której uwidaczniają się samozwańczy wybawcy, są media. Sprzyja temu transformacja ludzi z nimi związanych, szeroko rozumianych dziennikarzy, z tych, którzy informują, w tych, którzy w imieniu ofiar ścigają „sprawców”. W podobny sposób Breitenfellner ocenia współczesnych intelektualistów.

Sygnalizując, że początki ofiary wiążą się z religijną przestrzenią, Breitenfellner nie jest oryginalna. Korzysta z myśli francusko-amerykańskiego antropologa i literaturoznawcy René Girarda (1923-2015), którego polscy czytelnicy kojarzą głównie z dziełem pt. *Kozioł ofiarny* (wyd. fr. 1982; wyd. pol. 1987). Wskazuje na „pokojowość” archaicznych religii, dla których przemoc pełniła służebną funkcję – wykorzystana w ramach rytuału zapobiegała eskalowaniu agresji. Dla zainteresowanych myślą Girardowską analizy Breitenfellner jawią się jako atrakcyjne – stanowią potwierdzenie, że teoria mimetyczna jest użyteczna w interpretacji społecznych fenomenów. Pewnym niedoborem jest brak odniesienia do idei szwajcarskiego uczonego Raymunda Schwagera (1935-2004), intelektualnego partnera i przyjaciela Girarda, który wpłynął na jego przewartościowanie spojrzenia na ofiarę.

Omawiając historię pojęcia ofiary, Breitenfellner odnosi się do XIX w., w którym uzewnętrzniło się pozareligijne znaczenie ofiary. Miejsce religii i kościoła zajęły polityka i państwo. Motyw upaństwowionej ofiary można spotkać u Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831), który wpłynął na kształtowanie się nowoczesnego państwa pruskiego domagającego się ofiary na jego rzecz. Gotowość do poświęcenia miała stać się spoiwem pomiędzy rządem, armią i narodem. Podkreślano, że jest ona konieczna w obliczu (francuskiego) wroga. Breitenfellner określa rodzący się w XIX i w XX w. nacjonalizm jako *świecką religię* (*säkulere*

Religion; s. 48). „Państwowa ofiara” nazaczyła wyraźnie początek I wojny światowej w postaci żołnierskich mas ochoczo ruszających do boju za ojczyznę.

Po II wojnie światowej chętnie stawia się znak równości pomiędzy ofiarą jako taką a Holokaustem. Breitenfellner cytuje krytyka współczesnej narracji o Holokauście, Normana Finkelsteina (1953-) i jego bestseller pt. *Przedsiębiorstwo Holokaust* (ang. *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*; wyd. ang. 2000, wyd. pol. 2001). Dla Finkelsteina żydowskie przekonanie o unikatowości Holokaustu jest niczym innym jak rodzajem szowinizmu. W tym kontekście interesująca jest rywalizacja organizacji upamiętniających Holokaust o *koronę najwyższego cierpienia* (*Krone höchsten Leidens*; s. 56; por. określenie *tort cierpienia* – *Kuchen des Leidens*; s. 58).

Breitenfellner wskazuje na ofiarę jako katalizator działań o charakterze politycznym w Europie Zachodniej. Taki motyw towarzyszył m.in. powstaniu ruchów, które doprowadziły do wykrystalizowania się Zielonych. Osoby w nie zaangażowane postrzegały siebie jako bojowników z „niszczycielską maszyną” kapitalizmu („*Vernichtungsmaschine*” *Kapitalismus*; s. 60) a jednocześnie wyzwolicieli przed tym zagrożeniem.

W *ofiarniczym interesie* (*Opfergeschäft*; s. 65) ważną rolę odgrywają media, które umożliwią siedzącej przed telewizorem widowni wspólne przeżycie *katharsis*. To kolektywne doświadczenie nie jest czymś unikatowym – ofiara jako społeczny wentyl bezpieczeństwa funkcjonowała już w archaicznych kulturach. Jednocześnie ujawnia się pewna różnica. Współcześnie nie jest istotne to, czy mamy do czynienia z rzeczywistą ofiarą, lecz liczy się medialne uznanie kogoś za ofiarę. Medialny proces ofiarniczy, którym jest skandal, kieruje swą uwagę nie tylko w stronę poważnych przestępstw, lecz i tych, które z perspektywy panującego systemu prawnego, m.in. na skutek przedawnienia, nie odgrywają większej roli. Bardziej chodzi o społeczną pozycję „winnej” osoby – im jest ona wyższa (polityk, celebryta a w Polsce duchowny), tym większe pragnienie, aby ściągnąć ją z życiowego piedestału na poziom, na którym znajduje się przeciętna masa. „Ludowa sprawiedliwość” realizowana przez uzbrojonych w smartfony z dostępem Internetu „myśliwych” sprawia, że nikt nie może się czuć bezpiecznie.

Breitenfellner odnosi się do demokratycznego (zachodniego) społeczeństwa, które jawi się jako predysponowane do dyskusowania o ofierze („In einer Demokratie kann die Opferdebatte nie zu einem Ende kommen“; s. 25). Okazuje się, że społeczność zachodnia ma problem ze zdolnością do niuansowania spojrzenia na ofiarę, czego efektem jest zbyt łatwe uznanie za ofiarę kogoś, kto nią nie jest. Intelktualnym balastem jest polityczna poprawność, która stanowi okazję do tego, aby do głosu doszły ofiary bez sprawców, przemawiający w imię solidarności z ofiarami, a także ci, którym wydaje się, że są ofiarami. W konsekwencji coraz głośniejsze wołanie

w imieniu ofiar przeradza się w oskarżycielski rytuał. Mamy do czynienia z *chórem kozłów ofiarnych* (*Chor der Viktimisierten*; s. 72), patologicznie domagającym się uznania własnego poświęcenia.

Polityczna poprawność prowadzi w przestrzeni medialnej do autocenzury. Szczególnie zwraca się uwagę, aby nie wypowiadać negatywnych – w tym w satyrycznej formie – opinii na temat islamu. Skutkiem jest perwersja w postaci odwróconego spojrzenia na przemoc. Ci, którzy się nią posługują (np. dokonujący samobójczych zamachów), prezentowani są jako ofiara słusznie broniąca się przed agresją zachodniego imperializmu i neoliberalizmu (por. s. 83).

Dlaczego ofiary były i nadal będą? Odpowiedź jest prosta – bo to funkcjonuje. Uwalniając od napięcia ofiary, pomagają w budowaniu i utrzymaniu jedności poprzez zaangażowanie kolektywu w polowanie na „sprawcę”. Wielu uważa, że jest powołanych do przemawiania w imieniu ofiary, a jednocześnie nie przeszkadza im to, że sami generują nowe ofiary. Stąd uzasadniana jest opinia, że współczesna społeczność, która kreuje się na wyczuloną na los prześladowanych, jest jednocześnie zanurzona w działania o charakterze siłowym. Breitenfellner w mocny sposób stwierdza, że w naszej kulturze mamy do czynienia z adoracją przemocy, która wyraźnie ujawnia się w przestrzeni medialnej („Die Anbetung von Gewalt, die auch in unserer Opferkultur die Medien regiert”; s. 117). Z jednej strony można ten proces zatrzymać poprzez uważną obserwację i wyciąganie właściwych wniosków, z drugiej strony nie jest to łatwe, gdyż mamy do czynienia z niezaspokojonym głodem uznania przez innych („Unser Hunger nach Anerkennung scheint unstillbar”; s. 121).

Wielce interesujące opracowanie Kirstin Breitenfellner stanowi intelektualne narzędzie w krytycznym spojrzeniu na samozadowoloną kulturę zachodnią, której przypadłością jest wszechobecna próżność wyrażająca się w pragnieniu uznania przez innych. W dążeniu do zdobycia go prawda nie ma znaczenia. Stąd gotowość do popełnienia najgorszych podłości połączona z niezachwianym przekonaniem, że w ten sposób czyni się to, co dobre. Czy jest panaceum na powyższe przypadłości? Wskazując na konieczność samodzielnego myślenia, Breitenfellner jest świadoma, że nie jest to takie oczywiste, gdyż większość nie lubi tego, co skomplikowane, a preferuje proste i sprawdzone rozwiązania – stąd oczekiwanie, że winny się znajdzie¹.

KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

¹ „Unklarheiten machen keinen Spaß. Beschuldigen macht Spaß, deswegen muss es auch einen Schuldigen geben“. Zob. K. Breitenfellner, *Wir Opfer. Warum der Sündenbock unsere Kultur bestimmt*, München 2013, s. 187-188.

Michał Heller, „Moralność myślenia”,
Kraków: Wydawnictwo Copernicus Center, 2020, s. 116

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-039

Michał Heller należy do awangardy naukowców zaangażowanych w tworzenie struktur współczesnego myślenia filozoficzno-religijnego. Jako człowiek nauki, kosmolog, filozof oraz teolog, jak nikt inny buduje mosty scalające naukę i wiarę. Nie dziwi więc fakt, że w 2008 r. został laureatem Nagrody Templetona, przyznawanej za pokonywanie barier między nauką a religią. Jego tytaniczna praca, popularyzująca naukę i liczne publikacje znajdują czytelników nie tylko w polskim środowisku akademickim, ale są również cenione w międzynarodowych kręgach naukowych.

Motywy przewodnim szerokiej działalności profesora Hellera jest fascynacja fenomenem ludzkiego myślenia. Nauka nie ma racji bytu bez zaangażowania intelektu, szukania racjonalnych rozwiązań na pytania rodzące się w umyśle i pragnienia poznania Prawdy.

Złożoność ludzkiego myślenia można syntetycznie zdefiniować jako proces porządkowania wiedzy lub jako znajdowanie rozwiązań dla problemów, które napotyka umysł eksplorującego rzeczywistość człowieka. Czynność myślenia jest procesem poznawczym, za pomocą którego przetwarzane są informacje zakodowane w spostrzeżeniach, wyobrażeniach i pojęciach. Myślenie pozwala niejako włożyć głowę za kurtynę tajemnic Wszechświata i uszczknąć trochę nowej wiedzy, aby nasycić głód epistemologiczny właściwy człowiekowi, który ze swej natury chce wiedzieć zawsze więcej o otaczającym go świecie.

„Moralność myślenia” to czwarte wydanie cieszącej się popularnością książki Michała Hellera, opatrzonej nowym wstępem autora do kolejnego wydania. Przywołuje on w nim anegdotę z życia ks. Józefa Tischnera, który w rodzinnej miejscowości Łopuszna miał usłyszeć od znajomego górala stwierdzenie, że „największą głupotą jest zamęczyć się myśleniem”. W praktyce wielu zdaje się podzielać ten pogląd zapominając, że to właśnie myślenie stwarza kulturę i napędza postęp technologiczny. Idee zrodzone w umyśle transcendują go i wykraczają poza materialną przestrzeń, aby inspirować kolejne pokolenia, podejmujące wyzwania tworzenia cywilizacji poprzez myśl.

Publikacja profesora Michała Hellera w siedmiu rozdziałach ukazuje fenomen ludzkiego myślenia od strony jego egzystencjalnego znaczenia dla człowieka. Ujmuje on funkcję myślenia w kategoriach cnoty - sprawności, którą należy ćwiczyć i rozwijać jako zdolność osobowościowotwórczą i jednocześnie kulturotwórczą. Ponadto Filozof z Krakowa podkreśla, że każde myślenie musi implikować „działanie moralne”: „W środowisku myśli rodzą się nasze radości i nasze cierpienia, lęgną się dobre i złe czyny” (str. 6.). Myślenie jest bowiem sprawnością właściwą wyłącznie człowiekowi, co wskazuje na niepowtarzalne miejsce homo sapiens we Wszechświecie, na jego wyjątkową pozycję na tle innych istot żywych.

Myślenie jako manifestacja racjonalności ludzkiej natury jest ściśle powiązane z wolną wolą. Heller utożsamia ze sobą obie władze – rozumu i wolnej woli, argumentując, że bez kierowania myśli w tę lub inną stronę nie byłoby myślenia (por. ss. 6-7). Świadome procesy myślowe wyznaczają itinerarium ludzkiego działania, nadając rzeczom moralnie neutralnym konkretną wartość. Jako przykład podaje autor świat cząstek elementarnych, atomów i pól fizycznych, który jest moralnie obojętny, ale myśl ludzka może go użyć do dobrych lub złych celów (zob. s. 9).

Istotną cechą myślenia jest wolność, a więc kierowanie swoimi refleksjami bez przymusu i nadawanie racjonalnego kształtu rodzącym się ideom. Czyny człowieka mają bowiem swoje źródło w myśleniu, które nadaje im wartość. Każde dobro lub zło ma swój początek w świecie ludzkich idei. Według Hellera - myślenie nabiera wartości moralnej, jeżeli jest dobre, czyli zgodne z prawami logiki. Oznacza to, że racjonalność stanowi o moralności myślenia. Jest ona wartością i istotą myślenia, co więcej, wyznacza jasny kierunek ludzkiemu działaniu, jakim jest szukanie i odkrywanie Prawdy w świecie rzeczy. Odwrócenie się od paradygmatu racjonalności jest zaprzeczeniem Prawdy, czyli złem moralnym.

Krakowski Filozof przypomina, że za każdym ludzkim dziełem materialnym, takim jak np. nowoczesny most łączący brzegi rzeki, stoi myśl architekta oraz wykonawców jego wizji. Myśl stanowi początek każdego przyczynowo-skutkowego działania. To ona jest pierwszym czynem człowieka w procesie tworzenia. Ruch myśli daje początek istnieniu rzeczy.

W pierwszym rozdziale zatytułowanym „Jak głupota jest możliwa?” Heller z właściwym sobie dystansem zastanawia się nad źródłem głupoty i zauważa, że jej pierwszym przejawem jest walka z faktami oraz wielomówność tych, którzy niewiele mają do powiedzenia. To głupcy, zdaniem Filozofa, zwiększają sumę bezsensu we Wszechświecie. Zauważa on, że „(...) ani kamień, ani żadna cząstka elementarna nie może poruszać się wbrew matematyce, czyli wbrew fundamentalnie rozumianej logice (...) a człowiek może sobie powiedzieć, że dwa plus dwa równa się lampa, i może na takiej logice budować swoje postępowanie. I nic się nie dzieje. (...) świat nadal istnieje; tyle, że nieco głupiej. A człowiekowi z „logiką lampy” może nawet lepiej żyje się na tym świecie (s. 19)”.

Interesującym spostrzeżeniem autora jest stwierdzenie, że występowanie głupoty to dowód istnienia duchowości. Głupota świadczy o wolności, wyłamaniu się spod logiki, czego nie potrafi żaden proces w przyrodzie. Człowiek bowiem jest czymś więcej niż materią, gdyż może zawieszać prawa logiki. Posiada samoświadomość, która może ulec pokusie zawieszenia jej praw.

W kolejnym rozdziale, zatytułowanym „Moralność myślenia”, Heller wskazuje na myślenie jako na ważne zjawisko w procesie osiągania dojrzałości osobowościowej. W drugim rozdziale czyni ciekawe spostrzeżenie, że nauki empiryczne nie mają monopolu na racjonalność oraz wymienia warunki konieczne do jej zaistnienia. Są nimi: dążność do ścisłości i informatywności w formułowaniu sądów i wypowiedzi w granicach języka, otwartość na dyskusję z innymi, samokrytycyzm, krytyczne rozpatrywanie innych możliwości, wewnętrzna spójność poglądów, poczucie konsekwencji, świadomość ograniczeń językowych, które nigdy nie są wiernym odbiciem poznawanej rzeczywistości. Te „prawidła rozumu” utrzymują myślenie w granicach logiki, czyniąc je sensownym.

Trzeci rozdział pt. „Filozofia nauki Ponckiego Piłata” uwypukla dynamizm ludzkiego myślenia i jego niezależność od zewnętrznej koniunktury. Heller stwierdza, że „działać świadomie, to znaczy ustawiać się selektywnie w stosunku do bodźców przychodzących z otoczenia (s. 44)”. Celem poznawczym jest ujęcie Prawdy w jej wieloaspektowości. Prawda nie jest monolitem i homogenicznym tworem, ale zewnętrznym celem wysiłku intelektu. Krakowski Myśliciel czyni słuszne spostrzeżenie, że istnieje prawda moralna i prawda poznawcza, które nie są dwiema różnymi wartościami, lecz tą samą wartością, tyle że oglądaną z różnych punktów widzenia.

W następnym rozdziale, „Rozdwojenie jaźni filozofa”, Heller diagnozuje rozłam między sferą ducha i nauki, który ma miejsce w czasach nowożytnych. Początku tego procesu upatruje on w kartezjańskim „cogito ergo sum”, które podzieliło rzeczywistość na „res cogitans” i „res extensa”, na to co duchowe i to co materialne. Interesującym spostrzeżeniem wydaje się uwaga o tym, że rewolucja religijna XVI wieku i związana z nią konfesyjność dała początek uniezależnianiu się nauki od instytucji religijnych oraz przyczyniła się do wytworzenia pojęcia intersubiektywności.

W rozważaniach zawartych w piątym rozdziale Laureat Nagrody Templetona nawiązuje do myśli Arystotelesa, że każdy człowiek ze swej natury szuka Prawdy. Ideę tę odślania tytuł rozdziału „Uczestniczenie w Prawdzie”. Człowiek jest skazany na metafizyczny niepokój i pozostaje niespokojny, dopóki jego dążenie nie zostanie w jakiś sposób usatysfakcjonowane. Choć niemożliwe jest pełne poznanie prawdy, to owo intelektualne pragnienie jest siłą napędową ludzkiego życia.

Heller stwierdza, że moralność myślenia implikuje dążenie do osiągnięcia subiektywnej pewności podmiotu poznającego, co do podejmowanych zadań badawczych. Dla uzasadnienia swojej tezy posługuje się interesującym przykładem, ukazującym szeroki horyzont poznawczy krakowskiego Filozofa. Osoba wierząca aktem wiary przyjmuje prawdy religijne jako pewnik, aby kiedyś doświadczyć uszczęśliwiającej jedności z Prawdą. Nie inaczej rzecz ma się z poznaniem naukowym. Naukowiec uznaje aktem „filozoficznej wiary” podstawowe przesłanki, takie jak: istnienie mojego empirycznego ja, realność świata zewnętrznego, jego racjonalność itp. Jedynie uznanie tych założeń umożliwia poznanie praw rządzących przyrodą.

Profesor Heller dostrzega niejednorodność ludzkiego poznania. Wpływ na nie mają osobiste, doświadczenia czy epistemologiczne okoliczności. W szóstym rozdziale zatytułowanym „Kręte drogi rozumu” stwierdza, że racjonalność to nie tylko paradygmat nauki, ale przede wszystkim wiąże się ona z postawą życiową, która skłania jednostkę do rozwiązywania problemów poprzez odwoływanie się do argumentów rozumowych i empirii, a nie do jedynie do afektów i uleganie emocjom.

Interesującym spostrzeżeniem Naukowca z Krakowa jest stwierdzenie, że „(...) najwięksi mistycy są zgodni co do tego, iż doświadczenie Transcendencji wykracza poza rozum, ale nie niszczy rozumu (s. 107)”.

W ostatnim rozdziale „Skazani na wymarcie” podkreśla, że głównym niebezpieczeństwem dla nauki jest zamykanie jej w granicach „naukowego dogmatu”, który powoduje jej fosylizację. Zamknięcie na to, co „nowe” i „nieznane” w ostateczności uwstecznia postęp antropologiczny i technologiczny. Heller odnosi to zagadnienie również do polskiego Kościoła. Kościół musi stanowić przestrzeń otwartą na zadawanie pytań i wyzwalającą najgłębsze pokłady ludzkiego ducha, ludzkich możliwości w poszukiwaniu Prawdy.

Celem każdego pokolenia jest zostawienie śladu, który będzie inspirował i wskazywał na przyszłość. Prawda jest bowiem rzeczywistością przychodząca z przyszłości, to znaczy stanowi zawsze wyzwanie dla ludzkiego ducha.

Książka „Moralność myślenia” profesora Michała Hellera stanowi ważny wkład w refleksję na temat metamyślenia. Najważniejsza ludzka cecha została przedstawiona przez niego jako czynność, której nie można oddzielić od etyki. Wielokrotnie podkreśla, że racjonalność jest istotą myślenia, konstrytuje jego moralność.

Myślenie to ludzka aktywność zmagania się z Prawdą. Proces jej odsłaniania zakłada pewien element dramatu, odczytanego w kluczu rozumienia go przez ks. Józefa Tischnera. Dramatyczność polega na tym, że uprawiając naukę decyduje się o ludzkim losie, gdyż rozgrywa się ona w środowisku wartości, a Prawda jest najważniejsza z nich. Ponadto do Prawdy nie można dojść w pojedynkę. Uprawianie

nauki nie odbywa się w sterylnym zbiorniku czy układzie szczelnie izolowanym. Niezbędna jest intersubiektywność, czyli jej charakter dialogiczny.

Książd Profesor wyraźnie podkreśla na kartach swojej książki, że istotną częścią racjonalności jest świadomość jej ograniczeń. Bycie racjonalnym zakłada intelektualną skromność, czyli świadomość, gdzie kończą się kompetencje i możliwości tego, który zajmuje się nauką. Wychodząc poza nie, wchodzi w obszar działań irracjonalnych. Racjonalność jest bowiem moralnością rozumu.

Rozważania Michała Hellera cechuje logika wywodu oraz ich egzystencjalny, praktyczny charakter. Wydaje się niezwykle ważne przypomnienie środowiskom „zawodowo” zajmujących się nauką - wykładowcom akademickim, nauczycielom, studentom, uczniom szkół ponadpodstawowych - znaczenia procesu myślenia w rozwoju nie tylko intelektualnym pojedynczego człowieka, ale także społeczeństwa. Nauka nie dzieje się jedynie w głowie jednostki. Głównym wymogiem jest intersubiektywność i zdolność transcendowania osoby, dzięki czemu ma ona swój osobisty wkład w tworzenie wspólnego dorobku myśli. Jednostkowy ludzki umysł jest zatem źródłem energii niezbędnej do tego, by mógł zaistnieć „trzeci świat”, scalający wysiłki wielu osób w poznawaniu oblicza Prawdy.

Książka „Moralność myślenia” ma charakter eseistyczny, co czyni ją przystępną dla czytelnika niemającego na co dzień do czynienia z dość hermetyczną nomenklaturą filozoficzną. Przesłanie publikacji można syntetycznie streścić słowami Horacego „Sapere aude!”. Odwaga myślenia i odwaga w myśleniu to główne przesłanie dzieła Michała Hellera, który podkreśla, że racjonalność bez odniesienia do Transcendencji jest bezduszna, a wiara bez rozumu jest naiwnością.

Bez wątpienia książka krakowskiego Filozofa jest ważnym głosem w debacie na temat kształtowania myślenia naukowego w oparciu o wartości, których jedynym kryterium nie może być bezmyślna eksploatacja otaczającego świata przy wykorzystaniu nowoczesnej technologii, ale odniesienie do odwiecznej Prawdy, jaką jest Bóg – Stwórca całej rzeczywistości.

KS. ADAM JESZKA
Gdańskie Seminarium Duchowne
ORCID: 0000-0001-9325-3936

Noty o autorach

KS. MICHAŁ DAMAZYN, dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; michaldamazyn@interia.pl

KS. ŁUKASZ GOLEC, mgr lic.; doktorant na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; lukaszmbnp@gmail.com

MATEUSZ IHNATOWICZ, dr; pracownik naukowy w Muzeum Piaśnickim w Wejherowie Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie; mateuszihnatowicz@gmail.com

KS. ADAM JESZKA, dr; wykładowca Gdańskiego Seminarium Duchownego; adamo07@tlen.pl

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; r.kaczorowski@amuz.gda.pl

ANNA KUŚMIREK, dr. hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; a.kusmirek@uksw.edu.pl

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; darkwt63@amu.edu.pl

DOMINIKA ŁUKASIK, mgr; doktorantka na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; dominika.luk@gmail.com

ROMAN MARCINKOWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego; r.marcinkowski@uw.edu.pl

AGNIESZKA MISIUK, dr; adiunkt na Wydziale Psychologii i Nauk Humanistycznych Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego w Krakowie; misiuk.agnieszka@gmail.com

- KS. TOMASZ NAWRACAŁA, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; ks.tomn@gmail.com
- MARIUSZ OBARZANEK, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego; mariuszob@gmail.com
- MAŁGORZATA PARCHENIAK, s. Maria Jana od Trójcy Przenajświętszej OVE; Pustelnia p.w. Boga – Miłosierdzia Nieskończonego w Elblągu; s.jana.od.trojcy.przenajswietszej.pustelnia@eremitki.pl
- KS. SŁAWOMIR ŚLEDZIEWSKI, dr; adiunkt na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, sledziewski.slawomir@gmail.com
- KS. SŁAWOMIR TYKARSKI, dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; tykarek@gmail.com
- BEATA URBANOWICZ, dr hab.; profesor na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie; b.urbanowicz@ujd.edu.pl
- KS. JANUSZ WILK, dr hab.; j.wilk@latowice.opoka.org.pl
- TOMASZ ZUZEK, dr; pracownik Polskiej Akademii Nauk Biblioteka Kórnicka, tomasz.zuzek@bk.pan.pl