

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXVIII

2021



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXVIII

2021



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia w Sandomierzu 2021

Na okładce:

Obraz *Widok Sandomierza od strony Wisły* Józefa Szermentowskiego (1833–1876). Olej na płótnie, datowany na 1855 r. W zbiorach Muzeum Narodowego w Kielcach. Na pierwszym planie zamek wzniesiony na skarpie wiślanej przez Kazimierza Wielkiego. Obecnie siedziba Muzeum Okręgowego w Sandomierzu, które w 2021 r. przeżywa stulecie swojego istnienia. Fot.: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jozef_Szermentowski_Widok_Sandomierza_od_strony_Wisly.jpg [dostęp: 2 XII 2021 r.]

Kolegium redakcyjne:

ks. Bogdan Stanaszek (UPJPII, Kraków) – redaktor naczelny
ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin) – zastępca redaktora naczelnego i sekretarz
ks. Kazimierz Skawiński (WSD, Sandomierz)
ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz)

Rada naukowa:

prof. dr Marko Jacov (Uniwerytet Salento, Lecce), dr István Kovács (Węgierska Akademia Nauk, Budapeszt), ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa), prof. dr Edouardo de Torres (Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym), ks. dr hab. Zbigniew Waleszczuk (Katholische Universität, Eichstätt), ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński (KUL, Lublin)

Redaktorzy językowi:

język polski: Aleksandra Kowal
język angielski (native speaker): Sydney Sadowski
język włoski (native speaker): s. dr hab. Susi Ferfoggia

Redakcja techniczna:

Jan Kunysz

Recenzenci tomu:

ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron, ks. dr Marcin Biegas, ks. dr hab. Andrzej Bruździński, prof. UPJPII, dr hab. Grzegorz Chajko, ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdzyk, dr hab. Tomisław Giergiel, ks. dr hab. Marek Gilski, dr hab. Tomasz Graff, dr hab. Wojciech Kęder, prof. UPJPII, ks. dr Adam Kopec, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr hab., Witold Ostafiński, prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk, ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB, dr hab. Jan Ptak, ks. dr hab. Leon Siwecki, ks. dr hab. Kazimierz Talarek, ks. dr Albert Warso, ks. dr hab. Damian Wąsek, prof. UPJPII, ks. dr hab. Jan Żelazny

Projekt współfinansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2021

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
2021

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz
Adres internetowy: studia@wds.com.pl e-mail: zamowienia@wds.com.pl,
<http://www.bdsandomierz.pl/studia.html>

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu
ul. Żeromskiego 4, 27-600 Sandomierz, tel. 15 64 99 700, www.wds.pl

KANONIK SANDOMIERSKI MARCIN Z URZĘDOWA I JEGO HERBARZ POLSKI W HISTORIOGRAFII

Wstęp

Herbarz polski, wydane w 1595 r. wielkie dzieło kanonika sandomierskiej kapituły kolegiackiej Marcina z Urzędowa, było pierwszym oryginalnym polskim zielnikiem¹. Przynajmniej mu się największą wartość wśród wszystkich prac o roślinach wydanych drukiem w Krakowie w XVI w. Ustalenia te są wystarczającym powodem do podjęcia systematycznych badań monograficznych nad dwoma aspektami: życiem sandomierskiego kanonika i wydrukowanym 22 lata po jego śmierci dziełem². Jednak zadanie rekonstrukcji bogatej biografii duchownego oraz jego *opus vitae* okazuje bardzo trudne ze względu na szerokie spektrum potrzebnej do tego wiedzy. Należy prześledzić dzieje instytucji i wspólnot w historii Kościoła, w ramach których Marcin funkcjonował oraz awansował, zbadania wymaga również jego kariera naukowa w Polsce i za granicą. Rozległe zagadnienie stanowi rekonstrukcja jego warsztatu botanicznego, medycznego i farmaceutycznego, który przygotował go do napisania, jak wyżej wspomniano, pierwszego oryginalnego zielnika w języku polskim. Badania te zostały zaledwie zapoczątkowane, przeszkodę zaś w ich finalizacji, jak się wydaje, stanowi problem interdyscyplinarności, który wynika ze specyfiki badań nad zielnikami. Jest to typ renesansowej książki o charakterze encyklopedii zielarskiej, zwany również herbarzem (od łac. *herba* – «ziele»), choć herbarzem nazywano również zupełnie inny rodzaj publikacji, który zawierał wizerunki i opisy herbów, czyli znaków osobistych i rodowych.

Zielnik czy też herbarz (jak w tytule dzieła Marcina z Urzędowa) zawiera opisy ziół wraz z podaniem ich leczniczych właściwości, a także opisy wielu innych substancji, produktów i zjawisk. Ważną i wyróżniającą cechą tych książek była ich bogato ilustrowana forma typograficzna przyjmująca wzorce renesansowe, zwłaszcza wspaniałe drzeworyty roślin. Jak widać, w badaniach zielników przydatna okazuje się wiedza z takich dziedzin, jak historia botaniki, farmacji, medycyny oraz innych

¹ Marcin z Urzędowa, *Herbarz polski, to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych*, Kraków 1595.

² Z. Bela, *O potrzebie badań nad „Herbarzem Polskim” Marcina z Urzędowa*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 63 (2000), z. 3–4, s. 86–87.

nauk przyrodniczych, dzieje kultury oraz bibliologia historyczna (dzieje druku i typografii), historia sztuki drzeworytniczej, a także informacje językoznawcze w zakresie nomenklatury przyrodniczej. Badania w tych wszystkich dziedzinach wraz z zagadnieniami biografii kanonika Marcina z Urzędowa tworzą materiał bardzo rozproszony, wymagający zebrania i krytycznej oceny. Może on być punktem wyjścia do ujęć wszechstronnie wyczerpujących temat renesansowego fenomenu, jakim był *Herbarz polski*. Równie interesujące są impulsy zewnętrzne: źródłoznawcze i archiwoznawcze wpływające na poszerzenie historiograficznych informacji budujących biogram duchownego.

Badania nad biografią Marcina z Urzędowa

Często dopiero fascynująca spuścizna pisarska pociąga za sobą badania biograficzne nad osobą jej autora. Taki mechanizm wystąpił u zarania dziewiętnastowiecznych badań nad *Herbarzem polskim*. Dziełem tym interesowali się historycy medycyny we wszystkich zaborach³, jednak dopiero krakowski pionier historii botaniki, Józef Rostafiński (1850–1928), zrekonstruował zrab biografii Marcina z Urzędowa i dokonał źródłowej analizy jego zielnika⁴. Posłużyły mu do tego informacje pozyskane z archiwum uniwersyteckiego, *Acta episcopalia* z Archiwum Kurii Krakowskiej oraz wnikliwie przeanalizowane szczegóły biograficzne wtrącone przez samego Marcina do treści zielnika. Poza tym J. Rostafiński zwrócił się do opiekuna biblioteki seminarium sandomierskiego, ks. prof. Ludwika Rocha Piotrowicza⁵, o wypis z akt oficjalatu testamentu Marcina z Urzędowa, który wydał *in extenso* jako *appendix* do artykułu o literaturze botanicznej XVI w.⁶ Ustalił w ten sposób pochodzenie autora

³ L. Gąsiorowski, *Zbiór wiadomości do historii sztuki lekarskiej w Polsce od czasów najdawniejszych, aż do najnowszych*, t. 1, Poznań 1839, s. 302–305; K.W. Wójcicki, *Stare gawędy i obrazy*, t. 3, Warszawa 1840, s. 83–105; A. Kremer, *Pierwsze zielniki polskie*, w: *Historia nauk przyrodzonych podług ustnego wykładu Jerzego Kiuwiera (Couvier)*, t. 2, Wilno 1854, s. 200–220; J. Bartoszewicz, *Czy Marcin Urzędów, czy Marcin z Urzędowa? Pyłki historyczno-literackie*, cz. 4, „Dziennik Warszawski” (1854), nr 176, s. 182, 184–185; K. Wróblewski, *Marcin z Urzędowa i jego zielnik*, „Pamiętnik Towarzystwa Lekarskiego” 79 (1883), s. 65–105.

⁴ J. Rostafiński, *Nasza literatura botaniczna XVI wieku, oraz jej autorowie lub tłumacze*, rozdz. 9, *Marcin z Urzędowa i jego dzieło: Herbarz Polski*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie. Wydział Matematyczno-Przyrodniczy” 14 (1888), s. 184–207.

⁵ B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Piotrowicz Ludwik Roch*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017, s. 167–168.

⁶ J. Rostafiński, *Nasza literatura botaniczna...*, art. cyt., s. 205–207. Ks. Alfons Bułakowski opublikował tłumaczenie testamentu Marcina z Urzędowa: zob. A. Bułakowski, *Ksiądz Marcin z Urzędowa, kanonik sandomierski, lekarz i botanik z XVI wieku*, „Przegląd Katolicki” (1888), nr 34 z 11/23VIII, s. 529–535. Artykuł ten został niedawno przedrukowany: A. Rolla „Miodek”, *Ks. Marcin z Urzędowa „lub kiedykolwiek obchodzić może...”*, „Głos Ziemi Urzędowskiej” (2020), s. 33–39.

Herbarza, podał wyczerpujący zestaw informacji dotyczących jego pobytu w Akademii: promocje, przedmioty wykładane, funkcje, a zwłaszcza zbiór wypisów z akt sądu rektorskiego, przed którym późniejszy kanonik stawał w różnych sprawach, co świadczy zresztą o jego porywczym charakterze.

Następnie zrekonstruowano kolejność takich wydarzeń z życia autora *Herbarza*, jak święcenia kapłańskie, wyjazd do Włoch, powrót do kraju na altarię, a następnie kanonię w Sandomierzu oraz pełnienie funkcji lekarza znanych magnatów, a także proboszcza w Urzędowie i Modliborzycach. J. Rostafiński wyliczył również na podstawie testamentu kolejne procesy dotyczące uposażeń tych parafii oraz kontakty i krąg współpracowników kanonika u schyłku życia. Jak widać, ów badacz botaniki osiągnął doskonałe rezultaty w dziedzinie historiografii, co doszło do skutku dzięki współpracy z twórcą krakowskiej szkoły historycznej, Józefa Szujskiego.

W uzyskaniu kompletnego biogramu przeszkodził na tym etapie brak dostępu do źródeł sandomierskich przechowywanych w archiwum kapituły i w archiwum miejskim. Po II wojnie światowej wraz z edycją źródeł, porządkowaniem akt i otwieraniem się archiwów na badania historyczne doszło do pierwszych odkryć i uzupełnień biograficznych. Ów trend rozpoczął Henryk Rutkowski, ustaliwszy na podstawie akt miejskich przyrynkowe usytuowanie sandomierskiej kamienicy Marcina oraz odnotowany w testamencie fakt udzielania przez niego pożyczek mieszczanom⁷. Z kolei Feliks Kiryk uzupełnił losy kanonika w pracy poświęconej lekarzom i aptekarzom sandomierskim, szeroko czerpiąc z akt kapitulnych⁸. Przed wszystkim ustalił fakt pełnienia przez Marcina funkcji proboszcza poza wzmiankowanymi wyżej miejscowościami również w Zaleszanych. Wspomniany badacz na podstawie wielu wzmianek w źródłach kościelnych potwierdził prowadzenie przez kanonika działalności kredytowej pod zastaw nieruchomości, co było przyczyną znacznej jego zamożności, zbudowanej nie tylko na uposażeniu kościelnym i zawodowym lekarza. Dane mieszczan sandomierskich, którym Marcin pożyczał gotówkę, zestawiała Dominika Burdzy, uzupełniając jego biografie o szczegóły dotyczące pełnienia funkcji altarzysty w sandomierskim kościele św. Piotra⁹. Z tych wzmianek wyrasta nieco inne niż ugruntowane w starszej literaturze oblicze Marcina z Urzędowa jako mieszczanina i finansisty¹⁰.

Osobno należy omówić gromadzenie wiedzy o krakowskiej karierze uniwersyteckiej, gdyż wymienieni badacze oprócz J. Rostafińskiego niezbyt się tym problemem interesowali. Detale tego aspektu życia duchownego uporządkował autor biogramu Marcina z Urzędowa w *Polskim słowniku biograficznym*, Leszek Hajdu-

⁷ H. Rutkowski, *Z dziejów Sandomierza w okresie Odrodzenia*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. T. Wąsowicz, J. Pazdura, Sandomierz 1967, s. 316–318.

⁸ F. Kiryk, *Lekarze i aptekarze sandomierscy z przełomu XVI i XVII stulecia*, Sandomierz 1987, s. 17.

⁹ D. Burdzy, *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012, indeks.

¹⁰ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich*, Radom 1928, s. 201.

kiewicz¹¹. Wiedzę na ten temat znacznie poszerzył Zbigniew Bela, lecz jego artykuł sytuuje się zupełnie poza humanistycznym obiegiem naukowym, gdyż został opublikowany w czasopiśmie farmaceutycznym¹². Dopiero zebranie informacji z podstawowych uczelnianych źródeł drukowanych i rękopiśmiennych w postaci biograficznych baz danych środowiska Uniwersytetu Krakowskiego Corpus Academicum Cracoviense na nowo otworzyło możliwości pracy nad karierą akademicką Marcina z Urzędowa. To nowoczesne narzędzie badawcze zbiera wszystkie wzmianki o edukacji i stopniach naukowych oraz pełnionych funkcjach Marcina, co umożliwiło pełną rekonstrukcję jego kariery uniwersyteckiej¹³.

Innymi drogami przebiegały studia nad padewskim wykształceniem Marcina. Pierwszy materiały do historii Polaków w Padwie zebrał Stanisław Windakiewicz, który podał datę promocji doktorskiej sandomierskiego kanonika (1538)¹⁴. Alicja Zemanek opracowała padewskie inspiracje polskich zielnikarzy, a wśród nich Marcina z Urzędowa¹⁵. Szczegółowe procedury jego promocji doktorskiej wraz ze składem zespołów egzaminacyjnych wydano w Padwie w 1971 r., lecz dopiero Małgorzata Anna Ciosmak postarała się o ich tłumaczenie i ogłoszenie w polskiej literaturze¹⁶. O śladach zagranicznej działalności kanonika, a właściwie nabywaniu przez niego obcych dzieł potrzebnych do poszerzania wiedzy świadczą jego zapisy własnościowe na kilku starodrukach¹⁷. Badań tych nie można uznać za zakończone,

¹¹ L. Hajdukiewicz, *Marcin z Urzędowa*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 19, Wrocław 1974, s. 575–577. Warto dodać, że autor tego biogramu doskonale orientował się również w problematyce historii naturalnej, por. L. Hajdukiewicz, *Pliniusz w Europie*, w: *Pliniusz, Historia naturalna*, wybór, tł. i kom. I. i T. Zawadzcy, Wrocław–Kraków 1961, s. XLV–XLXXVIII.

¹² Z. Bela, *Uniwersytecka kariera Marcina z Urzędowa*, „Farmacja Polska” 58 (2002), nr 24, s. 1135–1146.

¹³ Marcin z Urzędowa, syn Szymona (Id: 2019660), w: Corpus Academicum Cracoviense, cac.historia.uj.edu.pl/osoba/2019660_Marcin_z_Urz%C4%99dowa_syn_Szymona [dostęp: 11 VIII 2021 r.]. Równoległe trwają prace nad wydawaniem źródeł do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego z tego okresu: *Metryka, czyli Album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509–1551. Biblioteka Jagiellońska rkp. 259*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, współpr. R. Grzesik, Warszawa 2010; *Najstarsza księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1402–1541*, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, Kraków 2011; por. M. Zdanek, *Edycje ksiąg urzędowych Uniwersytetu Krakowskiego – dzieło na nowo podjęte*, w: *Editiones sine fine*, red. K. Kopiński, W. Mrozowicz, J. Tandecki, Toruń 2017, s. 67–89.

¹⁴ *Materyały do historii Polaków w Padwie*, zebrał S. Windakiewicz, Kraków 1891, s. 14.

¹⁵ A. Zemanek, *Z dziejów botaniki Renesansu – padewskie inspiracje polskich zielnikarzy*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 41 (1996), nr 1, s. 42–43.

¹⁶ *Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ab anno 1538 ad annum 1550*, a cura di E. Martellozzo Forin, t. 3, parte 3, Padova 1971, nr 2446, 2447, 2450; M.A. Ciosmak, *10 stycznia 1538 roku w Padwie*, „Głos Ziemi Urzędowskiej” (2008), s. 31–32.

¹⁷ W. Wisłocki, *Incunabula typographica Bibliothecae Universitatis Jagellonicae Craco-*

o czym świadczy odkrycie w zasobie biblioteki kanoników regularnych w Krakowie woluminu z odręcznym autografem Marcina. Zawiera on trzy weneckie druki dzieł Arystotelesa, w tym jeden w wydaniu Aldusa Manucjusza, które autor *Herbarza* zapewne przywiózł z Włoch¹⁸. Odkrycie ksiąg o takiej proveniencji jest możliwe również w innych bibliotekach, przede wszystkim w księgozbiorach klasztornych. Na tym należy zakończyć omawianie literatury zawierającej źródłowe dane biograficzne, wprowadzające nowe treści do *curriculum vitae* Marcina. Oczywiście wiele innych pozycji wzmiankuje o nim lub zawiera skompilowane informacje na temat jego życia. Pomimo wtórności kilka z nich ukazuje życie i działalność kanonika w szerszym, interesującym kontekście¹⁹.

Badania naukowe *Herbarza polskiego*

Niektóre wspomniane prace historiograficzne i biograficzne zawierają dane bibliograficzne i bibliologiczne dotyczące *Herbarza polskiego* oraz jego treści, lecz dokonania te należy omówić osobno w związku z osiągnięciami dziedzin badawczych stosujących metody adekwatne wobec zielników, jak dzieje botaniki, medycyny i farmacji czy bibliologia historyczna. W tym przypadku również pierwszeństwo należy przyznać J. Rostańskiemu, który zbadał źródła i zawartość zielnika Marcina z Urzędowa i uznał go za znaczne osiągnięcie naukowe i pierwszy wkład w geografie roślin²⁰. Dokonał nowoczesnego ujęcia porównawczego w zakresie bibliograficznym i ustalił relację *Herbarza polskiego* do wcześniejszych polskich zielników opartych na piśmiennictwie średniowiecznym²¹. Przedstawił szczegółową analizę bibliologiczną wszystkich elementów zielnika i dokonał oceny właściwości drzewo-

viensis, Cracoviae 1900, s. 527; *Katalog inkunabułów Biblioteki Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1956, s. XVI, 34; *Katalog starych druków Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Polonica wieku XVI*, oprac. M. Bohonos, Wrocław 1965, s. 27.

¹⁸ I. Pietrzakiewicz, *Biblioteka kanoników regularnych w Krakowie w XV i XVI wieku*, Kraków 2003, s. 85, 118–119; T. Moskał, *Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku*, Sandomierz 2013, indeks.

¹⁹ H. Barycz, *Historja Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, indeks; M. Surdacki, *Edukacja i opieka społeczna w Urzędowie XV–XVIII w.*, Lublin 2004, indeks; R. Szczygieł, *Lokacja miasta na prawie niemieckim i jego dzieje w czasach jagiellońskich*, w: *Dzieje Urzędowa*, red. R. Szczygieł, M. Surdacki, Lublin–Urzędów 2011, indeks; F. Kiryk, F. Leśniak, *Mieszkańcy*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, XVI–XVIII w., cz. 1, *W okresie świetności*, red. F. Kiryk, Warszawa 1993, s. 236. Wydawnictwa słownikowe są wtórne i często powielają błędy, np. H. Bukowiecki, *Marcin z Urzędowa*, w: *Słownik biologów polskich*, red. S. Feliksiak, Warszawa 1987, s. 355–356; M. Czarnota, *Marcin z Urzędowa*, w: *Słownik biograficzny ziemi kraśnickiej*, t. 1, red. J.S. Kamyk Kamiński, M. Surdacki, Kraśnik 2020, s. 178–179.

²⁰ J. Rostański, *Nasza literatura botaniczna...*, art. cyt., s. 152–207.

²¹ S. Falimirz, *O ziołach i mocy ich*, Kraków 1534; H. Spiczynski, *O ziołach tutecznych i zamorskich*, Kraków 1542; M. Siennik, *Herbarz, to iest ziół [...] opisanie*, Kraków 1568.

rytów. Treść zielnika posłużyła J. Rostafińskiemu również do identyfikacji i weryfikacji roślin znanych ze źródeł średniowiecznych²².

Po pionierskich publikacjach w późniejszych latach życia systematycznie pogłębiał i ogłaszał badania nie tylko nad treścią *Herbarza*, ale również nad warsztatem jego autora, budowanym na postawie wyników poszukiwań terenowych²³. J. Rostafiński rozpoczął również językoznawczy kierunek badań nad nazewnictwem botanicznym w zielnikach, w tym *Herbarzu polskim*, publikując *Słownik polskich imion i rodzajów* – do dzisiaj pełniący funkcję polskiego kodeksu nomenklatorycznego²⁴. Badacz ogłaszał wyniki na tym polu w czasopismach filologicznych, lecz dzisiaj uważa się je za prace z pogranicza historii botaniki, językoznawstwa i etnobotaniki²⁵. Jak widać, badania Rostafińskiego charakteryzowała cecha, którą obecnie określa się jako interdyscyplinarność. Jej stosowanie w praktyce, a zwłaszcza łączenie źródeł i metod stosowanych w obszarze nauk humanistycznych i przyrodniczych, będące koniecznością wobec takiego przedmiotu badawczego jak renesansowy zielnik, omówiono w innym miejscu²⁶.

Jednak istotne są również specjalistyczne badania nad historią poszczególnych dziedzin związanych z *Herbarzem*. Zdobyte nowożytnych dziejów medycyny przyniosły zarys historii okulistyki w świetle zielników. Jego autor, Adam Bednarski, profesor Katedry Okulistyki Uniwersytetu Lwowskiego, wyliczył objawy chorobowe znane Marcinowi z Urzędowa oraz leki roślinne stosowane na choroby oczu²⁷. Drugą specjalizacją medyczną, której rys historyczny można było uzupełnić, wykorzystując *Herbarz polski*, była pediatria. Autorem publikacji na ten temat był również znany lekarz, Bolesław Górnicki, który jednak ograniczył się do kilku cytatów z zielnika dotyczących zdrowia dzieci²⁸. Z kolei dyrektor war-

²² J. Rostafiński, *Średniowieczna Historia Naturalna. Systematyczne zestawienie roślin, zwierząt, mineralów, oraz wszystkich innego rodzaju leków prostych, używanych w Polsce od XII do XVI w.*, cz. 1–2, Kraków 1900.

²³ J. Rostafiński, *Dioscoride in Polonia*, w: *Omaggio dell'Accademia Polacca di Scienze e Lettere all'Università di Padova nel settimo centenario della sua fondazione*, Cracovia 1922, s. 331–341; J. Rostafiński, *Pierwszy badacz naukowy Tatr*, „Kurjer Warszawski” (1923), nr 163, wyd. wieczorne, s. 4–5.

²⁴ J. Rostafiński, *Słownik polskich imion rodzajów oraz wyższych skupień roślin poprzedzony historyczną rozprawą o źródłach*, Materiały do Historii Języka i Dyalektologii Polskiej 1, Kraków 1900. Następnym kamieniem milowym w zakresie terminologii lekarskiej, obejmującym również słownictwo zielnikowe Marcina z Urzędowa, była publikacja Franciszka Giedroycia *Polski słownik lekarski*, t. 1–2, Warszawa 1933.

²⁵ A. Zemanek, *Polskie nazewnictwo botaniczne*, w: *Józef Rostafiński – botanik i humanista*, red. A. Zemanek, Kraków 2000, s. 223.

²⁶ A. Suchecka, *Badania interdyscyplinarne nad polskimi zielnikami drukowanymi*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 17 (2020), nr 2, s. 199–224.

²⁷ A. Bednarski, *Okulistyka ziolopisów polskich w XVI i na początku XVII wieku*, Lwów 1917, s. 16–18.

²⁸ B. Górnicki, *Zarys piśmiennictwa pediatrycznego do roku 1600*, „Archiwum Historii i Fi-

szawskiego Ogrodu Botanicznego, Bolesław Hryniewiecki, umieścił zielnik Marcina w syntezie polskiej botaniki na należnym miejscu²⁹. Przed II wojną światową ujawnił się również potencjał *Herbarza polskiego* w zakresie badań nad dziejami zoologii. Odkryto bowiem, że Marcin z Urzędowa jako pierwszy w świecie ustalił przynależność czerwca polskiego *Porphyrophora polonica* (dotychczas uważanego za roślinę) do świata zwierząt³⁰.

Cechy lecznictwa renesansowego na podstawie herbarza Marcina z Urzędowa przebadano w pełni w latach 1954–1959 w Zakładzie Botaniki Farmaceutycznej Akademii Medycznej w Warszawie. Publikacja wyników tych badań otrzymała drugą nagrodę w konkursie na prace związane z polskim renesansem ogłoszonym w 1954 r. przez Komisję Roku Odrodzenia przy Radzie Głównej Szkolnictwa Wyższego³¹. Zasadniczą jej częścią jest identyfikacja gatunków roślin opisanych przez Marcina z Urzędowa i ułożenie ich według systemu taksonomicznego Richarda Wettsteina. Autorzy zestawili również i zidentyfikowali środki lecznicze pochodzenia mineralnego (według układu Gustava Tschermaka) i zwierzęcego (według systemu zoologicznego).

Autorzy *Lecznictwa renesansowego w Polsce na postawie „Herbarza” Marcina z Urzędowa* zestawili ponadto i omówili zidentyfikowane lekarstwa roślinne według układu chorób z *Herbarza*. Warto zaznaczyć, że wspomniane studium zawiera również pogłębioną analizę bibliograficzną zielnika, przedstawienie jego źródeł oraz całego dzieła na tle piśmiennictwa polskiego. Zawarta jest w nim także analiza poglądów Marcina na dokonania innych badaczy, ocena jego wiedzy i metod pracy, a także stosunek do zabobonów. Jest to ostatnie ujęcie monograficzne poświęcone *Herbarzowi polskiemu*, co nie znaczy, że później nie podejmowano nad nim innych badań. Koncentrowano się zwłaszcza nad analizą i interpretacją treści, języka oraz formy tego dzieła, lecz wyniki ogłaszano w publikacjach odnoszących się do piśmiennictwa zielnikowego³² bądź szerszych zagadnień, jak dzieje poszczególnych nauk przyrodniczych i humanistycznych³³.

lozofii Medycyny” 18 (1939–1945), s. 82–83.

²⁹ B. Hryniewiecki, *Précis de l’histoire de la botanique en Pologne, publié par la Société Botanique de Pologne à l’occasion du III-ème Congrès des Botanistes Slaves tenu à Varsovie du 24 au 26 juin 1931*, Warszawa 1931, s. 7–8.

³⁰ A.W. Jakubski, *Czerwiec polski (Porphyrophora polonica L.). Studium historyczne ze szczególnym uwzględnieniem roli czerwca w historii kultury*, t. 1, Warszawa 1934, s. 397.

³¹ M. Furmanowa, Z. Michalska, A. Parczewski, I. Zarębska, *Lecznictwo renesansowe w Polsce na postawie „Herbarza” Marcina z Urzędowa*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” Ser. B (1959), z. 2, s. 233–313.

³² S. Konarska-Zimnicka, *Herbaria in 16th and 17th Century Poland: Survey of Sources*, w: *Human, Health, Environment: Psychosocial Factors and Historical Background*, ed. by A. Anczyk, Sosnowiec 2011, s. 161–188.

³³ P. Rybicki, *Odrodzenie*, w: *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1970, s. 319.

Badania nad zielnikami jako źródłem do dziejów roślin uprawnych przedstawił Władysław Ochmański, który podał pełną listę roślin uprawianych w polu i w ogrodzie, występujących we wszystkich renesansowych zielnikach, w tym w *Herbarzu Marcina*, w liczbie 56 gatunków³⁴. Dzieło kanonika sandomierskiego wykorzystano także do badań nad znajomością wiedzy przyrodniczej. Ich wyniki potwierdziły związek między tą wiedzą a medycyną, który w XVI w. zaznaczał się w ziołolecznictwie³⁵. Do zielnika odwoływano się również w trakcie badań nad dziejami wybranych roślin, jak np. winorośli³⁶. *Herbarz* obok innych zielników posłużył wspomnianej wyżej A. Zemanek do identyfikacji sposobów wykorzystania dziesięciu roślin z okresu średniowiecza, pozyskanych z krakowskich materiałów archeobotanicznych³⁷. Badania nad identyfikacją roślin są kontynuowane³⁸. Z kolei materiał zoologiczny opisany w zielniku doczekał się pogłębionych badań Katarzyny Justyniarskiej-Chojak³⁹.

Szerszy nurt badawczy zarówno przyrodniczy, jak i humanistyczny zajął się bogato ilustrowaną formą typograficzną przyjmującą wzorce renesansowe. Władysław Szafer, który rozpoczął swoje badania w dwudziestolecie międzywojennym, w 1964 r. ogłosił w Krakowie zarys historii botaniki, w którym zawarł nowe ustalenia na temat funkcji identyfikacyjnej drzeworytów w zielniku⁴⁰. Barbara Kuźnicka oraz A. Zemanek przy okazji badań nad rolą ilustracji w herbarzach wielokrotnie podkreślały, również na podstawie dzieła Marcina, silny związek czy wręcz harmonię lub jedność nauki i sztuki renesansu⁴¹.

³⁴ W. Ochmański, *Staropolskie herbarze i zielniki jako źródło do dziejów roślin uprawnych*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” seria B (1967), z. 13, s. 4–29.

³⁵ T. Bieńkowski, *Wiedza przyrodnicza w Polsce w wieku XVI*, Wrocław 1985, s. 84, 87–92.

³⁶ M. Kwapieniowa, *Początki uprawy winorośli w Polsce*, „Materiały Archeologiczne” 1 (1959), s. 365; A. Suchecka, T. Giergiel, *Właściwości lecznicze wina i uprawa winorośli według renesansowych zielników*, w: *Powrót do tradycji winiarskich Ziemi Sandomierskiej. Materiały konferencyjne*, red. J. Suszyna, Sandomierz 2014, s. 22–72.

³⁷ A. Zemanek, *Wybrane rośliny średniowiecznego Krakowa w polskich zielnikach renesansu*, w: *Rośliny w życiu codziennym mieszkańców średniowiecznego Krakowa*, red. A. Mueller-Bieniek, Kraków 2012, s. 211–242.

³⁸ A. Wróbel, P. Cygan, M. Korzeniowska, *Znane i mniej znane rośliny lecznicze z „Herbarza Polski” Marcina z Urzędowa, Kraków 1595*, w: *Pamiętnik XXII Sympozjum Historii Farmacji. Rośliny w farmacji, Ciechanowiec, 27 kwietnia – 2 maja 2013 r.*, red. J. Majewski, Poznań 2013, s. 229–242.

³⁹ K. Justyniarska-Chojak, *„O rzeczach żywych ku lekarstwom służących” – zwierzęta w polskich poradnikach medycznych z XVI wieku*, w: *Zwierzęta w historii, literaturze i sztuce Europy*, red. S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska, Kielce 2017, s. 257–274.

⁴⁰ W. Szafer, *Zarys historii botaniki w Krakowie na tle sześciu wieków Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1964, indeks.

⁴¹ B. Kuźnicka, *Rola artystycznego drzeworytu w rozwoju wiedzy o roślinach leczniczych*, w: *Przeszłość przyszłości. Księga ofiarowana Bohdanowi Suchodolskiemu*, Warszawa

Ilustracje botaniczne stanowią wyróżniającą cechę edytorską i podstawowe kryterium dla bibliologii kategoryzującej polskie renesansowe zielniki drukowane, ograniczając ten typ książki do pięciu dzieł, wśród których znalazł się *Herbarz polski*⁴². Drzeworyty polskich zielników, w tym *Herbarza*, zestawił i wydał zbiór ich reprodukcji Józef Muczkowski⁴³. Niewiele jest jednak na ten temat badań, artykuł zaś Katarzyny Krzak-Weiss *Natura w drewnie wyrzeźbiona. O drzeworytach z polskich zielników drukowanych w XVI stuleciu* wystawił jedynie wysoką ocenę cechom kompozycyjnym i typograficznym omawianego starodruku⁴⁴. Pewien wkład do badań nad zielnikiem wniosły studia nad dziejami książki, drukarni i typografii autorstwa Alodii Kaweckiej-Gryczowej, Marii Judy oraz Klaudii Sochy⁴⁵.

Ostatnim znaczniejszym nurtem wypływającym z początkowych kierunków badań jest językoznawstwo botaniczne i medyczne. W ramach opracowania polskiej terminologii lekarskiej powstała analiza leksykologiczna nazw z zakresu anatomii (proste prymarne nazwy nie motywowane, jednowyrazowe nazwy motywowane, nazwy dwuwyrazowe, nazwy wielowyrazowe)⁴⁶. Została ona oparta m.in. na ziel-

1975, s. 77–83; A. Piekiełko-Zemanek, *Rola ilustracji w historii botaniki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 31 (1986), nr 2, s. 505–522; A. Zemanek, *Marcin z Urzędowa*, „Wiadomości Botaniczne” (1997), nr 1, s. 71–72; A. Zemanek, *Renaissance Botany and Modern Science*, w: *Studies in Renaissance Botany*, eds. Z. Mirek, A. Zemanek, Polish Botanical Studies. Guidebook Series 20, Kraków 1998, s. 9–47; B. Kuźnicka, *The Union of Science and Art in the Renaissance: At the Sources of Modern Botany*, w: *Studies in Renaissance Botany...*, dz. cyt., s. 49–72.

⁴² Obok zielników S. Falimirza, H. Spiczyńskiego, M. Siennika i S. Syreńskiego. *Książka specjalna dawna. Zielnik*, w: *Encyklopedia wiedzy o książce*. Wrocław 1971, k. 1295; *Zielnik*, w: *Encyklopedia książki*, t. 2, K–Z, red. A. Żbikowska-Migoń, M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 672–673.

⁴³ J. Muczkowski, *Zbiór odcisków drzeworytów w różnych dziełach polskich w XVI i XVII wieku odbitych a teraz w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowanych*, Kraków 1849.

⁴⁴ K. Krzak-Weiss, *Natura w drewnie wyrzeźbiona. O drzeworytach z polskich zielników drukowanych w XVI stuleciu*, w: *Obraz natury w kulturze intelektualnej, literackiej i artystycznej doby staropolskiej*, red. E. Buszewicz, J. Dąbkowska-Kujko, A. Jakóbczyk-Gola, A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2020, s. 198–220.

⁴⁵ A. Kawecka-Gryczowa, *Januszowski Jan*, w: *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1, *Małopolska*, cz. 1, *Wiek XV–XVI*, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1983, s. 88; *Privilegia typographica Polonorum. Polskie przywileje drukarskie 1493–1793*, oprac. i wyd. M. Juda, Lublin 2010, s. 453; M. Juda, *Książka medyczna w dawnej Polsce. Zarys problematyki*, w: *Zasługi oraz dylematy życiowe i zawodowe lekarzy chirurgów w świetle literatury i medycyny*, red. nauk. G. Wallner, E. Łoch, Lublin 2011, s. 62–72; K. Socha, *Typografia publikacji pochodzących z drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego 1674–1819*, Kraków 2016, indeks.

⁴⁶ F. Wysocka, *Polska terminologia lekarska do roku 1838. Anatomia*, t. 1, *Proste prymarne nazwy nie motywowane*, Wrocław 1980; t. 2, *Jednowyrazowe nazwy motywowane*, Kraków 1994; t. 3, *Nazwy dwuwyrazowe*, Kraków 2007; t. 4, *Nazwy wielowyrazowe*, Kraków

nikach, w tym na *Herbarzu polskim*, uważanym za typ literatury najbardziej reprezentatywny dla początków literatury medycznej. Stanowiła ona również podstawę dla opracowania przez Annę Spólnik nazw polskich roślin do XVIII w. Jej monografia zawiera wykaz i analizę pochodzenia historycznych nazw roślin mający postać słownika. Autorka systematyzuje nazwy zapożyczone z języka czeskiego, ruskiego, niemieckiego, łaciny oraz z innych języków⁴⁷. Ustalenia etymologiczne przestawiono szerzej w wielu artykułach poświęconych leksyce botanicznej⁴⁸.

Można powiedzieć, że kierunki badań nad dziełem Marcina z Urzędowa zostały zapoczątkowane i rozwinięte przez J. Rostafińskiego oraz zespół M. Furmanowej, prowadzono je zaś na tle studiów nad wszystkimi polskimi herbarzami⁴⁹. Historiografia medycyny renesansowej także podąża ścieżkami wytyczonymi w pierwszej połowie XX w. Precyzyjna metodyka zastosowana przez Marcina Warackiego w badaniach dziejów chorób zębów opisanych przez Marcina z Urzędowa przyniosła doskonałe wyniki w postaci rekonstrukcji wiedzy o dawnej dentyście⁵⁰. Co należy podkreślić, praca ta wyszła spod pióra historyka – w odróżnieniu od lekarzy będących autorami wzmiankowanych wyżej opracowań z zakresu okulistyki i pediatrii. Ostatnia synteza dziejów medycyny polskiej od czasów najdawniejszych do upadku I Rzeczypospolitej zawiera odniesienia do *Herbarza polskiego*, lecz w tym obszarze wykazuje wiele usterek⁵¹.

2013. Por. F. Wysocka, *Zarys historii polskiej literatury medycznej i piśmiennictwa medycznego do początków XIX wieku*, Piotrków Trybunalski 1999.

⁴⁷ A. Spólnik, *Nazwy polskich roślin do XVIII wieku*, Wrocław 1990.

⁴⁸ A. Spólnik, *Nazwy polskich roślin leczniczych w źródłach od XVI do XVIII wieku*, w: *Studia językoznawcze. Streszczenia prac doktorskich*, t. 12, *Studia konfrontatywne i historia*, red. W. Boryś, Wrocław 1988, s. 177–228; A. Spólnik, *Zapożyczenia w polskim słownictwie botanicznym w źródłach do wieku XVIII*, w: *Język – teoria – dydaktyka. Materiały IX Konferencji Młodych Językoznawców-Dydaktyków*, red. M. Preyzner, Kielce 1990, s. 191–206; A. Spólnik, *Nazwy roślin afrodyzjaków w staropolskich herbarzach*, w: *Historia leków naturalnych*, t. 4, *Z historii i etymologii polskich nazw roślin leczniczych*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1993, s. 51–59.

⁴⁹ Starszy stan badań na ogół jest odnotowany w bibliografiach tematycznych: zob. M. Chmielińska, *Polska bibliografia zielarstwa za okres od początku XVI wieku do roku 1940*, Warszawa 1954; A. Zemanek, *Bibliografia botaniki w Uniwersytecie Jagiellońskim (1532–1917)*, Kraków 1988.

⁵⁰ M. Waracki, *Dentystryka w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku w świetle zielników i poradników medycznych*, w: *Wśród córek Eskulapa. Szkice z dziejów medycyny i higieny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, cz. 1, red. A. Karpiński, Warszawa 2009, s. 103–184. Ukazała się też krótka rekapitulacja wiedzy w postaci syntezy: W. Piotrowski, *Medycyna polskiego renesansu*, Jawor 1995.

⁵¹ J. Skalski, *Medycyna w Polsce od czasów najdawniejszych do upadku I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2016, s. 147 i nn. Autor błędnie stawia dzieło *De herbarum virtutibus* wydane przez Szymona z Łowicza na równi z pozostałymi wydanymi po polsku zielnikami, które bezrefleksyjnie zalicza do nurtu „upowszechniania wiedzy medycznej”, dość kontro-

Osiągnięcia historiografii nauk medycznych obfitują także w wiele drobnych prac odnoszących się do zaleceń Marcina z Urzędowa, dziejów chorób i epidemii opisanych przez niego oraz stosowania środków leczniczych (w tym alkoholi), a także studiów identyfikujących źródła współczesnych metod leczenia określonych dolegliwości⁵². Zainteresowaniem cieszą się poglądy i porady Marcina dotyczące zdrowia i pielęgnacji kobiet⁵³. Niektóre z tych prac są w dużym stopniu oparte na treści *Herbarza polskiego*. Można też zauważyć obecność zielników wśród źródeł takich kształtujących się kierunków badań, jak etnomedycyna⁵⁴.

W innych dziedzinach naukowych spektrum badawcze znacznie się poszerza. Pojawiają się nowe dziedziny, subdyscypliny i specjalizacje rozwijające metody badań pozwalające na szerszą interpretację historyczną i filologiczną zielników, jak również potraktowanie ich jako źródła poznania kultury staropolskiej w wymiarze społecznym

wersyjnie nazywa też Marcina z Urzędowa „najstłynniejszym lekarzem ziemi sandomierskiej”. Z kolei poziom prezentacji treści *Herbarza polskiego* wynika ze słabej jakości jego omówień w opracowaniach.

- ⁵² I. Arabas, *Wybrane rośliny o działaniu uzależniającym w renesansowych herbarzach polskich*, w: *Historia leków naturalnych*, t. 2, *Natura i kultura – współzależności w dziejach lekoznawstwa*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1989, s. 131–138; A. Kasperowicz, *Rośliny – panacea renesansowych zielników polskich*, w: *Historia leków naturalnych*, t. 5, *Materia pharmaceutica*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1999, s. 33–41; M. Gajewska, *Epidemia dżumy w Rzeczypospolitej w świetle XVI–XVII-wiecznych traktatów medycznych i zielników. Profilaktyka indywidualna*, w: *Wśród córek Eskulapa...*, dz. cyt., cz. 1, s. 9–50; A. Suchecka, T. Giergiel, *Właściwości lecznicze wina...*, art. cyt., s. 22–72; K. Frejlich, *Morbus Gallicus w Polsce ostatnich Jagiellonów*, w: *Wśród córek Eskulapa. Szkice z dziejów medycyny i higieny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, cz. 2, red. A. Karpiński, Warszawa 2015, s. 93–142; J. Węglorz, *Zdrowie, choroba i lecnictwo w społeczeństwie Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Toruń 2015, indeks; K. Justyniarska-Chojak, *Alkohol i jego zastosowanie w staropolskiej medycynie (w świetle poradników medycznych z XVI wieku)*, w: *Jedzą, piją, lulki palą. Użytki w świetle źródeł archeologicznych i historycznych*, red. J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska, A. Klonder, Bydgoszcz 2016, s. 95–108; A. Odrzywolska-Kidawa, *Piwo w kulturze życia codziennego (połowa XVI w.)*, w: *Jedzą, piją, lulki palą...*, dz. cyt., s. 109–124; J. Ostrowski, B. Rutkowski, *Herbal Treatment of the Urinary System Diseases Based on 16th and 17th Century Herbals in Poland*, „Giornale Italiano di Nefrologia” 33 (2016), supp. 66, s. 1–7; D. Babis, *Leki naturalne stosowane do XVIII w. w leczeniu górnych dróg oddechowych*, „Gazeta Farmaceutyczna” 25 (2016), nr 6, s. 26–28.
- ⁵³ A. Zdziechiewicz, *Obraz kobiety w staropolskich popularnych poradnikach medycznych*, „Napis” (2003), seria 9, s. 5–30; L. Wdowiak, *Piększydła propagowane w polskich herbarzach wydanych w XVI wieku*, „Pomeranian Journal of Life Sciences” 63 (2017), nr 3, s. 52–60; A. Bywalec, *Medykamenty i środki pielęgnacyjne pochodzenia zwierzęcego stosowane w polskim lecnictwie od XVI do XVIII wieku*, w: *Zwierzęta w historii...*, dz. cyt., s. 275–288.
- ⁵⁴ W. Kozłowska, C. Wagner, E. Moore, A. Matkowski, S. Komarnytsky, *Botanical Provenance of Traditional Medicines from Carpathian Mountains at the Ukrainian-Polish Border*, „Frontiers in Pharmacology” 9 (2018), article 295.

i materialnym. W ostatnich latach wzrasta liczba studiów nad mentalnością i życiem codziennym, które w mniejszym lub większym stopniu sięgają do zielników.

Do kategorii mentalności odwołuje się praca Anny Odrzywolskiej-Kidawy o kulturze i higienie życia w twórczości Mikołaja Reja, która cytuje zielniki przy szerokim wykorzystaniu *Herbarza polskiego*⁵⁵. W założeniach i postępowaniu badawczym jest to ujęcie antropologiczne, nakierowane na rekonstrukcję mikrokosmosu ojca literatury polskiej. Rej doskonale znał zioła i ich właściwości. Zalecał ich uprawę i stosowanie, zarówno w lecznictwie, jak i w kuchni. Zielnik posłużył więc autorce do interpretacji opisywanych przez Reja chorób i ich leczenia, jego stosunku do pożywienia oraz do higieny i estetyki życia codziennego. Ten sam model postępowania badawczego jest realizowany nad mało dostrzeganym zagadnieniem, jak praktyki magiczne⁵⁶.

Poza tym zielniki stanowią podstawę badań nad dziejami żywienia i smaku. Wśród wydanych drukiem receptur rozproszonych w renesansowych zielnikach znalazły się 23 teksty wyjęte z zielnika Marcina⁵⁷. Przy tej okazji zestawiono miary i wagi występujące w tych źródłach, a poza tym aparat wydawniczy wzbogacono o słownik terminów kulinarnych oraz indeks produktów. Równoległe rozwijały się prace nad zdefiniowaniem przepisu kulinarnego jako rozbudowanego dzieła literackiego znajdującego się w zielnikach. W *Herbarzu polskim* znaleziono 13 tego typu tekstów, które ogłoszono⁵⁸. Interesujące wyniki badań nad zielnikiem Marcina przynoszą również inne badania filologiczne, np. nad obrazem Nowego Świata, który uzyskał dzięki nim zupełnie nową, nietypową optykę⁵⁹.

⁵⁵ A. Odrzywolska-Kidawa, *Mikrokosmos „człowieka poczciwego” według Mikołaja Reja. Studia z antropologii kultury szlachty polskiej XVI w. Zdrowie – pożywienie – higiena*, Częstochowa 2016, indeks; A. Odrzywolska-Kidawa, „Czym się ma stary leczyć na złe sprawy swoje” – Mikołaj Rej o ziołach w tradycji leczniczej, w: *Lek roślinny – historia i współczesność*, t. 2, *Leki roślinne w terapii od czasów starożytnych po współczesne. Zagadnienia teoretyczne i praktyczne*, red. B. Płonka-Syroka, A. Syroka, K. Sudoł, Wrocław 2013, s. 95–110.

⁵⁶ S. Konarska-Zimnicka, *Ziololecznictwo w wiekach średnich – przykład praktyk medycznych czy magicznych?*, w: *Medicina magica. Oblicza medycyny niekonwencjonalnej*, red. A. Anczyk, Sosnowiec 2011, s. 41–56; A. Odrzywolska-Kidawa, *Praktyki magiczne w XVI w. i ich kontekst kulturowy*, „Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Po-wszechnym” 53 (2) (2020), s. 107–132.

⁵⁷ *Staropolskie przepisy kulinarne: receptury rozproszone z XVI–XVIII w. Źródła drukowane*, wyd. i oprac. J. Dumanowski, D. Dias-Lewandowska, M. Sikorska, Warszawa 2016, s. 56–325.

⁵⁸ J. Snoch, *Kilka uwag nad przepisem kulinarnym XVI wieku*, w: *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej. Tekst, dyskurs, kultura*, red. W. Żarski, T. Piasecki, Wrocław 2017, s. 201–208; J. Snoch, „Jako pawa upiec”. *Tekst kulinarny w renesansowym zielniku polskim*, Warszawa 2018, s. 69–136.

⁵⁹ A. Elbanowski, *Obraz Nowego Świata w staropolskiej literaturze botanicznej i przyrodniczo-lekarskiej*, „Acta Botanica Silesiaca” 10 (2014), s. 207–234.

Jak widać, badania nad *Herbarzem polskim* uprawia się od kilkadziesiąt lat, ale wyłącznie w szerszych kontekstach⁶⁰. W ostatnim czasie jednak drukuje się także publikacje odnoszące się wyłącznie do życia i dzieła kanonika sandomierskiego. Dotyczą porad gospodarczych zawartych w *Herbarzu* Marcina, ukazując nieoczywistą wartość tego starodruku i inne niż obecne w literaturze oblicze jego autora, któremu bliska była praktyka życia wiejskiego⁶¹. Drugą dziedziną pobudzającą do studiów nad działalnością Marcina z Urzędowa są dzieje ogrodów, z uwagi na to, że był on właścicielem jedyne w tej części Europy, obok ogrodu Wawrzyńca Scholza we Wrocławiu, ogrodu roślin leczniczych, zrekonstruowanego w 2015 r. w Sandomierzu. Jego zawartość botaniczną tworzą 23 gatunki roślin uprawianych przez kanonika oraz rośliny rodzime, rosnące w Sandomierzu w XVI w., które on sam wymienił w *Herbarzu*⁶². Wspomniane prace dają nadzieję na rozwój badań nad renesansową osobowością kanonika i jej bogatym dorobkiem, związanym nie tylko z fitoterapią.

Perspektywy badawcze

Wydaje się, że pomimo wielu ogłaszanych studiów stan badań nie jest zadawalający. Przede wszystkim nie powstała pełna biografia kanonika ani nowoczesna monografia nt. *Herbarza polskiego*. Nie będzie to możliwe bez kontynuacji badań interdyscyplinarnych, łączenia źródeł i metod stosowanych w obszarze nauk humanistycznych i przyrodniczych⁶³. Uwaga ta odnosi się również do pozostałych zielników renesansowych, lecz w porównaniu z nimi dziełem Marcina z Urzędowa zajmuje się najmniejsza liczba badaczy, a nawet istnieją obszary zupełnego braku wiedzy o jego dokonaniach na różnych polach. Wynika to z faktu prowadzenia przez sandomierskiego kanonika wszechstronnej działalności: duchownego sprawującego różne funkcje kościelne, studiującego gromadzone dzieła przyrodnicze, ale także empirysty i badacza terenowego, skrzętnego mieszczanina powiększającego swój majątek, w końcu lekarza praktykującego wśród mieszczan i bogatych magnatów.

⁶⁰ Cezura ta odnosi się do roku ogłoszenia pracy *Lecznictwo renesansowe w Polsce na podstawie „Herbarza” Marcina z Urzędowa*; zob. przyp. 31.

⁶¹ S. Konarska-Zimnicka, *Porady gospodarcze w „Herbarzu polskim” Marcina z Urzędowa*, w: *Rycerze, wędrowcy, kacerze. Studia z historii średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy Środkowej*, red. B. Wojciechowska, W. Kowalski, Kielce 2013, s. 467–477.

⁶² A. Suhecka, *Sandomierski zielnik Marcina z Urzędowa, kanonika kolegiaty Narodzenia Najświętszej Marii Panny*, „Zeszyty Sandomierskie. Biuletyn Towarzystwa Naukowego Sandomierskiego” (2013), nr 35, s. 10–16; A. Suhecka, T. Giergiel, *Otwarcie Sandomierskiego Ogrodu Marcina z Urzędowa*, „Wiadomości Botaniczne” 59 (2015), nr 3/4, s. 178–185; A. Suhecka, *Sandomierski ogród kanonika Marcina z Urzędowa. Przewodnik*, Sandomierz 2015; A. Suhecka, T. Giergiel, *Podstawy rekonstrukcji sandomierskiego ogrodu Marcina z Urzędowa*, w: *Botanika – tradycja i nowoczesność. Streszczenia referatów i plakatów 57. Zjazdu Polskiego Towarzystwa Botanicznego, Lublin, 27 czerwca – 3 lipca 2016*, Lublin 2016, s. 175.

⁶³ A. Suhecka, *Badania interdyscyplinarne...*, art. cyt., s. 200.

W odróżnieniu od reszty zielnikarzy Marcin prowadził tę działalność poza stolicą, w Sandomierzu, gdzie znajduje się nieprzebadany do końca zasób źródłowy, lecz również za granicą, choć zapewne archiwa krakowskie również mogą ukrywać niejeden fakt dotyczący kanonika.

Drugim powodem braku szerszych badań jest oryginalność treści *Herbarza polskiego* na tle zielników wcześniejszych, które były przepisywane, kompilowane i tłumaczone. Trudności te, jak się można domyślać, powodują czasem wyłączenie Marcinowego zielnika z badań przekrojowych bez podawania powodu jego pominięcia wśród analizowanych źródeł⁶⁴. Badania nad dziełem Marcina z Urzędowa wymagają wiedzy o postępach nauk przyrodniczych w Europie w wymiarze empirycznym. Autor bowiem był prekursorem początkującej dziedziny, jaką jest geografia roślin, i jako pierwszy opisywał rośliny z autopsji. Wymienione problemy powodują pewien zastój w badaniach. Uzupełnienia wymaga zarówno biografia autora zielnika, zawarta tam myśl naukowa, jak i imponująca forma tego starodruku. Choć wspomniane trudności szybko nie będą przewyciężone, nie powinny być jednak przeszkodą w pogłębianiu badań nad zawartością *Herbarza*. W tym zakresie badań wymagają na przykład środki lecznicze pochodzenia mineralnego, szata graficzna tego starodruku oraz jego warstwa językowa. Podejmowanie tych przedsięwzięć będzie jednak nieefektywne bez rozeznania w stanie badań historiograficznych i dyscyplin pokrewnych oraz ustalenia przyczyn ich nawarstwiania się. W ostatnich latach otrzymały one kilka nowych obiecujących impulsów.

Bibliografia

Źródła

Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ab anno 1538 ad annum 1550, a cura di E. Martellozzo Forin, t. 3, parte 3, Padova 1971.

Falimirz S., *O ziołach i mocy ich*, Kraków 1534.

Marcin z Urzędowa, *Herbarz polski, to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych*, Kraków 1595.

Marcin z Urzędowa, syn Szymona (Id: 2019660), w: Corpus Academicum Cracoviense, cac.historia.uj.edu.pl/osoba/2019660_Marcin_z_Urz%C4%99dowa_syn_Szymona [dostęp: 11 VIII 2021 r.].

Materyały do historii Polaków w Padwie, zebrał S. Windakiewicz, Kraków 1891.

⁶⁴ Na przykład brak odniesień w artykule: J. Ratajczyk, *Obraz koguta w szesnastowiecznych zielnikach polskich*, „Literatura Ludowa” 57 (2013), nr 1, s. 33–40, choć zielnik kanonika sandomierskiego zawiera opis wykorzystania kapłona: Marcin z Urzędowa, *Herbarz polski...*, dz. cyt., s. 396–397.

Metryka, czyli Album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509–1551. Biblioteka Jagiellońska rkp. 259, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, współpr. R. Grzesik, Warszawa 2010.

Najstarsza księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1402–1541, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, Kraków 2011.

Privilegia typographica Polonorum. Polskie przywileje drukarskie 1493–1793, oprac. i wyd. M. Juda, Lublin 2010.

Siennik M., *Herbarz, to iest ziół [...] opisanie*, Kraków 1568.

Spiczyński H., *O ziołach tutecznych i zamorskich*, Kraków 1542.

Syreński S., *Zielnik herbarzem z języka łacińskiego zowią*, Kraków 1613.

Opracowania

Arabas I., *Wybrane rośliny o działaniu uzależniającym w renesansowych herbarzach polskich*, w: *Historia leków naturalnych*, t. 2, *Natura i kultura – współzależności w dziejach lekoznawstwa*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1989, s. 131–138.

Babis D., *Leki naturalne stosowane do XVIII w. w leczeniu górnych dróg oddechowych*, „Gazeta Farmaceutyczna” 25 (2016), nr 6, s. 26–28.

Bartoszewicz J., *Czy Marcin Urzędów, czy Marcin z Urzędowa? Pyłki historyczno-literackie*, cz. 4, „Dziennik Warszawski” (1854), nr 176, s. 182, 184–185.

Barycz H., *Historja Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935.

Bednarski A., *Okulistyka ziółopisów polskich w XVI i na początku XVII wieku*, Lwów 1917.

Bela Z., *O potrzebie badań nad „Herbarzem Polskim” Marcina z Urzędowa*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 63 (2000), z. 3–4, s. 86–87.

Bela Z., *Uniwersytecka kariera Marcina z Urzędowa*, „Farmacja Polska” 58 (2002), nr 24, s. 1135–1146.

Bieńkowski T., *Wiedza przyrodnicza w Polsce w wieku XVI*, Wrocław 1985.

Bukowiecki H., *Marcin z Urzędowa*, w: *Słownik biologów polskich*, red. S. Feliksiak, Warszawa 1987, s. 355–356.

Buławowski A., *Ksiądz Marcin z Urzędowa, kanonik sandomierski, lekarz i botanik z XVI wieku*, „Przegląd Katolicki” (1888) nr 34 z 11/23VIII, s. 529–535.

Burdzy D., *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012.

Bywalec A., *Medykamenty i środki pielęgnacyjne pochodzenia zwierzęcego stosowane w polskim lecnictwie od XVI do XVIII wieku*, w: *Zwierzęta w historii, literaturze i sztuce Europy*, red. S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska, Kielce 2017, s. 275–288.

Chmielińska M., *Polska bibliografia ziołarstwa za okres od początku XVI wieku do roku 1940*, Warszawa 1954.

Ciosmak M.A., *10 stycznia 1538 roku w Padwie*, „Głos Ziemi Urzędowskiej” (2008), s. 31–32.

- Czarnota M., *Marcin z Urzędowa*, w: *Słownik biograficzny ziemi kraśnickiej*, t. 1, red. J.S. Kamyk Kamiński, M. Surdacki, Kraśnik 2020, s. 178–179.
- Elbanowski A., *Obraz Nowego Świata w staropolskiej literaturze botanicznej i przyrodniczo-lekarskiej*, „Acta Botanica Silesiaca” 10 (2014), s. 207–234.
- Frejlich K., *Morbus Gallicus w Polsce ostatnich Jagiellonów*, w: *Wśród córek Eskulapa. Szkice z dziejów medycyny i higieny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, cz. 2, red. A. Karpiński, Warszawa 2015, s. 93–142.
- Furmanowa M., Michalska Z., Parczewski A., Zarębska I., *Lecznictwo renesansowe w Polsce na postawie „Herbarza” Marcina z Urzędowa*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” seria B (1959), z. 2, s. 233–313.
- Gajewska M., *Epidemia dżumy w Rzeczypospolitej w świetle XVI–XVII-wiecznych traktatów medycznych i zielników. Profilaktyka indywidualna*, w: *Wśród córek Eskulapa. Szkice z dziejów medycyny i higieny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, cz. 1, red. A. Karpiński, Warszawa 2009, s. 9–50.
- Gąsiorowski L., *Zbiór wiadomości do historii sztuki lekarskiej w Polsce od czasów najdawniejszych, aż do najnowszych*, t. 1, Poznań 1839.
- Giedroyc F., *Polski słownik lekarski*, t. 1–2, Warszawa 1933.
- Górnicki B., *Zarys piśmiennictwa pediatricznego do roku 1600*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 18 (1939–1945), s. 47–102.
- Hajdukiewicz L., *Marcin z Urzędowa*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 29, Wrocław 1974, s. 575–577.
- Hajdukiewicz L., *Pliniusz w Europie*, w: *Pliniusz, Historia naturalna*, wybór, tłum. i kom. I. i T. Zawadzcy, Wrocław–Kraków 1961, s. XLV–XLXXVIII.
- Hryniewiecki B., *Précis de l’histoire de la botanique en Pologne, publié par la Société Botanique de Pologne à l’occasion du III-ème Congrès des Botanistes Slaves tenu à Varsovie du 24 au 26 juin 1931*, Warszawa 1931.
- Jakubski A.W., *Czerwiec polski (Porphyrophora polonica L.). Studium historyczne ze szczególnym uwzględnieniem roli czerwca w historii kultury*, t. 1, Warszawa 1934.
- Juda M., *Książka medyczna w dawnej Polsce. Zarys problematyki*, w: *Zasługi oraz dylematy życiowe i zawodowe lekarzy chirurgów w świetle literatury i medycyny*, red. nauk. G. Wallner, E. Łoch, Lublin 2011, s. 62–72.
- Justyniarska-Chojak K., *„O rzeczach żywych ku lekarstwom służących” – zwierzęta w polskich poradnikach medycznych z XVI wieku*, w: *Zwierzęta w historii, literaturze i sztuce Europy*, red. S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska, Kielce 2017, s. 257–274.
- Justyniarska-Chojak K., *Alkohol i jego zastosowanie w staropolskiej medycynie (w świetle poradników medycznych z XVI wieku)*, w: *Użytki w świetle źródeł archeologicznych i historycznych*, red. J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska, A. Klonder, Bydgoszcz 2016, s. 95–108.

- Kasperowicz A., *Rośliny – panacea renesansowych zielników polskich*, w: *Historia leków naturalnych*, t. 5, *Materia pharmaceutica*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1999, s. 33–41.
- Katalog inkunabułów Biblioteki Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1956.
- Katalog starych druków Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Polonica wieku XVI*, oprac. M. Bohonos, Wrocław 1965.
- Kawecka-Gryczowa A., *Januszowski Jan*, w: *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1, *Małopolska*, cz. 1, *Wiek XV–XVI*, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1983, s. 69–99.
- Kiryk F., *Lekarze i aptekarze sandomierscy z przełomu XVI i XVII stulecia*, Sandomierz 1987.
- Kiryk F., Leśniak F., *Mieszkańcy*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, *XVI–XVIII w.*, cz. 1, *W okresie świetności*, red. F. Kiryk, Warszawa 1993, s. 187–268.
- Konarska-Zimnicka S., *Herbaria in 16th and 17th Century Poland: Survey of Sources*, w: *Human, Health, Environment: Psychosocial Factors and Historical Background*, ed. by A. Anczyk, Sosnowiec 2011, s. 161–188.
- Konarska-Zimnicka S., *Porady gospodarcze w „Herbarzu polskim” Marcina z Urzędowa*, w: *Rycerze, wędrowcy, kacerze. Studia z historii średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy Środkowej*, red. B. Wojciechowska, W. Kowalski, Kielce 2013, s. 467–477.
- Konarska-Zimnicka S., *Ziołolecznictwo w wiekach średnich – przykład praktyk medycznych czy magicznych?*, w: *Medicina magica. Oblicza medycyny niekonwencjonalnej*, red. A. Anczyk, Sosnowiec 2011, s. 41–56.
- Kozłowska W., Wagner C., Moore E., Matkowski A., Komarnytsky S., *Botanical Provenance of Traditional Medicines from Carpathian Mountains at the Ukrainian-Polish Border*, „Frontiers in Pharmacology” 9 (2018), article 295.
- Kremer A., *Pierwsze zielniki polskie*, w: *Historia nauk przyrodzonych podług ustnego wykładu Jerzego Kiuwiera (Couvier)*, t. 2, Wilno 1854, s. 200–220.
- Krzak-Weiss K., *Natura w drewnie wyrzeźbiona. O drzeworytach z polskich zielników drukowanych w XVI stuleciu*, w: *Obraz natury w kulturze intelektualnej, literackiej i artystycznej doby staropolskiej*, red. E. Buszewicz, J. Dąbkowska-Kujko, A. Jakóbczyk-Gola, A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2020, s. 198–220.
- Książka specjalna dawna. Zielnik*, w: *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław 1971, k. 1295.
- Kuźnicka B., *Rola artystycznego drzeworytu w rozwoju wiedzy o roślinach leczniczych*, w: *Przeszłość przyszłości. Księga ofiarowana Bohdanowi Suchodolskiemu*, Warszawa 1975, s. 77–83.
- Kuźnicka B., *The Union of Science and Art in the Renaissance: At the Sources of Modern Botany*, w: *Studies in Renaissance Botany*, eds. Z. Mirek, A. Zemanek, Polish Botanical Studies. Guidebook Series 20, Kraków 1998, s. 49–72.

- Kwapieniowa M., *Początki uprawy winorośli w Polsce*, „Materiały Archeologiczne” 1 (1959), s. 353–399.
- Moskal T., *Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku*, Sandomierz 2013.
- Muczkowski J., *Zbiór odcisków drzeworytów w różnych dzielach polskich w XVI i XVII wieku odbitych a teraz w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowanych*, Kraków 1849.
- Ochmański W., *Staropolskie herbarze i zielniki jako źródło do dziejów roślin uprawnych*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” seria B (1967), z. 13, s. 4–29.
- Odrzywolska-Kidawa A., „Czym się ma stary leczyć na złe sprawy swoje” – Mikołaj Rej o ziołach w tradycji leczniczej, w: *Lek roślinny – historia i współczesność*, t. 2, *Leki roślinne w terapii od czasów starożytnych po współczesne. Zagadnienia teoretyczne i praktyczne*, red. B. Płonka-Syroka, A. Syroka, K. Sudoł, Wrocław 2013, s. 95–110.
- Odrzywolska-Kidawa A., *Mikrokosmos „człowieka poczciwego” według Mikołaja Reja. Studia z antropologii kultury szlachty polskiej XVI w. Zdrowie – pożywienie – higiena*, Częstochowa 2016.
- Odrzywolska-Kidawa A., *Piwo w kulturze życia codziennego (połowa XVI w.)*, w: *Jedzą, piją, lulki palą. Użytki w świetle źródeł archeologicznych i historycznych. Kulturowe aspekty korzystania z używek na przestrzeni dziejów*, red. J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska, A. Klonder, t. 1, Bydgoszcz 2016, s. 109–124.
- Odrzywolska-Kidawa A., *Praktyki magiczne w XVI w. i ich kontekst kulturowy*, „Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym” 53 (2) (2020), s. 107–132.
- Ostrowski J., Rutkowski B., *Herbal Treatment of the Urinary System Diseases Based on 16th and 17th Century Herbals in Poland*, „Giornale Italiano di Nefrologia” 33 (2016), supp. 66, s. 1–7.
- Piekiełko-Zemanek A., *Rola ilustracji w historii botaniki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 31 (1986), nr 2, s. 505–522.
- Pietrzekiewicz I., *Biblioteka kanoników regularnych w Krakowie w XV i XVI wieku*, Kraków 2003.
- Piotrowski W., *Medycyna polskiego renesansu*, Jawor 1995.
- Ratajczyk J., *Obraz koguta w szesnastowiecznych zielnikach polskich*, „Literatura Ludowa” 57 (2013), nr 1, s. 33–40.
- Rolla „Miodek” A., *Ks. Marcin z Urzędowa „lub kiedykolwiek obchodzić może...”*, „Głos Ziemi Urzędowskiej” (2020), s. 33–39.
- Rostafiński J., *Dioscoride in Polonia*, w: *Omaggio dell’Accademia Polacca di Scienze e Lettere all’Università di Padova nell’settimo centenario della sua fondazione*, Cracovia 1922, s. 329–342.

- Rostański J., *Nasza literatura botaniczna XVI wieku, oraz jej autorowie lub tłumacze*, rozdz. 9, *Marcin z Urzędowa i jego dzieło: Herbarz Polski*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie. Wydział Matematyczno-Przyrodniczy” 14 (1888), s. 152–207.
- Rostański J., *Pierwszy badacz naukowy Tatr*, „Kurjer Warszawski” (1923), nr 163, wyd. wieczorne, s. 4–5.
- Rostański J., *Słownik polskich imion rodzajów oraz wyższych skupień roślin poprzedzony historyczną rozprawą o źródłach*, *Materyały do Historii Języka i Dyalektologii Polskiej* 1, Kraków 1900.
- Rostański J., *Średniowieczna Historia Naturalna. Systematyczne zestawienie roślin, zwierząt, mineralów, oraz wszystkich innego rodzaju leków prostych, używanych w Polsce od XII do XVI w.*, cz. 1–2, Kraków 1900.
- Rutkowski H., *Z dziejów Sandomierza w okresie Odrodzenia*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. T. Wąsowicz, J. Pazdura, Sandomierz 1967, s. 287–338.
- Rybicki P., *Odrodzenie*, w: *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1970, s. 197–436.
- Skalski J., *Medycyna w Polsce od czasów najdawniejszych do upadku I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2016.
- Snoch J., „*Jako pawa upiec*”. *Tekst kulinarny w renesansowym zielniku polskim*, Warszawa 2018.
- Snoch J., *Kilka uwag nad przepisem kulinarnym XVI wieku*, w: *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej. Tekst, dyskurs, kultura*, red. W. Żarski, T. Piasecki, Wrocław 2017, s. 201–208.
- Socha K., *Typografia publikacji pochodzących z drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego 1674–1819*, Kraków 2016.
- Spólnik A., *Nazwy polskich roślin do XVIII wieku*, Wrocław 1990.
- Spólnik A., *Nazwy polskich roślin leczniczych w źródłach od XVI do XVIII wieku*, w: *Studia językoznawcze. Streszczenia prac doktorskich*, t. 12, *Studia konfrontatywne i historia*, red. W. Boryś, Wrocław 1988, s. 177–228.
- Spólnik A., *Nazwy roślin afrodyzjaków w staropolskich herbarzach*, w: *Historia leków naturalnych*, t. 4, *Z historii i etymologii polskich nazw roślin leczniczych*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1993, s. 51–59.
- Spólnik A., *Zapożyczenia w polskim słownictwie botanicznym w źródłach do wieku XVIII*, w: *Język – teoria – dydaktyka. Materiały IX Konferencji Młodych Językoznawców-Dydaktyków*, red. M. Preyzner, Kielce 1990, s. 191–206.
- Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Piotrowicz Ludwik Roch*, w: *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, *M–R*, Sandomierz 2017, s. 167–168.

- Staropolskie przepisy kulinarne: receptury rozproszone z XVI–XVIII w. Źródła drukowane*, wyd. i oprac. J. Dumanowski, D. Dias-Lewandowska, M. Sikorska, Warszawa 2016.
- SucHECKA A., *Badania interdyscyplinarne nad polskimi zielnikami drukowanymi*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 17 (2020), nr 2, s. 199–224.
- SucHECKA A., Giergiel T., *Otwarcie Sandomierskiego Ogródu Marcina z Urzędowa*, „Wiadomości Botaniczne” 59 (2015), nr 3/4, s. 178–185.
- SucHECKA A., Giergiel T., *Podstawy rekonstrukcji sandomierskiego ogrodu Marcina z Urzędowa*, w: *Botanika – tradycja i nowoczesność. Streszczenia referatów i plakatów 57. Zjazdu Polskiego Towarzystwa Botanicznego, Lublin, 27 czerwca – 3 lipca 2016*, Lublin 2016, s. 175.
- SucHECKA A., Giergiel T., *Właściwości lecznicze wina i uprawa winorośli według renesansowych zielników*, w: *Powrót do tradycji winiarskich Ziemi Sandomierskiej. Materiały konferencyjne*, red. J. Suszyna, Sandomierz 2014, s. 22–72.
- SucHECKA A., *Sandomierski ogród kanonika Marcina z Urzędowa. Przewodnik*, Sandomierz 2015.
- SucHECKA A., *Sandomierski zielnik Marcina z Urzędowa, kanonika kolegiaty Narodzenia Najświętszej Marii Panny*, „Zeszyty Sandomierskie. Biuletyn Towarzystwa Naukowego Sandomierskiego” (2013), nr 35, s. 10–16.
- Surdacki M., *Edukacja i opieka społeczna w Urzędowie XV–XVIII w.*, Lublin 2004.
- Szafer W., *Zarys historii botaniki w Krakowie na tle sześciu wieków Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1964.
- Szczygieł R., *Lokacja miasta na prawie niemieckim i jego dzieje w czasach jagiellońskich*, w: *Dzieje Urzędowa*, red. R. Szczygieł, M. Surdacki, Lublin–Urzędów 2011, s. 55–100.
- Waracki M., *Dentystyka w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku w świetle zielników i poradników medycznych*, w: *Wśród córek Eskulapa. Szkice z dziejów medycyny i higieny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, cz. 1, red. A. Karpiński, Warszawa 2009, s. 103–184.
- Wdowiak L., *Piększydła propagowane w polskich herbarzach wydanych w XVI wieku*, „Pomeranian Journal of Life Sciences” 63 (2017), nr 3, s. 52–60.
- Węglorz J., *Zdrowie, choroba i leczenie w społeczeństwie Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Toruń 2015.
- Wisłocki W., *Incunabula typographica Bibliothecae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*, Cracoviae 1900.
- Wiśniewski J., *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich*, Radom 1928.
- Wójcicki K.W., *Stare gawędy i obrazy*, t. 3, Warszawa 1840.
- Wróbel A., Cygan P., Korzeniowska M., *Znane i mniej znane rośliny lecznicze z „Herbarza Polski” Marcina z Urzędowa, Kraków 1595*, w: *Pamiętnik XXII*

- Symposium Historii Farmacji. Rośliny w farmacji, Ciechanowiec, 27 kwietnia – 2 maja 2013 r.*, red. J. Majewski, Poznań 2013, s. 229–242.
- Wróblewski K., *Marcin z Urzędowa i jego zielnik*, „Pamiętnik Towarzystwa Lekarskiego” (79) 1883, s. 65–105.
- Wysocka F., *Polska terminologia lekarska do roku 1838. Anatomia*, t. 1, *Proste prymarne nazwy nie motywowane*, Wrocław 1980.
- Wysocka F., *Polska terminologia lekarska do roku 1838. Anatomia*, t. 2, *Jednowyrazowe nazwy motywowane*, Kraków 1994.
- Wysocka F., *Polska terminologia lekarska do roku 1838. Anatomia*, t. 3, *Nazwy dwuwyrazowe*, Kraków 2007.
- Wysocka F., *Polska terminologia lekarska do roku 1838. Anatomia*, t. 4, *Nazwy wielowyrazowe*, Kraków 2013.
- Wysocka F., *Zarys historii polskiej literatury medycznej i piśmiennictwa medycznego do początków XIX wieku*, Piotrków Trybunalski 1999.
- Zdanek M., *Edycje ksiąg urzędowych Uniwersytetu Krakowskiego – dzieło na nowo podjęte*, w: *Editiones sine fine*, red. K. Kopiński, W. Mrozowicz, J. Tandecki, Toruń 2017, s. 67–89.
- Zdziechiewicz A., *Obraz kobiety w staropolskich popularnych poradnikach medycznych*, „Napis” (2003), seria 9, s. 5–30.
- Zemanek A., *Bibliografia botaniki w Uniwersytecie Jagiellońskim (1532–1917)*, Kraków 1988.
- Zemanek A., *Historia botaniki i innych nauk*, w: *Józef Rostafiński – botanik i humanista*, red. A. Zemanek, Kraków 2000, s. 181–200.
- Zemanek A., *Marcin z Urzędowa*, „Wiadomości Botaniczne” (1997), nr 1, s. 71–72.
- Zemanek A., *Polskie nazewnictwo botaniczne*, w: *Józef Rostafiński – botanik i humanista*, red. A. Zemanek, Kraków 2000, s. 213–224.
- Zemanek A., *Renaissance Botany and Modern Science*, w: *Studies in Renaissance Botany*, eds. Z. Mirek, A. Zemanek, Polish Botanical Studies. Guidebook Series 20, Kraków 1998, s. 9–47.
- Zemanek A., *Wybrane rośliny średniowiecznego Krakowa w polskich zielnikach renesansu*, w: *Rośliny w życiu codziennym mieszkańców średniowiecznego Krakowa*, red. A. Mueller-Bieniek, Kraków 2012, s. 211–242.
- Zemanek A., *Z dziejów botaniki renesansu – padewskie inspiracje polskich zielnikarzy*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 41 (1996), nr 1, s. 31–58.
- Zielnik*, w: *Encyklopedia książki*, t. 2, K–Z, red. A. Żbikowska-Migoń, M. Skalska-Zlat, Wrocław 2017, s. 672–673.

Streszczenie

Wydany w 1595 r. *Herbarz polski* autorstwa kanonika sandomierskiego Marcina z Urzędowa był pierwszym oryginalnym zielnikiem napisanym po polsku. Wśród wszystkich prac o roślinach wydanych drukiem w Krakowie w XVI w. przyznaje mu się wartość największą. Badania nad biografią Marcina z Urzędowa i treścią zielnika prowadzi się już od prawie dwóch wieków w obrębie różnych nauk: historii botaniki, farmacji, medycyny, dziejów kultury czy bibliologii historycznej, a także językoznawstwa w zakresie nomenklatury przyrodniczej. Pomimo nawarstwiania się informacji faktograficznych na temat dzieła Marcina z Urzędowa stan wiedzy jest ciągle niezadowalający ze względu na rozproszenie źródeł. Celem artykułu jest przedstawienie i analiza stanu badań, ich słabości oraz niekwestionowanych osiągnięć, co może być punktem wyjścia do ujęcia monograficznego zielnika i pełnej biografii duchownego.

Słowa kluczowe: zielniki drukowane, historia nauk przyrodniczych, historia historiografii, *Herbarz polski*

The Canon of Sandomierz, Marcin of Urzędów, and his Polish Herbal in Historiography

Summary

The *Polish Herbal*, published in 1595 by the canon of Sandomierz, Marcin of Urzędów, was the first original Polish herbarium. It is given the greatest value among all works on plants published in Krakow in the 16th century. Research on the biography of Marcin of Urzędów and the herbarium content has been going on for almost two centuries within various sciences: history of botany, pharmacy, medicine, history of culture, or historical bibliography, as well as linguistics in the field of nature nomenclature. Despite the accumulation of factual information about the work of Marcin of Urzędów, the state of knowledge is still unsatisfactory due to the dispersion of sources. The aim of the article is to present and analyze the state of research, its weaknesses and unquestionable achievements, which may be the starting point for a monographic approach to the herbarium and a full biography of the clergyman.

Keywords: printed herbaria, history of natural sciences, history of historiography, *Polish Herbal*

EUROPEJSKA PRASA JAKO NARZĘDZIE DYPLOMACJI ROSYJSKIEJ W JEJ WALCE ZE STOLICĄ APOSTOLSKĄ W OKRESIE SEJMU RADOMSKIEGO 1767/1768

Sytuacja polityczna w Rzeczypospolitej na przełomie lat 1767 i 1768 w oczach dyplomacji papieskiej

Od czasu bezkrólewia po śmierci Augusta III Sasa uwagę Stolicy Apostolskiej przykuwał rozwój sytuacji w Rzeczypospolitej, którą caryca Katarzyna II planowo starała się sobie podporządkować. W tym celu nie tylko forsowała kandydaturę Stanisława Poniatowskiego do tronu, lecz wysuwała także postulat równouprawnienia dysydentów i dopuszczenia ich reprezentacji do sejmu. Trudności z realizacją tego projektu ciągnęły się od czasu bezkrólewia kilka lat, aż do 1767 r., kiedy to caryca zdecydowanie zażądała od króla i książąt Czartoryskich jego realizacji.

Spełnienie żądań Petersburga wspieranego przez inne państwa akatolickie oznaczało uszczuplenie prerogatyw Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej, stąd też Stolica Apostolska zdecydowanie występowała przeciwko tym planom nie tylko w Polsce, ale i na arenie międzynarodowej. W 1767 r. papież Klemens XIII dwukrotnie: wiosną i późnym latem, przedsięwziął starania o zmobilizowanie katolickich państw tzw. koncertu południowego do wystąpienia w obronie katolicyzmu i zagrożonej suwerenności Rzeczypospolitej. Jakkolwiek Paryż, Wiedeń i Madryt podzielały jego punkt widzenia, to jednak nie zdecydowały się na czynną ingerencję w sprawę polskie.

Decydujące okazało się tu stanowisko Paryża zniechęconego do spraw polskich, aczkolwiek nie rezygnującego całkowicie („sekret królewski”) z prób wpływu na rozwój sytuacji w Rzeczypospolitej. Do papieskiej oceny sytuacji bardziej skłaniał się król Hiszpanii Karol III, który ze względu na wdzięczną pamięć po swej zmarłej w 1760 r. żonie Marii Amalii, córce Augusta III Sasa, żywo interesował się sprawami polskimi, lecz przeważała postawa Paryża i biernie przyglądającego się rozwojowi sytuacji Wiednia.

Od czasu wyplięcia kwestii dysydenckiej w okresie bezkrólewia stanowisko Rzymu było w tej sprawie jasne i konsekwentne: papież nie zgadzał się na ograniczenie praw Kościoła katolickiego. Zarazem dyplomacja papieska podnosiła jeszcze jedną kwestię, którą wysunął nie Rzym, lecz Petersburg, a mianowicie kwestię suwerenności Rzeczypospolitej. Wysuwając niesłychane jak na owe czasy żądanie zapewnienia reprezentacji dysydentów miejsc w sejmie, caryca Katarzyna II połączyła sprawę obrony prerogatyw Kościoła katolickiego w Polsce ze sprawą suwerenności Rzeczypospolitej.

Nie darząc zaufaniem ani króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, ani miałej opozycji, skupionej przede wszystkim na usiłowaniu detronizacji monarchy, Rzym usiłował skłonić państwa katolickie do bardziej zdecydowanej akcji, lecz jego sytuacja była bardzo trudna. Z jednej strony celem, jaki postawił przed sobą „koncert południowy” było dążenie do ograniczenia ekspansji państw akatolickich, a główny teren tej konfrontacji stanowiła Rzeczypospolita. W związku z tym papież Klemens XIII powinien był liczyć na przychylność stolic katolickich. Lecz z drugiej strony rok 1768 to czas nasilenia konfliktu związanego ze sprawą jezuicką, kiedy to monarchie burbońskie nie tylko szantażowały Stolicę Apostolską, chcąc wymusić na niej kasatę zakonu jezuitów, lecz posunęły się także do zbrojnego zajęcia papieskich enklaw na terenie Francji i Italii¹.

Chociaż więc poglądy Paryża, Madrytu czy Wiednia na rozwój sytuacji w Rzeczypospolitej były zbieżne z poglądami Rzymu, niemniej jednak istniały pomiędzy nimi zadrażnienia wywierające wpływ na wzajemne relacje, a także niechęć Paryża do zdecydowanej ingerencji w Polsce, które to czynniki okazały się przeważające. Jakkolwiek papież Klemens XIII i jego sekretarz stanu, kard. Luigi Maria Torrigiani, doskonale zdawali sobie sprawę z zaistniałej sytuacji, to wraz z jej rozwojem nie rezygnowali ze starań o uzyskanie przychylności Wersalu wobec antyrosyjskiej i antykrólewskiej opozycji w kraju.

Od 1760 do lata 1767 r. papieskim nuncjuszem w Rzeczypospolitej był abp Antonio Eugenio Visconti. Ów znakomicie wykształcony, umiejętnie nawiązujący kontakty z ludźmi, sprawny dyplomata pojechał z Warszawy do Wiednia, jednej z czterech najważniejszych nuncjatur w Europie, nagradzanych kardynalatem u kresu służby dyplomatycznej. Visconti otrzymał kapelusz kardynalski z rąk Klemensa XIV w 1771 r. (*in pectore*, ogłoszony w 1773 r.), a na konklawe po śmierci Klemensa XIV był jednym z liczących się kandydatów do katedry św. Piotra².

Wiernie realizując na warszawskiej placówce wytyczne napływające z Rzymu, aktywnie starał się przeciwdziałać staraniom ambasady rosyjskiej i jej polskich adherentów. Starał się zmobilizować do działań polski episkopat, sejm, senat, jak również wpływowych magnatów, zabierając głos nie tylko na audiencjach w Zamku Królewskim, lecz także w sejmie, gdzie kładł nacisk na zasadę wyboru katolika na tron polski oraz przestrzeganie praw obowiązujących w Rzeczypospolitej, w tym zwłaszcza odnoszących się do katolików, drukował też swoje mowy dla nadania im większego rozgłosu³. Jako wytrawny dyplomata nie miał jednak złudzeń i w swojej

¹ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006, s. 42–55.

² D. Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1988, s. 178, 182–185;

³ A.E. Visconti, *Oratio Illustrissimi, Excellentissimi & Rdi Domini Antonii Eugenii ex marchioni bus de Vice-Comitibus Archi Episcopi Efesini, SSmi Domini Clementis XIII Papae XIII & Sedis Apostolicae Nuntii habita in Generalibus Comitibus III. Non. Septembris A. MDCCCLXIV*, [b.m.] 1764; *Antonii Eugenii Vicecomitiis Archiepiscopi Ephesisi Sanctae Apostolicae Sedis Legati ad Serenissimum et Potentissimum Poloniae Regem Stanislaum*

finalnej relacji przesłanej przed opuszczeniem Warszawy do Rzymu zawarł przygnębiający obraz polskich elit zarówno duchownych, jak i świeckich⁴.

Kulminacja konfliktu związanego ze sprawą dysydencką, czyli przeforsowania praw dla dysydentów zgodnie z wolą Katarzyny II, nastąpiła, gdy ambasador carycy, Nikołaj Repnin, w celu złamania opozycji sterroryzował sejm, porywając i wywożąc do Rosji głównych opozycjonistów z biskupem krakowskim, Kajetanem Sołtykiem, na czele. Nie przypadła ona jednak na jego czas jego urzędowania, lecz na początek misji abp. Angelo Marii Duriniego. Sejm radomski (repninowski) odsłonił jądro intryg rosyjskich snutych przez Repnina, polegających na długim zwodzeniu opozycjonistów nadzieją na zmuszenie króla Stanisława Augusta do ustąpienia z tronu. W rzeczywistości Repnin dążył do o przeforsowania przyznania praw dysydencom. Dlatego też abp Visconti, który nie rozwinął jeszcze swojej działalności, gdy caryca rosyjska postawiła sprawę dysydencką na ostrzu noża, nie zdążył narazić się ani królowi, ani rosyjskiemu ambasadorowi. Obowiązek walki o prawa Kościoła katolickiego w najbardziej burzliwym okresie przypadł jego następcy, abp. Angelo Marii Duriniemu, który latem 1767 r. przybył do Warszawy.

Nuncjusz Angelo Maria Durini wobec konfliktu związanego ze sprawą dysydencką

Gdy nuncjusz Angelo Maria Durini przybył do Warszawy, w stolicy istniały trzy ośrodki polityczne podejmujące decyzje w kwestii dysydenckiej. Pierwszym z nich był Zamek Królewski z królem Stanisławem Augustem i dworem, trafnie określane przez abp. Duriniego mianem „partito russo-stanislaita”, która to nazwa podkreślała jego zależność od rosyjskiej protektorki króla. Drugi ośrodek stanowiła ambasada rosyjska, gdzie kierujący rosyjską polityką zagraniczną Nikita Panin u schyłku 1763 r. przysłał stojącemu na jej czele, schorowanemu i w podeszłym wieku Hermannowi von Keyserlingkowi młodego i rzutkiego Nikołaja Repnina (obaj byli spokrewnieni). Rosyjscy dyplomaci zgodnie z instrukcjami carycy Katarzyny II wywierali odpowiedni nacisk na króla Stanisława Augusta, mobilizowali własnych stronników oraz obcych dyplomatów: pruskich, angielskich, szwedzkich i duńskich w celu wymuszenia praw dla dysydentów.

Augustum Inclytos Ordines in Regni Comitibus Solemniter Congregatos Oratio habita, Varsaviae Pridie idus Novembris Anno MDCCLXVI; Mowa Jasnie Wielmożnego JMćci Xdza Antoniego Eugeniego Visconti Arcybiskupa Efezkiego od S. Stolicy Apostolskiej do Nayiasniejszego Stanisława Augusta Króla Polskiego y do Nayiasn: Rzeczypospolitey Nuncjusza na Seymie Ordynaryinyum Warszawskim Roku 1766. Dnia 12. Listopada z Łacińskiej przetłumaczona, Warszawa 1767.

⁴ Archivio Segreto Vaticano [dalej: ASV], Segreteria di Stato, Polonia 278, f. 236v–255r, Visconti do Torrigianiego, Varsavia 24 IX 1767; T. Chynczewska-Hennel, *Elita polityczna Rzeczypospolitej w świetle „ankiety personalnej” nuncjusza Honorata Viscontiego*, w: *Władza i prestiż. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, red. J. Urwanowicz, Białystok 2003, s. 125–137.

Trzeci ośrodek stanowiła Nuncjatura Apostolska z przybyłym do Warszawy w lipcu 1767 r. abp. Angelo Marią Durinim⁵. Nuncjusz był papieskim przedstawicielem nie tylko wobec Rzeczypospolitej i króla, lecz także wobec Kościoła katolickiego w Polsce, czyli zarówno hierarchii, jak i wiernych. Z tej racji w ramach swoich obowiązków kontaktował się nie tylko z władzami Rzeczypospolitej, lecz także z hierarchią kościelną, gdyż biskupi wchodzili też w skład senatu i zajmowali ważne urzędy, oraz z elitami kraju: politycznymi, ekonomicznymi, kulturalnymi.

Należy stwierdzić, że w literaturze przedmiotu przy ocenie działalności dyplomatycznej nuncjusza Duriniego narosło wiele nieporozumień, np. część badaczy zarzucała mu nadmierne zaangażowanie po stronie opozycji antykrólewskiej, brak realizacji wytycznych z Rzymu, stronnictwo, niepotrzebne eskalowanie konfliktu z władzami Rzeczypospolitej. Zarzutom tym przeczy analiza materiałów źródłowych. Nuncjusz Durini dokładnie realizował wytyczne napływające z papieskiego Sekretariatu Stanu i dzielnie bronił spraw Stolicy Apostolskiej i polskich katolików. Jego zdecydowane wystąpienia podyktowane były rozwojem sytuacji w kraju, gdy politycznym naciskom Petersburga towarzyszyły gwałty wojsk rosyjskich w Polsce, dewastujących i profanujących kościoły, prześladujących i mordujących katolików.

W związku z tym nuncjusz, by jego słowa dosłyszano, musiał zdecydowanie występować w obronie wiernych. Poniższy fragment z dzieła A. Kraushara znakomicie obrazuje powyższe problemy: „W wilię otwarcia sejmu zgromadzili się w pałacu Radziwiłłowskim na Krakowskim Przedmieściu wszyscy marszałkowie konfederacyi, celem wspólnej narady nad położeniem sprawy, gdy nadspodziewanie nadjechał przed pałac nuncjusz papieżki i zażądał od Radziwiłła bezzwłocznej audyencji. Radziwiłł trzymając laskę marszałkowską w ręku, otoczony konsyliarzami, wysłuchał z uszanowaniem francuzkiej, a następnie łacińskiej przemowy dostojnego gościa, w której nawołując zgromadzonych do pieczy około nietykalności wiary, przestrzegł ich, by na sejmie zachowywali się czujnie i baczli, by religia przy ich współudziale szwanku najlżejszego nie doznała. Wręczył przy tem Radziwiłłowi brewe Klemensa XIII, do stanu rycerskiego wystosowane, a odwodzące szlachtę od powolności żądaniom dyplomacyi w sprawach dyssydentów i przypominającej jej zasługi i missję Polski około krzewienia i pielęgnowania zasad Kościoła i katolicyzmu. Przemowa ta wywarła piorunujące wrażenie na obecnych. Zapomniawszy o wszystkim, co się dotychczas stało, z głośnym okrzykiem: *Non recedemus a fide!* oświadczyli gotowość swoją poświęcenia życia i mienia w obronie wiary i prosili nuncjusza o błogosławieństwo. Durini uczyniwszy nad zgromadzeniem znak krzyża bezzwłocznie odjechał i skierował się do prymasa, któremu również oddał brewe papieżkie do senatu pisane, wreszcie pojechał do króla, i zażądawszy posłuchania, oddał mu brewe papieżkie w jego własnym gabinecie”⁶.

⁵ *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 1, ed. H.W. Wojtyska, Romae 1990.

⁶ A. Kraushar, *Książę Replin i Polska. W pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768)*, t. 2, Warszawa 1900, s. 18–19.

„Oczywiście jak to w Polsce bywa, natychmiast znaleźli się donosiciele, którzy o wszystkim poinformowali Repnina. Carski ambasador w te pędy przybiegł do zgromadzenia, aby je spacyfikować i zgromadzonym dygnitarzom obiecawszy że ich postulaty będą spełnione dodał, «Przyjechałem tu tylko z wizytą do księcia Radziwiłła, a nie dla traktowania z wami, gdyż takiego zaszczytu nikt z was dostąpić nie może, dopóki nie będzie miał pełnomocnictwa od Rzplitej. Od siebie jedynie w zaufaniu powiadam wam, że dziwię się i ubolewam, widząc was w takim rozdrażnieniu. Zapomnieliście, ile macie dowodów życzliwości ku wam Jej Imperatorskiej Mości, zapomnieliście, że tylko pod jej opieką mogliście się skonfederować dla ocalenia waszej wolności i praw». Mowę Repnina przerwały okrzyki: «Skonfederowaliśmy się także dla obrony wiary katolickiej!». «Przestańcie krzyczeć», zawołał ponownie Repnin, «bo i ja krzyczeć zaczę! Nikt wam nie broni troszczyć się o waszą wiarę: jest to żarliwość chwalebna, lecz któż tu nastaje na katolicyzm? Jeśli chcecie być wierni swojej religii, winniście pełnić wszystkie jej sprawiedliwe przykazania i nie gwałcić przekonania innych. Jeśli chcecie żyć w dobrym sąsiedztwie z Rosją i korzystać z opieki Jej Imperatorskiej Mości, to dotrzymujcie umów»⁷.

Rozgrywka toczonej wokół sprawy dysydenckiej wkroczyła w decydującą fazę u schyłku 1767 r., gdy Repnin na sejmie radomskim zaczął przeciw do jej finalizacji, a bieg wydarzeń wskazywał na jej bliskie rozstrzygnięcie. Świadoma tego była też Stolica Apostolska, w Rzymie bowiem w drugiej połowie 1767 r. nad sprawami polskimi obradował tajny konsystorz kardynałski. U schyłku roku, trafnie przewidując rozwój sytuacji, a zarazem będąc świadomym faktu, że wyczerpał możliwości dyplomatyczne, papież Klemens XIII w okresie Bożego Narodzenia w bazylikach patriarchalnych w Rzymie zarządził cykl uroczystych nabożeństw w intencji Polski połączonych z procesjami, w których brał też udział kler, zgromadzenia zakonne i kardynałowie⁸.

Bardzo dobrze zorientowany w sprawie nuncjusz Durini również zdecydował się na przeciwdziałanie poczynaniom Repnina. Niejako prologiem do rozstrzygającego starcia była podróż do Rzymu w charakterze nieformalnego wysłannika antykrólewskiej opozycji Karola Litawora Chreptowicza, marszałka konfederacji grodzieńskiej i posła na sejm radomski, który ogłosiwszy w kraju bardzo głośny manifest przeciwko gwałtom Repnina, przezornie zrejterował za granicę. Dzięki listom polecającym nuncjusza Chreptowicz został w Rzymie bardzo dobrze przyjęty przez czynniki oficjalne na audiencji u papieża Klemensa XIII, u kardynała Torrigianiego, któremu wręczył swój memoriał, oraz przez rzymską socjetę⁹.

⁷ A. Kraushar, *Książę Repnin i Polska...*, t. 2, dz. cyt., s. 20–21.

⁸ „Gazette d France” Du Vendredi 22 Janvier 1768, s. 26–27, De Rome, le 30 Décembre 1767; W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 215–216.

⁹ W. Kęder, *Rzymska misja Karola Litawora Chreptowicza – przyczynek do dziejów dyplomacji konfederackiej na przełomie 1767/1768 roku*, w: *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M.R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 573–585; W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 217–219.

Rzymska eskapada Chreptowicza wzbudziła wściekłość Repnina który nie tylko odgrażał się posłowi, ale też nuncjuszowi Duriniemu, którego oskarżał o współudział w tym „antyrosyjskim spisku”¹⁰. Zarazem odbiła się zaskakująco dużym echem na salonach Europy, i to nie tylko w korespondencji dyplomatycznej, lecz także w gazetach, gdzie poświęcono jej wiele miejsca¹¹.

Kulminacja sporu wokół kwestii dysydenckiej nastąpiła w końcu stycznia 1768 r. Otóż Repnin rozważał z Paninem różne warianty represji: od możliwości ograniczenia uprawnień jurysdykcyjnych nuncjatury do jej likwidacji. Wówczas nuncjusz Durini, ostrzeżony o rosyjskim zamiarze uderzenia w Nuncjaturę Apostolską, zdecydował się na iście pokerowe zagranie. Durini w porozumieniu z Rzymem zdobył się na niezwykle ostry publiczny protest w tej sprawie, mając nadzieję na zmobilizowanie katolickiej opinii publicznej.

Jakkolwiek zdecydowanie niechętny Rzymowi Władysław Konopczyński w swojej monumentalnej *Konfederacji barskiej* potraktował protest nuncjusza z pewną ironią, to fakty każą na to wydarzenie spojrzeć inaczej. „Bo oto nuncjusz apostołski, Angelo Durini, zaprotestował 30 stycznia «przeciwko wszystkim działaniom, czynom w tem mieście Warszawie, a osobliwie spisany [...] nieważnym umowom [...] lub traktatom». On dzieła Delegacji [wysłanej przez Repnina do carycy Katarzyny II] za «niegodziwe, bezbożne, występne, nieważne, i nic nie oznaczające, jako od nie mających władzy i mocy lekkomyślnie ustanowione» [...], ogłasza i każdego z wiernych Chrystusowych pod sumieniem obowiązuje, aby ich nie zachowywali, owszem wykonania ich zakazuje i to ostatecznie ogłasza”¹².

Rosyjska kontrakcja i inspirowana przez Petersburg ofensywa prasowa

Zgodna z otrzymanymi z Rzymu wskazówkami nieprzejednana postawa nuncjusza Duriniego wyprowadziła rosyjskich dyplomatów z równowagi. Poinformowany o jego proteście Panin pisał do Repnina: „Co się tyczy gromu watykańskiego, który może zniweczyć cały gmach naszej, na korzyść dyssydentów podjętej roboty, to zalecam wam użycie pieniędzy, gróźb i wszelkich środków, aby doprowadzić króla i magnatów do jednomyślnego uznania grożącego niebezpieczeństwa, a jeśli ono istotnie zajdzie, trzeba ogłosić nuncjusza jako sprawcę niepokoju i intryganta, przytrzymać go przemocą w jego pałacu, tak, by nikt do niego przystępu nie miał, lub, co

¹⁰ Nuncjusz Angelo Maria Durini do kardynała sekretarza stanu Luigi Marii Torrigianiego, Varsaviae 10 II 1768. *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 52, *Angelus Maria Durini (1767–1772)*, vol. 1, 12 IV 1766 – 20 IV 1768, ed. A. Kęder, Cracoviae 2016, s. 328.

¹¹ „Gazeta Lejedejska” [dalej: G.L.] („Nouvelles Extraordinaires de Divers Endroits”), N. [Numero] XV, du Vendredi 19. Février, 1768. Supl. [Supplement aux Nouvelles Extraordinaires de Divers Endroits] du Numero 15, [s. 3], Des Bords de la Vistule, le 4. Février. “; G.L., N. XVI, du Mardi, le 23. Février, 1768. Supl. [s. 1–2]; Gazette de Cologne, Du Vendredi 15 Avril 1768, De frontiere de la Pologne le 28 Mart; Nouvelles Extraordinaires de Divers Endroits, Du Mardi 26. Janvier 1768, De Rome, la 30. Décembre.

¹² W. Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. 1, Kraków 1936, s. 20.

najlepsza, wyprowadzić go z kraju pod dobrą eskortą i tak długo ciągnąć tę podróż, aż sejm wszystko zatwierdzi”¹³.

Jak pisał o rosyjskiej reakcji Władysław Konopczyński: „ambasador sam wymierzy sprawiedliwość, nuncjusza jako gwałciciela polskiej niepodległości, wichrzyciela i oszczercę osadzi w domowym areszcie albo na czas do końca Sejmu pod eskortą odstawi do granic, a z nieocenionym Podoskim [prymasem] ukartuje nową ustawę – o przeniesieniu na prymasa i synod narodowy jurysdykcji nuncjuszowskiej”¹⁴. Ale ów przewijający się od dłuższego czasu na salonach warszawskich pomysł nie był jedyny. O drugim tak pisze Konopczyński: „Istrieblenije papskiej własti – ustanowienie na jej ruinach nowej niezależnej hierarchii, oczyszczenie Polski z zarazy katolicyzmu – oto cel wspomniały, to wierch sławy, jaki przed oczy stawiał minister [Panin] ambasadorowi [Nikołajowi Repninowi]”¹⁵.

A zatem zirytowany nieprzejednaną postawą nuncjusza Duriniego Panin, dążąc za wszelką cenę do przeforsowania sprawy dysydenckiej zgodnie z rozkazami carycy, wrócił do wcześniej rozważanych pomysłów ograniczenia uprawnień jurysdykcyjnych nuncjatury, albo też bardziej dalekosiężnego planu zerwania zależności polskiego Kościoła katolickiego od Rzymu, którego orędownikiem był prymas Gabriel Podoski. Przez luty trwały prowadzone pod egidą ambasadora Repnina prace nad ograniczeniem uprawnień jurysdykcyjnych nuncjatury. Nie były one tajemnicą i wiedzieli o nich zarówno nuncjusz, jak i kardynał sekretarz stanu, a także opinia publiczna w Polsce i za granicą, gdyż szeroko rozpisywały się o niej gazety europejskie. Posiadający informacje z różnych źródeł kard. Torrigiani przestrzegał nuncjusza Duriniego o tym, że Repnin ze swoimi stronnikami szykuje ostrą rezolucję wymierzoną przeciwko nuncjuszowi¹⁶.

Tymczasem w ostatnim tygodniu obrad sejmu sprawy przybrały zaskakujący przebieg. Oto bowiem po uchwaleniu 20 lutego żądanych przez carycę Katarzynę II ustaw w sprawie innowierców, 27 lutego, na ostatniej sesji sejmu, ambasador Repnin, odebrawszy przywiezioną przez specjalnego kuriera korespondencję z Petersburga, w imieniu carycy oświadczył, że projekt znoszący uprawnienia jurysdykcyjne nuncjatury został unieważniony i ostentacyjnie podarł go w obecności posłów.

¹³ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 273–274.

¹⁴ W. Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. 1, dz. cyt., s. 21.

¹⁵ W. Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. 1, dz. cyt., s. 21.

¹⁶ Kardynał sekretarz stanu Luigi Marii Torrigiani do nuncjusza Angelo Marii Duriniego, Romae 14 XI 1767. *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 52, *Angelus Maria Durini...*, dz. cyt., s. 237–238; Kardynał sekretarz stanu Luigi Maria Torrigiani do nuncjusza we Francji, arcybiskupa Bernardino Girauda, Roma 4 II 1768. ASV, Segreteria di Stato, Francia 455A, f. 88r–89r; Torrigiani do nuncjusza w Wiedniu, arcybiskupa Antonio Eufenio Viscontiego, Roma 6 II 1768. ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna, 87, f. 44r; Nuncjusz w Kolonii, arcybiskup Tommaso Maria Ghilini, do Torrigianiego, Colonia 4 II 1768. ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Colonia, 167, f. 57r–57v; Torrigiani do Duriniego, Roma 20 II 1768. ASV, Segreteria di Stato, Polonia 238, f. 196v–197r.

W uzasadnieniu swojej zaskakującej decyzji caryca stwierdziła, że projekt ten wzburzył opinię publiczną. Oczywiście był to tylko pretekst, gdyż Katarzyna II niejednokrotnie dowiodła, że w ogóle nie liczy się z polską opinią publiczną.

Jego wystąpienie, w którym poinformował posłów o decyzji carycy, nie poprzedziły żadne informacje, które dawałyby podstawę do przypuszczeń, że w Petersburgu przez dłuższy czas dojrzewała decyzja wycofania się z tej sprawy. Dotychczasowy przebieg sejmku wskazywał na to, że podobnie jak uchwalone 20 lutego prawa dla dysydentów, tak i do końca sejmku uchwalone zostaną prawa wymierzone przeciwko Nuncjaturze Apostolskiej¹⁷.

Na pytanie zatem, jakie motywy przyświecały rosyjskiej imperatorowej, interesujące światło rzuca kwestia afery dotyczącej nuncjatury warszawskiej, jaka przetoczyła się w tym czasie, a dokładnie w marcu i kwietniu 1768 r. w prasie europejskiej. Oto bowiem wpieryw w marcu w „Gazecie Kolońskiej”, a następnie w kwietniu w „Gazette de France” i innych gazetach europejskich ukazały się informacje o rzekomych nadużyciach finansowych w nuncjaturze w czasach arcybiskupa Niccolò Serry (był nuncjuszem w Warszawie w latach 1754–1760), a ściślej jego audytora, Jana Ewangelisty Stefaniniego¹⁸.

Informacje te w ślad za „Gazetą Kolońską” powieliła prasa francuska i inne gazety europejskie¹⁹. Nasuwa się tu pytanie, czy informacje te były prawdziwe, czemu

¹⁷ Torrigiani do Girauda, 27 II 1768. ASV, Segreteria di Stato, Francia 455A, f. 106v.

¹⁸ „Suite de Varsovie, le 2 Mars. On a lù avec surprise dans quelques Feuilles étrangeères que le Tribunal de la Nunciature, établi en ce Royaume, s'approprioit beaucoup d'amendes p cuniaires, qui quelque-fois montoient à 1000 ducats. Cette nouvelle controuvéee, fausse & calomnieuse ne merire pas le moindre credit, d'autant plus qu'il est très rare que l'on inflige dans ce Tribunal des amen des pécuniaries, qui d'ailleurs n'entroient ni dans les mains du Nonce ni dans celles de ses Ministres, & feroient plutôt assignes à des oeuvres pieuses, comme l'ont connu ceux qui y ont connu ceux qui y ont été condamnés. D'après même la compulsation des comptes de la Nonciature de cette Ville, on a Eu lieu d'observer, que pedant les 6 Ans du Prelat Serra, le susdit Tribunal n'a infligé que deux amen des pécuniaries, l'une de 100 e l'autre de 30 ducats, & qui toutes les deux ont été paiées, suivant les ordres du Nonce, a l'Hôpital des Enfans trouvés. Au reste, tout ce qui entre chaque année Au Tribunal de cette Nonciature, tant pour les concessions gracieuses, que pour les affairescontentieuses ne Monte pas a 400 ducats, & la taxe qu'on y fuir, est la plus modique de toutes Celle qui sont imposees dans tous les autres Tribunaux Ecclésiastiques du Royaume”. „Gazette de Cologne. Avec Privilege de sa Majesté Imperiale” [dalej: Gazette de Cologne] Du Mardi 22 Mars 1768, Supplement.

¹⁹ „On a annoncé il y a quelque temps, dans les papiers Public (Voyez la Gazette du 15. Févrie dernier) que le Tribunal de la Nonciature, établi en ce Royaume, s'approprioit des Sommer considérables par l'imposition de beaucoup d'amends pécuniaries qui quelquefois montoient à 1000 ducats { cette assertion est destituée de tous fondement : il e très rare que l'on ait insi à ce Tribunal desvamen des pécuniaries qui d'ailleurs ne passe nt ni dans les mains du Nonceni dans celles de ses Ministres, & sont ordiairement appliquées à des oeuvres de charité. On a vérifié que, pendant les six ans de la Nonciature du Prélat Serra, ce Tribunal

wyplęły na światło dzienne po tylu latach i czy ich waga uzasadniała zainteresowanie europejskich żurnalistów tym tematem. Pewne światło na ten temat rzuca uwaga, jaką w swoim słynnym pożegnalnym liście, odchodząc z warszawskiej placówki, do kard. de Bernisa rzucił abp Durini: „ekwipaże moje, ani ludzi moich, nie będą obciążone nabytymi w Polsce bogactwy, nie wywiedzie z Polski mój audytor dziesięcin tysięcy czerwonych złotych, jako jego antecesor [G.A. Stefanini] uczynił. Lecz na to miejsce poczciwość jego pójdzie za nim, jako i za inszemi mojemi ludźmi. Co do mnie samego, nie wyprowadzę z sobą ani saskich porcelan, ani sobolów moskiewskich, ani wina starego węgierskiego”²⁰.

A zatem zdaniem Duriniego zarzuty te były słuszne, a nawet sam wymienia ich szczegółowy katalog (pieniądze, porcelana saska, sobole, wina) obciążający audytora Serrę. Czy jednak rzeczywiście były prawdziwe, trudno powiedzieć, nic bowiem nie wiadomo, aby Kuria Rzymska przeprowadziła w tej sprawie jakiegokolwiek dochodzenie. Być może do uszu nuncjusza Duriniego dotarły plotki warszawskie na ten temat, lecz plotki nie stanowią dowodów. Sama zaś sprawa łapówkarskich skłonności dworskich i wszelkich innych urzędników, powszechna na europejskich dworach, w tym warszawskim, by wymienić stojącego na czele Gabinetu Królewskiego kanonika Kajetana Ghigiottiego, nie budziła zazwyczaj specjalnych sensacji.

W tym wypadku jednak interesujące są dwie okoliczności. Po pierwsze, czas ukazania się tych informacji ściśle skorelowany z rozstrzygnięciami w sprawie dysydenckiej, jakie zapadały na sejmie warszawskim. Ktoś musiał te informacje przygotować, przesłać je do odbiorców w Holandii, Kolonii i we Francji, a ich opublikowanie zbiegło się z momentem, gdy miały być uchwalone restrykcje skierowane przeciwko nuncjaturze warszawskiej. Po drugie, interesujący jest fakt, że wieści te uderzały bezpośrednio nie w nuncjusza Duriniego, sprawcę całego zamieszania w kraju, lecz w podwładnego nuncjusza Serry, czyli w audytora Stefaniniego, a zatem szkodziły wizerunkowi nie nuncjusza, lecz całej nuncjatury. Gdyby ambasada rosyjska w Warszawie chciała zaszkodzić abp. Duriniemu, rzucając fałszywe oskarżenia, to jak pokazała jej inwencja w fabrykowaniu oskarżeń przeciwko niewygodnym przeciwnikom po słynnym zamachu konfederatów barskich na Stanisława Augusta, nie miałyby z tym żadnych problemów.

Wynika z tego jeden wniosek: mianowicie Petersburg, dążąc do neutralizacji papieskich dyplomatów, urabiał grunt europejskiej opinii publicznej, przygotowując ją na realizację jednego z dwóch wariantów: zniesienia jurysdykcji nuncjuszów bądź nuncjatury papieskiej w Warszawie. W rzeczywistości zrealizowano trzeci wariant i caryca

n'a insigne que deux amendes pécuniaires, l'une de 100 & l'autre de 30 ducats, qui toutes les deux ont été remises, par ordre du Nonce, a l'Hôpital des Enfants Trouvés”. „Gazette de France” Du Vendredi 1. Avril 1768, s. 105, De Warsovie, le 9 Mars 1768.

²⁰ List A.M. Duriniego do kard. de Bernisa, ambasadora francuskiego w Rzymie, Varsavia 30 I 1771, w: D. Caccamo, *Il nunzio A. M. Durini (1767–1772) e la prima spartizione della Polonia*, w: *Italia, Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*, a cura di V. Branca, Firenze 1973, s. 59.

Katarzyna II, przeforsowawszy sprawę dysydencką, wycofała się z akcji wymierzonej w nuncjaturę, nie chcąc podgrzewać i tak gorącej atmosfery w kraju. Czyli nuncjusz Durini swoim pokerowym zagranem przynajmniej na tym polu odniósł sukces.

Nadspodziewanie przekazane w prasie z kilkuletnim opóźnieniem informacje na temat pechowego audytora nuncjusza Serry spowodowały ogromne zamieszanie. O enuncjacjach prasowych, jakie w sprawie nuncjatury ukazały się w gazetach niemieckich, holenderskich i francuskich, papiescy dyplomaci informowali na bieżąco Rzym, a wieści na ten temat mocno wzburzyły kard. Torrigianiego. Stolicę Apostolską obszernie informował o tym, przesyłając odpowiednie numery gazet nuncjusz papieski w Kolonii Giovanni Battista Caprara Montecuccoli i podobnie postąpili inni papiescy przedstawiciele na dworach europejskich. Bardzo nerwowo zareagował też na całą sytuację kard. Torrigiani, który uważał powielane informacje za nie odpowiadające prawdzie. Z kolei w swojej korespondencji przesłanej do Rzymu nuncjusz we Francji, abp Bernardino Giraud, informował kardynała sekretarza stanu, że o aferze tej rozmawiał z nim kierujący polityką zagraniczną Francji książę Étienne-François de Choiseul.

Nuncjusz informował też kard. Torrigianiego o tym, że o całej sprawie rozmawiał również z bawiącym w tym czasie w stolicy Francji księciem Sułkowskim, który cytując otrzymywane z Polski listy, wskazywał nuncjuszowi prawdziwe jego zdaniem przyczyny tego ataku na nuncjaturę warszawską. Uważał, że chodzi o forsowaną przez Katarzynę II na sejmie sprawę przyznania praw dysydencom, jak również dyskutowaną w tym czasie kwestię zniesienia trybunału nuncjatury²¹.

W tym wypadku książę Sułkowski trafił w sedno, gdyż trudno jest wyobrazić sobie ministra spraw zagranicznych Francji zajmującego się finansowymi poczynaniami audytora nuncjatury warszawskiej. Z całą pewnością ministrowi Choiseulowi brakowało całego kontekstu tej sprawy, to znaczy potraktowania tej afery jako pretekstu do ataku na nuncjaturę warszawską i osłabienie wpływu Stolicy Apostolskiej na bieg spraw w Rzeczypospolitej.

Kard. Torrigiani bardzo poważnie traktował oskarżenia kierowane pod adresem nuncjatury warszawskiej. Jakkolwiek *a priori* odrzucał oskarżenia formułowane pod adresem audytora Stefaniniego, to prawdziwych powodów tych ataków dopatrywał się w kwestiach politycznych rozstrzygających się wówczas w Polsce. Inspiratorów tych akcji doszukiwał się natomiast w działaniach rosyjskiego posła w Paryżu, księcia Golicyna, podejrzewając go o inspirowanie prasy do ataków na nuncjaturę warszawską. Jego zdaniem w aferę zamieszane były także gazety niechętne Stolicy Apostolskiej, w tym przede wszystkim ukazujące się w krajach protestanckich²².

²¹ Giraud do Torrigianiego, Paryż 21 III 1768. ASV, Segreteria di Stato, Francia 531, f. 83r–83v.; Giraud do Torrigianiego, Paryż 28 III 1768. ASV, Segreteria di Stato, Francia 531, f. 89r–89v.; Giraud do Torrigianiego, Paryż 28 III 1768. ASV, Segreteria di Stato, Francia 531, f. 89v–95r.; Giraud do Torrigianiego, Paryż 4 IV 1768. ASV, Segreteria di Stato, Francia 531, f. 105r.

²² W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 225–232.

Cała sprawa związana z akcją prasową skierowaną przeciwko nuncjaturze warszawskiej tak jak nagle się zaczęła w marcu 1768 r., tak po kilku tygodniach równie raptownie ucichła. Trudno tu oprzeć się wrażeniu, że o jej szybkim zakończeniu zadecydował rozwój sytuacji na sejmie w Warszawie. Caryca Katarzyna II, przeforsowawszy przyznanie praw dla dysydentów, wycofała się w ostatnim momencie z akcji przeciwko nuncjaturze papieskiej w Warszawie, nie chcąc bardziej zaognić sytuacji, gdyż opinia publiczna i tak całą aferą związaną z innowiercami była mocno wzburzona. Kurier z Petersburga z dyspozycjami carycy przybył do Warszawy w ostatnim momencie, lecz widać było, że Rosjanom zabrakło czasu na to, by w Europie Zachodniej odkręcić całą aferę. W rezultacie przygotowane materiały dotyczące nieprawidłowości w tej placówce ukazały się w prasie europejskiej w tym czasie, w jakim miały się według wcześniejszych planów ukazać, lecz rozwój sytuacji w Warszawie zadecydował o tym, że dalszego ciągu już nie było.

Bibliografia

Źródła drukowane

Acta Nuntiaturae Polonae, t. 1, ed. H.W. Wojtyska, Romae 1990.

Acta Nuntiaturae Polonae, t. 52, *Angelus Maria Durini (1767–1772)*, vol. 1, 12 IV 1766 – 20 IV 1768, ed. A. Kęder, Cracoviae 2016.

Visconti A.E., *Antonii Eugenii Vicecomitiis Archiepiscopi Ephesisi Sanctae Apostolicae Sedis Legati ad Serenissimum et Potentissimum Poloniae Regem Stanislaum Augustum Inclytos Ordines in Regni Comitibus Solemniter Congregatos Oratio habita*, Varsaviae Pridie idus Novembris Anno MDCCLXVI.

Visconti A.E., *Mowa Jasnje Wielmoznego JMci Xdza Antoniego Eugeniego Visconti Arcybiskupa Efezkiego od S. Stolice Apostolskiej do Nayiasnieyszego Stanisława Augusta Króla Polskiego y do Nayiasn: Rzeczypospolitey Nuncyusza na Seymie Ordynarynym Warszawskim Roku 1766. Dnia 12. Listopada z Łacińskiego przethumaczona*, Warszawa 1767.

Visconti A.E., *Oratio Illustrissimi, Excellentissimi & Rdi Domini Antonio Eugenii ex marchioni bus de Vice-Comitibus Archi Episcopi Efesini, SSmi Domini Clementis XIII Papae XIII & Sedis Apostolicae Nuntii habita in Generalibus Comitibus III. Non. Septembris A. MDCCLXIV*, [b.m.] 1764.

Gazety

„Gazette de Cologne. Avec Privilege de sa Majesté Imperiale” (1768).

„Nouvelles Extraordinaires de Divers Endroits” („Gazette de Leyde”) (1767–1768).

Źródła rękopiśmienne

Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Francia 455.

Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Francia 531.

Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna, 87.

Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura Apostolica in Colonia, 167.

Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Polonia 238.

Bibliografia

Caccamo D., *Il nunzio A. M. Durini (1767–1772) e la prima spartizione della Polonia*, w: *Italia, Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*, a cura di V. Branca, Firenze 1973, s. 37–68.

Chynczewska-Hennel T., *Elita polityczna Rzeczypospolitej w świetle „ankiety personalnej” nuncjusza Honorata Viscontiego*, w: *Władza i prestiż. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, red. J. Urwanowicz, Białystok 2003.

Kęder W., *Rzymska misja Karola Litawora Chreptowicza – przyczynek do dziejów dyplomacji konfederackiej na przełomie 1767/1768 roku*, w: *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M.R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 573–585.

Kęder W., *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006.

Konopczyński W., *Konfederacja barska*, t. 1, Kraków 1936.

Kraushar A., *Księżę Replin i Polska. W pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768)*, t. 2, Warszawa 1900.

Squicciarini D., *Nunzi apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1988.

Streszczenie

W artykule przedstawiono rosyjską ofensywę w gazetach europejskich z początku 1768 r., kiedy to Petersburg, dążąc do wymuszenia na polskim sejmie przyznania specjalnych praw dla innowierców, skierował swoje działania przeciwko nuncjaturze warszawskiej, stawiającej w obronie praw katolików opór tym działaniom. W związku z wycofaniem się carycy Katarzyny II z działań skierowanych przeciwko nuncjaturze całą akcję rozpoczętą w marcu 1768 r. szybko zakończono.

Słowa kluczowe: dyplomacja papieska, nuncjatura warszawska, gazety europejskie, nuncjusz Angelo Maria Durini

The European Press as a Tool of Russian diplomacy in its Struggle with the Holy See During the Radom Sejm of 1767-1768

Summary

The article presents the Russian offensive pursued in European newspapers from early 1768, when in an effort to force the Polish Sejm (Lower House of Parliament) to grant special rights to dissenters, St. Petersburg directed its actions against the Warsaw nunciature, which it resisted in defense of the rights of Catholics. Due to the withdrawal of Tsarina Catherine II from the actions targeting the nunciature, the entire operation launched in March 1768 was quickly ceased.

Keywords: papal diplomacy, Warsaw nunciature, European newspapers, nuncio Angelo Maria Durini

BISKUPI KATOWICCY O ŚWIĘTOWANIU NIEDZIELI PODZAS PIELGRZYMEK STANOWYCH DO PIEKAR ŚLĄSKICH PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Wprowadzenie

Niedziela, często określana jako dzień Pański, ma ogromne znaczenie dla życia chrześcijańskiego, gdyż stanowi centrum życia liturgicznego. Dzień ten określa się mianem „małej Wielkanocy”, ponieważ jest pamiątką zmartwychwstania Jezusa. Chrześcijanin zatem jest zobowiązany do przestrzegania świątecznego charakteru tego dnia poprzez wypełnienie Tradycji apostoelskiej oraz trzeciego przykazania Dekalogu¹.

Centrum niedzieli dla każdego chrześcijanina stanowi Eucharystia, którą uważa się za „serce Kościoła”. Wagi nabiera więc udział w niedzielnej Mszy Świętej będącej wspomnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jak głosi Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II: „niedziela jest zatem pierwotnym dniem świątecznym, który należy tak przedstawiać wiernym i wpajać w ich pobożność, aby stał się również dniem radości i odpoczynku od pracy”².

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej* „*Sacrosanctum Concilium*”, nr 106, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, wyd. 2, Poznań 2008, s. 93, 95; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, Poznań 2002 [dalej: KKK], nr. 1166–1167, 1343, 2174–2176, 2698; *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984 [dalej: KPK], kan. 1246, § 1; H. Olszar, „*Niedziela Boża i nasza*”. *Walka biskupa Herberta Bednorza z władzą ludową o Dzień Pański wolny od pracy*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 36–37; A. Hoinkis, *Teologia świętowania niedzieli jako dnia Pańskiego*, w: *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt., s. 169–178; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017, s. 305; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet i panien do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017, s. 175.

² Cyt. za *Konstytucja o liturgii świętej* „*Sacrosanctum Concilium*”, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekryty – Deklaracje*, wyd. 2, Poznań 2008, s. 95. Temat niedzieli jako centrum życia chrześcijańskiego pojawia się także na pielgrzymkach stanowych. Jako przykład można przywołać pielgrzymkę kobiet w 2003 r. Podczas niej abp Damian Zimoń mówił: „tak ważne jest świadome, pobożne i owocne uczestniczenie we Mszy Świętej. Wielu uczestników niedzielnej Mszy Świętej to obcy i niemi widzowie. Wzrasta liczba tych, którzy w ogóle nie uczestniczą w Eucharystii. To powinno się zmienić”, za: A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 185.

Uczniowie Chrystusa gromadzą się na Eucharystii, obchodząc pamiątkę wydarzeń z Wieczernika oraz Golgoty poprzez karmienie się Jego słowem i Ciałem. Uczestnictwo w niedzielnej liturgii może też być świadectwem przynależności do Kościoła³.

Ważną rolę w świętowaniu niedzieli odgrywa powstrzymanie się od prac niekoniecznych wszelkiego rodzaju. Trafnie oddaje to wykładnia nowego brzmienia przykazań kościelnych, która stanowi, że „chodzi o prace utrudniające lub uniemożliwiające: oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi świątecznemu, korzystanie z należytego odpoczynku duchowego i fizycznego”⁴. Niedziela zatem nabiera znaczenia jako „dzień człowieka”, ponieważ umożliwia odpoczynek po pracy oraz nawiązanie więzi rodzinnych i społecznych⁵.

Wątek świętowania niedzieli pojawia się także w przemówieniach biskupów katowickich wygłaszanych podczas pielgrzymek stanowych do sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, czyli pielgrzymek mężczyzn i młodzieńców w ostatnią niedzielę maja oraz pielgrzymek kobiet organizowanych w niedzielę po 15 sierpnia. Początki pielgrzymek stanowych w dzisiejszej formie sięgają zakończenia II wojny światowej. Wówczas pojawiła się idea zorganizowania pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców, która po raz pierwszy odbyła się w maju 1947 r. Do jej inicjatorów należał późniejszy biskup katowicki, Herbert Bednorz. Od 1946 r. pełnił on obowiązki referenta duszpasterskiego, później jako czwarty biskup katowicki doprowadził do ich rozwoju⁶.

W okresie jego posługi jako ordynariusza diecezji katowickiej pielgrzymki piekarskie mocno się zrosły z głoszeniem nauki społecznej Kościoła. Okazało się to nadzwyczaj potrzebne, ponieważ robotnicy byli pozbawieni możliwości walki o swoje prawa. Działające wówczas związki zawodowe prowadziły działalność ideologiczną, wielu zaś ich członków należało do PZPR. W rezultacie jedyną instytu-

³ KKK 1389; *Liturgia święta*, w: *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, red. B. Woźnica, I. Mierzwa, M. Połomska, R. Rak, S. Szymecki, wyd. 2, Katowice 2012, s. 84; M. Basiuk, *Biblijne i patrystyczne korzenie świętowania dnia Pańskiego*, w: *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt., s. 135–142.

⁴ Cyt. za: *Pięć przykazań kościelnych*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Archidiecezji Katowickiej” [dalej: WA] 82 (2014), nr 4, s. 141.

⁵ KPK, kan. 1247; KKK 2042; *Pięć przykazań kościelnych...*, art. cyt., s. 141; W. Surmiak, „W niedzielę oraz święta nakazane uczestniczyć we mszy świętej i powstrzymać się od prac niekoniecznych” – *prawno-moralny sens pierwszego przykazania kościelnego*, w: *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt., s. 143–159; P. Til, *Biskupi polscy o świętowaniu niedzieli*, Katowice 2017, s. 120, 193.

⁶ O początku pielgrzymek stanowych oraz ich przebiegu: zob. J. Górecki, *Pielgrzymki do Piekar Śląskich w latach 1946–1947 w świetle okólników Kurii Diecezjalnej w Katowicach*, „Peregrinus Cracoviensis” 26 (2015), nr 1, s. 21–34; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 46–55; D. Szlachta, *Pielgrzymki stanowe do sanktuarium w Piekarach Śląskich w latach 1945–2020*, „Studia Sandomierskie” 27 (2020), s. 139–169. Pielgrzymki kobiet rozpoczęły się nieco wcześniej, bo w 1933 r.

cją wspierającą świat pracy na Górnym Śląsku był miejscowy Kościół. Jak określił to abp Wiktor Skworec, kapelan bp. Bednorza w latach 1975–1980: Kościół jest „głosem nie mających głosu”. Jednym z wydarzeń odgrywających ważną rolę w tej walce zawsze były piekarskie pielgrzymki stanowe, które przyczyniły się do czci obrazu Matki Bożej Piekarskiej pod tytułem „Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej”⁷.

Jednym z najważniejszych punktów pielgrzymki stanowej w Piekarach Śląskich jest słowo biskupa katowickiego, w którym podejmuje on aktualne problemy społeczne. Do najważniejszych tematów poruszanych podczas przemówień należy również zagadnienie świętowania niedzieli. Można to zauważyć zarówno w okresie PRL, jak i po przemianach 1989 r. Tradycja ta ma swoją kontynuację także dzisiaj, kiedy niedziela jest zagrożona z powodu nacisku na zysk i otwarcia centrów handlowych w dni świąteczne. Jak się okazuje, dochodzi do tego mimo oficjalnego wejścia w życie ustawy o zakazie handlu niedzielnego⁸. Toteż niezależnie od sytuacji biskupi katowiccy ukazują niedzielę jako „dzień Boga i człowieka”⁹.

Walka o niedzielę w czasach PRL

Zagadnienia związane ze świętowaniem niedzieli były jednym z najważniejszych tematów poruszanych podczas pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich. Daje się to zauważyć przede wszystkim w przesłaniach wygłaszanych przez bp. Herberta Bednorza, ordynariusza diecezji katowickiej w latach 1967–1985. Za swoich rządów

⁷ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 kwietnia 2014 r. przeprowadzona przez D. Szlachetę (w zbiorach autora); G. Olszowski, *Herbert Bednorz – organizator i kierownik referatu duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Katowicach*, w: *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego. W setną rocznicę urodzin biskupa Herberta Bednorza (1908–2008)*, red. I. Celary, Katowice–Piekary Śląskie 2008, s. 87–88, 92–93; A. Wuwer, *Etyczno-społeczna interpretacja maryjnego tytułu „Matka sprawiedliwości i miłości społecznej”*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (archi)diecezji katowickiej*, red. A. Wuwer, Katowice 2015, s. 15–17; D. Szlachta, *Tematy społeczne poruszane przez biskupów katowickich podczas pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich*, w: *Wolność człowieka i jej granice*, red. K. Koziół, Lublin 2017, s. 72–73; D. Szlachta, *Herbert Bednorz (1908–1989), „biskup robotników”*, w: *Logos i ethos w polityce. Księga jubileuszowa Profesora Stanisława Wójcika*, red. A. Łukasik-Turecka, K. Słowiński, Lublin 2020, s. 77–97; D. Szlachta, *Bednorz Herbert*, w: *Leksykon Panteonu Górnos Śląskiego*, red. A. Kłos-Skrzypczak, H. Olszar, Katowice 2020, s. 53–61.

⁸ Zob. W. Skworec, *Ojcowskim sercem. Słowo społeczne Metropolity Katowickiego*, WA 89 (2021), nr 5, s. 348–349.

⁹ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 kwietnia 2014...; W. Skworec, *Idźcie i głoscie! Jest nadzieja! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 28 maja 2017 roku*, WA 85 (2017), nr 5, s. 335; R. Misiak, *Świętowanie dnia Pańskiego w perspektywie tożsamości*, w: *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt., s. 101–107; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 184–185.

bp Bednorz przyczynił się do rozwoju duszpasterstwa świata pracy i z tego powodu zyskał przydomek „biskupa robotników”¹⁰.

Zagadnienie świętowania niedzieli w przemówieniach biskupa katowickiego pojawiało się w kontekście zachowania sakralnego charakteru tego dnia. Niemale znaczenie ma fakt, że Górny Śląsk jest regionem o charakterze przemysłowym. Na występujących na tym terenie złożach węgla kamiennego rozwinęło się górnictwo, które miało być źródłem dewiz dla kraju. W rezultacie władza komunistyczna dążyła do wydobycia jak największej ilości tego surowca, co spowodowało intensywny napływ na Górny Śląsk ludności z innych regionów Polski¹¹.

Jednocześnie władze komunistyczne podjęły działania prowadzące do narzucenia miejscowej ludności światopoglądu ateistycznego. Przejawem owych szykan był np. zakaz budownictwa sakralnego w nowych osiedlach. Jednocześnie utrudniano lub uniemożliwiano mieszkańcom udział w uroczystościach religijnych¹², natomiast uroczystości kościelne zastępowano imprezami o charakterze świeckim. Dlatego też w okresie PRL coraz bardziej dawało o sobie znać zagrożenie laicyzacją¹³.

¹⁰ D. Szlachta, *Herbert Bednorz (1908–1989)...*, art. cyt.; D. Szlachta, *Bednorz Herbert...*, art. cyt., s. 53–61.

¹¹ *Liturgia święta*, art. cyt., s. 90; J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 503; A. Kołek, *Problematyka społeczno-religijna w kaznodziejstwie biskupa Herberta Bednorza (1967–1989)*, Katowice 2002, s. 38–39; M. Łuczak, *Teologia społeczna w Kościele katowickim 1925–2010*, Częstochowa 2013, s. 222; H. Olszar, „*Niedziela Boża i nasza*” ..., art. cyt., s. 37–39.

¹² Najbardziej jaskrawym przykładem może być uniemożliwienie udziału wiernym z Górnego Śląska i Zagłębia w pielgrzymce Jana Pawła II w 1979 r. Już wtedy papież miał zamiar przybyć na Górny Śląsk, co stało się niemożliwe z powodu sprzeciwu I sekretarza KW PZPR Zdzisława Grudnia. Tak dzień 2 czerwca 1979 r. opisuje w kronice ks. Bernard Czernecki z Jastrzębia-Zdroju: „W Polsce dzisiejszy dzień jest wolny od pracy. Tylko nie na Śląsku. Śląsk musiał pracować. Tak zarządził I sekretarz komunistycznej partii w Katowicach Zdzisław Grudzień. Urlopy zostały zawieszono. Tylko Śląsk został potraktowany tak, jakby nie był polski. W czasie powitania Ojca Świętego na Okęciu Śląsk był pozbawiony prądu i nie mógł oglądać tej historycznej godziny na żywo w telewizji. Jakby tego było mało, aktyw partyjny w imieniu załóg kopalni, hut, fabryk i innych zakładów pracy, szkół, biur – wysyłał telegramy i listy do ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego, do Episkopatu, do bpa Herberta Bednorza, że robotnicy i mieszkańcy Śląska... nie chcą u siebie papieża. To jest obelgą. Okrutnym kłamstwem i nadużyciem”. Zob. *Kościół Robotników. Kronika kościoła pw. Najświętszej Marii Panny Matki Kościoła w Jastrzębiu-Zdroju 1974–1988*, Jastrzębie-Zdrój 2014, s. 66.

¹³ Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 58–60. Jednym z przejawów propagandy ateistycznej było także powstałe w 1969 r. Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, którego działalność bp Bednorz potępił podczas pielgrzymki w 1977 r. A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 135–136; B. Wójcik, *TKKŚ – pomocnik PZPR*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” [dalej: Biuletyn IPN] 7–8 (2021), nr 188–189, s. 134–145.

Skutkiem działań władz komunistycznych, rozwoju przemysłu na Górnym Śląsku oraz migracji przejawiającej się w napływie ludności z innych obszarów Polski były zjawiska negatywne, przemilczane w komunistycznej propagandzie. Wśród nich do najważniejszych należy zaliczyć: skażenie środowiska i rozwój chorób; pomijanie problemu bezpieczeństwa pracy wykonywanej przez okrągły tydzień (także w niedzielę), co prowadziło także do wypadków śmiertelnych¹⁴; absurdalne eksperymenty gospodarcze¹⁵.

Równocześnie dochodziło do łamania praw obywatelskich, zniewolenia człowieka i pozbawienia godności ludzkiej, czego jednym ze sposobów była praca w niedzielę. Początkowo miała ona charakter dobrowolny. Jednakże od 1968 r. rozpoczęto wprowadzanie tzw. niedziel czarnych, zwanych planowymi lub też niedzielami czynu partyjnego. Ostatecznie w 1977 r. wprowadzono w górnictwie system czterobrygadowy. Załogę kopalni podzielono na cztery zmiany. Trzy zmiany pracowały po osiem godzin, czwarta zaś miała tego dnia wolne. Przy takim harmonogramie dzień wolny od pracy wypadł w dzień powszedni, a niedziele i święta traktowano jako dni robocze¹⁶. Oczywiście za niestawienie się do pracy groziły sankcje karne (m.in. utrata 14. pensji, zasiłku rodzinnego, przeniesienie na stanowisko gorzej płatne). Oprócz tego nastąpiło wydłużenie czasu pracy („praca na rolkach”¹⁷).

W ramach sprzeciwu podczas pielgrzymek piekarskich powstało hasło „niedziela Boża i nasza”. Kościół jako jedyna instytucja przeciwstawiał się tego typu

¹⁴ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 kwietnia 2014...; *Miłosierdzie chrześcijańskie we wspólnocie parafialnej i diecezjalnej*, w: *Wiara, modlitwa i życie...*, dz. cyt., s. 301; B. Woźnica, Ks. bp Herbert Bednorz w obronie społecznych interesów świata pracy, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” [dalej: ŚSHT] 22 (1989), s. 38–39; A. Kołek, *Problematyka społeczno-religijna...*, dz. cyt., s. 33–37, 43–46; A. Wuwer, D. Szlachta, *De profundis ad Te clamamus. Świat górników w radiowych i telewizyjnych homiliach biskupów katowickich (1983–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017, s. 55.

¹⁵ Z pewnością najważniejszym eksperymentem gospodarczym było skupienie przemysłu na małym obszarze i sprowadzenie całej rzeszy ludzi do pracy w nowych zakładach. Kolejnym eksperymentem był nacisk na ilość wyprodukowanego surowca. Nierzadko dokonywało się to kosztem człowieka, jego zdrowia i bezpieczeństwa z powodu łamania przepisów BHP oraz braku konserwacji urządzeń w kopalniach, co prowadziło do wypadków, nierzadko śmiertelnych. Zob. np. B. Woźnica, Ks. bp Herbert Bednorz..., art. cyt.; A. Dziurok, *Mowa do ludu*, w: *Życie w komunistycznym kraju. Polacy w latach 1944–1989*, cz. 6, *Robotnicy przeciwko władzy*, dodatek do „Gościa Niedzielnego” przygotowany we współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej, 12 VI 2011 r., s. 13.

¹⁶ Ks. Michał Kłakus wymienia dziewięć dni wolnych od pracy, w których nie obowiązywał system czterobrygadowy. Były to: 1 I, Święta Wielkanocne, 1 V, 22 VII, 1 XI, 4 XII, 25 XII i 26 XII. Zob. tenże (tu ewentualnie, ponieważ podają pełne imię autora) M. Kłakus, *Kościół i robotnicy. Kościół katolicki na Górnym Śląsku wobec Pierwszej Solidarności w Jastrzębiu-Zdroju*, Katowice 2011, s. 22.

¹⁷ Czyli nie osiem godzin, ale nawet dwie zmiany z rzędu. Zob. A. Dziurok, *Mowa do ludu...*, art. cyt.

praktykom i domagał respektowania praw pracowniczych. Wyrażało się to także podczas pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich, dlatego majowe pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców określano jako „pielgrzymki świata pracy”¹⁸.

Zagadnienie świętowania niedzieli w przemówieniach biskupów katowickich po raz pierwszy oficjalnie pojawiło się podczas pielgrzymki męskiej w 1975 r. Wówczas bp Bednorz, zwracając się do pielgrzymów, powiedział: „Najczulej wspominamy dzisiaj górników Rybnickiego Okręgu Węglowego, którzy dziś obowiązkowo muszą pracować – siódmy dzień w tygodniu. Duchem są na pewno z nami ci górnicy okręgu rybnickiego, którzy dzisiaj są na dole i fedrują obowiązkowo, ci duchem są z nami. Razem z nimi pytamy się wszyscy, jak można było zmuszać górników do pracy w niedzielę, którą ogłoszono świętem klasy robotniczej, świętem ludzi pracy”¹⁹.

Po raz kolejny bp Bednorz mówił o niedzieli podczas pielgrzymki męskiej w 1977 r. Dla niego nakaz pójścia do pracy w niedzielę stanowił przejaw narzucania przez rząd obrzędowości świeckiej. Władze komunistyczne robiły wszystko, aby niedziela straciła swój świąteczny charakter. Jednym ze sposobów manipulowania ludźmi były wyższe pensje i dodatkowe premie dla pracujących w niedzielę²⁰. Dlatego też biskup katowicki nie wahał się podawać autentycznych przykładów. Podczas przywołanego przemówienia bp Bednorz nie ukrywał faktów: „Górnik – to, co teraz powiem, to jest rzeczywistość, w życiu to się zdarzyło – chory na grypę, a nawet zapalenie płuc nie przerwał pracy, bo się bał, że straci 14. pensję. Górnik, którego dziecko szło do I Komunii Świętej, musiał pójść do kopalni, aby tylko nie stracić premii – to nieludzkie, to absolutnie być nie powinno”²¹.

Innym sposobem działania władz było przedłużanie dniówek i tzw. praca na rolkach. Praktyki te budziły sprzeciw bp. Bednorza, który podczas pielgrzymki mężczyzn w 1978 r. stwierdził: „Nasi robotnicy wywalczyli sobie ośmiogodzinny dzień pracy u kapitalistów, dlatego słusznie ufają, że rządy robotnicze pomogą im zachować tę zdobycz społeczną. Nigdy nie zrezygnujemy z ośmiogodzinnego dnia pracy! [...] Chcemy mniej pracować, abyśmy mogli być ludźmi, a nie niewolnikami produkcji. Na tym zyska jakość pracy, o której tyle się dzisiaj mówi i pisze”²².

¹⁸ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 143–144; H. Olszar, „Niedziela Boża i nasza”..., art. cyt., s. 42; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 37–38; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 75.

¹⁹ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 123.

²⁰ *Biskup robotników. Przemówienia bp. Bednorza w Piekarach Śląskich*, dodatek CD do „Gościa Niedzielnego” przygotowany na pielgrzymkę mężczyzn i młodzieńców w 2008 r., ścieżka nr 2; A. Suchoń, *Stan etosu pracy górnika śląskiego w okresie rządów totalitarnych*, ŚSHT 25/26 (1992/1993), s. 110–111; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 143–144; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 37–38.

²¹ *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 2; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 135.

²² *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 2; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 134–135.

Problem świętowania niedzieli bp Bednorz podejmował także na pielgrzymce kobiet. Przykładowo w 1977 r. ordynariusz katowicki apelował do żon, aby nie nakłaniały swoich mężów do pracy w niedzielę, ponieważ praca górnika jest ciężka i niebezpieczna. Jednocześnie zwrócił uwagę na wzrost cen węgla. Według bp. Bednorza górnicy powinni zarabiać wystarczająco dużo, aby utrzymać swoją rodzinę²³.

Osobnym zagadnieniem poruszonym przez biskupa katowickiego było wprowadzenie czterobrygadowego systemu pracy w górnictwie. Początkowo w jego ramach miało być tylko pięć niedziel planowych. Jednakże wkrótce okazało się, że wszystkie niedziele są robocze. Było to powodem protestów bp. Bednorza, który wysuwał argumenty bezpieczeństwa pracy i wysokiej śmiertelności w kopalniach z powodu naruszania zasad bezpieczeństwa i nieprzestrzegania przepisów BHP, a także niedostatecznej konserwacji urządzeń, które wskutek tego często się psuły. Podczas pielgrzymki męskiej w 1978 r. biskup katowicki przytoczył list sztygara, który pisał, że „nigdy praca produkcyjna wykonywana w niedziele i święta nie przynosiła korzyści ani państwu, ani pracownikom. Przynosiła raczej rozgoryczenie, przemęczenie, wypadkowość i awaryjność”²⁴.

Oprócz tego system czterobrygadowy destabilizował życie rodzinne i społeczne oraz zagrażał zdrowiu i życiu pracowników²⁵. Podczas pielgrzymki kobiet w 1980 r. bp Bednorz ponownie zachęcał, aby żony nie namawiały mężów do pracy niedzielnej, lecz do pozostania w domu²⁶. Dzięki temu „nasi górnicy będą zdrowsi, rodzina będzie szczęśliwsza, a produkcja nie będzie mniejsza, będzie lepsza niż dotychczas. Ona nie stanie. Jeden z inżynierów mi opowiadał: pracuje się coraz więcej, a wydo-

²³ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 84–85.

²⁴ *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 8; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 141.

²⁵ *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 8; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 141. Zob. także: rozmowa z abp. Wiktołem Skworcem z 3 kwietnia 2014...; J. Myszor, *Historia diecezji...*, dz. cyt., s. 514–515; A. Kołek, *Problematyka społeczno-religijna...*, dz. cyt., s. 36, 59–60, 63, 66, 86; J. Neja, *Dwa strajki – dwa porozumienia*, Biuletyn IPN 9–10 (2010), nr 118–119, s. 65–66; H. Olszar, „Niedziela Boża i nasza”..., art. cyt., s. 39, 41; H. Olszar, *Iustitia socialis Kościoła katowickiego w czasach zniewolenia i wolności*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna...*, dz. cyt., s. 55; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 223; A. Wuwer, D. Szlachta, *De profundis ad Te...*, dz. cyt., s. 55; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 75; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 37.

²⁶ Argumentem za pójściem do pracy w niedzielę były lepsze zarobki. Przykładem może tu być przemówienie bp. Bednorza podczas pielgrzymki kobiet w 1977 r. Wówczas biskup mówił: „Będą jednak górników kusić bodźcami materialnymi, np. płacą za niedzielną szychtę 500 zł. Ktoś mi mówił, że nawet 1000 zł za szychtę! [...] I żony górników o tym wiedzą, dlatego jedna z nich, która miała namówić męża do niedzielnej pracy, powiedziała: «Mój mąż nie pójdzie w niedzielę do pracy. Zresztą to, co zarabiał, po południu przepijał. Dlatego tym bardziej nie pójdzie do niedzielnej pracy, ale za to tym lepiej będzie pracował w tygodniu, aby spotęgowała się jakość pracy, choć zmniejszona zostanie ilość pracy». Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 85.

bycie węgla jest coraz mniejsze. Sami sobie dośpiewajcie, co z tego wynika i z tego przemęczenia górnika, które wreszcie musi ustać. Inaczej górnicy sami będą przedwcześnie ginąć. Mówiąc to, spełniam podstawowy, zasadniczy obowiązek pasterza diecezji”²⁷.

Bp Bednorz stale sprzeciwiał się także desakralizacji życia²⁸ popieranej m.in. przez związki zawodowe²⁹. Dlatego podczas pielgrzymki ordynariusz katowicki przestrzegał: „Obrzędowość świecka ma jeden naczelny cel: ochrzęścianić naród polski. To, co przez tysiące lat zostało systematycznie zbudowane, ma być szybko obalone i zastąpione przez ateistyczną obrzędowość świecką [...], która za wszelką cenę chce znieść niedziele i święta kościelne jako dni wypoczynku i służby Bożej. Temu ma także służyć nowy system pracy, który nie uznaje niedzieli ani święta Bożego Ciała, osłabia życie w małżeństwie i rodzinie. To jego zgubne skutki społeczne w rodzinach, w których mąż i ojciec pracuje w niedzielę. Słyszysz się tu głośne wołanie, dzieci wołają o ojca, a żony wołają o męża [...]. Pamiętajcie! Niedziela jest dla rodziny, a nie dla kopalni ani dla innej fabryki! To górnicy tak mówią, ja w ich imieniu to tu przedkładam”³⁰.

Równocześnie biskup katowicki apelował do górników, aby nie dawali się omamić lepszymi zarobkami. W sprawie zniesienia systemu czterobrygadowego ordynariusz pisał także do władz państwowych, dając im do zrozumienia, że może to doprowadzić do protestów społecznych³¹. Ostatecznie system udało się zlikwidować

²⁷ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 102.

²⁸ Władze starały się zastąpić obrzędy religijne uroczystościami o charakterze świeckim. Miały temu służyć m.in. śluby cywilne, nadanie imienia (zamiast chrztu) czy też Dziadek Mróz zamiast św. Mikołaja. Ważną rolę odgrywało na tym polu Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej powstałe w 1969 r. Więcej: zob. Ł. Marek, *Obrzędowość świecka*, w: *Przez Morze Czerwone. Kościół w Polsce pod rządami komunistów*, cz. 5, *Życie codzienne katolika w PRL*. Dodatek do tygodnika „Gość Niedzielny” z 14 IX 2008 r., s. 6–7; B. Wójcik, *TKKŚ – pomocnik PZPR*, art. cyt.

²⁹ Ówczesne związki zawodowe działały w ramach Centralnej Rady Związków Zawodowych utworzonej w 1949 r. Ich członkowie często należeli do PZPR. J. Neja, *Pierwsi w kraju. Komitet Wolnych Związków Zawodowych w Katowicach*, Biuletyn IPN 4 (2018), nr 149, s. 18–20; *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 8; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 140–141.

³⁰ *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 8; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 141.

³¹ Protesty takie faktycznie się odbyły, np. w Jastrzębiu-Zdroju, kiedy to 18 czerwca 1978 r. górnicy z kopalni „Jastrzębie” i „Moszczenica” nie zjechali do pracy w kopalni. Powodem strajku było wstrzymanie wynagrodzenia oraz czterobrygadowy system pracy. W odpowiedzi wielu pracowników przeniesiono na stanowiska gorzej płatne, a 41 osób otrzymało zwolnienia dyscyplinarne. Ostatecznie dzięki wstawiennictwu ks. Bernarda Czerneckiego protesty zakończyły się 10 lipca. Wówczas zwolnieni górnicy zostali przywróceny do pracy. Zob. Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 kwietnia 2014...; *Kościół robotników...*, dz. cyt. s. 60–63; M. Kłakus, *Kościół i robotnicy...*, dz. cyt., s. 23–24.

dzięki porozumieniom jastrzębskim podpisanym 3 września 1980 r. Jeden z postulatów przedstawionych przez związkowców dotyczył także wolnych sobót i niedziel³². Toteż rok później biskup katowicki podczas pielgrzymki kobiet dziękował Bogu za zniesienie czterobrygadowego systemu pracy w górnictwie oraz niedziel roboczych. Wyrażało się to w haśle pielgrzymki, które brzmiało: „Dziękujemy Opatrzności Bożej za wstawiennictwo Maryi za niedzielę wolną od pracy”³³.

W słowie skierowanym do pątniczek bp Bednorz mówił, że chrześcijaństwo się nie przeżyło. Przyczyniają się do tego również pielgrzymki do Piekar Śląskich. Apelowal przy tym, aby pielgrzymowanie to wydawało stałe owoce w postaci lepszego życia jako chrześcijan i apostołów, którzy „włączają w naszą wspólnotę katolicką i oziębłych braci, i siostry nasze. O tym nie wolno nam zapominać! Zapraszamy na przykład na regularną Mszę Świętą niedzielną i tych w sąsiedztwie naszym żyjących, którzy odzwyczajali się od tego, bo przez lata w niedziele i święta pracowali. To dzięki Bogu ustało. Za to dziś zaintonujemy przeradosne *Ciebie, Boże, wielbimy*”³⁴.

Okazało się jednak, że władza komunistyczna nie zamierzała rezygnować całkowicie z systemu czterobrygadowego w górnictwie i szukała sposobów nakłonienia górników, aby podjęli pracę w niedziele. Jedną z zachęt było większe wynagrodzenie³⁵. Podczas pielgrzymki kobiet w 1980 r. bp Bednorz przedstawił przykład dyrektora kopalni, „który zaprosił do siebie inżynierów, sztygarów i powiedział do nich następujące słowa: «Kłękniście przed górnikami, aby w niedzielę chodzili na szychcę do kopalni» [...] Każdy, który słyszy te słowa, musi powiedzieć sobie: «Jest źle, jest bardzo źle», bo górnicy nie chcą iść na szychcę do kopalni. Do tego mają święte prawo. Dyrektor kopalni chce przełamać to prawo, dlatego każe kadrze inży-

³² Rozmowa z abp. Wiktoorem Skworcem z 3 kwietnia 2014...; *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 8; *Milosierdzie chrześcijańskie...*, art. cyt., s. 301; J. Myszor, *Historia diecezji...*, dz. cyt., s. 515–519; A. Kołek, *Problematyka społeczno-religijna...*, dz. cyt., s. 36, 45; J. Neja, *Dwa strajki...*, art. cyt., s. 67–71; tenże, *Matecznik komunistów czy region buntu?*, Biuletyn IPN 9 (2017), nr 142, s. 100–106; D. Szlachta, *Ksiądz Bernard Czerniecki – kapelan Solidarności w Jastrzębiu i duszpasterz ludzi pracy*, Biuletyn IPN 7–8 (2021), nr 188–189, s. 69–71; H. Olszar, „*Niedziela Boża i nasza*”..., art. cyt., s. 42; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 51–52, 199; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 141–142; A. Wuwer, D. Szlachta, *De profundis ad Te...*, dz. cyt., s. 55–56; A. Grajewski, *Biskup katowicki Herbert Bednorz wobec władzy komunistycznej na Górnym Śląsku w latach 1967–1985. Zarys problematyki*, w: *Biskup Herbert Bednorz...*, dz. cyt., s. 40–41. Tekst porozumień: zob. T. Kurpierz, J. Neja, „*Solidarność*” śląsko-dąbrowska 1980–1981. *Szkic do monografii i dokumenty własne*, Katowice 2012, s. 187–193.

³³ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 103.

³⁴ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 105; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 227–228.

³⁵ *Liturgia święta*, art. cyt., s. 88; J. Myszor, *Historia diecezji...*, dz. cyt., s. 516–518; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 52–53, 289; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 105.

nierów i sztygarów klękać przed górnikami, aby się jednak zlitowali i w niedzielę przychodzili do pracy. Nadaremno to będzie to klękanie i ta prośba. Bo ja Wam powiem: Wy uklękniecie przed Waszymi mężami i przed Waszymi synami górnikami i powiedzcie im: niedziela jest Boża i nasza”³⁶.

Sprzeciw biskupa katowickiego budziły także tzw. czyny społeczne, organizowane m.in. przez zakłady pracy, spółdzielnie mieszkaniowe i szkoły. Praca w ramach tych akcji była wykonywana bezpłatnie w dzień wolny od pracy. Często odbywała się także w niedzielę. Początkowo słuszną ideę władze zaczęły wykorzystywać jako element propagandowy, narzucając przy tym przymus pracy³⁷. Podczas pielgrzymki męskiej w 1980 r. bp Bednorz mówił: „Chętnie podejmiemy czyn społeczny, aby wybudować nowy kościół albo stworzyć coś innego, co ma wartość dla całej wspólnoty i służy wszystkim. Jeśli to służy wszystkim, weźmiemy w tym udział. Ale takie czyny społeczne wykonamy tylko w tygodniu, a nigdy w niedzielę [...]. Nie przyjmujemy zasady, by w świętek, piątek trzeba było ciężko pracować, i tego nie przyjmujemy, i najbardziej wyrafinowane przynęty materialne wkrótce nie wystarczą, by robotników nakłonić do stałej pracy w niedziele i święta, z którą łączy się mordercza gonitwa przez cały tydzień”³⁸.

Bp Bednorz mówił także o wyjazdach turystycznych, wycieczkach i koloniach. Sprzeciw biskupa budziło organizowanie przez zakłady pracy takich wyjazdów w niedzielę, co uniemożliwiałoby im uczestnikom udział we Mszy Świętej. Biskup katowicki dawał do zrozumienia, że turystyka nie może być okazją do zaniedbywania obowiązków religijnych³⁹. Dlatego podczas pielgrzymki kobiet w 1977 r. bp Bednorz postulował: „Otoczymy specjalną troską dzieci i młodzież, które były na koloniach letnich, gdzie nie wolno było uczęszczać w niedzielę i święta na Mszę Świętą ani głośno z innymi się modlić, choć to podstawowe prawo ludzkie. Kto to prawo narusza, ten łatwo skłania się ku temu, by naruszać wszystkie prawa ludzkie. Doświadczenie to wykazuje. Ważne to jest. Myśmy domagali się wolności religijnej dla dzieci naszych i młodzieży uczęszczających na kolonie letnie. My mówimy do rodzin ateistycznych: wy możecie swoje dzieci wysłać na kolonie ateistyczne, laickie, ale my katolicy żądamy dla dzieci katolickich wolności uczęszczania na koloniach letnich na Mszę Świętą, wolności swobodnej modlitwy rano i wieczorem, tego się domagamy”⁴⁰.

³⁶ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 101.

³⁷ J. Myszor, *Historia diecezji...*, dz. cyt., s. 514; A. Kołek, *Problematyka społeczno-religijna...*, dz. cyt., s. 86; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 75.

³⁸ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 152–153. Por. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 101.

³⁹ *Liturgia święta*, art. cyt., s. 85; *Milosierdzie chrześcijańskie...*, art. cyt., s. 301; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 84–85; J. Myszor, *Historia diecezji...*, dz. cyt., s. 514; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 34, 272; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 222–223.

⁴⁰ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 85.

Dlatego biskup katowicki domagał się od władz możliwości udziału dzieci i młodzieży we Mszy Świętej niedzielnej podczas kolonii letnich. Podczas pielgrzymki mężczyzn w 1978 r. biskup relacjonował: „Dialog kontynuujemy z władzami naszymi. To spotkanie w Piekarach jest także jednym z rodzajów dialogu. W ramach tego dialogu będziemy wołać o to, by dzieci i młodzież miały w niedziele i święta na koloniach letnich swobodę pójścia do kościoła. Nasi mężowie o to zadbają i będą pilnowali, aby dzieci miały wolność pójścia w niedzielę i święta na koloniach do kościoła”⁴¹.

Biskup katowicki nadawał wyjazdom turystycznym znaczenie religijne i zachęcał, aby miały one charakter rodzinny. Podczas pielgrzymki kobiet w 1973 r. przytaczał też sytuację, kiedy ludzie pytali go o kaplicę lub kościół w celu uczestnictwa we Mszy Świętej: „Turyści, wczasowicze katolicy szukali w różnych kotlinach górskich kościoła lub kaplicy, pytali się o to, gdy znaleźli w Malince małą kapliczkę, to nie przestali wyrażać radości swojej, tym bardziej że mogli być na Mszy Świętej. Wiecie, to dowód, że mamy potężny zastęp katolików, którzy wiedzą, o co dzisiaj chodzi: o wierność dla Kościoła na Mszy Świętej. Ci turyści – a byli to najczęściej górnicy – wysoce sobie cenili niedzielną Mszę Świętą, dlatego pytali, gdzie tu jest kościół. W wielu innych miejscowościach są wyraźne ślady tego szukania kościoła, to katolicy świeccy szukają kościoła, łącząc się z kapłanami i biskupami wołają o nowe kościoły, zwłaszcza w nowych osiedlach i miastach”⁴².

Bp Herbert Bednorz kierował diecezją katowicką do 1985 r., kiedy to przeszedł na emeryturę. Jego następcą został dotychczasowy proboszcz parafii Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Katowicach, ks. dr Damian Zimoń.

Nauczanie o niedzieli w dobie przemian demokratycznych

Posługę bp. Damiana Zimonia można podzielić na dwa okresy, cezurę których wyznacza rok 1989 i przemiany społeczne z nim związane⁴³. Pierwsze lata posługi nowego biskupa katowickiego były ostatnimi latami działalności władzy komunistycznej, która jednak nie dawała za wygraną⁴⁴. Piąty biskup katowicki nadal sprzeciwiał się systemowi czterobrygadowemu w górnictwie. Po raz pierwszy bp Zimoń mówił na ten temat podczas pielgrzymki mężczyzn w 1986 r. Stwierdził wówczas:

⁴¹ *Biskup robotników...*, CD, ścieżka nr 9; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 142.

⁴² A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 64.

⁴³ Ta część artykułu opiera się na pracy: A. Wuwer, *Nauczanie społeczne arcybiskupa metropolity Damiana Zimonia podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn i młodzieńców do Piekarów Śląskich w latach 1986–2004*, w: *Rocznice, które wspominają, uobecniają i zapowiadają. Zagadnienia teologiczne, socjologiczne i historyczne*, red. J. Kozyra, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2005, s. 72–73.

⁴⁴ Zob. Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 grudnia 2013 r. przeprowadzona przez D. Szlachtę (w zbiorach autora); *Ciągle tonę i chwytam Jezusa. Z abp. Damianem Zimoniem rozmawiają Alina Petrowa-Wasilewicz i ks. Jerzy Szymik*, Katowice 2002, s. 150–151.

„Wszystkim robotnikom trzeba także godziwego odpoczynku w niedzielę i święta. Niedziela niech pozostanie nadal Boża i nasza. Do tego robotnik ma niezaprzeczone prawo”⁴⁵.

Na temat wypoczynku niedzielnego górników oraz nadużyć z powodu nakłaniania górników do pracy w niedzielę bp Damian Zimoń wypowiedział się także podczas pielgrzymki męskiej w 1988 r. Wówczas mówca podkreślił: „Prawem naszych robotników jest niedzielny wypoczynek. Dawniej nigdy na Śląsku nie pracowano w niedzielę. Dlatego niektóre praktyki w górnictwie są nie do przyjęcia. Górnicy pisali niedawno: «Nadal na kopalni liczy się tylko wydobycie węgla. Dyrekcja kopalni wypracowała wiele wariantów pracy w niedzielę. Manipuluje się w tym celu funduszem premiowym. Fakt ten ukrywa się przed kontrolą z zewnątrz». Są to praktyki nie do przyjęcia. Niedziela jest Boża i nasza. Tyle mówiliśmy już w Piekarach. Czy znów dzień Pański ma być zagrożony?»⁴⁶.

Nadużycia wymienione przez biskupa katowickiego podczas przemówienia oraz problem przedłużającego się czasu pracy doprowadziły w śląskich kopalniach do strajków przeciwko eksploatacji człowieka oraz zagrożeniu życia rodziny. Jednakże panujące władze odpowiedziały zwolnieniami z pracy osób uczestniczących w protestach. W związku z tym biskup katowicki odczytał swoje słowo pasterskie podczas pielgrzymki kobiet w 1988 r.⁴⁷ W 1987 r. bp Zimoń – podobnie jak jego poprzednik – apelował, aby żony nie wysyłały mężów do pracy niedzielnej. Biskup katowicki przestrzegał wówczas: „Słyszę tu i ówdzie, że zachęca się do pracy w niedzielę. Co więcej, słyszę, że do tej pracy zachęcają swych mężów żony, najczęściej w takich rodzinach, którym powodzi się względnie dobrze. Pamiętajmy, że niedziela ma pozostać Bożą i naszą. Plony wspólnie spędzonych niedziel zbierzemy może za

⁴⁵ D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek. Kościół katowicki wobec problemów społecznych w latach 1985–1995*, Katowice 1995, s. 285; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 173.

⁴⁶ D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek...*, dz. cyt., s. 303; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 183. Por. M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 553–554.

⁴⁷ Strajki wybuchły w kopalniach Jastrzębia-Zdroju („Manifest Lipcowy”, „Moszczenica”). Następnie stanęły kolejne zakłady górnicze (m.in. „Andaluzja” w Piekarach Śląskich). W sierpniu 1988 r. do górników dołączyli także stoczniowcy ze Szczecina i Trójmiasta oraz hutnicy z Krakowa, Warszawy i Stalowej Woli. Zob. D. Zimoń, *Słowo pasterskie biskupa katowickiego w związku ze strajkami*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach” 56 (1988), nr 8, s. 264–265; D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek...*, dz. cyt., s. 47–50, 361–365; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 287–288; B. Tracz, *Niezrealizowane postulaty. Strajkowe lato 1988 roku w województwie katowickim*, Biuletyn IPN 9 (2017), nr 142, s. 112–126; B. Tracz, *Cios sierp(ni)owy. Strajki na Górnym Śląsku w 1988 r.*, Biuletyn IPN 4 (2019), nr 161, s. 13–24; A. Suchoń, *Stan etosu pracy...*, art. cyt., s. 112–115; J. Myszor, *Historia diecezji...*, dz. cyt., s. 526; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 223–224, 554; H. Olszar, *Iustitia socialis...*, art. cyt., s. 55–56; P. Til, *Biskupi polscy...*, dz. cyt., s. 52–53, 77.

wiele lat, ale pamiętajmy, że tylko wtedy gdy rodzina będzie Bogiem silna, nie da się zwyciężyć planowej laicyzacji czy nawet ateizacji”⁴⁸.

Po 1989 r. problemem stał się rozwój handlu niedzielnego, który spowodował spadek uczestnictwa we Mszy Świętej niedzielnej. Praktykom tego typu arcybiskup katowicki przeciwstawiał się podczas pielgrzymki mężczyzn w 1994 r. Jednocześnie zachęcał pielgrzymów, aby kultywowali zwyczaje związane z rodzinnym przeżywaniem dnia Pańskiego. Dzięki nim rodzina może się zjednoczyć. Ważną rolę do odegrania ma tu kobieta jako żona, matka i nauczycielka. Biskup katowicki wielokrotnie apelował o przywrócenie niedzieli charakteru świątecznego⁴⁹.

Podczas przemówienia wygłoszonego na pielgrzymce kobiet w 1999 r. abp Zimoń zwrócił się do kobiet z wezwaniem, „aby Bóg był obecny i czczony w Waszych rodzinach. Nie zapominajcie o wspólnej, codziennej modlitwie, zwłaszcza wieczornej; o świętowaniu niedzieli i uczestniczeniu we Mszy Świętej niedzielnej. Jesteście dla swoich dzieci i młodzieży pierwszymi nauczycielami modlitwy i cnót chrześcijańskich i nikt was w tym nie może zastąpić. Zachowujcie religijne zwyczaje i pielęgnujcie tradycję chrześcijańską, uczcie szacunku dla każdego człowieka”⁵⁰.

Wśród zwyczajów związanych ze świętowaniem niedzieli arcybiskup katowicki podkreślił udział rodziny w niedzielnej Mszy Świętej. W czasie pielgrzymki kobiet w 2000 r. apelował, aby nie opuszczać Mszy niedzielnej jako ważnego elementu życia modlitwy w rodzinie. O ważnej roli niedzielnej Mszy Świętej metropolita katowicki mówił także podczas pielgrzymki męskiej w 2007 r.⁵¹ Na pielgrzymce kobiet w 2000 r. arcybiskup zapewniał: „Spotkanie w supermarkecie nie może zastąpić spotkania przy rodzinnym stole! Tak wiele zależy w tym zakresie od żony i matki!”⁵².

Po raz kolejny abp Damian Zimoń wypowiedział się na temat świętowania niedzieli podczas pielgrzymki mężczyzn w 1998 r. Wówczas wyraził sprzeciw wobec pracy w niedzielę oraz działalności handlowej tego dnia. Uzasadnił to tym, że w innych krajach Europy sklepy w niedzielę są zamknięte. Jednocześnie w przesłaniu do pielgrzymów arcybiskup katowicki przypomniał walkę o wolną niedzielę w czasie PRL, kiedy to „w czasach totalitarnych tak organizowano życie społeczne, by pozbawić niedzielę jej świątecznego charakteru. Znacie historię tzw. czterobrygadowego systemu pracy. Dziś obserwujemy niebezpieczne zjawisko zagrożenia świątecznego wymiaru niedzieli przez coraz powszechniejsze dobrowolne podejmowanie w tym dniu pracy i handlu. Zatraca się świadomość, że niedziela jest dniem świętym [...]”.

⁴⁸ D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek...*, dz. cyt., s. 300; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁹ D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek...*, dz. cyt., s. 338; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 205; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 138, 158–159, 169.

⁵⁰ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 165.

⁵¹ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 275–276; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 169.

⁵² A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 169.

Brońmy świętości niedzieli! Uczciwe ułożenie życia społecznego bez świętowania niedzieli jest niemożliwe! Trzeba bronić świętości niedzieli jako cennego wkładu w życie duchowe społeczności ludzkiej”⁵³.

W kontekście świętowania niedzieli ważnym elementem jest także prawo do wypoczynku, które należy się każdemu człowiekowi, o czym abp Zimoń przekonywał podczas pielgrzymki mężczyzn w 1995 r.⁵⁴ W 2002 r. dawał również do zrozumienia, że nieświętowanie niedzieli jest wyrazem lekceważenia trzeciego przykazania. Według metropolity katowickiego prowadzi to do laicyzacji, której skutkiem jest „poczucie duchowej pustki, zagubienia, a czasem odrzucenia wszystkich systemów wartości. Dziś praktyczna laicyzacja dramatycznie osłabia ducha religijnego. Jednym z przykładów tego zjawiska jest powszechne łamanie przykazania świętowania niedzieli. Przyczyną jest przymuszanie do pracy w niedziele osób, które z powodów ekonomicznych ulegają presji pracodawców. Mamy tu do czynienia z grzechem społecznym, u podstaw którego leży błędny system wartości, sprowadzający człowieka do roli konsumenta. Ostatnio słyszałem przysłowie, jakżeż wymowne: «To, co w niedzielę człowiek zarobi, to na złamanym kiju nie uniesie»”⁵⁵.

Abp Damian Zimoń dostrzegał także pozytywne skutki przemian społecznych i gospodarczych związanych z demokratyzacją życia społecznego oraz przejściem na gospodarkę rynkową i przyłączeniem się do Unii Europejskiej. Mówił też o niepokoju wśród tych, „którzy z lękiem patrzą na otaczającą nas rzeczywistość. Wiele jest przyczyn tego lęku i beznadziei. Ciągłe naruszane są prawa pracowników związane z czasem zatrudnienia i wynagrodzenia. Wołamy o poszanowanie godności pracownika! Ciągłe jest aktualne wezwanie, że «niedziela jest Boża i nasza»”⁵⁶.

Abp Zimoń przypomniał hasło podczas obu pielgrzymek stanowych w 2006 r., które brzmiało: „Przywracajmy nadzieję ubogim”⁵⁷. Jego szczególna wymowa wynikała z tego, że wiele osób nie miało nadziei na lepsze jutro. Powodem tego stanu rzeczy był wzrost bezrobocia, który na Śląsku mocno dawał się we znaki z powodu restrukturyzacji przemysłu prowadzącej do likwidacji kopalń. Ważną rolę odgrywała też pomoc bezrobotnym na terenie archidiecezji katowickiej⁵⁸.

⁵³ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 226–227; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 556–557.

⁵⁴ D. Zimoń, *Drogą Kościoła jest człowiek...*, dz. cyt., s. 347; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 210.

⁵⁵ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 246; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 556; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 77.

⁵⁶ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 268.

⁵⁷ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 267; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 200; D. Zimoń, „Przywracajmy nadzieję ubogim” – oto zadanie dla Kościoła na Śląsku, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2006*, Katowice 2005, s. 29–32.

⁵⁸ Więcej na ten temat: zob. D. Szlachta, *Arcybiskup Damian Zimoń – „biskup bezrobotnych”*, ŚSHT 53 (2020), z. 1, s. 78–91.

Nierzadko dochodziło również do naruszania praw pracowniczych, np. przymuszania pracowników pod groźbą zwolnienia do dodatkowej pracy także w niedzielę⁵⁹. W związku z tym arcybiskup apelował do ludzi odpowiedzialnych za przestrzeganie praw pracowniczych i pracodawców. Podczas przemówienia przywołał telegram Jana Pawła II do pielgrzymów odczytany w 2004 r. Papież zwrócił wówczas się z prośbą do pracodawców, „aby dołożyli wszelkich starań, by szacunek dla człowieka i jego pracy przeważał nad chęcią osiągnięcia jak największego zysku. Proszę pracodawców, aby szanowali prawo pracownika do godziwego wynagrodzenia, do bezpieczeństwa, do opieki społecznej i do odpoczynku. Wszystkich – i pracodawców, i pracowników – wzywam do poszanowania niedzieli z jej centralnym momentem, jakim jest Msza Święta. Niech sławne na Śląsku powiedzenie «Niedziela jest Boża i nasza» nie traci swojej wymowy i mocy”⁶⁰.

Abp Damian Zimoń popierał wszelkie starania, które miały się przyczynić do ograniczenia handlu niedzielnego. Jednym z podstawowych argumentów na poparcie tych działań był fakt, że w wielu krajach Europy sklepy i galerie są w niedzielę nieczynne⁶¹.

Niedziela widziana dzisiaj

Od października 2011 r. posługę w archidiecezji katowickiej pełni abp Wiktor Skworc, który podejmuje działania związane z rozwiązywaniem konfliktów spowodowanych błędami zarówno rządzących, jak i związków zawodowych. Jednym z wątków poruszanych przez abp. Wiktora Skworca jest także zagadnienie świętowania niedzieli. Temat ten pojawia się w kontekście powstających centrów handlowych często czynnych przez siedem dni w tygodniu. Również w jego przemówieniach można znaleźć nawiązanie do hasła „niedziela Boża i nasza”⁶². Po raz pierwszy problem ten poruszono podczas obu pielgrzymek stanowych w 2012 r. Wówczas abp Skworc wzywał: „W imieniu pracowników handlu, a jest to bardzo duża grupa ludzi, licząca około miliona pracujących, z których zdecydowana większość, bo aż 70%,

⁵⁹ Problem ten abp Zimoń poruszył także podczas pielgrzymki męskiej w 2000 r. Zob. D. Zimoń, *Pochylmy się nad bezrobociem*, Katowice 2002, s. 34–36, 81; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 236.

⁶⁰ *Mówię do Was: Szczęść Boże! Kardynał Karol Wojtyła – Ojciec Święty Jan Paweł II w Piekarach Śląskich*, komentarze oprac. J. Kiedos, S. Cichy, E. Nalepa, zebrali B. Pietyra, J. Przybyła, B. Woźnica, wyd. 2, Katowice 2005, s. 169; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 254; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 190.

⁶¹ A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 191; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 556–557; W. Świątkiewicz, *Profanizacja dies Domini. Między przyzwoleniem a zgorzeniem*, w: *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt., s. 65–67.

⁶² Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 kwietnia 2014...; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 65–66; W. Świątkiewicz, *Profanizacja dies Domini...*, art. cyt., s. 61–64.

stanowią kobiety, upominamy się w Piekarach o wolne od pracy niedziele. Nie wolno odbierać im wolności do świątecznego odpoczynku. To prawo wynika z zasady równości wobec prawa!”⁶³.

Rok później abp Skworc odniósł postulat wolnej niedzieli do przeżywanego wówczas Roku Wiary. Dlatego pytał zgromadzonych pątników, jaka jest ich wiara. Niepokój arcybiskupa wzbudził coraz mniejszy udział w niedzielnej Mszy Świętej⁶⁴. Podczas pielgrzymkowego przemówienia metropolita przypomniał nauczanie Jana Pawła II, który w liście *Dies Domini* pisał: „dziś chciałbym z mocą wezwać wszystkich do ponownego odkrycia niedzieli: Nie lękajcie się ofiarować waszego czasu Chrystusowi!”, i dodawał: „Czas ofiarowany Chrystusowi nigdy nie jest czasem straconym”⁶⁵.

Jednocześnie abp Skworc podkreślił, że „świętowanie niedzieli było poświęcone tegoroczne piekarskie sympozjum”⁶⁶. Sympozja takie organizowano w latach 1992–2016. Odbываły się one dzień przed pielgrzymką mężczyzn i młodzieńców⁶⁷.

Dalej metropolita apelował: „Musimy sobie, Bracia, przypomnieć trzecie Boże przykazanie: Pamiętaj, abyś dzień święty święcił! Oznacza to, że w tym dniu mamy przykładać się do świętych słów, zajęć i świętego życia. Nie wolno nam umniejszać Kościoła przez nieobecność na niedzielnej Mszy Świętej, a tak się niestety dzieje. Bądźcie zatem, Bracia, apostołami świętowania niedzieli i dajcie tego przykład! Wspólnie wołamy do Pana: «przymnóż nam wiary», abyśmy byli solą ziemi!”⁶⁸.

W tym kontekście zgodnie z katolicką nauką społeczną „państwo powinno w kwestiach pracowniczych stanąć po stronie słabszego, a tym słabszym w układzie pracodawca – pracobiorca jest zawsze pracownik; i postulat drugi: gwarantować prawo do wypoczynku, a zwłaszcza chronić niedzielę jako dzień wolny od pracy, dający wszystkim możliwość wspólnego odpoczynku i świętowania”⁶⁹. Przywołując list Jana Pawła II oraz nauczanie społeczne Kościoła abp Skworc przekonywał, że odpoczynek jest ważnym elementem życia człowieka. Opowiedział się też za obroną pracownika przed wyzyskiem i poniżeniem ze strony pracodawcy, który jest stroną silniejszą⁷⁰.

⁶³ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 299. Por. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 235.

⁶⁴ W. Świątkiewicz, *Profanizacja dies Domini...*, art. cyt., s. 56, 58–60.

⁶⁵ Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini” o świętowaniu niedzieli*, Tarnów 1998, nr 7.

⁶⁶ Materiały z sympozjum: zob. *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt.

⁶⁷ Więcej o tym wydarzeniu: zob. Rozmowa z ks. Arkadiuszem Wuwerem z 3 kwietnia 2014 r. przeprowadzona przez D. Szlachtę (w zbiorach autora); Rozmowa z prof. Wojciechem Świątkiewiczem z 18 sierpnia 2014 r. przeprowadzona przez D. Szlachtę (w zbiorach autora); A. Wuwer, *Dorobek piekarskich sympozjów naukowych w monografiach konferencyjnych (1992–2016)*, ŚSHT 51 (2018), z. 1, s. 192–209 (tam też geneza sympozjów oraz wykaz publikacji sympozjalnych, autorów i ich tekstów).

⁶⁸ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 305.

⁶⁹ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 306.

⁷⁰ B. Drożdż, *Istota świętowania, czyli dlaczego mamy świętować?*, w: *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt., s. 51–53.

Podczas pielgrzymki mężczyzn w 2015 r. abp Wiktor Skworc stwierdził, że niedziela to „być albo nie być” dla rodziny, Kościoła i społeczeństwa. Mówił o niedzieli nie tylko kontekście religijnym. W tym celu przypomniał apel biskupów i zwierzchników Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej ze stycznia 2015 r. skierowany: „także do tych, od których zależy społeczny kształt świętowania niedzieli w Polsce: apelujemy do pracowników, by w niedziele i święta nie podejmowali niekoniecznej pracy zarobkowej; apelujemy do pracodawców, by uszanowali świętość dnia Pańskiego, nie angażując zawodowo pracowników, jeżeli nie jest to bezwzględnie konieczne; apelujemy do parlamentarzystów, by zapewnili takie uregulowania prawne, które uszanują w naszej Ojczyźnie prawo ludzi pracy do niedzielnego wypoczynku i świętowania; apelujemy do władz, by uczyniły wszystko w celu ochrony niedzieli, tak aby człowiek nie był traktowany jako narzędzie zysku i mógł przeżywać niedzielę zgodnie ze swoimi przekonaniem; apelujemy wreszcie do wszystkich ludzi dobrej woli o poszanowanie niedzieli i świąt z uwagi na społeczny pożytek należnego odpoczynku i świętowania – dla dobra naszych rodzin, dla dobra obywateli naszego państwa”⁷¹.

Kolejnym argumentem dla arcybiskupa katowickiego za wprowadzeniem zakazu handlu w niedzielę jest fakt, że w wielu krajach sklepy w niedzielę są zamknięte. Podczas pielgrzymki mężczyzn w 2017 r. mówca wymieniał kraje, w których obowiązuje zakaz handlu niedzielnego. Wśród nich są: „Austria, Grecja, Belgia, Francja, Luksemburg, Norwegia, Holandia, Wielka Brytania. Każde z tych państw chroni w ten sposób życie rodzinne i prywatne obywateli. W Niemczech niedziela jest chroniona zapisem w konstytucji jako wartość i spoiwo wspólnoty narodowej”⁷².

Dlatego też „i my powinniśmy – jako kraj i naród – przyjąć rozwiązania regulujące rytm pracy i odpoczynku, obowiązujące w wielu nowoczesnych krajach Europy! Także nasza Konstytucja i prawa Unii Europejskiej gwarantują obronę życia rodzinnego oraz ochronę pracy. To wystarczające racje prawne na rzecz wprowadzenia ograniczenia handlu”⁷³.

Metropolita katowicki poparł wprowadzenie zakazu również w naszym kraju, o czym wspominał podczas pielgrzymki kobiet w 2016 r. Wówczas pojawiła się bowiem inicjatywa ustawodawcza o ograniczeniu handlu w niedzielę. Według abp. Wiktora Skworca: „Jest to legalna droga do odzyskania niedzieli «Bożej i naszej», sprzyjającej umocnieniu, a może niekiedy odrodzeniu zagubionych więzi rodzinnych i społecznych. Dramatyzm tej sytuacji potwierdza jeszcze fakt, że to właśnie w niedzielę – najczęściej w handlu – zatrudniane są kobiety: żony i matki. Ten stan

⁷¹ *Apel biskupów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i zwierzchników Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej o poszanowaniu i chrześcijańskim świętowaniu niedzieli. Warszawa, 20 stycznia 2015 r.*, WA 83 (2015), nr 1, s. 24–25; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et Iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 321–322.

⁷² W. Skworc, *Idźcie i głóście! Jest nadzieja!*..., art. cyt., s. 335.

⁷³ W. Skworc, *Idźcie i głóście! Jest nadzieja!*..., art. cyt., s. 335.

trzeba zmienić, dlatego raz jeszcze apeluję o składanie deklaracji poparcia dla inicjatywy ustawodawczej o ograniczeniu handlu w niedzielę!”⁷⁴.

Abp Skworec zdawał sobie sprawę z tego, że wielu jest przeciwników zakazu w handlu niedzielę. Dla nich podczas pielgrzymki kobiet w 2019 r. przedstawił orzeczenie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, w którym można przeczytać: „Zasada ochrony niedzieli ma nie tylko wymiar religijny, ale również ogólnospołeczny. Pozwala na fizyczną i psychiczną regenerację osoby pracownika po tygodniu pracy, sprzyja rozbudowie więzi międzyludzkich (w tym rodzinnych), wpływa na poprawę sposobu postrzegania człowieka przez wielkie podmioty gospodarcze, które często sprowadzają go do narzędzia zysku, a także pozytywnie oddziałują na branżę handlową. W ten sposób zakaz handlu niedzielnego, nawet gdy jest stosowany z ustawowo przewidzianymi wyjątkami, sprzyja realizacji wielu zasad, praw i wolności konstytucyjnych, tj. nietykalności osobistej, zasady ochrony rodziny i małżeństwa, zasady przyrodzonej godności człowieka oraz wolności gospodarczej. W tym ostatnim przypadku chodzi o ograniczenie przewagi wielkich przedsiębiorstw, które w przeciwieństwie do małych sklepów dysponują licznymi zasobami kadrowymi, umożliwiającymi im pracę przez 7 dni w tygodniu”⁷⁵.

Mimo sprzeciwów w poszczególnych latach zakaz handlu w niedzielę udało się sukcesywnie wprowadzić w życie. Rozwiązanie to poparli również obywatele, którzy uznali, że „Postulowana ustawa bierze w obronę człowieka; ponad milion osób, szczególnie kobiet, pracujących – wykonujących prace niekonieczne – w niedziele i dni świąteczne. Podkreśla też wartość niedzieli, jako dobra kulturowego i dnia wolnego od pracy [...]. Uważamy, że zarówno proponowanie zmian w projekcie ustawy, jak też przeciąganie prac legislacyjnych jest formą niesprawiedliwości społecznej, także wobec tych obywateli, którzy poparli projekt swoim podpisem”⁷⁶.

Arcybiskup katowicki wskazywał, że niedziela jest także dniem człowieka. Dlatego jasno się dopominał, „by niedzielę zwrócić człowiekowi. Każdemu człowiekowi. Bo niedziela nie jest luksusem, zbytkiem dla najbogatszych i bogatych. Niedziela jest dla każdego. Jest bezcenna dla człowieka i jego rodziny, a państwo powinno ją chronić prawem jak świętość!”⁷⁷.

⁷⁴ W. Skworec, *Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, Piekary Śląskie, 21 sierpnia 2016 roku*, WA 84 (2016), nr 7, s. 563; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 261.

⁷⁵ Hierarcha cytuje tu dokument *Wolna niedziela w orzecznictwie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe, Wnioski*, pkt D.700. Zob. W. Skworec, *Po moc Bożego Ducha! Słowo pasterskie Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, Piekary Śląskie, 18 sierpnia 2019 roku*, WA 87 (2019), nr 7–8, s. 698–699. Zob. także A. Drożdż, *Rodzina zanurzona w fenomenie weekendowym*, w: *Świętowanie niedzieli...*, dz. cyt., s. 88–90.

⁷⁶ W. Skworec, *Idźcie i głóście! Jest nadzieja!*..., art. cyt., s. 334–335.

⁷⁷ W. Skworec, *Idźcie i głóście! Jest nadzieja!*..., art. cyt., s. 335. Por. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et Familiae Advocata...*, dz. cyt., s. 262.

Równocześnie abp Skworc stale przywoływał hasło „niedziela Boża i nasza” i wyraził życzenie, by było aktualne w III Rzeczypospolitej. Jest to warunek wypełnienia trzeciego przykazania Bożego, którego nie wolno lekceważyć, „jeśli chcemy się ostać jako rodziny, społeczeństwo i państwo”⁷⁸.

Podczas pielgrzymki kobiet w 2017 r. arcybiskup katowicki prosił pracowników Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej o „więcej empatii wobec kobiet, których symbolem są te z nich, które w niedziele zmuszane są do obsługi kas w supermarketach [...]. Rodzina potrzebuje nie tylko pomocy finansowej – programu «500+», ale także czasu dla siebie. Potrzebuje programu «Niedziela+!»⁷⁹.

Równocześnie metropolita apelował do pątniczek, aby mimo trudności nie rezygnowały ze świątecznego charakteru niedzieli. Wzywał też do przeżywania tego dnia we wspólnocie rodzinnej i parafialnej⁸⁰.

Podczas męskiej pielgrzymki w 2017 r. arcybiskup katowicki poruszył także problem migracji. Zauważył, że to nie przybysze są dla Polaków największym zagrożeniem. Według abp. Skworca jest nim „słabość Europy i Europejczyków spowodowana utratą pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, co wywołuje u wielu Europejczyków, Polaków również, wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo, majątek pozostawiony im przez przodków. A w zamian otrzymali w nadobfitości wytwory kultury materialnej, królestwo rzeczy, skutecznie odcinające sytych od życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo”⁸¹.

W 2018 r. wprowadzono pierwszy etap zakazu handlu niedzielnego. Dzięki temu sklepy i galerie handlowe były zamknięte przez dwie niedziele w miesiącu. Katowicki metropolita miał przy tym na uwadze, że wielu będzie chciało ominąć ten zakaz. Dlatego zachęcił pielgrzymów, aby nie ulegli ich propagandzie. Zdaniem arcybiskupa „Polska nie może pozwalać na to, aby lekceważono państwo prawa. Setki tysięcy zatrudnionych, zwłaszcza kobiet, nie muszą w niedzielę pracować – mogą odpocząć i być dla rodziny. Zauważamy, jak w dwie wolne od handlu niedziele zmienia się styl życia, uczymy się na nowo świętować i być dla siebie. Przeżywanie tego jest treścią hasła Metropolitalnego Święta Rodziny: «Rodzina – radość miłości!»⁸².

⁷⁸ W. Skworc, *Idźcie i głóście! Jest nadzieja!...*, art. cyt., s. 335.

⁷⁹ W. Skworc, *Idźcie i głóście! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 20 sierpnia 2017 roku*, WA 85 (2017), nr 7–8, s. 454.

⁸⁰ W. Skworc, *Idźcie i głóście! Słowo...*, art. cyt., s. 454; W. Skworc, *Jesteśmy napelnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 19 sierpnia 2018 roku*, WA 86 (2018), nr 7–8, s. 512.

⁸¹ W. Skworc, *Idźcie i głóście! Jest nadzieja!...*, art. cyt., s. 335.

⁸² W. Skworc, *Jesteśmy napelnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, Piekary Śląskie, 27 maja 2018 roku, Uroczystość Najświętszej Trójcy*, WA 86

W 2019 r. wprowadzono kolejny etap zakazu handlu w niedzielę. Od tego momentu sklepy i galerie mogły być otwarte tylko w ostatnią niedzielę miesiąca. Mimo to arcybiskup przypominał: „Pamięć o Bogu to pamięć o Jego przykazaniach! Pamiętaj, abyś dzień święty święcił (III)! Tu, u Matki Bożej Piekarskiej, stoimy od zawsze na straży niedzieli, bo «niedziela jest Boża i nasza»! Wszyscy uczmy się rodzinnego świętowania, przeżywania niedzieli. W tym dniu trzeba «pamiętać o Panu, Bogu twoim, bo On udziela ci siły do zdobycia bogactwa»; trzeba umacniać więzi z najbliższymi, którzy na różne sposoby zbyt szybko odchodzą; trzeba wyrwać się z kierunku codzienności ku światłu Bożej prawdy i miłości. Trzeba zbliżyć się do natury i kultury! A przy tym, Bracia, nie rezygnujcie, proszę, z niedzielnej Mszy Świętej, z sakramentu pokuty, z uczynków miłosierdzia, z odwiedzania starszych i chorych krewnych, znajomych. Umacniajcie się dobrym słowem, także tym drukowanym w naszym tygodniku dobrych wiadomości, jakim jest «Gość Niedzielny»⁷⁸³.

Od 2020 r. jedynie kilka niedziel w roku ma charakter handlowy. Według abp. Wiktora Skworca jest to sprzeciw wobec próby „uczynienia z pieniądza zastępczego bożka, która konsumpcję każe traktować jako zastępczą religię. Do tego chce nas zmusić dyktat ekonomii i koncernów, które walczą z niedzielą, aby ludzie w ich świątyniach – supermarketach – odprawiali niedzielne nabożeństwa zakupów i konsumpcji, aż po utratę wolności przez zadłużenie”⁷⁸⁴.

Wskutek epidemii koronawirusa, która opanowała cały świat, ciągle szuka się okazji do obejścia zakazu handlu niedzielnego. Wzbudziło to niepokój arcybiskupa katowickiego, który w 2020 r. mówił: „Na stronach dziennika lansującego się jako organ opiniotwórczy regularnie pojawiają się teksty o tym, jakoby Polacy mieli dość zakazu handlu w niedzielę. Na potwierdzenie tej tezy przytacza się wyłącznie argumenty natury ekonomicznej: że «zyska gospodarka, zyskają sklepy, zakupy będą łatwiejsze, a nawet tłok będzie mniejszy». Trzeba postawić pytanie, gdzie w tych badaniach – często przygotowywanych «na zamówienie» – jest człowiek? Gdzie są pracownicy handlu, kobiety, żony i matki? Gdzie jest rodzina, poszanowanie odpoczynku i prawa do duchowego rozwoju człowieka, prawa do spotkania z naturą i kulturą?»⁷⁸⁵.

Arcybiskup zatem apelował do zgromadzonych pielgrzymów: „Bracia, nie możemy się zgodzić na dyktaturę różnych organizacji, korporacji zajmujących się handlem i dystrybucją towarów, które nie biorą pod uwagę kosztów społecz-

(2018), nr 5, s. 363–364.

⁸³ W. Skworec, *W mocy Bożego Ducha! Nauczanie społeczne Arcybiskupa Katowickiego*, WA 87 (2019), nr 5, s. 475.

⁸⁴ W. Skworec, *Po moc Bożego Ducha!...*, art. cyt., s. 698–699.

⁸⁵ *Pomóż nam wygrać, Lekarko, nasz czas. Słowo arcybiskupa Wiktora Skworca podczas pielgrzymki*, WA 88 (2020), nr 5, s. 296.

nych, jakie płyną z niszczenia narodowej tkanki społecznej poprzez pozbawiania jej tego spoiwa, jakim jest wspólne przeżywanie czasu wolnego i świętowanie niedzieli przez rodziny i całe społeczeństwo. To element naszej kulturowej tożsamości. Nie możemy się godzić na jego niszczenie. Szanujmy niedzielę jako święty dzień chrześcijaństwa i kultury europejskiej jak inne europejskie kraje (np. Niemcy)⁸⁶.

Podczas tego samego przemówienia metropolita zapowiedział, że zawsze będzie trwała obrona niedzieli jako dnia Boga i człowieka oraz praw pracowniczych naruszanych z powodu niekoniecznej pracy w niedzielę⁸⁷.

Zakończenie

Podczas pielgrzymek stanowych do sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej zawsze toczyła się walka o wolność i godność człowieka. Ważną rolę odgrywają w tym przesłania wygłaszane przez biskupów katowickich do pielgrzymów zebranych na Wzgórzu Piekarskim.

Jednym z przejawów tej walki jest także obrona sakralnego charakteru niedzieli, która jest „Boża i nasza”. Inaczej walka ta wyglądała w okresie PRL, kiedy to ówczesna władza chciała zawłaszczyć niedzielę poprzez zmuszanie ludzi do pracy. Przejawem tego był wprowadzony w 1977 r. czterobrygadowy system pracy w górnictwie oraz tzw. czyny społeczne. Praktykom tym sprzeciwiał się stanowczo bp Herbert Bednorz, który bronił niedzieli jako dnia dla człowieka, rodziny i wypoczynku.

Po odzyskaniu wolności zagrożeniem dla sakralnego charakteru niedzieli stał się rozwój niedzielnego handlu, powstanie centrów handlowych. Był to rezultat wejścia w życie mechanizmów gospodarki rynkowej oraz konsumpcyjnego stylu życia prowadzącego do laicyzacji i zniewolenia człowieka stającego się tylko trybikiem w maszynie rynkowej. Stanowiło to przedmiot troski o świąteczny charakter niedzieli następców bp. Bednorza, którymi byli: abp Damian Zimoń i pełniący te obowiązki do dzisiaj abp Wiktor Skworc.

Dlatego też zagadnienia związane z zachowaniem sakralnego charakteru niedzieli są często poruszane przez biskupów katowickich przy różnych okazjach, zwłaszcza w czasie stanowych pielgrzymek do sanktuarium Matki Bożej w Piekarach Śląskich. W ostatnich latach temat ten często pojawia się w wypowiedziach abp. Wiktora Skworca, który w ten sposób sprzeciwia się otwieraniu w ten dzień galerii handlowych.

⁸⁶ *Pomóż nam wygrać...*, art. cyt., s. 296.

⁸⁷ *Pomóż nam wygrać...*, art. cyt., s. 296.

Bibliografia

Źródła

Źródła drukowane:

Apel biskupów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i zwierzchników Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej o poszanowaniu i chrześcijańskim świętowaniu niedzieli. Warszawa, 20 stycznia 2015 r., „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 83 (2015), nr 1, s. 24–25.

Ciągle tonę i chwytam Jezusa. Z abp. Damianem Zimoniem rozmawiają Alina Petrowa-Wasilewicz i ks. Jerzy Szymik, Katowice 2002.

Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini” o świętowaniu niedzieli*, Tarnów 1998.

Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. 2, Poznań 2002.

Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.

Kościół Robotników. Kronika kościoła pw. Najświętszej Marii Panny Matki Kościoła w Jastrzębiu-Zdroju 1974–1988, Jastrzębie-Zdrój 2014.

Pięć przykazań kościelnych, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 82 (2014), nr 4, s. 140–142.

Pomóż nam wygrać, Lekarko, nasz czas. Słowo arcybiskupa Wiktora Skworca podczas pielgrzymki, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 88 (2020) nr 5, s. 291–298.

Skworc W., *Idźcie i głoscie! Jest nadzieja! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 28 maja 2017 roku*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 85 (2017), nr 5, s. 333–339.

Skworc W., *Idźcie i głoscie! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 20 sierpnia 2017 roku*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 85 (2017), nr 7–8, s. 450–456.

Skworc W., *Jesteśmy napelnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 19 sierpnia 2018 roku*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 86 (2018), nr 7–8, s. 507–514.

Skworc W., *Jesteśmy napelnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, Piekary Śląskie, 27 maja 2018 roku, Uroczystość Najświętszej Trójcy*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 86 (2018), nr 5, s. 358–365.

Skworec W., *Ojcowskim sercem. Słowo społeczne Metropolity Katowickiego*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 89 (2021), nr 5, s. 344–354.

Skworec W., *Po moc Bożego Ducha! Słowo pasterskie Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, Piekary Śląskie, 18 sierpnia 2019 roku*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 87 (2019), nr 7–8, s. 693–702.

Skworec W., *Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, Piekary Śląskie, 21 sierpnia 2016 roku*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 84 (2016), nr 7, s. 559–565.

Skworec W., *W mocy Bożego Ducha! Nauczanie społeczne Arcybiskupa Katowickiego*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 87 (2019), nr 5, s. 468–476.

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, wyd. 2, Poznań 2008.

Zimoń D., *Słowo pasterskie biskupa katowickiego w związku ze strajkami*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach” 56 (1988), nr 8, s. 264–265.

Relacje ustne:

Biskup robotników. Przemówienia bp. Bednorza w Piekarach Śląskich, dodatek CD do „Gościa Niedzielnego” przygotowany na pielgrzymkę mężczyzn i młodzieńców w 2008 r.

Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 grudnia 2013 r. przeprowadzona przez D. Szlachtę (w zbiorach autora).

Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 kwietnia 2014 r. przeprowadzona przez D. Szlachtę (w zbiorach autora).

Rozmowa z ks. Arkadiuszem Wuwerem z 3 kwietnia 2014 r. przeprowadzona przez D. Szlachtę (w zbiorach autora).

Rozmowa z prof. Wojciechem Świątkiewiczem z 18 sierpnia 2014 r. przeprowadzona przez D. Szlachtę (w zbiorach autora).

Opracowania:

Basiuk M., *Biblijne i patrystyczne korzenie świętowania dnia Pańskiego*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 135–142.

- Drożdż A., *Rodzina zanurzona w fenomenie weekendowym*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 85–95.
- Drożdż B., *Istota świętowania, czyli dlaczego mamy świętować?*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 47–54.
- Dziurok A., *Mowa do ludu*, w: *Życie w komunistycznym kraju. Polacy w latach 1944–1989*, cz. 6, *Robotnicy przeciwko władzy*, dodatek do „Gościa Niedzielnego” przygotowany we współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej, 12 VI 2011 r., s. 13.
- Górecki J., *Pielgrzymki do Piekar Śląskich w latach 1946–1947 w świetle okólników Kurii Diecezjalnej w Katowicach*, „Peregrinus Cracoviensis” 26 (2015), nr 1, s. 21–34.
- Grajewski A., *Biskup katowicki Herbert Bednorz wobec władzy komunistycznej na Górnym Śląsku w latach 1967–1985. Zarys problematyki*, w: *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego. W setną rocznicę urodzin biskupa Herberta Bednorza*, red. I. Celary, Katowice–Piekary Śląskie 2008, s. 31–42.
- Hoinkis A., *Teologia świętowania niedzieli jako dnia Pańskiego*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 169–178.
- Kłakus M., *Kościół i robotnicy. Kościół katolicki na Górnym Śląsku wobec Pierwszej Solidarności w Jastrzębiu-Zdroju*, Katowice 2011.
- Kołek A., *Problematyka społeczno-religijna w kaznodziejstwie biskupa Herberta Bednorza (1967–1989)*, Katowice 2002.
- Kurpierz T., Neja J., *„Solidarność” śląsko-dąbrowska 1980–1981. Szkic do monografii i dokumenty własne*, Katowice 2012.
- Łuczak M., *Teologia społeczna w Kościele katowickim 1925–2010*, Częstochowa 2013.
- Marek Ł., *Obrzędowość świecka*, w: *Przez Morze Czerwone. Kościół w Polsce pod rządami komunistów*, cz. 5, *Życie codzienne katolika w PRL*. Dodatek do tygodnika „Gość Niedzielny” z 14 IX 2008 r., s. 6–7.
- Misiak R., *Świętowanie Dnia Pańskiego w perspektywie tożsamości*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 96–113.
- Mówię do Was: Szczęść Boże! Kardynał Karol Wojtyła – Ojciec Święty Jan Paweł II w Piekarach Śląskich*, komentarze oprac. J. Kiedos, S. Cichy, E. Nalepa, zebrali B. Pietyra, J. Przybyła, B. Woźnica, wyd. 2, Katowice 2005.
- Myszor J., *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999.
- Neja J., *Dwa strajki – dwa porozumienia*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 9–10 (2010), nr 118–119, s. 65–74.

- Neja J., *Matecznik komunistów czy region buntu?*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 9 (2017), nr 142, s. 96–111.
- Neja J., *Pierwsi w kraju. Komitet Wolnych Związków Zawodowych w Katowicach*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 4 (2018), nr 149, s. 17–31.
- Olszar H., *Iustitia socialis Kościoła katowickiego w czasach zniewolenia i wolności*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (archi)diecezji katowickiej*, red. A. Wuwer, Katowice 2015, s. 51–63.
- Olszar H., „*Niedziela Boża i nasza*”. *Walka biskupa Herberta Bednorza z władzą ludową o Dzień Pański wolny od pracy*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 36–43.
- Olszowski G., *Herbert Bednorz – organizator i kierownik referatu duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Katowicach*, w: *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego. W setną rocznicę urodzin biskupa Herberta Bednorza*, red. I. Celary, Katowice–Piekary Śląskie 2008, s. 77–94.
- Suchoń A., *Stan etosu pracy górnika śląskiego w okresie rządów totalitarnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 25/26 (1992/1993), s. 99–119.
- Surmiak W., „*W niedzielę oraz święta nakazane uczestniczyć we mszy świętej i powstrzymać się od prac niekoniecznych*” – *prawno-moralny sens pierwszego przykazania kościelnego*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 143–159.
- Szlachta D., *Arcybiskup Damian Zimoń – „biskup bezrobotnych”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 53 (2020), z. 1, s. 74–95.
- Szlachta D., *Bednorz Herbert*, w: *Leksykon Panteonu Górnośląskiego*, red. A. Kłos-Skrzypczak, H. Olszar, Katowice 2020, s. 53–61.
- Szlachta D., *Herbert Bednorz (1908–1989), „biskup robotników”*, w: *Logos i ethos w polityce. Księga jubileuszowa Profesora Stanisława Wójcika*, red. A. Łukasik-Turecka, K. Słowiński, Lublin 2020, s. 77–97.
- Szlachta D., *Ksiądz Bernard Czernecki – kapelan Solidarności w Jastrzębiu i duszpasterz ludzi pracy*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 7–8 (2021), nr 188–189, s. 64–75.
- Szlachta D., *Pielgrzymki stanowe do sanktuarium w Piekarach Śląskich w latach 1945–2020*, „Studia Sandomierskie” 27 (2020), s. 139–169.
- Szlachta D., *Tematy społeczne poruszane przez biskupów katowickich podczas pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich*, w: *Wolność człowieka i jej granice*, red. K. Kozioł, Lublin 2017, s. 70–89.
- Świątkiewicz W., *Profanizacja dies Domini. Między przyzwoleniem a zgorszeniem*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym. XXII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 55–70.
- Til P., *Biskupi polscy o świętowaniu niedzieli*, Katowice 2017.

- Tracz B., *Cios sierp(ni)owy. Strajki na Górnym Śląsku w 1988 r.*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 4 (2019), nr 161, s. 13–24.
- Tracz B., *Niezrealizowane postulaty. Strajkowe lato 1988 roku w województwie katowickim*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 9 (2017), nr 142, s. 112–126.
- Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, red. B. Woźnica, I. Mierzwa, M. Połomska, R. Rak, S. Szymecki, wyd. 2, Katowice 2012.
- Woźnica B., *Ks. bp Herbert Bednorz w obronie społecznych interesów świata pracy*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 22 (1989), s. 37–40.
- Wójcik B., *TKKŚ – pomocnik PZPR*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 7–8 (2021), nr 188–189, s. 134–145.
- Wuwer A., *Dorobek piekarskich sympozjów naukowych w monografiach konferencyjnych (1992–2016)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51 (2018), z. 1, s. 192–209.
- Wuwer A., *Etyczno-społeczna interpretacja maryjnego tytułu „Matka sprawiedliwości i miłości społecznej”*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (archi)diecezji katowickiej*, red. A. Wuwer, Katowice 2015, s. 13–30.
- Wuwer A., *Nauczanie społeczne arcybiskupa metropolity Damiana Zimonia podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn i młodzieńców do Piekar Śląskich w latach 1986–2004*, w: *Rocznice, które wspominają, uobecniają i zapowiadają. Zagadnienia teologiczne, socjologiczne i historyczne*, red. J. Kozyra, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2005, s. 33–76.
- Wuwer A., Szlachta D., *Caritas et Iustitia in re sociali. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017.
- Wuwer A., Szlachta D., *De profundis ad Te clamamus. Świat górników w radiowych i telewizyjnych homiliach biskupów katowickich (1983–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017.
- Wuwer A., Szlachta D., *Mater et Familiae Advocata. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet i panien do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017.
- Zimoń D., *Drogą Kościoła jest człowiek. Kościół katowicki wobec problemów społecznych w latach 1985–1995*, Katowice 1995.
- Zimoń D., *Pochylmy się nad bezrobociem*, Katowice 2002.
- Zimoń D., „*Przywracajmy nadzieję ubogim*” – oto zadanie dla Kościoła na Śląsku, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2006*, Katowice 2005, s. 29–32.

Streszczenie

Ważnym zagadnieniem wymagającym omówienia jest wątek świętowania niedziele jako dnia Pańskiego. Wbrew pozorom temat ten nie stracił na aktualności, dlatego też podjęto próbę opracowania uwzględniającą nauczanie biskupów podczas pielgrzymek do Piekar Śląskich. Należą do nich pielgrzymki stanowe mężczyzn i młodzieńców odbywające się w ostatnią niedzielę maja oraz pielgrzymki kobiet i panien organizowane w niedzielę po 15 sierpnia. Temat sakralnego charakteru niedziele poruszali kolejni biskupi katowiccy: Herbert Bednorz, Damian Zimoń i Wiktor Skworc. W okresie PRL przymus pracy w niedzielę był skutkiem wieloletniego rozwoju przemysłu na Górnym Śląsku oraz działań ówczesnych władz, które dążyły do zniewolenia człowieka. Miał temu służyć czterobrygadowy system pracy w kopalniach, który wprowadzono oficjalnie w 1977 r. W odpowiedzi powstało słynne hasło pielgrzymkowe: „niedziela Boża i nasza”. Po przemianach 1989 r. abp Damian Zimoń i abp Wiktor Skworc nadal przypominali to hasło, sprzeciwiając się praktyce handlu niedzielnego oraz powstawania nowych centrów handlowych. Często przemawiali w imieniu osób zatrudnionych w handlu, które nie miały czasu dla rodziny i na odpoczynek oraz nie mogły uczestniczyć w niedzielnej Mszy Świętej. Mimo wejścia w życie zakazu handlu niedzielnego zagadnienie to nadal jest aktualne, wielu bowiem szuka sposobów jego obejścia.

Słowa kluczowe: nauka społeczna Kościoła, pielgrzymki, antropologia, dzień Pański

Katowice Bishops on the Celebration of Sunday During State Pilgrimages to Piekary Śląskie after World War II

Summary

A particularly important issue that needs to be presented is the topic of celebrating Sunday as the Lord's Day. Contrary to appearances, this topic is still relevant, therefore an attempt has been made to include teaching from the pilgrimages to Piekary Śląskie. This term should be understood as the state pilgrimages of adult and young men which takes place on the last Sunday of May and the pilgrimages of women and girls that takes place on the Sunday after August 15. The subject of the sacred character of Sunday was discussed by the subsequent bishops of Katowice Herbert Bednorz, Damian Zimoń and Victor Skworc. This was the result of many years of industrial development in this area and the actions of the authorities during the People's Republic of Poland, which aimed at enslaving people. As was evidenced by the implementation of the four-tiered system of work in the mines, which was officially introduced in 1977. Therefore, during the pilgrimages, the famous slogan „God's Sunday and Ours” was created. After the transformations of 1989, the archbishops Damian Zimoń and Victor Skworc continued to recall this slogan, opposing the practice of conducting business on Sunday and the creation of new shopping centers.

Therefore, they often spoke on behalf of those employed in commerce who did not have time for their family and rest, and were prevented from participating in the Sunday Mass. Despite the enforcement of the Sunday trading ban, this issue is still relevant, as many are looking for ways to circumvent it.

Key words: social teaching of the Church, pilgrimages, human rights, the Lord's Day

ORZEŁ BIAŁY W POLSKICH HERBACH MIEJSKICH

Wstęp

Polska heraldyka miejska cechuje się niezwykle bogactwem godeł nawiązujących do heraldyki rycerskiej oraz kościelnej, a także do szeroko rozumianej symboliki związanej z przedstawieniami miast, osób oraz flory i fauny. Funkcjonują one zarówno w obszarze *sacrum*, jak i *profanum*. Heraldyka miejska zawiera herby, których wygląd jest zbliżony do herbu państwowego – Orła Białego¹. Kilka polskich miast posiada herby z tarczami dzielonymi, na których znajdują się orły srebrne. Tak jest w przypadku herbu Dąbrowy Górniczej², Pobiedzisk³ i Sanoka⁴. Wizerunek orła złotego widnieje w herbach kilku miast, m.in. w herbie Leśnicy⁵, Pszczyń⁶

¹ Kolory stosowane w heraldyce (tynktury) dzieli się na barwy, metale i futra. Kolor biały jest heraldycznym metalem – srebrem. Orzeł Biały heraldycznie jest zatem orłem srebrnym, który zgodnie z zasadami heraldycznymi oręż (dziób, szpony) ma zaznaczony innym metalem – złotem. J. Marecki, *Barwa w heraldyce*, w: *Barwa i kolor*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2012, s. 67.

² W polu dwudzielnym w pas od czoła czerwonym orzeł srebrny, od podstawy dzielonym w słup w prawym srebrnym trzy żółędzie zielone w słup, w lewym złotym młot czarny w słup. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994, s. 38.

³ W polu dwudzielnym w słup w polu prawym czerwonym orzeł srebrny ze złotym uzbrojeniem i takąż toczenicą na ogonie, w polu lewym srebrnym klęcząca postać młodzieńca. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 167; Uchwała Rady Miejskiej Gminy Pobiedziska nr VII/59/07 z dnia 29 III 2007 r. w sprawie przywrócenia historycznego herbu Gminy Pobiedziska, „Dziennik Urzędowy Wojewódzkiego Wielkopolskiego” z dnia 21 V 2007 r., nr 74, poz. 1957.

⁴ W polu dwudzielnym w pas od czoła czerwonym orzeł srebrny, od podstawy dzielonym w słup w lewym niebieskim św. Jerzy w zbroi srebrnej stojący na smoku zielonym, w lewym wąż zielony z koroną złotą zjadający dziecko (herb Sforzów). A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 192.

⁵ W polu błękitnym orzeł złoty piastowski. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 104.

⁶ W polu błękitnym orzeł złoty z uzbrojeniem czerwonym. M. Gumowski, *Herby miast polskich*, Warszawa 1960, s. 278; A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 177.

i Żywca⁷, natomiast orła czerwonego – w herbie Barlinka⁸, Choszczna⁹, Gorzowa Wielkopolskiego¹⁰, Ińska¹¹, Myśliborza¹² i Ośna Lubuskiego¹³.

Orzeł był motywem często stosowanym w heraldyce kościelnej. Znajduje się w herbach katolickich wspólnot zakonnych, np. Zakonu Kanoników Regularnych Świętego Augustyna, Kongregacji Laterańskiej Najświętszego Zbawiciela, Kapituły Kanoniczek Świeckich od Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Matki Boskiej, Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego i Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej¹⁴, a także herbach hierarchów, np. abp. Janusza Bolonka (zm. 2 marca 2016 r.)¹⁵.

Z punktu dociekań heraldyka interesującym problemem badawczym jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, co było powodem umieszczenia w herbach miast polskich wyobrażeń orła białego na czerwonym polu. W poniższym artykule prezentuje się herby dziewięciu miast polskich, na których widnieje wizerunek orła białego w pełnej postaci na tarczy¹⁶ w czerwonym jej polu. Należy stwierdzić, że omawiane

⁷ W polu błękitnym orzeł złoty ponad głową wołu z toczenicą złotą w nozdrzach. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 272.

⁸ W polu srebrnym orzeł czerwony brandenburski. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 5.

⁹ W polu srebrnym orzeł czerwony brandenburski w szponach trzymający gałązki dębowe zielone. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰ W polu srebrnym orzeł czerwony brandenburski z liśćmi koniczyny zielonymi w szponach. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 56.

¹¹ W polu srebrnym orzeł czerwony brandenburski ze złotym uzbrojeniem. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 65.

¹² W polu srebrnym orzeł czerwony brandenburski z koroną złotą, takimiż gwiazdami od czoła i skrzydłami czarnymi w szponach. A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 135.

¹³ W polu srebrnym orzeł czerwony brandenburski (od 2019). Uchwała nr IV/27/2019 Rady Miejskiej w Ośnie Lubuskim z dnia 14 marca 2019 r. w sprawie ustanowienia herbu i flagi gminy Ośno Lubuskie oraz zasad ich używania, § 2.1; W. Strzyżewski, *Odzwierciedlenie zmian polityczno-prawnych w symbolice herbów miast pogranicza śląsko-brandenbursko-wielkopolskiego w XVIII i XIX wieku*, w: *Herby miast polskich w okresie zaborów (1772–1918). Materiały sesji naukowej, Włocławek 5–6 grudnia 1996 r.*, red. S.K. Kuczyński, Włocławek 1999, s. 74.

¹⁴ W. Kolak, J. Marecki, *Leksykon godeł zakonnych*, Kraków 1994, s. 60, 118–119, 161, 191.

¹⁵ W polu czerwonym orzeł biały w koronie złotej w szponach trzymający klucz. Zob. *Życiorys ś.p. Księdza Arcybiskupa Janusza Bolonka*, archidiecezja.lodz.pl/2016/03/zyciorys-s-p-ksiedza-arcybiskupa-janusza-bolonka [dostęp: 21 XII 2020 r.].

¹⁶ Należy wyjaśnić, że w Polsce obowiązuje obecnie zasada stosowania w heraldyce miejskiej i samorządu terytorialnego tarcz o kształcie późnogotyckim, zwanymi także hiszpańskimi (tarcza zaokrąglona u dołu). Zob. *Zasady tworzenia herbów, flag, sztandarów i pieczęci jednostek samorządu terytorialnego w Polsce*, gov.pl/web/mswia/zasady-tworzenia-herbow-flag-sztandarow-i-pieczeci-jednostek-samorządu-terytorialnego-w-polsce [dostęp: 21 XII 2020 r.].

herby zmieniały swój wygląd lub były zastępowane przez inne. Jednym z powodów tych zamian, zwłaszcza w okresie zaborów, był fakt, że Orzeł Biały w godle przypominał o tym, że Polska istnieje jako niepodległy byt polityczny.

W niniejszym artykule autor przedstawił dzieje orła jako motywu heraldycznego oraz nośnika treści symbolicznych. Orzeł Biały w polu czerwonym ściśle wiąże się z polską państwowością, dlatego przybliży się pokrótce dzieje herbu Królestwa Polskiego oraz zmiany, jakie następowały w jego postaci na przestrzeni dziejów. Następnie wybrano herby miast leżących na historycznych ziemiach polskich, które posługiwały się herbem podobnym do herbu polskiego. To znaczy te, na tarczy herbowej których występował w polu czerwonym wizerunek orła białego, będąc głównym elementem godła, bez innych elementów umieszczonych w polu (figury, mobilia).

Wizerunek orła pojawił się w sztuce związanej z alegorią i symbolami władzy już w kulturach starożytnej Azji, Grecji i Rzymu¹⁷. W kulturach germańskich motyw orła naśladował wzory ikonograficzne Imperium Romanum i również zaczął być ukazywany z rozpostartymi skrzydłami¹⁸. Nabrał silnych treści symbolicznych w Bizancjum¹⁹, a za jego pośrednictwem pojawił się na Rusi²⁰. Orzeł jako nośnik treści symbolicznych cieszył się popularnością wśród władców średniowiecznych. Był częstym motywem ikonograficznym i heraldycznym w Niderlandach oraz w państwach niemieckich, zwłaszcza w XIV w. W herbach wielu państw, regionów i miast do dziś jako element występuje wizerunek orła²¹. Z tego powodu obszar geograficzny pomiędzy

¹⁷ W starożytnej Grecji orzeł był symbolem najwyższego boga, którego charakteryzowały trzy przymioty: stworzenie, ochrona i zniszczenie. R.P. Knight, *The Symbolical Language of Ancient Art and Mythology. An Inquiry*, New York 1876, s. 75, 204. Orzeł zabierał duszę cesarza rzymskiego z stosu pogrzebowego do nieba. P. Janiszewski, „*Tchnienie Tyfona*” i „*Sepogiganci*” – neoplatonicki mit i alegoria przeciw chrześcijanom, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 21. W sztuce judaistycznej orzeł jest symbolem boskiej ochrony i opieki, a także sądu nad ludem bożym i jego wrogami. P. Szkołut, *Prorok Daniel w jaskini lwów na reliefie z En Samsam w Golanie. Interpretacja przedstawienia*, „*Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Archeologica*” 24 (2004), s. 108–113.

¹⁸ A.Ch. Fox-Davies, *A Complete Guide to Heraldry*, London 1909, s. 233.

¹⁹ W XVI w. w poemacie *L'Italia liberata da'goti* Gian Giorgio Trissino wyjaśnia pochodzenie dwugłowego orła czarnego: „Il grande impero ch'era un corpo solo / Avea due capi: un nell'antica Roma, / E l'altre nella nuova, che dal volgo / S'appella la città di Costantino; / Onde l'aquila d'oro in campo rosso, / Insegna imperial, poi si dipinse, / E si dipinge con due teste ancora”. Za: *Aquila bicipite*, w: G. di Crollalanza, *Enciclopedia araldico-cavalleresca*, Pisa 1878, s. 47.

²⁰ S. Russocki, *Nad nami Orzeł Biały...*, w: S. Russocki, S.K. Kuczyński, J. Willaume, *Godło, barwy i hymn Rzeczypospolitej. Zarys dziejów*, Warszawa 1970, s. 23.

²¹ Orzeł jest popularnym godłem w heraldyce, pojawia się np. w herbie Akwilei (w błękitnym polu orzeł złoty), regionu Friuli (w błękitnym polu orzeł złoty), Trydentu (w srebrnym polu

terenami na południe od Modeny, na południe od Alp i na północy po Czechy i Polskę, gdzie orzeł (łac. *aquila*) był najczęstszym motywem heraldycznym, nazywany jest „strefą akwilarną”²².

Początki pojawienia się orła w polskim środowisku związanym z władzą nie są do końca wyjaśnione. Polscy historycy szukali jego źródeł u zarania polskiej państwowości. O. Żebrawski uważa, że Orzeł Biały jako herb królestwa pojawiał się co najmniej od czasów Bolesława Śmiałego²³. K. Niesiecki natomiast upatruje genezy polskiego orła w herbie Akwilei, gdzie nastąpiła klęska Rzymian²⁴. Jan Długosz uważał, że jego początki²⁵ sięgają 1000 r. Według kronikarza cesarz Otto III miał nadać ów herb Bolesławowi Chrobremu w czasie słynnego zjazdu gnieźnieńskiego²⁶. Argumentacja przedstawiona przez tych badaczy nie jest jednak przekonująca, podobnie jak baśniowy wywód herbu polskiego od miasta Gniezna, gdzie legendarny Lech znalazł na drzewach orle gniazda. Za *Kroniką* Jana Długosza również Marcin Bielski łączy herb polski z orlimi gniazdami, które Lech zobaczył na miejscu, gdzie założył Gniezno: „Stądże na chorągwiach swych kazał kłaść Orła białego za Herb, a od tegoż czasu to Królestwo Polskie tego kleynotu używa”²⁷.

Historycy niemieccy uważali, że polski Orzeł Biały (jako uszczerbiony herb cesarski) był wyrazem stosunku lennego Polski do cesarstwa, podobnie jak w przy-

orzeł czarny), prowincji Bolzano i miasta Merano (z murami miejskimi), prowincji Trydent-Górna Adyga (tarcza dzielona w krzyż: w polu pierwszym i czwartym orzeł czarny, w polu drugim i trzecim orzeł czerwony) i samego miasta Trydentu. W srebrnym polu orzeł czerwony znajduje się też w herbie Brandenburskiej (Niemcy), Tyrolu (Grafschaft Tirol) i Mecklemburgii-Pomorza, natomiast w herbie Moraw – w niebieskim polu orzeł w szachownicę biało-srebrną lub złotą, Frankfurtu nad Menem – w czerwonym polu biały orzeł, który to herb heraldycy interpretują jako znak podległości miasta wobec cesarza, oraz miasta Werben (Elbe) – w białym polu czerwony orzeł, nad nim księżyc z gwiazdą.

²² W Europie najczęściej w herbie można znaleźć lwa (15 proc. przypadków), figurę *fascie* (6 proc.) i orła (3 proc.). M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa 2006, s. 58; A. Znamierowski, *Insignia, symbole i herby polskie*, Warszawa 2003, s. 109–110; H.G. Ströhl, *Heraldischer Atlas*, Stuttgart 1899, tab. IX. *Der Adler*, [s. nlb.].

²³ O. Żebrawski, *O pieczęciach dawnej Polski*, Kraków 1865, s. 14.

²⁴ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 1, Lipsk 1839–1846, s. 2.

²⁵ „Est autem tocius [!] Polonie Regni caput insigne et generale Aquila alba, capite gestans coronam auream alis extensis et in longum per lineam auream adornatis, in campo rubeo”. J. Długosz, *Insignia seu Clenodia Regis et Regni Poloniae*, wyd. Z. Celichowski, Poznań 1885, s. 15; „A naprzód orła, królestwa polskiego herb, który ma być biały w polu czerwonym, z skrzydły rozszerzonymi, w koronie złotej”. M. Bielski, *Kronika*, t. 1, *Księga I, II, III, IV*, wyd. J. Turowski, Sanok 1856, s. 11.

²⁶ Z. Piech, *Wokół genezy Orła Białego jako herbu Królestwa Polskiego*, w: *Orzeł Biały – 700 lat herbu państwa polskiego*, red. M. Makowski, P. Mrozowski, Warszawa 1995, s. 15–16; R. Kiersnowski, *Symbol ptaka*, w: *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, red. J. Banaszekiewicz, Warszawa 1994, s. 107.

²⁷ M. Bielski, *Kronika*, t. 1, dz. cyt., s. 42.

padku herbów księstw niemieckich. Również J. Długosz interpretował czarnego orła książąt śląskich (który według niego zamienił kolor z białego) jako znak podległości królowi czeskiemu²⁸. Próbowano się doszukiwać genezy polskiego orła w mariażach książąt piastowskich z księżniczkami niemieckimi, wezwaniem katedry wrocławskiej (orzeł jest symbolem św. Jana Ewangelisty) oraz starano się go powiązać z osobą św. Wojciecha i ziemią krakowską²⁹.

W kontekście symboliki władzy najstarsze wizerunki ptaka, prawdopodobnie orła, można odnaleźć na numizmatach. Ptak (być może orzeł lub paw) widnieje na monecie (denarze) Bolesława Chrobrego, gdzie w polu umieszczono ptaka, a w otoku napis PRINCES POLONIE³⁰. Niezidentyfikowany ptak widniał również na monetach książąt piastowskich pochodzących z XII i XIII w., nie były to jednak godła herbowe (np. monety Władysława Wygnańca³¹). Heraldyczny orzeł pojawił się po raz pierwszy na pieczęci Kazimierza, księcia opolskiego, która wisi przy dokumencie z 1222 r. Wizerunek ten można również odnaleźć na pieczęci Henryka Pobożnego (1224), Leszka Białego (1228), Władysława Laskonogiego (1231), Kazimierza Konradowica (1236), Władysława Odonica (1223)³². Orzeł widnieje również na pieczęci ławniczej miasta Krakowa (1312–1320), gdzie towarzyszy św. Stanisławowi wraz z koroną³³. Orła umieszczano na tarczach książąt konnych lub spieszonych. Według S. Kuczyńskiego fakt, że godło to pojawia się w równoległe w kilku dzielnicach, świadczy o tym, że było ono uznawane za znak rodowo-dynastyczny oraz rozpoznawczy księstwa³⁴ (po modyfikacjach, np. śląski, kujawski³⁵).

²⁸ Czarny orzeł w herbie książąt czeskich pojawił się jeszcze przed 1327 r. M. Gumowski, *Początki Białego Orła. Studium heraldyczne*, „Roczniki Historyczne” 7 (1931), s. 15.

²⁹ H. Polackówna, *Geneza orła Piastowskiego*, „Roczniki Historyczne” 6 (1930), s. 2–3 [nadbitka]; A. Jaworska, *Orzeł Biały. Herb państwa polskiego*, Warszawa 2003, s. 45–47.

³⁰ O najstarszych wizerunkach orła jako motywu ikonograficznego: zob. J. Wrzesiński, *Lednicka plakietka z orłem oraz kilka uwag na temat adaptacji i rozpowszechniania się orła-symbolu*, „Studia Lednickie” 2 (1991), s. 133–158; T. Kałkowski, *Tysiąc lat monety polskiej*, Kraków 1963, s. 12.

³¹ S. Russocki, *Nad nami Orzeł Biały...*, art. cyt., s. 27; A. Jaworska, *Orzeł Biały...*, dz. cyt., s. 36–37.

³² A. Jaworska, *Orzeł Biały...*, dz. cyt., s. 42–43, 46; S. Kuczyński, *Herb Królestwa Polskiego w XIV–XV wieku. Wokół genezy treści i funkcji*, w: *Imagines Potestatis...*, dz. cyt., s. 152.

³³ M.R. Pauk, *Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne Europy Środkowej*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja...*, dz. cyt., s. 248.

³⁴ S. Mikucki, *W sprawie genezy orła*, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne” 12 (1928–1929), s. 121; A. Jaworska, *Orzeł Biały...*, dz. cyt., s. 48.

³⁵ „Krakowskie województwo na chorągwi używa orła białego w złotej koronie, w czerwonym polu, a przez skrzydła ma złotą linię [...]. W temże województwie zatorska i oświęcimska ziemia, które też niekiedy księstwa były i do Szląska należały. Zatorska używa orła białego w błękitnym polu, a na piersiach Z., oświęcimska orła czarnego, a na piersiach O. [...]; województwo poznańskie nosi na chorągwi orła białego bez korony w czerwonym polu. [...] Mazowieckie księstwo nosi na chorągwi orła białego z rozszerzonymi skrzydłami,

W XIII w., kiedy to upowszechniła się kultura rycerska panująca już na zachodzie Europy, Orzeł Biały stał się godłem powszechnie występującym w heraldyce piastowskiej. Po koronacji Przemysław II posługiwał się pieczęcią majestatową z wizerunkiem tronu króla z jednej strony, z drugiej natomiast orła w koronie na tarczy herbowej. Pieczęć w otoku ma majuskułowy napis: REDDIDIT IPSE [POTENS] VICTRICIA SIGNA POLONIS – „sam Wszemocy zwrócił Polakom zwycięskie znaki”³⁶. Władysław Łokietek przed 1314 r. używał pieczęci z herbem kujawskim, potem zaś z orłem³⁷. Wizerunek orła pojawiał się również na pieczęciach³⁸ i monetach groszowych Kazimierza Wielkiego³⁹ oraz numizmatach Władysława Jagiełły⁴⁰ i kolejnych monarchów⁴¹. Jako herb Królestwa Polskiego orzeł stał się powszechnie używany przez władców. Początkowo orzeł był silnie heraldyzowany, wpisany w trójkąt, potem w zależności od epoki stylizowany⁴². Można go znaleźć na nagrobku Kazimierza Jagiellończyka w katedrze wawelskiej, gdzie herb jest zwieńczony klejnotem tautologicznym, oraz w *Herbarzu Złotego Runa*⁴³. Orzeł przybierał nowe znaczenia symboliczne, które odnosiły się do niezależności i suwerenności państwa. Stał się niejako wizualnym znakiem treści, jakie niósł konstrukt polityczny Corona Regni Poloniae rozumiany jako niepodzielne, suwerenne państwo złożone z ziem⁴⁴.

w czerwonym polu. [...] Podlasze używa na chorągwi orła białego w polu czerwonym”. M. Bielski, *Kronika*, t. 1, dz. cyt., s. 11–12, 15.

³⁶ Według niektórych badaczy świadczy to o przekonaniu, że orzeł był symbolem Królestwa Polskiego od początku państwowości. Przemysław II używał pieczęci z orłem już w 1289 r., gdy nie miał jeszcze w posiadaniu Krakowa. Zob. J. Tęgowski, *Uwagi o pieczęciach Przemysła II*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” (1990), z. 204, s. 180–183; Z. Piech, *Wokół genezy Orła Białego...*, art. cyt., s. 15; A. Jaworska, *Orzeł Biały...*, dz. cyt., s. 59–60; S. Kuczyński, *Herb Królestwa Polskiego...*, art. cyt., s. 154.

³⁷ Na pieczęci z 1320 r. godło z herbu ziemi kujawskiej umieszczono pod królem w majestacie. M. Gumowski, *Początki Białego Orła...*, art. cyt., s. 27–28; Z. Piech, *Symbole władcy i państwa w monarchii Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego*, w: *Imagines Potestatis...*, dz. cyt., s. 118–119.

³⁸ Archiwum Narodowe w Krakowie, Zbiór dokumentów pergaminowych, Perg. 38, Rewers pieczęci majestatowej Kazimierza Wielkiego.

³⁹ Kazimierz Wielki posługiwał się symbolem orła jako znakiem Królestwa Polskiego, sam natomiast w początkowym okresie herbem kujawskim jako znakiem osobistym, a następnie swoim monogramem. Z. Piech, *Symbole władcy i państwa...*, art. cyt., s. 119–126.

⁴⁰ T. Kałkowski, *Tysiąc lat monety polskiej*, dz. cyt., s. 49, 55, 58.

⁴¹ E. Baran, *Katalog monet polskich w zbiorach Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*, t. 2, *Monety jagiellońskie 1434–1501*, Wrocław 2013, tab. 1–1269, [s. nlb.].

⁴² Schematyczność rysunku wymagana prawami heraldycznymi powoduje, że nie można jednoznacznie określić gatunku przedstawianych w herbach orłów. M. Myśliński, *Awifaunistyczny pierwowzór wyobrażenia godła Królestwa Polskiego*, w: *Orzeł Biały. Herb państwa polskiego*, red. S. Kuczyński, Warszawa 1996, s. 14.

⁴³ Bibliothèque de l’Arsenal Paris, *Le Grand Armorial équestre de la Toison d’or*, sygn. Ms.4790, k. 119r.

⁴⁴ S. Kuczyński, *Znaki Polski i Polaków. Orzeł Biały*, w: *Znaki państwa polskiego. Herb*,

Herb Polski zyskiwał również nowe elementy. W okresie panowania Zygmunta Augusta Orzeł Biały ma na piersi stylizowane litery „S A”. W okresie baroku orzeł utracił stylistyczny dynamizm oraz zyskał nowe elementy: insygnia królewskie berło i miecz lub jabłko⁴⁵. Na pieczęciach z lat 1507–1795 tarczę wieńczyła korona zamknięta, a wraz z umieszczeniem nad herbem korony zaprzestano tam umieszczać klejnot. Po koronacji Władysława Jagiełły w herbie umieszczano również litewską Pogoń⁴⁶. Natomiast królowie elekcyjni na pierś Orła Białego kładli swoje herby rodowe. Przechodząc poprzez różne wersje stylistyczne, Orzeł Biały przetrwał okres rozbiorowy w herbie Królestwa Polskiego, towarzysząc Polakom w trakcie zrywów narodowych. Na nowo stał się herbem suwerennego państwa polskiego w 1919 r.⁴⁷ Kolejną zmianę przyniósł rok 1927, kiedy to zmienił się wzór herbu państwowego⁴⁸.

Następną modyfikację herbu polskiego przyniosła zmiana ustroju politycznego po II wojnie światowej. Herbem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej stał się Orzeł Biały bez korony. Konstytucja uchwalona w 1952 r. zawierała zapis: „godłem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej jest wizerunek orła białego w czerwonym polu”⁴⁹. Formalnie ujednoczenie praktyki i prawa w zakresie stosowanego wzoru herbu PRL nastąpiło poprzez ogłoszenie Dekretu z dnia 7 grudnia 1955 r. o godle i barwach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej oraz o pieczęciach państwowych. Po upadku systemu komunistycznego w Polsce nastąpiły kolejne przeróbki w herbie państwowym. W 1989 r. zmieniono konstytucję, zamieszczając w niej zapis dotyczący godła: „Godłem Rzeczypospolitej Polskiej jest wizerunek orła białego w koronie w czerwonym polu”⁵⁰. W 1990 r. w drodze ustawy doprecyzowano: „Godłem Rzeczypospolitej Polskiej jest wizerunek orła białego ze złotą koroną na głowie zwróconej w prawo, z rozwiniętymi skrzydłami, z dziobem i szponami złotymi, umieszczony w czerwonym polu tarczy”⁵¹.

barwy, hymn. *Katalog wystawy*, Warszawa 2004, s. 5–8; S. Kuczyński, *Herb Królestwa Polskiego...*, art. cyt., s. 156.

⁴⁵ S. Russocki, *Nad nami Orzeł Biały...*, art. cyt., s. 53.

⁴⁶ S. Kuczyński, *Herb Królestwa Polskiego...*, art. cyt., s. 156.

⁴⁷ „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” [dalej: Dz.U. RP] z dnia 18 VIII 1919 r., nr 69, poz. 416. Więcej o pracach nad godłem odrodzonego państwa polskiego: zob. J. Michta, *Średniowieczny i współczesny Orzeł Biały – godło państwa polskiego w państwowej i terytorialnej heraldyce*, Kielce 2017, s. 23n.

⁴⁸ Zob. Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 13 XII 1927 r. o godłach i barwach państwowych oraz o znakach, chorągwiach i pieczęciach, Dz.U. RP 1927, nr 115, poz. 980.

⁴⁹ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 VII 1952 r., art. 89, § 1, „Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej” [dalej: Dz.U. PRL] (1952), nr 33, poz. 232.

⁵⁰ Ustawa z dnia 29 XII 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, art. 1, § 19, Dz.U. PRL 1989, nr 75, poz. 444.

⁵¹ Ustawa z dnia 9 lutego 1990 r. o zmianie przepisów o godle, barwach i hymnie Rzeczypospolitej Polskiej, art. 1, § 2, Dz.U. RP 1990, nr 10, poz. 60.

Różne były w przeszłości powody umieszczania na herbach miejskich wyobrażeń orła. Nawiązywano do polskiej tradycji państwowej, podkreślano związki łączące miasto z władcą, który używał herbu z orłem w godle, przynależność administracyjną danej miejscowości do państwa polskiego oraz do związków z rodami rycerskimi i szlacheckimi, które na tarczy herbowej przedstawiały tegoż orła lub jego elementy. Wyobrażenia orła umieszczano na polskich herbach rycerskich oraz najstarszych herbach szlacheckich. Pośród nich można wymienić herb Amadej⁵², na którym widnieje pełny jego wizerunek, oraz herby: Bużewoj⁵³, Działosza⁵⁴, Kopcacz⁵⁵, Mieszaniec⁵⁶, Niesobia *vel* Złodzieje⁵⁷, Orla⁵⁸, Sulima⁵⁹, Trach⁶⁰, na których w godle znajdują się elementy orła. Skrzydła orle występują także w klejnotach takich herbów rycerskich, jak Dryja⁶¹, Ołobok⁶², Przerowa⁶³ oraz Wierzbno⁶⁴. Warto także zauważyć, że wyobrażenie orła jest w heraldyce bardzo popularne. Wystarczy odnieść się np. do orła śląskiego, do heraldyki niemieckiej⁶⁵ oraz do tzw. pieczęci ziemskich⁶⁶.

⁵² W polu czerwonym orzeł srebrny ukoronowany złotą koroną z takąż toczenicą w dziobie. J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993, s. 73.

⁵³ W polu szachowym czerwono-srebrnym pięciorzędowym w siedem cegieł głowica błękitna, na której głowa orła złota. W klejnocie głowa orła jak w polu tarczy. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 93.

⁵⁴ W polu srebrnym róg jelenia czarny o pięciu rosochach i skrzydło orła czarne w słup. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 120.

⁵⁵ W polu czerwonym skrzydło orła czarne ze szponem złotym. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 152.

⁵⁶ W polu dwudzielnym w pas obie pobocznicze czerwone, w prawej poboczniczy półorzeł srebrny, w lewej dwie srebrne róże w słup. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 189.

⁵⁷ W polu dwudzielnym w pas od czoła srebrnym rogacina złota w słup, od podstawy czarnym ogon orła złoty spojony z rogacina takąż toczenicą. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 198.

⁵⁸ W polu srebrnym pod gwiazdą sześciopromienną czerwoną takież sasor. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 209.

⁵⁹ W polu czerwonym pod głowicą srebrną, na której orłek wyskakujący czarny, trzy kamienie złote w rozstrój. W klejnocie orłek wyskakujący czarny. Znane są także herby o tarczach srebrno-złoty i złoto-czerwonych. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 263–264.

⁶⁰ W polu czerwonym srebrny orłek z głową kokota. J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 279.

⁶¹ J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 117–118.

⁶² J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 208.

⁶³ J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 244.

⁶⁴ J. Szymański, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 292.

⁶⁵ Więcej na ten temat: zob. E. Kościk, *Motywy orła piastowskiego w heraldyce miast śląskich (XII–XVI w.)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny” 29 (1974), s. 157–176.

⁶⁶ M. Adamczewski, *Orzeł Biały – herb królów Polski – na pieczęciach ziemskich kaliskich z XVI–XVIII w.*, „Zeszyty Kaliskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 14 (2014), *Z zagadnień heraldyki i nauk pokrewnych*, red. P. Gołdyn, s. 11–19.

Współczesny herb Gniezna (w polu czerwonym orzeł srebrny z koroną złotą zamkniętą⁶⁷, zwieńczoną krzyżem nad tarczą; ryc. 1), który obowiązuje od 1994 r., różni się w wielu szczegółach od swego pierwowzoru, za który uważa się wyobrażenie na miejskiej pieczęci z XIV w.⁶⁸ Jest to najstarsza z zachowanych pieczęci miasta Gniezna, które prawa miejskie uzyskało w 1243 r.⁶⁹ Orzeł widniejący na wspomnianej pieczęci ma charakterystyczny kształt piastowski i jest ukoronowany, natomiast orzeł umieszczony jako godło współczesnego herbu ma zmieniony kształt ogona, inne ułożenie skrzydeł i nie posiada korony. Takowa znajduje się ponad tarczą⁷⁰, którą okala biała (srebrna) bordiura, co jest rzadkością w polskiej heraldyce. Warto dodać, że na najstarszych zachowanych pieczęciach widnieje tarcza średniowieczna (XIII–XV w.), natomiast w herbie obecnym zastosowano tarczę stosowaną w XIX i XX w., zwaną niekiedy współczesną tarczą francuską. Niewątpliwie już sam fakt użycia takiego kształtu tarczy herbowej stanowi nawiązanie do polskiego herbu państwowego (określanego najczęściej godłem państwowym)⁷¹ stosowanego w okresie międzywojennym oraz przez Rząd RP na uchodźstwie⁷².

Przedstawione powyżej herby Gniezna nie są jedynymi obecnie znanymi symbolami miasta. Warto zwrócić uwagę na zachowany herb Gniezna z XVIII w. (ryc. 2), chociaż bowiem przedstawia Orła Białego, to jednak w symbolice heraldycznej odbiega od pierwowzoru. Herb nowożytny wzbogacono o takie elementy jak złota zamknięta korona oraz trzymana w prawych szponach złota kula i miecz o złotej rękojeści, jelicu i głowicy ze srebrną głownią w szponach lewych. Znane są także wyobrażenia herbu z godłem przedstawiającym srebrnego orła z orężem datowane na okres przedrozbiorowy. W okresie rozbiorów Gniezno (niem. Gnesen) używało herbu z wyobrażeniem orła białego z otwartą koroną albo herbu z tarczą dwudzielną w pas od czoła czarnym 14 złotych gwiazd z półpostacią króla w koronie złotej i płaszczu gronostajowym pośrodku oraz orłem srebrnym ze złotym uzbrojeniem. Znane są także wyobrażenia będące modyfikacją wyżej opisanego herbu. Z okresu międzywojennego zachowała się pocztówka odbita w Drukarni Narodowej T. A. w Gnieźnie oznaczona indeksem 2125, na której widnieje herb miasta Gniezna.

⁶⁷ Korona zamknięta symbolizuje suwerenność państwa i władzę królewską w czasach nowożytnych (w Polsce korona zygmuntońska). Korony średniowieczne miały kształt otwarty. M. Rożek, *Polskie koronacje i korony*, Kraków 1987, s. 72–73.

⁶⁸ Zob. Uchwała nr X/95/2003 Rady Miasta Gniezna z dnia 30 V 2003 r. w sprawie Statutu Gminy Miasta Gniezna. Załącznik nr 2 do Statutu Miasta Gniezna.

⁶⁹ Szerzej na temat przeszłości Gniezna: zob. *Dzieje Gniezna – pierwszej stolicy Polski*, red. J. Dobosz, Gniezno 2016.

⁷⁰ Jest to nawiązanie wyobrażenia herbu przyjętego przez Radę Miasta w 1936 r. i zatwierdzonego przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 173.

⁷¹ A. Znamierowski, *Insignia, symbole i herby polskie*, Warszawa 2003, s. 109–130.

⁷² Obecne tarcza z godłem RP nie ma bordiury. Załącznik do ustawy z dnia 31 I 1980 r., Dz.U. PRL 1980, nr 7, poz. 18; tekst jednolity Dz.U. RP 2019, poz. 1509.

Przedstawia ona w polu niebieskiego kartusza z sześcioma rzędami złotych kamieni w słup czerwoną tarczę gotycką, na której orzeł srebrny ze złotą koroną oraz takimż uzbrojeniem, dziobem i językiem. Ponad tarczą półpostać króla w szacie czarnej i w koronie złotej⁷³. W latach 70. XX w. w użyciu był herb pozbawiony korony⁷⁴.

Herb Gniezna z wizerunkiem orła białego nawiązywał do historii miasta i jego roli jako kolebki państwowości polskiej, stolicy państwa oraz stolicy religijnej ze względu na narodowe sanktuarium z relikwiami św. Wojciecha Biskupa i Męczennika oraz tytuł prymasowski, który przysługiwał biskupom gnieźnieńskim⁷⁵.

Zbliżony do gnieźnieńskiego jest herb miasta Sandomierza⁷⁶, lokowanego na prawie magdeburskim w 1286 r. przez Leszka Czarnego, który to herb przedstawia w tarczy o polu czerwonym piastowskiego orła srebrnego ze złotą koroną na głowie i takimż orężu (ryc. 3). Obecny herb został przyjęty decyzją Rady Miasta z 28 września 2016 r. Nawiązuje on do najstarszych znanych odcisków pieczęci i wyobrażeń heraldycznych. Zgodnie z zapisem w Statucie Miasta Sandomierza: „Herbem Sandomierza jest wizerunek Orła białego ze złotą koroną na głowie, z rozpostartymi skrzydłami, z dziobem i łapami złotymi, umieszczony w czerwonym polu tarczy. Wzór herbu Sandomierza zawiera załącznik nr 2”⁷⁷. Herb miasta Sandomierza znajduje się także na miejskiej pieczęci urzędowej. Powyższy herb nawiązuje do miejskiej pieczęci z 1562 r., której rysunek (odcisk) dał początek miejskiemu herbowi będącemu w użyciu przez stulecia⁷⁸. Herb ten na przestrzeni wieków ulegał pewnym przeobrażeniom. Podobnie jak w przypadku wyżej opisanego herbu Gniezna w XVIII w. wzbogacono herb, dodając jabłko królewskie i berło podtrzymywane przez szpony, na piersi zaś orła umieszczono tarczę z inicjałami S[acra] R[egia] M[aiestas]⁷⁹.

W połowie lat 60. XX w. zmieniono herb Sandomierza pośrednio nawiązujący do herbu Księstwa Krakowskiego⁸⁰. Podkreślając, że jest to nawiązanie do znaków

⁷³ Ze zbiorów własnych autora. Por. *Ilustrowany przewodnik po Gnieźnie i okolicy*, Gniezno 1929, k. tyt.

⁷⁴ A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 53.

⁷⁵ Por. B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, Kraków 1858, s. 13–14.

⁷⁶ Szerzej na temat historii Sandomierza: zob. *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 1, Średniowiecze, red. S. Trawkowski, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, cz. 3, *Sztuka*, t. 3, 1795–1918, red. J.M. Małecki, t. 4, 1918–1980, red. W. Czajka, Warszawa 1993–1994; J. Zub, *Sandomierz. Stare miasto*, Tarnobrzeg 1998; A. Buko, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998; *Sandomierz. Z dziejów polityki, prawa i kultury*, red. P. Witek, A. Wrzyszczyński, Sandomierz 2001.

⁷⁷ Uchwała nr XXXI/351/2016 Rady Miasta Sandomierza z dnia 28 IX 2016 r. w sprawie zmian w Statucie Miasta Sandomierza, § 1.1.3, „Dziennik Urzędowy Województwa Świętokrzyskiego” (2016), poz. 2915. Por. G. Szlęzak-Wójcik, *Sandomierz powrócił do nowego – starego herbu*, radio.kielce.pl/pl/post-46978 [dostęp: 22 IX 2019 r.].

⁷⁸ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 293.

⁷⁹ Szerzej na temat herbu Sandomierza: zob. H. Seroka, *Herby miasta królewskiego Sandomierza*, Sandomierz 2016.

⁸⁰ W polu czerwonym orzeł srebrny w lewo z koroną złotą, takimż dziobem i uzbrojeniem.

heraldycznych z XIV w., wprowadzono herb z tarczą niebieską, na której blankowany czerwony mur miejski obronny z ciosów, ze srebrnymi wieżami i takąż bramą ze strażnicą z podniesioną broną, nad którą czerwona tarcza w prawo z orłem srebrnym zwieńczona hełmem rycerskim z grzebieniem srebrnych i czarnych piór pawich (ryc. 4)⁸¹. Za pierwowzór tegoż herbu należy uważać wyobrażenie widniejące w polu pieczęci większej Sandomierza, która uwierzytelnia dokument wystawiony w 1343 r.⁸²

Warto zwrócić uwagę na dyskurs, jaki jeszcze w 1973 r. prowadził w kwestii herbu Sandomierza prof. Marian Haisig. Oto obszerny fragment opracowania jego pióra: „Dla ustalenia i uzasadnienia właściwej postaci herbu miasta Sandomierza odpowiedzieć trzeba wpieryw na pytanie, czy aktualnie przyjmowana postać miejskiego herbu – biały orzeł na czerwonym polu tarczy – odpowiada wymogom heraldyki miast polskich w dzisiejszej rzeczywistości. Orła białego w roli wyłącznego motywu herbowego wprowadziło na swoje tarcze niejedno miasto polskie. Mają go w swoich herbach: Gniezno, Koźmin i Mosina w woj. poznańskim czy Tuszyn w woj. łódzkim. Ale z miast tych jedynie Gniezno, jako najstarsza stolica naszego państwa, szczyścić się może słusznie orłem białym w swoim herbie. Inne miasta, które przyjęły do swego herbu figurę heraldyczną orła białego jako motyw wyłączny, upodobniły jego postać do postaci godła państwowego, jedynego znaku graficznego o znaczeniu prawnym, reprezentującego władzę narodu i państwa. Rozważany w tym aspekcie motyw orła białego, występujący w roli herbu danego miasta, narusza istotne zasady i prawa heraldyki miast polskich w jej współczesnej roli i funkcji społecznej.

Dziś, w ustroju rad narodowych herb miejski nie posiada już znaczenia znaku prawnego, reprezentującego miasto i jego samorząd, zachował jednak nadal swoją funkcję regionalnego godła oraz symbolu wiążącego tradycje historycznej przeszłości miasta z jego teraźniejszością.

W świetle przytoczonych wyżej rozważań także aktualnie uznawany herb miasta Sandomierza, przedstawiający białego orła w czerwonym polu tarczy, wykształcony w takiej postaci już w czasach nowożytnych, domaga się rewizji. Aczkolwiek godło miasta w takim ujęciu znajduje swoją dokumentację w źródłach archiwalnych z XV–XVIII w., genezą swojego motywu sięga głęboko w czasy piastowskie, tkwiąc swymi początkami w obrazie XIV-wiecznej, ogólnomiejskiej pieczęci Sandomierza, na której motywy heraldyczne i architektoniczne spłoty się harmonijnie w jedną, artystyczną kompozycyjnie całość. I dlatego plastyczny wizerunek tej pieczęci miejskiej stać się winien podstawowym wzorcem dla ustalenia właściwej postaci herbu miasta Sandomierza.

⁸¹ A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz...*, dz. cyt., s. 192 (autorzy odnotowali, że przedstawiony przez nich herb pochodzi z XIV w., a „w późniejszym czasie używano (do niedawna) jako herbu miasta godła państwowego Polski”).

⁸² M. Gumowski, *Najstarsze pieczęci miast polskich XIII i XIV wieku*, Toruń 1960, s. 192–193, nr 382, tab. XXX; F. Piekosiński, *Pieczęcie polskie wieków średnich*, Kraków 1899, s. 211–212; P. Stróżyk, *Raz jeszcze o pieczęci wielkiej miasta Sandomierza*, „Roczniki Historyczne” 83 (2017), s. 103–122.

Heraldyka miast polskich dostarcza wielu różnorodnych przykładów świadczących dowodnie, iż godła herbowe kształtowały się i ustalały w swej postaci w rzeźbie najstarszych ogólnomiejskich pieczęci XIII i XIV w., zachowując zasadniczą strukturę obrazu heraldycznego w postaci pierwotnej. Znajdujemy takie przykłady szczególnie w heraldyce miast znacniejszych, odgrywających w przeszłości znaczącą rolę gospodarczą i polityczną. Kraków – dawna stolica Polski, zachował w swoim herbie kompozycję architektoniczną murów i wież miejskich, udostojniając ją figurą orła piastowskiego. Poznań, kształtując swój herb na wzorce najstarszych pieczęci miejskich, związał również motyw orła piastowskiego z motywami architektury miejskiej. Podobną konfigurację motywów architektonicznych i ściśle heraldycznych wprowadził na pole swej czternastowiecznej reprezentacyjnej pieczęci Sandomierz.

Przytoczone tu przykłady stanowią dodatkowy argument uzasadniający potrzebę ustalenia postaci herbu miasta Sandomierza na wizerunku najstarszej pieczęci miasta jako najbardziej wiarygodnym źródle heraldycznym⁸³.

W dalszej części przytoczonego wywodu prof. M. Haisig jednoznacznie stwierdza, że herb Sandomierza powinien przedstawiać wyobrażenie oparte na pieczęci z XIV w., nie zaś aspirować do posiadania herbu z Orłem Białym. Prezentując symbolikę herbu, podkreśla, że „konfiguracja składowych motywów: architektonicznych i heraldycznych, ma swoją zrozumiałą symbolikę. Mur forteczny z bramą oraz wznoszące się w jego obrębie wieże symbolizują obraz miasta w charakterystycznych elementach jego budownictwa w średniowieczu. Umieszczona na planie centralnym tarcza z orłem piastowskim ukoronowanym jest symbolem opieki i zwierzchności pana miasta, króla Kazimierza, który obdarzył miasto przywilejami i podniósł je do godności stolicy osobnego województwa sandomierskiego. Charakterystyczny pióropusz pawi zdobiący hełm rycerski jest klejnotem herbowym kujawskiej linii Piastów, z której pochodzili ostatni koronowani władcy Polski z dynastii piastowskiej. W tym dostojnym, archaicznie wystylizowanym ujęciu herbu Sandomierza odtworzonym z wizerunku wielkiej pieczęci miasta, jednej z najpiękniejszych pieczęci miejskich średniowiecznej Polski, znajdujemy graficzny symbol piastowskiej przeszłości dawnego miasta królewskiego i siedziby dawnego województwa, symbol wiążący tradycje świętej przeszłości miasta z jego teraźniejszością⁸⁴.

W świetle powyższych rozważań, jakkolwiek Rada Miasta Sandomierza przyjęła jako herb Orła Białego, kwestia zasadności tego wyboru jest nadal otwarta. Do przeciwników koncepcji prof. M. Haisiga, odrzucających jego argumentację i odwołanie się do średniowiecznych źródeł heraldycznych, należy m.in. prof. Henryk Seroka i dr hab. Tomisław Giergiel, którzy przygotowali koncepcję historyczno-heraldyczną współczesnego herbu sandomierskiego, opracowaną plastycznie przez Lecha T. Karczewskiego. Współcześnie obowiązujący herb Sandomierza z tarczą typu

⁸³ M. Haisig, *Herb miasta Sandomierza*, bip.um.sandomierz.pl/index.php?gid=465b1eb-71f35a0b549a0d3d1ba3f8b6c&ver=4 [dostęp: 20 IX 2019 r.].

⁸⁴ M. Haisig, *Herb miasta...*, art. cyt.

hiszpańskiego nawiązuje do dawnych tradycji miasta królewskiego, stolicy księstwa i województwa od czasów średniowiecznych oraz ważnego ośrodka politycznego, kulturalnego i gospodarczego.

Zbliżony do współczesnego herbu Sandomierza jest herb Kcyni⁸⁵, który przedstawia w polu czerwonym tarczy hiszpańskiej srebrnego orła w złotej koronie otwartej, z takimż dziobem i orężem (ryc. 5). Należy jednak zaznaczyć, że orzeł w herbie kcyńskim przybiera różne kształty i w ostatnich latach był kilkakrotnie modyfikowany. W herbie współczesnym ma niewątpliwie kształt zbliżony do orła pochodzącego z okresu Jagiellonów. Podstawowym źródłem tegoż herbu są pieczęcie z XIV w., na które powołuje się Marian Gumowski⁸⁶, oraz odcisk pieczęci zachowany na dokumencie z 1576 r., na której widnieje orzeł bez korony. Zwrócony w lewo orzeł, prawdopodobnie także bez korony, widnieje również na pieczęci odcisniętej na dokumencie z 1636 r.⁸⁷ Znane odciski pieczęci z XVIII w. zawierają wyobrażenia orłów z widocznymi koronami. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że przez stulecia aż do końca XX w., również w okresie zaborów i przynależności administracyjnej miasta do Prus, herb Kcyni pozostawał w swej treści ideowej niezmienny⁸⁸. Przeobrażeniom ulegał jedynie kształt orła oraz szczegóły jego upierzenia. W okresie międzywojennym pojawiła się także przepaska koniczynowa. Obecnie obowiązująca wersja herbu opracowana przez Kamila Wójcika i Roberta Fidura pochodzi z 2015 r.⁸⁹

Do grupy herbów przedstawiających orła w koronie należy także historyczny herb Kłecka⁹⁰, który przedstawiał w polu czerwonym orła srebrnego ze złotą koroną na głowie i takimż orężem⁹¹. Taka postać herbu znana jest od XVI w. Widnieje on m.in. na pieczęci miejskiej przy dokumencie z 1576 r. Takie wyobrażenie funkcjonowało w latach 1933-1990. Piętnastego grudnia 1990 r. Rada Miasta i Gminy Kłecko przyjęła herb, który przedstawiał w polu błękitnym mitrę czerwoną książęcą zdobioną złotem z zawieszonym poniżej złotym rogiem myśliwskim (ryc. 6)⁹².

⁸⁵ Szerzej o przeszłości Kcyni: zob. T. Pietrykowski, *Z przeszłości Kcyni z okazji 666. rocznicy założenia miasta*, Kcynia 1928.

⁸⁶ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 195.

⁸⁷ M. Adamczewski, *Heraldyka miast wielkopolskich do końca XVIII wieku*, Warszawa 2000, s. 350; M. Gumowski, *Pieczęcie i herby miast wielkopolskich*, Poznań 1932, s. 112–113.

⁸⁸ F.A. Vossberg, *Wappenbuch der Städte des Grossherzogthums Posen*, Berlin 1866, s. 8, tab. III; O. Hupp, *Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer*, Frankfurt am Main 1898, s. 127; M. Gumowski, *Pieczęcie i herby...*, dz. cyt., s. 112–113; A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁹ Uchwała Rady Miejskiej w Kcyni nr XII/87/2015, § 2, „Dziennik Urzędowy Województwa Kujawsko-Pomorskiego” (2015), poz. 2731; K. Wójcikowski, R. Fidura, *Uzasadnienie heraldyczno-historyczne projektów symboli gminy Kcynia*, Łódź–Łaski Szlacheckie 2015, mps, s. 10–19.

⁹⁰ Na temat początków Kłecka: zob. J. Dydyński, *Wiadomości historyczne o mieście Kłecku*, Gniezno 1858.

⁹¹ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 198.

⁹² Uchwała Rady Miasta i Gminy Kłecko nr VI/61/90 z 15 XII 1990 r.

Znane są także inne wersje herbu, m.in. z orłem srebrnym⁹³ lub orłem srebrnym ze złotym dziobem, takimż orężem i toczenicą spinającą ogon (ryc. 7). Elementy te podkreślały przynależność terytorialną miasta do Wielkopolski, którą władali książęta pieczętujący się Orłem Białym, oraz fakt, że Kłeck był własnością królów polskich⁹⁴. W połowie XIX w. miasto przyjęło herb identyczny z herbem miasta Kleck (obecnie Białoruś), który – jak wspomniano wyżej – przedstawiał mitrę czerwoną książęcą z rogiem myśliwskim. Herb Klecka nawiązywał z kolei do herbu Trąba⁹⁵ należącego do Radziwiłłów – właścicieli miasta⁹⁶.

Orzeł Biały ze złotą koroną znajduje się także w herbie Mosiny (ryc. 8)⁹⁷. Orzeł ma złoty oręż oraz srebrną toczenicę spinającą lilię (ogon). Wyobrażenie to nawiązuje do faktu nadania miejscowości praw miejskich przez króla Władysława Jagiełłę w 1392 r. Orzeł Jagiellonów widniał także na pieczęciach miejskich stosowanych do okresu rozbiorów. W XIX w. posługiwano się herbem z rysunkiem wieży zegarowej. Po odzyskaniu niepodległości powrócono do pierwotnej wersji⁹⁸. Współczesna wersja herbu została przyjęta przez Radę Narodową Miasta i Gminy w Mosinie na posiedzeniu z 4 maja 1985 r.⁹⁹

Kolejnym miastem pieczętującym się Orłem Białym ze złotą koroną i takimż orężem (ryc. 9) jest miasto Tuszyn¹⁰⁰. Na przestrzeni stuleci herb Tuszyna przechodził pewne modyfikacje, jednak godło w ogólnym założeniu ideowym pozostawało niezmiennie. Zachowane wersje godła z XIX i XX w. różnią się szczegółami anatomicznymi skrzydeł i ogona oraz kształtem korony. Różnice widoczne są także w uzbrojeniu: niekiedy orzeł miał złote szpony lub także pazury¹⁰¹. Z okresu międzywojennego zachowały się wyobrażenia herbu Tuszyna z tarczą złotą i godłem przypominającym nieco orła z herbu pochodzącego z okresu panowania Stanisława Augusta, jednak z innym ułożeniem skrzydeł. Z tego okresu znane są także wyobrażenia herbu z orłem bez korony. W zachowanych wizerunkach pieczętnych wid-

⁹³ A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 83.

⁹⁴ Por. B. Borowiak, Prelekcja pt. *Gdy orzeł piastowski górował nad Kłeckiem – historia kleckiego herbu*, Kłeck, 10 XI 2013 r.

⁹⁵ W polu srebrnym trzy trąby czarne o okuciach złotych, połączone ustnikami. Szerzej o herbie: zob. K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 1, dz. cyt., s. 103–106; por. A. Znamierowski, *Herbarz rodowy*, Warszawa 2004, s. 172; A. Kulikowski, *Wielki herbarz rodów polskich*, Warszawa 2005, s. 306.

⁹⁶ M. Gumowski, *Pieczęcie i herby...*, dz. cyt., s. 120–122.

⁹⁷ Więcej na temat dziejów miejscowości: zob. J. Łojko, J. Stępień, *Zarys dziejów Mosiny i okolic (do 1945 r.)*, Mosina 1992.

⁹⁸ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 240; A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 132.

⁹⁹ Por. *Herb i flaga*, mosina.pl/herb-i-flaga-1 [dostęp: 1 X 2019 r.].

¹⁰⁰ Szerzej o dziejach Tuszyna: zob. S. Muznerowski, *Tuszyn w Ziemi Piotrkowskiej*, Włocławek 1912; J. Litwin, *Civitas Tusinensis. Karty z dziejów Tuszyna*, Tuszyn 1930.

¹⁰¹ Por. M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 330; A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 238.

nieje herb z różnymi tarczami. W okresie międzywojennym powrócono do herbu przedrozbiorowego, uznano bowiem, że herb z tarczą złotą burzy zasadę alternacji heraldycznej zakazującej kładzenia w herbach barwy na barwę oraz metalu na metal¹⁰². Z kolei po II wojnie światowej w herbie Tuszyna widniał orzeł bez korony. Przywrócono ją w 1990 r.¹⁰³

Trudno jest odnaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytanie, dlaczego herb Tuszyna przypomina herb państwowy. Niektórzy heraldycy powołują się na fakt lokacji miasta Tuszyna przez króla Władysława Jagiełłę w 1416 r. i w tym fakcie upatrują przyczynę przyjęcia jako herb wspomnianego miasta Orła Białego, jednak najstarsze wyobrażenia godła pochodzą z pieczęci z XVI w.¹⁰⁴ Ponadto król ów wielokrotnie gościł w Tuszyńcu, który był miastem królewskim do 1504 r.¹⁰⁵

Współczesny wygląd herbu miasta i gminy zatwierdzono stosowną uchwałą, która podaje, że „Herbem Gminy jest orzeł w koronie”, i odsyła do załącznika zawierającego obok herbu także opis: „Orzeł biały w koronie złotej w polu czerwonym, zwrócony w prawo, z dziobem, językiem i szponami w kolorze złotym”¹⁰⁶. Herb przedstawia w polu czerwonym srebrnego orła z dziobem, językiem i szponami złotymi i nawiązuje do znaku heraldycznego Tuszyna zatwierdzonego przez Ministra Spraw Wewnętrznych RP 2 marca 1939 r., który stosownym zarządzeniem ustanowił herb miasta w następującej postaci: „W polu czerwonym orzeł biały w koronie złotej, zwrócony w prawo, z dziobem, językiem i szponami złotymi”¹⁰⁷.

Obok herbów przedstawiających Orła Białego z koroną – co omówiono powyżej – kilka polskich miast ma herb z orłem niekoronowanym. Takie wyobrażenie herbowe reprezentuje Koźmin Wielkopolski. Obecnie obowiązujący herb przedstawia w polu czerwonym orła srebrnego z dziobem złotym i takimiż szponami, który przyjęła Rada Miasta Koźmin Wielkopolski 30 grudnia 1991 r. (ryc. 10).

Niewątpliwie opisywany herb ma genezę średniowieczną. Według ustaleń M. Gumowskiego orzeł widniał na pieczęciach miejskich stosowanych od XIV w. W okresie Księstwa Warszawskiego tarczę herbową zwieńczono koroną, a po

¹⁰² Należy wyjaśnić, że w heraldyce zasadniczo stosuje się pięć kolorów (czerni, czerwień, niebieski, purpura, zieleń) oraz dwa metale (srebro, złoto), ponadto dopuszcza się gronostaje i popielice oraz barwy naturalne. Współczesna tynktura dopuszcza także inne kolory. W Polsce barwa purpurowa nie znalazła zastosowania w heraldyce, mówi się więc o czterech kolorach i dwóch metalach. J. Marecki, *Barwa w heraldyce...*, art. cyt., s. 67 *passim*.

¹⁰³ Statut Gminy Tuszyn, § 3. Załącznik nr 2; relacja ustna H. Bukowieckiego, Warszawa, 23 IX 2019 r.

¹⁰⁴ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 330.

¹⁰⁵ Tuszyn utracił przywilej miasta królewskiego w związku z przejściem przez ród Paniewskich części królewskiej na ziemi piotrkowskiej. Zob. S. Muznerowski, *Tuszyn...*, dz. cyt., s. 12nn.

¹⁰⁶ Statut Gminy Tuszyn, § 2. Załącznik nr 2 (Herb Gminy Tuszyn) do Statutu Gminy Tuszyn.

¹⁰⁷ Zarządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z 2 III 1939 r. w sprawie zatwierdzenia herbu miasta Tuszyna, „Monitor Polski” (1939), nr 63, poz. 127.

1815 r. w miejsce orła pojawiły się postacie patronów miasta: św. Wawrzyńca (patron kościoła parafialnego) i św. Floriana. Jeszcze pod koniec XIX w. przywrócono herb z orłem piastowskim, który z pewnymi modyfikacjami funkcjonował do czasów współczesnych¹⁰⁸. Z zachowanych źródeł wynika, że na przestrzeni wieków orzeł przyjmował różne kształty, zmieniały się też poszczególne elementy herbu. Znane są także godła z orłem srebrnym (ryc. 11, 12) oraz z orłem ze złotym dziobem i orężem, jak też wyobrażenia ze złotym lub czerwonym językiem¹⁰⁹. W poszczególnych wersjach tegoż herbu widoczna jest daleko idąca dowolność w przedstawianiu godła. Warto także wspomnieć o współczesnej tarczy herbowej, która znacznie odbiega od ogólnie przyjętego polskiego porządku heraldycznego. Trudne jest nie tylko zdefiniowanie jej kształtu, ale także wyjaśnienie powodów okolenia jej złotym obrzeżem. Wynika to zapewne z bezkrytycznego nawiązania do znaku heraldycznego widniejącego na sztandarze koźmińskiego Koła Śpiewaczego pochodzącego z 1892 r., który był pewnego rodzaju wzorcem dla herbu przyjętego przez Radę Miasta w 1991 r.¹¹⁰

Nie można jednoznacznie określić przyczyn przyjęcia w XIV w. przez miasto pieczęci z wyobrażeniem orła. Koźmin, lokowany w 1318 r. na prawach miasta, nie należał do domeny królewskiej. Nie miał także żadnych innych związków z władcami. Jednak leżał na przecinających się szlakach handlowych i od połowy XVI w. cieszył się prawem składu, co przynosiło miasto znaczne profity¹¹¹. Być może miasto chciało w ten sposób podkreślić swoje ambicje i pretendować do wyższego statusu, niż rzeczywiście posiadało.

Zbliżony do herbu Koźmina jest herb Obornik (ryc. 12)¹¹². Przedstawia w polu czerwonym orła srebrnego z dziobem złotym, takimż uzbrojeniem i przewiązką wieńczącą liliję (ogon). Najczęściej orzeł występuje w typie piastowskim, przez co nawiązuje do wyobrażenia zachowanego na pieczęci z dokumentu z 1339 r. potwierdzającego prawa miejskie Obornik. Znane są także wyobrażenia orła z toczeniłą srebrną. Oborniki uzyskały prawa miejskie przed końcem XIII w., w 1312 r. otrzymały status miasta królewskiego¹¹³. Dlatego też z czasem przyjęły znak herbowy, którym pieczętował się władca. Współczesny herb obowiązujący od 2003 r. w Uchwale Rady Miejskiej opisano następująco: „Herbem Miasta i Gminy jest orzeł piastowski. Barwy herbu to biały orzeł piastowski niekoronowany na czerwonym

¹⁰⁸ *Koźmin Wielkopolski. Herb i flaga*, kozminwlkp.pl/samorzad/herb-i-flaga [dostęp: 3 X 2019 r.].

¹⁰⁹ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 208; A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 93.

¹¹⁰ *Koźmin Wielkopolski...*, dz. cyt.

¹¹¹ S. Lewicki, *Historia handlu w Polsce na tle przywilejów handlowych (prawo składu)*, Warszawa 1920, s. 132.

¹¹² Szerzej o historii miasta: zob. *Dzieje Obornik*, red. C. Łuczak, Poznań 1990.

¹¹³ R. Krzysztofik, *Lokacje miejskie na obszarze Polski. Dokumentacja geograficzno-historyczna*, Katowice 2007, s. 56–57.

tle, z szeroko rozpostartymi skrzydłami, zwrócony w prawo. Kolorem złotym oznaczono dziób orła, szpony oraz opaskę wieńczącą lilię od górnej części. Wzór herbu określa załącznik nr 2¹¹⁴. Opis podany w uchwale daleko odbiega od ogólnie stosowanych w heraldyce zasad. Współczesny herb bezpośrednio nawiązuje do pierwotnych znaków heraldycznych Wielkopolski¹¹⁵ i pośrednio do znaków królewskich. Należy podkreślić, że w 1928 r. Sejmik Krajowy Poznański przyjął dla ówczesnego województwa poznańskiego herb częściowo wzorowany na herbie województwa poznańskiego I Rzeczypospolitej¹¹⁶.

Herb Obornik jest bardzo zbliżony do współczesnego herbu województwa wielkopolskiego (ryc. 13), którego opis zamieszczono w Uchwale Sejmiku Województwa Wielkopolskiego: „w polu czerwonym orzeł srebrny, z przepaską złotą na skrzydłach, złotym dziobem zwróconym w prawo, złotymi nogami i złotą przewiązką na ogonie, w polu czerwonym umieszczony na planie trójkątnej gotyckiej tarczy herbowej”¹¹⁷. W preambule uchwały podano jednoznaczną motywację przyjęcia tegoż herbu: „dla podkreślenia historii i tradycji mieszkańców Wielkopolski oraz wyrażenia łączącej ich więzi ustanawia się herb i flagę Województwa Wielkopolskiego. Znak orła stanowi odwzorowanie pieczęci majestatycznej Króla Przemysła II, który odbudowę państwowości polskiej rozpoczął od Wielkopolski. Znak ten w przeszłości często symbolizował Wielkopolskę”¹¹⁸. Pomimo znacznego podobieństwa herby Obornik i województwa wielkopolskiego różnią się zarówno godłem, jak i kształtem tarczy. Orzeł z herbu Obornik nie ma złotej przepaski na skrzydłach, a kształt tarczy herbowej Obornik przypomina tarcze używane w XV w. (tzw. tarcza późnogotycka), natomiast Wielkopolski – średniowieczną francuską¹¹⁹.

Kształtami anatomicznymi orzeł różni się od poprzedniego herb Piotrkowa Trybunalskiego (ryc. 14)¹²⁰. Współczesny przedstawia w polu czerwonym orła srebrnego z dziobem złotym i nawiązuje do wyobrażeń pieczętnych z XIV w. W 300 lat później w herbie znalazł się orzeł ze złotą koroną, co niewątpliwie miało podkreślić poczesną rolę miasta jako miejsca odbywania posiedzeń sejmowych i trybunału

¹¹⁴ Uchwała nr VII/47/03 Rady Miejskiej w Obornikach z 27 II 2003 r. w sprawie uchwalenia statutu Miasta i Gminy Oborniki, „Dziennik Urzędowy Wojewódzkiego Wielkopolskiego” (2003), nr 58, poz. 1080, § 6.1.

¹¹⁵ Uważa się, że pierwotnym symbolem Wielkopolski był orzeł w tarczy; por. herb Przemysła II.

¹¹⁶ W polu czerwonym orzeł srebrny zwrócony w lewo ze złotym dziobem i takim uzbrojeniem. S.K. Kuczyński, *Polskie herby ziemskie. Geneza, treści, funkcje*, Warszawa 1993, s. 214.

¹¹⁷ Uchwała nr XX/306/2000 Sejmiku Województwa Wielkopolskiego z dnia 31 I 2000 r. w sprawie: ustanowienia herbu i flagi województwa Wielkopolskiego, § 1.

¹¹⁸ Uchwała nr XX/306/2000 Sejmiku Województwa, dok. cyt., § 1.

¹¹⁹ J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2001, s. 654–655.

¹²⁰ Więcej na temat dziejów miasta: zob. *Dzieje Piotrkowa Trybunalskiego*, red. B. Baranowski, Łódź 1989; A. Kempa, *Piotrków Trybunalski*, Piotrków Trybunalski 1997; J. Ziętek, *Historia miasta Piotrkowa Trybunalskiego*, Piotrków Trybunalski 2012; T. Matuszak, *Dzieje Piotrkowa Trybunalskiego w źródłach archiwalnych*, Piotrków Trybunalski 2017.

koronnego¹²¹. Podobnie jak w przypadku herbu Gniezna zastosowano niewłaściwą tarczę heraldyczną (typu francuskiego). Prawdopodobnie autorzy projektu nawiązali w ten sposób do herbu guberni piotrkowskiej z 1869 r. W XIX w., gdy Piotrków znalazł się w granicach zaboru rosyjskiego, w herbie miasta umieszczono bramę miejską, nad którą znajdował się orzeł srebrny bez korony¹²².

Do grupy dziewięciu miast pieczętującym się Orłem Białym należy zaliczyć także Stawiszyn. Na jego pieczęciach początkowo (od XIII w.) znajdowało się wyobrażenie muru miejskiego. Herbu takiego używano aż do utraty praw miejskich w 1870 r. Po ich odzyskaniu w 1919 r. aż do lat 60. XX w. posługiwano się prawdopodobnie herbem z czasów rozbiorowych, jak też herbem z wyobrażeniem orła srebrnego w polu czerwonym¹²³. Herb Stawiszyna zamieszczony w publikacji M. Gumowskiego¹²⁴ jest niemal identyczny z herbem Mosiny. Natomiast współcześnie przyjęty herb jest zmodyfikowany. Przedstawia on w polu dwudzielnym w pas od czoła w zielonym obramowaniu w polu biało-czerwonym w skos miecz srebrno-czarny w słup, od podstawy czerwonym mur ceglany z orłem srebrnym w otwartej bramie o zielonych wrotach (ryc. 15).

Zakończenie

W heraldyce miejskiej występują herby, których godła zbliżone są z wyglądu do Orła Białego. Ponadto orzeł w całości lub jego elementy występują jako mobilia herbowe w herbach rycerskich, szlacheckich, wspomnianych miejskich i zakonnych. Należy dodać, że orzeł (srebrny i złoty) stale występuje w heraldyce samorządowej jako herb województw, powiatów i gmin. W artykule zaprezentowano rozważania dotyczące herbów dziewięciu miast współcześnie posługujących się heraldycznym Orłem Białym w czerwonym polu. Godło to nawiązuje do nadania praw miejskich tymże miejscowościom przez władcę Polski. Fakt posiadania herbu, w którym widnieje Orzeł Biały w polu czerwonym, przydawał miastu pewnego prestiżu, co było niewątpliwie dla mieszkańców powodem do dumy. Omówione godła nawiązują do historycznej roli, jaką odegrały pieczętujące się nimi współcześnie miasta. Należy tu uwzględnić działalność na polu kształtowania się państwowości i utwierdzenia tożsamości narodowej w okresie niewoli narodowej, a także powrotu w granice niepodległego państwa polskiego.

¹²¹ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 268.

¹²² A. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, dz. cyt., s. 164.

¹²³ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 306.

¹²⁴ M. Gumowski, *Herby miast polskich*, dz. cyt., s. 306.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Narodowe w Krakowie:

Zbiór dokumentów pergaminowych:
sygn. perg. 38.

Bibliothèque de l’Arsenal Paris :

Le Grand Armorial équestre de la Toison d’or, sygn. Ms. 4790.

Źródła drukowane:

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 VII 1952 r., art. 89, § 1, „Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej” (1952), nr 33, poz. 232.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 13 XII 1927 r. o godłach i barwach państwowych oraz o znakach, chorągwiach i pieczęciach, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” (1927), nr 115, poz. 980.

Statut Gminy Tuszyn, § 2. Załącznik nr 2 (Herb Gminy Tuszyn) do Statutu Gminy Tuszyn, b. sygn.

Uchwała nr IV/27/2019 Rady Miejskiej w Ośnie Lubuskim z dnia 14 III 2019 r. w sprawie ustanowienia herbu i flagi gminy Ośno Lubuskie oraz zasad ich używania.

Uchwała nr VII/47/03 Rady Miejskiej w Obornikach z 27 II 2003 r. w sprawie uchwalenia statutu Miasta i Gminy Oborniki, „Dziennik Urzędowy Wojewódzkiego Wielkopolskiego” (2003), nr 58, poz. 1080.

Uchwała nr X/95/2003 Rady Miasta Gniezna z dnia 30 V 2003 r. w sprawie Statutu Gminy Miasta Gniezna. Załącznik nr 2 do Statutu Miasta Gniezna, b. sygn.

Uchwała nr XX/306/2000 Sejmiku Województwa Wielkopolskiego z dnia 31 I 2000 r. w sprawie: ustanowienia herbu i flagi województwa Wielkopolskiego, b. sygn.

Uchwała nr XXXI/351/2016 Rady Miasta Sandomierza z dnia 28 IX 2016 r. w sprawie zmian w Statucie Miasta Sandomierza, § 1.1.3, „Dziennik Urzędowy Wojewódzkiego Świętokrzyskiego” (2016), poz. 2915.

Uchwała Rady Miasta i Gminy Kłecko nr VI/61/90 z 15 XII 1990 r., b. sygn.

Uchwała Rady Miejskiej Gminy Pobiedziska nr VII/59/07 z dnia 29 III 2007 r. w sprawie przywrócenia historycznego herbu Gminy Pobiedziska, „Dziennik Urzędowy Wojewódzkiego Wielkopolskiego” z dnia 21 V 2007 r., nr 74, poz. 1957.

Uchwała Rady Miejskiej w Kcyni nr XII/87/2015, „Dziennik Urzędowy Województwa Kujawsko-Pomorskiego” (2015), poz. 2731.

Ustawa z dnia 29 XII 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, „Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej” (1989), nr 75, poz. 444.

- Ustawa z dnia 9 II 1990 r. o zmianie przepisów o godle, barwach i hymnie Rzeczypospolitej Polskiej, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” (1990), nr 10, poz. 60.
- Załącznik do ustawy z dnia 31 I 1980 r., „Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej” (1980), nr 7, poz. 18; tekst jednolity „Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej” (2019), poz. 1509.
- Zarządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z 2 III 1939 r. w sprawie zatwierdzenia herbu miasta Tuszyna, „Monitor Polski” (1939), nr 63, poz. 127.

Źródła internetowe:

- Haisig M., *Herb miasta Sandomierza*, bip.um.sandomierz.pl/index.php?gid=465b1e-b71f35a0b549a0d3d1ba3f8b6c&ver=4 [dostęp: 20 IX 2019 r.].
- Herb i flaga*, www.mosina.pl/herb-i-flaga-1 [dostęp: 1 X 2019 r.].
- Koźmin Wielkopolski. Herb i flaga*, kozminwlpk.pl/samorzad/herb-i-flaga [dostęp: 3 X 2019 r.].
- Pietras T., *Z Orłem Białym poprzez wieki. Cz. 5: Symbolika państwowa PRL i III RP*, histmag.org/Z-Orlem-Bialym-poprzez-wieki.-Cz.-5-Symbolika-panstwowa-PRL-i-III-RP-8326 [dostęp: 26 VIII 2021 r.].
- Szłęzak-Wójcik G., *Sandomierz powrócił do nowego – starego herbu*, kielce.pl/pl/post-46978 [dostęp: 22 IX 2019 r.].
- Zasady tworzenia herbów, flag, sztandarów i pieczęci jednostek samorządu terytorialnego w Polsce*, gov.pl/web/mswia/zasady-tworzenia-herbow-flag-sztandarow-i-pieczeci-jednostek-samorzadu-terytorialnego-w-polsce [dostęp: 21 XII 2020].
- Życiorys ś.p. Księdza Arcybiskupa Janusza Bolonka*, archidiecezja.lodz.pl/2016/03/zyciorys-s-p-ksiedza-arcybiskupa-janusza-bolonka [dostęp: 21 XII 2020 r.]

Relacje ustne:

- Borowiak B., Prelekcja pt. *Gdy orzeł piastowski górował nad Kleckiem – historia kleckiego herbu*, Kłeck, 10 XI 2013 r.
- Relacja ustna H. Bukowieckiego z 23 IX 2019 r.

Opracowania:

- Adamczewski M., *Heraldyka miast wielkopolskich do końca XVIII wieku*, Warszawa 2000.
- Adamczewski M., *Orzeł Biały – herb królów polskich – na pieczęciach ziemskich kaliskich – XVIII w.*, „Zeszyty Kaliskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 14 (2014), *Z zagadnień heraldyki i nauk pokrewnych*, red. P. Gołdyn, s. 11–19.
- Baran E., *Katalog monet polskich w zbiorach Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*, t. 2, *Monety jagiellońskie 1434–1501*, Wrocław 2013.

- Bielski M., *Kronika*, t. 1, *Księga I, II, III, IV*, wyd. J. Turowski, Sanok 1856.
- Buko A., *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998.
- Crollalanza G. di, *Enciclopedia araldico-cavalleresca*, Pisa 1878.
- Długosz J., *Insignia seu Clenodia Regis et Regni Poloniae*, wyd. Z. Celichowski, Poznań 1885.
- Dydyński J., *Wiadomości historyczne o mieście Klecku*, Gniezno 1858.
- Dzieje Gniezna – pierwszej stolicy Polski*, red. J. Dobosz, Gniezno 2016.
- Dzieje Obornik*, red. C. Łuczak, Poznań 1990.
- Dzieje Piotrkowa Trybunalskiego*, red. B. Baranowski, Łódź 1989.
- Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 1, Średniowiecze, red. S. Trawkowski, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, cz. 3, *Sztuka*, t. 3, 1795–1918, red. J.M. Małecki, t. 4, 1918–1980, red. W. Czajka, Warszawa 1993–1994.
- Fox-Davies A.Ch., *A Complete Guide to Heraldry*, London 1909.
- Gumowski M., *Herby miast polskich*, Warszawa 1960.
- Gumowski M., *Najstarsze pieczęci miast polskich XIII i XIV wieku*, Toruń 1960.
- Gumowski M., *Pieczęcie i herby miast wielkopolskich*, Poznań 1932.
- Gumowski M., *Początki Białego Orła. Studjum heraldyczne*, „Roczniki Historyczne” 7 (1931), s. 1–30.
- Hupp O., *Wappen und Siegel der deutschen Städte, Flecken und Dörfer*, Frankfurt am Main 1898.
- Ilustrowany przewodnik po Gnieźnie i okolicy*, Gniezno 1929.
- Janiszewski P., „*Tchnienie Tyfona*” i „*Sępogiganci*” – neoplatoński mit i alegoria przeciw chrześcijanom, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 9–32.
- Jaworska A., *Orzeł Biały. Herb państwa polskiego*, Warszawa 2003.
- Kałkowski T., *Tysiąc lat monety polskiej*, Kraków 1963.
- Kempa A., *Piotrków Trybunalski*, Piotrków Trybunalski 1997.
- Kiersnowski R., *Symbol ptaka*, w: *Imagines Potestatis. Rytuály, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, red. J. Banaszkiwicz, Warszawa 1994, s. 107.
- Knight R.P., *The Symbolical Language of Ancient Art and Mythology. An Inquiry*, New York 1876.
- Kolak W., Marecki J., *Leksykon godeł zakonnych*, Kraków 1994.
- Kościk E., *Motywy orła piastowskiego w heraldyce miast śląskich (XII–XVI w.)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 29 (1974), s. 157–176.

- Krzysztofik R., *Lokacje miejskie na obszarze Polski. Dokumentacja geograficzno-historyczna*, Katowice 2007.
- Kuczyński S., *Herb Królestwa Polskiego w XIV–XV wieku. Wokół genezy treści i funkcji*, w: *Imagines Potestatis. Rytuály, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 151–160.
- Kuczyński S.K., *Polskie herby ziemskie. Geneza, treści, funkcje*, Warszawa 1993.
- Kulikowski A., *Wielki herbarz rodów polskich*, Warszawa 2005.
- Lewicki S., *Historia handlu w Polsce na tle przywilejów handlowych (prawo składu)*, Warszawa 1920.
- Litwin J., *Civitas Tusinensis. Karty z dziejów Tuszyna*, Tuszyn 1930.
- Łojko J., Stępień J., *Zarys dziejów Mosiny i okolic (do 1945 r.)*, Mosina 1992.
- Marecki J., *Barwa w heraldyce*, w: *Barwa i kolor*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2012, s. 65–86.
- Matuszak T., *Dzieje Piotrkowa Trybunalskiego w źródłach archiwalnych*, Piotrków Trybunalski 2017.
- Michta J., *Średniowieczny i współczesny Orzeł Biały – godło państwa polskiego w państwowej i terytorialnej heraldyce*, Kielce 2017.
- Mikucki S., *W sprawie genezy orła*, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne” 12 (1928–1929), s. 114–129.
- Muznerowski S., *Tuszyn w Ziemi Piotrkowskiej*, Włocławek 1912.
- Myśliński M., *Awifaunistyczny pierwowzór wyobrażenia godła Królestwa Polskiego*, w: *Orzeł Biały. Herb państwa polskiego*, red. S. Kuczyński, Warszawa 1996, s. 7–14.
- Niesiecki K., *Herbarz polski*, t. 1, Lipsk 1839.
- Paprocki B., *Herby rycerstwa polskiego*, Kraków 1858.
- Pastoureau M., *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa 2006.
- Pauk M.R., *Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne Europy Środkowej*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniąż-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 237–260.
- Piech Z., *Symbole władcy i państwa w monarchii Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego*, w: *Imagines Potestatis. Rytuály, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 117–150.
- Piech Z., *Wokół genezy Orła Białego jako herbu Królestwa Polskiego*, w: *Orzeł Biały – 700 lat herbu państwa polskiego*, red. M. Makowski, P. Mrozowski, Warszawa 1995, s. 15–32.
- Piekosiński F., *Pieczenie polskie wieków średnich*, Kraków 1899.

- Pietrykowski T., *Z przeszłości Kcyni z okazji 666. rocznicy założenia miasta*, Kcynia 1928.
- Plewako A., Wanag J., *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994.
- Polaczkówna H., *Geneza orla Piastowskiego*, „Roczniki Historyczne” 6 (1930), s. 2–3 [nadbitka].
- Rożek M., *Polskie koronacje i korony*, Kraków 1987.
- Russocki S., *Nad nami Orzeł Biały...*, w: S. Russocki, S.K. Kuczyński, J. Willaume, *Godło, barwy i hymn Rzeczypospolitej. Zarys dziejów*, Warszawa 1970, s. 17–78.
- Sandomierz. Z dziejów polityki, prawa i kultury*, red. P. Witek, A. Wrzyszczyński, Sandomierz 2001.
- Seroka H., *Herby miasta królewskiego Sandomierza*, Sandomierz 2016.
- Ströhl H.G., *Heraldischer Atlas*, Stuttgart 1899.
- Stróżyk P., *Raz jeszcze o pieczęci wielkiej miasta Sandomierza*, „Roczniki Historyczne” 83 (2017), s. 103–122.
- Strzyżewski W., *Odzwierciedlenie zmian polityczno-prawnych w symbolice herbów miast pogranicza śląsko-brandenbursko-wielkopolskiego w XVIII i XIX wieku*, w: *Herby miast polskich w okresie zaborów (1772–1918). Materiały sesji naukowej, Włocławek 5–6 grudnia 1996 r.*, red. S.K. Kuczyński, Włocławek 1999, s. 67–76.
- Szkołut P., *Prorok Daniel w jaskini lwów na reliefie z En Samsam w Golanie. Interpretacja przedstawienia*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Archeologica” 24 (2004), s. 93–125.
- Szymański J., *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993.
- Szymański J., *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2001.
- Tęgowski J., *Uwagi o pieczęciach Przemysła II*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” (1990), z. 204, s. 180–183.
- Vossberg F.A., *Wappenbuch der Städte des Grossherzogthums Posen*, Berlin 1866.
- Wójcikowski K., Fidura R., *Uzasadnienie heraldyczno-historyczne projektów symboli gminy Kcynia*, Łódź–Laski Szlacheckie 2015, mps.
- Wrzesiński J., *Lednicka plakietka z orłem oraz kilka uwag na temat adaptacji i rozpowszechniania się orla-symbolu*, „Studia Lednickie” 2 (1991), s. 133–158.
- Ziętek J., *Historia miasta Piotrkowa Trybunalskiego*, Piotrków Trybunalski 2012.
- Znamierowski A., *Herbarz rodowy*, Warszawa 2004.
- Znamierowski A., *Insygnia, symbole i herby polskie*, Warszawa 2003.
- Zub J., *Sandomierz. Stare miasto*, Tarnobrzeg 1998.
- Żebrawski O., *O pieczęciach dawnej Polski*, Kraków 1865.

Streszczenie

Wśród wielu herbów miast leżących na terenie Polski wyróżniają się te, na tarczach których widnieje wyobrażenie Orła Białego będącego herbem (godłem) państwowym. Orzeł Biały znajduje się w herbach dziewięciu miast polskich. Przedstawienie orła występuje w heraldyce rycerskiej, szlacheckiej, miejskiej i kościelnej. Przyjęcie Orła Białego jako godła nie jest przypadkowe, ma swoje uzasadnienie historyczne i społeczne. Stanowiło także pewne wyróżnienie dla miasta, w którego herbie znajdowały się elementy zaczerpnięte z herbu państwowego. Najczęściej nawiązywało do nadania praw miejskich przez władców Polski oraz do historycznej roli, jaką odegrały używające je współcześnie miasta. Warto też podkreślić, że Orzeł Biały w herbie budował poczucie przynależności do wspólnoty państwowej i utwierdzał poczucie tożsamości narodowej w okresie niewoli narodowej.

Słowa kluczowe: Orzeł Biały, herb miejski, heraldyka, symbol

The White Eagle in Polish City Coats of Arms

Summary

Among the many coats of arms of cities located in Poland, the ones with the image of the White Eagle, which is the state coat of arms (emblem), stand out. The White Eagle is in the coats of arms of nine Polish cities. The depiction of the eagle occurs in knightly, noble, city and church heraldry. The adoption of the White Eagle as an emblem is not accidental, it has its historical and social justification. It was also a kind of distinction for the city whose coat of arms contained elements taken from the national coat of arms. Most often it referred to the granting of city rights by Polish rulers and to the historical role played by the cities that use them today. It is also worth emphasizing that the White Eagle in the coat of arms built a sense of belonging to the state community and strengthened the sense of national identity during the period of national captivity.

Keywords: White Eagle, city coat of arms, heraldry, symbol

Aneks



Ryc. 1. Współczesny herb Gniezna (Poznaniak, Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 2. Herb Gniezna, XVIII w. (Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 3. Współczesny herb Sandomierza (Poznaniak, Creative Commons, via Wikimedia Commons)



Ryc. 4. Herb Sandomierza używany do 2016 r. (Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 5. Herb Kcyni (Avalokitesvara, Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 6. Herb KłECKA (Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 7. Herb KłECKA tradycyjny (Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 8. Herb Mosiny (Creative Commons via Wikimedia Commons)



Ryc. 9. Herb Tuszyna (Creative Commons via Wikimedia Commons)



Ryc. 10. Współczesny herb Koźmina Wielkopolskiego (Poznaniak, Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 11. Herb Koźmina Wielkopolskiego obowiązujący po II wojnie światowej (Creative Commons via Wikimedia Commons)



Ryc. 12. Herb Obornik (Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 13. Współczesny herb Wielkopolski (Public domain, via Wikimedia Commons)



Ryc. 14. Herb Piotrkowa Trybunalskiego (Creative Commons via Wikimedia Commons)



Ryc. 15. Współczesny herb Stawiszyna (Creative Commons via Wikimedia Commons)

ΠΑΡΡΗΣΙΑ SZAWŁA W DAMASZKU I JEROZOLIMIE

Wstęp

Księga Dziejów Apostolskich podaje wiele cennych wskazówek, jak owocnie podejmować dzieło głoszenia Ewangelii. Św. Łukasz bardzo często, bo aż 11 razy, określa ową proklamację greckim rzeczownikiem *παρρησία* («mówienie wszystkiego, szczerłość, śmiałość, odwaga») lub czasownikiem *παρρησιάζομαι* («mówić swobodnie, otwarcie, bez lęku; mieć odwagę»). Niniejszy szczegółowa analiza kontekstualna skupia się jedynie na dwóch fragmentach, w których pojawia się czasownik *παρρησιάζομαι*: Dz 9,27 oraz Dz 9,28. Opisują one pobyt Szawła w Damaszku oraz w Jerozolimie, gdzie stawia swoje pierwsze kroki jako chrześcijanin. Celem artykułu jest rozwiązanie następujących problemów: Czy *παρρησία* można się nauczyć, czy też jest to dar pochodzący od Ducha Świętego? Czy autor Dziejów Apostolskich korzysta ze świeckiego rozumienia tego terminu, czy też nadaje mu nowe znaczenie?

Podjęty temat nie został jeszcze szczegółowo opracowany. W literaturze polskiej można znaleźć tylko kilka artykułów¹, które bardzo ogólnie przedstawiają rolę greckich słów *παρρησία* i *παρρησιάζομαι* w Biblii. Teksty te poprzestają na wyliczeniu fragmentów, w których owe terminy występują, oraz dokonują ich krótkiej charakterystyki. W literaturze obcojęzycznej z kolei pojawiło się kilka opracowań, które bardziej szczegółowo traktują o omawianych wyrażeniach. Ich analizy podjęli się m.in. H. Schlier, S.B. Marrow, W.C. van Unnik oraz S. C. Winter². Wszyscy ci bibliści skupiają się jednak przede wszystkim na wykaza-

¹ Zob. S. Haręzga, *Biblijna parrhesia i jej aktualność w świetle encykliki „Redemptoris missio”*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1992), t. 118, z. 2, s. 293–306; I.P. Lamelas, *Parrhesia męczenników – odwaga w wyznawaniu wiary*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 23 (2003), nr 5 (137), s. 35–50; S. Strękowski, *Wolność (parrhesia) jako ostateczne odbudowanie podobieństwa Bożego w człowieku według św. Grzegorza z Nyssy*, „Studia Elckie” 8 (2006), s. 205–218; S. Wronka, *Odwaga w Nowym Testamencie*, „Materiały Homiletyczne” 290 (2015), Kraków 2014, s. 49–59.

² Zob. H. Schlier, *παρρησία, παρρησιάζομαι*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel, G. Friedrich, vol. 5, Grand Rapids 1967, s. 871–886; S.B. Marrow, *Parrhesia and the New Testament*, „The Catholic Biblical Quarterly” 44 (1982),

niu, że w Nowym Testamencie nadawano tym pojęciom znaczenie bardzo podobne do wypracowanego w VI w. przed Chr. (znaczenie to omawia się na początku pracy). Ci sami autorzy rzadko podkreślają rolę Ducha Świętego jako dawcy *παρρησία*. Natomiast wspominając o słowach kerygmatu i skutkach jego głoszenia, poświęcają temu tematowi jedynie kilka zdań. Na samych Dziejach Apostolskich skupiła się jedynie Sara C. Winter. W swojej końcowej konkluzji w ogóle nie odniosła się jednak do wczesnochrześcijańskiego przepowiadania. Pominięcie tego kontekstu uniemożliwia w pełni rzetelne przedstawienie terminów *παρρησία* i *παρρησιάζομαι*, kluczowych dla zrozumienia drugiej Łukaszej księgi.

Παρρησία w kulturze greckiej i hellenistycznej

Greckie słowo *παρρησία* składa się z dwóch rdzeni semantycznych: przymiotnika *πᾶς* («każdy, cały, wszystek, wszelki»)³ oraz rzeczownika *ῥῆμα* («słowo, wypowiedź, powiedzenie, mowa»)⁴.

W pismach klasycznych pojęcie to oznaczało mówienie wszystkiego, otwartość w mowie, szczerość, śmiałość. Po raz pierwszy wystąpiło ono w dziełach pisarza Eurypidesa (ok. 480–406 r. przed Chr.) i Arystofanesa (ok. 446–385 r. przed Chr.). Od V w. przed Chr. pojawiała się również w utworach znanych przedstawicieli starożytnego greckiego świata literackiego.

Używano go w formie rzeczownikowej (*παρρησία*, *παρρησιαστής*) oraz czasownikowej (*παρρησιάζομαι*). Rzeczownik *παρρησιαστής*, który określa osobę charakteryzującą się *παρρησία*, nie występuje zbyt często w tekstach klasycznych, lecz można go znaleźć w dziełach okresu grecko-rzymskiego autorstwa Plutarcha (ok. 50–125 r. po Chr.) i Lukiana (ok. 120–190 r. po Chr.).

Sfera polityczna

Znaczenie terminu *παρρησία* bardzo dynamicznie rozwijało się w Attyce, gdzie należał on do sfery politycznej *polis*.

W szczytowym okresie demokracji greckiej każdy wolny obywatel z pełnią praw (*ἐλεύθερος*) miał przywilej wolnego i otwartego wypowiedzania się na Zgromadzeniu Ludowym (*ἐκκλησία*), które było w Atenach jedynym ciałem ustawodawczym. Prawo nakazywało udział w nim każdemu pełnoletniemu obywatelowi, który mógł zmanifestować tam swoje poglądy przez słowo. Istniała zasada, że „aby

s. 431–446; W.C. van Unnik, *The „Book of Acts”: The Confirmation of the Gospel, „Novum Testamentum”* 4 (1960), s. 26–59; *The Christian’s Freedom of Speech in the New Testament*, escholar.manchester.ac.uk/uk-ac-man-scw:1m2864 [dostęp: 3 X 2016 r.]; S.C. Winter, ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, ed. by J. Fitzgerald, Leiden 1996, s. 185–202.

³ Πᾶς, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2006, s. 473.

⁴ Ῥῆμα, w: R. Popowski, *Wielki słownik...*, s. 545.

ocalić i ulepszyć miasto, mówca nie może ukrywać niczego, musi otworzyć swe usta i wygłosić prawdę”⁵. Παρρησία uznawano za jedno z najbardziej charakterystycznych praw (ἐξουσία) demokracji ateńskiej i jej kamień węgielny. „Każdy obywatel posiadał równe możliwości oddziaływania na losy swojej ojczyzny, a stopień zaangażowania zależał od indywidualnych predyspozycji”⁶. Równe prawa dawały biednym i bogatym równe szanse. Nawet biedny człowiek mógł odnieść zwycięstwo przed sądem, zgłosić wniosek lub przedstawić swoje argumenty. Tylko niewolnicy i przedstawiciele mniejszości etnicznych byli pozbawieni tego przywileju. Obywatel ateński posiadał trzy wielkie prerogatywy: „wolność słowa (*parresia*), równość wobec praw i niezależność”⁷. W antycznej tragedii pt. *Antyгона* Sofokles (ok. 496–406 r. przed Chr.) wyraźnie podkreśla, która z nich była uznawana przez wolnych mieszkańców Aten za najcenniejszą. Jeden z głównych bohaterów tego dzieła, Polinik, nazywa brak wolności słowa lub jej utratę największą dolegliwością, jaka może spotkać człowieka. Jednakże παρρησία stanowiła także pewne zagrożenie dla ustroju demokratycznego. Zgromadzenie Ludowe próbowało często nie dopuścić do wyjścia prawdy na jaw. Skazywano nawet na wygnanie Ateńczyków, którzy proponowali rozwiązania stojące w sprzeczności z uznawanymi przez większość obywateli. Z kolei silny wpływ niektórych jednostek ograniczał czasami wolność Zgromadzenia⁸. Fakt, że ktoś mógł powiedzieć absolutnie wszystko, doprowadził z czasem do praktyki regularnego nadużywania tego prawa. Przywilej wolnego wypowiedzania się zaczęto postrzegać w sensie negatywnym jako swawolę, przybierającą formę bezczelności, arogancji i zuchwalstwa. Przekształcił się on w całkowity brak ograniczeń i był pojmowany jako bezwstyd⁹.

Człowiek odznaczający się παρρησία stwierdzał stan faktyczny rzeczy, stąd termin ten, znaczeniowo zbliżony do prawdy (ἀλήθεια), nabrał znaczenia otwartości na prawdę. Osoba posługująca się παρρησία wypowiadała wszystko, co było w jej umyśle, niczego nie ukrywając. Podawała dokładny i kompletny opis tego, o czym w danej chwili myśli, aby słuchająca publiczność była w stanie to pojąć. Mówca posługiwał się przy tym najbardziej bezpośrednimi słowami i formami wyrażania się, jakie znajdował. Filozofowie uważali, że wypowiedzanie prawdy z παρρησία jest obowiązkiem¹⁰. Człowiek był z niego zwolniony jedynie w przypadku, gdy przymuszano go do wyznania (na przykład zabójca, którego torturami nakłaniano, by przyznał się do winy). Postawa otwartości zakładała także krytycyzm wobec innych

⁵ D.E. Fredrickson, ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Pauline Epistles, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, ed. by J. Fitzgerald, Leiden 1996, s. 167.

⁶ W. Wróblewski, *Rozwój idei społeczeństwa obywatelskiego w Atenach w wieku VI i V przed Chrystusem*, Toruń 2004, s. 141.

⁷ A. Grün, *Drogi ku wolności*, Kraków 1999, s. 57.

⁸ Zob. M. Foucault, *Fearless Speech*, Los Angeles 2001, s. 18–19.

⁹ Zob. H. Schlier, παρρησία, παρρησιάζομαι, art. cyt., s. 872.

¹⁰ Zob. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 16.

oraz samego siebie. Παρησία zawsze pochodziła od „kogoś poniżej” i zwracała się względem „kogoś powyżej”¹¹. Człowiek, który się nią charakteryzował, był więc słabszy od tego, z którym rozmawiał. Starożytni Grecy twierdzili, że nie mógł jej stosować ojciec ani nauczyciel, który krytykował dziecko. Kiedy natomiast uczeń sprzeciwił się wychowawcy albo indywidualny obywatel większości – twierdzono, że wykazał się παρησία (oczywiście tylko gdy jego słowa były zgodne z prawdą). Wolność wypowiedzi względem swojego pana miał również sługa i niewolnik, lecz wyłącznie wtedy, gdy został oskarżony o popełnienie przestępstwa, a w rzeczywistości był niewinny¹².

„Mówienie szczerze, głoszenie prawdy, wystrzeganie uchylania się i kłamstwa wystawiają człowieka na niebezpieczeństwo i z góry zakładają konieczność przewycięzania przeszkód”¹³. Stwarzali je szczególnie ci, wobec których stosowano παρησία. W przypadku pojawienia się takich utrudnień termin ów nabierał znaczenia odwagi, otwartości, niewzruszoności, śmiałości. Postawa ta sprzeciwiała się wszystkim tym, którzy chcieli ograniczyć prawo do ujawnienia prawdy. Kiedy ktoś kierował swe słowa do monarchy lub despotycznego tyrana, odznaczał się παρησία. Ryzykował bowiem, że tyran może się wpaść w gniew, ukarać go, wygnać z miasta, a nawet zabić¹⁴. Poza tym krytykował monarchę, który często nie był świadom swojego złego postępowania. Postawę tę traktowano jako pomoc królowi w poprawieniu go jako władcy. Spełniano obywatelski obowiązek chronienia państwa przed nadużywaniem władzy przez jednostki. Osoba stosująca παρησία musiała cechować się odwagą mówienia prawdy pomimo niebezpieczeństwa. Ważniejsze dla niej było jej wypowiedzenie niż spokojne życie ze świadomością, że została zatajona. Postawa ta była więc pomocna zarówno królowi, jak i jego poddanym. Sam monarcha nie mógł się nią posługiwać (niczego bowiem nie ryzykował, a ryzyko było elementem konstytutywnym παρησία)¹⁵. Zły władca przyznawał się do tego, że jest tyranem, jeśli lekceważył swoich szczerych doradców albo karał ich za to, co powiedzieli. Isokrates (436–336 r. przed Chr.) w następujących słowach zwrócił uwagę na zalety, jakie przynosiło dawanie im posłuchu: „Daj wolność wypowiedzania się (δίδου παρησίαν) rozsądnym ludziom, żeby mieć doradców w sprawie wprawiającej w zakłopotanie. Oddziel pochlebców z grona oddanych sług”¹⁶. Podany przykład wyraźnie pokazuje, że nastąpiło przeniesienie postawy παρησία z agory i publicznych zgromadzeń na dwór królewski.

¹¹ M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 16.

¹² Zob. C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, trans. and ed. by J. D. Ernest, CD, Peabody 1994. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 3.1.

¹³ C. Spicq, *Theological Lexicon...*, dz. cyt.

¹⁴ Zob. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 18.

¹⁵ Zob. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 15–16.

¹⁶ C. Spicq, *Theological Lexicon...*, dz. cyt.

Podsumowując, człowiek mówiący, który posługiwał się *παρρησία* w sferze polityki, korzystał ze swojej wolności i wybierał szczerość zamiast perswazji (przekonywania), prawdę zamiast kłamstwa lub milczenia, ryzyko śmierci zamiast życia i bezpieczeństwa, krytycyzm zamiast pochlebstwa i obowiązek moralny zamiast moralnego zobowiązania¹⁷.

Sfera prywatna

Zadaptowane z areny politycznej pojęcia *παρρησία* i *παρρησιάζομαι* odgrywały wielką rolę również w sferze prywatnej. Posługiwano się nimi na oznaczenie postawy charakterystycznej dla przyjaźni, która cechowała się umiejętnością krytykowania przyjaciela, aby pomóc mu w zrozumieniu niewłaściwości jego postępowania. Możliwe to było jedynie wtedy, gdy przyjaciele potrafili traktować siebie z szacunkiem i dawali sobie prawo do szczerego mówienia wszystkiego, co myślą. Dzięki temu możliwe stawało się budowanie dobra wspólnego. Isokrates uznawał przyjaźń za opłacalną, dlatego że serwowała prawdę¹⁸. Zauważał również kontrast istniejący między nim a mówcami, którzy przypochlebiali się ludziom, ale nie dbali o korzyść swoich słuchaczy. Stał na stanowisku, że lepiej posługiwać się bolesnymi słowami, które uświadomią przyjacielowi złe zachowanie i pomogą w jego przemianie¹⁹. Plutarch (ok. 46–120 r. po Chr.) nazywał postawę *παρρησία* językiem przyjaźni. Uważał, że „śmiała mowa jest sztuką piękną (*φιλοτεχνεῖν*), jako że jest największym i najmocniejszym lekarstwem w przyjaźni, które jest jej potrzebne zawsze”²⁰. Poza tym „to dzięki niej stosunki między przyjaciółmi mogą odznaczać się szczerością, otwartością i ufnością”²¹.

Filozofia

Następny etap rozwoju znaczenia omawianych terminów wiązał się z ich przyjęciem przez filozofię helleńską we wszystkich szkołach, a szczególnie cynickiej. *Παρρησία* została uznana za cechę charakterystyczną filozofów, którzy posługiwali się nią w odważnym przedstawianiu swoich poglądów²². Diogenes z Synopy (ok. 413–323 r. przed Chr.), jeden z wybitnych przedstawicieli cynizmu, uznawał wolność słowa za najwyższy ideał filozofa, dzięki któremu stawał się on wzorem człowieka mądrego. „Na pytanie, co jest w człowieku najpiękniejsze, odpowiedział: szczerość w mówieniu (*παρρησία*)”²³. Diogenes w sposób prosty i przystępny zarówno dla zwyczajnego człowieka, jak i potężnego króla lub sławnego filozofa głosił to, co

¹⁷ Zob. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 19–20.

¹⁸ Zob. H. Schlier, *παρρησία, παρρησιάζομαι*, art. cyt., s. 873.

¹⁹ Zob. D.E. Fredrickson, *ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Pauline...*, art. cyt., s. 168.

²⁰ D.E. Fredrickson, *ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Pauline...*, art. cyt., s. 169.

²¹ S. Hareźga, *Biblijna parresia...*, dz. cyt., s. 295.

²² Zob. H. Schlier, *παρρησία, παρρησιάζομαι*, art. cyt., s. 874.

²³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2010, s. 48.

myślał. Potrafił odpowiadać kąśliwie, a nawet bezczelnie. Kiedy pod Cheroneą został wzięty do niewoli, król macedoński Filip zadał mu pytanie, kim jest. Diogenes odpowiedział szczerze: „Szpieguję twoją nienasyconą zachłanność”²⁴. Władca, słysząc te słowa i podziwiając odwagę filozofa, wypuścił go na wolność.

Ta cecha ludzi mądrych nader często pojawiała się w pismach wielu innych greckich filozofów, przede wszystkim u Platona. Uczeń Sokratesa przedstawił go jako tego, który korzystał z *παρρησία*, kiedy na ulicach ukazywał zwykłym przechodniom prawdę oraz proponował im zatroszczenie się o mądrość i doskonałość duszy. Filozofowie uważali ją także za sztukę życia (*τέχνη τοῦ βίου*), która pozwalała troszczyć się o samego siebie i o innych ludzi przez odważne stawianie w prawdzie²⁵.

Na przełomie V i IV w. przed Chr. środowisko, w którym istniała możliwość posługiwania się *παρρησία*, nie było już ograniczone do agory, publicznego zgromadzenia i dworu królewskiego. Każdy człowiek mógł otwarcie i szczerze wyrażać swoje poglądy tam, gdzie żył, i wobec ludzi, z którymi spotykał się na co dzień. Dotyczyło to także cudzoziemców (*metojkowie*), którzy przybywali do Aten i tam się osiedlali, oraz niewolników. Ze smutkiem skwitował ten fakt tzw. Stary Oligarcha, anonimowy autor dzieła pt. *Ustrój polityczny Aten*: „Z tego powodu nadaliliśmy tam niewolnikom prawo swobody wypowiedzi wobec osób wolnych, a *metojkom* wobec obywateli”²⁶.

Szawel w Damaszku (Dz 9,27) i w Jerozolimie (Dz 9,28)

W dziewiątym rozdziale Dziejów Apostolskich pojawia się czasownik *παρρησιάζομαι* (po raz pierwszy w tej księdze). Odnosi się on do głoszenia Ewangelii przez Szawła, po tym jak „w drodze ujrzał Pana, który przemówił do Niego” (Dz 9,27). Spotkanie zmartwychwstałego Chrystusa pod Damaszkiem stało się dla niego impulsem do proklamowania Ewangelii „z siłą przekonania” (Dz 9,27–28) najpierw w Damaszku²⁷, a później także w Jerozolimie. Barnaba, zapewniając chrześcijanom o szczerości intencji Szawła, wskazuje na jego odwagę. Opisuje ją za pomocą aorystu *ἐπαρρησιάσατο* (Dz 9,27). Nowo nawrócony uczeń od razu potwierdza świadectwo Barnaby przez przepowiadanie. Autor Dziejów, opowiadając o Szawle, stosuje imiesłów *παρρησιαζόμενος* (Dz 9,28). „To, co w 9,20 zostało określone jako *κηρύσσειν* teraz opisane zostaje przez *παρρησιάζεσθαι*”²⁸.

Wcześniej rzeczownik *παρρησία* został wykorzystany czterokrotnie (Dz 2,29; 4,13; 4,29.31). Odnosił się do słowa Bożego proklamowanego w Jerozolimie. Najpierw pojawił się w opisie mowy Piotra w Dniu Pięćdziesiątnicy. Apostoł, posługując

²⁴ G. Reale, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 48.

²⁵ Zob. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 23.

²⁶ W. Wróblewski, *Rozwój idei społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 145.

²⁷ Barnaba opowiada o tym chrześcijanom w Jerozolimie, którzy bali się przyjąć Szawła do swej wspólnoty. Szczegółowy opis działalności Szawła w Damaszku: zob. Dz 9,20–25.

²⁸ S.C. Winter, *ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts...*, art. cyt., s. 193.

się fragmentami mesjańskich Psalmów 16 (15) oraz 110 (109), pod natchnieniem Ducha Świętego otwarcie wykazywał zgromadzonym słuchaczom, że patriarcha Dawid umarł i został złożony w grobie. Słowa starotestamentowych tekstów odniósł do Mesjasza, którego utożsamiał ze zmartwychwstałym Chrystusem. Następnie wraz z Janem Piotr spotkał w świątyni człowieka chromego, którego uzdrowił mocą Jezusa. Po raz drugi wygłosił kerygmat apostołski. Obaj uczniowie zostali wtedy uwięzieni przez przedstawicieli władz jerozolimskich, których oburzył fakt głoszenia przez nich zmartwychwstania umarłych w Jezusie. Następnego dnia Piotr i Jan stanęli przed Sanhedrynem i dali świadectwo swojej wiary w zmartwychwstanie. Swą odwagą (παρρησία) wprawili w zdumienie uczonych w Piśmie i wszystkich zgromadzonych. Jako ludzie „nieuczni i niepiśmienni” (ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται) przyznali się do Chrystusa, przemawiając pod wpływem Ducha, który został im udzielony. Członkowie Wysokiej Rady, nie znajdując podstawy do wymierzenia apostołom kary, wypuścili ich na wolność. Zakazali im jednak przemawiania w imię Jezusa oraz nauczania. Piotr i Jan niezwłocznie udali się do „swoich” (τοὺς ἰδίους), którym opowiedzieli o prześladowaniach. W odpowiedzi cała wspólnota chrześcijańska zaniósła w modlitwie do Boga jednomyślne błaganie. Jej natychmiastowym owocem było „napelnienie Duchem Świętym i otrzymanie mocy do kontynuowania misji ewangelizacyjnej. Pomoc otrzymana od Ojca przez Chrystusa poświadczona zostaje «znakami i cudami» (Dz 4,30), potwierdzającymi prawdziwość głoszonego orędzia”²⁹. Wszyscy słudzy (δοῦλοι) otrzymali od Boga charyzmat παρρησία, który uzdolnił ich do odważnego proklamowania orędzia zbawczego w obliczu trudności i prześladowań.

Św. Paweł w swoich listach również podkreśla, że uważa παρρησία za bezcenny dar. Wspomnił o tym w Ef 6,18–19: „Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! Nad tym właśnie czuwajcie najusilniej i proście za wszystkich świętych i za mnie, aby dane mi było słowo, gdy usta otworzę, by jawnie i swobodnie głosić tajemnicę Ewangelii” (ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου). W 1 Tes 2,2 posłużył się natomiast czasownikiem παρρησιάζομαι, by podkreślić, że został uzdolniony przez Boga do pełnienia posługi słowa: „odważyliśmy się w Bogu naszym głosić wam Ewangelię Bożą pośród wielkiego utrapienia” (ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι).

Św. Łukasz w analizowanych tekstach Dziejów Apostolskich stosuje czasownik παρρησιάζομαι zarówno do opisu głoszenia Ewangelii w Świętym Mieście (Dz 9,28), jak i w Damaszku (Dz 9,27). Od tej chwili w narracji rzeczownik παρρησία i czasownik παρρησιάζομαι zaczyna służyć tylko do relacjonowania przemówień odbywających się poza Jerozolimą. Zmiana ta jest związana z rozszerzaniem się Kościoła poza granice Palestyny, co ukazuje streszczenie podsumowujące historię nawrócenia Szawła i przedstawiające pierwsze miesiące jego działalności (Dz 9,31)³⁰.

²⁹ M. Rosik, *Duch Święty – źródło odwagi w głoszeniu słowa zbawienia (Dz 4,23–31)*, „Verbum Vitae” 2 (2002), s. 151.

³⁰ Zob. S.C. Winter, *ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts...*, art. cyt., s. 193.

Głoszenie słowa Bożego w Damaszku (Dz 9,27)

„Dopiero Barnaba przygarnął go i zaprowadził do Apostołów, i opowiedział im, jak w drodze [Szawel] ujrzał Pana, który przemówił do niego, i z jaką siłą przekonania przemawiał (ἐπαρρησιάσατο) w Damaszku w imię Jezusa” (Dz 9,27).

Po mniej więcej trzech latach od momentu swojego nawrócenia Szawel wrócił do Jerozolimy. Właśnie stąd wyruszył do synagog w Damaszku z listami, które otrzymał od arcykapłana. Na ich podstawie miał prawo uwięzienia wyznawców Jezusa Chrystusa (zob. Dz 9,1–2). Opuszczał to miasto jako prześladowca Kościoła, powrócił zaś do niego jako apostoł powołany przez Pana. „Teologia Jerozolimy ukazała mu się w nowym świetle”³¹. Zaczął w niej widzieć miejsce, w którym dokonała się Pascha Chrystusa, czyli Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Kiedy tam przybył, nie udało mu się jednak przyłączyć się do żadnej wspólnoty. Wyznawcy judaizmu stracili do niego zaufanie, natomiast chrześcijanie bali się go, widząc w nim byłego prześladowcę Kościoła. Niektórzy uczeni (m.in. Martin Hengel) podkreślają, że niewiara chrześcijan w nawrócenie Szawła „byłaby mało prawdopodobna po upływie trzech lat (Ga 1,18). Za pomocą zadawnionego lęku przed tym wpływowym człowiekiem Łukasz być może wyraża ich niezręczną sytuację w kontaktach z teologiem przeciwnym Prawu”³².

Konieczne było pośrednictwo Barnaby, który „przygarnął go i zaprowadził do Apostołów” (Dz 9,27). Autor Dziejów na określenie tego działania posłużył się greckim terminem ἐπιλαμβάνομαι, który oznacza «wziąć z sobą, zaopiekować się». Jest możliwe, że Barnaba, podobnie jak Szawel, zdobył wykształcenie w szkole rabina Gamaliela³³. Wiadomo również, że był człowiekiem bardzo hojnym. O jego bezinteresownej miłości świadczy fakt, że „sprzedał ziemię, którą posiadał, a pieniądze przyniósł i złożył u stóp Apostołów” (Dz 4,37). Wrażliwy na biedę Barnaba zasłużył się w Kościele jerozolimskim zapewne tym, że „pocieszał i napominał innych uczniów, dzięki czemu zdobył wśród nich duże uznanie i autorytet. W atmosferze nieufności, jaka wówczas panowała, miał stały dostęp do Apostołów”³⁴.

Opowiedział chrześcijanom o wydarzeniach spod Damaszku, które doprowadziły do nawrócenia prześladowcy Kościoła i podjęcia przez niego działalności ewangelizacyjnej. W swoim świadectwie uwypuklił trzy aspekty przemiany Szawła: ujrzanie zmartwychwstałego Chrystusa, usłyszenie Jego słów wzywających do zaprzestania prześladowań oraz owocność nauczania podjętego „w imię Jezusa” podczas pobytu w Damaszku. Trzeci aspekt stanowił uwiarygodnienie na zewnątrz dwóch pierwszych cech o charakterze wewnętrznym. Barnaba opowiedział w skrócie o działalności Szawła, która dokładniej została przedstawiona w Dz 9,20–25. Te same wydarzenia ze

³¹ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 69.

³² Za: R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 1213.

³³ Zob. S. Biel, *Paweł z Tarsu na misyjnym szlaku*, Kraków 2015, s. 49.

³⁴ W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków 2015, s. 67.

swojej perspektywy opisał również sam Apostoł w Ga 1,15–19, gdzie nakreślił szlak swojej misyjnej działalności podjętej bezpośrednio po nawróceniu.

Ważny jest fakt, że Szaweł nie rozpoczął jej od Jerozolimy. Może się to wydawać zaskakujące, ponieważ to w tym mieście przebywali apostołowie, którzy mogli udzielić mu odpowiednich dyrektyw i nauk. Był on jednak głęboko przekonany, że „boskie pochodzenie jego posłannictwa jest wystarczającym jego gwarantem oraz że jest on równy Dwunastu, którzy przed nim wezwani byli do pracy misjonarskiej”³⁵. Szaweł działał w towarzystwie damasceńskich wyznawców Chrystusa, którzy przyjęli go do swojego grona i zapewnili mu utrzymanie. Nie mógł jednak liczyć na pomoc Żydów, którzy nie uwierzyli w Chrystusa, ani też na wsparcie religijnych autorytetów tego miasta. Powodem tego stanu rzeczy był fakt, że „znany im z dawnej żarliwości bojownik judaizmu i czynny prześladowca chrześcijan rozpoczął działalność w synagogach Damaszku na rzecz nowej religii”³⁶. Nie do przyjęcia dla nich była treść jego nauczania: „A zaraz zaczął głosić [...], że Jezus jest Synem Bożym” (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ – Dz 9,20) oraz dowodzić, że „Ten jest Mesjaszem” (ὁ Χριστός – Dz 9,22). Tytuł „Mesjasz” pojawił się już w Dz 2,31.36, „Syn Boży” zaś występuje w tym miejscu księgi po raz pierwszy³⁷. Szaweł położył więc szczególny nacisk na boską i mesjańską godność Jezusa Chrystusa oraz uzasadnił ją w obszernych wywodach (συμβιβάζω), które opierał na tekście biblijnym³⁸. Zauważalna jest znacząca różnica między przepowiadaniem Szawła i kerygmatem głoszonym przez apostołów. Tamci opowiadali o tym, co Jezus czynił i czego nauczał, o przebiegu Jego pojmowania i męki. Na tej podstawie wykazywali, że jest On „Panem i Mesjaszem” (Dz 2,36). Szaweł natomiast „uwypukla moc zmartwychwstałego i uwielbionego Pana, podczas gdy życie Jezusa ma dla niego mniejsze znaczenie. Głosi Go jako Syna Bożego, dobitniej eksponując nowe i pogłębione względem objawienia zawartego na kartach starotestamentowych ksiąg świętych pojęcie o Bogu jedynym”³⁹. Niektórzy wysunęli jednak zarzut, że było jeszcze za wcześnie na pojawienie się idei synostwa Bożego, dlatego słuchacze damasceńscy mogli nie zrozumieć Pawła. Odpowiadając na powyższą wątpliwość, J. A. Fitzmyer słusznie zauważa, że tytuł Syna Bożego „był prawie na pewno tytułem wczesnego kerygmatu, pojawia się bowiem w fragmencie kerygmatu w 1 Tes 1,10”⁴⁰.

Świadcstwo Szawła przeobraziło się w systematyczne nauczanie. Posługiwał się argumentacją skrypturystyczną i dowodził prawdziwości swojego nauczania,

³⁵ E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu 6/2, Poznań–Warszawa 1968, s. 49.

³⁶ E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu 5, Poznań 1965, s. 302.

³⁷ Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 31, New Haven–London 1998, s. 434.

³⁸ Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, s. 91.

³⁹ W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem...*, dz. cyt., s. 56.

⁴⁰ J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 435.

opierając się na Prawie, Pismach i Prorokach. Wykazywał, że księgi czytane w czasie żydowskich nabożeństw spełniły się w osobie Chrystusa. Były to początki chrystologicznej i chrystocentrycznej lektury Starego Testamentu. Żydzi zostali zaproszeni do wiary w Jezusa. „Rzeczy «stare», czyli dobrze znane religii i pobożności biblijnego Izraela, oraz «nowe», czyli objawione przez Jezusa i podjęte przez Jego wyznawców, spotykają się ze sobą, przeplatają i wzajemnie się objaśniają”⁴¹.

Szaweł swoim głoszeniem „szerzył zamieszanie wśród Żydów (Dz 9,22), którzy nie byli w stanie pojąć, dlaczego dokonała się w nim tak radykalna przemiana. Niektórzy Judejczycy „po upływie dłuższego czasu” (ἡμέρας ἰκαναί – Dz 9,23) postanowili go zgładzić. Z Ga 1,17 wynika, że Szaweł nie spędził tego całego okresu w Damaszku, lecz w międzyczasie odbył podróż do Arabii. Krótka analiza tego epizodu posłuży lepszemu zrozumieniu drugiego pobytu Szawła w Damaszku. Nie jest znana dokładna lokalizacja Arabii. Prawdopodobnie było to królestwo Nabatejczyków. Według Józefa Flawiusza Nabatea rozciągała się od Eufratu do Morza Czerwonego, a jej głównymi miastami były Petra i Zoar. Zamieszkiwali ją nabatejscy Arabowie, osadnicy rzymscy oraz Żydzi, którzy trudnili się kupiectwem i handlem. Mogli oni przebywać w tej krainie nawet od okresu asyryjskiego, czyli od VIII/VII w. przed Chr.⁴² Terenami tymi rządził król Aretas IV, który panował w latach 9–40 r. po Chr.⁴³

Istnieje kilka przypuszczeń co do celu wizyty Szawła w Arabii. Niektórzy komentatorzy uważają, że potrzebował czasu na modlitwę i refleksję. „Czas pustyni był więc okresem powolnego «wejścia» Chrystusa we wszystkie pokłady osobowości i duchowości Pawła. Był też czasem rewolucyjnym. Zmienił całkowicie jego myślenie i sposób postępowania”⁴⁴. Według tych badaczy Paweł zatrzymał się w tym miejscu, by poświęcić czas na lekturę świętych ksiąg, skupiając się przede wszystkim na wypowiedziach, które zawierały dynamizm mesjański. Inni z kolei twierdzą, że skierował się w te strony, by „po raz pierwszy ogłosić Ewangelię wśród pogańskiego ludu. Nowe Przymierze – o czym był przekonany – unieważnia również wyłączość ludu wybranego na głoszenie Dobrej Nowiny”⁴⁵. Nawet jeśli tak było, to jego misja zakończyła się sromotną porażką spowodowaną przez otwartą wrogość między Nabatejczykami i Żydami, która miała podłoże polityczne⁴⁶. Szaweł swoim głoszeniem nauki o Chrystusie naraził się władzom nabatejskim oraz prawdopodobnie także mieszkającym tam Żydom, gdyż nauczał ich o zmartwychwstałym Jezusie⁴⁷.

⁴¹ W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem...*, dz. cyt., s. 57.

⁴² Zob. W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem...*, dz. cyt., s. 62.

⁴³ Zob. J. Gnilk, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 65.

⁴⁴ S. Biel, *Paweł z Tarsu...*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁵ M. Hesemann, *Paweł z Tarsu. Archeolodzy tropem Apostoła Narodów*, Poznań 2015, s. 97.

⁴⁶ Herod Antypas najpierw pojął za żonę córkę króla Aretasa, a następnie bardzo szybko ją oddalił. Doprowadziło to do wojny, w której Antypas został pokonany (28 r. po Chr.). Później jednak postanowił jednak poskarżyć się cesarzowi, co sprawiło, że pozycja Aretasa była poważnie zagrożona.

⁴⁷ Zob. E. Szymanek, *List do Galatów...*, dz. cyt., s. 50.

Powrót do Damaszku nie oznaczał jednak, że apostoł mógł spokojnie głosić Ewangelię. Cesarzem rzymskim został bowiem Kaligula⁴⁸. „A że było w zwyczaju, iż nowi panowie nakazywali pozbywanie się potencjalnych politycznych wrogów, więc Szaweł, który już w kraju Nabatejczyków uznawany był za prowokatora, znalazł się w poważnym niebezpieczeństwie. Musiał uciekać”⁴⁹.

Autor Dziejów podaje informację, że Szawła postanowili zgładzić „Żydzi” (οἱ Ἰουδαῖοι – Dz 9,23). Termin ten w całym kontekście Dziejów Apostolskich może oznaczać albo mieszkańców Judei, albo członków diaspory żydowskiej. Określano nim zarówno Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa, jak i tych, którzy nie podzielali wiary w Niego. „Jest sprawą oczywistą, że żydowscy wyznawcy Jezusa nie obróciliby się przeciw Szawłowi i jego nauczaniu. Silny sprzeciw i wrogość pochodziły od tej części damasceńskich Żydów, która nie uwierzyła w Jezusa – i do której do niedawna należał również Szaweł. Do nich odnosi się rzeczownik *Ioudaioi*, występujący w takim samym znaczeniu w kilku innych miejscach Dziejów Apostolskich”⁵⁰.

Odmienny powód ucieczki z Damaszku podaje sam zainteresowany w 2 Kor 11,32–33: „W Damaszku namiestnik króla Aretasa rozkazał pilnować miasta Damasceńczyków, chcąc mnie pojmać. Ale przez okno spuszczone mnie w koszu przez mur i tak uszedłem rąk jego”. Jest prawdopodobne, że Żydzi pozyskali etnarchę dla swoich knozań, ponieważ chcieli prawnie zatwierdzić uśmiercenie Szawła. „Interwencję etnarchy spowodował prawdopodobnie donos. Ale doszło do niego w następstwie głoszenia Ewangelii wśród Żydów i prozelitów, które wywołało niepokoje”⁵¹. Rainer Riesner uważa, że Szaweł uciekł z jednego z mieszkań, które znajdowało się w murach miasta. Według niego działa się to w dzielnicy nabatejskiej w północno-wschodniej części miasta⁵². W opuszczeniu Damaszku pomogli ściganemu apostołowi chrześcijanie zatroskani o jego życie.

Chociaż powód ucieczki nie jest pewny, należy stwierdzić, że była ona konieczna ze względu na działalność podjętą przez Szawła ἐν παρρησίᾳ. Nie chciano przyjąć Ewangelii i apostoła, który ją ogłaszał, nie zważając na niebezpieczeństwo. Zależało mu jedynie na doprowadzeniu słuchaczy do wiary w Chrystusa.

Podsumowując, spotkanie z Panem pod bramami Damaszku wywarło na Szawle, prześladowcy Kościoła, tak silne wrażenie, że od razu po odzyskaniu sił i chrzcie zaczął dowodzić ἐν παρρησίᾳ, że Jezus jest Mesjaszem (zob. Dz 9,27). Był to owoc współpracy, jaką podjął z Duchem Świętym. Głosił prawdę w synagogach dama-

⁴⁸ Był on był bardzo życzliwy Aretasowi. Złożył mu obietnicę przejęcia władzy nad Damaszkiem (ok. 37 r. po Chr.), co miało stanowić wynagrodzenie za jego wcześniejsze zasługi. Został mianowany etnarchą, który miał zarządzać tym bogatym miastem handlowym. W interesie Rzymian leżało, aby jakiś wysoki urzędnik na ich usługach dbał o utrzymanie porządku wśród koczowniczych plemion pustyni otaczających miasto.

⁴⁹ M. Hesemann, *Paweł z Tarsu...*, dz. cyt., s. 102–103.

⁵⁰ W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem...*, dz. cyt., s. 58.

⁵¹ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 67–68.

⁵² Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 68.

sceńskich, wywołując zamieszanie i rozdzwięk wśród tamtejszych Żydów. Niektórzy z nich postanowili go zgładzić, gdyż jego poglądy nie zgadzały się z zasadami wyznawanej przez nich religii (zob. Dz 9,22–23). To wydarzenie wyraźnie pokazuje, że chciano zagłuszyć orędzie proklamowane przez świadka, który doświadczył osobistego spotkania z Jezusem. Przy pomocy przyjaciół Szaweł uciekł z miasta i zgodnie ze słowami Ga 1,17 udał się do Arabii, gdzie oddał się kontemplacji Pism świętych i być może przepowiadaniu Ewangelii. Mógł ją ogłaszać tamtejszym poganom. Jego misja w tej krainie prawdopodobnie skończyła się porażką, gdyż Łukasz w ogóle nie wspomina o niej w Dziejach Apostolskich. Ostatecznie apostoł po raz pierwszy, już jako uczeń Chrystusa, dociera do Jerozolimy.

Głoszenie słowa Bożego w Jerozolimie (Dz 9,28)

„Dzięki temu przebywał z nimi Jerozolimie, z siłą przekonania przemawiając (παρρησιαζόμενος) w imię Pana” (Dz 9,28).

Po wprowadzeniu do wspólnoty chrześcijan z Jerozolimy Szaweł rozpoczął misję głoszenia słowa zleconą mu przez Chrystusa. Cel przybycia do Jerozolimy przedstawił w Ga 1,18: „Następnie, trzy lata później, udałem się do Jerozolimy dla zapoznania się (ιστορησαι) z Kefasem, zatrzymując się u niego piętnaście dni”. Czasownik ιστορέω może oznaczać «dokładne badanie, oglądanie, poznanie»⁵³. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że Szaweł chciał poznać szczegóły z życia Jezusa. Hipoteza ta według innych zdaje się jednak kłócić z główną myślą listu, zgodnie z którą Paweł ciągle podkreśla swoją niezależność od innych apostołów w przyjęciu treści Ewangelii. Warto zauważyć, że Piotr został nazwany imieniem związanym z jego powołaniem, co podkreśla jego szczególne miejsce w gronie apostołów, ponieważ imię to (poza J 1,42) pojawia się tylko w listach Pawłowych (osiem razy)⁵⁴.

Szaweł przemawia, posługując się charyzmatem παρρησία, we wspólnocie chrześcijan jerozolimskich. Prowadzi również dysputy z hellenistami (συνεζητει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς – Dz 9,29). Pierwsza wzmianka o tej grupie pojawia się w szóstym rozdziale Dziejów: „Wówczas, gdy liczba uczniów wzrastała, zaczęli helleniści szemrać przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy” (Dz 6,1). Apostołowie zaproponowali ustanowienie siedmiu diakonów, którzy mieli się zająć „obsługiwaniem stołów”. Sami natomiast postanowili oddać się wyłącznie modlitwie i posłudze głoszenia słowa. „Wydaje się, że konflikt, o którym tak niewiele wiemy, nie był przyczyną wyznaczenia nowych przywódców, lecz raczej rezultatem istniejących podziałów w jerozolimskim Kościele – jeden jego odłam podlegał Dwunastu, zaś drugi ludziom, o których słyszymy po raz pierwszy”⁵⁵. Jest kilka hipotez starających się odpowiedzieć na pytanie, kim byli helleniści. Z pewnością posługiwali się językiem greckim w przeciwień-

⁵³ E. Szymanek, *List do Galatów...*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁴ Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 70, przyp. 17.

⁵⁵ R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, art. cyt., s. 1204.

stwie do Hebrajczyków (τοὺς Ἑβραίους – Dz 6,1), którzy mówili po aramejsku⁵⁶. Podział ten nastąpił ok. 332 r. przed Chr., ponieważ Palestyna została wtedy podbita przez Aleksandra Wielkiego. Helleniści przyjęli Septuagintę w miejsce Biblii hebrajskiej⁵⁷. Naczelną rolę w ich gminach odgrywali już nie tylko „starsi”, ale także charyzmatyczni przywódcy wspomniani w Dz 13,1⁵⁸.

Większość Żydów w tamtym czasie była jednak dwujęzyczna, dlatego w określeniu różnic między wspomnianymi grupami należy wziąć pod uwagę także inne kryteria. Werner Jaeger, wyjaśniając słowo „helleniści”, podkreśla, że jest ono „oficjalnym terminem dla określenia posługującej się językiem greckim grupy Żydów oraz – konsekwentnie – także wśród pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie w czasach apostołskich. Nie oznacza Żydów urodzonych i wychowanych w Jerozolimie, którzy przyjęli grecką kulturę, lecz ludzi, którzy nie posługiwali się już w domach swych własnym językiem aramejskim, nawet jeżeli go rozumieli, ale greką, ze względu na to, że oni sami, czy też ich rodziny, długi czas żyli za granicą, w zhellenizowanych miastach i dopiero później powrócili do ojczyzny”⁵⁹. Ludzie ci przybywali do Palestyny z różnych motywów. Wielu z nich było w podeszłym wieku i chciało przeżyć w ojczystych stronach swoje ostatnie dni. Pozostawione przez nich wdowy wymagały opieki. Do zorganizowania im pomocy zobowiązane były synagogi w Jerozolimie. Okazało się jednak, że jest ich zbyt mało w stosunku do liczby wdów pochodzących z diaspy⁶⁰. Helleniści liczyli więc na pomoc Hebrajczyków, ale ci dbali przede wszystkim o swoich. Przybysze z diaspy stwierdzili wtedy, że są traktowani jak obcy i nieproszeni goście⁶¹. Ustanowienie siedmiu diakonów stanowiło próbę rozwiązania powstałego konfliktu. Do tej grupy należał też Szczepan. Dzięki jego misji zakończonej śmiercią męczeńską (opisaną w Dz 6,8–7,60) możliwe jest przedstawienie poglądów, jakie głosili helleniści. Pozwala to lepiej zrozumieć, dlaczego Szawel proklamujący Ewangelię omal nie został zamordowany przez członków tej wspólnoty.

Wśród hellenistów nastąpił rozłam, którego powodem była osoba Jezusa Chrystusa. Jedni w Niego nie uwierzyli i uczestniczyli w nabożeństwach synagogałnych w Jerozolimie (Żydzi helleniści), inni natomiast stali się Jego wyznawcami i brali czynny udział w liturgii chrześcijańskiej (chrześcijanie helleniści). Problemem było to, że jerozolimscy Żydzi (miejscowi i przybysze) uznawali wiarę w Jezusa za „obca

⁵⁶ Język pokrewny hebrajskiemu, którego wielu Żydów nauczyło się w Babilonie.

⁵⁷ Przełożyli także z języka aramejskiego na grecki pierwsze ustne tradycje dotyczące męki i zmartwychwstania Jezusa Zastąpili hebrajski tytuł „Mesjasz” jego greckim odpowiednikiem „Chrystus” i zaczęli posługiwać się nim jako imieniem własnym.

⁵⁸ Zob. M. Rosik, *Kościół a synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*, Wrocław 2016, s. 106.

⁵⁹ Za: R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, s. 264.

⁶⁰ Zob. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000, s. 249.

⁶¹ Zob. R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia...*, dz. cyt., s. 264–265.

narośl na «zdrowym» ciele judaizmu⁶². Taki pogląd był powodem zażartych dyskusji, gdyż obie grupy mocno trwały przy swoich przekonaniach i nie godziły się na żadne kompromisy. Szczepan należał do drugiej z nich, wyznającej credo „z jednej strony chrystologiczne, z drugiej mocno krytyczne wobec Świątyni⁶³. Można je zrekonstruować, opierając się na oskarżeniach, które wytoczono przeciw niemu (Dz 6,11.13). Warto zauważyć, że Szczepan odważył się mówić „przeciw świętemu miejscu i przeciwko Prawu” (Dz 6,13). Żydzi krytykowali wprawdzie kult oddawany bożkom oraz sanktuaria pogańskie, ale żaden z nich nigdy nie zdeprecjonowałby świątyni. Nic więc dziwnego, że słowa Szczepana zostały potraktowane jako bluźnierstwo, co ostatecznie doprowadziło do spontanicznego wymierzenia kary drogą linczu, jak zaleca Pwt 13,11: „Ukamienujesz go na śmierć, ponieważ usiłował cię odwieść od Pana, Boga twojego, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli”. Należy jednak w tym miejscu zadać pytanie: Dlaczego chrześcijanie helleniści tak radykalnie występowali przeciw świątyni? Odpowiedź wiąże się z przyjęciem przez nich wiary w Chrystusa. Zrozumieli wtedy, że Jego śmierć była aktem odkupienia. Zerwali więc z tradycją pokładania nadziei zbawczych w świątyni jerozolimskiej: „zbawcze zaufanie ludu przymierza do swojego Boga nie może się już opierać na świątyni – zbawczym narzędziem przebłagania jest śmierć Chrystusa «za nasze grzechy» (por. Rz 3,25)”⁶⁴. Taka wiara przynaglała hellenistów do głoszenia Ewangelii braciom we wspólnocie synagogałnej. Pragnęli pozyskiwać braci do wiary w Jezusa Mesjasza. „O ile Dwunastu ograniczyło się do ewangelizowania Żydów w Ziemi Świętej, helleniści, zwłaszcza zaś Siedmiu, docierają na tereny diaspory i głoszą słowo Samarytanom, a nawet poganom⁶⁵. Taki podział misyjnych zadań dokonał się po śmierci Szczepana (Dz 8,1). Szaweł zgadzał się wtedy na zabicie go, natomiast potem sam był prześladowany przez hellenistów, którzy odrzucili Jezusa. Spotkał się z taką samą reakcją na kerygmat jak w czasie swego pobytu w Damaszku, czyli z próbą zgładzenia go z powodu nauczania w imię Chrystusa⁶⁶.

Samo podjęcie przez niego dialogu, nawet za cenę prześladowania, jest zrozumiałe. Szaweł również był hellenistą, czyli Żydem z diaspory, był więc lepiej przygotowany do debaty z przedstawicielami tej grupy niż apostołowie z Palestyny. Kiedy jego życie było zagrożone, pomocy udzielili mu bracia chrześcijanie (οἱ ἄδελφοί) z pierwotnej wspólnoty, „która z takim trudem przyjęła Pawła i uznała za apostoła, lecz teraz to właśnie oni tworzą tarczę ochronną wokół Pawła, odprowadzają go do Cezarei i odprawiają do Tarsu⁶⁷. Niektórzy egzegeci uważają, że sam Kefas był ini-

⁶² W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem...*, dz. cyt., s. 70.

⁶³ R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia...*, dz. cyt., s. 265.

⁶⁴ R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia...*, dz. cyt., s. 268.

⁶⁵ J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI w.*, red. W.A. Farmer, Warszawa 2000, s. 1379.

⁶⁶ Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 440.

⁶⁷ S. Biel, *Paweł z Tarsu...*, dz. cyt., s. 52.

cjatorem pomysłu odesłania młodego zapaleńca do rodzinnego miasta. „Posłuszeństwo okazane przez Szawła pokazuje według nich jego wielkość: choć sam Zmartwychwstały dał mu polecenie, by głosić Ewangelię, poddaje się «zwierzchności kościelnej», poleceniu «pierwszego papieża»⁶⁸.

Podsumowując, schemat wydarzeń związanych z głoszeniem Ewangelii w Jerozolimie jest niezwykle podobny do tego, co działo się wcześniej w Damaszku. Podobieństwa te można przedstawić w kilku punktach:

1) Ananiasz wahał się, czy pójść do Szawła (9,13–14), podobnie jak uczniowie bali się przyjąć go do swojej wspólnoty (9,26);

2) Bóg uspokoił Ananiasza (9,15–16), Barnaba zaś – chrześcijan w Jerozolimie (9,27);

3) Szaweł próbował przyłączyć się do uczniów w Damaszku (9,19b), a później w Jerozolimie (9,28a);

4) apostoł natychmiast podjął się głoszenia Ewangelii w Damaszku (9,20–22), a następnie odważnie proklamował ją w Jerozolimie (9,28b–29a);

5) w obu tych miastach został zawiązany przeciwko niemu spisec: w Damaszku na jego życie nastawiali Żydzi, a w Jerozolimie helleniści (9,23–24.29b);

6) w obu miejscach był zmuszony do ucieczki (9,25.30)⁶⁹.

Szaweł wypowiadał słowa prawdy, ryzykował swoje życie, pragnął nawrócenia słuchaczy (klasyczna definicja *παρρησία*), a przynaglał go do tego Duch Święty. Nie wyuczył się takiej postawy w żadnej szkole, gdyż jest ona charyzmatem uzdalniającym do budowania wiary członków Kościoła oraz nabywania jej przez pogan.

Podsumowanie

W Dz 9,28–29 termin *παρρησιάζομαι* nawiązuje do znaczenia wypracowanego w Grecji: jest to prawo obywatela (w tym wypadku chrześcijanina), dotyczy proklamowania prawdy (Dobrej Nowiny), a człowiek posługujący się nią musi się liczyć z prześladowaniami (Żydzi i helleniści). Klasyczna definicja tego pojęcia zostaje jednak znacznie rozszerzona, przede wszystkim przez powiązanie go z kerygmatem o umęczonym i zmartwychwstałym Jezusie. Szaweł nigdy nie głosił swoich własnych poglądów, a tylko to, co zostało mu objawione i przekazane.

Παρρησία jest przywilejem ludzi ochrzczonych i wybranych przez Boga. Mówią oni prawdę w pełnym posłuszeństwie Duchowi Świętemu, który spaja i ożywia wspólnotę. Jest to charyzmat pochodzący tylko od Niego i nie jest możliwe wyuczenie się go samemu. Postawą tą odznaczał się Szaweł, gdy występował publicznie w Damaszku i Jerozolimie. Wypowiadał się w sposób podobny do ateńskich obywateli przemawiających na Zgromadzeniu Ludowym (*ἐκκλησία*). W *ἐκκλησία* opisanej przez św. Łukasza, czyli w Kościele, głosił słowo Ewange-

⁶⁸ M. Hesemann, *Paweł z Tarsu...*, dz. cyt., s. 108.

⁶⁹ Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 438.

lii, którą uznawał za największy skarb. Szaweł narażał się przez to na odrzucenie, wysmianie, a nawet na utratę życia. Musiał uciekać z Damaszku, ponieważ występował w imię Pana. Następnie z tego samego powodu próbowali go zgładzić helleniści w Jerozolimie.

Przebieg tych dwóch wydarzeń, które stały się przedmiotem analizy, jest wzorcem, który ciągle powraca w *Dziejach Apostolskich*. Szaweł przez całe swoje apostołskie życie zabiegał o przekazanie prawdziwego orędzia Bożego, gdyż pragnął zbawienia swoich słuchaczy. Troska ta jest konstytutywnym elementem daru *παρρησία*, dzięki któremu uczeń Chrystusa jest w stanie zaryzykować nawet swoje życie, by wprowadzić innych na drogę nawrócenia i wiary w Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego.

Bibliografia

Źródła biblijne:

- La sacra Bibbia in italiano in Internet*, laparola.net [dostęp: 29 III 2021 r.].
- Novum Testamentum Graece*, Hrsg. E. Nestle, B. Aland, 28. rev. Aufl., Stuttgart 2012.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 1–4, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1994.

Komentarze:

- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu 5, Poznań 1965.
- Dillon R.J., *Dzieje Apostolskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004.
- Fitzmyer J. A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 31, New Haven–London 1998.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000.
- Stern D.H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000.
- Szymanek E., *List do Galatów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu 6/2, Poznań–Warszawa 1968.
- Taylor J., *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI w.*, red. W.A. Farmer, Warszawa 2000.

Opracowania:

- Bartnicki R., *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015.

- Biel S., *Paweł z Tarsu na misyjnym szlaku*, Kraków 2015.
- Chrostowski W., *Między synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków 2015.
- Dąbrowski E., *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953.
- Foucault M., *Fearless Speech*, Los Angeles 2001.
- Fredrickson D.E., ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Pauline Epistles, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, ed. by J. Fitzgerald, Leiden 1996, s. 163–183.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001.
- Grün A., *Drogi ku wolności*, Kraków 1999.
- Haręzga S., *Biblijna parrhesia i jej aktualność w świetle encykliki „Redemptoris missio”*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1992), t. 118, z. 2, s. 293–306.
- Hesemann M., *Paweł z Tarsu. Archeolodzy tropem Apostoła Narodów*, Poznań 2015.
- Lamelas I.P., *Parrhesia męczenników – odwaga w wyznawaniu wiary*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 23 (2003), nr 5 (137), s. 35–50.
- Marrow S.B., *Parrhesia and the New Testament*, „The Catholic Biblical Quarterly” 44 (1982), s. 431–446.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2006.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2010.
- Rosik M., *Duch Święty – źródło odwagi w głoszeniu słowa zbawienia (Dz 4,23–31)*, „Verbum Vitae” 2 (2002), s. 151–164.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*, Wrocław 2016.
- Schlier H., παρρησία, παρρησιάζομαι, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel, G. Friedrich, vol. 5, Grand Rapids 1967, s. 871–886.
- Spicq C., *Theological Lexicon of the New Testament*, trans. and ed. by J.D. Ernest, CD, Peabody 1994. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 3.1.
- Strękowski S., *Wolność (parrhesia) jako ostateczne odbudowanie podobieństwa Bożego w człowieku według św. Grzegorza z Nyssy*, „Studia Elckie” 8 (2006), s. 205–218.
- Unnik W.C. van, *The „Book of Acts”: The Confirmation of the Gospel*, „Novum Testamentum” 4 (1960), s. 26–59.
- Winter S. C., ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, ed. by J. Fitzgerald, Leiden 1996, s. 185–202.
- Wronka S., *Odwaga w Nowym Testamencie*, „Materiały Homiletyczne” 290 (2015), Kraków 2014, s. 49–59.
- Wróblewski W., *Rozwój idei społeczeństwa obywatelskiego w Atenach w wieku VI i V przed Chrystusem*, Toruń 2004.

Streszczenie

Greckie terminy *παρρησία* i *παρρησιάζομαι* nabrały wielkiego znaczenia w Atenach w VI w. przed Chr. Określano nimi prawo wolnego obywatela do przemawiania na Zgromadzeniu Ludowym. Był on zobowiązany do mówienia prawdy nawet za cenę prześladowania. Pojęcia te funkcjonowały również w sferze prywatnej i w filozofii. Chętnie korzystali z nich autorzy Pisma Świętego (w Dz występują 11 razy).

W rozdziale dziewiątym Dziejów Apostolskich św. Łukasz za pomocą czasownika *παρρησιάζομαι* opisuje postawę nawróconego Szawła, który głosi słowo Boże w Damaszku i Jerozolimie. Pomimo trudności, jakie się pojawiają, niczego nie zmienia w orędziu Ewangelii. *Παρρησία* jest charyzmatem, którym obdarowuje człowieka Duch Święty. Jego działanie jest kluczowe dla właściwego zrozumienia powyższych terminów w Dziejach. Dzięki Niemu *παρρησία* nie jest już przywilejem jedynie wolnych obywateli jak w starożytnych Atenach, ale łaską, która nawet prostych i nieuczonych ludzi uzdalnia do odważnego i śmiałego mówienia o Chrystusie.

Słowa kluczowe: *Παρρησία*, *παρρησιάζομαι*, odwaga, śmiałość, głoszenie, Szawel, Paweł, Dzieje Apostolskie

Saul's *παρρησία* in Damascus and Jerusalem

Summary

The Greek terms of *παρρησία* and *παρρησιάζομαι* assumed great importance during the 6th century BC in Athens. These words defined the right of a free citizen to speak at the General Assembly. He was obligated to tell the truth, even at the expense of persecution. These concepts also functioned in the private sphere and in philosophy. The authors of the Holy Scriptures eagerly used them. They occur eleven times in the Acts of the Apostles. St. Luke uses *παρρησιάζομαι* as a verb in chapter 9 of Acts to describe the attitude of the converted Saul who preaches the word of God in Damascus and Jerusalem. Despite the difficulties which arise, he does not change anything in the Gospel message. *Παρρησία* is a charisma bestowed upon man by the Holy Spirit. The action of the Holy Spirit is crucial to a proper understanding of the above terms in Acts. Because of this action, *παρρησία* is no longer the privilege of free citizens only, as in ancient Athens, but a grace that enables even simple and unlearned people to speak boldly and courageously about Christ.

Key words: *Παρρησία*, *παρρησιάζομαι*, courage, boldness, preaching, Saul, Paul, Acts

WYRAŻENIE „CZAS, CZASY I POŁOWA CZASU” JAKO OGRANICZONY OKRES UCISKU I CIERPIENIA W KSIĘDZE DANIELA I APOKALIPSIE ŚW. JANA

Wprowadzenie

Apokalipsa św. Jana zawsze uchodziła za trudną do właściwego odczytania, głównie z powodu mnogości występujących w niej różnorodnych symboli. Cała struktura księgi oraz poszczególne jej fragmenty obfitują w wielopoziomowe nieraz konstrukcje znaczeniowe, zaczerpnięte przez autora ze znanej mu tradycji biblijnej i pozabiblijnej. Na temat symboliki Apokalipsy św. Jana powstały liczne opracowania. Budzi ona wiele emocji i przemawia do wyobraźni czytelnika natłokiem obrazów i dźwięków. W księdze można odnaleźć najbardziej znane symbole kosmiczne (np. niebo, gwiazdy, żywioły), stworzenia, ubrania, kolory oraz liczby symboliczne (np. ulubiona przez Apokalipsę siódemka, ale również trójka, dziesiątka, dwunastka, „tysiąc” oraz jego wielokrotności: „dwadzieścia cztery” i „sto czterdzieści cztery tysiące”).

Pośród symboliki liczb w Apokalipsie znajdują się również określenia czasu. Najbardziej tajemnicze i tylko raz występujące w księdze określenie, „czas i czasy, i połowa czasu” (Ap 12,14) pojawia się oprócz Apokalipsy tylko w Księdze Daniela (dwukrotnie: Dn 7,25; 12,7), również w kontekście eschatologicznym. Apokalipsa zna także określenia równoznaczne bazujące na innych miarach: „czterdzieści dwa miesiące” (Ap 11,2; 13,5) i „tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” (Ap 11,3; 12,6). Występuje także tożsame koncepcyjnie określenie „trzy i pół dnia” (Ap 11,9.11). Przy stosunkowo dużej liczbie określeń czasu próżno by jednocześnie szukać najbardziej oczekiwanego przez przeciętnego czytelnika Apokalipsy określenia daty końca świata.

Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie i analizę tekstów biblijnych, w których pojawia się ów tajemniczy przedział czasowy. Najpierw przedstawia się krótką analizę biblijnej terminologii dotyczącej czasu i podstawowe informacje na temat koncepcji czasu w Piśmie Świętym. Następnie przytacza się teksty Księgi Daniela i Apokalipsy św. Jana zawierające analizowane określenia, w podsumowaniu zaś podejmuje się próbę wyjaśnienia znaczenia tego symbolu.

1. Czas w Piśmie Świętym – terminologia i koncepcja

a) Koncepcja czasu w Piśmie Świętym

Pismo Święte rozróżnia tylko dwa etapy czasu: wieczność, która jest atrybutem żyjącego Boga, oraz czas jako taki, który jest „miarą życia stworzeń, ale który ma

doprowadzić je w jakiś sposób do wieczności”¹. Etapy te nie są jednak prostą, liniarną kontynuacją, następującą bezpośrednio po sobie. Są to dwie zupełnie różne formy².

Brak jest jednocześnie w Piśmie Świętym znanego z pogańskich mitologii wyjaśnienia wydarzeń mających miejsce przed początkiem tego, co istnieje. Jedy- nym faktem w tej materii jest prawda o istnieniu Boga, On bowiem jedyny istniał przed czasem (zob. np. Prz 8,23: o Mądrości: „Od wieków zostałam ustanowiona, od początku, przed pradziejami ziemi”³; J 17,5: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie wpierw, zanim świat powstał”; J 17,24: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata). W odniesieniu do czasów przed Abrahamem chronologia biblijna posłu- guje się liczbami symbolicznymi. Trzeba o tym pamiętać, ponieważ dosłowne od- czytywanie tzw. prehistorii biblijnej może prowadzić do wielu poważnych błędów teologicznych.

Starożytni postrzegali czas jako pewną zamkniętą rzeczywistość, powtarzającą się okresowo w nieco innej formie. Biblia nie dzieli czasu liniowo i cyklicznie, lecz raczej na czas upadłego świata i czas odkupiony. Działanie Boga w historii jest wy- darzeniem wyjątkowym i niepowtarzalnym, pozbawionym jakiegokolwiek cykliczno- ści. Człowiek powinien rozpoznać ten moment i podjąć odpowiednią reakcję, szyb- ką i zdecydowaną⁴. Izraelici w zasadzie posługiwali się liniarną koncepcją czasu, według której „święta historia zmierzała do kresu nakreślonego przez Boga”⁵. Nale- ży jednak wspomnieć, że w mentalności narodu wybranego obecne były liczne idee cykliczności czasu. Począwszy od podstawowego cyklu dnia, w którym ciemność przeplata się ze światłością, przez cykl tygodniowy i miesięczny aż po cykl rocz- ny, siedmioletni i 49-letni Pismo Święte „mierzy czas w kategoriach powracających i powtarzających się wydarzeń”⁶.

b) terminologia hebrajska i grecka

Pismo Święte na określenie czasu i jego upływu stosuje kilka terminów. W Starym Testamencie głównymi określeniami odnoszącymi się do czasu są słowa: עַתָּה, מָוֶלַד, יָמַי oraz יָמֶיךָ.

¹ L. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1964), s. 293.

² *Czas*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Prymasowska Seria Biblijna 18, Warszawa 2001 [dalej: LB].

³ Wszystkie cytaty polskie pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5.

⁴ *Czas*, w: B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblij- na 21, Warszawa 2003.

⁵ B. Szczepanowicz, *Tajemnice liczb biblijnych*, Kraków 2018, s. 62.

⁶ *Czas*, w: Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Prymasowska Seria Biblijna 20, Warszawa 2003.

Termin נָצַח w Biblii hebrajskiej występuje 296 razy. Oznacza czas zarówno w sensie danej chwili, jak i jego upływu. Wskazuje na czas odpowiedni do zaistnienia jakiegoś wydarzenia (np. Jr 5,24), zdarza się także, że określa czas eschatologiczny, czas sądu (np. Iz 13,22; Ez 22,3) lub ogólnie odległy czas⁷. Drugi z hebrajskich terminów biblijnych stosowanych na określenie czasu to מוֹעֵד . Pojawia się w Starym Testamencie 224 razy i oznacza miejsce lub sam fakt spotkania lub zbiórki (np. Joz 8,14; Ez 45,17). Dalsze znaczenie wskazuje na czas uzgodniony, wyznaczony wcześniej moment lub dzień (np. Wj 23,15; Jr 8,7), szczególnie dzień świąteczny (np. Za 8,19)⁸. Występujący tylko w Księdze Daniela (13 razy) aramejski rzeczownik ܩܘܪܝܢܐ jest stosowany dwojako: jako określenie czasu trwania (Dn 2,8; 7,12) lub w kontekście zmian dokonujących się w czasie (Dn 2,9.21; 3,5.15), a także na oznaczenie konkretnej jednostki czasu, jaką jest rok (Dn 4,13.20.22.29; 7,25⁹)¹⁰. Termin יָמִים występuje w Biblii hebrajskiej siedem razy i zawsze dotyczy określonego, wyznaczonego ściśle momentu lub daty (Ezd 10,14; Ne 2,6; 10,35; 13,31; Est 9,27.31; Koh 3,1)¹¹.

Nowy Testament zawiera tylko dwa terminy określające czas bezpośrednio: καιρός i χρόνος , a także rzeczownik αἰών .

Termin καιρός występuje w Piśmie Świętym Nowego Testamentu 85 razy. Grecka Septuaginta (LXX) używa tego rzeczownika 300 razy, a co ważne, aż w 194 przypadkach tłumaczy za jego pomocą hebrajski termin נָצַח . W Księdze Daniela καιρός pojawia się 34 razy, a w Apokalipsie św. Jana siedem razy.

W literaturze pozabiblijnej rzeczownik καιρός odnosi się do decydującego miejsca, sytuacji lub czasu, które są raczej szansą do wykorzystania niż zdeterminowanym przeznaczeniem. Rzeczywistości te mogą mieć różne implikacje: pozytywne, negatywne lub neutralne¹². W LXX καιρός to nadal decydujący moment w czasie, jednak nacisk pada na spotkanie człowieka z Bogiem, który całkowicie panuje nad czasem i swobodnie o nim decyduje (Lb 23,23; Dn 2,21)¹³. Znane są również zastosowania bardziej dotyczące życia człowieka, np. przyszły moment narodzin Izaaka (Rdz 17,21) lub przestroga przed złem (Syr 4,20). W Nowym Testamencie καιρός to docześnie odczuwalna, korzystna, a jednocześnie właściwa okazja do działania, szczególnie odpowiedni moment, sprzyjający czas ustanowiony przez Boga (Mk

⁷ נָצַח , w: W. L. Holladay, L. Köhler, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1971 [dalej: Holladay-Köhler].

⁸ מוֹעֵד , w: Holladay-Köhler.

⁹ Zasadność przetłumaczenia tego terminu jako „rok” w Dn 7,25 omawia się w dalszej części artykułu.

¹⁰ יָמִים , w: Holladay-Köhler.

¹¹ יָמִים , w: L. Köhler, W. Baumgartner, M. E. J. Richardson, J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden–New York 1999; יָמִים , w: Holladay-Köhler.

¹² καιρός , w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, G. Friedrich, transl. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1995 [dalej: TDNT].

¹³ καιρός , w: TDNT.

1,15; Łk 12,56; 19,44). Zdarza się, że akcent pada bardziej na działanie Boga, który wyznacza właściwy czas, niż na ludzką decyzję (Ga 6,9; 1 Tm 2,6; 6,15; Tt 1,3)¹⁴. W pojęciu tym zawiera się pewna zdolność do czegoś pozbawiona nacisku na chronologię. Jest to jednocześnie jeden z głównych terminów odnoszących się do czasów ostatecznych, wskazujący na okres próby, kryzysu i cierpienia¹⁵. Szersza analiza zastosowania terminu καιρός w Apokalipsie wykazuje wyraźnie, że autor tej księgi posługuje się nim przede wszystkim na określenie interwencji Boga w historię świata i człowieka, nie jest to jednak pojęcie wyłącznie eschatologiczne¹⁶.

W Nowym Testamencie χρόνος pojawia się 54 razy, czterokrotnie w Apokalipsie (Ap 2,21; 6,11; 10,6; 20,3). W LXX termin ten pojawia się 71 razy, przy czym w 22 przypadkach jako tłumaczenie hebrajskiego rzeczownika יום – «dzień»¹⁷. W Księdze Daniela χρόνος występuje 10 razy (Dn 2,16.21.44; 4,27.33.34.37; 5,26; 7,12 dwa razy).

Drugie z głównych greckich określeń czasu, χρόνος, przybiera dwa znaczenia. Pierwsze z nich odnosi ten rzeczownik do punktu w czasie, okazji¹⁸, momentu dokonania się jakiegoś wydarzenia i w tym rozumieniu występuje na przykład w Mt 2,7.16, gdzie jest mowa o ukazaniu się gwiazdy prowadzącej Mędrców do nowo narodzonego Jezusa. Ponadto termin ten może też oznaczać pewien przedział czasu, okres trwania jakiegoś stanu, np. w J 7,33, gdzie nazywa okres przebywania Jezusa z uczniami. Za pomocą pojęcia χρόνος podkreśla się więc raczej wydarzenia lub stany, które nadają sens danemu okresowi czasu, niż wyznacza jego upływ bądź konkretną datę¹⁹. Ogólnie rzecz ujmując, jest to pewien nieokreślony przedział czasu, w którym dokonują się pewne wydarzenia²⁰.

Jak trafnie podsumowuje T. Siemieniec: „καιρός wskazuje na czas w wymiarze punktowym («właściwy czas, odpowiedni moment»), zaś χρόνος odnosi się do czasu w wymiarze linearnym («okres czasu»)»²¹.

Trzecim biblijnym rzeczownikiem odnoszącym się do czasu, choć nie bezpośrednio, jest termin αἰών, który występuje w Nowym Testamencie 122 razy: 13-krotnie w Apokalipsie (12 razy jako formuła: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, raz: εἰς αἰῶνας αἰώνων w 14,11). W LXX pojawia się 461 razy, przy czym w 313 miejscach zastępuje hebrajskie słowo עולם – «długi czas, stałość, wieczność»²². Określa zatem długi

¹⁴ Καιρός, w: TDNT.

¹⁵ Καιρός, w: W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. F.W. Danker, 3rd edition, Chicago–London 2000 [dalej: BDAG].

¹⁶ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów καιρός i χρόνος w Apokalipsie Janowej*, „*Verbum Vitae*” 35 (2019), s. 334.

¹⁷ יום, w: Holladay-Köhler.

¹⁸ Χρόνος, w: BDAG.

¹⁹ *Czas*, w: LB.

²⁰ Χρόνος, w: BDAG.

²¹ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 310.

²² עולם, w: Holladay-Köhler.

okres czasu, nie mający żadnych odniesień do początku ani końca – i wtedy oznacza wieczność. Stosowany jest również na określenie pewnej jednostki czasu w historii: „wiek” – obecny lub przyszły.

W omawianych w niniejszym artykule tekstach występują terminy: מועד w Dn 7,25, יָמַי w Dn 12,7 oraz καιρός w Ap 12,14.

2. Wyrażenie „czas i czasy, i połowa czasu” w Księdze Daniela i w Apokalipsie św. Jana

Omawiane wyrażenie pojawia się w całym Piśmie Świętym tylko trzy razy: dwukrotnie w Księdze Daniela (ועדנין ופלג עדן – Dn 7,25 i 12,7) i jeden raz w Apokalipsie św. Jana (καιρόν και καιρούς και ἡμῖσιν καιροῦ – Ap 12,14). Konstrukcja ta nierozzerwalnie łączy się z szeroko obecną w Piśmie Świętym symboliką liczb, gdyż może być rozumiana na sposób arytmetyczny jako suma okresów: rok, dwa lata i pół roku, razem trzy i pół roku, połowa z siedmiu lat, swoistego „tygodnia lat”. Z tego też powodu, chcąc lepiej zrozumieć znaczenie tego symbolicznego wyrażenia, należy przeanalizować występujące w tekście Pisma Świętego wyrażenia równoznaczne, takie jak „tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” lub „czterdzieści dwa miesiące”. Podobny kontekst tych tekstów może dodatkowo potwierdzać ich synonimiczny charakter, co wykazuje się w dalszej części artykułu.

a) „czas, czasy i połowa czasu” w Dn 7,25 i 12,7

W Księdze Daniela analizowane wyrażenie pojawia się dwukrotnie: w Dn 7,25 i 12,7. Pierwszy z tych wersetów stanowi fragment wizji czterech królestw ziemskich. W ramach wizji Dn 7,1–28, charakteryzuje działalność czwartej bestii (Dn 7,23–25) i jest elementem tekstu paralelnego do obrazu przekazania królestwa „ludowi świętych Najwyższego” (Dn 7,27). Całość fragmentu Dn 7,23–27 cechuje układ chiastyczny z centralną pozycją opisu sądu Boga nad bestią (Dn 7,26)²³.

Czwarta bestia z wizji Daniela symbolizuje imperium Aleksandra Macedońskiego. Ma ona dziesięć rogów oznaczających władców z dynastii Seleucydów, których identyfikacja jest niestety dość problematyczna²⁴. Zgodnie z tradycją egzegetyczną można przyjąć, że werset ten odnosi się do działalności władcy z dynastii Seleucydów, Antiocha IV Epifanesa. W Dn 7,24 znajduje się informacja, że opisany dalej „inny” róg „obali trzech królów”. Antioch IV był czwartym w kolejności do objęcia tronu po Antiochu III Wielkim, Seleukosie IV i jego dwóch synach. Wszyscy trzej poprzednicy w rozmaity sposób zostali pozbawieni prawa do objęcia tronu i w ten sposób Antioch IV przejął władzę²⁵. W dalszej części analizy

²³ M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament 26, Częstochowa 2008, s. 433.

²⁴ J. Homerski, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu 11/2, Poznań 2008, s. 120.

²⁵ M. Parchem, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 496–497: „Seleukos IV został zamordowany,

imię Antiocha IV posłuży więc jako przyjęta interpretacją występującego w wizji „innego rogu”.

Można dostrzec dwie sfery aktywności Antiocha: niebiańską i ziemską. Król zwraca się najpierw przeciwko samemu Bogu, nazwanemu tutaj „Najwyższym” (אֱלֹהִים). Atak Antiocha polega na „wypowiadaniu słów przeciwko” Bogu. Takie wyrażenie ma znaczenie ewidentnie pejoratywne. W tekście LXX widnieje tutaj sformułowanie και ῥήματα εἰς τὸν ὕψιστον λαλήσει, którym Nowy Testament z kolei jednoznacznie określa bluźnierstwa (por. np. Łk 12,10: paralelne ἐρεῖ λόγον i βλασφημήσαντι) i wskazuje na przypisywanie sobie bóstwa przez bohatera (por. 1 Mch 1,24; 2 Mch 5,21; 9,10)²⁶. Warto zauważyć, że Antioch Epifanes faktycznie był pierwszym władcą Seleucydów, który posługiwał się tytułaturą przypisującą mu boskie atrybuty. Ślady takiego kultu można odnaleźć np. na monetach z 173/172 r. przed Chr. zawierających inskrypcję ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ („należący do króla Antiocha, boga objawionego”). Autor Księgi Daniela jednoznacznie odczytał takie działanie króla jako bluźnierstwo i nie omieszczał zawrzeć tego obrazu w swoim dziele²⁷.

Antioch zwraca się również przeciwko istotom niebiańskim, skoro tekst podaje, że będzie „gnębił świętych Najwyższego”. Czasownik בלל oznacza dosłownie «zdrzeć, zniszczyć ubranie», lecz w sensie przenośnym także «unicestwiać», «dręczyć», «gnębić»²⁸. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi tutaj o agresywne i wrogie działanie mające na celu podporządkowanie sobie drugiej strony. Podobny obraz można odnaleźć w Dn 8,10, gdzie jest mowa o „strącaniu” gwiazd z nieba.

Kolejna planowana przez króla wroga czynność to zamiar „zmiany czasów i Prawa”. Stwierdzenie to może się odnosić do znanego z historii dekretu Epifanesa zakazującego praktykowania żydowskich zwyczajów religijnych. Miał on na celu zastąpienie świąt żydowskich kultem i świętami pogańskimi²⁹, co miało się przyczynić do zjednoczenia i ujednolicenia imperium Seleucydów. Działanie Antiocha byłoby jawnym zamachem na prerogatywy Boga, co można uzasadnić, uznając ten fragment za nawiązanie do Dn 2,21: Bóg „zmienia okresy i czasy”³⁰.

Prześladowcza w stosunku do narodu wybranego działalność Antiocha Epifanesa ma ograniczony zasięg i trwanie, na co wskazuje omawiane wyrażenie „aż do czasu, czasów i połowy czasu”. Występujący tutaj termin יָדָע oprócz najbardziej powszechnego i ogólnego znaczenia «czas», można również tłumaczyć jako «rok»³¹.

a Demetriusz, [syn Seleukosa], został zabrany jako zakładnik do Rzymu, a zatem jedynie Antioch, syn Seleukosa IV, byłby przeszkodą w objęciu tronu”. Być może niejasne okoliczności objęcia władzy przez Epifanesa skłoniły autora Dn do przypisania mu winy za zły los Seleukosa i jego synów.

²⁶ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 120.

²⁷ M. Parchem, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 497.

²⁸ בלל, w: Holladay-Köhler.

²⁹ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 120.

³⁰ M. Parchem, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 498.

³¹ יָדָע, w: Holladay-Köhler.

Jeżeli więc uznać, że liczba mnoga יָמֵי שְׁנָיִם oznacza okres dwóch lat, wtedy całą konstrukcję można by przetłumaczyć jako „rok, dwa lata i pół roku”, czyli łącznie trzy i pół roku³². Zgodnie z Księgą Machabejską okres bezczeszczenia świątyni trwał ponad trzy lata, dokładnie trzy lata i dziesięć dni (od 15 Kislew 145 r. do ponownego poświęcenia świątyni datowanego na 25 Kislew 148 r.). Okrucieństwo wobec wiernych Bogu Machabeuszów zapisane na kartach historii stało się symbolem prześladowań religijnych.

Pomimo tych zbieżności należy raczej uznać, że wizjoner nie miał na myśli tego konkretnego okresu czasu, lecz chciał wyrazić ograniczenie czasu prześladowań. Król nie jest w pełni suwerenny w swoich działaniach, choć on sam i ludzie mu współcześni mogą odnosić takie wrażenie. Ograniczenie czasowe prześladowań „świętych Najwyższego” jest przez anioła przedstawione jako Boża wola i plan³³. Nad wszystkim czuwa Bóg, kontroluje całą sytuację i w odpowiednim momencie zainterweniuje³⁴. Można nawet uznać, że w pewnym sensie prześladowania pochodzą od Boga, a ze strony prześladowanego ludu oczekuje się wierności i odwagi, co pozwoli mu przetrwać ten trudny czas³⁵.

Różne pisma żydowskie rozumiały okres podany w Dn 7,25 dwojako: z jednej strony jako ogólny czas próby dla wierzących (podobnie jak w przypadku niewoli babilońskiej, np. midrasz do Psalmu 10,1), z drugiej zaś – jako okres przed ostatecznym odkupieniem Izraela³⁶. Autor Księgi Daniela dokonuje pewnej eschatologizacji tego okresu, przypisując mu symbolikę momentu poprzedzającego sąd nad wrogami Boga³⁷. Nowy Testament uzupełnia ten obraz o zapowiedź powtórnego przyjścia Chrystusa, który zniszczy Antychrysta i jego sługi (por. Ap 19,11–21; 2 Tes 2,8), osądzi świat (por. Mt 25,31–46) i ustanowi swoje królestwo (por. Ap 20,1–10)³⁸.

Drugi z wersetów, w których pojawia się omawiane wyrażenie, stanowi fragment epilogu, wyjaśnienia danego wizjonerowi co do obserwowanych wydarzeń (Dn 12,5–13). Przedstawia on dialog dwóch niebiańskich istot oraz dialog anioła z Danielem. Anioł rozmawiający z Danielem przysięga na Boga „żyjącego wiecznie”, że czas działalności wrogów narodu wybranego jest ograniczony. Wyrażenie „czas, czasy i połowa czasu” czytelnie nawiązuje do omawianego wcześniej fragmentu Dn 7,25 i ma tutaj dokładnie takie samo znaczenie³⁹.

³² T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 325, przyp. 50. Zdanie przeciwne: zob. J. E. Goldingay, *Daniel*, Word Biblical Commentary 30, Dallas 2002, s. 181.

³³ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 120.

³⁴ M. Parchem, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 498–499.

³⁵ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 121.

³⁶ G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Carlisle 1999, s. 565.

³⁷ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 325, przyp. 51.

³⁸ J. MacArthur, *Revelation 1–11*, MacArthur New Testament Commentary, Chicago 1999, s. 297.

³⁹ M. Parchem, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 690.

Cała perykopa Dn 12,5–13 służy odpowiedzi na pytanie, jak długo trwać będą prześladowania. Pytanie to podobne jest do niemal modlitwowej prośby i jako takie może mieć o wiele głębszy sens. Choć treścią wypowiedzi jest kres cierpienia, może to oznaczać zbawczą interwencję Boga, która przyniesie kres cierpieniu i zaprowadzi wieczny pokój i powszechne Boże królestwo. Przez kontrast do wiecznego panowania Boga prześladowania Antiocha jawią się tutaj jako bardzo krótkotrwałe⁴⁰.

Na postawione pytanie brak jest w poprzednich wizjach klarownej odpowiedzi. Dotyczy ono kresu „przedziwnych rzeczy” (תִּשְׁפֹּטוּ – Dn 12,6). „Rzeczami” tymi mogą być zarówno Boże plany, jak i bluźniercze działania Antiocha Epifanesa. Ze względu na tożsamość terminów należy skłonić się ku drugiej opcji, gdyż czasowniki opisujące zachowanie Antiocha w Dn 8,24 i 11,36 pochodzą od tego samego rdzenia, co czasowniki użyte w Dn 12,6 (פִּלַּא)⁴¹. Zanim anioł udzielił odpowiedzi na kluczowe pytanie postawione w tej perykopie, unosi obie ręce w górę w geście przysięgi. Gest taki niewątpliwie oznacza wezwanie Boga na świadka (por. Rdz 14,22). Fakt, że anioł podnosi obie ręce (choć wystarczyłaby jedna), dodatkowo podkreśla powagę sytuacji⁴².

W udzielonej Danielowi odpowiedzi pada wyrażenie „czas, czasy i połowa czasu”. Jest to oczywiście nawiązanie do Dn 7,25, lecz posłużono się innym terminem na określenie czasu. W miejscu יָרֵעַ z Dn 7,25, pojawia się עֲדָמָה, określający oznaczony, konkretny czas⁴³. Dzięki zastosowaniu innego rzeczownika autor dodatkowo podkreślił krótkotrwałość wydarzeń⁴⁴. Boże królestwo zostanie ustanowione po ustaniu trwającego krótki czas cierpienia i upokorzeniu ludu Bożego (obraz złamania ręki ludu w alternatywnym przekładzie Dn 12,7). Autor wyraża tutaj przekonanie, że Boże działanie „zawsze prowadzi ku dobru, nie kończy się na upokorzeniu i karze”⁴⁵. Celem tej wypowiedzi jest podkreślenie, że niszczycielskie działanie Antiocha IV jest ograniczone w czasie i niebawem nadejdzie jego kres⁴⁶.

Warto podkreślić szczególny status Izraela jako „narodu świętego” (עַם קָדוֹשׁ). Nazwa ta występuje w Piśmie Świętym dość często i podkreśla wybranie Izraela przez Boga i wyjątkową relację, jaka go z Nim łączy (zob. np. Pwt 7,6; por. Wj 19,6, gdzie pojawia się synonimiczne wyrażenie גּוֹי קָדוֹשׁ)⁴⁷.

⁴⁰ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 163.

⁴¹ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 163.

⁴² J. E. Goldingay, *Daniel*, dz. cyt., s. 309.

⁴³ מוֹעֵד, w: Holladay-Köhler.

⁴⁴ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁵ J. Homerski, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁶ M. Parchem, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 690.

⁴⁷ M. Parchem, *Księga Daniela...*, dz. cyt., s. 690.

b) „czas i czasy, i połowa czasu” w Ap 12,14

Wielu badaczy uznaje tekst Ap 12 za trudny pod względem interpretacji czasowej. W tej stosunkowo krótkiej jak na apokaliptykę perykopie pojawia się sporo określeń czasowych wskazujących na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość⁴⁸.

Wyrażenie „czas i czasy, i połowa czasu” występuje w księdze Apokalipsy tylko jeden raz: w Ap 12,14. Opisane są tam losy eschatologicznej Kobiety⁴⁹, która po konfrontacji ze Smokiem zostaje przeniesiona na pustynię, gdzie jest żywiona przez wspomniany przedział czasu. Informacja ta to powtórzenie w nieco innej formie wersetu Ap 12,6c – tam jednak okres przebywania Kobiety na pustyni określony jest na 1260 dni. Oprócz tożsamości czasowej określeń καιρὸς και καιροὶ και ἡμῖς και καιροῦ oraz ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα na paralelność wersetów Ap 12,6 i 14 wskazuje również występowanie tych samych terminów (rzeczowniki: ἡ γυνή – «kobieta», ἡ ἔρημος – «pustynia», ὁ τόπος – «miejsce», oraz czasownik τρέφω – «karmić»). A zatem obydwie wersety prawdopodobnie odnoszą się do tego samego okresu.

Wyjaśnienie wyrażenia „czas i czasy, i połowa czasu” występującego w tej perykopie wymaga ogólnego przynajmniej wyjaśnienia, kim jest tajemnicza postać Kobiety, która w niej występuje. Historia egzegezy tego fragmentu podsuwa wiele różnych interpretacji, które można podzielić na dwie główne grupy: mariologiczną – utożsamiającą Kobieta z Maryją, Matką Jezusa, oraz eklezjalną – widzącą w Kobięcie obraz Kościoła, ludu Bożego Nowego Przymierza⁵⁰.

Apokaliptyczna Kobieta jest niesiona na pustynię na skrzydłach orła, co jednoznacznie przywołuje starotestamentowy obraz Boga niosącego swój lud (por. Wj 19,4; Pwt 32,10–14). W kontekście tematu Kościoła (ludu Bożego) oznacza to zapewne zdolność ucieczki przed szatanem i zaufania troskliwej opiece Boga⁵¹. Motyw ucieczki Kobiety na pustynię przywołuje na myśl ucieczkę Izraelitów z Egiptu. Już samo wyrażenie εἰς τὴν ἔρημον pojawia się aż 22 razy w Księdze Wyjścia i Liczb w wersji greckiej. Podobne obrazy można odnaleźć w historii proroka Eliasza (por. 1 Krl 19,3–4) czy choćby samej Świętej Rodziny (Egipt jest tu kojarzony raczej z pustynią lub drogą przez pustynię; por. Mt 2,13–15). Niektórzy prorocy interpretowali nadchodzące czasy ostateczne jako nowy exodus (por. Iz 32,15; 35,1; 40,3; Jr 31,2; Oz 2,16)⁵².

⁴⁸ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 321, przyp. 39.

⁴⁹ W tekście Biblii Tysiąclecia, wyd. 5, zastosowano termin „Niewiasta”. Współcześnie wydaje się on już nieco archaiczny, dlatego też w artykule używa się tłumaczenia „Kobieta”.

⁵⁰ Stan i historia badań na ten temat: zob. np. P. Farkaš, *La „donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Tesi Gregoriana – Teologia 25, Roma 1997; L. Stefaniak, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957, s. 37–74.

⁵¹ M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament 20, Częstochowa 2012, s. 276.

⁵² T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 323.

Autorzy biblijni kojarzą pustynię także z rzeczywistością próby, która z definicji nie trwa wiecznie, lecz ma określony (bliższy lub dalszy) koniec. Próbie takiej był poddany naród wybrany zmierzający do Ziemi Obiecanej (por. Pwt 8,2; Ps 78 (77),14.40 (LXX); Dz 7,39–43; 1 Kor 10,1–13; Hbr 3,7 – 4,7)⁵³. Pustynia zdecydowanie nie nadaje się na miejsce stałego i bezpiecznego pobytu, co już samo w sobie świadczy o pewnej tymczasowości tej sytuacji. Jest to tylko pewien etap, próba, którą Kościół musi przejść, by osiągnąć zjednoczenie z Bogiem⁵⁴.

Kobieta jest na pustyni „żywiona” – czasownik τρέφω w Ap 12,14 występuje w stronie biernej, tzw. *passivum theologicum* wskazującym na działanie Boga. Bohaterka perykopy nie jest pozostawiona sama sobie, trudności i cierpienia, jakie przeżywa, nie są dla niej aż tak dotkliwe, ponieważ Bóg nad nią nieustannie czuwa.

Czas przebywania Kobiety na pustyni autor Apokalipsy określa na „czas i czasy, i połowę czasu”. Paralelny werset Ap 12,6 określa ten przedział na 1260 dni. Stanowi to trzy i pół roku, co wskazuje na eon obecny, doczesny⁵⁵, połowę okresu siedmiu lat. Punktem kulminacyjnym, dzielącym ów „tydzień lat” na połowę, jest przyjście na świat Mesjasza. Kobieta (rozumiana jako Izrael) wkracza tym samym w nowy etap swojej historii: nadal doświadcza Bożej opieki, ale nie znajduje się już w centrum Bożego planu. Jej miejsce zajmuje nowy lud Boży, jej potomstwo⁵⁶.

Określenie καιρός και καιροί και ἡμις καιροῦ w Apokalipsie wskazuje na czas, którego nie należy rozumieć w sensie chronologicznym jako czas upływający, mierzalny i wyliczony, ale raczej w sensie teologicznym, historiozbawczym⁵⁷. Wskazuje on na doczesność i niesie ze sobą zapewnienie, że doświadczone przez ludzi trudności i cierpienie są całkowicie przejściowe i mają swój nieodległy kres⁵⁸. Tajemnicza formuła staje się wręcz „przysłowiowym czasem trwania klęsk i przesładowań”⁵⁹.

Poza Ap 12,14 autor Apokalipsy czterokrotnie wspomina okres trzech i pół roku, modyfikując jedynie miarę tego okresu i przedstawiając go jako 42 miesiące (Ap 11,2; 13,5), oraz jako 1260 dni (Ap 11,3; 12,6)⁶⁰.

3. Wyrażenia równoznaczne w Apokalipsie św. Jana

Różne możliwości tłumaczenia tekstu oryginalnego pozwalają przeliczyć wyrażenie „czas i czasy, i połowa czasu” na okres trzech i pół roku. Stąd też ma ono w Pi-

⁵³ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 323.

⁵⁴ J. Nowińska, *Ap 12 jako teologia historii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (2009), s. 276.

⁵⁵ M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 276.

⁵⁶ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 326, 335.

⁵⁷ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów...*, art. cyt., s. 325.

⁵⁸ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, s. 233.

⁵⁹ Por. B. Urbanek, *Apokalipsa. Szczęśliwy, kto ją odczytuje*, Częstochowa 2012, s. 164.

⁶⁰ R. Waddell, *What time is it? Half-past three: How to Calculate Eschatological Time*, „Journal of the European Theological Association” 2 (2011), s. 148.

śmie Świętym liczne określenia równoznaczne. Trzy i pół roku odpowiada bowiem okresowi 1260 dni lub 42 miesiące. Można w Piśmie Świętym odnaleźć również przedział trzech i pół dnia, choć nierówny rozważanemu tutaj okresowi, to jednak liczbowo z nim tożsamy. Stosowanie różnych miar do wyrażenia tego samego odcinka czasu może mieć na celu zwrócenie uwagi na symbolikę i służyć zbudowaniu połączeń językowych między różnymi tekstami. Warto rozważyć tutaj fakt, że czas określany w miesiącach czy dniach wydaje się niekiedy krótszy niż wyrażany w latach. Posłużenie się mniej naturalnymi jednostkami czasu może mieć niekiedy znaczenie psychologiczne.

W odniesieniu do okresu 42 miesiące i 1260 dni można poczynić ciekawą uwagę. Gdy autor biblijny stosuje miarę 42 miesiące, mówi zawsze o sytuacji prześladowań, cierpienia, trudności – ogólnie o działaniu sił wrogich Bogu i Jego ludowi. Tak jest w Ap 11,2, gdzie jest mowa o Mieście Świętym deptanym przez pogan, oraz w Ap 13,5, gdzie opisana jest bestia bluźniąca przeciwko Bogu przez dokładnie taki sam czas. Natomiast okres 1260 dni pojawia się tylko w kontekście działań ludzi posłanych przez Boga, reprezentujących Go lub przez Niego chronionych. Występuje w Ap 11,3, gdzie opisani są prorokujący Dwaj Świadcowie, oraz w Ap 12,6, gdzie mówi się o Kobiecie żywionej przez Boga na pustyni. Pytanie, co oznacza takie przyporządkowanie miar czasowych, pozostaje bez odpowiedzi.

a) „czterdzieści dwa miesiące” w Ap 11,2 i 13,5

Okres 42 miesiące pojawia się w Piśmie Świętym Nowego Testamentu dwukrotnie: w Ap 11,2 i 13,5.

Fragment Ap 11,1–2 stanowi pewnego rodzaju preludium do perykopy o tajemniczych Dwóch Świadcach. Bóg wydaje polecenie zmierzenia świątyni, ołtarza i wiernego ludu przy jednoczesnym pominięciu dziedzińca zewnętrznego, który zostanie oddany poganom, by deptali Miasto Święte przez 42 miesiące.

Zestawienie przybytku świątynnego i zewnętrznego dziedzińca jest pewnym uproszczeniem wyglądu świątyni w I w. po Chr. Świątynia, ołtarz i ludzie oddający cześć Bogu zostaną oszczędzeni. Autor Apokalipsy przekazuje tę informację za pomocą metaforycznego obrazu mierzenia świątyni, ołtarza i czcicieli Boga (por. Ap 11,1)⁶¹. Co innego dziedziniec zewnętrzny, według Ap 11,2 nie objęty Bożą opieką, został oddany pod panowanie pogan, którzy będą deptać (πατήσουσιν) Miasto Święte. Obraz „deptania Miasta Świętego” ma swój historyczny odnośnik w prześladowaniach Antiocha IV Epifanesa, nazywanego przez Pismo Święte ῥίζα ἀμαρτωλῶς („korzeniem wszelkiego grzechu” – 1 Mch 1,10). Przymusowa hellenizacja, zakaz kultuwowania religijnych zwyczajów i tradycji, a wreszcie profanacja świątyni w Jerozolimie przy jednoczesnym krwawym karaniu sprzeciwu wobec tych zarządzeń – wszystko to niewątpliwie spełnia kryteria prześladowań i ucisku⁶². Co ciekawe, około trzech i pół roku

⁶¹ R. Waddell, *What time is it?...*, art. cyt., s. 148.

⁶² P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 202.

upłynęło od wybuchu powstania żydowskiego (lato 66 r.) do oblężenia Jerozolimy zakończonego jej upadkiem (luty – wrzesień 70 r.), niektórzy interpretowali więc tekst Ap 11,2 jako wspomnienie tego historycznego wydarzenia⁶³.

Ponownie autor Apokalipsy stosuje stronę bierną ἐδόθη – «został wydany». Bóg zezwala więc na prześladowanie Miasta Świętego. Może to symbolizować czas cierpień Kościoła w czasach doczesnych, gdy doświadcza on wrogości i niezrozumienia ze strony narodów nie przyjmujących Ewangelii⁶⁴. W istocie nie ma takiego momentu w historii, w którym Kościół pozostawałby w całkowicie pokojowych stosunkach ze światem, zarówno w trakcie trwania jego posłannictwa, jak i w czasach eschatologicznych⁶⁵.

Okres 42 miesięcy dotyczy czasu obecnego, doczesności. Historycznie odpowiada długości okresu ustania ofiar świątynnych za panowania Antiocha IV Epifanesa (167–164 przed Chr.). Józef Flawiusz obliczał ten okres na dokładnie trzy lata i sześć miesięcy, czyli 42 miesiące⁶⁶. Jeśli liczba siedem oznacza doskonałość i pełnię, to jej połowa, trzy i pół, symbolizuje brak pełni i doskonałości, „coś nieudane-go i jedynie przejściowego”⁶⁷. Triumf zła będzie więc widoczny i odczuwalny, lecz zaledwie przejściowy. Wspólnota Kościoła musi wprawdzie zmierzyć się z wielkimi cierpieniami i kryzysami, jednakże jej sytuacja nigdy nie będzie beznadziejnie tragiczna. Prześladowania będą stanowić tylko wstęp, swoiste preludium do ostatecznego zwycięstwa Boga nad siłami zła⁶⁸.

Okres ten ukazuje również dwie perspektywy spojrzenia na los „świętych” Boga. Z jednej strony doświadczają oni ucisku i prześladowania (por. Ap 11,2; 12,14; 13,5–6), z drugiej jednak są przez cały ten czas chronieni przed definitywną klęską. Jako wspólnota mają pewną gwarancję przetrwania do końca czasów, by mogli wypełniać swoje powołanie do dawania świadectwa (por. Ap 11,3)⁶⁹. Czas ucisku wspomniany w Ap 11,2 będzie kulminacją „czasów pogan” zapowiadanych przez samego Jezusa (por. Łk 21,24). Niemniej zawężanie pewnej uniwersalnej prawdy o ucisku i prześladowaniu jako preludium do eschatologicznego zwycięstwa Boga tylko do terenu Ziemi Świętej czy samej Jerozolimy wydaje się przesadzone. Jest to raczej prawda dotycząca całego Kościoła. Niszczycielskie działania Antychrysta i jego popleczników będą jeszcze bardziej dotkliwe, nadzieja tkwi jedynie w Bożej Opatrzności, która panuje nad całą historią.

⁶³ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, Word Biblical Commentary 52B, Dallas 2002, s. 609; G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 566.

⁶⁴ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μάρτυρία Ἰησοῦ* w Apokalipsie św. Jana, *Studia i Materiały* 142, Poznań 2011, s. 119.

⁶⁵ G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 567.

⁶⁶ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum., wstęp, komentarz J. Radożycki, Poznań 1984, *Bell* 5,394.

⁶⁷ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 203.

⁶⁸ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 203.

⁶⁹ G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 566.

Fragment Ap 13,5 stanowi fragment opisu pojawienia się Bestii i przekazania jej władzy przez Smoka (13,1–10). Bestia z dziesięcioma rogami wychodzi z morza, otrzymuje moc, tron i władzę od Smoka oraz rozpoczyna walkę z Bogiem i Jego ludem. Czas jej aktywności zostaje przez autora Księgi określony na 42 miesiące.

Pierwszym czynem Bestii jest bluźniercza mowa przeciwko Bogu (por. Ap 13,6). Fraza o wypowiedzianych przez Bestię „wielkich rzeczach” (w. 5: στόμα λαλοῦν μεγάλα) jest klarownym odniesieniem do bliźniaczego wręcz fragmentu z Dn 7,8.20, natomiast temat bluźnierstw powtarza werset Dn 7,25. Motyw domagania się przez Bestię boskich zaszczytów i władzy pojawia się w innych miejscach Starego Testamentu (np. Ez 28,2; Dn 11,36)⁷⁰.

Czas działania Bestii został określony na 42 miesiące. Jest to kolejna referencja do Księgi Daniela przeliczająca tajemniczy okres „czasu, czasów i połowy czasu” najpierw na trzy i pół roku, a następnie na odpowiadającą mu liczbę miesięcy⁷¹. Bestia sprawuje więc władzę przez ściśle określony czas. Jak wspomniano, użyta tutaj strona bierna (ἐδόθη αὐτῷ) to *passivum theologicum* wskazujące na aktywność Boga. Sam Bóg panuje zatem nad całą sytuacją i dopuszcza niejako wrogą działalność Bestii. Jest to szczególnie ważne, gdyż wspomniana forma bierna występuje w tej perykopie aż czterokrotnie, i to w identycznej formie καὶ ἐδόθη αὐτῷ (po dwa razy w Ap 13,5 i 7)⁷². Werset Ap 13,6 mówiący o rozpoczęciu przez Bestię głoszenia słów wrogich Bogu, Jego przybytkowi i mieszkańcom nieba jest umiejscowiony pomiędzy tymi podwójnymi czasownikami w stronie biernej. Wyraźnie podkreśla to nadrzędne panowanie Boga nad aktywnością Bestii. Być może jest to zamierzona przez autora konstrukcja chiastyczna zwracająca uwagę na fakt, że choć Bestia w swoim działaniu atakuje samego Boga, uzurpując sobie przez bluźnierstwa Jego władzę i atrybuty, nie jest jednocześnie całkowicie autonomiczna i suwerenna. Nie ma więc mowy o jakimkolwiek dualizmie: Bóg stoi ponad złem, ponad szatanem, całkowicie kontroluje sytuację. Przypisany atakowi Bestii okres 42 miesięcy wskazuje tutaj ponownie na doczesność i ograniczony czas bluźnierczej aktywności sił zła⁷³. Liczbę 42 można odnaleźć także w innych miejscach Pisma Świętego, np. podczas wędrówki przez pustynię Izraelici przebyli 42 etapy drogi (por. Lb 33,1–49), z kolei między Abrahamem a Chrystusem Pismo wylicza 42 pokolenia (por. Mt 1,17). Apokalipsa zawiera jej negatywną symbolikę: 42 miesiące jako okres cierpienia i prześladowań⁷⁴. Aktywność Bestii i jej władza jednoznacznie świadczą o szatańskiej inspiracji. Bluźnierczy język i przemoc, jaką stosuje, to ewidentne przejawy działania przeciwko Bogu. Zarówno jednak Bestia, jak i Szatan ostatecznie zależą od Boga i mogą wyrządzić tylko tyle zła, ile On

⁷⁰ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 742.

⁷¹ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 742.

⁷² P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 280.

⁷³ M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 284.

⁷⁴ B. Szczepanowicz, *Tajemnice liczb biblijnych*, dz. cyt., s. 133.

sam dopuści⁷⁵. Działanie Bestii jest radykalnie tymczasowe, zaplanowane i ściśle kontrolowane przez Boga. A zatem doczesna misja Kościoła będzie nieustannie narażona na ataki zła⁷⁶.

b) „tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” w Ap 11,3 i 12,6

Okres 1260 dni (ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα) pojawia się w Nowym Testamencie dwukrotnie: w Ap 11,3 i 12,6. W Starym Testamencie ów przedział czasowy nie występuje ani razu⁷⁷.

Werset 11,3 wprowadza nowych bohaterów w tekście Apokalipsy. Są to tajemniczy Dwaj Świadcowie Chrystusa, których zadaniem jest prorokowanie. Czas ich misji został ściśle określony na 1260 dni. Zostali nazwani μάρτυρες μου – „Świadcowie moi” prawdopodobnie przez samego Jezusa, na co wskazuje werset 8, gdzie jest mowa o mieście w którym ukrzyżowano ó κύριος αὐτῶν – „ich Pana”. Poza Apokalipsą podobne wyrażenie znajduje się w Dz 1,8, gdzie Jezus zapowiada zgromadzonym wokół Niego uczniom: ἔσεσθέ μου μάρτυρες – „będziecie moimi świadkami”. A więc Jezus jako Bóg jest źródłem i powodem ich misji oraz główną treścią przepowiadania.

Problem konkretnej identyfikacji tajemniczych postaci Dwóch Świadców nie został do tej pory ostatecznie rozwiązany. W historii egzegezy pojawia się wiele różnorodnych propozycji, które zasadniczo można podzielić na trzy grupy. Pierwsza z nich rozpoznaje w Świadcach różnych bohaterów Starego Testamentu, np. Henocha, Mojżesza, Eliasza lub Jeremiasza. Druga odczytuje w nich postaci z Nowego Testamentu: niektórych Apostołów lub męczenników. Pozostałe interpretacje można nazwać symbolicznymi, ponieważ nie bazują na konkretnych identyfikacjach, lecz raczej na misji i cechach posłannictwa Świadców. Według tych interpretacji Świadcowie mogą być symbolem m.in. Prawa i Proroków, Starego i Nowego Przymierza czy też przepowiadającego Ewangelię Kościoła. Ostatecznie wydaje się, że autor Apokalipsy nie zamierzał wskazywać na konkretnych bohaterów, lecz raczej podkreślić rolę osobistego świadectwa w życiu chrześcijanina⁷⁸.

Ubiór Świadców wskazuje na proroczy charakter ich misji. Termin σάκκος – „wór” oznacza grubą tkaninę wykonaną ze zwierzęcej sierści, najczęściej koziej lub wielbłądziej⁷⁹. Odzienie tego typu ubierano na znak żałoby (por. Rdz 37,34; Est 4,1), posłuszeństwa (por. 1 Krl 20,31; Dn 9,3), pokuty (por. 2 Krl 19,1–2; Mt 11,21) lub

⁷⁵ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 239.

⁷⁶ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 280.

⁷⁷ Jedynie w Dn 12,11 wzmiankowane są okresy 1290 i 1335 dni.

⁷⁸ Szerokie omówienie stanu badań i poszczególnych interpretacji: zob. R. Żarnowski, *Tożsamość Dwóch Świadców Chrystusa. Studium literacko-teologiczne Ap 11,3–13*, praca magisterska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2018; R. Żarnowski, *Dwóch Świadców Chrystusa w historii egzegezy (Ap 11,3–13)*, „Symposium” 23 (2019), nr 1, s. 159–172; M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 255–256.

⁷⁹ Σάκκος, w: BDAG.

właśnie jako strój proroka zapowiadającego nadchodzący Boży sąd i konieczną pokutę (por. Iz 50,3; Ap 6,12). Co ciekawe, wzmianka o ubiorze Świadców jest jedyną informacją pośrednio wskazującą na temat treści ich przepowiedania⁸⁰.

Okres działalności Świadców to wspomniane już 1260 dni. Czas ten jest dokładnie taki sam jak czas deptania Miasta Świętego przez pogan (42 miesiące w Ap 11,2 to dokładnie 1260 dni, jeśli przyjąć, że miesiąc trwa 30 dni) i wywodzi się prawdopodobnie z tego samego źródła, co wizje z Dn 7,25; 12,7⁸¹. Podwójne wskazanie tego samego okresu należy tutaj rozumieć w sensie tożsamości ich obu mimo różnic w zastosowanej mierze⁸². Świadcowie będą pełnić swoją misję w przeciągu tego samego czasu, gdy poganie będą panować nad Jerozolimą⁸³. Podany przedział służy autorowi księgi na określenie symbolicznego czasu, w którym Kościół będzie musiał stawić czoło złu (42 miesiące), lecz zachowując jednocześnie ufność w Bożą opiekę przez cały czas swojej prorockiej posługi na świecie (1260 dni)⁸⁴. Świadcowie są chronieni przed siłami zła przez cały okres swojej służby. Dopiero po jej zakończeniu pokonuje ich Bestia, niemniej ich męczeńska śmierć nie jest końcem, ponieważ po upływie trzech i pół dnia powracają do życia⁸⁵. Skoro okres 1260 dni wskazuje na doczesność, cały obecny czas poprzedzający erę eschatologiczną, to tajemniczych Dwóch Świadców można rozumieć jako obraz świadectwa Kościoła w świecie⁸⁶.

Następujący po perykopie o Dwóch Świadcach tekst o Kobiecie uciekającej na pustynię również operuje tym samym przedziałem czasowym. Zestawienie okresu przebywania Kobiety na pustyni z okresem działalności Dwóch Świadców pozwala przyjąć, że czas cierpienia Kościoła i schronienia na pustyni nie jest przerwą w misji, lecz kontynuacją działalności profetycznej⁸⁷.

Drugi z wersetów, Ap 12,6, stanowi czytelną paralelę do późniejszego wersetu 14. Kobieta, główna bohaterka obu tych tekstów, udaje się na pustynię, gdzie z dala od niebezpieczeństw doświadcza Bożej opieki i troski.

Pustynia może się kojarzyć przede wszystkim z niebezpieczeństwem i trudnymi warunkami. W Piśmie Świętym i literaturze judaistycznej to motyw niezmiernie ważny i jawi się tam jako miejsce pobytu, ucieczki, spotkania z Bogiem (przede wszystkim w kontekście exodusu)⁸⁸. W tym też kluczu staje się dla Kobiety miej-

⁸⁰ R. Żarnowski, *Tożsamość Dwóch Świadców...*, dz. cyt., s. 45.

⁸¹ B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 145.

⁸² R. Waddell, *What time is it?...*, art. cyt., s. 149–150.

⁸³ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 610; P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 204.

⁸⁴ R. Waddell, *What time is it?...*, art. cyt., s. 150.

⁸⁵ R. Waddell, *What time is it?...*, art. cyt., s. 149.

⁸⁶ M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 257.

⁸⁷ B. Urbanek, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 165.

⁸⁸ Więcej na temat biblijnej teologii pustyni: zob. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.

scem schronienia, spotkania z Bogiem i doświadczania Jego miłości. Choć w Ap 12,6 pojawia się czasownik τρέφωσιν (strona czynna), to z paralelnego 12,14 wiadomo, że jest ona „żywiona” (τρέφεται) przez Boga – jest to forma *passivum theologicum*, więc to sam Bóg jest tutaj podmiotem działania⁸⁹. Ten sam czasownik pojawia się w wypowiedziach Jezusa traktujących o trosce Boga o ptaki powietrzne, choć tam Bóg wprost jest wskazany jako podmiot działania (por. Mt 6,26; Łk 12,24). Podobne symboliczne obrazy żywienia ludzi przez Boga na pustyni to choćby znane powszechnie teksty o mannie i przepiórkach (Wj 16), a także historia Eliasza (1 Krl 17,6).

W odróżnieniu od Ap 12,14, gdzie okres przebywania Kobiety na pustyni jest mało konkretny, w wersecie 6 autor Apokalipsy podaje dokładną liczbę dni: 1260. Przeliczając to na inną jednostkę czasu, można zauważyć, że chodzi o okres trzech i pół roku. Połowa danej liczby według symbolizmu arytmetycznego określa pewną cząstkowość, przejściowość oraz skończoność. W tym wypadku trzy i pół to połowa siódemki, liczby wskazującej na pełnię i doskonałość. „Złamana siódemka” jest oznaką złamanej doskonałości, sytuacji przejściowej i skończonej⁹⁰. Przebywanie Kobiety na pustyni ma zatem charakter przejściowy i ma przewidziany przez Boga koniec⁹¹.

Kościół podąża w swojej historii niezmiernie trudną i wyczerpującą drogą, podobnie jak Izrael zmierzający do Ziemi Obiecanej. Ucieka niejako na pustynię, starając się oddzielić od świata i szukać „ducha Chrystusa” (por. J 15,19; 17,14). Nie jest jednak pozostawiony sam sobie, jako że Bóg pamięta o swoim ludzie, troszczy się o niego i karmi go (manna, przepiórki, woda ze skały). Wędrowka ta trwa przez całą doczesność ukrytą pod określeniem „trzy i pół roku”⁹². Okres ten obfituje w trudności i cierpienie, lecz nadzieją napawa fakt, że nie będzie trwał wiecznie⁹³. Okres 1260 dni, które Kobieta-Kościół spędzi na pustyni, może się okazać okresem triumfu zła, prześladować, ucisku i cierpienia. Zwycięstwo szatana w świecie doczesnym jest jednak tylko pozorne. Kościół musi przetrwać tę próbę, by po upływie wyznaczonego przez Boga czasu dostąpić chwały zwycięskiego Chrystusa zmarłychwstałego⁹⁴.

c) „trzy i pół dnia” w Ap 11,9.11

Okres trzech i pół dnia pojawia się w Piśmie Świętym Nowego Testamentu dwukrotnie, i to w tej samej perykopie traktującej o dwóch tajemniczych Świadcach: w Ap 11,9 i 11. Określenie ἡμέρας τρεῖς καὶ ἡμισυ w apokaliptyce oznacza konwen-

⁸⁹ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 322.

⁹⁰ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 225.

⁹¹ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 323.

⁹² M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 273.

⁹³ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 225.

⁹⁴ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 225.

cyjonalny okres cierpienia⁹⁵, a jako połowa siódemki liczba dni oznacza „czas próby skrócony przez Boga”⁹⁶, czas ograniczony, przejściowy⁹⁷.

Zgodnie z Ap 11,7 przez cały czas trwania misji Świadców Bestia nie ma nad nimi żadnej władzy. Ich zadanie wypełniło się czasowo i jakościowo, na co wskazuje użycie czasownika τελέω (por. Ap 10,7; 15,1.8; 17,17; 20,3.5.7). Według J 19,30 podobnie wyraził się sam Jezus tuż przed śmiercią na krzyżu (τετέλεσται)⁹⁸. Dopiero w tym momencie Bestia może ich zaatakować i pokonać, niemniej już teraz wyrażnie widać, że jej potęga jest ograniczona Bożymi zamiarami względem Świadców.

Pozostawienie ciał bez pogrzebu uchodziło w starożytności za hańbę, znie wagę i ciężką obelgę (por. *Antygone* Sofoklesa; 1 Krl 14,11; 16,4; 21,24; 2 Krl 9,10.33–37; Jr 8,1–2; 14,16; 22,19; Tb 2,3–10; Mk 12,8). Zmarłym należał się szacunek niezależnie od stanu społecznego i przyczyny śmierci, zgodnie bowiem z Rdz 3,19 ciało człowieka powinno powrócić tam, skąd się wzięło. Żydzi grzebali przed zachodem słońca nawet powieszonych złoczyńców (por. Pwt 21,22–23; Joz 8,29; 10,26–27). W kulturze greckiej odmówienie pogrzebu z jakiegokolwiek powodu i w jakiejkolwiek formie uważano za pozbawienie danej osoby życia w zaświatach (1 Sm 17,44.46; 2 Krl 9,10; Tb 2,3–8; Ps 79,1–5; Iz 14,19–20; Jr 8,1–2; 9,21; 16,4–6; 22,19; 36,30)⁹⁹.

Inspiracje historyczne biblijnego obrazu pochodzą prawdopodobnie z czasów powstania żydowskiego w latach 66–70, podczas którego zabici przez Idumejczyków arcykapłani Ananiasz i Jozue nie zostali pogrzebani¹⁰⁰. Można dostrzec tutaj porównanie z czasem, jaki Jezus spędził w grobie, co trwało trzy dni („trzeciego dnia” – por. Mt 16,21; 17,23; 20,19; Łk 9,22; 18,33; 24,7.21.46; Dz 10,40; 1 Kor 15,4; „po trzech dniach” – por. Mt 27,63; Mk 8,31; 9,31; 10,34). Tak jak porównuje się trzyletnią działalność publiczną Jezusa do trwającej trzy i pół roku misji Świadców (zob. Ap 11,3), tak też pozorna klęska Jezusa i Świadców ciągnie się podobnie długo¹⁰¹. Niektórzy egzegeci uważają jednak takie zestawienie za nieuzasadnione¹⁰². W każdym razie „chodzi o stosunkowo krótki czas, połowiczny i cząstkowy, rado wania się pogan i bezczeszczenia zwłok świadków Chrystusa”¹⁰³.

Dobrze widoczny jest także kontrast między misyjną działalnością Świadców trwającą trzy i pół roku a krótkim okresem hańbiącego bezczeszczenia ich zwłok. Autor podkreśla w ten sposób, że zwycięstwo przeciwników Boga jest krótkotrwałe

⁹⁵ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 621.

⁹⁶ B. Szczepanowicz, *Tajemnice liczb biblijnych*, dz. cyt., s. 219.

⁹⁷ B. Szczepanowicz, *Tajemnice liczb biblijnych*, dz. cyt., s. 168.

⁹⁸ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 299.

⁹⁹ G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 590; Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, dz. cyt., *Bell* 3,376–378; 4,314–318; D. E., *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 622.

¹⁰⁰ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, dz. cyt., *Bell* 4,315–317.

¹⁰¹ G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 594.

¹⁰² Zob. P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 305.

¹⁰³ P. Podeszwa, *Paschalna pamięć...*, dz. cyt., s. 305.

i nic nie znaczące w porównaniu z chwalebłą działalnością Kościoła¹⁰⁴. Siły zła doznają ostatecznie gorzkiej porażki, ponieważ Bóg opiekuje się swoim Kościołem i w odpowiednim momencie wkracza do akcji, już po upływie trzech i pół dnia¹⁰⁵. Następuje radykalna zmiana sytuacji: dotychczasowi przegrani przechodzą na zwycięskie pozycje, natomiast radujący się z klęski Świadków poganie zaczynają odczuwać strach.

Podsumowanie

W artykule przedstawiono wszystkie teksty biblijne w których występuje określenie „czas i czasy, i połowa czasu” lub wyrażenia równoznaczne. Analizę poszczególnych wersetów poprzedzono krótkim przeglądem hebrajskiej i greckiej terminologii biblijnej dotyczącej czasu oraz krótkim wyjaśnieniem koncepcji czasu w Piśmie Świętym.

Pierwszy i dość oczywisty wniosek, który nasuwa się po zbadaniu tekstu biblijnego, brzmi następująco: określenie „czas i czasy, i połowa czasu” wskazuje na określony przedział czasowy w historii nacechowany pewnym kryzysem, cierpieniem lub prześladowaniem. Fragmenty Księgi Daniela (Dn 7,25; 12,7) przedstawiają okres bluźnierczej aktywności „innego” małego rogu, który przyjęło się rozumieć jako reprezentanta Antiocha IV Epifanesa. Władca ten odcisnął mocne piętno w historii narodu wybranego, próbując dokonać przymusowej hellenizacji Żydów oraz przez bolesne zbezczeszczenie świątyni w Jerozolimie. Jego działalność jest jednak czytelnie przedstawiona jako ograniczona w czasie, a on sam jako zależny w swoim działaniu od Boga, który cały czas kontroluje sytuację i niejako dopuszcza jego prześladowczą działalność. Bóg ma pewien plan, który zakłada krótkotrwały okres triumfu zła i próby dla wiernego mu ludu. Boże działanie zawsze zmierza ku dobru, nawet jeśli jednym z etapów jest cierpienie. Podobnie w Apokalipsie św. Jana (Ap 12,14) sformułowanie „czas i czasy, i połowa czasu” odnosi się do zbawczego działania Boga, kiedy to ludzie doświadczają cierpienia, ale także Bożej opieki i troski.

Wyrażenia równoznaczne takie jak „czterdzieści dwa miesiące” czy „tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni”, bazujące na przeliczaniu „czasu i czasów, i połowy czasów” na trzy i pół roku symbolizują podobne rzeczywistości. Warty zauważenia jest fakt, że autor Apokalipsy posługuje się określeniem „czterdzieści dwa miesiące” w tekstach akcentujących bardziej działanie wrogów Boga (Ap 11,2; 13,5), przedziałem zaś „tysiąc dwustu sześćdziesięciu dni” dla wskazania na Bożą opiekę w trudnej sytuacji kryzysowej (Ap 11,3; 12,6). W obu przypadkach sytuacja jest zdecydowanie trudna, obfitująca w cierpienie, będąca momentem zwycięstwa sił zła. Jednocześnie jednak staje się momentem, w którym działa Bóg, wspiera wiernych sobie ludzi i okazuje im ponadczasową miłość. Dzięki temu w świadomości ludzi

¹⁰⁴ G.K. Beale, *The Book of Revelation...*, dz. cyt., s. 594.

¹⁰⁵ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 209.

czas próby i najcięższych nawet prześladowań jest ograniczony, skończony, zupełnie przejściowy, a oni sami zachowują nadzieję na interwencję Boga. Nie ma miejsca na dualizm zło – dobro, Bóg – szatan. Bóg panuje nad całą sytuacją, dopuszcza pewne złe wydarzenia, by w ten sposób wypróbować ludzi i okazać potem swoją zbawczą moc. Nadrzędną rolę Boga nad historią i złem uwydatniają dodatkowo licznie obecne w omawianych tekstach formy *passivum theologicum*¹⁰⁶. Możliwe jest, że bazowe określenie „czas i czasy, i połowa czasu” celowo zostało sformułowane w tak niejasny sposób. Dzięki temu jest jednocześnie konkretne (gdyż wskazuje na doczesność) i nieokreślone (gdyż nie wskazuje na konkretny przedział czasowy)¹⁰⁷.

Bibliografia

- Aune D.E., *Revelation 6–16*, Word Biblical Commentary 52B, Dallas 2002.
- Bauer W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. F.W. Danker, 3rd edition, Chicago–London 2000.
- Beale G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Carlisle 1999.
- Farkaš P., *La „donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Tesi Gregoriana – Teologia 25, Roma 1997.
- Goldingay J. E., *Daniel*, Word Biblical Commentary 30, Dallas 2002.
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.
- Hatch E., Redpath H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Grand Rapids 2005.
- Holladay W.L., Köhler L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1971.
- Homerski J., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu 11/2, Poznań 2008.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum., wstęp, komentarz J. Radożycki, Poznań 1984.
- Köhler L., Baumgartner W., Richardson M. E. J., Stamm J. J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden–New York 1999.
- Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Prymasowska Seria Biblijna 18, Warszawa 2001.
- MacArthur J., *Revelation 1–11*, MacArthur New Testament Commentary, Chicago 1999.
- Nowińska J., *Ap 12 jako teologia historii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (2009), s. 269–283.

¹⁰⁶ Παραδοθήσεται w Dn 7,25; ἐδόθη w Ap 11,2; 12,14; 13,5.

¹⁰⁷ D.E. Aune, *Revelation 6–16*, dz. cyt., s. 609.

- Nowy Testament grecki i polski. Novum Testamentum Graece et Polonice*, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017.
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- Parchem M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament 26, Częstochowa 2008.
- Podeszwa P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana*, *Studia i Materiały* 142, Poznań 2011.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Prymasowska Seria Biblijna 20, Warszawa 2003.
- Siemieniec T., *Teologiczna funkcja terminów καιρός i χρόνος w Apokalipsie Janowej*, „*Verbum Vitae*” 35 (2019), s. 307–342.
- Stachowiak L., *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 5 (1964), s. 291–303.
- Stefaniak L., *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957.
- Szczepanowicz B., *Tajemnice liczb biblijnych*, Kraków 2018.
- Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, G. Friedrich, transl. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1995.
- Urbanek B., *Apokalipsa. Szczęśliwy, kto ją odczytuje*, Częstochowa 2012.
- Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Hrsg. K. Aland, Bd. 1–3, Berlin–New York 1983.
- Waddell R., *What time is it? Half-past three: How to Calculate Eschatological Time*, „*Journal of the European Theological Association*” 2 (2011), s. 141–152.
- Widła B., *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna 21, Warszawa 2003.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament 20, Częstochowa 2012.
- Żarnowski R., *Dwóch Świadców Chrystusa w historii egzegezy (Ap 11,3–13)*, „*Symposium*” 23 (2019), nr 1, s. 159–172.
- Żarnowski R., *Tożsamość Dwóch Świadców Chrystusa. Studium literacko-teologiczne Ap 11,3–13*, praca magisterska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2018.

Streszczenie

Artykuł przedstawia analizę tekstów biblijnych Księgi Daniela i Apokalipsy św. Jana, w których występuje określenie „czas i czasy, i połowa czasu”. Wyrażenie to opisuje okres działania sił zła przeciwnych Bogu, kiedy to lud Boży doświadcza prześladowania i ucisku. Ponadto w księdze Apokalipsy pojawiają się wyrażenia równoznaczne bazujące na przeliczeniu wspomnianego wyrażenia na okres trzech i pół roku: „czterdzieści dwa miesiące” i „tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni”, a także liczbowo tożsamy okres „trzech i pół dnia”.

Najpierw omówiono krótko koncepcję czasu w Piśmie Świętym i dokonano przeglądu hebrajskiej i greckiej terminologii dotyczącej czasu. Następnie przeanalizowano teksty, w których pojawia się bezpośrednio wyrażenie „czas, czasy i połowa czasu” (Dn 7,25; 12,7; Ap 12,14), oraz miejsc z określeniami równoznacznymi (Ap 11,2.3.9.11; 12,6; 13,5). W podsumowaniu wskazano na główne idee kryjące się za analizowanymi określeniami.

W wyniku przeprowadzonych badań wykazano, że określenie „czas i czasy, i połowa czasu” oraz wyrażenia równoznaczne wskazują na przedział czasowy cechujący się cierpieniem i prześladowaniem spowodowanym pozornym triumfem zła. Zwycięstwo to jest jednak złudne i całkowicie przejściowe, ograniczone potęgą Boga, który panuje nad czasem i historią.

Słowa kluczowe: czas, prześladowanie, cierpienie, Apokalipsa, eschatologia, *kairos*

The Phrase “Time, Times, and Half Time” as a Limited Period of Trouble and Suffering in the Book of Daniel and the Apocalypse of Saint John

Summary

This article presents an analysis of the biblical texts of the Book of Daniel and the Apocalypse of St. John which use the term “time, times and half time.” This expression describes a period of evil forces working against God, when God’s people experience persecution and oppression. In addition, in the book of Revelation, there are equivalent expressions based on the conversion of the above-mentioned expression for a period of three and a half years: „forty-two months” and „one thousand two hundred and sixty days,” as well as the numerically identical period of „three and a half days.”

First, the concept of time in Scripture is briefly discussed and Hebrew and Greek terminology concerning time is reviewed. Then, the texts in which the phrase „time, times and half time” appear directly are analyzed (Dn. 7:25; 12:7; Rev 12:14) and places with synonymous terms (Rev 11:2.3; 12:6; 13:5). The summary indicates the main ideas behind the analyzed terms.

As a result of this analyzes, it will be shown that the term “time, times and half time” and equivalent expressions that indicate a time interval characterized by suf-

fering and persecution caused by the apparent triumph of evil. This victory, however, is illusory and entirely transitory, limited by the power of God who rules over time and history.

Keywords: time, persecution, suffering, Book of Daniel, Revelation, eschatology, *kairos*

DRUGI I TRZECI LIST ŚW. JANA W KOMENTARZACH OJCÓW KOŚCIOŁA

Drugi i Trzeci List św. Jana to księgi Nowego Testamentu, którym poświęca się niewiele uwagi, może nawet należą one do najrzadziej czytanych oraz komentowanych listów. Decyduje o tym fakt, że są to pisma bardzo krótkie, ponadto zawierają niewiele istotnych treści teologicznych. Niewielkie zainteresowanie nimi widoczne jest również w pismach ojców Kościoła, gdyż zaledwie kilku z nich poświęca im osobne komentarze, kilku innych nawiązuje do nich w swych pismach poruszających inne treści i tematy.

Również i dziś egzegeci rzadko podejmują badanie Drugiego i Trzeciego Listu św. Jana. Listy te są komentowane w ramach trzech listów Janowych, tam zaś lwia część komentarza poświęca się Pierwszemu Listowi, a do pozostałych dwóch czyni się jedynie pojedyncze nawiązania. Tak jest na przykład w komentarzach F. Gryglewicza, I.H. Marshalla, C.G. Krusego oraz S.S. Smalleya czy też w opracowaniach S. Gądeckiego, S. Mędała, A.R. Sikory, J. Czerskiego i W. Jończyka¹. W ostatnich latach ukazały się bardzo nieliczne opracowania analizujące treść Drugiego lub Trzeciego Listu Janowego, wśród których można wymienić prace H.L. Landrus, B.L. Campbella, I. Lorencina, M.D. Jensena czy T. Griffitha².

¹ F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu 11, Poznań 1959; I.H. Marshall, *The Epistles of John*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1978; C.G. Kruse, *The Letters of John*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids 2000; S.S. Smalley, *1, 2 and 3 John*, World Biblical Commentary, Grand Rapids 2008; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991; S. Mędała, *Trwanie w prawdzie (Drugi List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, oprac. R. Bartnicki i in., Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10, Warszawa 1992, s. 90–96; S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska (Trzeci List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana...*, dz. cyt., s. 97–101; A.R. Sikora, „Widzenie” Boga w Listach św. Jana, „*Verbum Vitae*” 16 (2009), s. 183–198; J. Czerski, *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne*, Opolska Biblioteka Teologiczna 156, Opole 2016; W. Jończyk, *Relacyjne aspekty teologii Ewangelii i Listów św. Jana*, „*Studia Bobolanum*” 1 (2017), s. 177–193.

² H.L. Landrus, *Hearing 3 John 2 in the Voices of History*, „*Journal of Pentecostal Theology*” 11 (2002), no. 1, s. 70–88; B.L. Campbell, *Honor, Hospitality and Haughtiness: The Contention for Leadership in 3 John*, „*Evangelical Quarterly*” 77 (2005), no. 4, s. 321–341; I. Lorencin, *Hospitality versus Patronage: An Investigation of Social Dynamics in the Third Epistle of John*, „*Andrews University Seminary Studies*” 46 (2008), no. 2, s. 165–174; M.D. Jensen, *Jesus „Coming” in the Flesh: 2 John 7 and Verbal Aspect*, „*Novum Testamentum*” 56 (2014),

Drugi i Trzeci List św. Jana to pisma krótkie, ograniczone do takiego rozmiaru, jaki można było pomieścić na jednej karcie papirusu. Listy te najprawdopodobniej zostały napisane i wysłane razem, z tym że 2 J jest adresowany do wspólnoty chrześcijan, natomiast 3 J – do jednej konkretnej osoby z tej wspólnoty, tj. do Gajusa. Listy zostały prawdopodobnie wysłane z Efezu do miasta, w którym Kościołowi domowemu przewodniczył Gajus. Według *Konstytucji apostołskich* (7, 46), które podają wykaz biskupów wysłanych przez apostołów do różnych miast, imię Gajus nosił pierwszy biskup Kościoła w Pergamonie. Istnieje możliwość, że jest to ta sama osoba, do której został skierowany 3 J. Autor listów nie przedstawia się imieniem, lecz pisze o sobie „prezbiter” (starszy), jednak ponieważ oba listy (2 J i 3 J) zdradzają jednoznacznie charakter Janowy, rozpoznaje się rzeczono „prezbitera” jako św. Jana Ewangelistę³. Tematy, które można znaleźć w Drugim i Trzecim Liście św. Jana, bardziej wymienione niż poruszone, to wcielenie Syna Bożego, miłość braterska, zachowywanie przykazań Boga i przestroga przed błędnowiercami (2 J) oraz prawda, widzenie Boga i gościnność chrześcijańska (3 J).

Celem niniejszej pracy jest prezentacja treści komentarzy do Drugiego i Trzeciego Listu św. Jana Apostoła napisanych przez ojców Kościoła, do których tradycyjnie zalicza się teologów żyjących w okresie od I do VIII w. Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie tekstu dostępnego w wydaniu Jacques’a-Paula Migne’a: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisii 1844–1865 (PL) oraz *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Parisii 1856–1866 (PG). Tekst polski badanych tekstów greckich i łacińskich zostanie podany w tłumaczeniu własnym autora pracy, o ile nie zaznaczono inaczej⁴.

Zwięzłość i osobisty charakter nie sprzyjały rozpowszechnieniu 2 J i 3 J. U ojców apostołskich można znaleźć jedynie ślady znajomości tych listów, mianowicie u św. Polikarpa, który przytaczając 1 J 4,2–3, ma prawdopodobnie na uwadze także 2 J 4, oraz u Ignacego Antiocheńskiego (*List do Smyrnieńczyków*, 4, 1; por. 2 J 10). Kanon Muratoriego nie wylicza wprawdzie 2 J ani 3 J, lecz wyraża się o listach Janowych w liczbie mnogiej. Św. Ireneusz dwukrotnie cytuje 2 J na równi z innymi pismami NT i przypisuje go Janowi, uczniowi Pana (*Adversus haereses*, I, 16, 3; III, 16, 8). Dionizy Aleksandryjski trzy listy Janowe przypisuje Janowi Apostołowi. Św. Hieronim autorstwo 2–3 J przypisuje Janowi Prezbiterowi (*De viris illustribus*, 18; PL 23, k. 623, 637). Korzysta z nich jednak jako z pism kanonicznych, w spisie zaś listów katolickich przypisuje je z kolei św. Janowi, który był

fasc. 3, s. 310–322; T. Griffith, *The Translation of O ΠΡΟΑΓΩΓΗ in 2 John 9*, „Tyndale Bulletin” 67 (2016), no. 1, s. 137–144.

³ F. Gryglewicz, *Listy katolickie...*, dz. cyt., s. 440–441; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, dz. cyt., s. 102; S. Mędała, *Trwanie w prawdzie...*, art. cyt., s. 91; S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska...*, art. cyt., s. 97.

⁴ Cytaty biblijne, za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.

Apostołem (*Epistula* 53, 9). Janowi Prezbiterowi przypisują te listy: św. Ambrożego (*Epistula* 11, 4; PL 16, k. 946), Amfiloch z Ikonium i dekret papieża Gelazego⁵.

Tak więc w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa 2 J i 3 J co najwyżej krótko się wspomina, a pojedyncze odniesienia do tych dwóch ksiąg – podobnie jak to się dzieje w przypadku wszystkich listów katolickich – są jedynie znakiem ich obecności wśród ksiąg świętych. Można wywnioskować, że w początkach chrześcijaństwa, przede wszystkim Kościele wschodnim, istniała tendencja do traktowania wszystkich listów katolickich jako pewnej całości. Z biegiem czasu pojawiły się również osobne prace egzegetyczne poświęcone dwóm małym listom Janowym⁶.

Wśród komentarzy ojców Kościoła omawiających Drugi i Trzeci List św. Jana można wymienić:

– *Adumbrationes in Epistolam II Joannis* (PG 9, k. 737–740) Klemensa Aleksandryjskiego, greckiego pisarza i teologa żyjącego na przełomie II i III w. († 215). Jest to część dzieła pod tytułem *Hypotyposes* – komentarza do Biblii w ośmiu księgach (Euzebiusz, *Historia Ecclesiae*, VI, 15), których tekst nie zachował się do naszych czasów. Dziś do dyspozycji pozostaje kilka dłuższych fragmentów tego dzieła (komentarze do 1 P, Jud, 1–2 J) zachowanych w łacińskim tłumaczeniu sporządzonym w VI w. przez Kasjodora, noszące tytuł *Adumbrationes in Epistulas catholicas*⁷.

– *In Epistolam divi Joannis secundam enarratio* (PG 39, k. 1809–1810) oraz *In tertiam divi Joannis Epistolam enarratio* (PG 39, k. 1811–1812) – komentarze Dydyma Ślepego, żyjącego w Aleksandrii w IV w. († 398) ascety i nauczyciela. Jest to część dzieła *In Epistolas catholicas brevis enarratio* – krótkiego komentarza do wszystkich listów katolickich (choć Dydym miał obiekcje co do autentyczności 2 P), z polecenia Kasjodora przetłumaczonego w VI w. na łacinę przez Epifaniusza Scholastyka. Do czasów współczesnych dotrwało jedynie kilka fragmentów w języku greckim. Komentarz Dydyma stał się jednym z głównych źródeł dla późniejszych greckich *katen*, czyli komentarzy, które w formie „łańcucha” (gr. *katena*) zbierały i przedstawiały wypowiedzi różnych komentatorów dotyczących treści danej księgi biblijnej⁸.

– *In II Epistolam Joannis* (PL 93, k. 119–122) oraz *In III Epistolam Joannis* (PL 93, k. 121–124) to komentarze Bedy Czcigodnego do Drugiego oraz Trzeciego Listu

⁵ F. Gryglewicz, *Listy katolickie...*, dz. cyt., s. 440–442; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, dz. cyt., s. 102; S. Mędała, *Trwanie w prawdzie...*, art. cyt., s. 91; S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska...*, art. cyt., s. 97–98.

⁶ T. Skibiński, *Listy katolickie w starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 28 (2008), s. 945.

⁷ F. Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, Lublin 2002, k. 99; T. Skibiński, *Listy katolickie...*, art. cyt., s. 946; por. R. Mees, *Clemente di Alessandria*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. di Bernardino, vol. 1, Roma 1983, k. 709–710.

⁸ F. Drączkowski, *Dydym Ślepy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 414–415; T. Skibiński, *Listy katolickie...*, art. cyt., s. 946–47; por. P. Nautin, *Didimo il Cieco*, w: *Dizionario patristico...*, vol. 1, dz. cyt., k. 951.

św. Jana. Beda, anglosaski mnich i doktor Kościoła żyjący na przełomie VII i VIII w. († 735), napisał wiele komentarzy do ksiąg biblijnych, wśród nich najobszerniejszy ze starożytnych komentarzy łacińskich do listów katolickich, zatytułowany *Super Epistolas catholicas expositio*, którego częścią są komentarze do 2 J i 3 J. Omawiając listy, Beda opierał się na ich tekście w tłumaczeniu Wulgaty, choć czasem sięgał też do wcześniejszych tłumaczeń *Itala* oraz do tekstu greckiego. Wykorzystywał również teksty Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Grzegorza Wielkiego, jednak nie był prostym kompilatorem dzieł poprzedników, lecz dodawał również komentarze własne⁹.

– *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola* (Ιωάννου ἀποστόλου ἡ κατολικὴ δεύτερα ἐπιστολή; PG 119, k. 683–697) oraz *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola* (Ιωάννου ἀποστόλου ἡ κατολικὴ ἐπιστολή τρίτη; PG 119, k. 697–706) – komentarze do Drugiego oraz do Trzeciego Listu Jana przypisywane Ekumeniuszowi, filozofowi, retorowi i egzegecie żyjącemu w VI w. Ekumeniusz napisał kilka komentarzy biblijnych, m.in. komentarz do Apokalipsy w dwunastu tomach, lecz komentarze do listów katolickich znane w obecnej formie pod jego imieniem nie są jego dziełem, gdyż są najprawdopodobniej późniejsze. Możliwe, że miał udział w ich tworzeniu lub przekazaniu. Przypisania im właściwego autorstwa dokonał w połowie XVI w. Donato Veronese¹⁰. Choć zatem właściwsze wydaje się nazywanie autora komentarzy Pseudo-Ekumeniuszem, w niniejszym opracowaniu będzie używane jego imię.

– *Tractatus in septem Epistolas catholicas* (PL Suppl. 3, k. 126–128) Hilarego z Arles, najpierw mnicha, później zaś biskupa w Arles żyjącego w V w. († 449). Komentarz ten zachował się wśród dzieł Hilarego, choć prawdopodobnie w rzeczywistości nie jest jego dziełem, a tylko został mu przypisany. Mógł on powstać w Irlandii na przełomie VII i VIII w.¹¹

Można tu wymienić również dzieło *Katena do listów katolickich* (*Catena in Epistolas catholicas*) przypisywane Andrzejowi, mnichowi i kapłanowi żyjącemu na przełomie VII i VIII w., choć w rzeczywistości komentarz ten jest nieco późniejszy¹². Choć zatem i w tym przypadku właściwsze wydaje się nazywanie autora komentarzy Pseudo-Andrzejem, w niniejszym opracowaniu występuje jako Andrzej.

⁹ M. Starowieyski, *Beda Czcigodny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, k. 171; T. Skibiński, *Listy katolickie...*, art. cyt., s. 949; por. R. Grégoire, *Beda il Venerabile*, w: *Dizionario patristico...*, vol. 1, dz. cyt., k. 517.

¹⁰ F. Drączkowski, *Ekumeniusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 852–853; T. Skibiński, *Listy katolickie...*, art. cyt., s. 947; por. A. Labate, *Ecumenio*, w: *Dizionario patristico...*, vol. 1, dz. cyt., k. 1063–1064.

¹¹ T. Skibiński, *Listy katolickie...*, art. cyt., s. 948–949; por. L. Gładyszewski, *Hilary z Arles*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, k. 868; S. Pricoco, *Ilario di Arles*, w: *Dizionario patristico...*, vol. 1, dz. cyt., k. 1747–1748.

¹² T. Skibiński, *Listy katolickie...*, art. cyt., s. 947.

Jak zatem widać, w I tysiącleciu chrześcijaństwa powstało niewiele komentarzy do małych listów Janowych. Należy tu zaznaczyć, że nieznaną jest ich rzeczywista liczba, nie wiadomo też, czy któreś z nich w ciągu wieków nie zaginęły, przy czym komentarze, które dotrwały do obecnych czasów, niejednokrotnie przetrwały w formie niepełnej lub w tłumaczeniu na inny język.

2 J oraz 3 J to pisma krótkie oraz nie wprowadzające żadnych tematów teologicznych. Klemens Aleksandryjski, komentując 2 J, nazywa go „prościutkim” (*simplicissima est*)¹³, podobnie można powiedzieć o 3 J. Stąd nasuwa się pytanie: Na co zwracają uwagę ojcowie Kościoła, komentując Drugi i Trzeci List św. Jana? Jakie tematy poruszają i omawiają? Z powodu braku podstaw do bardziej rozbudowanych komentarzy teologicznych ojcowie Kościoła w pierwszej kolejności odnoszą się do tematów historyczno-krytycznych dotyczących okoliczności powstania listów. Tematy poruszane i komentowane przez egzegetów wczesnochrześcijańskich można podzielić na dwie grupy: związane z okolicznościami powstania listów (historycznokrytyczne) oraz związane z tematami pojawiającymi się w treści listów (teologiczne).

Tematy historycznokrytyczne

Pierwszym tematem, na który zwracają uwagę komentatorzy, jest osoba adresata listów. Drugi List Janowy nie wymienia go z imienia, a list jest zaadresowany do „wybranej Pani” (ἐκλεκτῆς κυρίας), co odnosi się do całej wspólnoty lokalnego Kościoła. Ojcowie Kościoła próbują jednak określić adresata precyzyjniej, doszukując się go w jednej z osób należących do tej wspólnoty. Ekumeniusz, komentując ten fakt (choć nie zgadzając się z nim), stwierdza, że „niektórzy utrzymują, że list ten [2 J] jest skierowany do jednej kobiety”¹⁴. Klemens Aleksandryjski najpierw stwierdza, że 2 J został „napisany do dziewic”, żeby za chwilę bardziej precyzyjnie określić, że list ten „został skierowany do dziewicy babilońskiej o imieniu «Wybrana»”. Sam jednak zauważa, że list nie musi być skierowany do indywidualnej osoby, lecz „Imię [Wybrana Pani] oznacza wybranie Kościoła świętego”¹⁵. Tak samo uważa Hilary z Arles, który stwierdza, że „«Wybrana Pani» to zapewne wspólnota Kościoła, do której skierowany jest list”. I dodaje: „Jest ona wybraną w wierze, jak również panią cnót”¹⁶. Obie możliwości bierze pod uwagę mnich Andrzej, który w swojej *Katenie* komentuje: „Jan pisze do któregoś z Kościołów bądź do szczegó-

¹³ Clemens Alexandrinus, *Adumbrationes in Epistolam II Joannis*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 9, accurate J.P. Migne, Parisiis 1857, k. 737.

¹⁴ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 119, accurate J.P. Migne, Parisiis 1881, k. 685C.

¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Adumbrationes in Epistolam II Joannis*, art. cyt., k. 737–738.

¹⁶ Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina Supplementum 3 (ad vol. 49–66), accurate J.P. Migne, Parisiis 1963, k. 126.

nej niewiasty, która zgodnie ze wskazaniem Ewangelii została ustanowiona duchową opiekunką swojego domu”. Autor ten skłania się jednak ku temu, że „Wybrana Pani” to konkretna osoba, a nie wspólnota kościelna. Wynika to z jego stwierdzenia: „Apostoł, pisząc ten list do wspomnianej niewiasty, która przyjęła naukę, zachęca ją do dwóch rzeczy [...]. Jan mówi, że zasadniczym celem tego listu jest powiadomienie o rychłym jego przybyciu do niej”¹⁷. Odnosząc się do ostatniego wersu listu, Hilary z Arles jeszcze raz stwierdza, że jego adresatem jest lokalna wspólnota chrześcijan, a nie pojedyncza osoba. Komentując słowa „Dzieci twej Wybranej Siostry ślą ci pozdrowienia”, zauważa: „Jan łączy spokrewnione Kościoły w pokoju. Są one siostrami w wierze, bo w chrzcie stały się córkami Boga”¹⁸. Ten sam pogląd prezentuje Ekumeniusz, który zdecydowanie orzeka, że „końcowe pozdrowienie «Pozdrawiają Cię dzieci twej siostry» świadczy o tym, że list nie był skierowany do niewiasty, lecz do Kościoła, o czym nikt nie powinien dyskutować”¹⁹. Wcześniej natomiast ten sam autor uzasadnia, że „pisząc do «wiernej niewiasty», autor nie ogranicza [liczby adresatów], ponieważ «w Chrystusie ani mężczyzny, ani kobiety już nie rozróżnia» (por. Ga 3,28)”²⁰.

Trzeci List jest zaadresowany do konkretnej osoby prywatnej, do „umiłowanego Gajusa” (Γαῖο τῷ ἀγαπετῷ; 3 J 1). Nie ma tu więc problemu, jakim zajmowali się ojcowie, komentując 2 J. Niemniej osobie Gajusa również poświęcają nieco uwagi i miejsca w komentarzach. Mając podane imię adresata listu, komentatorzy próbują jak najprecyzyjniej określić jego osobę. Ekumeniusz podkreśla tylko jego wielką gościnność (φιλοξενία) chwaloną w liście: Gajus „czyni dobrze, bo żyje według prawdy Ewangelii”²¹. Ponadto Ekumeniusz stwierdza, że Jan, pisząc do jednego adresata, naśladuje w ten sposób Pawła, który napisał listy do Tytusa, Tymoteusza oraz do Filemona, którego egzegeta określa jako ἰδιώτης (*idiōtēs*), czyli osobę prywatną lub laika, osobę nie sprawującą urzędu (w tym wypadku nie będącą biskupem)²². Więcej miejsca osobie Gajusa poświęca Beda Czcigodny w swoim komentarzu do 3 J. Pisze on: „Kim był ów Gajus i jakiego rodzaju człowiekiem, ukazane jest w treści listu. Wiarę w Chrystusa wyrażał on w dobrych uczynkach; jeżeli nawet sam głoszeniu słowa niewiele się poświęcał, cieszył się jednak, gdy mógł ze swoich środ-

¹⁷ *Catena in Epistolas catholicas*, red. J.A. Cramer, Oxford 1840; tłum. D. Sztuk, za: *List św. Jakuba, I–II List św. Piotra, I–III List św. Jana, List św. Judy*, red. G. Bray, Ojcowie Kościoła komentują Biblię 11, Ząbki 2014, s. 214.

¹⁸ Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, art. cyt., k. 127.

¹⁹ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 119, accurate J.P. Migne, Parisiis 1881, k. 696.

²⁰ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 688.

²¹ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 697, 700; por. Andrzej, *Catena in Epistolas catholicas*, red. J.A. Cramer, Oxford 1840; tłum. D. Sztuk, za: *List św. Jakuba...*, dz. cyt., s. 222.

²² Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 688.

ków wspierać tych, którzy je głoszą”²³. Ponadto Beda podejmuje próbę ustalenia tożsamości adresata Trzeciego Listu św. Jana. Stwierdza: „sądźmy, że jest to ten Gajus, którego Paweł wymienia w Liście do Rzymian, pisząc: «Gajus, który jest gospodarzem moim i całego Kościoła»” (Rz 16,23). Beda Czcigodny, jak sam pisze w swoim komentarzu, ma tu na myśli Gajusa z Koryntu, jednego z nielicznych Koryntian ochrzczonych osobiście przez Pawła Apostoła (1 Kor 1,14)²⁴. Identyfikacja ta jest jednak bardzo mało prawdopodobna, ponieważ imię to było w tym czasie bardzo popularne, ponadto 3 J 4 wskazuje, że Gajus, adresat listu, mógł być ochrzczony lub nawrócony przez Jana Apostoła²⁵, co wyklucza jego identyfikację z Gajusem z Koryntu, który swą wiarę i chrzest zawdzięczał Pawłowi²⁶. To, na czym mógł oprzeć się Beda Czcigodny w swej hipotezie, to cecha gościnności, która charakteryzuje obie te postacie. Tę właśnie gościnność Gajusa, adresata 3 J, podkreśla Beda w słowach: „Był on gospodarzem całego Kościoła, albowiem jak to cały list przedstawia, wszyscy, którzy do niego przybywali: i przepowiadający, i słuchający słowa, uprzejmie byli przyjmowani”²⁷.

Kolejnym tematem, powiązaniem z poprzednim, jest omówienie oraz identyfikacja innych osób pojawiających się w omawianych listach. Tak więc Trzeci List Janowy wymienia osobę Demetriusza, przywołując „dobre świadectwo”, jakie dają o nim „wszyscy [...], a nawet sama Prawda”, oraz potwierdzając to świadectwo swoim autorytetem (3 J 12). Mnich Andrzej w swojej *Katynie* pisze o nim: „Wydaje mi się, że ów Demetriusz jest tym samym, który wytwarzał świątynki ku czci Arte-

²³ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 93, accurate J.P. Migne, Parisiis 1862, k. 121.

²⁴ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 121–122. Według Dz Paweł po odrzuceniu Ewangelii przez Żydów korynckich „poszedł do domu pewnego «czciela Boga», niejakiego Tycjusza Justusa” (Dz 18,7). A zatem tekst NT wymienia dwóch ludzi goszczących Pawła w swoim domu w czasie jego pobytu w Koryncie. Jest możliwe, że chodzi tu o tę samą osobę, której pełne imię brzmiałoby Gajus Tycjusz Justus. Może być też tak, że na początku swej działalności misyjnej w Koryncie Paweł zamieszkał w domu Tycjusza Justusa, natomiast w czasie swego kolejnego pobytu w Koryncie, gdy spędzał tam zimę i kiedy napisał Rz, przebywał w domu Gajusa, gospodarza całego tamtejszego Kościoła. Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001, s. 240.

²⁵ Żydowscy rabini i starożytni filozofowie nazywali czasami swoich uczniów swoimi „dziećmi” (por. Ga 4,19). C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000, s. 582.

²⁶ Z tego samego powodu podobnie trudno jest utożsamić Gajusa, adresata listu, z innymi postaciami noszącymi to imię i wymienionymi na kartach Dz: z Gajusem z Macedonii (Dz 19,29) oraz z Gajusem z Derbe (Dz 20,4), ponieważ obaj byli towarzyszami i współpracownikami Pawła Apostoła. Por. *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 311; F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 240.

²⁷ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 121.

midy i wzniecił powstanie przeciw Pawłowi”²⁸. Demetriusz wymieniony w 3 J oraz Demetriusz, o którym opowiadają Dz, wykazują różne cechy. Demetriusz, który wytwarzał świątynki Artemidy, mieszkał w Efezie, był poganinem i wrogiem Ewangelii Chrystusowej, wzniecone zaś przez niego rozruchy były skierowane nie tyle przeciw osobie Pawła, ile raczej przeciw głoszonej przez niego szerzącej się Ewangelii („powstały niemałe rozruchy z powodu drogi”), która zagrażała prosperowaniu jego interesu (Dz 19,23–27). W 3 J Demetriusz jest chwalony jako chrześcijanin (3 J 12), ponadto adresat listu raczej nie mieszkał w Efezie (bardziej prawdopodobne jest to, że list został napisany w Efezie, gdyż tam według tradycji przebywał Jan Apostoł). Jest wprawdzie możliwe, że poganin Demetriusz nawrócił się i przeprowadził do innego miasta, jednak w hipotezie Andrzeja trudno widzieć coś więcej niż próbę identyfikacji dwóch osób noszących to samo imię i wymienionych na kartach Nowego Testamentu.

Ekumeniusz z kolei, odnosząc się do w. 12 listu („O Demetriuszu wszyscy dobrze świadczą, a nawet sama Prawda”), poprzestaje na stwierdzeniu: „Mówiąc następnie «sama Prawda», Jan pragnie podkreślić, że Demetriusz wprowadza w czyn słowa, które głosi”, komentując krótko, że daje on „najpiękniejsze świadectwo”. Podobnie krótko do tego samego wersu odnosi się Hilary z Arles: „Demetriusz cieszył się dobrą sławą z powodu swoich cnót”²⁹. Hilary dodaje tu swą osobistą uwagę: „Niektórzy postrzegają w tym wersie jego krytykę, lecz ja pojąć nie mogę, jak można dokonać takiej interpretacji!”³⁰. Trudno ustalić, o jaką krytykę chodzi i czego ona miałyby dotyczyć, podobnie jak to, czy Hilary odnosi się do komentarzy pisanych, czy do ustnych dyskusji toczonych w swoich czasach. Według Bedy Czcigodnego pochwała Demetriusza jest również wezwaniem skierowanym do Gajusa, aby i on go naśladował³¹.

Inną postacią, która pojawia się na kartach 3 J, jest Diotrefes, o którym autor listu wyraża się negatywnie. Przywołuje jego pychę („pragnie być pierwszym wśród nich”), przypomina jego „wystąpienia i złośliwe wypowiedzi” oraz piętnuje fakt, że nie przyjmuje (nie uznaje) osoby i nauczania Apostoła oraz odmawia gościny „braciom”, a także zabrania tego innym członkom swojej wspólnoty (3 J 9–10).

Odnosząc się do osoby Diotrefesa, Beda Czcigodny najpierw nazywa go „oszczercą”, a następnie „heretykiem”. To pierwsze określenie pada tam, gdzie Beda komentuje zapowiedź upomnienia Diotrefesa przez Jana po jego osobistym przybyciu na miejsce. Doktor Kościoła poucza: „Słyszac potwarze, nie możemy dać się kierować naszym wadom i naszej własnej złośliwości, aby samych siebie nie zgubić, ale musimy je ze spokojem znosić, aby wzrastała nasza cnota. Czasem jednak należy wziąć w ryzy tego, kto o nas złe rzeczy rozpowszechnia, ponieważ inaczej psują się

²⁸ *Catena in Epistolas catholicas*, red. J.A. Cramer, Oxford 1840; tłum. D. Sztuk, za: *List św. Jakuba...*, dz. cyt., s. 225.

²⁹ Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, art. cyt., k. 128.

³⁰ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 701.

³¹ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 124.

niewinne serca tych, którzy mogliby słyszeć o nas dobre rzeczy”. Za takiego właśnie człowieka, który zasługuje na napomnienie, ponieważ jego złe opinie mogą zdeprawować innych, Beda uznaje Diotrefesa i pisze wprost: „Dlatego Jan gani w liście swego oszczercę, który jego przepowiadania nie słucha – choć słyszeć je może – i trwa w przewrotnych obyczajach”. Porównuje zapowiedź napomnienia Diotrefesa do podobnej zapowiedzi Pawła Apostoła, który zapytał Koryntian, czy „z różgą ma do nich przybyć” (1 Kor 4,21)³². W podobny sposób zapowiedź upomnienia Diotrefesa komentuje Ekumeniusz, który zastanawia się: „Jeżeli jest przykazanie, aby nie odpłacać złem za zło, to jakie jest uzasadnienie tego [napomnienia]?”. I sam od razu odpowiada: „Mówimy więc, że przykazanie to nie sprzeciwia się temu, kto przeciw nam samym grzeszy, gdyż jeśli przeciw nam grzeszy, to działanie takie niesie zagrożenie dla naszej wiary. Wtedy należy odpłacić takiemu, jak to uczynił i Paweł z Elimasem, który przekraczał drogi Pańskie (por. Dz 13,8–11)”³³. Tak więc Ekumeniusz zestawia osobę Diotrefesa i jego działalność z magiem Elimasem i przenosi na osobę Diotrefesa następujące określenia, którymi Paweł ocenia Elimasa: „syn diabelski, człowiek pełen wszelkiej zdrady i wszelkiej przewrotności, wróg wszelkiej sprawiedliwości, człowiek wykrzywający proste drogi Pańskie” (por. Dz 13,10). Sam Ekumeniusz określa Diotrefesa słowami: „niegodziwy i hańbiący ludzkość (φωλύτης καὶ μισανθρωπίας)”³⁴.

Trzeci List św. Jana stwierdza, że Diotrefes „złośliwie występuje i wypowiada się przeciw nam”, ponadto „tym, którzy chcą ugościć braci, zabrania, a nawet wyklucza ich z Kościoła” (por. 3 J 10). Choć list nie precyzuje, co zawierały wypowiedzi Diotrefesa, komentatorzy przypisują mu herezję i wykluczają go z Kościoła Chrystusowego, analogicznie jak on wykluczał dobrych ludzi z Kościoła lokalnego. Beda Czcigodny pisze wprost: „Diotrefes był jednym z heretyków tamtego czasu. Wyniosły i zuchwały, uzurpował sobie władzę, głosząc nową naukę i nie słuchając w pokorze przykazań, które Jan głosił w Kościele świętym”³⁵.

Oczywiście Diotrefes nie był jedynym heretykiem tamtego Kościoła i tamtego czasu. Tak twierdzi na przykład Ekumeniusz, który komentuje: „[wszystkim] podobnym Diotrefesowi Jan mówi, że są oni oddzieleni od prawdy i nie znają Boga”³⁶. Beda Czcigodny uważa, że także teksty 2 J odnoszą się do heretyków, zapewne działających w mieście adresatów 2 J i 3 J. Komentując słowa 2 J 5 („A teraz proszę cię, Pani, abyśmy się wzajemnie miłowali”), doktor Kościoła stwierdza: „Jest to słowo przeciw heretykom, którzy próbują wprowadzać nowy dogmat, którego szczątki usłyszeli od apostołów, a przez to osłabiają więzy braterskiej miłości”³⁷.

³² Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 124.

³³ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 700.

³⁴ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 697.

³⁵ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 124.

³⁶ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 697.

³⁷ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 93, accurate J.P. Migne, Parisii 1862, k. 121.

Wśród heretyków ówczesnej doby Beda wymienia Marcjona i Kerynta, którzy żyli i działali w II w., a więc już po śmierci Jana Apostoła. Słowa listu nie mogą się do nich odnosić, w komentarzu są to raczej przykładowe imiona i symbole postawy heretyckiej, odrzucającej prawdę Ewangelii. Również określenia „zwozdiciele” oraz „antychryst”, które pojawiają się w 2 J 6, Beda utożsamia z heretykami, tym razem jednak nie tylko z nimi, lecz również z żydami, którzy nie przyjęli wiary w Jezusa Chrystusa. Odnosi on ten wers w pierwszym rzędzie do heretyków, „którzy wprawdzie uznawali wcielenie Jezusa Chrystusa, lecz opacznie tłumaczyli prawdy wiary odnoszące się do Niego. Przeczyli więc, że miał On prawdziwe ciało i prawdziwą duszę. [...] oraz jeszcze innym prawdom, które znajdują się w wyznaniu prawdziwej wiary”. Beda widzi jednak tutaj odniesienie także do żydów, którzy „absolutnie negują Jezusa Chrystusa i zaklinają się, że Chrystus w ciele jeszcze nie przyszedł dla naszego zbawienia, ale na swoją zagładę oczekują przyjścia Antychrysta”³⁸. Inaczej formułuje to Hilary z Arles, który w swym komentarzu stwierdza, że w 2 J „Jan ostrzega, by nie popaść w herezję tuż po wkroczeniu na drogę wiary oraz by nie powracać z Nowego Testamentu do Starego”³⁹.

Kolejne osoby wspomniane w 2–3 J to grupa określona ogólnym określeniem „wszyscy” w zdaniu: „O Demetriuszu wszyscy dobrze świadczą” (3 J 12). Zatrzymując się nad tą grupą ludzi, Ekumeniusz opisuje ich tak: „Jan, mówiąc «wszyscy», ma w tym miejscu na myśli wszystkich, którzy przestrzegają prawdy. Niewykluczono, że wyrażenie to obejmuje także niewierzących, bo i Paweł starał się przypodobać Żydom oraz Grekom”⁴⁰. Ekumeniusz nawiązuje tutaj do słów Pawła Apostoła zapisanych w Pierwszym Liście do Koryntian: „Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego, podobnie jak ja, który się staram przypodobać wszystkim” (1 Kor 10,32–33); oraz do Pawłowej zasady, żeby w życiu wspólnoty mieć na względzie również osoby określane jako „ci na zewnątrz”, czyli niechrześcijan pozostających na zewnątrz wspólnoty Kościoła, aby „wobec nich postępować szlachetnie” (1 Tes 4,12), a nawet przy wyborze biskupa uwzględniać to, że „powinien też mieć dobre świadectwo z ich strony (1 Tm 3,7)”⁴¹. Taką myśl wyraża również Dydim Ślepy w swym komentarzu do 2 J, stwierdzając, że dobre życie chrześcijan przekonuje do tego samego także innych, „tego, który jest na zewnątrz (ἐξω αὐτῶν)”. Dzieje się tak dlatego, że „kiedy ci, którzy działając według

³⁸ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 121. Słowo „żydzi” odnosi się do wspólnoty religijnej, a nie do narodowej, dlatego w pracy pisane jest ono małą literą. W komentarzu Bedy słowo to napisane jest wielką literą (*de Judaeis*), tym niemniej czytelnym jest, że jego określenie jest właściwe dla tych Żydów, którzy odrzucili Chrystusa, a nie ludzi narodowości hebrajskiej.

³⁹ Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, art. cyt., k. 126.

⁴⁰ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 701.

⁴¹ Sprawa autorstwa 1 Tm jest osobną kwestią. Niezależnie od tego, kto dokładnie jest autorem tego listu, należy zauważyć, że nawet jeżeli wyraża on poglądy szkoły Pawłowej, to są one sformułowane w duchu nauczania samego Pawła Apostoła.

przykazań, praktykują cnoty, wtedy postępuje według nich i ten, kto ich nie ma i jest na zewnątrz”⁴².

W tym wątku należy poruszyć również sprawę autora listów. Nie jest on tu wymieniony z imienia. Utożsamia się go z Janem Apostołem i Ewangelistą, ale nie jest to identyfikacja uznawana jednomyślnie. Ponieważ przedstawia się on jako „prezbiter” (ὁ πρεσβύτερος), określany jest również jako Jan Prezbiter różny od Jana Apostoła. Jako pewnik egzegeci starożytni przyjmują fakt, że i 2 J i 3 J zostały napisane przez jednego autora i powstały razem przy jednej okazji. Odnosząc się do zwięzłości pozdrowienia w 3 J, Ekumeniusz tłumaczy, że pozdrowienie w 3 J ma taką formę, ponieważ „podobne pozdrowienie jest w poprzednim [liście], teraz zatem powtarzać to samo byłoby czymś zbytecznym i nadmiernym”⁴³. Również mnich Andrzej w swojej *Katenie* wymienia Jana jako autora zarówno 2 J, jak i 3 J, pisząc: „Jan pochwała też Demetriusza [...]. Powód napisania tego listu jest więc taki sam jak poprzedniego”⁴⁴.

Odnosząc się do wątpliwości i dyskusji dotyczących autorstwa 2 J i 3 J, Beda Czcigodny odnotowuje: „Niektórzy myślą, że autorem i tego, i następnego listu jest nie Jan Apostoł, lecz pewien prezbiter Jan, którego grób aż do dziś jest pokazywany w Efezie. Wspomina o nim Papiasz, słuchacz apostołów. Ale dziś w Kościele powszechnym istnieje konsensus, że to Jan Apostoł napisał te listy. Znajdujemy w nich słownictwo podobne do tego w Pierwszym Liście i widzimy podobną gorliwość w przeciwstawianiu się herezji”⁴⁵. Również Ekumeniusz przekonuje: „Niektórzy twierdzą, że ten list i następny nie zostały napisane przez Jana, umiłowanego ucznia Pańskiego, lecz przez inną osobę o tym samym imieniu. W obydwu bowiem listach autor przedstawia się jako prezbiter i kieruje swoje słowa do jednego adresata, podczas gdy w pierwszym liście powszechnym tego nie czyni. Ponadto w obu wspomnianych listach rozpoczyna od osobistego wstępu, którego brakuje w liście pierwszym. Ale my mówimy, że Jan w swoim pierwszym liście nie umieścił takiego wstępu, ponieważ nie pisał do znanej mu osoby ani do konkretnej wspólnoty Kościoła”⁴⁶. Ekumeniusz zauważa tu również, że podobnie ma się rzecz z listami Piotra i Jakuba, które również nie są pisane do indywidualnej osoby, lecz do wspólnoty. Natomiast odnosząc się do faktu, że autor listu nie przedstawia się jako apostoł, wyjaśnia: „Z kolei fakt, że przedstawia się on jako prezbiter, a nie jako apostoł, jest podyktowany tym, że nie był on pierwszym misjonarzem, który głosił Ewangelię w Azji, przed nim bowiem przybył tam Paweł. Niemniej w przeciwieństwie do swego wielkiego poprzednika, który jedynie przemierzył ten region, Jan pozostał dłużej i głosił słowo bezpośrednio ludziom tam mieszkającym. W liście swym nie

⁴² Didymus Alexandrinus, *In Epistolam divi Joannis secundam enarratio*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 39, accurate J.P. Migne, Parisiis 1863, k. 1809.

⁴³ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 700.

⁴⁴ *Catena in Epistolas catholicas*, red. J.A. Cramer, Oxford 1840; tłum. D. Sztuk, za: *List św. Jakuba...*, dz. cyt., s. 222.

⁴⁵ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 119.

⁴⁶ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 685.

przedstawia się jako sługa Chrystusa, ponieważ jako umiłowany uczeń pamiętał, że został nazwany przyjacielem Pana⁴⁷. Ponadto egzegeta zauważa, że ówczesny tytuł „prezbiter” oznacza to samo, co w jego czasach „biskup”, powołując się przy tym na to, co napisał „błogosławiony Łukasz” oraz „Apostoł Piotr”. Ekumeniusz miał na myśli teksty Dz 20,17 oraz 1 P 5,1–4, gdzie choć znajduje się słowo „prezbiter”, ewidentnie mowa jest o zwierzchnikach wspólnoty chrześcijańskiej⁴⁸. Także Beda Czcigodny uzasadnia użycie tego właśnie słowa przez autora listu: „Kiedy Jan pisał ten list, był zaawansowany wiekiem i dlatego używa nazwy «starszy», czyli prezbiter”. I również odwołuje się do słów Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła „Starszych, którzy są wśród was, proszę ja, również starszy” (1 P 5,1)⁴⁹.

Za Janowym autorstwem tych listów przemawia to, że tematy w nich poruszone pojawiają się również w Pierwszym Liście św. Jana. Argument ten przywołuje Ekumeniusz, który odnosząc się do określenia Gajusa („którego miłuję w prawdzie” – 3 J 1), pisze: „Kto miłuje Boga szczerą miłością, ten miłuje Go w prawdzie. Oto temat, który Jan często porusza w swoich listach”⁵⁰. Również komentując słowa 2 J 5 („A teraz proszę cię, Pani, abyśmy się wzajemnie miłowali”), Ekumeniusz zauważa: „Zwróć uwagę, że nauka zawarta w tym liście współbrzmi ze słowami pierwszego listu Jana: wiemy, że kto miłuje Boga, przykazań Jego przestrzega” (por. 1 J 5,2–3)⁵¹.

Komentarze teologiczne

Tematy teologiczne obecne w treści Drugiego i Trzeciego Listu św. Jana i poruszane w komentarzach ojców Kościoła da się podzielić na trzy grupy: związane z Chrystusem, związane z wiarą i prawdą wiary oraz związane z życiem wspólnoty Kościoła (bardziej lokalnej wspólnoty adresatów listów niż całego Kościoła powszechnego).

Rozpoczynając od osoby Jezusa Chrystusa, można zauważyć, że komentatorów zajmowała Jego relacja z Bogiem Ojcem. Odnosząc się do słów pozdrowienia „pokój Boga Ojca i Jezusa Chrystusa, Syna Ojca” (2 J 3), Beda Czcigodny przypomina najpierw, że „heretycy tamtych czasów, Marcjon i Kerynt, negowali, że Pan nasz, Jezus Chrystus, jest Synem Boga, i przyznawali, że Jego początek to Jego ludzkie narodziny”. I od razu komentuje: „Jan daje świadectwo bycia wiernym Bogu Ojcu i ukazuje Jezusa Chrystusa równym i współwiecznym (*aequalem et coaeternum*) Ojcu. Określa też, że Jego [Syna] dary są takie same jak Ojca, jak to sam Pan nasz o swojej i Ojca współlistotności (*consubstantialitate*) mówi: «Co bowiem Ojciec czyni, tak i Syn czyni podobnie» (por. J 5,19)”⁵². To samo podkreśla Klemens Aleksandryjski, który w swym komentarzu stwierdza, że „kto ma w swoim umyśle jasny

⁴⁷ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 685–687.

⁴⁸ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 687.

⁴⁹ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 119–120.

⁵⁰ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 700.

⁵¹ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 689.

⁵² Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 121.

obraz Syna, ten i Ojca zarazem poznaje, a także obejmuje swym umysłem wielkość Jego działania, które jest bez początku czasu”⁵³. Prawdę o współistotności Ojca i Syna Dydim Ślepy dostrzega również w innych słowach tego listu, gdzie Apostoł pisze, że „kto trwa w nauce [Chrystusa], ten ma i Ojca, i Syna” (2 J 9). Asceta pisze: „Kto ma, mówi, Syna, ma i Ojca; i odwrotnie, przez co naturalnie się pojmuje, że [Syn] jest tą samą boską substancją. Ponieważ rzeczywiście Ojciec jest w Synu, ten, kto ma Syna, ma i Ojca; co również jest prawdą w drugą stronę: bo kto ma Ojca, ma Syna, który jest w Ojcu”⁵⁴.

Z kolei Ekumeniusz, odnosząc się do słów: „przykazanie, jakie otrzymaliśmy od Ojca” (2 J 4), stwierdza, że słowo „Ojciec” odnosi się w tym przypadku nie do Boga Ojca, ale do Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Pisze więc: „Przykazanie Ojca, do którego Jan się odnosi, jest zapisane w Ewangelii. Sam Chrystus mówi: «Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje»” i uzasadnia: „Ojcem Jan nazywa Chrystusa, ponieważ jest On rzeczywiście ojcem wszystkich dzieci, które zostały Mu powierzone z zamysłu samego Ojca, bo powiedział: «Oto ja i dzieci moje, które dał mi Ojciec» (por. J 10,29; 13,33; 21,5)”⁵⁵. Ekumeniusz nie sprzeciwia się tu Bedzie ani prawdzie wiary, komentuje bowiem inny tekst 2 J i nie odnosi się do osoby Boga Ojca. Egzegeta łączy tu wypowiedź Chrystusa zapisaną w Ewangelii z tekstem 2 J poprzez powtarzające się w obu tekstach słowo „przykazanie”. Skoro według 2 J „otrzymaliśmy przykazanie Ojca (ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρὸς)”, a według Ewangelii Chrystus daje uczniom „przykazania moje (τὰς ἐντολάς μου)”, to łącząc te dwie wypowiedzi, rzeczywiście można odnieść określenie „Ojciec” do Chrystusa.

O „przykazaniach Jezusa” pisze także Dydim Ślepy, który przestrzega, że „kto jest poza prawdziwą wiarą i słuchaniem przykazań Jezusa, jest bez Boga”. Przykazania te nie są jednak tylko „Jezusa”, ponieważ w kolejnym zdaniu Dydim, pisząc o „przykazaniach Jego” oraz o „przykazaniach Boga”, określa jako ich autora zarówno Syna Bożego, jak i Boga Ojca we wspólnym ich działaniu. Jedność Chrystusa z Ojcem i tożsamość ich działania Dydim podkreśla również w słowach: „do tego, który służy przykazaniom Jego, mówi Syn, Ojciec z Nim przyjdzie [do tego], kto rzeczywiście świątynię świętą zbudował przez przestrzeganie Bożych przykazań” i cytuje: „jak mówi list: «kto trwa w Nim, ma Ojca i Syna»”⁵⁶. Ekumeniusz zwraca uwagę na fakt, że Jan w tym miejscu „wymienia tylko Ojca i Syna, pomija zaś Ducha Świętego”. Według egzegety nie powinno to gorszyć czytelnika, ponieważ słowa te pojawiają się w kontekście tematu herezji chrystologicznej, a zatem wypowiedź Apostoła wymaga odniesienia się tylko do Ojca i Syna, dlatego Duch Święty nie jest tam wymieniony⁵⁷.

⁵³ Clemens Alexandrinus, *Adumbrationes in Epistolam II Joannis*, art. cyt., k. 739.

⁵⁴ Didymus Alexandrinus, *In Epistolam divi Joannis sedundam enarratio*, dz. cyt., k. 1810.

⁵⁵ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 689.

⁵⁶ Didymus Alexandrinus, *In Epistolam divi Joannis sedundam enarratio*, dz. cyt., k. 1810.

⁵⁷ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 693.

Inny temat związany z osobą Chrystusa dotyczy Jego przyjścia na ten świat, charakteru i właściwości tego przyjścia. Komentarze odnoszą się do słów: „Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodziciele, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim” (2 J 7). Beda Czcigodny w swoim komentarzu odnosi te słowa „do heretyków”, do których „można zaliczyć i tych, którzy wyznają wcielenie Jezusa Chrystusa, ale inną część wiary niewłaściwie pojmują”, a więc niekoniecznie do wrogów wiary chrześcijańskiej, lecz także do tych, którzy pobłądzili w rozumieniu i tłumaczeniu wydarzeń zbawczych (co nie zmienia oczywiście faktu, że z tego powodu są heretykami). I przytacza błędne poglądy takich ludzi: „czy to prawdziwe Jego ciało, czy prawdziwą duszę, czy prawdziwą boskość, czy prawdziwego Jego Ojca, Boga, czy prawdziwego Jego Ducha Świętego Boga wszechmogącego, czy też inne rzeczy negują, które należą do prawdziwej wiary”⁵⁸. W komentarzu Bedy widać jasno, że przemawia on, znając rozstrzygnięcia późniejszych dyskusji teologicznych oraz orzeczenia synodów i soborów powszechnych. List Janowy wyraźnie mówi o ludziach zaprzeczających przyjsciu Syna Bożego w ciele ludzkim, ale nic nie mówi o Jego duszy ani o Duchu Świętym. Dla Bedy jeden heretycki pogląd wyrażony w 2 J jest więc okazją do wymienienia kilku innych błędów dotyczących wcielenia Chrystusa, co może bardziej odnosi się do czasów Bedy niż do czasu pisania 2 J.

Beda zauważa również, że takie samo podejście do wcielenia Syna Bożego mieli żydzi, dlatego również i do nich mogą odnosić się określenia „zwodziciele i antychryst” użyte przez autora listu. Żydzi nie uznali Mesjasza, który już przyszedł, i oczekują Go nadal. Ich oczekiwanie jest oczywiście próżne, ponieważ nie doczekają się tego, który już przyszedł; jedyną osobą, której się doczekają, jest zatem nie Mesjasz-Chrystus, ale Antychryst, i to na niego w rzeczywistości czekają. Odnosząc się do żydów, Beda stwierdza, że „absolutnie negują Jezusa Chrystusa i zaklinają się, że Chrystus (czyli Mesjasz) nie przyszedł jeszcze w ciele dla naszego zbawienia, ale na swoją zagładę oczekują przyjścia Antychrysta”⁵⁹. Również Klemens Aleksandryjski uważa, że Jan w swoim liście chce umocnić adresatów, „aby nikt nie dzielił Jezusa Chrystusa, ale aby każdy wierzył, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele”⁶⁰.

Na temat przyjścia Jezusa Ekumeniusz zaskakująco stwierdza, że autor 2 J, mówiąc o przyjściu Jezusa w ciele ludzkim, ma na myśli nie pierwsze, ale drugie przyjście Syna Bożego. Stwierdza bowiem: „Jan, pisząc: «Kto nie uznaje, że Jezus przychodzi w ciele», ewidentnie odnosi się do drugiego przyjścia Pana, bo Pan sam zapowiedział: «Wielu przyjdzie pod moim imieniem». Nie mówi zatem o pierwszym Jego przyjściu, lecz o powtórny. Ktokolwiek zaprzecza Jego powtórnemu przyjściu, tym samym nie uznaje pierwszego. Jeśli z kolei ktoś uznaje, że Chrystus przyszedł w ciele, to uwierzy również w spełnienie obietnicy Jego powtórnego przyjścia”⁶¹. Przyczyną takiego twierdzenia jest fakt, że przyjście Jezusa w ciele jest określone w Drugim Liście

⁵⁸ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 121–122.

⁵⁹ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 122.

⁶⁰ Clemens Alexandrinus, *Adumbrationes in Epistolam II Joannis*, art. cyt., k. 739.

⁶¹ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 692.

Janowym greckim słowem w formie *participium praesens* (ἐρχόμενον – dosł. „nie uznając Jezusa przychodzącego w ciełe”), które z gramatycznego punktu widzenia rzeczywiście nie musi odnosić się do wydarzenia przeszłego. Sam egzegeta przekonuje, że „umiłowany uczeń” rozmyślnie pisze „przychodzący” (ἐρχόμενον), a nie „przyszły” (ἐλθόντα), aby zaznaczyć, że obydwa przyjścia Chrystusa dokonają się w ciełe (ἀμφοτέρως τὰς παρουσίας τοῦ κυρίου τὰς ἐν σαρκί)⁶².

Do tej prawdy wiary odnosi się również Ekumeniusz, komentując słowa następnego wersu listu Janowego, przestrzegające: „abyście nie utracili tego, co zdobyliście pracą, lecz żebyście otrzymali pełną zapłatę” (2 J 8). Filozof pyta w swoim komentarzu: „A gdybym nie uwierzył w przyjście (παρουσία) Chrystusa w ciełe? Czyż za samo wypełnienie życia dobrymi czynami, dzięki spełnianym uczynom nie będę postawiony w jednym szeregu ze sprawiedliwymi i nie otrzymam nagrody?”. I odpowiada na tak postawione pytanie: „Jak może liczyć na osiągnięcie tego, co przynależy wiernym albo na nazwanie bogobojnym ten, kto neguje przyjście Pana w ciełe? Żaden przekraczający przykazanie Chrystusa, który przychodzi, i nie trwający w Jego nauce, nie ma Boga”⁶³. Egzegeta porusza tu ważny temat obecny w listach Nowego Testamentu: czy zbawienie człowieka zależy od jego wiary, czy od jego uczynków (por. Ga 2,16; Rz 3,24; Jk 2,18)? Nie przytaczając oczywiście całej dyskusji na ten temat, przypomina, że same czyny bez przyjmowania prawd wiary nie pozwolą osiągnąć „wieczystej nagrody świętych”. Oczywiście sama wiara bez uczynków i działania też nie zda się na wiele, jak zauważa Dydim Ślepy, który działanie (postępowanie) według cnoty (κατ’ ἀρετὴν ἐνεργεῖν) stawia jako warunek przestrzegania przykazań. Dzieje się tak dlatego, że „rozwijanie się według cnoty” charakteryzuje „męża doskonałego”, a takie określenie przysługuje właśnie temu, kto przestrzega przykazań⁶⁴. Ową „drogę cnoty” Ekumeniusz opisuje, że jest ona bezgraniczna (ἄπειρος) i niezawodna (ἀνελλπή): „kto bowiem według cnoty postępuje, zyskuje sobie większe dobra”. Aby ukazać wielkość możliwych do uzyskania w ten sposób darów, egzegeta do owej „drogi cnoty” odnosi słowa Pierwszego Listu św. Piotra: „wejrzeć w te sprawy pragną aniołowie” (1 P 1,12) i podsumowuje: „taki jest ogrom darów dobroci, jakie człowiek zyskał przez wcielenie Jezusa, że pragnieniem aniołów jest, aby nabyli choć trochę zrozumienia tych rzeczy”⁶⁵. Konieczność jedności wiary i czynów człowieka przedstawia krótko Beda Czcigodny, odnosząc się do postawy Gajusa (3 J 5): „«Wiernie czynisz», mówi, żeby powiedzieć: jak prawdziwie jesteś wierny, tak czyn, pokazując przez czyny wiarę twoją”⁶⁶.

Przechodząc do tematów związanych z wiarą i prawdą wiary, można zacząć od wypowiedzi Hilarego z Arles. Słowa pozdrowienia 2 J: „prawda, która w nas trwa” (2 J 2), komentuje on tak: „Jan, używając słowa «prawda», ma na myśli Ducha Świę-

⁶² Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 692.

⁶³ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 693.

⁶⁴ Didymus Alexandrinus, *In Epistolam divi Joannis secundam enarratio*, dz. cyt., k. 1809.

⁶⁵ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 689.

⁶⁶ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 123.

tego, ponieważ miłość jest zawsze dziełem Ducha⁶⁷. Hilary nawiązuje tu do słów Ewangelii Janowej, która przekazuje Chrystusową zapowiedź posłania Ducha (Parakleta) na apostołów, który to Paraklet jest tam nazwany Duchem Prawdy (J 15,26; 16,13). Podobne połączenie miłości i prawdy, choć tym razem określające działanie człowieka, a nie Boga, prezentuje Ekumeniusz w komentarzu do 3 J 1: „Kto miłuje Boga szczerą miłością, ten miłuje Go w prawdzie”⁶⁸.

Odnosząc się do postępowania Gajusa w prawdzie, które chwali autor 3 J, Hilary z Arles precyzuje, że prawda to nie tylko teoretyczne rozważania i wywody intelektualne, ale również postawa życiowa, która realizuje się w podejmowanych decyzjach i czynach konkretnej osoby. Kierując swe słowa do czytelnika, pisze zatem: „Prawda twego życia odzwierciedla się w doskonałości twoich uczynków. Postępujesz w prawdzie, gdy czynisz wszystko bez podstępu w myślach, słowach i uczynkach oraz troszczysz się o to, by zachować wszystkie przykazania Boga”⁶⁹. Podobnie utożsamia prawdę z postawą życiową Beda Czcigodny, łącząc ponadto prawdę z przekazywaniem prawdy Ewangelii i życiem według tej nauki. Stwierdza on w swoim komentarzu: „Dla Jana nie ma większej radości nad tę, gdy słyszy, że dzieci jego postępują w prawdzie, to znaczy kiedy się dowiaduje, że ci, którym głosił słowo Boże bądź udzielił chrztu, zachowują prawdziwą i nienaruszoną wiarę i spełniają dobre uczynki”⁷⁰.

To samo połączenie przedstawia w swym komentarzu Ekumeniusz, wyrażając jednocześnie opinię, że „postępowanie w prawdzie” oznacza dokonywanie postępu duchowego, a nie prostą, bierną deklarację wiary. Odnosząc się do tego samego tekstu 3 J, Ekumeniusz obrazowo wyjaśnia: „«Postępować» nie oznacza poruszać nogami z miejsca na miejsce, będąc jedną z istot żywych mających stopy, ale jest to uporządkowany i roztropny pochód według poruszeń duszy”. Nie jest to łatwe zadanie, dlatego też egzegeta zauważa również, że „nieliczni nawet spośród mających intelekt potrafią to zrobić”⁷¹.

Z tematem tym łączy się kolejne zdanie komentowane przez ojców Kościoła: „Kto nie trwa w nauce Chrystusa, ten nie ma Boga. Kto trwa w nauce [Chrystusa], ten ma i Ojca, i Syna” (2 J 9). Dla komentatorów bowiem nauka Chrystusa i prawda to pojęcia tożsame. Toteż Beda Czcigodny apeluje: „Zauważ różnicę słów i przyjmij prawdę wiary. Nie ma Boga ten, kto nie trwa w nauce Chrystusa; kto natomiast trwa w Jego nauce, ten ma Syna i Ojca – mówi [Jan], aby ukazać, że Ojciec i Syn są jednym prawdziwym Bogiem (*ut ostendat Patrem et Filium unum esse Deum verum*), a oskarża o kłamstwo tych, którzy dowodzą, że albo Syn nie jest Bogiem, albo jest późniejszy lub mniejszy od Ojca”⁷². Natomiast Ekumeniusz przekonuje: „Trwa w nauce Chrystusa, czyli Ewangelii, kto według niej myśli i działa, kto zaś ją odrzu-

⁶⁷ Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, art. cyt., k. 126.

⁶⁸ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 700.

⁶⁹ Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, art. cyt., k. 127.

⁷⁰ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 123.

⁷¹ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 700.

⁷² Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 122.

ca, jest ateistą i sam siebie odłącza od posiadania Boga”. Takiemu ateście (ἄθεος) Ekumeniusz przeciwstawia człowieka będącego „w Bogu” (ἐνθεος). Zaznaczając różnicę między nimi, tłumaczy te nazwy, pisząc, że ateista jest człowiekiem „bez Boga”, natomiast człowiek „w Bogu” „jest przyjacielem Boga i ma w sobie pełnię całej boskości, czyli Ojca, Syna i Ducha Świętego, i jest stały w nauce Chrystusa”⁷³.

A zatem należy odróżnić i oddzielić od chrześcijan tych, którzy nauki Chrystusa nie głoszą albo wręcz ją odrzucają. Komentatorzy stwierdzają, że do takich ludzi odnosi się tekst 2 J 10–11: „Jeśli ktoś przychodzi do was i tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu i nie pozdrawiajcie go, albowiem kto go pozdrawia, staje się współuczestnikiem jego złych czynów”. Hilary z Arles stwierdza wprost: „Oto przykład ekskomuniki w Nowym Testamencie, która wyklucza wiarołomców z udziału we wspólnych posiłkach, z Eucharystii i z daru komunii Kościoła”⁷⁴. Także Dydym Ślepy zauważa: „Trwa w nauce Ewangelii ten, kto ją docenia i wprowadza w czyn, a nadto stroni od osób, które podążają inną drogą”⁷⁵. Beda Czcigodny, komentując pozdrowienie końcowe 3 J („Pozdrów imiennie każdego z przyjaciół”), stwierdza: „[Jan] posyła życzenie pokoju oraz pozdrowienie „przyjaciołom”, aby przez [takie sformułowanie] pokazać Diotrefesowi i podobnym jemu nieprzyjaciołom prawdy, że są oni pozbawieni pozdrowienia i życzenia pokoju przeznaczonego dla adresatów”⁷⁶. To samo przesłanie Beda Czcigodny znajduje w zakończeniu 2 J oraz w pozdrowieniu tego listu. Według niego Jan przypomina, że jest jedna miłość w Duchu Świętym, aby „oddzielić tych, którzy są złączeni z heretykami, a którzy osłabiają jedynomyślność katolików”, oraz że Jan „jak przeciwników prawdy zakazał pozdrawiać, tak przeciwnie, pozdrawia wybranych”⁷⁷.

Beda przywołuje też dwa wydarzenia, w których uczestniczą owi heretycy oraz Polikarp, uczeń Jana Apostoła. Wydarzenia te mają podkreślić, że od takich osób należy się zdecydowanie odciąć. Jak pisze: „Opowiada o nich słuchacz jego, najświętszy i świadek najsilniejszy, Polikarp, biskup Smyrny. On w tym czasie w Efezie wszedł do kąpieli i zobaczywszy tam Kerynta, wyskoczył natychmiast i odszedł bez kąpieli, mówiąc: «Uciekamy, aby nie kontynuować tej kąpieli, w której myje się Kerynt, nieprzyjaciel prawdy». Podobnie, kiedy Marcjon mówił do niego: «Uznaj nas!», Polikarp odpowiedział: «Uznaję, uznaję za pierworodnego szatana». Tak więc apostołowie i ich uczniowie zachowywali ostrożność w sprawach religii, aby nawet słowem nie mieć nic wspólnego z tymi, którzy wykrzywiali prawdę, jak to i Paweł powiedział: «Od sekciarza odsuń się po pierwszym lub po drugim upomnieniu, wiedząc, że człowiek taki jest przewrotny i grzeszny, przy czym sam na siebie wydaje wyrok» (Tt 3,10–11)”⁷⁸.

⁷³ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 693.

⁷⁴ Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, art. cyt., k. 126.

⁷⁵ Didymus Alexandrinus, *In Epistolam divi Joannis secundam enarratio*, dz. cyt., k. 1810.

⁷⁶ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 124.

⁷⁷ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 120–122.

⁷⁸ Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 122.

Nie dziwi zatem, że Klemens Aleksandryjski wyjaśnia, iż zdecydowane odcięcie się od takich ludzi i nałożona na nich ekskomunika jest czymś właściwym i nie stanowi środka zbyt radykalnego. W swoim komentarzu pisze zatem: „[Jan] zabrania nam tych ludzi pozdrawiać i udzielać im gościny, co w okolicznościach, o których tu mowa, nie zdradza prawdziwej doktryny. Mówi też, aby nie dyskutować z osobami, które nie są zdolne rozumnie rozmawiać o sprawach Bożych, abyśmy przez takie argumenty, które są tylko pozorem prawdy, nie zostali odwiedzeni od prawdziwej nauki”. Biskup ten uważa, że nawet „nie należy modlić się z takimi ludźmi, ponieważ modlitwę zanoszoną w domu zwykle kończy się pozdrowieniem oraz życzeniami radości i pokoju”, a to nie jest właściwe w przypadku heretyków⁷⁹. Także Dydim Ślepy, komentując 3 J 11 i nawiązując do przeciwieństwa Chrystusa i Beliara (por. 2 Kor 6,15), uzasadnia konieczność oddzielania się od człowieka, który odrzuca Ewangelię: „Nie ma nic wspólnego światło z ciemnością, nie ma też wspólnoty Chrystusa z Beliaem. Kto zatem dobrze postępuje przez kontemplację i działanie i ma Chrystusa, który jest światłem, ten będzie się trzymał z daleka od ciemności i Beliara. Kto postępuje przewrotnie, ten działa z mocy Beliara i ciemności i nie widział Boga ani o Nim żadnej wiedzy nie ma”⁸⁰.

Również Ekuemeniusz przytacza te same słowa zaczerpnięte z Drugiego Listu do Koryntian i wypowiada się o łączeniu się chrześcijanina z ciemnością lub z Beliaem: „Ten, kto został oświecony poznaniem Chrystusa, nie ma takiej potrzeby, aby mieszać się z ciemnością przez naśladowanie bezbożnych z ich lubieżnymi uczynkami”. I dalej egzegeta tłumaczy, że człowiek czyniący dobro „z Boga jest”, a poznanie Boga oświeca jego oczy, dlatego też widzi Boga, który jest światłem świata, i w ten sposób „ma słowo życia”. Natomiast ten, kto czyni zło, Boga nie widzi, pozostając w ciemności; nie widzi w Bożym świetle także innych ludzi i dlatego wszystkich nienawidzi⁸¹.

Kończąc ten temat, można przytoczyć opinię Bedy Czcigodnego, który konstatuje, że heretycy „w rzeczywistości nie mniej siebie samych niż drogę prawdy zwalczają”⁸². Również i ten egzegeta znajduje w 2 J wezwanie do zdecydowanego odcięcia się od takich ludzi. Zapytuje retorycznie: „Kogo powinniśmy pozdrawiać, jeśli nie podobnego nam w obyczajach i w wierze?”. I zaleca: „Jeżeli przyjdzie do was ktoś, kto nie wyznaje wiary tak jak wy, nie tylko niech nie znajdzie u was żadnej opieki, ale nawet niech będzie uznany za niegodnego obietnicy”. W uzasadnieniu dowodzi, że obietnica zbawienia nie jest ofiarowana jednakowo wiernym i bezbożnym. Dlatego jeżeli wierni ofiarują ją również bezbożnym, zrównują siebie z nimi, a przez to ściągają na siebie należną im zagładę⁸³.

⁷⁹ Clemens Alexandrinus, *Adumbrationes in Epistolam II Joannis*, art. cyt., k. 739–740.

⁸⁰ Didymus Alexandrinus, *In tertiam divi Joannis Epistolam enarratio*, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 39, accurate J.P. Migne, Parisiis 1863, k. 1811.

⁸¹ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 701.

⁸² Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 121.

⁸³ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 696.

Ostatnim komentowanym przez ojców Kościoła tematem obecnym w 2 J i 3 J jest gościnność. Chwaleni są za nią Gajus i Demetriusz, jak to już zostało wspomniane wcześniej, egzegeci zaś piszą również o tej cnocie w ogólności. Komentując słowa Jana o udzielaniu gościny braciom, Ekumeniusz wywodzi, że Apostoł poucza nas, „abyśmy nie czekali, aż potrzebujący przyjdą do nas, ale pospieszali i szukali ich, oferując pomoc”. Przytacza też przykład takiej pomocy, jaki można znaleźć u Abrahama i Lota⁸⁴. Chrześcijanie powinni naśladować te przykłady, zwłaszcza w stosunku do swych braci w wierze, ponieważ jak tłumaczy Beda Czcigodny: „z podwójnej przyczyny mogli oni wyruszyć dla imienia Pana: albo dla przepowiadania Jego imienia z własnej woli przybyli, albo z powodu wiary i wyznawania imienia świętego przez obywateli lub rodaków ze swojej ojczyzny zostali wygnani”. Ten sam mnich zauważa, że gościnność przejawia się nie tylko w darach materialnych, ale i w duchowych, a Jan „nazywa współpracownikami prawdy także tych, którzy mając duchowe dary, udzielają innym wsparcia”. Według Bedy Jan, wzywając do pomocy biednym i pielgrzymom, „powołuje się na Pawła, który przywołuje słowa Chrystusa: «więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu» (Dz 20,35)”. Już bezpośrednio słowa Chrystusa przytacza Beda, kiedy tłumaczy, że do tych, „którzy mają dary ducha [...] i z bogactwa cnót biednym świętym pomagają”, odnosi się zapowiedź: „Kto przyjmuje proroka jako proroka, nagrodę proroka otrzyma. Kto przyjmuje sprawiedliwego jako sprawiedliwego, nagrodę sprawiedliwego otrzyma” (Mt 10,41)⁸⁵. Jeszcze dalej idzie w swym komentarzu Ekumeniusz, który łączy gościnność wobec głosicieli Ewangelii z otwartością na przyjęcie samego Boga: „Kto przyjmuje apostołów, przyjmuje ich nauczanie, przyjmując przez nich nauczającego Syna i Ojca. Przyjmując ich, staje się świątynią Boga”⁸⁶.

Drugi i Trzeci List św. Jana to krótkie i proste pisma, które pozornie nie dają wielu możliwości wykazania się komentującym je egzegetom. Stąd zapewne niewielkie grono komentatorów, którzy poświęcili im swoją uwagę. Badając jednak pisma tych, którzy podjęli się tego zadania, można stwierdzić wcale niemałą liczbę tematów i myśli, jakie formułowali, wychodząc od tekstu tych listów. Można stwierdzić, że niejednokrotnie tekst biblijny służył za punkt wyjścia do zajęcia się tematem teologicznym, który wzbudzał zainteresowanie w czasie działalności komentatora, który znalazł uzasadnienie tegoż tematu właśnie w tekście 2 J lub 3 J. Zachęca to do dalszego badania starożytnych komentarzy nie tylko do Ewangelii lub do wielkich listów Pawłowych, lecz również do najkrótszych i pozornie niepozornych ksiąg biblijnych.

⁸⁴ Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, art. cyt., k. 701.

⁸⁵ Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, art. cyt., k. 123.

⁸⁶ Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, art. cyt., k. 696.

Bibliografia

Źródła

- Novum Testamentum Graece*, Hrsg. E. Nestle, B. Aland, 27. rev. Aufl., Stuttgart 1993.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2000.
- Beda Venerabilis, *In II Epistolam Joannis*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 93, accurate J.P. Migne, Parisiis 1862, k. 119–122.
- Beda Venerabilis, *In III Epistolam Joannis*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 93, accurate J.P. Migne, Parisiis 1862, k. 121–124.
- Didymus Alexandrinus, *In Epistolam divi Joannis secundam enarratio*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 39, accurate J.P. Migne, Parisiis 1863, k. 1809–1810.
- Didymus Alexandrinus, *In tertiam divi Joannis Epistolam enarratio*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 39, accurate J.P. Migne, Parisiis 1863, k. 1811–1812.
- Oecumenius, *Joannis Apostoli posterior catholica Epistola*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 119, accurate J.P. Migne, Parisiis 1881, k. 683–697.
- Oecumenius, *Joannis Apostoli tertia catholica Epistola*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 119, accurate J.P. Migne, Parisiis 1881, k. 697–706.
- Hilarius Arelatensis, *Tractatus in septem Epistolas catholicas*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina Supplementum 3 (ad vol. 49–66), accurate J.P. Migne, Parisiis 1963, k. 126–128.
- Clemens Alexandrinus, *Adumbrationes in Epistolam II Joannis*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 9, accurate J.P. Migne, Parisiis 1857, k. 737–740.

Opracowania

- Bednarz M., *Pisma św. Jana*, Academica 18, Tarnów 2004.
- Campbell B.L., *Honor, Hospitality and Haughtiness: The Contention for Leadership in 3 John*, „Evangelical Quarterly” 77 (2005), no. 4, s. 321–341.
- Czerski J., *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne*, Opolska Biblioteka Teologiczna 156, Opole 2016.
- Drączkowski F., *Dydym Ślepy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 414–415.
- Drączkowski F., *Ekumeniusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, k. 852–853.
- Drączkowski F., *Klemens Aleksandryjski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, Lublin 2002, k. 98–102.
- Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999.

- Gądecki S., *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991.
- Gładyszewski L., *Hilary z Arles*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, k. 868.
- Grégoire R., *Beda il Venerabile*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. di Bernardino, vol. 1, Roma 1983, k. 515–518.
- Griffith T., *The Translation of O ΠΡΟΑΓΩΝ in 2 John 9*, „Tyndale Bulletin” 67 (2016), no. 1, s. 137–144.
- Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu 11, Poznań 1959.
- Jensen M.D., *Jesus „Coming” in the Flesh: 2 John 7 and Verbal Aspect*, „Novum Testamentum” 56 (2014), fasc. 3, s. 310–322.
- Jończyk W., *Relacyjne aspekty teologii Ewangelii i Listów św. Jana*, „Studia Bobolanum” 1 (2017), s. 177–193.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2000.
- Kruse C.G., *The Letters of John*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids 2000.
- Labate A., *Ecumenio*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. di Bernardino, vol. 1, Roma 1983, k. 1063–1064.
- Landrus H.L., *Hearing 3 John 2 in the Voices of History*, „Journal of Pentecostal Theology” 11 (2002), no. 1, s. 70–88.
- List św. Jakuba, I–II List św. Piotra, I–III List św. Jana, List św. Judy*, red. G. Bray, Ojcowie Kościoła komentują Biblię 11, Ząbki 2014.
- Lorencin I., *Hospitality versus Patronage: An Investigation of Social Dynamics in the Third Epistle of John*, „Andrews University Seminary Studies” 46 (2008), no. 2, s. 165–174.
- Marshall I.H., *The Epistles of John*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1978.
- Mees R., *Clemente di Alessandria*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. di Bernardino, vol. 1, Roma 1983, k. 706–711.
- Mędała S., *Trwanie w prawdzie (Drugi List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, oprac. R. Bartnicki i in., Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10, Warszawa 1992, s. 90–96.
- Mędała, S., *Gościnność chrześcijańska (Trzeci List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, oprac. R. Bartnicki i in., Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10, Warszawa 1992, s. 97–101.
- Nautin P., *Didimo il Cieco*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. di Bernardino, vol. 1, Roma 1983, k. 950–952.
- Pricoco S., *Ilario di Arles*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. di Bernardino, vol. 1, Roma 1983, k. 1747–1748.

- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001.
- Sikora A.R., „*Widzenie*” Boga w Listach św. Jana, „*Verbum Vitae*” 16 (2009), s. 183–198.
- Skibiński T., *Listy katolickie w starożytności chrześcijańskiej*, „*Vox Patrum*” 28 (2008), s. 937–950.
- Smalley S.S., *1, 2 and 3 John*, World Biblical Commentary, Grand Rapids 2008.
- Starowieyski M., *Beda Czcigodny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, k. 169–172.

Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest prezentacja oraz omówienie treści starożytnych komentarzy do Drugiego i Trzeciego Listu św. Jana. Te dwa krótkie listy należą do najrzadziej czytanych i komentowanych ksiąg Nowego Testamentu. To samo, choć może nawet w jeszcze większym stopniu można powiedzieć o nielicznych starożytnych komentarzach do tych listów. Czytając dzieła Klemensa Aleksandryjskiego, Dydyma Ślepego, Bedy Czcigodnego, Ekumeniusza czy też Hilarego z Arles, można zauważyć, że komentując Drugi i Trzeci List Janowy koncentrowali się oni przede wszystkim na okolicznościach ich powstania i dociekali, kto dokładnie jest ich adresem oraz co można ustalić na temat tożsamości wymienionych w nich osób. W ich komentarzach nie brakuje jednak również tematów teologicznych. Wychodząc od czasem pozornie nie związanych w teologią fragmentów listów, poruszali tematy teologiczne właściwe bardziej ich czasom niż czasom apostołskim. Wśród takich tematów można wymienić paruzję Chrystusa, realność Jego wcielenia lub relację Syna Bożego i Boga Ojca. W kręgu zainteresowania egzegetów pozostaje również konieczność zachowywania prawdziwej wiary oraz odcięcia się od heretyków, którzy ją zniekształcają.

Słowa kluczowe: Drugi List św. Jana, Trzeci List św. Jana, Klemens Aleksandryjski, Dydim

The Second and Third Epistles of Saint John in the Commentaries of the Church Fathers

Summary

The purpose of this paper is to present the content of the ancient commentaries on the Second and Third Epistles of Saint John the Apostle. These two short letters are some of the least read and commented on in the New Testament. The same, though perhaps even more so, can be said of the few ancient commentaries of these letters. Reading the works of Clement of Alexandria, Didymus the Blind, Bede the Venerable, Oecumenius or Hilary of Arles we notice that when commenting the Second

and the Third Epistles of John they focused primarily on the circumstances of their creation and enquire as to the identity to whom the Epistles were addressed, and the identity of the other people mentioned in the text. However, their comments also include theological themes. Sometimes starting from seemingly unrelated theological passages in the Epistles, they dealt with theological themes more appropriate to their own time rather than to the apostolic time. Among such topics we can mention the parousia of Christ, the reality of His incarnation and the relationship of the Son of God with God the Father. Within this circle also remains the exegetes' interest in the necessity of preserving the true faith and of dissociating themselves from heretics who distort it.

Key words: Second Epistle of John, Third Epistle of John, Clement of Alexandria, Didymus the Blind, Bede the Venerable, Oecumenius Ślepy, Beda Czcigodny, Eku-
meniusz

PROSPETTIVA CRISTOCENTRICA DELLA CREAZIONE NEL NUOVO TESTAMENTO

A somiglianza degli scritti veterotestamentari, anche quelli neotestamentari presuppongono la fede nell'azione creatrice di Dio, senza propriamente dimostrarne in maniera argomentativa la validità. L'intreccio tra creazione e storia di salvezza è indispensabile per comprendere il messaggio sulla creazione sia nell'Antico Testamento, come nel Nuovo, che infatti è incentrato sull'annuncio di salvezza compiuta nella persona e storia di Gesù di Nazareth, Cristo e Signore mediante la risurrezione.

Nei suoi enunciati relativi alla teologia della creazione il Nuovo Testamento ricollega la fede della comunità cristiana con la fede dei padri e dà di questa una propria interpretazione incentrata sull'evento di Cristo. Gli scritti neotestamentari annunciano il "Dio che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono" (Rm 4,17). Il centro del messaggio neotestamentario, l'annuncio delle azioni salvifiche di Dio in favore degli uomini mediante la sua azione salvifica verso Gesù Cristo e in Gesù Cristo, in passi importanti del Nuovo Testamento è basato sulla teologia della creazione e da questa mediato. L'interesse verte tutto su Gesù Cristo e sulla portata salvifica della sua persona e delle sua azione.

L'evento di Cristo viene presentato dal Nuovo Testamento come evento escatologico, culmine insuperabile, di diritto e di fatto, della rivelazione di Dio e di tutto il dinamismo salvifico che parte dalla creazione. Sarebbe pertanto vano cercare nel Nuovo Testamento una riflessione sulla creazione che non tenesse conto dell'evento decisivo di Cristo. Come nell'Antico Testamento l'emergere della fede nella creazione avviene a partire dall'esperienza storico-salvifica, così nel Nuovo Testamento la comprensione storico-salvifica di Cristo precede e prepara la comprensione cosmico-creatrice. Osserviamo quindi un medesimo dinamismo teologico, sia nell'Antico come nel Nuovo Testamento. La riflessione sulla creazione deriva dalla riflessione sulla salvezza. La differenza specifica sta nel fatto che la salvezza è indissolubilmente legata all'evento di Cristo¹.

¹ M. Delmirani, *Creazione in Cristo. Aspetti fondamentali di Teologia biblica sulla Creazione*, Roma 1986. I testi del Nuovo Testamento riguardo "Creazione in Cristo" che vogliamo analizzare son ben noti: Gv 1,1-18, 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Eb 1,1-3. Pur appartenendo al corpus paolino e al vangelo di Giovanni, in realtà si tratta dei passi elaborati dalla comunità cristiana primitiva sotto forma di confessioni di fede (1Cor e Eb) e di inni cristologici (Col e Gv). Ci rendiamo così conto di trovarci di fronte a formule solenni, titoli cristologici ed espressioni poetiche. Il tutto risulta molto evocativo, ma nello stesso tempo vago e privo di precisione. Sarebbe dunque vano cercarvi rigore teologico. Si dovranno al contrario leggere per quello che sono, cioè come testi di commossa esalta-

La cristologia del prologo giovanneo (Gv 1,1–18)

Prendiamo all'inizio in considerazione soprattutto alcuni aspetti del prologo giovanneo: Gv 1, 1–18, per l'importanza singolare che questo testo riveste nella dottrina cristiana della creazione². Gli elementi che ci fanno leggere il prologo in chiave di una teologia della creazione sono diversi. In primo luogo, è da notare il puntuale richiamo alla Genesi con cui si apre l'intero vangelo: „In principio” (*ἐν ἀρχῇ*: cf. Gn 1,1). Al versetto 3 si trova un esplicito richiamo alla creazione mediante la parola; ai versetti 4s il tema della luce e delle tenebre. L'intero primo capitolo è costruito sulla cadenza di una settimana che descriverebbe la „nuova creazione” operata da Gesù, culminante nella manifestazione della gloria di Gesù e nella fede dei discepoli, che è il principio vitale dell'uomo nuovo (2,11).

Si deve notare, però, che il „principio” di Gv 1,1 è diverso rispetto a Gn 1,1. In Genesi infatti si parlava del principio temporale della creazione, mentre Giovanni allude a un'origine eterna del *Logos* Dio. Si parte quindi dalla sua preesistenza (come in Col 1,15–20 e Eb 1,1–3), e in base ad essa si parla della creazione, con precisa allusione ai testi sulla sapienza preesistente (Pr 8,22–31; Sir 2–1,3–12; Sap 9,9–12.18). Si mette in evidenza così un itinerario del *Logos*, che parte da Dio e a lui ritorna (versetti 1–2.18), per comunicare all'uomo il dono di Dio (versetti 12s.)³. Giovanni mette in rilievo l'unità fra la parola creatrice di Gn 1,1 e la parola incarnata, fondendo nel concetto di *Logos* elementi provenienti da ambiti diversi. Il *dabar* biblico, le speculazioni giudaiche sulla sapienza, forse anche le tematiche gnostiche e le idee stoiche sul *Logos*. L'originalità consiste nel fatto che questo *Logos* è presentato dal IV vangelo con caratteristiche personali, incarnato in Gesù di Nazaret e dotato delle stesse caratteristiche divine di Dio, presso il quale esiste dall'eternità.

Il ruolo creatore del *Logos* è affermato al v. 3: „Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste”. Tutto è stato creato „per mezzo” (*διὰ*) del *Logos* e, d'altro lato, è per mezzo (*διὰ*) di Gesù Cristo che sono state date all'uomo „la grazia e la verità” (v. 17). Il medesimo *Logos* creatore è anche il salvatore, passando però attraverso l'incarnazione (v. 14). Inoltre, come il

zione di Gesù Cristo. Pertanto, anche il loro ambiente vitale (*Sitz im Leben*) che si ritiene con tutta la probabilità di carattere liturgico conduce nella stessa direzione di lettura. Cf. G. Barbaglio, *Creazione*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Roma 1994⁷, p. 209; Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, vol. 1, Lublin 1999, p. 284ss.

² Per una presentazione della dottrina giovannea si confronti: J. Mateos – J. Barreto, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, p. 56–65; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, Brescia 1973; I. De La Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986; G. Neyrand, *Le sens des “logos” dans le prologue de Jean*, “Nouvelle Revue Théologique” 106 (1984), p. 59–71; A. Feuillet, *Il prologo del quarto vangelo*, Assisi 1971; J.A. Martínez Camino, “A przez Niego wszystko się stało”. *Stworzenie w Chrystusie*, “Communio” 22 (2002), nr 2, p. 14–28; Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, op. cit., vol. 1, p. 288; Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, p. 100–103.

³ È bene avvertire che la struttura proposta non è da tutti accettata: cf. i commentari.

v. 3 sottolinea l'universalità della mediazione creatrice („tutto... nulla”), così il v. 17 rileva l'universalità salvifica, perché „grazia e verità” (che corrispondono all'ebraico *hesed* – 'emeth) compendiano tutti i beni salvifici, e sono donati in virtù di una mediazione, quella di Gesù Cristo, che supera largamente la mediazione di Mosè. Già il v. 16 sottolineava, del resto, la sovrabbondanza e l'universalità della grazia ricevuta in Cristo: „dalla sua pienezza (*πλήρωμα*) tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia”. Se quindi il prologo riprende il tema già visto dell'unità di creazione e salvezza, aggiunge come elemento nuovo l'esplicitazione dell'incarnazione del creatore – salvatore, che negli altri testi era più presupposta che affermata.

Si deve poi notare che l'orientamento giovanneo dominante, riguardo al tema della creazione, è di ordine antropologico. Infatti, il prologo introduce il tema caratteristicamente giovanneo della „vita” (v. 4)⁴. Questa vita, presente nel Logos, era “la luce degli uomini” (cf. Sap 7,10.26). C'è una trasposizione antropologica del tema luce – tenebre presente in Gn 1⁵. Il Logos è colui che dispensa la vita in pienezza, come suggerisce con ancor più evidenza la punteggiatura da alcuni proposta per i versetti 3s, che porterebbe a leggere: „Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto. Tutto ciò che esiste in lui era vita, e la vita era la luce degli uomini [...]”, espressione che potrebbe richiamare Col 1,17: „Tutte le cose sussistono in lui”. Dunque la vitalità del Logos permette non solo il venire all'esistenza delle cose, ma anche la loro sussistenza e vitalità. La medesima vita, resasi personalmente presente in Gesù (cf. 14,6), è pure il dono escatologico, in cui si rendono presenti la grazia e la verità, è il frutto promesso a quanti credono nel nome di Gesù (cf. 20,30s).

Rileviamo infine che il Logos incarnato, creatore e salvatore, è anche il rivelatore per eccellenza di Dio, è colui nel quale il Dio invisibile e inaccessibile viene finalmente „spiegato” (Gv 1,18; cf. 6,46; 10,15; 14,9). Così Giovanni, come Eb 1,1–3, riassume nel Logos tutte le caratteristiche della Parola secondo Gn 1. Si tratta di una parola che crea e, creando, rivela l'origine del creato (cf. Sap 13,1ss; Rm 1,19ss.).

In definitiva, Giovanni esprime con un linguaggio suo proprio tematiche assai simili a quelle paoline (ciò vedremo più avanti). Il Logos è all'inizio dell'essere delle cose, le mantiene in esistenza con una continua comunicazione di vita. Creazione e salvezza sono strettamente collegate in quell'incontro unico di tempo ed eternità che è l'incarnazione⁶. Finalmente si può notare che anche la causalità finale di Cri-

⁴ I termini relativi alla „vita” ricorrono in Giovanni con una frequenza senza paragoni: „vita” 37 volte, per esempio (Mt 7; Mc 4; Lc 5); „vivere”, 16 volte (Mt 6; Mc 2; Lc 10), „vivificare”, 32 volte (non c'è nei Sinottici); „generare”, 17 volte (Mt 4; Mc 1; Lc 6).

⁵ Anche il termine *kosmos* indica prevalentemente, in Gv, il mondo umano, l'ambito esistenziale degli uomini; fanno eccezione 11,9; 17,5.24; 21,25.

⁶ Cf. Z.J. Kijas, *Początki świata...*, op. cit., p. 103: „Podobnie jak w pismach Starego Testamentu, w których pierwszorzędnym celem opowiadania o stworzeniu nie jest ukazanie fizycznych początków świata, ale podkreślenie wiary w Bożą wszechmoc, tak samo teologia stworzenia pism Nowego Testamentu ukazuje fundamentalne znaczenie Jezusa Chrystusa w dziejach człowieka: związanie zbawienia ze stworzeniem”.

sto è affermata, se non nel vangelo, per lo meno in un altro passo che dipende dalla teologia giovannea, dove Cristo è presentato come „primo e ultimo, alfa e omega”, „principio e fine di tutte le cose” (Ap 1,17 e 22,13)⁷.

La cristologia di 1 Cor 8,6

Nella teologia paolina⁸ si ritrovano anzitutto le tematiche fondamentali dell'Antico Testamento sulla creazione: la convinzione che “tutto viene da Dio” (1 Cor 11,12) e tutto appartiene a Lui (1 Cor 10,26); il tema della creazione mediante la parola (2 Cor 4,6; Rm 4,17); il primato della soteriologia rispetto alla cosmologia, e quindi anche il legame tra protologia ed escatologia (il Creatore è colui che dà la vita ai morti). Parimenti si trova il tema della cura provvidente e continua di Dio verso la sua creazione (Rm 11,36; 1 Tim 6,13), in termini che possono far pensare al linguaggio stoico, ma che in realtà presuppongono una visione di Dio personale, paterno e trascendente, ben diversa dal panteismo stoico.

Paolo riprende la dottrina dell'analogia (cf. libro della Sapienza 13), circa la possibilità di arrivare a conoscere, “dalla creazione del mondo in poi”, l'esistenza di Dio a partire dalle creature (Rm 1,19ss), in virtù della dimensione rivelativa della creazione. Bisogna aggiungere, però, che la creazione nella condizione attuale porta i segni del peccato, “è stata sottomessa alla caducità”, è “schiava della corruzione” (Rm 8,20–21), quindi solo imperfettamente riflette lo splendore divino. È necessario pertanto che essa giunga ad essere “nuova creazione”. Qui Paolo inserisce la prospettiva cristologica. Si può affermare che la visione propriamente paolina della cre-

⁷ G. Barbaglio riepiloga il testo analizzato in modo seguente: “il prologo del IV vangelo connota il soggetto come Parola di Dio. I riferimenti veterotestamentari alla parola mediante la quale Jahve creò il cielo e la terra (cf. Gn 1 e soprattutto Sal 33,6) e alla sapienza mediatrice della creazione si mostrano altamente attendibili, senza dimenticare un possibile influsso linguistico della cultura greca. Non si deve però disattendere l'originalità del passo evangelico che ha di mira la persona storica di Gesù di Nazaret. È lui la Parola creatrice; tutto è stato creato mediante lui. E si tratta della stessa Parola che è fonte di vita e salvezza per tutti gli uomini: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,4), che si è fatta presente nella storia sotto forma umana e mortale: «E la parola si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14), che gli apostoli hanno sperimentato sul piano sensibile: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito [...]»”. G. Barbaglio, *Creazione*, op. cit., p. 210.

⁸ Paolo elabora una sua riflessione cristologica che, più che un vero e proprio sviluppo, contiene tre livelli successivi di approfondimento. La sua cristologia è inoltre in funzione eminentemente soteriologica. Il primo livello, arcaico (1-2 Ts e seconda parte della 1Cor) è incentrato sulla parusia e sulla risurrezione di Gesù, come primizia della nostra. Il secondo livello (Rm, Gal, 1–2 Cor) ha il suo centro d'interesse nell'efficacia attuale della risurrezione e della morte di Cristo, come nuovo principio religioso. Il terzo livello (Ef, Fil. Col) offre una visione cristologica più completa, rielaborando in modo nuovo i risultati dei due livelli precedenti. Cf. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, Bologna 1997⁴, p. 133–134.

azione è caratterizzata dal fatto che tutto è stato creato per mezzo di Cristo e in vista di lui. L'affermazione è contenuta in 1 Cor 8,6 e in modo particolarmente accentuato nell'inno di Col 1,15–20. Per entrambi i passi si pensa comunque a un'origine prepaolina. Il ruolo cosmico di Cristo non sarebbe quindi originalmente paolino, ma avrebbe radici più antiche nella fede delle prime comunità cristiane.

In 1 Cor 8,6 troviamo per la prima volta l'indicazione di Cristo accostato al Padre nel ruolo di Creatore: “Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui”⁹. Si presenta evidentemente come una formula di fede bipolare, cioè costruita attorno al Padre e a Cristo. In primo piano sta il “noi” della comunità cristiana che professa la sua fede monoteistica e cristologica¹⁰.

La predicazione cristiana rivolta ai pagani si qualificava proprio per questi due poli, teologico e cristologico, come attesta Paolo (1Ts 1,9–10). Al nostro scopo ci interessa di più la duplice specificazione dell'unico Dio e dell'unico Signore. Si rileva in proposito una perfetta corrispondenza delle formule: tutto è da Dio – tutto è mediante Cristo; noi siamo per Dio – noi siamo mediante Cristo. Da una parte Dio e Gesù, dall'altra l'universo e la comunità cristiana. Il collegamento è dato da un triplice rapporto: di origine, di mediazione e di finalità.

Come nel passo di Rm 11,36, ci si riferisce qui a “tutta la realtà”. Però mentre là tutto era riferito unicamente al Padre, qui tutta la realtà creata è vista come opera del Padre e del Figlio nello stesso tempo. Si deve osservare, però, l'uso differenziato delle preposizioni, che invita a considerare la causalità del Padre e di Cristo in modi distinti. Il Padre è principio e fine, il Cristo è mediatore della creazione, allo stesso modo in cui lo è della salvezza. Circa l'origine, il significato e la portata di questa mediazione, noi vediamo qui di seguito la presentazione di Col 1,15–20.

⁹ Al nostro scopo comunque interessa di più la duplice specificazione dell'unico Dio e dell'unico Signore. Si rileva in proposito una perfetta corrispondenza delle formule: tutto è da Dio/tutto è mediante Cristo; noi siamo per Dio/noi siamo mediante Cristo. Da una parte Dio e Gesù, dall'altra l'universo e la comunità cristiana. Il collegamento è dato da un triplice rapporto: di origine, di mediazione e di finalità. Il Padre è il principio creatore di tutte le cose e il fine ultimo a cui la comunità cristiana è ordinata. Gesù invece tanto nell'azione creatrice che in quella storico-salvifica gioca il ruolo di mediatore. Il testo non spiega né il come né il perché. Ci dobbiamo accontentare dell'affermazione: Gesù ha avuto a che fare anche con l'origine dell'universo. L'unico punto di riferimento è costituito dall'analoga partecipazione all'opera salvifica. Si può ragionevolmente supporre che i cristiani partendo da questo dato di fede abbiano intuito come Gesù non poteva essere assente dall'opera creatrice.

¹⁰ Per le discussioni sollevate dal testo sul suo significato puramente cosmologico o anche soteriologico cf. A. Feuillet, *La profession de foi monothéiste de 1 Cor 8, 4–6*, in *Le Christ Sapesse de Dieu*, Parigi 1966, p. 59–85. La formulazione unisce così in stretta coesione un elemento della tradizione veterotestamentaria e un motivo propriamente cristiano. Non è difficile supporre che si tratti di una professione di fede di cristiani venuti dal paganesimo, il cui cammino di adesione al Signore Gesù doveva passare attraverso il riconoscimento dell'unico Dio.

La cristologia cosmica di Col 1,15–20

L'inno contenuto nella lettera ai Colossesi (1,15–20)¹¹ è un testo insieme di notevole complessità e di grande importanza, anche per l'enorme influsso che ha esercitato sugli sviluppi della cristologia¹². Qualcuno ha voluto vedere in quest'inno un tema ellenistico (miti gnostici di redenzione). Sembra più corretto intenderlo come una *risposta* a quegli ellenisti che si ritenevano sotto il dominio di potenze malvagie che dimoravano nelle regioni superiori dell'universo. Essi non hanno motivo di timore o di ritenersi minacciati: Cristo, e non le potenze celesti, domina sull'universo; Cristo, che non può essere semplicemente identificato con l'universo, in quanto la sua opera di redenzione si compie in un atto storico, sulla croce; in Gesù Cristo l'iniziativa divina si unisce strettamente alla sua azione storico-salvifica¹³.

L'opinione di molti esegeti è che Col 1,15–20 sia basato su un inno prepaolino. Sono stati fatti diversi tentativi di ricostruire l'inno originario che starebbe alla base della redazione attuale¹⁴. Si tratta comunque di tentativi ipotetici. Più prudentemente, sembra che si debbano intendere come glosse, dovute al redattore di Col, solo le espressioni "cioè della Chiesa" (v. 18) e "con il sangue della sua croce" (v. 20). Un altro problema riguarda l'estensione dell'inno, che alcuni ampliano facendolo iniziare dal v. 12. Teniamo qui l'opinione prevalente, che vede l'inno delimitato ai versetti 15–20.

L'interesse dell'inno sta nel fatto che la risurrezione e glorificazione di Cristo è presentata qui con categorie di tipo cosmologico; in questo differisce da altri inni cristologici, come Fil 2,6–11 o 1 Tim 3,16, che sono invece basati su categorie storiche. "15. Egli (ὅς) è immagine (εἰκόν) del Dio invisibile, primogenito (πρωτότοκος)

¹¹ Per l'esegesi del testo si veda p. es.: J.L. Aurrecoechea, *Los títulos cristológicos de Colosenses 1,15–16. Su origen y su significado*, "Estudios Trinitarios" 8 (1974), p. 307–328; G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985; Associazione Biblica Italiana, *La cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Brescia 1976; J.N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, Paris 1993, p. 86–118; G. O'Collins, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia 1997, p. 40–42; T. Otero Lazaro, *Col 1,15–20 en el contexto de la carta*, Roma 1999, p. 267–299; Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, vol. 1, op. cit., p. 285–286; Z.J. Kijas, *Początki świata...*, op. cit., p. 104–105.

¹² Si veda al riguardo A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, p. 143–167.

¹³ Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1974, p. 158–195.

¹⁴ A. Grillmeier, *Gesù il Cristo...*, op. cit., p. 137, riferisce p. es. quella di C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung. Studien z. Liturgischen Gut im Kolosser – und Epheserbrief*, Neukirchen Verlag 1975. Secondo questo autore, l'inno originario suonerebbe così: "Egli è immagine / primogenito di ogni creatura / perché in lui sono state create tutte le cose. – Egli è principio / primogenito dai morti / perché in lui dimora tutta la pienezza / sia le cose della terra che quelle dei cieli"; cf. anche la diversa ricostruzione proposta da J. Ernst, sempre in Grillmeier, p. 138.

di ogni creatura; 16. poiché *in lui* (ἐν αὐτῷ) sono state create tutte le cose (τά πάντα), quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui (δι' αὐτό) e in vista di lui (εἰς αὐτόν). 17. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui (ἐν αὐτόν). 18. Egli è anche il capo del corpo (cioè della Chiesa); Egli (ὁς) è il principio, il *primogenito* (πρωτότοκος) di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose. 19. Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza (πάν τό πλήρωμα), 20. e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando (con il sangue della sua croce, cioè) per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli.

Si possono riconoscere due strofe¹⁵, che iniziano in modo simile, con l'espressione ὁς ἔστιν (versetti 15 e 18b: "Egli è immagine"; "Egli è principio"). Il pronome iniziale ὁς è caratteristico di questi inni (cf. Fil 2,5). Il v. 15b corrisponde esattamente al testo presupposto dalla versione latina di Sir 24,9 (*primogenito ante omnem creaturam*), che si riferisce alla sapienza¹⁶. La prima strofa (versetti 15–18a) parla del ruolo del Figlio nei confronti della creazione. Egli precede ogni realtà creata, e tutto ciò che si trova nel cielo e sulla terra dipende da lui, in quanto è stato voluto per lui, è stato creato per suo mezzo e dipende da lui per rimanere nell'esistenza. L'altra strofa (versetti 18b–20) è d'ordine soteriologico, e considera l'opera del Figlio in ordine a una salvezza intesa (per il parallelismo con la prima strofa) come una nuova creazione.

Il tema di Cristo immagine (εἰκών) si trova già in 2 Cor 4,4, che parla della gloria di Dio visibile sul volto di Cristo, il quale è "immagine di Dio". In altre parole, Cristo è colui che rivela pienamente il Padre. In quest'affermazione si riconosce il ruolo delle speculazioni sapienziali nel giudaismo ellenistico: la sapienza era detta "immagine di Dio". Qui è da notare, però, che il titolo non è riferito a una sapienza impersonale, ma al Cristo storico in tutta la sua realtà¹⁷, e questo in relazione al fatto che già in precedenza Cristo era stato definito come "sapienza di Dio" (cf. 1 Cor 1,24.30)¹⁸.

¹⁵ J.L. Ruiz de la Peña (seguendo P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la Christologie du NT*, Paris 1966), parla di tre strofe, e considera i vv. 16b-18 una strofa di transizione; cf. p. 64 e 66s. Sono invece due strofe anche per J.N. Aletti, *Colossiens 1, 15–20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Roma 1981.

¹⁶ Cf. anche, forse, la versione latina di Sir 24,6: *et in omni populo et in omni gente primum habui*.

¹⁷ Si discute su chi sia propriamente il soggetto delle affermazioni dell'inno, se il Cristo pre-esistente o il Cristo incarnato, o eventualmente il primo per la prima strofa, il secondo per l'altra. In realtà, la distinzione pare qui fuori luogo. L'inno va tutto riferito al Cristo nella totalità del suo essere incarnato; cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo...*, op. cit., p. 139s; J.L. Ruiz de la Peña, *Christ vivant...*, op. cit., p. 64s.; P. Benoit, *Préexistence et incarnation*, *Revue Biblique* 77 (1970), p. 5–29.

¹⁸ Cf. S. Cipriani, *Cristo „Potenza di Dio e Sapienza di Dio” in 1 Cor 1, 24*, in Associazione

Se Cristo è detto “immagine” in base alla sua identificazione con la “sapienza”, si comprende allora meglio anche il ruolo cosmico che il séguito della strofa attribuisce a Cristo. Come ha mostrato S. Lyonnet¹⁹, tutta la questione va capita alla luce del ruolo salvifico che il giudaismo attribuisce alla Torah, identificandola con la sapienza. Più ancora che il Messia, strumento di salvezza era ritenuta la Torah. Non per nulla Paolo, formatosi alla scuola dei farisei, può dire che la sua conversione consiste nell’aver sostituito Cristo alla Legge proprio in quanto mezzo di giustificazione e salvezza (cf. Fil 3,7–9). Per questo Paolo può attribuire a Cristo tutto ciò che veniva attribuito alla Legge. E se la Legge era considerata non solo strumento di giustificazione e salvezza, ma anche mediatrice di creazione per l’universo, Paolo poteva attribuire a Cristo anche questo ruolo cosmico.

Come ciò passi attraverso il riferimento alla sapienza, si può vedere in base a 1 Cor 1,30, dove a Cristo viene attribuito il ruolo determinante nella mediazione salvifica, proprio attraverso l’identificazione con la Sapienza che, a sua volta, era identificata nel giudaismo con la Torah. Il testo di 1 Cor 1,30 va inteso così: “[...] il quale (Cristo) è divenuto per noi sapienza, cioè giustizia, santificazione e redenzione”. In altri termini, Cristo è sapienza (= Torah) per noi, in quanto è il vero mediatore della salvezza di cui Dio è unico autore, e che Paolo poi descrive nelle tre fasi di giustificazione, santificazione e redenzione (escatologica).

L’assimilazione tra sapienza e Torah spiega poi la funzione cosmica attribuita a quest’ultima e che Paolo²⁰, conseguentemente, applica a Cristo. I testi sapienziali che facevano riferimento al ruolo creatore della sapienza (soprattutto Pr 8 e Sir 24) erano stati riferiti nel giudaismo alla Torah creatrice. Si tratta di una concezione che dipende, peraltro, dal tema della creazione mediante la parola²¹, e dall’identificazione parola – sapienza.

Si deve porre l’accento che Paolo riferisce a Cristo il ruolo di mediazione che il giudaismo attribuiva alla Torah (identificata alla sapienza), sia sul piano salvifico, sia in ordine al tema della creazione. Perciò il Cristo – immagine (cioè sapienza) di cui parla Col 1,15 assume un ruolo determinante in riferimento alla creazione. In

Biblica Italiana, *La Cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Brescia 1976, p. 341-360; G. O’Collins, *Cristologia*, op. cit., p. 43-46.

¹⁹ S. Lyonnet, *Ruolo cosmico di Cristo in Col. 1, 15ss. alla luce del ruolo cosmico della Torà nel giudaismo*, in: AA.VV., *La Cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Brescia 1976, p. 57-79; si veda anche R. Penna, *Infrazione e ripresa del rapporto Legge-sapienza in Paolo*, in: AA.VV., *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica*, Bologna 1987, p. 126-151. Penna non considera autenticamente paolina la lettera ai Colossesi. Si vedano comunque le riflessioni su 1 Cor 8,6, p. 140-142.

²⁰ La questione dell’autore della lettera ai Colossesi non è risolta. In ogni caso, il ruolo cosmico di Cristo è presente, come si è visto, anche in lettere sicuramente paoline: oltre 1 Cor 8,6, cf. anche Rm 8,19-22.

²¹ Uno dei modi usati dal giudaismo per nominare Dio è: “Colui che disse e il mondo fu”.

questo senso egli è detto “primogenito” di tutta la creazione. Il termine non indica tanto una precedenza cronologica, ma un primato di valore: „Cristo è il primo, non in una serie omogenea, ma per un titolo di supremazia”²². Si deve dire, pertanto, che Cristo, nella sua unità umano-divina, è „principio” della creazione, e dunque questa non è pensabile senza incarnazione. Non è concepibile una creazione che non sia fin dall’inizio posta sotto il segno dell’incarnazione.

Tenendo presente tutto ciò, quanto segue crea minori difficoltà di comprensione. Si capisce così perché „in lui sono state create tutte le cose” (v. 16a), in quanto Cristo è concepito (ripensando alla sapienza dell’Antico Testamento²³) come il paradigma, il „modello” concreto e personale di tutte le cose; al tempo stesso, l’espressione „in lui” allude a quell’ “essere in Cristo” che esprime, in Paolo, la comunione vitale con Cristo quale condizione di salvezza alla quale l’uomo è chiamato e che, mediante l’esistenza dell’uomo come „nuova creatura”, si estende a tutte le cose facendole diventare „nuova creazione”.

L’inno elenca poi in funzione polemica quei diversi poteri cosmici (troni, dominazioni, ecc), che altrove chiama „elementi di questo mondo” (Col 2,8.15.20–22), e da cui l’uomo si sente minacciato. L’esistenza di queste realtà cosmiche non è discussa, ma in ogni caso relativizzata, dal momento che tutte le cose, visibili e invisibili, sono comunque create in Cristo e dunque sono a lui sottoposte.

Il tema viene ulteriormente precisato dall’ultima parte del v. 16, dove si afferma che tutte le cose sono create „per mezzo” e „in vista” di Cristo. L’interesse di queste parole sta nel fatto che il riferimento finale, che in 1 Cor 8,6²⁴ era riservato al Padre, qui viene riferito a Cristo (*εἰς αὐτόν*) cioè al Figlio incarnato. Il mondo acquista in lui non solo unità d’origine, ma anche di destino. Fin dagli inizi il disegno di Dio si configura come il progetto di realizzare quest’unità del cosmo in Cristo. Protologia ed escatologia si saldano dunque in Cristo. Ancora una volta si vede la prospettiva soteriologica delle affermazioni bibliche relative alla creazione. Cristo è alla fine della storia di salvezza come salvatore, perché è anche all’inizio come Creatore. Resta da notare che tutto questo tema cristocentrico si completa poi teocentricamente, almeno nell’insieme della teologia paolina. Infatti, non viene riferita a Cristo l’origine ultima di tutto il dinamismo di creazione – salvezza, che rimane sempre „dal (*ἐκ*) Padre”.

²² J.L. Ruiz de la Peña, p. 64.

²³ Cf. Pr 8,22–23: “Il Signore mi ha creato all’inizio del suo operare, prima delle sue opere più antiche. Dall’eternità sono stata costituita, dall’inizio, prima dei primordi della terra”; Sap 9,1–2.4: “Dio dei padri e Signore di misericordia, che con la tua parola hai fatto l’universo e con la tua sapienza hai formato uomo, perché domini sulle creature fatte da te [...]. Dammi la sapienza che siede accanto ai tuoi troni, e non mi escludere dal numero dei tuoi servi”.

²⁴ Cf. Rm 11,36: “Poiché tutte le cose provengono da Lui, esistono in grazia di Lui, tendono a Lui. A Lui gloria per i secoli”.

D'altro lato, è pure chiaro che l'orizzonte ultimo di questo dinamismo è Dio, il Padre, che in Cristo ha voluto riconciliare a sé tutte le cose (*τά πάντα* v. 20) fino ad essere „tutto in tutti”²⁵. Il versetto 17 completa il discorso affermando il primato (anche temporale) di Cristo, la sua signoria sull'intera creazione, la quale trova in lui la sua sussistenza, nel senso che è Cristo il fondamento continuo della permanenza di tutte le cose nell'essere, il principio della coesione, dell'unità e armonia di tutto. Per questo motivo, Cristo è indicato pure come il „capo del corpo” (v. 18a). Nel termine „corpo” dobbiamo presumibilmente vedere un influsso del vocabolario stoico, che indica con questo termine (*σώμα*) l'universo nella sua immanente strutturazione. L'espressione „cioè della Chiesa” suona evidentemente come un correttivo, spostando l'attenzione sul corpo della comunità ecclesiale²⁶ di cui Cristo è il capo. Ciò non diminuisce la dimensione cosmica di questo essere „capo” di Cristo, ma esprime il modo ecclesiologico in cui questa prerogativa si esercita.

Al versetto 18b il discorso riprende di nuovo col pronome: „Egli è...”. A Cristo viene questa volta attribuito il titolo di „principio” (*ἀρχή*). Di nuovo un vocabolo probabilmente preso dal linguaggio stoico, dove spesso equivale a „testa”, e che ancora una volta viene corretto mediante l'aggiunta di „primogenito di coloro che risuscitano dai morti”. Rispetto al v. 15b („primogenito di ogni creatura”), qui il discorso si sposta decisamente sull'asse soteriologico. Si confronti anche Rm 8, 29 („primogenito tra molti fratelli”), notando però che in Colossesi la primogenitura è allargata al rapporto con „tutte le creature”. Si vede dunque che la realtà è doppiamente cristologica. In ragione della creazione (protologia) e in ragione della risurrezione (escatologia), che diventa pertanto una „nuova creazione” il cui principio è sempre Cristo.

Il termine *πλήρωμα* („pienezza”, v. 19), anch'esso appartenente al vocabolario stoico, deve essere interpretato alla luce di Col 2,9s: „In Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi avete in lui parte alla sua pienezza, di lui cioè che è il capo d'ogni Principato e d'ogni Potestà”. Si tratta di una pienezza comunicativa, che è stata data a Cristo perché egli ne renda partecipi le creature. Si tratta della pienezza che si ottiene in virtù della riconciliazione di tutte le cose (v. 20), che è mediata da Cristo e orientata a lui²⁷, e ultimamente al Padre, come già lo era la crea-

²⁵ 1 Cor 15,28: “E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche egli, il Figlio, farà atto di sottomissione a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, affinché Dio sia tutto in tutti”.

²⁶ 1 Cor 12,12: “Come il corpo, pur essendo uno, ha molte membra, e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo”; Ef 1,22–23: “Ha posto tutto sotto i suoi piedi e lo ha costituito, al di sopra di tutto, capo della chiesa, che è il suo corpo, la pienezza di lui che tutto, sotto ogni aspetto, riempie”.

²⁷ Non è chiaro se l' *εἰς αὐτόν* del v. 20 faccia ancora una volta riferimento a Cristo, in parallelismo con *εἰς αὐτόν* del v. 16, come intendono alcuni (anche J. L. Ruiz de la Peña, p. 69), o se invece sia da riferire a Dio. In ogni caso, l'orientamento teocentrico del discorso è sempre presente; cf. 2 Cor 5,19, dove si parla della riconciliazione del mondo con Dio “in (ἐν) Cristo”, con significato equivalente al *διὰ Χριστοῦ* (mediante Cristo) che appare

zione. Potremmo schematizzare il movimento del discorso, integrandolo lievemente con l'accostamento a Rm 11,36 e 2 Cor 5,18s, come segue: Tutto (*τά πάντα*) viene da (*ἐκ*) Dio (il Padre) (Rm 11,36) mediante (*διὰ*) Cristo; tutto (*τά πάντα*) sussiste in Cristo e in vista (*εἰς*) di Cristo perché tutto (*τά πάντα*) sia riconciliato mediante (*διὰ*) Cristo [in (*ἐν*) Cristo: 2 Cor 5,19] e in vista (*εἰς*) di Cristo [con Dio (il Padre): 2 Cor 5,19].

Come si vede, l'inno esaminato insiste molto sull'unità di creazione e salvezza in Cristo. L'insistenza è motivata probabilmente da un intento antignostico. Si tratterebbe di contrastare il dualismo gnostico, che separa nettamente e contrappone la creazione (vista negativamente) e la redenzione²⁸. A questa visione, l'inno contrappone una grande concezione unitaria, quella di una realtà integrata e ricapitolata in un principio personale che le conferisce dall'inizio alla fine significato, consistenza e pienezza, che „crea per salvare e salva quanto ha creato”²⁹.

La cristologia di Eb 1,1–3

L'esordio della lettera agli Ebrei incentra il suo interesse sull'avvenimento della rivelazione divina definitiva in Gesù Cristo, contrapposta alla fase preparatoria e

subito prima.

²⁸ Al dualismo cosmico della gnosi corrisponde un dualismo teologico (il Demiurgo autore della creazione è un dio diverso, e inferiore, rispetto al Dio Padre di Gesù), antropologico (spiritualità e materialità dell'uomo si oppongono), scritturistico (opposizione tra Antico Testamento e Nuovo Testamento), ecc.

²⁹ Vogliamo qui anche menzionare l'altro testo paolino. Si tratta dell'inno di ringraziamento di Ef 1,3–14, che esplicita ancora più chiaramente di Colossesi la vocazione cristologica di tutta la creazione. Il testo è molto complesso – e andrà ripreso anche in altri contesti, per esempio per la problematica della predestinazione. È chiaro in ogni modo che qui s'intende parlare del disegno eterno di Dio sulla creazione. Questo disegno, che „precede” la creazione stessa (versetti 4. 9. 11) ha come suo contenuto il „ricapitolare in Cristo tutte le cose” (v. 10), far confluire in Cristo il destino di tutto il creato (cf. versetti 22s.). Come in Colossesi, si allude qui anche ad una realizzazione ecclesiologica di questo progetto divino. L'intero universo è beneficiario della pienezza di Cristo, la quale, però, è presente anzitutto nella Chiesa e si diffonde per suo mezzo in tutto il creato, nella misura in cui la Chiesa diventa in modo sempre più pieno il Corpo di Cristo. L'espressione più ricorrente nel testo che fa proprio il centro di tutto, è „in lui” (versetti 3s.,6s.,9,10,11,12,13). Si tratta dell'espressione che assume poi diverse sfumature, convergenti nell'indicare Cristo come il mediatore universale ed esclusivo di tutta l'attività divina *ad extra*, sia nel suo inizio (protologia) che nel suo compimento storico e nel suo compimento (escatologia). In questo senso al v. 9 ci si riferisce al „mistero” per eccellenza, che è sempre Cristo, in quanto è il destino irrevocabile di tutto. Cf. F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids 1984; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg 1982; C. L. Mitton, *Ephesians*, Greenwood 1976; H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, Brescia 1973²; R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Neukirchen 1982; Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, vol. 1, op. cit., p. 286.

imperfetta dell'Antico Testamento. Circa il testo di Eb 1,1–3, assai vicino a Col 1,15–20, si deve sottolineare che la differenza fondamentale tra i due testi è data dal fatto che Eb incentra tutto sul tema della “parola” che non solo parla e rivela, ma anche “sostiene tutto”. Così nel Figlio glorificato si concentrano tutte le caratteristiche della parola di Dio nell'Antico Testamento: creazione, rivelazione, sostegno, salvezza.

Possiamo far risaltare in sintesi alcuni aspetti importanti per il nostro tema. Prima di tutto è certo che il soggetto in questione è Gesù di Nazaret morto e risuscitato. Appellarsi a una distinzione tra il Gesù storico e il Verbo divino, attribuendo a quest'ultimo quanto l'inno afferma della funzione mediatrice di Cristo nella creazione del mondo, non rende giustizia al testo biblico. Il canto di lode vuole esaltare il primato cosmico (◁primogenito d'ogni creatura») e soteriologico (◁primogenito tra i morti») di Gesù visto nella sua unità storica. La triplice particella poi con cui viene espresso il suo rapporto con il mondo, *in, mediante, per*, potrebbe indirizzare a vedervi l'affermazione di un triplice nesso di causalità esemplare, efficiente, finale, e far pensare a Cristo come archetipo, principio operativo e traguardo finalistico del creato.

Tuttavia il carattere innico del passo fa propendere per un'interpretazione meno precisa. Gesù qualifica globalmente la creazione dell'universo. Dio resta il principio supremo di tutte le cose, stante il senso teologico del passivo del verbo «è stato creato», che sottintende l'azione divina del Padre. Si tratta di un mondo creato nella prospettiva di Cristo. Al di fuori di lui nessuna cosa è pensabile, niente potrebbe esistere. Infine si deve valutare il parallelismo stabilito espressamente dall'inno tra la mediazione cosmica di Gesù e la sua mediazione nell'opera salvifica.

Possiamo concludere, seguendo le riflessioni di G. Barbaglio, che nella prima lettera ai Corinzi la funzione mediatrice nella creazione era attribuita al Signore, nel prologo giovanneo alla Parola, invece nel testo analizzato al Figlio. Per mezzo suo Dio ha creato il mondo e si è rivelato pienamente. Ne risulta che protologia ed escatologia si corrispondono e perciò la fine richiama l'inizio. Si tratta di un'unica storia, specificata dall'iniziativa di grazia di Dio e della mediazione del Figlio. Se questi è la parola ultima non può non aver rapporto anche con la prima e con tutte le parole intermedie. Egli è l'erede in senso totale, cioè realizzando tutte le promesse le finalizza a sé e così le caratterizza³⁰.

Nuova creazione in Cristo

Si deve accertare che la cristologia della creazione permise alle prime comunità cristiane di rendere comprensibile nel contesto ebraico ed ellenistico la propria professione di fede che in Gesù Cristo tutta l'umanità è liberata dalle catene della morte e del peccato. Gli scritti neotestamentari si collocano perciò nell'orizzonte salvifico universale degli scritti veterotestamentari e confessano Gesù Cristo come il Figlio

³⁰ G. Barbaglio, *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1994⁷, p. 211.

di Dio, attraverso il quale tutto è stato creato e che, in qualità d'erede dell'universo, tutto raduna³¹.

Per quanto sia vero che l'orizzonte cosmico non costituisce il punto di vista dominante e l'asserto primario della speranza cristiana escatologica, è pur vero che mai nella Bibbia la salvezza dell'uomo è pensata senza mondo. Sarebbe in contrasto con la visione della Scrittura, avallata dal pretesto di voler decosmologizzare le forme espressive della speranza, giungere ad una radicale demitizzazione delle sue dimensioni cosmiche. Come la prima creazione dell'uomo è infatti essenzialmente legata alla creazione del mondo che non è un semplice scenario dell'opera creativa di Dio, ma una sua dimensione intrinseca a cui l'uomo è congiunto proprio come "corpo" ed "immagine di Dio", così la parusia in cui la prima e la seconda creazione trovano il loro compimento escatologico, ha una sua dimensione essenziale proprio nella realtà cosmica.

La nuova creazione non è veduta nel piano di Dio come una "sostituzione" o semplice "riparazione" della prima, sfigurata dal peccato. La nuova creazione è piuttosto il "compimento" del grande progetto cosmogenetico di Dio che a partire dal primo momento creativo si protrae nel corso del tempo fino alla conclusione parusiaca. Tra primo momento creativo e sua conclusione parusiaca non c'è unicamente *diastasis* e frattura, ma continuità e progresso³². G. Sauter rileva: "La creazione diviene [...] tema prospettico del tempo e non si lascia ridurre assolutamente ad un ampliamento retrospettivo della fede nella salvezza [...]; la promessa rivolta alla creazione elimina ogni sospetto che l'escatologia altro non sarebbe se non una forma di scetticismo larvato, una riserva che priva di ogni suo valore la salvezza presente, anzi, la presenza stessa di Dio, in quanto rimanda continuamente al futuro. Il sì del creatore è più vigoroso, più importante, più dinamizzante del non-ancora del mondo"³³.

L'anonimo profeta dell'esilio aveva sollecitato gli esuli a distogliere lo sguardo nostalgico dal passato e a fissarlo sul futuro, che Dio stesso avrebbe creato: "Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?" (Is 43,18-19). Si trattava dell'annuncio di una nuova creazione. In ambiente apocalittico poi i visionari avevano testimoniato la nascita di un nuovo mondo. Li aveva preceduti il Tritoisiaia: "Ecco infatti io creo nuovo cielo e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente" (Is 65,15).

Nel Nuovo Testamento è Paolo che più si trova in sintonia con questo flusso di speranze e attese, di cui afferma il compimento e la realizzazione in Gesù Cristo³⁴. La

³¹ AA.VV., *Nuovo corso di dogmatica. Dottrina della creazione*, p. 180.

³² Cf. M. Bordoni-N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1998, p. 246-247.

³³ G. Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich 1965, p. 175; J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Brescia 1980.

³⁴ Cf. B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon st Paul*, Parigi 1966.

creazione escatologica è una cosa presente: “Quindi se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove” (2 Cor 5,17). Cristo è l’uomo nuovo creato in conformità al progetto divino. Aderendo a lui nella fede e nella carità il credente diventa membro vivo di un’umanità nuova.

Resta sempre vero che la novità cristiana non è un possesso definitivo e perfetto. Al contrario essa sussiste nella precarietà, parzialità e imperfezione. Il nuovo mondo si è fatto presente nella nostra storia, ma il vecchio mondo continua. Il creato è come una partoriente che geme ora nei dolori del parto, in attesa della sua piena redenzione. Nella lettera ai Romani si legge: “Il creato attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza d’essere liberato dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutto il creato geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; esso non è il solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l’adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Poiché nella speranza noi siamo stati salvati” (Rm 8,19–24). La nuova creazione dei tempi finali si è veramente anticipata nella storia per opera di Cristo. L’esperienza cristiana attuale è caparra e pegno del compimento finale quando appariranno in tutto il loro splendore i cieli nuovi e la terra nuova³⁵.

L’affermazione del principio di continuità tra i nuovi cieli e la nuova terra con l’opera presente dell’uomo non deve però avallare forme d’incarnazionismo terrestre che confondano il progresso e l’umanizzazione del mondo con una marcia trionfale che troverà il suo sbocco nella Gerusalemme celeste. Due cose non si devono ignorare: che esiste anzitutto una discontinuità tra progresso mondano ed avvento del regno di Dio e quindi che l’avvento dei nuovi cieli e della nuova terra, nella speranza cristiana richiama l’intervento di un “nuovo atto creatore divino” o forse meglio, l’adempimento dell’opera creatrice di Dio, per cui non c’è mondo davvero compiuto senza questo “nuovo intervento”.

Considerazioni conclusive

La riflessione sull’evento di Cristo, sviluppata nelle prime comunità cristiane alla luce dell’esperienza pasquale, utilizzò idee e modi di esprimersi desunti dal mondo ebraico. In particolare le speculazioni radicate nella tradizione ellenistico-ebraica sull’importanza della sapienza (*sophia*) e della parola (*lógos*) nell’attività creatrice di Dio si dimostrarono possibili punti d’aggancio per un’interpretazione dell’evento di Cristo in chiave di teologia della creazione.

Solo pochi rimandi neotestamentari alla realtà della creazione non fanno ricorso in un contesto chiaramente cristologico, ma richiamano alla mente l’idea già sviluppata in Sap 13, secondo cui la grandezza e la gloria di Dio possono essere percepite osservando le opere della creazione (cf. Rm 1,20). Tale argomento ha il suo “luogo” nella missione cristiana primitiva verso i pagani. Secondo gli Atti degli Apostoli Pa-

³⁵ Cf. M. Bordoni-N. Ciola, *Gesù nostra...*, op. cit., p. 247.

olo cercò di indurre i suoi ascoltatori non ebrei a convertirsi al Dio vivente, “che ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutte le cose che in essi si trovano” (At 14,15).

Esaminando nel suo insieme il messaggio biblico sulla creazione, possiamo in primo luogo affermare che tale messaggio non impone una determinata concezione fisica del mondo. L’orizzonte fondamentale del messaggio biblico è d’ordine soteriologico, come si vede con la massima chiarezza nel Nuovo Testamento, il quale opera una concentrazione cristologica delle affermazioni di fede relative alla creazione. Proprio questa concentrazione cristologica – prospettiva cristocentrica indica che il cristiano non può riflettere sulla fede nella creazione semplicemente a partire dai testi dell’Antico Testamento, perché la chiave di lettura decisiva della creazione è data per lui da Cristo. Proprio questa prospettiva permette anche di evitare una serie di malintesi inutili e fuori luogo nei rapporti tra fede e scienza e, più in generale, tra fede e cultura.

Un elemento costante da notare nella fede biblica relativa alla creazione è la sottolineatura della *bontà della creazione*. Il pensiero biblico esclude ogni considerazione radicalmente pessimistica o fatalistica della creazione. Naturalmente, ciò comporta come conseguenza la maggior difficoltà che la fede cristiana ha nell’affrontare il problema del male. In definitiva, una spiegazione del problema del male come quella manichea si rivela estremamente semplificante. La Scrittura non ignora certo questo problema, anzi, invita a non semplificarlo, e a vederlo nella prospettiva più ampia della salvezza e dell’escatologia. Il che non è una fuga dal problema perché, come si è visto, il discorso sulle origini è strettamente legato al discorso sulla salvezza (soteriologia) e sulla fine (escatologia). La stessa considerazione di Cristo come unico „principio e fine” di tutte le cose spinge lo sguardo in avanti, verso la promessa di una redenzione della creazione da tutte le espressioni di male che la affliggono nel presente. È insieme invito a respingere ogni dualismo, per l’origine come per la fine, e quindi a non staccare tra di loro l’ordine della „natura” e quello della „grazia e verità” – il che non significa affatto, peraltro, giungere ad una identificazione pura e semplice di questi due ordini.

L’ottimismo della fede biblica dipende in definitiva dal fatto che la creazione è posta sotto il segno di una promessa, la quale assicura il futuro della creazione e fonda la speranza di un compimento. Le diverse cosmogonie extrabibliche sono per lo più rivolte al passato, laddove il pensiero biblico guarda al passato (tutto è stato fatto per mezzo di Cristo), ma considera anche il presente (tutto sussiste in Cristo) e, soprattutto, tende al futuro, quando la creazione intera sarà associata alla gloria di quanti, in Cristo, sono chiamati ad essere figli di Dio (cf. Rm 8,19–30).

Dall’unità cristologica dell’ordine della creazione e di quello della salvezza, deriva anche una conseguenza nell’ordine della prassi. Il luogo in cui riceve risposta la questione riguardante la realtà di Dio, così come quella che si riferisce alla realtà del mondo, è indicato soltanto dal nome: Gesù Cristo. In questo nome sono inclusi Dio e il mondo. In lui tutto ha la sua consistenza. D’ora in poi non si può più parlare correttamente né di Dio né del mondo senza parlare di Gesù Cristo. Si tratta, d’altra

parte, di superare l'alternativa „o Cristo o il mondo”, che ha caratterizzato gran parte della teologia e spiritualità cristiana. Finché Cristo e il mondo vengono concepiti come due sfere che si scontrano o si escludono a vicenda, all'uomo resta soltanto questa possibilità: rinunciando all'insieme della realtà, situarsi in uno dei due ambiti: o ama Cristo senza il mondo, o ama il mondo senza Cristo. Questo concetto di sfere contraddice nel modo più profondo il concetto biblico. Non vi sono due realtà, ma una realtà soltanto, e questa è la realtà di Dio nella realtà del mondo che si è rivelato in Cristo. La realtà di Cristo comprende in sé la realtà del mondo. Il mondo non ha una realtà propria indipendente dalla rivelazione di Dio in Cristo.

Si tratta, in definitiva, di partire dalle affermazioni bibliche relative all'unità in Cristo di creazione o salvezza, alla finalizzazione della realtà e della storia in Cristo, alla reale anticipazione nell'esistenza cristiana del destino escatologico che attende l'uomo nella sua unità corporeo-spirituale, per sviluppare una teologia della storia e del progresso umano, capace di orientare in modo significativo la prassi storica, sociale, culturale, politica dei cristiani. Così che essi non debbano sentirsi eternamente lacerati fra la „fede divina” e la „passione terrestre” (Teilhard de Chardin), proprio perché Cristo ha portato a compimento in sé la riconciliazione di „tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra”.

Letteratura

- AA.VV., *Nuovo corso di dogmatica. Dottrina della creazione*, a cura di G. Canobbio, A. Maffei. Brescia 1995.
- Aletti J.N., *Colossiens 1, 15–20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Roma 1981.
- Aletti J.N., *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, Paris 1993.
- Amato A., *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, Bologna 1997⁴.
- Associazione Biblica Italiana, *La cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Brescia 1976.
- Aurrecoechea J.L., *Los títulos cristológicos de Colosenses 1,15–16. Su origen y su significado*, “Estudios Trinitarios” 8 (1974), p. 307–328.
- Barbaglio G., *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Roma 1994⁷, p. 200–213.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, vol. 1, Lublin 1999.
- Benoit P., *Préexistence et incarnation*, “Revue Biblique” 77 (1970), p. 5–29.
- Bordoni M.-Ciola N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1998.
- Bruce F.F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids 1984.
- Burger C., *Schöpfung und Versöhnung. Studien z. Liturgischen Gut im Kolosser – und Epheserbrief*, Neukirchen Verlag 1975.

- Cipriani S., *Cristo „Potenza di Dio e Sapienza di Dio” in 1 Cor 1, 24*, in Associazione Biblica Italiana, *La Cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Brescia 1976, p. 341–360.
- De La Potterie I., *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986.
- Delmirani M., *Creazione in Cristo. Aspetti fondamentali di Teologia biblica sulla Creazione*, Roma 1986.
- Feuillet A., *Il prologo del quarto vangelo*, Assisi 1971.
- Feuillet A., *La profession de foi monothéiste de 1 Cor 8, 4–6*, in: *Le Christ Sapesse de Dieu*, Parigi 1966, p. 59–85.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief*, Freiburg 1982.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1, *Dall’età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, p. 143–167.
- Kijas Z.J., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
- Lyonnet S., *Ruolo cosmico di Cristo in Col. 1, 15ss. alla luce del ruolo cosmico della Torà nel giudaismo*, in: AA.VV., *La Cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Brescia 1976, p. 57–79.
- Martinez Camino J.A., *“A przez Niego wszystko się stało”. Stworzenie w Chrystusie*, “Communio” 22 (2002), vol 2, p. 14–28.
- Mateos J. – Barreto J., *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, p. 56–65.
- Mitton C.L., *Ephesians*, Greenwood 1976.
- Moltmann J., *Futuro della creazione*, Brescia 1980.
- Neyrand G., *Le sens des “logos” dans le prologue de Jean*, “Nouvelle Revue Théologique” 106 (1984), p. 59–71.
- O’Collins G., *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia 1997.
- Otero Lazaro T., *Col 1, 15–20 en el contexto de la carta*, Roma 1999.
- Penna R., *Infrazione e ripresa del rapporto Legge-sapienza in Paolo*, in: AA.VV., *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica*, Bologna 1987, p. 126–151.
- Rad von G., *Teologia dell’Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1974.
- Rey B., *Créés dans le Christ Jésus. La creation nouvelle selon st Paul*, Parigi 1966.
- Sauter G., *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich 1965.
- Schlier H., *La lettera agli Efesini*. Brescia 1973².
- Schnackenburg R., *Der Brief an die Epheser*, Neukirchen 1982.
- Schnackenburg R., *Il vangelo di Giovanni*, Brescia 1973.
- Segalla G., *La cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985.

Streszczenie

Nauczanie Nowego Testamentu w zakresie teologii stworzenia koncentruje się na wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Pisma Nowego Testamentu ukazują „Boga, który ożywia umarłych i powołuje do istnienia to, czego jeszcze nie ma” (Rz 4,17). Przesłanie Nowego Testamentu przedstawia zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie, także w kontekście teologii stworzenia. Wzajemna korelacja stworzenia i historii zbawienia jest niezbędna dla zrozumienia przesłania teologii stworzenia, które w rzeczywistości osadza się na zapowiedzi odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, refleksja nad stworzeniem wypływa z refleksji nad zbawieniem, które jest nierozzerwalnie związane z wydarzeniem Chrystusa.

Uznanie Chrystusa za jedyny „początek i koniec” wszystkich rzeczy, kieruje nasze spojrzenie w kierunku obietnicy odkupienia stworzenia od wszelkich przejawów zła, które dotyka je obecnie. Jest jednocześnie zaproszeniem do odrzucenia wszelkiego dualizmu. Nie można zatem „odrywać” od siebie porządku „natury” oraz „łaski i prawdy”, z drugiej zaś strony, nie oznacza to wszystko prostej identyfikacji tych dwóch porządków.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Nowy Testament, teologia stworzenia

The Christocentric Perspective of Creation in the New Testament

Summary

New Testament teaching on the theology of creation underlines the event of Jesus Christ. The New Testament Scriptures describe "God who gives life to the dead and calls into being things that were not" (Rom 4:17). The New Testament message presents God's saving action in Jesus Christ, also in the context of the theology of creation. The inter-correlation of creation and salvation history is essential to understanding the message of creation theology, which is actually based on the announcement of the redemption accomplished by Jesus Christ. In other words, reflection on creation flows from reflection on salvation, which is inseparable from the Christ event.

Recognizing Christ as the only "beginning and end" of all things directs our gaze toward the promise to redeem creation from all dimensions of evil that affects it today. It is at the same time an invitation to reject all duality. Therefore, one cannot "separate" the order of "nature" and "grace and truth" from each other, however, this does not mean a simple identification of these two orders.

Key words: Jesus Christ, New Testament, theology of creation

ELEMENTY TEOLOGII MISTYCZNEJ ŚW. BONAWENTURY Z BAGNOREGIO

Wstęp

We wstępie do publikacji czterech najważniejszych pism ascetyczno-mistycznych św. Bonawentury (1217–1274) pod ogólnym tytułem *Droga duszy do Boga*¹ można przeczytać, że Doktor Seraficki jest postacią historyczną, której twórczości nie sposób zamknąć w jakimś upraszczającym schemacie. Nie da się go łatwo zaszeregować do danego nurtu myślowego ani też wcisnąć sztandarowo w ramy epoki bez obawy pomniejszenia jego indywidualności. Jedni określają Bonawenturę jako eklektyka wybujałego w swojej erudycji i zamięłowaniu do symboli, inni natomiast podkreślają jego zdolność komponowania wielkich konstrukcji analitycznych.

Autor wstępu opisuje go następująco: „Św. Bonawentura – wśród dysputujących szkolarzy [...] zbyt żarliwie pobożny, wśród roznamiętnionych pietystów [...] zbyt uczony, wśród odkrywców pogańskiej mądrości [...] zbyt zazdrosny miłośnik Chrystusowej ortodoksji, wśród mocarnych ascetów [...] zbyt kruchego zdrowia, wśród idealistów Franciszkowego ducha [...] zbyt roztropny obrońca franciszkańskiej instytucji zakonnej”².

Kanonizowany w 1482, ogłoszony doktorem Kościoła w 1588 r. jako Doktor Seraficki z racji częstego odwoływania się do hierarchii anielskich będących wzorem dla Kościoła walczącego³ – pod koniec XIX w. został nazwany przez Leona XIII „księciem teologii mistycznej”⁴. W liście do generała Zakonu Braci Mniejszych papież ten tak wyraził się o św. Bonawenturze: „Ponieważ w najwyższym stopniu wszedł na trudne szczyty spekulacji i tak doskonale rozwijał teologię mistyczną, dlatego według zgodnej opinii znawców uważać go trzeba za księcia wśród mistyków”. Co więcej, w tym samym liście Leon XIII zamieścił też osobiste wyznanie: „Często

¹ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, w: Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, C. Niezgodna, S. Kafel, wstęp Paweł Milcarek, Biblioteka Christianitas 7, Poznań 2001.

² P. Milcarek, *Wstęp*, w: Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga...*, dz. cyt., s. 6.

³ Św. Bonawentura na najwyższym anielskim szczeblu serafinów symbolizujących najżarliwszą miłość i ekstazę ducha umieścił samego św. Franciszka, którego uznawał za Świętego Serafickiego. W przyszłości Kościół jemu nada tytuł Doktora Serafickiego.

⁴ Leon XIII, *Alokacja do wykładowców Kolegium św. Antoniego*, 11 XI 1890 r. Powtórzył to określenie papież Paweł VI w *Liście z okazji siedemsetlecia śmierci św. Bonawentury*, 15 VII 1974 r. „L'Osservatore Romano” 114 (1974), nr 176, s. 1n.

i chętnie czytamy tego Doktora. Z tej lektury odnosimy niewiarygodną wręcz rozkosz ducha i prawie że unosimy się ku niebu; on bowiem prowadzi do Boga”⁵.

Wielcy znawcy kultury i myśli średniowiecza nie szczędzą pochwał Doktorowi Serafickiemu jako mistykowi. Étienne Gilson stwierdza np., że nauka Bonawentury oznacza punkt szczytowy mistyki chrześcijańskiej i stanowi syntezę najbardziej kompletną, jakiej nigdy przedtem nie dokonano. Podkreślając doktrynalny charakter myśli duchowej Bonawentury, Gilson z upodobaniem nazywa ją „metafizyką mistyki chrześcijańskiej”⁶.

W niniejszym studium przedstawia się podstawowe elementy mistyki św. Bonawentury na podstawie tekstów zajmujących znaczące miejsce w kanonie mistyki franciszkańskiej. Piśmiennictwo Bonawentury koncentruje się zasadniczo wokół drogi (itinerarium), jaką ludzka dusza ma do pokonania, by osiągnąć Boga – ostateczny i w pełni uszczęśliwiający cel życia. Przedmiotem jego dociekań jest więc cała dynamika duchowego wysiłku człowieka zmierzającego do zjednoczenia z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa. Próby opisu tej dynamiki wraz z bogatą gamą terminologii, która ją specyfikuje i wyraża, znajdują się w licznych pismach traktujących o rozwoju życia duchowego na wszystkich jego etapach.

Trzeba w tym miejscu jeszcze zaznaczyć, że w ujęciu Bonawentury „mistyka nie ogranicza się do jakichś stanów nadzwyczajnych, lecz rozciąga się na całe życie chrześcijańskie. Jest realnym, choć ukrytym działaniem Boga w duszy, dzięki któremu ta ostatnia podąża ku najściślejszemu zjednoczeniu ze swym Stwórcą. W takim rozumieniu mistyka jest zharmonizowana – a nie przeciwstawiona – z ascezą jako zespołem praktyk pobożnych, z ich skutkami w warstwie poznania, woli i zmysłów”⁷. Jak słusznie zauważył kiedyś Apoloniusz Żynel, to Bonawenturze chrześcijaństwo zawdzięcza organiczne i funkcjonalne wszczepienie ascezy w nurt życia mistycznego⁸. Tym sposobem asceza przestaje być dobrowolnym dodatkiem do życia religijnego, a staje się jednym z żywotnych jego elementów.

⁵ Leon XII, *Epistola summi pontificis ad japoniae imperatorem (I)*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 9 (1890), s. 177–178.

⁶ Zob. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1943, s. 396. Podobne opinie można znaleźć w następujących opracowaniach: V. Rolandetti, *Esperienza metafisica ed esperienza mistica in s. Bonaventura: un sapere che ama e un amore che sa*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana: Atti del Congresso internazionale per il 7 centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 3, Roma 1976, s. 387–394; I. Höllhuber, *S. Bonaventura maestro della vera mistica malintesa dal misticismo moderno*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana...*, vol. 3, dz. cyt., s. 419–425; F. La Scala, *Il rapporto tra scienza e verità nel misticismo di s. Bonaventura*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana...*, vol. 3, dz. cyt., s. 503–506.

⁷ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga...*, dz. cyt., s. 10.

⁸ Zob. A. Żynel, *Droga ku Bogu poprzez ascezę według św. Bonawentury*, w: Św. Bonawentura. Życie i myśl, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 362.

A zatem dla Doktora Serafickiego asceza i mistyka stanowią dwie nierozzerwalne strony tej samej rzeczywistości duchowej. Wydaje się, że z tego właśnie względu pierwsze obszerniejsze tłumaczenie na język polski pism poruszających tematykę duchowego itinerarium wydawca opatrzył podwójnym przymiotnikiem: *ascetyczno-mistyczne*⁹.

1. Drogi mistycznego poznania a *cognitio experimentalis*

Przed odniesieniem się do kwestii mistycznego poznania Boga u Bonawentury, złożonego w swojej strukturze i wyrażonego szeroką paletą pojęć, trzeba przywołać fundamentalne założenie Pseudo-Dionizego Areopagity w badanej kwestii, ponieważ jego dorobek stanowił dla Doktora z Bagnoregio ważny punkt odniesienia przy formułowaniu własnych rozwiązań na ten temat¹⁰.

Otóż Pseudo-Dionizy zakładał, że Bóg jest „nadniepoznawalny” (*hyperagnostos*) i że w takim razie można Go poznać jedynie „ponad rozumem”, czyli przez doświadczenie mistyczne. Na tej płaszczyźnie, doskonalszej od katafaticznego i apofaticznego procesu poznawczego, człowiek przechodzi od myślenia ukierunkowanego na to, co jest, do wewnętrznego doświadczenia, czyli ekstazy¹¹.

Odnosząc do Boga imiona wzięte z Pisma Świętego, Pseudo-Dionizy wychwycił ich ograniczoność i niewystarczalność, a to z tego względu, że są one tworam ludzkimi. Każdy zgadza się ze stwierdzeniem, że Bóg jest dobry, ale nie w takim znaczeniu jak dobrzy są ludzie. On jest więcej niż dobry, On jest najlepszy. Pseudo-Dionizy naucza zatem, że każde dobro odnosi się do czegoś najlepszego, podobnie jak skończone odnosi się do nieskończonego. Tym samym negacja treści jakiegoś terminu określana jako metoda apofaticzna doprowadziła go do odniesienia wszystkiego do Absolutu, który jest ponad tym wszystkim¹². Apofaticzność pozyskiwania pojęć jest niejako obrazem apofaticznie skonstruowanej rzeczywistości. A to oznacza, że każda rzecz określa jej odniesienie do Absolutu. Jak zaznaczył Mieczysław Gogacz, w neoplatonizmie klasycznym jest to relacja

⁹ Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984.

¹⁰ Spośród autorów, do których Bonawentura odwoływał się najczęściej, na uprzywilejowanym miejscu znajduje się Pseudo-Dionizy Areopagita. Już w drugiej księdze *Sentencji* poruszającej zagadnienia angelologii opowiada się on za dionizyjską klasyfikacją chórów anielskich, a nie za klasyfikacją Grzegorza Wielkiego.

¹¹ Zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 109–110.

¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 111. „Boskie imię dobra, które objawia wszelkie następstwa udzielania się przyczyny wszystkiego, rozciąga się na wszystkie byty i niebyty i jest *ponad wszystkimi bytami* i niebytami. Imię bytu obejmuje więc wszystko, co jest, *a jednak jest ponad wszystkim*, co jest. Imię życia rozciąga się na wszystko, co żyje, *a jednak jest ponad wszystkim*, co żyje. Mądrość natomiast jest mianem wszystkiego, co rozumne, co obdarzone intelektem i zmysłami, niemniej jednak *jest ponad tym wszystkim*”.

odległości, natomiast w neoplatonizmie średniowiecznym, którego reprezentantem był Bonawentura, jest to relacja podobieństwa¹³.

Pytanie o cel teologicznego poznania w ogóle

Św. Bonawentura uporządkował myśl Dionizego. Wyodrębnił w niej przejście od teologii spekulatywnej do teologii mistycznej, dając do zrozumienia, że teologia jako taka jest wiedzą nie tyle spekulatywną, ile bardziej afektywną, która winna prowadzić do miłości¹⁴.

O tym afektywnym charakterze teologii u Bonawentury pisał Joseph Ratzinger w jednym ze swoich opracowań. W kontekście pytania stawianego często nie tylko w okresie scholastycznym, czy i dlaczego należy próbować zastosowania metod myślenia filozoficznego do zrozumienia biblijnego orędzia, papież Benedykt zauważył dwie odpowiedzi obecne w systemie bonawenturiańskim. Pierwsza z nich przywołuje słowa z Pierwszego Listu św. Piotra, które dla doktorów średniowiecza stanowiły dostateczną rację uzasadniającą refleksję teologiczną: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15). Odpowiedź ta zatem dotyczy podłoża apologetycznego w teologii: trzeba uzasadnić, dlaczego się wierzy, trzeba wiarę wyjaśnić drugiemu. Oznacza to najwyraźniej, że wiara nie jest czysto osobową, czyli *stricte* indywidualną decyzją, nie dotyczącą innych. Co więcej, chce i może być rozumiała także dla kogoś innego¹⁵.

¹³ M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: Św. Bonawentura. Życie i myśl, dz. cyt., s. 388.

¹⁴ Tak pisał o apofatyce jako drodze wznoszenia się do Boga, podkreślając pierwszorzędne znaczenie uczucia wewnętrznego: „Ale istnieje inne, bardziej znamienite wznoszenie się do Boga, mianowicie po drodze negacji, ponieważ jak mówi Dionizy, «twierdzenia nie są ścisłe, przeczenia są prawdziwe», bo chociaż zdają się mniej mówić, mówią więcej. Ten sposób wznoszenia się do Boga dokonuje się przez zaprzeczenie wszystkiego, tak żeby w tych zaprzeczeniach był porządek, rozpoczynając od najniższych, a kończąc na najwyższych, a także aby zawierało się w nich najznamienitsze twierdzenie, na przykład mówiąc: Bóg nie jest czymś zmysłowym, rozumiemy, że jest ponadzmysłowy, a mówiąc, że nie jest ani wyobrazalny, ani pojęty, ani bytujący, rozumiemy, że jest kimś ponad to wszystko. Wtedy widok prawdy wchodzi do ciemności umysłu i wznosi się wyżej i wkracza głębiej, dlatego że przechodzi samego siebie i wszystko, co stworzone. To jest najdoskonalszy sposób podnoszenia umysłu do Boga, wszakże do swojej doskonałości wymaga tamtego drugiego, podobnie jak doskonałość wymaga oświecenia i jak przeczenie wymaga twierdzenia. Ten sposób wstępowania do Boga jest silniejszy, im siła wstępująca jest bardziej wewnętrzna, jest tym owocniejszy, im bliżej towarzyszy mu uczucie. Dlatego praktykowanie go jest bardzo pożyteczne”. Św. Bonawentura, *Trzy drogi albo inaczej ogień miłości*, tłum. C. Niezgodna, III, 13, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, dz. cyt., s. 30.

¹⁵ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 27–28.

O ile pierwsza odpowiedź uwzględniająca uzasadnienie wiary jest wspólna autorom scholastycznym, o tyle druga stanowi poniekąd znak firmowy Bonawentury. Racja zaś w niej ukryta zdaniem J. Ratzingera ma – ujmując rzecz współcześnie – charakter misyjny. Otóż zdając sobie sprawę, że połączenie filozofii z teologią może przysparzać problemów, Bonawentura dostrzega potrzebę rozszerzenia poznania teologicznego o jeszcze jedną rację. Może być bowiem tak, że wiara chce zrozumieć z miłości do tego, którego obdarzyła swoją akceptacją¹⁶. Oznacza to, że w tym przypadku miłość szuka zrozumienia (*amor quaerens intellectum*). Chce coraz lepiej rozumieć tego, kogo kocha. Kochać, mówiąc najprościej, znaczy chcieć poznać. W ten sposób szukanie zrozumienia może być właśnie wewnętrznym nakazem miłości. Dla Bonawentury ważne jest więc to, aby dowartościować związek między miłością a prawdą, istotny zarówno dla teologii, jak i dla filozofii. Wiara chrześcijańska będzie mogła wówczas powiedzieć, że znalazła miłość. Trzeba jednak zaznaczyć, że miłość do Boga i do bliźniego ze względu na Boga może być trwała tylko wówczas, gdy jest miłością do prawdy¹⁷.

Tok myślenia jest prosty: poznanie prawdy rodzi się z miłości do niej i pogłębia miłowanie. Zgodnie z intuicją Doktora Serafickiego teologiczne poznanie Boga nie dąży do rozumowego przyjęcia tego, co On chce człowiekowi dać poznać, ale do udziału, czyli zjednoczenia, które możliwe jest tylko przez miłość. Końcem poznania teologicznego jest więc mistyczna jedność, czyli świętość. Ta zaś jest miłosnym oddaniem się Temu, który pragnie doprowadzić człowieka do pełnego zjednoczenia na drodze, na której mu się powierza.

Ważne miejsce odgrywa tu kategoria określana mianem *docta ignorantia*, która dotyczy właśnie zjednoczenia duszy z Bogiem. W takim stanie dusza jest w kontakcie z Prawdą absolutną, której nie jest w stanie wyrazić, i z Miłością równie absolutną, której słodyczą się nasycy. Tak więc sfera intelektualna spoczywa, gdyż jest bezradna wobec boskiej „ciemności”, podczas gdy afektywna czuwa¹⁸. Ukazuje się tu osobliwa droga jednostki wynoszonej w mocy łaski ku mistycznym doświadczeniom. Człowiek

¹⁶ Św. Bonawentura, *Liber Sententiarum, Prooemium*, qu. 2, ad 6: „Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes”. Doctoris seraphici S. Bonaventurae, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. 1, Ad claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1883, s. 11. Wszystkie dzieła, które nie doczekały się polskiego przekładu, cytowane są za dziesięciotomową edycją *Opera omnia* z Quaracchi [dalej: Q].

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 29.

¹⁸ Zob. M.M. Ciccarelli, *S. Bonaventura, maestro di vita spirituale*, a cura di E. Frascadore, Montecalvo Irpino 1975, s. XVI, 255. Autor interpretuje stan wyniesionego do mistycznej więzi człowieka z Bogiem następująco: „La suprema unione nell’amore è dunque «docta ignorantia», perché l’anima finalmente è nella realtà, a contatto con la verità assoluta, di cui nulla sa dire. L’anima in certo qual modo dorme e in certo qual modo veglia. L’intelletto dorme, non sapendo esprimere nulla, ma la parte affettiva veglia beandosi nell’intimità col Diletto”. M.M. Ciccarelli, *S. Bonaventura, maestro di vita spirituale*, dz. cyt., s. 238.

wolny od wszystkich doczesnych ograniczeń zostaje wyniesiony poprzez łaskę i boskie światło, jakby porwany w ekstazie, by kontemplować bez przeszkód chwałę Boga najwyższego. Istotą takiego doświadczenia jest trwanie z Bogiem przez miłość, cel i szczyt ludzkich uczuć (*apex affectus*). Ten duchowy *transitus* ku Bogu, o którym mowa, dokonuje się na drodze powszechnie znanej i utrwalonej w teologii duchowości – także dzięki św. Bonawenturze – triadzie stopni rozwoju:

oczyszczenie (*katharsis*) ↔ oświecenie (*photismos*) ↔ spełnienie, tj. zjednoczenie (*teleiosis*)

Warto jednak przy tym zaznaczyć, że dla Bonawentury owa *triplex via* nie oznacza jakiegokolwiek konsekwentności, czyli następowania jednego stopnia drogi po drugim, jak to czasami zwykło się mylnie interpretować, lecz polega na ich harmonijnym przeplataniu się w przestrzeni łaski i wolnej odpowiedzi ze strony człowieka. Dlatego można mówić o dynamicznej drodze świętości, która zna chwile oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia we wzajemnym dopełnieniu¹⁹, mimo że oczyszczenie zawsze oznacza uwolnienie się duszy od grzechów, oświecenie – głębsze poznanie Boga, zjednoczenie zaś czy udoskonalenie – jej więź z Bogiem przez miłość. W oczyszczeniu dusza napęłnia się pokojem, w oświeceniu ma możliwość zbliżenia się do prawdy, która ją coraz bardziej pociąga, natomiast w zjednoczeniu może zatopić się w miłości. Postęp zaś na tych etapach charakteryzujących generalnie rozwój duchowy duszy dokonuje się przez rozmyślanie, modlitwę i kontemplację.

Kontemplacja jako *cognitio speculationis extensae*

Warto zatrzymać się przez chwilę nad zagadnieniem kontemplacji, aby przynajmniej w zarysie odnieść się do jego teologicznej wykładni i określić funkcje, jakie spełnia w systemie doświadczalnego poznawania Boga. W tej materii szczególnie pomocne będzie sięgnięcie do zestawienia opinii, którego dokonał M. Gogacz. Zaobserwował on u komentatorów myśli św. Bonawentury pewną zgodność opinii, a mianowicie, że pomimo częstego posługiwania się pojęciem kontemplacji, Doktor Seraficki w żadnym z tych miejsc nie określił jednoznacznie, co przez nie rozumie²⁰. Stąd też niektórzy sami usiłowali ustalić, czym tak naprawdę jest kontemplacja.

Tak więc P. Rémi i Jean de Dieu de Champsecret zgodnie podają, że kontemplacja w ujęciu Bonawentury jest „doświadczalnym poznaniem Boga”. Zdaniem pierwszego autora kontemplacja polega najwyraźniej na „doświadczalnym poznaniu Boga, w którym za pośrednictwem daru mądrości dusza cieszy się intuicyjnym odczuciem swego zjednoczenia z Bogiem przez miłość”²¹. Natomiast według drugiego

¹⁹ Por. F.M. Tedoldi, *La dottrina di cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma 1999, s. 302.

²⁰ M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu...*, art. cyt., s. 375.

²¹ „La contemplation est la connaissance expérimentale de Dieu dans la quelle par l'intermédiaire d'un don de sagesse, l'âme jouit du sentiment intuitif de son union amoureuse avec Dieu”. Przytoczonej przez M. Gogacza definicji, podanej – jak to zaznaczył w przyp.

nadprzyrodzona kontemplacja to „doświadczalne poznanie Boga ujętego w duszy, poznanego w Jego dziełach, szczególnie w działaniu łaski, poznanie utrwalające miłosne wejrzenie tam, dokąd kierują się wszystkie afektywne siły duszy”²².

Nawet jeśli w przypadku definicji P. Rémi nie ma pewności, skąd M. Gogacz ją zacytował – wyjaśniono tę kwestię w przypisie – nie zmienia to faktu, że kontemplacja określana jest jako poznanie doświadczalne i że jest szczególną łaską wieńczącą naturalny rozwój duchowy człowieka. Jednak pytanie, czy Bonawentura kontemplację rozumiał jako autentyczne doświadczenie mistyczne, pozostaje otwarte.

W *Komentarzu do Sentencji* Bonawentura wyróżnił kontemplację intelektualną kwalifikowaną rozumem (*per donum intellectus*) oraz mądrościową, którą wyróżnia dar mądrości (*per donum sapientiae*)²³. Pierwszą określa się jako *cognitio speculationis extense*, czyli poznanie dokonujące się na drodze poszerzonej spekulacji, którego owocem jest wewnętrzny pokój dzięki zdobyciu prawdy (*ad cognitionem veritatis*)²⁴. Poznania tego na wszystkich jego etapach nie można jednak utożsamiać z intelektualną intuicją, jest ono bardziej, jak utrzymuje Bonawentura, wolnym, przenikającym – należałoby jeszcze dodać: trwałym – spojrzeniem duszy (*contuitus*) podtrzymywanym przez podziw²⁵. Można by ten rodzaj kontemplacji określić jako

17 (s. 376), za: É. Longpré, *Bonaventure. Doctrine mystique ou La vie surnaturelle*, w: *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de M. Viller, assisté de F. Cavallera, J. de Guibert avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, vol. 1, Paris 1936, k. 1797, nie można tam odnaleźć. Nie ma jej też w tekście samego P. Rémi: P. Rémi, *Chronique de spiritualité franciscaine*, „Etudes Franciscaines” 48 (1936), s. 234–235, który był cytowany przez E. Longprégo, przynajmniej nie w takiej wersji, jaka została podana wyżej. P. Rémi w swoim artykule stwierdza za Bissenem, że kontemplacja jest łaską wyjątkową (*la contemplation est une grâce extraordinaire*) w odróżnieniu od wiary będącej wspólną łaską wszystkich uczniów Chrystusa. I że jest powrotem do Boga przez poznanie i miłość (*la contemplation est un retour à Dieu; un „regressus”, un „reascensus”, par la connaissance et par l'amour*). Co więcej, powrót ten jest upodobnieniem się do Trójcy Świętej przez udoskonalenie w nas Bożego obrazu (*Le retour à Dieu est une assimilation à la Sainte Trinité par le perfectionnement de l'image divine en nous*). Por. J.M. Bissen, *Les conditions de la contemplation selon saint Bonaventure*, „La France Franciscaine” 17 (1934), série 2, s. 387–404.

²² „Connaissance expérimentale de Dieu perçu dans l'âme, connu dans son oeuvre, en particulier dans l'action de la grace, et fixé d'un amoureux regard où se portent toutes les énergies d'affection d'une âme”. J. de Dieu de Champsecret, *Introduction*, w: Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'âme en elle-même*, tłum. J. de Dieu de Champsecret, kom. L. de Mercin, Blois 1956, s. 100.

²³ Q III, d. 35, a. 1, q. 3, ad 3, s. 778). Ta sama myśl znajduje się w innym jego dziele, a mianowicie w *Breviloquium* [dalej: Q V], 5, 5, s. 258b: „Necesse habemus quiescere in optimo et hoc quantum ad intellectum veri et quantum ad affectum boni; primum fit per donum intellectus; secundum per donum sapientiae, in quo est quies”.

²⁴ Q III, d. 35, a. 1, q. 3, ad 3, s. 778.

²⁵ Powołano się w tym miejscu na wiarygodną opinię É. Longprégo, *Bonaventure. Doctrine mystique ou La vie surnaturelle*, art. cyt., k. 1797: „Elle consiste non dans une vision intu-

współpoznanie Boga, ponieważ realizuje się ono na drodze rozumu. Innymi słowy, dusza poznaje Boga jako prawdę na drodze prostego współpoznania (*per simplicem contuitum*)²⁶, czyli dzięki rozumowi poznaje Boga razem z Nim, przebywającym w niej przez łaskę uświęcającą²⁷.

W przypadku drugiej formy kontemplacji, czyli mądrościowej, powtarza się u komentatorów pogląd, że jest to poznanie doświadczalne (*cognitio experientiae*), którego owocem jest również pokój tak jak w kontemplacji intelektualnej, z tą jednak różnicą, że jego osiągnięcie nie łączy się z prawdą, lecz z miłością Boga jako dobra najwyższego. Mówiąc o umiłowaniu, czyli afektywnym zwróceniu się do Boga, Bonawentura przywołał głos św. Bernarda z Clairvaux, dla którego owo miłosne kosztowanie Boga możliwe jest dzięki darowi mądrości²⁸. Nie ulega wątpliwości, że to, co warunkuje doświadczalny charakter poznania w tym rodzaju kontemplacji, to właśnie umożliwienie owego „kosztowania” Boga (*disponere ad gustandum Deum*), które – jak podkreślił M. Gogacz – „jest doskonalsze niż współpoznanie, jest najwyższym tu na ziemi sposobem ujęcia Boga”²⁹. Zresztą Bonawentura sam stwierdził, że najlepszy sposób poznania Boga polega na doświadczeniu słodkości³⁰. Trzeba przy tym zauważyć, że doświadczenie słodczy wywołane obecnością Boga nie jest postrzegane przez Doktora Serafickiego jako autentyczne oświadczenie mistyczne. Dzieje się tak, ponieważ Bóg, dobro najwyższe, nie jest ujmowany wprost, lecz w skutkach obecnej w duszy łaski (*in effectu gratiae*), która przenosi ją w sferę Boga³¹. Aby zatem można było mówić o doświadczeniu mistycznym w sensie ścisłym, należy odnieść się do pojęcia ekstazy, która oznacza dosłownie porwanie duszy w Boga.

Ekstaza i *visio per raptum*

Ze wcześniejszych refleksji nad kontemplacją wynika, że poznanie Boga ma charakter wielostopniowy, przy czym bierze w nim udział zarówno dar rozumu, jak i dar mądrości, umożliwiające odpowiednio obcowanie raz z absolutną Prawdą, raz z nieskończoną Miłością. I właśnie owa wielostopniowość nie pozwala, aby kontemplację uznać za doświadczenie mistyczne w sensie ścisłym. Jest nim dopiero najwyższy i zarazem ostatni jej stopień określany przez Bonawenturę wi-

itive de Dieu, mais dans une contuition intellectuelle, c'est-à-dire dans une appréhension de Dieu dans un effet perçu sous l'influence du don d'intelligence”.

²⁶ Q III, d. 35, a. 1, q. 3, ad 3, s. 778.

²⁷ Zob. M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu...*, art. cyt., s. 377.

²⁸ Q III, d. 35, a. 1, q. 3, ad 3, s. 778: „Et hinc est, quod Bernardus appropriat donum *intellectus* fidei, quae assentit summae Veritati propter se; donum vero *sapientiae* appropriat caritati, cuius est disponere ad gustandum Deum”.

²⁹ M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu...*, art. cyt., s. 377.

³⁰ Q III, d. 35, a. 1, q. 1, ad 5, s. 775: „Optimus modus cognoscendi Deum est per experientiam dulcedinis”.

³¹ Q II, d. 23, a. 2. q. 3, s. 545a: „Praesens mihi in effectu gratiae”.

dzeniem przez porwanie (*visio per raptum*). Natomiast w *Drodze duszy do Boga* ów wyższy stopień kontemplacji miałyby się dokonywać przez ekstazę umysłu (*per mentis excessum*)³².

Rodzi się zatem pytanie: Czy te dwa pojęcia odnoszą się do tej samej rzeczywistości, czy są tym samym? Czy poznanie przez porwanie jest tożsame z poznaniem dokonującym się przez przekroczenie umysłu, czyli ekstazę?³³ Éphrem Longpré w cytowanym już wyżej tekście zauważa, że sam Bonawentura w *Konferencjach o sześciu dniach stworzenia* wyraźnie odróżnił *raptus* od *extasis* w słowach: „nie jest tym samym ekstaza i porwanie (*nec est idem ecstasis et raptus*)”³⁴.

Istotne kryterium, dzięki któremu można stwierdzić, że pojęcia te nie są tym samym, to wyjątkowość pierwszego poznania – przeznaczanego w tym życiu dla nielicznych – i jednoczesna powszechność drugiego, będącego poniekąd celem życia wewnętrznego każdej duszy, którego należałoby tak pragnąć, jak pragnie się świętości. Świętość bowiem, która zakłada wcześniejsze oczyszczenie serca, jest bezpośrednim warunkiem ekstazy.

O ile ekstaza jest możliwym dla wszystkich wierzących intensywnym doświadczeniem pocieszenia, światłem oraz możliwością kosztowna słodczy powiązania z Bogiem przez miłość – pod warunkiem, że człowiek oddzieli się od tego, co nie jest Bogiem, i od samego siebie³⁵ – o tyle porwanie jest możliwe tylko dla niewielu³⁶, którym to zostaje udzielone jasne poznanie, inaczej widzenie Boga. Wówczas

³² Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga...*, dz. cyt., 7,3, s. 69.

³³ W przeszłości zajmowano się tą problematyką bardzo szczegółowo, czego owocem są chociażby następujące cenne opracowania: J. Beumer, *Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras („raptus” und „extasis”)*, „Franziskanische Studien” 56 (1974), s. 250–262; oraz M. Schlosser, *Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura*, „Franziskanische Studien” 68 (1986), Nr. 1–2, s. 3–140, przede wszystkim s. 98–130.

³⁴ Św. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B, tłum. A. Horowski, Kraków 2008, III, 30, s. 125. Oto słowa komentarza do rozpatrywanej kwestii: „Au-delà de l’union extatique, il n’y a plus que le rapt. S. Bonaventure le distingue nettement de l’extase dans ses principaux écrits. Le rapt est une grâce extraordinaire, un privilège; il est caractérisé par la passivité pure. Dans toute connaissance in statu viae les espèces intelligibles extraites du sensible sont nécessaires; dans le rapt, l’âme atteint les raisons éternelles sans elles. En outre, elle n’expérimente plus seulement Dieu dans la grâce et l’amour, mais elle jouit de la vision intuitive de l’essence divine”. É. Longpré, *Bonaventure. Doctrine mystique ou La vie surnaturelle*, art. cyt., k. 1838.

³⁵ Św. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, dz. cyt., II, 32, s. 95. Tekst łaciński: „Separet se ab omni eo quod Deus non est et a se ipso”.

³⁶ Q III, d. 35, a. 1, q. 1, ad 4, s. 774b: „excessus in experimento divinae dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis, secundum quod patet in viris sanctis et contemplativis, qui prae nimia dulcedine modo elevantur in ecstasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis”.

człowiek zostaje raptownie wyrwany ze swojego zwykłego stanu, wchodząc jakby w stan pomiędzy życiem a śmiercią, choć nie jest to jeszcze stan ostatecznej szczęśliwości, który osiąga się dopiero *post mortem*³⁷. Tego typu doświadczenie Bonawentura przypisuje najwyraźniej św. Pawłowi: „Może ci, którzy zostali porwani, są wyjątkiem, co jak wierzymy, było u Pawła. Osoby te dzięki szczególnemu przywilejowi przekraczają stan pielgrzymowania. Nie mogą same tego doświadczenia wywołać, lecz jest im ono darowane”³⁸.

Istotę poznania Boga przez porwanie doskonale oddaje komentarz É. Longprégo, który przytoczono w nocie 41. Mowa jest w nim o tym, że *raptus* to szczególna łaska (*une grâce extraordinaire*), wręcz przywilej (*un privilège*), i że polega na czystej bierności (*la passivité pure*) ze strony duszy. W tym samym komentarzu autor podkreśla, że „dzięki poruszeniu przez Ducha Świętego i pod wpływem daru mądrości dusza doświadcza obecności Trójcy Świętej”³⁹, przez co zostaje wyniesiona do najwyższego podobieństwa do trzech Osób Boskich.

Warto zaakcentować jeszcze jeden bardzo ważny wątek poznania przez porwanie. Otóż jak zauważa M. Gogacz, według Bonawentury człowiek obdarzony taką wyjątkową łaską poznania pozostaje wprawdzie *in statu viae*, ale szczyt jego duszy jest wchłonięty przez Boga. Liczy się w nim chwilowy akt chwały i afektywne jego przeżywanie, czyli odpowiednio widzenie Boga (*visio*) i kosztowanie Jego obecności (*gustus*). Aby jednak odróżnić widzenie w porwaniu od widzenia uszczęśliwiającego w wieczności możliwego dopiero po śmierci, Bonawentura precyzuje, że jedynie szczyt duszy zostaje porwany w ciemność (*rapitur in caliginem*), czyli do takiego poznania, któremu nie towarzyszy pełnia widzenia boskiej istoty⁴⁰.

³⁷ Zgodnie z rozpowszechnioną w scholastyce koncepcją teologiczną, którą głosił również Tomasz z Akwinu, porwanie (*raptus*) to ograniczona do krótkiej chwili łaska widzenia Boga w tym życiu bez wyniesienia istoty ludzkiej do stanu szczęśliwości. Św. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, dz. cyt., III, 30, s. 125: „Nie posiadają trwałego stanu chwały, lecz tylko akt chwały (Non habent habitum gloriae sed actum)”.

³⁸ Q II, d. 23, a. 2. q. 3, s. 544b: „Nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur”.

³⁹ É. Longpré, *Bonaventure. Doctrine mystique ou La vie surnaturelle*, art. cyt., k. 1838: „Sous la motion très forte du Saint-Esprit et l'influence du don de Sagesse, l'âme expérimente cette présence de la Trinité et acquiert le sens parfait de Dieu [...] en définitive elle s'assimile à Lui et devient un seul esprit avec Lui”. Mówiąc o upodobnieniu, É. Longpré odniósł się do tekstu Bonawentury z *Konferencji o sześciu dniach stworzenia*, XXII, 39, s. 609. Tekst łaciński według edycji z Quaracchi: „Quando facta est digna admissio et sancta perceptio, tunc rapitur in Deum sive in dilectum [...] quia iam sensit unionem et factus est unus spiritus cum Deo [...] et hoc est supremum in anima”. Q V, s. 443.

⁴⁰ Q V, p. 5, c. 6, s. 260: „Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascendum, verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et exessum”. Zob. M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu...*, art. cyt., 386–387 (paragraf: *Cechy mistycznego poznania per „raptum”*).

Ważnym elementem w rozumieniu przez Bonawenturę kwestii poznania Boga przez porwanie jest wiązanie go z miłością jako działaniem woli. Doktor Seraficki uważał bowiem, że to doświadczenie nie może być rozpatrywane jedynie w kategorii pojęciowego ujęcia Boga, nawet jeśli bezdyskusyjnie towarzyszy mu intelektualny ogląd (*visio*), ale właśnie dzięki obecności Boga w duszy należy mówić przede wszystkim o miłosnym Jego kosztowaniu. Co więcej, twierdził, że doświadczenie to nie kończy się na kosztowaniu, ponieważ po nim przychodzi uścisk (*amplexus*)⁴¹, w którym główną rolę odgrywa duchowy zmysł dotyku. Dlatego ów mistyczny kontakt duszy i Boga nie dokonuje się na płaszczyźnie intelektualnej, lecz egzystencjalnej. Oznacza to, że człowiek przeżywa egzystencjalnie obecność niewyraźnego, niepoznawalnego Boga, w następstwie czego może się cieszyć mistycznym odpocznieniem, identyfikowanym często ze śmiercią mistyczną. W niej to dochodzi do zawieszenia wszystkich aktywności człowieka – z wyjątkiem oczywiście miłowania, które pozwala wejść w noc ducha, gdzie już niczego nie da się sformułować, niczego wypowiedzieć, niczego określić, niczego intelektualnie poznać⁴².

Skądinąd taki pogląd dowodzi spójności i konsekwencji całego systemu poznania Boga, bo jak wspomniano w założeniu ogólnym, to miłość jest dla Bonawentury ostatecznym kryterium tego poznania. Za Pseudo-Dionizym św. Bonawentura utrzymuje, że w nocy intelektu tylko miłość jeszcze widzi. To, co jest niedostępne dla rozumu, widzi jedynie miłość. I ponieważ miłość wykracza poza rozum, dlatego że widzi więcej, że wchodzi znacznie głębiej w tajemnicę Boga, to ona ma pierwszorzędne znaczenie w doświadczeniu mistycznym.

Amplexus jako wartość jednocząca

Powiedziano wyżej, że uścisk (*amplexus*) nabiera znaczenia poznawczego i że poznanie takie ma wartość jednoczącą, ponieważ poznana obecność jest objęta uściskiem miłości. W związku z tym afektywny zmysł dotyku (*tactus*) Bonawentura uznaje za najdoskonalszy i najbardziej duchowy w całym procesie poznawania Boga. Przyczyn tego stanu rzeczy, jak twierdzi Doktor z Bagnoregio, należy upatrywać w jednoczącej mocy uczucia afektywnego. To w nim poznający zostaje tak dalece dotknięty, czyli objęty, wypełniony miłością poznawanego, tj. Boga, że tworzą ze sobą jedną rzeczywistość⁴³.

⁴¹ Więcej na ten temat: F.M Tedoldi, *Amplexus*, w: *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di E. Caroli, Padova 2008, s. 172–177.

⁴² Por. W. Słomka, *Z dyskusji na temat: Apofatyka jako metoda analizy doświadczenia mistycznego*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, dz. cyt., s. 405.

⁴³ Q III, d. 13, dub. 1, s. 292a: „Circa affectionem vero triplicem contingit reperire statum: aut in remotione, et sic odoratus; aut in approximatione, et sic gustus; aut in unione, et sic tactus, qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc, quo maxime unit ei qui est summus spiritus”.

Dystans, jaki dzieli poznającego i poznawanego, zostaje w ten sposób przezwyciężony poprzez moc miłosego współistnienia, które jest zdolne doprowadzić do trwałej jedności. Dzięki zatem wolitywnemu uczuciu miłości osoba w momencie, w którym jednoczy się z Bogiem, poznaje Go i cieszy się Jego posiadaniem.

W związku z tym Bonawentura mówi często o niezbywalnej wartości afektywnego „wstępowania” (*sursumactio*)⁴⁴, które znamionuje jednocząca potencjalność. Albowiem uczucie miłości wstępuje w pełniejszym potencjale poznania niż rozum, co z kolei gwarantuje większą możliwość zespolenia z obiektem poznawanym, większą niż ta, którą może zapewnić droga rozumu⁴⁵.

W tym mistycznym wstępowaniu ku Bogu, w trakcie którego zmysły duchowe stopniowo osiągają pełnię swych percepcyjnej możliwości, pierwszorzędną rolę zaczynają odgrywać zmysły związane ze sferą afektywną. Samo bowiem wstępowanie (*modus ascendendi*) staje się wówczas owocniejsze (*fructuosior*), czyli bardziej uszczęśliwiający, gdy dusza ze swoim uczuciem jest bliżej (*proximior*) obiektu uszczęśliwiającego. W traktacie *Trzy drogi (De triplici via)* Bonawentura zauważa: „Ten sposób wstępowania do Boga jest tym silniejszy, im siła wstępująca jest bardziej wewnętrzna, jest tym owocniejszy, im bliżej towarzyszy mu uczucie”⁴⁶.

Można zatem uznać, że wzrok i słuch w pewnym momencie przekazują poznawcze działanie trzem innym zmysłom, spośród których najbardziej dotyk w jakiś szczytowym momencie poznania utożsamianym z pełnią jedności (*apex affectus*) zostaje przeniesiony i przemieniony przez Boga, tak jak w przypadku dotknięcia św. Franciszka na górze Alwerni⁴⁷. A ponieważ dotyk ma największą zdolność jednoczącą (*esse uniens*), stąd też dusza nie może zadowolić się jakimś jedynie zewnętrznym przyłgnięciem do obiektu poznawanego i umiłowanego (*cognitum-amatum*), lecz w swojej zdolności poznawczej schodzi w głębinę tajemnicy udzielającego się przez łaskę Boga, schodzi tam, gdzie rozum już nie sięga, gdzie sięga jedynie uczucie. To dzięki temu uczuciu można zejść aż na samo dno głębokości Chrystusa⁴⁸.

⁴⁴ Tym terminem Bonawentura wyraża zarówno działanie człowieka, a więc samą jego aktywność rozumianą jako zdolność „przekraczania siebie”, czyli „dążenia wzwyż”, jak i działanie Boga polegające na podniesieniu człowieka mocą łaski Ducha Świętego do szczęśliwej ekstazy.

⁴⁵ Q III, d. 35, a.u., q. 3, ad 5, s. 779b: „Et amplius ascendit affectio quam ratio, et unio quam cognitio”. Nieco wcześniej Bonawentura formułuje podobny wniosek: „multo altius ascendit affectus noster et vis affectiva quam cognitiva”. Q III, d. 31, a. 3, q. 1, s. 689.

⁴⁶ Św. Bonawentura, *Trzy drogi...*, art. cyt., 3,13, s. 30.

⁴⁷ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga...*, dz. cyt., 7,4, s. 70: „Jeśli przejście ma być doskonałe, musi zaniknąć cała aktywność intelektualna, a szczyt wszelkich pragnień musi całkowicie przemienić się i ukierunkować na Boga. (In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferratur et transformetur in Deum)”.

⁴⁸ Św. Bonawentura, *Konferencje o szczęściu dniach stworzenia*, dz. cyt., II, 32, s. 95: „Chrystus odchodzi wtedy, gdy umysł stara się za pośrednictwem oczu intelektualnych zobaczyć tę mądrość, ponieważ nie dociera tam intelekt, lecz uczucie [...], ponieważ

Bonawentura chętnie odwołuje się do władzy afektywnej, ponieważ to ją właśnie uznaje za jedynie skuteczną siłę zdolną poszerzyć ludzkiego ducha, czyniąc go coraz bardziej *capax Dei* i uzdalniając do wejścia w jednoczące odpocznienie mistyczne. W *Soliloquium* zachęca więc: „rozszerz i rozciągnij uczucie i wejdź do radości Pana (*dilata et expande affectionem et intra in gaudium Domini*), jakiej w tym życiu ani oko nie potrafi doskonale widzieć, ani ucho słyszeć”⁴⁹.

Aby jednak uczucie mogło się rozszerzyć i powiększyć swoją moc, aby zmysły mogły działać w całkowitej swej percepcyjnej potencjalności, należy je oczyścić najbardziej, jak to możliwe (*affectus purgatissimus*). Przed mającym nastąpić zjednoczeniem uczucie powinno się oczyścić, bo tylko wtedy może zostać oświecone (*affectus illuminatus*). Kto pragnie zbliżyć się do Boga, musi wpieryw „umyc sobie nogi”, tj. oczyścić uczucie (*lavare pedes, id est affectum*). A wszystko po to, by zdjawszy „obuwie” spraw doczesnych (*discalceatus ab istis temporalibus*), można było swobodnie biec w kierunku Boga⁵⁰.

Jedynie z oczyszczonym uczuciem dusza będzie zdolna osiągnąć mistyczną jedność. Dopiero wtedy będzie mogła wejść w to niewytłumaczalne doświadczenie, którego nikt zrozumieć nie może, nikt – oprócz tego, kto doznaje go z woli Boga. Jedność mistyczną pojmie tylko ten, kto ją otrzyma, kto ją przyjmie, ponieważ wiąże się ona z doświadczeniem serca bardziej niż z pracą rozumu⁵¹. Jest to więc droga, która prowadzi do zbliżenia (*ad copulam*) i pocałunku (*et osculum*), a także uścisku (*et amplexum*). Mówiąc inaczej, wiedzie do nieodwracalnego zespolenia duszy z Bogiem tu na ziemi, niemalże do stopienia w jedno (*adhaerentia conglutinans*) poznającego i Poznawanego, kochającego i Kochanego.

Amplexus, a z nim *tactus* staje się najwyższym wyrazem poznania. Poznać w pełni jakąś rzeczywistość oznacza faktycznie „dotknąć jej”, doświadczyć jej, złączyć się z nią do tego stopnia, by tworzyć więź nierozzerwalną. Szczyt poznania polega więc na miłosnym zespoleniu osobowym, kiedy ukochany, najpierw poznany oczami i wysłuchany w swoim orędziu, zostaje w jakiś sposób inkorporowany przez to zespolenie. W takim poznaniu dokonującym się w miłosnym przytuleniu dotknięcie staje się „widzeniem rękami”, „wizją wypełnioną”⁵².

uczucie dociera aż do głębin Chrystusa (Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre; quia ibi non intrat intellectus sed affectus [...], quia affectus vadit usque in profundum Christi)”. Q V, s. 342a.

⁴⁹ Św. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą. O czterech rodzajach modlitwy myślniej*, tłum. C. Niezgodą, 4,1, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁰ Św. Bonawentura, *De sancto Andrea Apostolo*, sermo II [dalej: Q IX], s. 470b.

⁵¹ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga...*, dz. cyt., 4,3, s. 50: „Nikt nie zrozumie, jeśli go sam nie otrzyma, ponieważ wiąże się raczej z doświadczeniem serca niż pracą rozumu (Nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali)”.

⁵² Zob. F.M Tedoldi, *Amplexus*, art. cyt., s. 172–173.

Rodzaje mistycznego poznania

Po omówieniu dróg mistycznego poznania warto przyjrzeć się jego rodzajom, czyli możliwym postaciom. O ile wcześniej mowa była głównie o zdolności i aparacie poznawczym człowieka, o tyle teraz tematem rozważań stają się rodzaje mistycznego poznania i ich rozpoznawane treści. Z bogatego materiału ascetyczno-mistycznego, jaki pozostawił po sobie Doktor Seraficki, można wyodrębnić mistykę światła i *nocy*, a także mistykę *oblubieńczą* i *krzyża*. Ten ostatni model jest skupiony na Oblubieńcu ukrzyżowanym.

Owe różne postaci mistyki pozostawione przez Bonawenturę w jego tekstach stanowią bezcenne źródło wiedzy życia wewnętrznego człowieka. Z jednej strony są wraz z mistycznymi doświadczeniami św. Franciszka z łaską stygmatyzacji jako ich uwierzytelniającą pieczęcią, z drugiej odzwierciedlają bogactwo osobistych odniesień do Boga i Chrystusa, osadzonych na dobrze uporządkowanej wiedzy teologicznej.

Mistyka ciemności i nocy

„Mistyka ciemności” dobrze odzwierciedla tajemnicę Boga, Jego niewyraźność, a co za tym idzie – ograniczoność poznawczą Jego duchowej rzeczywistości, o czym wspomniano wyżej, przywołując apofatyczność teologicznego poznania Pseudo-Dionizego tak bliską św. Bonawenturze. Owa niewyraźność, niemożliwość widzenia Boga przyzywa zatem pojęcie mistyki ciemności, zgodnie z którą Bóg może być poznawany doświadczalnie ponad rozumem na sposób komunii wewnętrznej. Rozważa się ją jednak bardziej jako relację miłości niż wizji. To dlatego zmysł dotyku, jak chciał Bonawentura, a nie wzroku będzie odgrywał w niej dominującą rolę. Jeszcze inaczej widział całą sprawę Grzegorz z Nyssy, który w swojej refleksji nad mistyką ciemności dowartościował zmysł smaku, który miałby zastąpić powonienie. Uważał bowiem, że jak owoc następuje po kwiecie, tak smak następuje po zapachu⁵³.

Grzegorz z Nyssy rozwija proces poznania mistycznego wokół tajemnicy Eucharystii, łącząc ekstazę mistyczną z ekstazą eucharystyczną, ponieważ – jak utrzymuje – zarówno jedna, jak i druga prowadzi do kosztowania słodczy najwyższego Boga⁵⁴. W jednej ze swoich homilii pyta retorycznie: „Czy jest coś bardziej wzniosłego od bycia w Tym, którego się kocha, i mieć Tego, którego się kocha w swo-

⁵³ Na ten temat zob. wnikliwe i niezwykle aktualne studium o dorobku Nysseńczyka: J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944. Szczególnie poleca się trzecią jego część zatytułowaną: *La ténèbre ou de l'amour*, s. 173–307.

⁵⁴ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, dz. cyt., s. 245: „Le rapprochement de l'extase mystique et de l'extase eucharistique est remarquable. Toutefois il faut noter qu'il y a une équivoque sur le mot extase. Il est pris d'abord au sens spécifiquement mystique, que Grégoire connaît, pour marquer la sortie de l'esprit hors de soi. Mais ensuite, il a le sens plus général, que l'on trouve chez Origène, de la transformation en Dieu par la grâce et en particulier par l'effet des sacrements”.

im wnętrzu?”⁵⁵. Trzeba nadto podkreślić, że ekstaza, o której mowa, jest afektywną przemianą w Bogu, która się urzeczywistnia w mocy łaski sakramentalnej⁵⁶.

Do tego przemieniającego charakteru łaski (*de la transformation en Dieu par la grâce*), stanowiącego nerw sakramentalnej ekstazy u Grzegorza z Nyssy, Bonawentura dodaje wątek miłosnej afektywności. Właśnie dlatego, że w dojściu do Boga rozum napotyka na nieusuwalne przeszkody, jedyną możliwą ścieżką wejścia w ciemność boskiej tajemnicy jest uczucie miłości. Dusza, która kocha, widzi i rozpoznaje boskie sprawy bez porównania głębiej i szczerzej niż za pomocą samego wysiłku intelektualnego. Tylko bowiem miłość jest w stanie odnaleźć światło w najgłębszym mroku i tylko ona ufa ciemnościom, przed którymi rozum się zatrzymuje. Tylko miłość może biec bez znużenia w mroku nocy, gdy rozum słabnie i wycofuje się z lękiem, ponieważ nic nie widzi.

Dlatego w dziełku *Chrystus jeden nauczyciel wszystkich*, w którym Bonawentura z naciskiem powtarza, że miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa oraz kluczem obydwu Testamentów, wybrzmiewa mocno postulat, aby wszyscy zmierzali do zjednoczenia w miłości jako do celu⁵⁷. W Chryście i Jego miłości widzi on wykładnię doświadczalnego poznania Boga. Chrystus bowiem jest „pastwiskiem” i „pasterzem” jednocześnie⁵⁸. Jest pastwiskiem, czyli przestrzenią kosztowania boskiej słodyczy, pełni bóstwa, która się w Nim ukryła. Jest pastwiskiem, który wprowadza dusze do komunii ze sobą. Intuicją Bonawentury odkrywa fundamentalną prawdę, że słowa i czyny Chrystusa miały przekonać stworzenie o miłości Boga! Aby być z człowiekiem, Jezus pokonał drogę wcielenia i drogę krzyżową. W ten sposób dał możliwość doświadczyć człowiekowi w miłości tego, czego rozum nie ogarnia.

Wszystko, przez co Bóg przeprowadza człowieka w ciemności wiary, jest po to, by lepiej pojął on tajemnice, które mają się stać jego udziałem. Poznanie bowiem rodzi i pogłębia umiłowanie⁵⁹.

Mistyka oblubieńcza

Intymną wspólnotę współlistnienia, która najlepiej oddaje głębię relacji między Bogiem a człowiekiem, zwykło się określać mistyką oblubieńczą. Miłość bowiem

⁵⁵ Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Canticorum homiliae, hom. VI* (PG 44, k. 890d–892a): „Qui enim est altius, quam esse in ipso qui desideratur, aut eum qui desideratur in seipsum suscipere?”. Przekład homilii: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, wstęp, tłum., przypisy M. Przychowska, *Źródła Myśli Teologicznej* 43, Kraków 2007, homilia VI, s. 99–111.

⁵⁶ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, dz. cyt., s. 245: „L’action sacramentelle marque ainsi la dépendance de la vie mystique à l’égard de l’action objective du Christ”.

⁵⁷ Św. Bonawentura, *Chrystus jeden nauczyciel wszystkich*, tłum. S. Kafel, III, 26, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, dz. cyt., s. 339.

⁵⁸ Św. Bonawentura, *Chrystus jeden nauczyciel wszystkich*, art. cyt., III, 26, s. 339.

⁵⁹ Por. Św. Bonawentura, *Trzy drogi...*, art. cyt., 3,13, s. 30.

jako ogniwo wiążące ustanawia pomiędzy nimi coś więcej niż zwykłą komunę życia, tworzy realną więź egzystencjalną. W tej koegzystencji stroną aktywną jest Bóg, gdyż to On jest pierwszym obdarowującym, On zapewnia i podtrzymuje mistyczną ekstazę duszy, czyli pozwala jej bytować w sobie poza sobą i ponad tym wszystkim, co nie jest Bogiem. W oblubieńczym uścisku mistycznym to nie dusza tak naprawdę przyjmuje miłość Bożą, ale odwrotnie, to miłość ją przyjmuje. Mocą Ducha Świętego, Ducha miłości, dusza pociągnięta lub wręcz porwana zostaje na takie wyżyny chwały, na jakie może wejść, będąc jeszcze w ciele. Wówczas to dokonują się mistyczne zaślubiny, kiedy zarówno dusza, jak i Bóg dają się osiąść nawzajem.

Bonawentura w licznych tekstach nawiązuje do symboliki starotestamentowej Pieśni nad Pieśniami, w której oblubieńczość jest znamieniem głębi intymnej więzi kochających się osób⁶⁰. Na przedłużeniu tradycyjnej wykładni nauczania Kościoła o jedności oblubieńczej chętnie mówi o pewnym gradualnym wstępowaniu ku Bogu, w którym we wzajemnym wolnym obdarowaniu odnajdują się dwie miłości: boska i ludzka. Kiedy więc dusza w całej swej wolności zgadza się na to wyniesienie, Bóg zstępuje natychmiast, biorąc ją w posiadanie. W tym oblubieńczym związku, kiedy Bóg coraz bardziej odsłania duszy tajemnice nieba, pogłębia się uścisk serc, a wzajemne przylgnięcie zacieśnia się do tego stopnia, że Bóg staje się dla duszy jedynym i całkowitym pragnieniem (*totus desiderabilis*)⁶¹. Kto znajdzie się w takim uścisku, nie ustanie, jeśli nie posiadać go miłość. Tylko zaślubiający ogień Ducha Bożego może ugasić pragnienie serca, które Bóg wybrał na oblubienca bądź oblubienicę.

W dziele *Trzy drogi*, w końcowej jego części, można znaleźć jakby podsumowanie rozważań o jednoczącej drodze zaślubin, której stopnie wyrażają całą dynamikę wznoszenia się duszy do Boga. Bonawentura stwierdza m.in.: „Czułość niech cię budzi z powodu rychłego przyjścia Oblubienca; zaufanie niech cię umacnia z powodu Jego niezawodności; pożądanie niech cię zapala z powodu Jego słodczy; zachwycenie niech cię ukoi z powodu Jego piękna; radość niech cię upoi z powodu pełni Jego miłości; tak by pobożna dusza zawsze mówiła w sercu swoim do Pana: Ciebie szukam, w Tobie mam nadzieję, Ciebie pragnę, do Ciebie się wznoszę, Ciebie przyjmuję, w Tobie się raduję, i w końcu do Ciebie należę”⁶².

Założenie, że dusza ludzka jest prawdziwą umiłowaną przez Boga oblubienicą, której dążenia i pragnienia powinny wznosić się ponad to, co zmysłowe, Bonawentura rozważał w sposób oryginalny w dziele *Soliloquium*. Ta specyficzna rozmowa z samym sobą jest próbą naszkicowania przez człowieka – rzecz jasna, w konfrontacji ze słowem Bożym – własnej tożsamości duchowej z całym bagażem doświadczeń zewnętrznych i wewnętrznych. To obraz człowieczeństwa naznaczonego konkretnym celem, sięgającym poza sferę życia przyrodzonego.

⁶⁰ Zob. Q V, s. 253a.

⁶¹ Św. Bonawentura, *Trzy drogi...*, art. cyt., 3,13, s. 30.

⁶² Św. Bonawentura, *Trzy drogi...*, art. cyt., 3,8, s. 28.

Już w pierwszym rozdziale dzieła, którego treścią wiodącą jest oblubieńcza relacja z Jezusem i jej duchowe następstwa, Bonawentura barwnie wyraża zachwyt duszy, która spotyka swego umiłowanego: „A nie wiedziałam, o dobry Jezu, jak bardzo Twój uścisk jest słodki, jak bardzo Twój dotyk – godziwy, jak bardzo Twoje towarzystwo – rozkoszne. Bo chociaż pokochałam Cię, jestem czysta; bo chociaż dotknęłam Cię, jestem niewinna; bo chociaż przyjąłam Cię, jestem dziewicza. O najśłodszy Jezu! Twój uścisk nie plami, lecz oczyszcza; Twój dotyk nie brudzi, lecz uświęca. O Jezu, źródło wszelkiej słodyczy i przyjemności, jakże dużo masz rozkoszy, godziwości i radości, kiedy «lewicą» swej wiecznej mądrości i poznania podpierasz mą głowę, to znaczy mój rozum, a «prawicą» swej Boskiej łaskawości i miłości obejmujesz mnie, to znaczy mą wolę. Biada mi, nędznej! Któż mógłby doznać takiej słodyczy, przyjemności i rozkoszy, jak ta, kiedy spoczywa w ramionach Oblubieńca i kiedy szczęście zasypia wśród pocałunków takiego Króla i Przyjaciela? [...] Oby łaknęła tylko Ciebie, źródło życia, źródło wiecznego światła, strumieniu prawdziwej rozkoszy. O Ciebie niech się ubiega, Ciebie szuka, Ciebie znajduje i w Tobie słodko odpocznie”⁶³.

Mistyka oblubieńcza, tak jak ją widzi Bonawentura, ujawnia jedną prawidłowość, a mianowicie, że gdy dusza pozwala się osiąść Bogu, On pozwala się osiąść jej. Oznacza to, że w oblubieńczym zjednoczeniu mistycznym dokonuje się swoista wymiana serc Oblubieńca i oblubienicy. Przyjąć kogoś do swojego serca, to znaczy dosłownie osiąść go i poślubić, utworzyć z nim więź za wzór więzi małżeńskiej (*quasi matrimonialiter*) – jak określa ją Doktor z Bagnoregio – kiedy Oblubieniec i oblubienica stają się jednym.

Mistyka krzyża

Mistyka oblubieńcza znajduje swój najpełniejszy wyraz w mistyce krzyża. Dla Bonawentury, dla którego stygmatyzacja św. Franciszka była punktem odniesienia w interpretacji naśladowania Chrystusa, męka i krzyż stanowią uprzywilejowane miejsca identyfikacji duszy-oblubienicy z Oblubieńcem. Chrystus Oblubieniec jest bowiem Ukrzyżowanym, którego należy kontemplować sercem, ku Niemu kierować wzrok, słuch i ku Niemu wyciągać ramiona. W szóstym rozdziale *O doskonałości życia* Doktor Seraficki wyznaje, że „jest rzeczą konieczną, aby ten, kto chce zachować niewygasłą pobożność w sobie, często, a właściwie zawsze oglądał oczyma serca Chrystusa umierającego na krzyżu. Dlatego Pan powiedział w Księdze Kapłańskiej: «Ogień na moim ołtarzu zawsze będzie płonął; będzie go podsycał kapłan, podkładając drzewo codziennie» (Kpł 6,5)”⁶⁴. Nieco wcześniej wyjaśnił, że „ołtarzem Bożym” jest ludzkie serce i że na nim powinien zawsze płonąć ogień żarliwej pobożności, który należy podsycać codziennie drzewem krzyża Chrystusowego i pamięcią Jego męki⁶⁵.

⁶³ Św. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą...*, art. cyt., 1,17–18, s. 42.

⁶⁴ Św. Bonawentura, *Do Sióstr o doskonałości życia*, tłum. S. Kafel, 6,1, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, dz. cyt., s. 132.

⁶⁵ Św. Bonawentura, *Do Sióstr o doskonałości życia*, art. cyt., 6,1, s. 132.

Zachęta do częstego spoglądania na Ukrzyżowanego i medytowania Jego męki z jednej strony ma ustrzec duszę przed zmarnowaniem wielkiej ceny, jaką Chrystus zapłacił na krzyżu, by wykupić człowieka z niewoli grzechu, z drugiej zaś pobudzić go do czynienia dobra oraz do szukania otuchy i pocieszenia w smutnych i uciążliwych momentach życia.

Bonawentura pisał o tym następująco: „Strzeż się, abyś nie była niewdzięczna wobec takiego dobrodziejstwa, by tak wielka cena zapłacona za ciebie nie była zmarnowana, ale przyłóż ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa «jak pieczęć do serca swego» (Pnp 8,6), aby jak pieczęć w miękkim wosku, tak odbić w sercu swoim twego oblubieńca, Jezusa, i mów z prorokiem: «serce moje stało się jak topniejący wosk» (Ps 22,15). Przyłóż Go także «jak pieczęć do swego ramienia» (Pnp 8,6), abyś nigdy nie przestała dobrze czynić, abyś nigdy nie zniechęciła się w pracy dla imienia Pana Jezusa, ale gdy zrobiłaś wszystko, wtedy zaczynaj od początku, jakbyś nic nie zrobiła. Gdyby zaś czasem zdarzyło się coś smutnego, coś uciążliwego, coś nieprzyjemnego, coś gorzkiego albo coś niewłaściwego wobec dobra, natychmiast biegnij do ukrzyżowanego Jezusa wiszącego na krzyżu i tam wpatruj się w cierniową koronę, w żelazne gwoździe, we włócznię przebijającą bok, tam rozważaj rany nóg i rany rąk, rany głowy, ranę boku, rany całego ciała, uświadamiając sobie, że Ten, który tak za ciebie cierpiał, który za ciebie tyle zniósł, jakżeż On cię ukochał. Wierz mi, że po takim wpatrywaniu się natychmiast stwierdzisz, że wszystko smutne stało się radosnym, wszystko uciążliwe – lekkim, wszystko nieprzyjemne – przyjemnym, wszystko gorzkie – słodkim i miłym, tak że i ty zacznasz wołać i mówisz z błogosławionym Hiobem: «czego nie chciała przedtem tknąć się moja dusza, teraz dla uścisku [męki Chrystusa] jest moim pokarmem» (Hi 6,7), jak gdybyś mówiła: dobra, które przedtem wydawały mi się niewłaściwe dla mojej duszy, teraz z powodu udręki męki Chrystusa, którą widzę, stały się słodkie i przyjemne dla mnie”⁶⁶.

Tekst zawiera istotne rozróżnienie. Otóż przywołując słowa Pieśni nad Pieśniami, Bonawentura mówi o ukrzyżowanym Jezusie, którego należy przyłożyć jako pieczęć do „serca” i do „ramienia”. „Pieczęć serca” wskazuje na sferę egzystencji człowieka (*esse*), ze szczególnym aspektem osobowej tożsamości, jakim jest bycie uczniem Ukrzyżowanego, czyli trwanie w bytowej zależności od Niego. Natomiast „pieczęć ramienia” przywołuje sferę ludzkiego działania (*agere*). Tej jednak nie sposób zrozumieć bez pieczęci serca. Dlatego możliwość przemiany goryczy wszystkich wymiarów życia w słodycz bierze się – Bonawentura wskazuje tu na zmysł smaku – z zanurzania ich w krwi Chrystusa tak jakby w przyprawie⁶⁷.

Jeszcze doskonalszym odniesieniem do ukrzyżowanego Oblubieńca jest ukrycie się w Jego przebitym boku. W tym przypadku nie jest istotne samo tylko dotknięcie rany boku Jezusa, jak to relacjonuje Janowa Ewangelia o Tomaszu Apostole (zob. J 20,27), lecz duchowe wejście do Serca Pana, przepaści miłowania i oazy

⁶⁶ Św. Bonawentura, *Do Sióstr o doskonałości życia*, art. cyt., 6, 11, s. 136–137.

⁶⁷ Por. św. Bonawentura, *Do Sióstr o doskonałości życia*, art. cyt., 6, 11, s. 137.

pokoju. Bonawentura nawołuje do tego wejścia słowami o wyjątkowej mistycznej głębi: „Przystąp więc [...] krokami twoich uczuć do Jezusa zranionego, do Jezusa cierniem ukoronowanego, do Jezusa przybitego na krzyżu i ze św. Tomaszem apostołem nie tylko patrz na przebicie gwoźdźmi jego rąk, nie tylko włoż palec twój na miejsce gwoździ, nie tylko włoż swoją rękę w Jego bok, lecz wejdź zupełnie przez ranę boku aż do samego serca Jezusa i tam przemieniona w Chrystusa najżarliwszą miłością Ukrzyżowanego (*ardentissimo Crucifixi amore in Christum transformata*), przybita gwoźdźmi Bożej miłości, przebita włócznie serdecznego umiłowania, przeszła mieczem najgłębszego współczucia, nie szukaj niczego innego, nie pragnij niczego innego, nie chciej w nikim innym znaleźć pocieszenia, jak tylko w tym, abyś z Chrystusem mogła umrzeć na krzyżu. A wówczas z Pawłem apostołem zawołasz i powiesz: «Z Chrystusem jestem przybity do krzyża. Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,19.20)”⁶⁸.

Bez wątpienia jest to tekst, jeden z wielu u Bonawentury, który ma nieocenione znaczenie dla rozwoju kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa. Przez swą głęboką wrażliwość pasyjną i pobożność, którą budował również na wzorcu św. Franciszka, stał się zatem także heroldem serca Bożego⁶⁹. Mistyka męki i krzyża prowadzi bezpośrednio do przebitego serca Pana, w którym ukryty jest cały żar miłości Boga Ojca. Można powiedzieć, że to boskie serce, zranione i cierpiące, jest dla Bonawentury punktem centralnym mistyki krzyża, niejako jej nerwem. A dzieje się tak, ponieważ krzyż wyrasta z serca, z miłości, karmi się miłością. Bez niej nie byłby krzyżem Chrystusa, nie byłby znakiem zbawienia.

Mówiąc o najżarliwszej miłości Ukrzyżowanego, Bonawentura wskazuje przede wszystkim na jej przemieniającą moc, zdolną upodobnić oblubienicę do Oblubieńca. To zaś oznacza, że miłość Boga, właśnie dlatego, że jest nieskończona, nie wie, co znaczy „dość”. Ona zawsze pragnie więcej, dąży do pełni, porywa po to, by przemienić w siebie. Przywołany fragment Listu do Galatów o krzyżowej jedności Pawła z Chrystusem służy Bonawenturze za przykład boskiego upodobania wobec wybranych, których Chrystus wprowadza w głąb swego serca, odkrywając im tajemnice przed innymi zakryte.

⁶⁸ Św. Bonawentura, *Do Sióstr o doskonałości życia*, art. cyt., 6, 2, s. 133. O otwartym boku, do którego Chrystus chce wpuścić duszę, Bonawentura wspomina także w *Rozmowie z samym sobą*, art. cyt. 1,39, s. 50: „Rozważ, jaką była cierpliwość Oczekującego. Jak długo czekał na twoje przyjście! Jakżeż długo pobłażał ci w twoich grzechach! [...] O duszo, wróć wreszcie, bo Chrystus oczekujący cię na krzyżu skłania głowę, by cię ucałować, wyciąga ramiona, by cię uściśnąć, otwiera ręce, by cię wyposażyć, spoczywa na krzyżu, by cały zawisnąć, nogi daje przykuć, by na nim pozostać, a bok otworzyć, by cię do niego wpuścić”.

⁶⁹ Zob. R.H. Kośla, *Bonawenturiański wkład w rozwój doktryny i kultu Najświętszego Serca Jezusa*, w: *Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność (1217–2017). Materiały Międzynarodowej Konferencji Jubileuszowej z okazji 800-lecia narodzin św. Bonawentury z Bagnoregio, Kraków, 1–2 czerwca 2017*, Kraków 2018, s. 289–308.

Obraz stygmatyzowanego Franciszka, tak bliski sercu Bonawentury, najpełniej streszcza teologiczne podstawy jego mistyki krzyża. W prologu *Drogi duszy do Boga*, a więc dzieła, które powstało na górze Alwerni, wyjaśnia bezpośredni wpływ Franciszkowej stygmatyzacji na pojmowanie więzi krzyżowej, do jakiej Bóg może wezwać człowieka. Wyraził to w słowach: „Przebywając tam, rozważałem niektóre sposoby wznoszenia się naszego ducha ku Bogu. Między innymi przyszło mi na myśl owo cudowne zdarzenie, które tutaj właśnie przytrafiło się błogosławionemu Franciszkowi, mianowicie widzenie skrzydlatego serafina, który przypominał Ukrzyżowanego. Gdy to rozważałem, nagle uświadomiłem sobie, że widzenie przedstawiało kontemplacyjny zachwyt naszego ojca oraz wskazywało drogę, która do niego prowadzi. [...] Jedną z dróg, która do tego prowadzi, jest płomienna miłość Ukrzyżowanego [...]. Do Boga dochodzi się tylko przez Ukrzyżowanego, [...] nie dojdzie się do niebieskiego Jeruzalem, jeżeli nie przejdzie się, jak przez bramę, przez krew Baranka”⁷⁰.

Żywa soteriologiczna treść o Ukrzyżowanym jako drodze i Jego krwi jako bramie wiodącej do obiecanej ojczyzny, jaka tu wybrzmiewa, stanowi teologiczną podstawę tej formy mistyki, jaką wyznacza pasyjność w ogólności, a krzyż w szczególności. Doświadczenie zaś mistyczne św. Franciszka wraz z łaską stygmatów jest dla Bonawentury jej doskonałym zobrazowaniem. Jak zauważa w prologu do *Drzewa życia*, Franciszek pragnął doskonale upodobnić się do ukrzyżowanego dla niego Zbawiciela, chciał też nieustannie nosić krzyż Jezusa zarówno duchowo, jak fizycznie⁷¹.

Dlatego Bonawentura poszedł jeszcze dalej w określeniu mistycznej więzi z ukrzyżowanym Zbawicielem. Otóż w jednym z kazań o pokucie mówił o konieczności upodobnienia się do Ukrzyżowanego, ale nie przez naśladowanie, lecz przez ukrzyżowanie. Chciał przez to dać do zrozumienia, że trzeba się dać ukrzyżować, ponieważ tylko wtedy będzie można w pełni korzystać z owoców drzewa życia. Wyraził to następująco: „Jeśli pragniesz, aby twoja dusza wydawała godne owoce, umartwiaj ciało! Bierz wzór z Chrystusa! Oto Jego słowa przekazane przez świętego Jana: «Jeżeli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity». Chcąc wraz z Chrystusem korzystać z owoców drzewa życia, na którym On umarł, dajmy się z Nim razem ukrzyżować. Tylko wtedy będziemy wydatnie owocować na niwie duszy. Najmilsi! Kto chce znaleźć Pana, odnajduje Go w krzyżu. Stąd kto ucieka przed krzyżem, tym samym opuszcza też Pana. Gdzie krzyż, tam Pan; gdzie Pan, tam krzyż; tam też kieruj gorące pragnienia! Znalezienie ukrzyżowanego Pana nie mija bezowocnie, bo ubogaca je strumień łask Chrystusowych”⁷².

⁷⁰ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga...*, dz. cyt., prol. 2,3, s. 16–17.

⁷¹ Por. św. Bonawentura, *Drzewo życia*, tłum. K. Żuchowski, prol. 1, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, dz. cyt., s. 260–261.

⁷² Q IX, sermo I, s. 465: „Si vis igitur fructificare spiritualiter, necesse est, te mori carnaliter; in Ioanne exemplum de Christo: *Nisi granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit*,

Mówiąc o mistyce krzyża, nie można nie przywołać jej epifanicznego znaczenia, o którym Bonawentura rozprawia w *Trzech drogach*. Niektórzy jego komentatorzy wprost przyznają, że należy mówić o staurocentryzmie bonawenturiańskim, ponieważ krzyż staje się u niego jakimś hermeneutycznym kluczem w lekturze świata przyrodzonego i jego zjawisk, a także świata nadprzyrodzonego⁷³. Przywołując objawienie Apokalipsy, Doktor Seraficki wskazuje na Baranka, który przez swoje cierpienie na krzyżu otworzył siedem pieczęci księgi (por. Ap 5,5). Jak mówi: „tą księgą jest znajomość wszystkich rzeczy, a było w niej zamknięte siedem tajemnic, które właśnie poprzez skuteczność męki Chrystusowej zostały wyjawione: przedziwny Bóg, rozumny duch, zmysłowy świat, upragniony raj, straszne piekło, czcigodna cnota, zawiniona kara”⁷⁴. Według niego krzyż jest „kluczem, bramą, drogą i pięknem prawdy”, czyli formą wszystkich form, formą najwyższą, dzięki której możliwa jest lektura wszelkiej rzeczywistości. Stąd też u Bonawentury krzyż będzie z jednej strony reprezentował najwyższy stopień objawienia Boga, z drugiej zaś najgłębsze aspiracje kontemplacji człowieka, gdyż jest kluczem, bramą i drogą ku przyobiecanej przez Boga wiecznej szczęśliwości.

Zakończenie

Jak można było zaobserwować, wśród wielu dróg wiodących ku poznaniu Boga Bonawentura, zainspirowany teologiczną intuicją Pseudo-Dionizego i praktyczną jej realizacją u stygmatyka św. Franciszka z Asyżu, za najdoskonalsze uważa poznanie mistyczne, czyli doświadczalne. Porównując *cognitio* i *affectus* daje do zrozumienia, że w mistycznym doznaniu człowiek nie odbiera Boga na sposób pojęciowy, lecz doświadcza Jego obecności. O ile poznanie rozumowe prowadzi do poznania Boga jako pierwszej przyczyny czy dobra najwyższego, o tyle poznanie afektywne warunkuje jedność z Bogiem jako Trójcą Osób w doskonałym współistnieniu. Kategorie, takie jak: *raptus*, *amplexus*, *gustus* czy *tactus*, które u człowieka są wyrazem uzdolnienia afektywnego, stanowią w systemie Bonawentury podstawę mistycznego doświadczenia obecności Boga. *Apex mentis*, czyli ta część ludzkiej duszy, która spotyka się ze Stwórcą, zastrzeżona jest dla afektu, tj. dla miłości, gdyż tylko ona ma zdolność jednoczącą.

Wiążącą rolę w wędrówce duszy do Boga odgrywa osoba Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego. Dla Bonawentury to oś całej teologii i mistyki zarazem. Tylko On bowiem jest drogą do Ojca i wyłącznie przez Niego możliwe jest głębokie zjednoczenie z Trójjedynym Bogiem. Wcielone i ukrzyżowane Słowo Boże skupia wokół siebie wszystkie ludzkie dążenia, jest centrum, do którego zmiierzają wysiłki

ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Si igitur volumus habere fructum ligni vitae cum Christo, qui mortuus est et crucifixus, debemus cum ipso crucifigi, ut possimus spirituales fructus facere”.

⁷³ Por. C.V. Pospíšil, *Crux. Crucifixus*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, dz. cyt., s. 288–289.

⁷⁴ Św. Bonawentura, *Trzy drogi...*, art. cyt., 3, 3, 7°, s. 26–27.

ascetyczne i pragnienia duszy. Ukrzyżowany Chrystus jest jedynym prawdziwym miejscem doświadczenia Boga przez człowieka. Dusza w takim poznaniu zostaje wyniesiona do ziemskiej antycypacji uszczęśliwiającej wiedzy o Bogu. Pozostając w kontemplacyjnej nocy wobec Jego tajemnicy, milczy i doświadcza swego rodzaju pokrewieństwa z Nim w miłości i przez miłość.

W owej Bonawenturowej myśli o wędrowce człowieka ku Bogu widać doskonale syntezę mistycznej wizji Pseudo-Dionizego i franciszkańskiej duchowości naznaczonej tajemnicą krzyża. Papież Benedykt XVI podczas jednej z audiencji, analizując pewne aspekty twórczości Doktora Serafickiego, wyraził się następująco: „Właśnie w mrocznej nocy Krzyża jawi się cała wielkość Bożej miłości; tam gdzie rozum już nic nie widzi, widzi miłość. Końcowe słowa jego «Wędrowki umysłu w Bogu» przy powierzchownej lekturze wydać się mogą przesadnym wyrazem pozabawionej treści pobożności; czytane natomiast w świetle teologii Krzyża św. Bonawentury są jasnym i realistycznym wyrazem duchowości franciszkańskiej”⁷⁵.

Bonawentura ludzkiemu duchowi nakreślił drogę wspinaczki ku Bogu, osadzając ją na mocnym fundamencie ascezy (*oczyszczenia – oświecenia – udoskonalenia*). Jednocześnie podkreślił z naciskiem, że człowiek o własnych siłach, czyli bez wsparcia łaski, nie może się wznieść ku wyżynom Boga. Tylko sam Najwyższy może człowieka do siebie pociągnąć, inaczej: wynieść ku górze – jak to Bonawentura trafnie określa pojęciem *sursum actio*. Wyniesienie to dokonuje się z miłości i w miłości. Zakłada ono oczywiście drogę rozumu, ale jednocześnie przerasta go w gorejącej miłości ukrzyżowanego Chrystusa.

Bonawenturiańska teologia mistyczna jest więc owocem połączenia mistyki Pseudo-Dionizego i teologii krzyża, wyeksponowanej mocno w refleksji nad stigmatyzacją św. Franciszka, która inicjuje symbolicznie ascezę współodczuwania, czyli udziału w cierpieniach męki Chrystusa za grzechy świata. Tym samym Doktor Seraficki zapoczątkował w rodzinie franciszkańskiej, a także w samym Kościele wielki nurt mistyczny, który w niezwyklej sposób podniósł i oczyścił ludzkiego ducha⁷⁶.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Katecheza Benedykta XVI z 17 marca 2010 roku. Dla św. Bonawentury ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest miłowanie Boga, spotkanie i zjednoczenie się Jego i naszej miłości*, kosciol.wiara.pl/doc_pr/489637.Sw-Bonawentura-cz-III [dostęp: 1 XII 2021 r.].

⁷⁵ Benedykt XVI, *Katecheza Benedykta XVI z 17 marca 2010 roku. Dla św. Bonawentury ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest miłowanie Boga, spotkanie i zjednoczenie się Jego i naszej miłości*, kosciol.wiara.pl/doc_pr/489637.Sw-Bonawentura-cz-III [dostęp: 1 XII 2021 r.].

⁷⁶ Por. Benedykt XVI, *Katecheza Benedykta XVI z 17 marca 2010 roku...*, poz. cyt. Zob. także: N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, Á. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012, s. 203.

- Beumer J., *Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras* („*raptus*” und „*extasis*”), „*Franziskanische Studien*” 56 (1974), s. 250–262.
- Bissen J.M., *Les conditions de la contemplation selon saint Bonaventure*, „*La France Franciscaine*” 17 (1934), série 2, s. 387–404.
- Bonaventure Saint, *Itinéraire de l'âme en elle-même*, tłum. Jean de Dieu de Champsecrét, kom. L. de Mercin, Blois 1956.
- Bonawentura św., *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, S. Kafel, wstęp Paweł Milcarek, Biblioteka Christianitas 7, Poznań 2001.
- Bonawentura św., *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B, tłum. A. Horowski, Kraków 2008.
- Bonawentura św., *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984.
- Ciccarelli M.M., *S. Bonaventura, maestro di vita spirituale*, a cura di E. Frascadore, Montecalvo Irpino 1975.
- Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di E. Caroli, Padova 2008.
- Doctoris seraphici S. Bonaventurae, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, vol. 1–4, Ad claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882.
- Gilson É., *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1943.
- Gogacz M., *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: Św. Bonawentura. Życie i myśl, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 366–392.
- Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, wstęp, tłum., przypisy M. Przystychowska, Źródła Myśli Teologicznej 43, Kraków 2007.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
- Höllhuber I., *S. Bonaventura maestro della vera mistica malintesa dal misticismo moderno*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana: Atti del Congresso internazionale per il 7 centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 3, Roma 1976, s. 419–425.
- Kośła R.H., *Bonawenturiański wkład w rozwój doktryny i kultu Najświętszego Serca Jezusa*, w: *Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność (1217–2017). Materiały Międzynarodowej Konferencji Jubileuszowej z okazji 800-lecia narodzin św. Bonawentury z Bagnoregio, Kraków, 1–2 czerwca 2017*, Kraków 2018.
- La Scala F., *Il rapporto tra scienza e verità nel misticismo di s. Bonaventura*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana: Atti del*

- Congresso internazionale per il 7 centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 3, Roma 1976, s. 503–506.
- Leon XII, *Epistola summi pontificis ad japoniae imperatorem (I)*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 9 (1890), s. 177–178.
- Longpré É., *Bonaventure. Doctrine mystique ou La vie surnaturelle*, w: *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de M. Viller, assisté de F. Cavallera, J. de Guibert avec le concours d’un grand nombre de collaborateurs, vol. 1, Paris 1936, k. 1760–1843.
- Martínez-Gayol Fernández N., Fernández M.J., Cordovilla Á., Millán F., *Odwzajemnienie miłości. Teologia, historia i duchowość wynagrodzenia*, Kraków 2012.
- Paweł VI, *List z okazji siedemsetlecia śmierci św. Bonawentury* (15 VII 1974), „L’Osservatore Romano” 114 (1974), nr 176, s. 1n.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Rémy P., *Chronique de spiritualité franciscaine*, „Etudes Franciscaines” 48 (1936), s. 228–236.
- Rolandetti V., *Esperienza metafisica ed esperienza mistica in S. Bonaventura: un sapere che ama e un amore che sa*, w: *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana: Atti del Congresso internazionale per il 7 centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 3, Roma 1976, s. 387–394.
- Schlosser M., *Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura*, „Franziskanische Studien” 68 (1986), Nr. 1–2, s. 3–140.
- Tedoldi F.M., *La dottrina di cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma 1999.
- Żynel A., *Droga ku Bogu poprzez ascezę według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonaventura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 348–365.

Streszczenie

Św. Bonaventura z Bagnoregio pozostawił po sobie wiele pism o typowo ascetyczno-mistycznym charakterze. Jego duchowa myśl – zwana często metafizyką mistyki chrześcijańskiej – koncentruje się wokół drogi, jaką pokonuje dusza ludzka, aby spotkać się z Bogiem w uszczęśliwiającym zjednoczeniu. Przedmiotem dociekań jest więc dynamika duchowego wysiłku człowieka, który w swojej otwartości jednoczy się z Bogiem Ojcem przez ukrzyżowanego Syna w Duchu Świętym. Mistyka w ujęciu Bonawentury nie ogranicza się do nadzwyczajnych stanów, lecz stanowi istotę całego życia chrześcijańskiego. To jemu zawdzięczamy organiczne i funkcjonalne wszczęcie ascezy w nurt życia mistycznego.

Słowa kluczowe: teologia mistyczna, itinerarium, mistyka krzyża, wiedza uszczęśliwiająca, miłość jednocząca

Elements of the Mystical Theology of St. Bonaventure of Bagnoregio

Summary

St. Bonaventure of Bagnoregio left behind many writings of a typically ascetic and mystical character. His spiritual thought, often called the metaphysics of Christian mysticism, centers around the path that the human soul travels to meet God in beatific union. The subject of the inquiry is therefore the dynamics of the spiritual effort of man, who in his openness unites himself with God the Father through the Crucified Son in the Holy Spirit. According to Bonaventure, mysticism is not limited to extraordinary states, but is the essence of all Christian life. We owe him the organic and functional implantation of asceticism into the current of mystical life.

Keyword: mystical theology, itinerarium, mysticism of the cross, beatific knowledge, uniting love

CHARLESA PEIRCE'A „ZANIEDBANY ARGUMENT” ZA RZECZYWISTOŚCIĄ BOGA

Wstęp

Sformułowano już wiele argumentów mających uzasadnić przekonanie o istnieniu Boga. Pokusił się o to również Charles Sanders Peirce (1839–1914), myśliciel amerykański, jeden z twórców semiotyki logicznej oraz logicznych podwalin filozofii pragmatyzmu. Przeszedł on do historii filozofii, a szczególnie do historii logiki jako człowiek znany z bardzo wysokiej kultury logicznej oraz przenikliwego i ścisłego umysłu. W niniejszym artykule pokrótce przedstawia się i omawia argument za istnieniem Boga sformułowany przez wspomnianego amerykańskiego logika, podejmuje się również próbę oceny owego rozumowania. Analiza wyводу Peirce'a na temat przekonania o „rzeczywistości Boga”, jak autor wyraził swoją tezę, opiera się na jego artykule zatytułowanym *Neglected Argument (Zaniedbany argument)*¹.

Już na początku należy stwierdzić, że mówiąc ogólnie, dowody na istnienie Boga nie są nigdy banalne ani oczywiste. Wśród nich argument Peirce'a wydaje się klarowny i zrozumiały dzięki wysokiej kulturze logicznej oraz ścisłości umysłu jego twórcy. Omówienia i oceny „zaniedbanego argumentu” dokonało już wielu autorów, zarówno nowszych, jak choćby J. Caleb Clanton², jak i starszych, jak Bowman L. Clark³. W ich pismach można spotkać kolejne odniesienia do sporej liczby mniej lub bardziej znaczących tekstów. Bogactwo literatury anglojęzycznej poświęconej argumentowi na rzecz rzeczywistości Boga Charlesa Peirce'a bierze się zapewne stąd, że był to jeden z pierwszych znanych na świecie filozofów amerykańskich, społeczeństwo zaś Stanów Zjednoczonych wciąż uchodzi za dość religijne, a odniesienia do Boga są nadal powszechne w dyskursie publicznym. Wolno mniemać, że pisarze opracowujący dorobek Peirce'a pod kątem jego argumentu za rzeczywistością Boga słusznie uważają jego rozumowanie za wyraźny wkład filozofii amerykańskiej w dziedzinę teodycei. Nie brakuje również analiz krytycznych, wśród

¹ Zob. Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument*, w: Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument i inne pisma z lat 1907–1913*, tłum. S. Wszolek, Kraków 2005, s. 81–118.

² Zob. J.C. Clanton, *The Structure of C. S. Peirce's Neglected Argument for the Reality of God: A Critical Assessment*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” (2014), nr 2 (50), s. 175–200.

³ Zob. B.L. Clarke, *Peirce's Neglected Argument*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” (1977), no 4 (13), s. 277–287.

których warto wspomnieć o polemice podjętej przez Gary'ego Kesslera⁴. Filozoficzną myśl Peirce'a dotyczącą istnienia Boga spopularyzował w kraju Stanisław Wszolek⁵, który opracował i przetłumaczył na język polski wiele prac amerykańskiego filozofa.

Argument Peirce'a jest w istocie potrójny i właśnie tak wszędzie jest przedstawiany, co nie pozwala na głębszą analizę i ocenę jego istotnej części w ramach rozmiarów typowego artykułu naukowego. Z tego powodu niniejszy skromny tekst ma za zadanie prezentację i ocenę drugiej części argumentu, która w zamyśle autora jest samym „zaniedbanym argumentem”. Nie jest znane podobne opracowanie ani w języku polskim, ani w angielskim.

Pierwsza część artykułu zawiera niezbędne uściślenia terminologiczne oraz ogólny zarys całości argumentu Peirce'a. W drugiej części krok po kroku analizuje się istotę samego „zaniedbanego argumentu”, który jest drugim z trzech zaproponowanych przez twórcę filozoficznego pragmatyzmu. Trzecia część artykułu jest poświęcona ocenie argumentu. Ocena ta nie będzie oceną metodyczną ani merytoryczną, lecz raczej próbą odpowiedzi na pytanie o skuteczność omawianego wywodu.

Terminologia i plan argumentów Peirce'a

Na początku wypada zamieścić uściślenia terminologiczne potrzebne do zrozumienia omawianego rozumowania. Przez „argument” Peirce rozumie proces myślowy zmierzający do wytworzenia określonego przekonania⁶. Jest to definicja dość szeroka, niemniej powszechnie przyjmowana w logice klasycznej i jako taka nie powinna budzić kontrowersji⁷. Według Stanisława Wszółka definicję powinno się jednak uściślić. W ujęciu Peirce'a argument jest to myślenie nieformalne w odróżnieniu od wnioskowania logicznego. „Argument [...] «myśli się» w tym sensie, że nie jest kontrolowany przez jaźń myśliciela, lecz przez samą asocjację myśli”⁸. Kolejnym pojęciem jest rzeczywistość. Według Peirce'a bycie rzeczywistym to posiadanie własności, czyli „charakterystyk wystarczających do identyfikacji podmiotu tych własności i posiadanych przezeń bez względu na to, czy ktokolwiek mu je przypisze, czy nie”⁹. Jest to w gruncie rzeczy definicja niesprzeczności, którą spełniają nawet desygnaty nazw syntetycznie pustych, czyli takich, które nie oznaczają żadnych przedmiotów, aczkolwiek istnienie tych przedmiotów jest logicznie możliwe. Przykładem takiej nazwy może być „obecny władca Cesarstwa Polskiego”. Rzeczywistość bytu w ro-

⁴ Zob. G.E. Kessler, *A Neglected Argument*, „The Paideia Archive” (1998), no 36, *Twentieth World Congress of Philosophy*, s. 110–118.

⁵ Zob. S. Wszolek, „Zaniedbany Argument” *Charlesa Sandersa Peirce'a*, „Studia Kulturoznawcze” (2015), nr 1 (7), s. 101–111.

⁶ Por. Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument*, art. cyt., s. 82.

⁷ Por. E. Borg, E. Lepore, *Symbolic Logic and Natural Language*, w: *Blackwell Companion to Philosophical Logic*, ed. D. Jacquette, Oxford 2006, s. 86–87.

⁸ S. Wszolek, „Zaniedbany Argument” *Charlesa Sandersa Peirce'a*..., art. cyt., s. 101.

⁹ Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument*..., art. cyt., s. 82.

zumieniu Peirce'a opiera się na prawie logiki zdań: znane jako prawo Claviusa. Znaczy to, że jeżeli jakiś byt rzeczywisty jest opisywany przez dowolne zdanie p , to nawet jeśli zaneguje się to zdanie, to i tak wyniknie ono jako prawdziwe¹⁰. Jest to – rzecz by można – ryzykowne rozumienie rzeczywistości, ponieważ zgodnie z nim coś może być rzeczywiste, a jednocześnie aktualnie nieistniejące. Z kolei przyjęcie takiego, a nie innego rozumienia rzeczywistości Boga może być uznane za atut argumentu, ponieważ nie zakłada z góry Jego istnienia i nie naraża całego rozważania na błąd *petitio principii*. Peirce rozumie Boga jako „definiowalne imię własne”, którego definicja to *Ens necessarium* (łac. byt konieczny), czyli rzeczywisty (w znaczeniu podanym wyżej) Stwórca „trzech wszechświatów doświadczenia”¹¹. Bardziej szczegółowa analiza owej definicji Boga mogłaby wypełnić oddzielny artykuł, ale na potrzeby „zaniedbanego argumentu” nie jest ona aż tak istotna, ponieważ nie jest to argument w rodzaju dowodu ontologicznego, który wyprowadzałby istnienie Boga z Jego istoty ujętej w definicji¹².

Po wstępnych uściśleniach terminologicznych przychodzi kolej na przytoczenie argumentów Peirce'a za rzeczywistością Boga. Według amerykańskiego filozofa istnieją trzy takie argumenty. Pierwszy z nich to uczciwa i bezinteresowna medytacja nad ideą Boga, do której wcześniej lub później doprowadzi tzw. gra dumania, o której będzie mowa dalej. Człowiek czuje sens i potrzebę hipotezy Boga i zaczyna ideę tę adorować. Prowadzi ona do przyjęcia za prawdziwe przekonania o rzeczywistość Boga, a nawet o Jego bliskości. Jest to argument według Peirce'a jak najbardziej rozumny, skoro skłania duszę podmiotu poznającego do żywej determinacji, by kształtować całe jego zachowanie w zgodzie z tą hipotezą. Argument ten został nazwany „argumentem pokornym” i według Peirce'a w ciągu całej historii przysporzył najwięcej wierzących w Boga. Drugi argument określono jako „zaniedbany”. Pokazuje on, że „argument pokorny” jest naturalnym efektem swobodnej medytacji, dlatego że każde serce daje się porwać przez piękno idei Boga rozważanej na sposób „argumentu pokornego”. Utajona skłonność do wierzenia w Boga jest podstawowym składnikiem ludzkiej duszy, pewną naturalną pozostałością po medytacji nad początkami wszechrzeczy. „Zaniedbany argument” jest w istocie apologią i usprawiedliwieniem umysłowych operacji, które w „argumencie pokornym” podmiot

¹⁰ Rzeczywisty, a więc niesprzeczny jest przedmiot, któremu przysługują te same własności, niezależnie od ich aktualnego przypisania lub jego braku, w sensie definicji $F(a) = F(b) \rightarrow a = b$. Por. L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 215–217.

¹¹ Por. Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., s. 82–83.

¹² „Ontological arguments are arguments, for the conclusion that God exists, from premises which are supposed to derive from some source other than observation of the world – e.g., from reason alone. In other words, ontological arguments are arguments from what are typically alleged to be none but analytic, a priori and necessary premises to the conclusion that God exists”. Por. G. Oppy, *Ontological Argument*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments [dostęp: 5 III 2021 r.]

faktycznie i aktywnie przeżywa. Trzeci argument polega na studium autentycznej myśli naukowej, której narzędzia obejmują nie tylko ściśle matematyczne idee, ale i techniczne instrumentarium wykorzystywane przez sprawnego eksperymentatora. Każdy może porównać proces dumania z etapami pracy towarzyszącej odkryciu naukowemu. Przekona się wówczas, że „pokorny argument” jest pierwszym stadium wszelkiej pracy naukowej, która polega na obserwowaniu faktów, układaniu ich i porządkowaniu, dopóki nie wykształci się dla nich hipoteza wyjaśniająca. Okazuje się, że hipoteza rzeczywistości Boga jako hipoteza wyjaśniająca różni się korzystnie od innych konkurencyjnych hipotez¹³.

Eksplikacja i uprawomocnienie „zaniedbanego argumentu”

Po przytoczeniu wszystkich argumentów Peirce’a przychodzi kolej na omówienie i krytykę samego „zaniedbanego argumentu”. Jak widać powyżej, jest to drugi z zestawu argumentów na istnienie Boga zaprezentowanych przez twórcę semiotyki oraz podstaw filozoficznego pragmatyzmu. Słowo „zaniedbany” oznacza w tym przypadku nie to, że jest to argument powszechnie nieznany. Zdaniem jego autora jest on raczej permanentnie pomijany, lekceważony przez teologów, którzy powinni go stosować, aby opisać i uzasadnić najbardziej według Peirce’a właściwy argument na istnienie Boga, czyli „argument pokorny”, bronić jego rozumnego charakteru i uzasadnić siłę jego przekonywania. Stanisław Wszolek tak oto podsumowuje sam „zaniedbany argument”: „Teolog, rozważając naturę człowieka, dochodzi do wniosku, że ukryta tendencja do wierzenia w Boga jest istotnym ingredientem duszy ludzkiej. Dumanie uwalnia ukrytą skłonność do wierzenia w Boga, postrzegania Go jako rzeczywistego. Ponieważ rzadko posługujemy się tym spostrzeżeniem podczas usprawiedliwienia wiary w Boga, jest to argument zaniedbany i niedowartościowany – zwłaszcza przez teologów”¹⁴. Zdaniem Peirce’a, gdyby teolodzy zwrócili uwagę na „pokorny argument”, przestaliby szukać metafizycznych dowodów na istnienie Boga, a skupiliby się na wykorzystaniu „zadziwiającej siły jego promieniowania”¹⁵. Na pierwszy rzut oka postulat ten wydaje się jednak trudny do zrealizowania. To, co w argumentach metafizycznych – choćby w „drogach” opracowanych przez św. Tomasza z Akwinu – staje się istotną przesłanką, taką jak choćby przyczynowość, celowość czy porządek wszechświata¹⁶, u Peirce’a staje się jedynie okazją do kontemplacji i dumania. Twórca „zaniedbanego argumentu” wywodzi w nim, że wszyscy teologowie winni zauważyć, iż „pokorny argument” przekona każdego normalnego człowieka, jeśli tylko zostanie dostatecznie rozwinięty. Oczywiście Peirce dostrzega trudność, przed jaką stoją teologowie, i podkreśla, że „pokorny argument” jest w sposób naturalny ukryty, nie narzuca się badaczom. Z tego powodu, aby od-

¹³ Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., s. 109–111.

¹⁴ S. Wszolek, „*Zaniedbany Argument*” *Charlesa Sandersa Peirce’a...*, art. cyt., s. 108.

¹⁵ Por. Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., s. 84.

¹⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 1, a. 2; q. 2, a. 3c.

tworzyć „zaniedbany argument”, należy krok po kroku przeanalizować dane przez Peirce’a wskazówki, w jakim kierunku winny iść rozważania teologów.

Po pierwsze, amerykański logik i filozof widzi w człowieku zdolność do „zabawy dumania” (ang. *muse*), która przypomina puszczanie wodzy nie tyle fantazji, ile rozumu ludzkiego, oraz pozwalanie mu na samoczynną asocjację, czyli kojarzenie własnych myśli. Proces ten, polegający na automatycznym i niekontrolowanym przez podmiot tworzeniu ciągu myśli, nazywa się właśnie „argumentem”. Aby wyjaśnić, skąd bierze się w człowieku zdolność do „zabawy dumania”, Peirce powołuje się na wspomniane przez Galileusza naturalne światło rozumu. Według Williama B. Ashwortha polega ono na tym, że ludzie jako gatunek wykazują racjonalny instynkt zgadywania, który będąc naturalnym produktem ewolucji, jest podobny do instynktu ptaków i innych zwierząt. Zdolność rozumowania jest tak powiązana z naturą ludzką, jak cudowne instynkty os i mrówek są powiązane z ich naturą¹⁷. Instynkt ten jest, owszem, omylny, ale jego omylność nie przekreśla faktu, że w gruncie rzeczy i najczęściej pozwala on podmiotowi odgadywać trafnie, co ma znaczenie w kontekście przeżywalności gatunku ludzkiego, jego życia, walki o byt, zaspokajania naturalnych pragnień itp., o czym wspomina choćby Frans der Waal¹⁸. W ludach pierwotnych chociażby lęk przed rzeczywistością rozpoznawaną jako ponadnaturalna zabraniał zbliżania się do tajemniczych zjawisk lub zwierząt, którym przypisywano boską moc. Za przykład mogą tu posłużyć wulkany, pioruny, hipopotamy czy krokodyle. Niewątpliwie wiara w tego typu bóstwa pokrywała się z instynktem samozachowawczym¹⁹. Rozumując w ten sposób, można przyjąć, że podobnie „zabawa dumania” jest naturalną zdolnością rozumu ludzkiego.

Po drugie, dostrzeżenie instynktowności i naturalności „zabawy dumania” wyjaśnia rolę prostoty podczas wyboru hipotez tłumaczących zjawiska będące przedmiotem dumania zarówno w życiu codziennym, jak i w nauce. Stawiając czoło zagadkom i problemom, człowiek preferuje zazwyczaj hipotezę prostszą – nie w sensie logicznym, lecz w sensie wskazywanym przez wspomniany instynkt, tj. łatwiejszą do przyjęcia. Tak więc dumający człowiek, jeśli duma odpowiednio długo i w sposób wolny, samoczynnie natyka się na hipotezę Boga. Takie stwierdzenie jest jednak niewystarczające do uzasadnienia rzeczywistego istnienia Boga, gdyż do podobnych sytuacji może dojść choćby w ramach religii pierwotnej, o czym wspomina już David Hume, argumentując na rzecz naturalnego pochodzenia religii²⁰. Do tego miejsca drogi ateistów, agnostyków, sceptyków i teistów stają się niemal wspólne. Zarówno teiści, jak i ateiści wiedzą przecież, że hipoteza Boga pojawia się dość

¹⁷ Por. W.B. Ashworth, *Light of Reason, Light of Nature. Catholic and Protestant Metaphors of Scientific Knowledge*, „Science in Context” (1989), no 3, s. 99–100.

¹⁸ Por. F. de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelných*, tłum. K. Kornas, Warszawa 2015, s. 142.

¹⁹ Por. F. de Waal, *Bonobo i ateista...*, dz. cyt., s. 147–148.

²⁰ Por. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. W. Hochfeldowa, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1962, s. 116, 123–124.

często w umyśle człowieka. Oczywiście to, że hipoteza pojawia się w umyśle ludzkim, nie dowodzi niczego w sprawie realności Boga, tak samo jak pojawiająca się idea pegaza lub jednorożca nie dowodzi ich istnienia. Hipoteza Boga wymaga więc jakiegoś dalszego uprawomocnienia. A więc należy przejść następnie do trzeciego etapu omawianego argumentu.

Otóż według Peirce'a hipoteza Boga – w przeciwieństwie do innych hipotez mogących także pojawić się w „zabawie dumania” – może poszczycić się trzema pożądanymi własnościami. Na pierwszym miejscu należy wymienić to, że w najwyższym stopniu spełnia warunek instynktownej prostoty. Na drugim zaś warto podkreślić to, że będąc naturalnym rezultatem „zabawy dumania”, hipoteza Boga jest zadziwiająco zgodna z powszechnym rozumem ludzkości – jak dotąd jej większość wyznaje jakąś religię. Badacze spośród ateistów i wierzących przystają na to, że przełom XX i XXI w. nie jest dobrym czasem na liczbowe ujmowanie wiary i religii. Na przełomie wieków i tysiącleci zauważa się bowiem tu i ówdzie nieznaczący wzrost zainteresowania religią. Tym samym wzrostu liczby osób niewierzących zarejestrowanego w drugiej połowie XX w. nie można uznać za początek ogarniającej cały świat ateizacji, lecz raczej za zjawisko lokalne. Ci zatem, którzy twierdziliby, że nadchodzi jakaś nowa era niewiary, wygłaszałiby twierdzenia przedwcześnie. W każdym razie w 2015 r. 26 proc. przebadanej ludności świata (bez udziału Chin) deklarowała się jako osoby niewierzące lub niereligijne. Jeśli natomiast weźmie się pod uwagę ludność Chin, to odsetek ten wzrastał do 44²¹. Dzieje się tak z powodu konsekwentnego i programowego ateizmu wprowadzanego w Państwie Środka już od kilkudziesięciu lat. Wolno mniemać, że państwa takie jak Iran z jednej strony, a Chiny z drugiej nie dostarczą wiarygodnych informacji na temat wolnych przekonań ludzi. Na tej podstawie należy zgodzić się z utrzymywaną przez Peirce'a powszechnością hipotezy Boga w rozumie ludzkim. Na trzecim miejscu autor ów stwierdza, że hipoteza Boga ma nieodpartą siłę oddziaływania na praktyczne zachowanie ludzi, a jako przykład może posłużyć tu choćby fenomen męczeństwa. Oczywiście istnieją przypadki „męczeństwa” wśród ateistów, niemniej należy się zastanowić nad tym, czy istotnie oddali oni życie za prawdę, czy był to wyraz sprzeciwu względem ówczesnej – jeśli nawet w danym przypadku błędnej, to jednak powszechnej i spójnej – opinii społecznej. Nie wolno zapominać o tym, że choćby w czasach terroru hitlerowskiego poniosło śmierć także wielu pospolitych przestępców. Więcej uwagi poświęcono temu zagadnieniu w innym opracowaniu²².

Ogólnie rzecz ujmując, cały „zaniedbany argument” można podsumować w zdaniu głoszącym, że prostota, powszechność i siła oddziaływania hipotezy Boga, którą człowiek napotyka podczas „zabawy dumania”, mają taką moc nad dumającym umysłem, że ów praktycznie nie może nie przekonać się o rzeczywistości Boga.

²¹ Por. J. Langston, J. Hammer, R. Cragun, *Atheism Looking in: On the Goals and Strategies of Organized Nonbelief*, „Science, Religion and Culture” (2015), no 2 (3), s. 72–73.

²² Por. B. Krzos, *Potrzeba, aby On wzrastał. Osoba i postawa kapłana katolickiego w świetle współczesnych wyzwań duszpasterskich w Polsce*, Tarnów 2020, s. 111–112.

Taka jest zdaniem Peirce'a sytuacja zdecydowanej większości ludzi, tzw. optymistów, czyli wszystkich, którzy przejawiają omówioną wyżej „naturalną dyspozycję intelektualną” do „zabawy dumania”²³.

Peirce zdawał sobie sprawę z tego, że mimo dostrzeganej przezeń oczywistości i nieodpartego piękna hipotezy Boga nie wszyscy ją uznają, co więcej – niektórym takie uznanie przychodziłoby bardzo trudno. Według amerykańskiego filozofa za ten stan rzeczy odpowiada pewnego rodzaju nienaturalny „pesymizm” cechujący postawę niektórych myślicieli. Amerykański filozof przyjmował do wiadomości, że żaden pesymista nie zgodziłby się na przyjęcie „zaniedbanego argumentu”, lecz według niego owi pesymiści po prostu „nie są zdrowi umysłowo, bo nie są obdarzeni intelektualnym wigorem”²⁴. Jeśli podział ludzi na optymistów i pesymistów ma mieć czytelny i głębszy sens w odniesieniu do „zaniedbanego argumentu”, to terminy te nie mogą oznaczać tylko cech psychologicznych. Według Wszółka po uwzględnieniu kontekstu spuścizny Peirce'a można zaryzykować przypuszczenie, zgodnie z którym terminy te mają także sens filozoficzny²⁵. Jest to pogląd spotykany także w klasycznej filozofii chrześcijańskiej, która powołując się na myśl Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, każe słuchać bardziej rozumu i rzeczy niż teorii. Naturalna dyspozycja umysłu skłania jednych ludzi w stronę realizmu metafizycznego – i tych Peirce nazywa „optymistami”, innych zaś, których nazywa „pesymistami”, dyspozycja ich umysłu skłania w stronę nominalizmu²⁶.

Należałoby w tym miejscu zadać pytanie, na jakiej podstawie amerykański filozof doszedł do wniosku, że opisywana przezeń postawa otwartości na rzeczywistość Boga jest lepsza, zdrowsza i bardziej naturalna niż postawa przeciwna. Otóż na potwierdzenie swojej tezy Peirce postawił najpierw tezę pomocniczą, która głosi, że ze względu na prowadzenie życia na pewno nie da się przyjąć, iż obie formy: pesymizm i optymizm, są jednocześnie normalne, ponieważ wzajemnie się wykluczają i sobie zaprzeczają. Stanisław Wszółek, analizując metafizykę Peirce'a, stwierdził, że według amerykańskiego myśliciela istnieją trzy nauki normatywne: estetyka, etyka i logika. Zajmują się one prawdziwymi przekonaniem na temat poprawnego myślenia i działania. W ujęciu Peirce'a wszystkie przekonania pełnią funkcje normatywne, gdyż ukierunkowują pragnienia i kształtują działania. Z tej perspektywy zadaniem nauk normatywnych jest poszukiwanie teorii odróżniania dobra od zła w obszarze poznania (logika), działania (etyka) i odczucia (estetyka)²⁷. Na tej podstawie wolno wnioskować, że przeciwieństwa w filozofii Peirce'a wykluczają się wzajemnie jak dobro i zło. A zatem ocenianie otwartości na rzeczywistość Boga jako postawy lepszej, to jest bardziej naturalnej i pożądanej, jest zdaniem Peirce'a możliwe, jako

²³ Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., 115–116.

²⁴ Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., s. 116.

²⁵ Por. S. Wszółek, „Zaniedbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce'a..., art. cyt., s. 107.

²⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 1, *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2001, s. 18.

²⁷ Por. S. Wszółek, „Zaniedbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce'a..., art. cyt., s. 103.

że odczucia, zachowania i myśli są przynajmniej w pewnym stopniu przedmiotem woli: „Sąd jest aktem świadomości, w którym uświadamiamy sobie przekonanie, a przekonanie jest inteligentnym nawykiem, na mocy którego mamy działać, kiedy nadarza się okazja. Jakiej natury jest to uświadomienie? Może się ono pojawić bardzo blisko działania. Mięśnie mogą nawet się napiąć i możemy powstrzymać się od działania jedynie przez zauważenie, że nie nadarzyła się stosowna okazja”²⁸. Człowiek w sposób naturalny poznaje, stwierdza i działa, a dopiero w świetle okoliczności przeciwnych musi powstrzymać się od poznania i działania. A więc optymizm epistemiczny może być uznany za bardziej pożądanym i naturalnym.

Chociaż według amerykańskiego pragmatyka zdecydowana większość ludzkości ma nastawienie optymistyczne, istnieje jednak kilka grup pesymistów, którzy w gatunku ludzkim są jakby wyjątkami potwierdzającymi regułę. Zdaniem Peirce’a pierwszą grupę pesymistów stanowią ludzie w istocie szlachetni i z natury optymistyczni, którzy są jednak w danym momencie przytłoczeni życiowymi nieszczęściami. Z tego powodu mogą nie dostrzegać atrakcyjności „zabawy dumania” i stawiania hipotez, w tym hipotezy Boga. Każdy jednak zrozumie, że jest to sytuacja czasowa, patologiczna i nienaturalna. Sam David Hume włożył w usta teisty Kleantesa słowa: „Pod tym względem widać duże podobieństwo pomiędzy sektami stoików i pirrończyków [tj. sceptyków]; [...] i jedna, i druga zdaje się opierać na tej samej błędnej maksymie, że czego może człowiek dokonać niekiedy i w pewnym usposobieniu ducha, tego dokonać może zawsze i w każdym usposobieniu”²⁹. Drugi z rodzajów pesymistów to typ „mizantropa, który robi wokół siebie wiele hałasu”. Do tej grupy należą tacy myśliciele, jak: Diogenes z Synopy, Thomas Carlyle, Artur Schopenhauer itp., lecz według Peirce’a to są „chore umysły”³⁰. Można domniemywać, że amerykański pragmatysta nie brał poważnie dociekań myślicieli tej grupy z powodu ich nihilizmu. Peirce zauważa: „Chrześcijanie zawsze byli gotowi ryzykować życiem dla wspólnych modlitw, dla gromadzenia się i równoczesnej modlitwy z wielką mocą zwłaszcza za ich wspólny organizm, «cały Kościół pielgrzymujący na ziemi», jak mówi jeden z tekstów mszalnych. Praktykę tę podtrzymują co tydzień, wszędzie od wielu wieków. Z pewnością w Kościele powinna się rozwinąć osobowość [...]; albo istnieje dziwna wyrwa w działaniu umysłu i musiałbym przyznać, że moje poglądy są bardzo nietrafione. Czy grupy zajmujące się badaniami psychologicznymi nie byłyby bardziej skłonne do przebiccia się przez mroki w poszukiwaniu

²⁸ „A judgment is an act of consciousness in which we recognize a belief, and a belief is an intelligent habit upon which we shall act when occasion presents itself. Of what nature is that recognition? It may come very near action. The muscles may twitch and we may restrain ourselves only by considering that the proper occasion has not arisen. But in general, we virtually resolve upon a certain occasion to act as if certain imagined circumstances were perceived”. Ch.S. Peirce, *Short Logic*, w: Ch.S. Peirce, *The Collected Papers*, vol. 2, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss, Harvard 1931–1935, s. 435.

²⁹ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej...*, dz. cyt. s. 11.

³⁰ Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., s. 116.

dowodów korporacyjnej osobowości niż do poszukiwania dowodów telepatii, która w myśl tej samej teorii byłaby znacznie słabszym zjawiskiem?”³¹ Pesymistyczny nihilista byłby zatem według Peirce’a o wiele bardziej skłonny do uwierzenia w czary niż w zbiorową (korporacyjną) osobowość, która jest pojęciem naukowym. Z tego powodu uważa tego typu umysły za schorzałe. Trzeci typ pesymisty, do którego „zaniedbany argument” może nie docierać, to zdaniem amerykańskiego filozofa „filantrop, którego żywa i pobudliwa wrażliwość szybko przechodzi w gniew na widok drobnych niesprawiedliwości życia”. Przykładem takiej postawy jest Voltaire, lecz szczytem jej byłby Leibniz³². Jak się zdaje, właśnie w tym miejscu należałoby umieścić postawy współczesnych nowych ateistów, a także całą plejadę sensualistów i racjonalistów, takich jak John Locke i David Hume, włącznie z filozofami oświecenia. Z tego powodu temu typowi myślicieli należałoby poświęcić najwięcej uwagi i zapytać o to, jak rozumieć tego rodzaju pesymizm.

Uprawomocnienie „zaniedbanego argumentu”

Gary Kessler krytykował Peirce’a za zbyt optymistyczne wnioski. Uważał, że nie każdy człowiek oddający się bezinteresownej „zabawie dumania” automatycznie będzie dumał nad hipotezą Boga. Ponadto niesprzeczność, czy nawet atrakcyjność danej hipotezy nie przesądza w żaden sposób o jej prawdziwości³³. Oczywiście z tymi zarzutami trzeba się bez wątpienia zgodzić, ale należy także zapytać, czy całkowicie przekreślają one argument Peirce’a. Fakt, że nie wszyscy ludzie latają w kosmos, wcale nie przekreśla doniosłości podboju kosmosu dokonywanego przez człowieka. Analogicznie doniosłość rozważań o Bogu prowadzonych przez pewnych ludzi nie wymaga tego, aby prowadzili je wszyscy. Na obronę „zaniedbanego argumentu” należy stwierdzić, że twórca pragmatyzmu bynajmniej nie uważa swojego argumentu za niezbity, a faktu istnienia Boga za całkowicie udowodniony. Zatrzymuje się na rzeczywistości Boga tożsamej z wiarygodnością hipotezy o Nim. Uważa jednak, że „sama wiarygodność jest niemałej wagi argumentem na rzecz prawdziwości [...]”

³¹ „The Christians have always been ready to risk their lives for the sake of having prayers in common, of getting together and praying simultaneously with great energy, and especially for their common body, for «the whole state of Christ’s church militant here in earth», as one of the missals has it. This practice they have been keeping up everywhere, weekly, for many centuries. Surely, a personality ought to have developed in that church, in that «bride of Christ», as they call it, or else there is a strange break in the action of mind, and I shall have to acknowledge my views are much mistaken. Would not the societies for psychical research be more likely to break through the clouds, in seeking evidences of such corporate personality, than in seeking evidences of telepathy, which, upon the same theory, should be a far weaker phenomenon?” Ch.S. Peirce, *Man’s Glassy Essence*, w: *The Essential Peirce*, vol. 1, 1867–1893, Peirce Edition Project, Bloomington 1992, s. 351.

³² Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., s. 116.

³³ G.E. Kessler, *A Neglected Argument...*, art. cyt., s. 118.

hipotezy”³⁴. Kessler zauważa, że aby przejść od wiarygodności hipotezy do jej przyjęcia, trzeba czegoś w rodzaju „świadczenia wiary”. Stanisław Wszolek uważa, że dla Peirce’a świadectwem tym byłyby wiara wspólnoty wierzących. Zwłaszcza dla teologa winno być jasne, że „dumanie” jest w gruncie rzeczy modlitwą lub czymś, co prowadzi do modlitwy, w trakcie której powstają pewne nawyki myśli, odczucia i zachowania. Dopiero wytworzone nawyki pokazują, co znaczy pojęcie Boga. Peirce nie wahał się podkreślić, że znaczenie to jest zbyt wielkie, aby indywidualna dusza je odczuła. Stąd religijna więź nie jest sprawą jednostki, lecz nieograniczonej i powszechnej wspólnoty zwanej Kościołem³⁵. Podobnie uważa się w nurcie klasycznej chrześcijańskiej filozofii religii³⁶, takie samo stanowisko można też odnaleźć w nauczaniu Kościoła katolickiego³⁷.

Wydaje się jednak, że powyższe stwierdzenia wciąż nie zadowoliliby wspomnianych tu pesymistów. Z tego powodu warto zasygnalizować nieco inne rozwiązanie, które może stać się tematem dalszych badań i artykułów. Przede wszystkim można wysunąć prawomocny wniosek głoszący, że poglądy Peirce’a streszczone w „zaniedbanym argumentie” sprzeciwiają się szerokiemu nurtowi racjonalizmu. Postawa racjonalistyczna zakłada optymistyczną wiarę w postęp i pozytywną rolę nauki. Przeciwstawia rozum sentymentom, wierze religijnej i wszelkim „uprzedzeniom”. Filozoficzny racjonalizm dotyczy ściśle poglądów epistemologicznych. Choć jego zwolennicy, zwłaszcza nowożytni, nie odrzucali istnienia Boga ani znaczenia religii, często odwoływali się do Boga i religii w swoisty, „nieortodoksyjny” sposób³⁸. Światopogląd racjonalistyczny wiązał się często z naukami empirycznymi oraz z filozoficzną postawą empiryzmu. Właśnie tak rozumiani racjoniści są przez Peirce’a nieświadomie nazwani „pesymistami”. Istotnie nie będą oni w stanie przeprowadzić w swoich myślach „zaniedbanego argumentu”, co za tym idzie – nie przyjmą rozumowania nie tylko „pokornego argumentu” Peirce’a, ale żadnego tego typu rozumowania. Myśliciel amerykański podkreśla, że naturalny optymizm większości ludzi jest nastawieniem „racjonalnym”, ale w takim sensie, że jest warunkiem podejmowania decyzji i prowadzenia „normalnego życia”. W tym punkcie poglądy Peirce’a sprzeciwiają się jednak poglądom myślicieli spod znaku racjonalizmu, takim jak John Locke i David Hume. Ten ostatni stwierdził: „Namiętność do filozofii, podobnie jak namiętność do religii, wydaje się posiadać tę słabą stronę, że – choć jej celem jest poprawa naszych obyczajów i wykorzenie naszych wad – czasami,

³⁴ Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument...*, art. cyt., s. 111.

³⁵ Por. S. Wszolek, „*Zaniedbany Argument*” *Charlesa Sandersa Peirce’a...*, art. cyt., s. 107.

³⁶ Por. P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 178–181.

³⁷ „Nauka apostołów potwierdzana była znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,20); por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 811–812; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Wrocław 2021, nr 48.

³⁸ Taką postawą był choćby filozoficzny agnostycyzm połączony z deklaratywną wiarą w Boga i praktykowaniem określonej religii, panteizm lub deizm, popularny zwłaszcza w dobie oświecenia.

jeśli nieroztropnie nią kierujemy, wzmacnia tylko jakąś naszą skłonność i bardzo zdecydowanie popycha umysł ku czemuś, co wskutek ograniczeń i ukierunkowania przyrodzonego charakteru i tak zbyt mocno go pociąga. Jest rzeczą pewną, że jeśli chcemy osiągnąć spokój ducha (*magnanimous firmness*) filozofa i usiłować sprowadzić wszystkie nasze przyjemności wyłącznie do przyjemności umysłu, to możemy w końcu upodobnić naszą filozofię do filozofii Epikteta³⁹. Ten starożytny filozof jest uznawany za przedstawiciela stoickiego egoizmu. Postulował on m.in. rozgraniczenie tego, co nie jest zależne od ludzkiej woli, i tego, co jest od niej zależne. Dalszym krokiem miałyby być skupienie się jedynie na tym, co zależy od woli człowieka, z pełnym pominięciem wszystkiego, co pozostałe. Wówczas dobro i zło zależałyby od woli ludzkiej, a zatem dobrem nazywane byłoby to, czego człowiek po prostu pragnie, złem zaś to, czego nie chce lub się boi. Na podobnej zasadzie istniałby Bóg Peirce'a, a więc istnienie to byłoby wytworem czy też owocem w gruncie rzeczy egoistycznych pragnień wierzącego człowieka. Hume negatywnie oceniałby także „zabawę dumania”. Pisał: „Kiedy drobiazgowo przebadamy, jak próżne jest ludzkie życie, i skierujemy wszystkie nasze myśli ku pustce i niepewności bogactw i szczytów, to być może jedynie folgujemy tym samym naszemu przyrodzonemu lenistwu, które nienawidząc światowej krzątaniny i harówki dnia powszedniego, poszukuje rozumnego pozoru, aby całkowicie zatopić się w swojej słabości. Filozofia [...] jest zatem jak najbardziej przeciwna wygodnemu lenistwu umysłu, jego pochopnej arogancji, wyniosłym ambicjom i przesądnej łatwowierności. Powstrzymuje ona każdą namiętność oprócz miłości do prawdy, której to namiętności nigdy nie jest, ani też nie może być zbyt wiele⁴⁰. Wniosek taki może wypływać z tego, że zdaniem racjonalistów im więcej człowiek rozmyśla, nawet jeśli rozmyśla nad rzeczywistością, tym bardziej wchodzi w głąb siebie, a więc może poruszać się jedynie w dwóch światach: w realnej rzeczywistości i we własnych stanach mentalnych.

Istnieją jednak zwolennicy „trzeciego świata”, którzy przyjmują istnienie realności innej niż stany mentalne podmiotu (idee empirystów) oraz realnych bytów (ontycznych podstaw impresji empirystów). Koncepcja ta została przywołana przez Karla Poppera w 1967 roku w jego artykule *Epistemology without a Knowing Subject*⁴¹. Myśliciel ten stwierdził tam dość ogólnie, że istnieją trzy światy: pierwszym jest świat bytów fizycznych, drugim jest świat stanów mentalnych, czyli predyspozycji do określonych zachowań, trzecim zaś świat obiektywnej treści myśli, czyli nauki, poezji i sztuki. Jacek Urbaniec, komentując dociekania Poppera, zauważył, że jego „trzeci świat”, chociaż żyje niejako własnym niezależnym życiem, jest prze-

³⁹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Siczkowski, Kraków 2005, s. 101.

⁴⁰ D. Hume, *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego...*, dz. cyt., s. 102.

⁴¹ Zob. K. Popper, *Epistemology without a Knowing Subject*, „Studies in Logic and the Foundations of Mathematics” (1968), no 52, s. 333–373. Polski przekład A. Tanalskiej pt. *Epistemologia bez podmiotu poznającego* ukazał się „Literaturze na Świecie” (1984), nr 12 (161), s. 356–402.

cież wytworem człowieka, można powiedzieć: „naturalnym wytworem zwierzęcia ludzkiego, takim jak sieć pająka i gniazda os”⁴², a przecież niemal dokładnie to samo powiedział wiele lat wcześniej Peirce o „zabawie dumania” i jej efektach. Z tego powodu należałoby zaliczyć amerykańskiego filozofa do zwolenników istnienia bytów epistemicznie niezależnych od podmiotu, wywierających jednak wpływ na jego poznanie, rozumowanie i postępowanie. W szeregu tych myślicieli znajdowałiby się Platon i stoicy, a także Bernard Bolzano, Gottlob Frege, Alfred North Whitehead, Roman Ingarden i Karl Popper⁴³.

Zakończenie

Tematem niniejszego artykułu jest tzw. zaniedbany argument, czyli argument Charlesa Sandersa Peirce’a za rzeczywistością Boga. Celem niniejszego artykułu było opisanie i próba uprawomocnienia argumentu Peirce’a. Tok rozumowania amerykańskiego filozofa przedstawiony w jego pracy zatytułowanej *Zaniedbany argument* podzielono na trzy części. Pierwszą stanowi tzw. pokorny argument, czyli uzasadnienie przekonania o rzeczywistości Boga dostępne większości ludzi pod odpowiednimi warunkami. Nikogo – może poza zaciekłymi wrogami religii – nie dziwi fakt, że wielu ludzi podziela przekonanie o istnieniu Boga, toteż Peirce pokazuje po prostu, skąd takie przekonanie się bierze. Następnie przychodzi kolej na sam „zaniedbany argument”, który jest uprawomocnieniem dla „pokornego argumentu”. Predykat „zaniedbany” oznacza tutaj tyle, co niezauważony i nie dość powszechnie wykorzystywany w teologii. Wreszcie amerykański filozof podaje metodologiczną weryfikację przekonania o rzeczywistości Boga.

Niniejszy tekst skupia się tylko na drugiej ze wspomnianych trzech części. Uporządkowano ją w następujący sposób: Po pierwsze, opisany przez Peirce’a proces myślowy nazwany „zabawą dumania”, który wielu ludzi w pokorny sposób prowadzi do hipotezy Boga, usprawiedliwiono jako naturalny dla człowieka. Po drugie, sama hipoteza Boga została uprawomocniona jako naturalny efekt „zabawy dumania”. Po trzecie, autor argumentu wymienił trzy własności tej idei, dzięki którym staje się ona wiarygodna, a więc w znaczny sposób przybliża się do prawdy. Własnościami tymi są: instynktowna prostota idei Boga, jej zgodność z powszechnym rozumem ludzkości oraz silniejsze niż w przypadku innych idei oddziaływanie na postępowanie ludzkie. Warunkiem zrozumienia i przyjęcia „zaniedbanego argumentu” jest zdaniem Peirce’a wykazywanie naturalnego optymizmu charakterystycznego dla większości społeczeństwa. Owa optymistyczna postawa może być tożsama ze wspomnianą przez Peirce’a „wołą wierzenia”. Z kolei wołę tę można interpretować jako wiarę dzieloną we wspólnocie religijnej. Niemniej jednak można ją porównać

⁴² Por. J. Urbaniec, *Trzeci świat Karola Poppera*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1986), nr 8, s. 77.

⁴³ Por. J. Kaczmarek, *Ontologiczny opis Popperowskiego świata 3*, „Przegląd Filozoficzny” 23 (2014), nr 4 (92), s. 384.

z przekonaniem sprzeciwiającym się nowożytnemu empiryzmowi i racjonalizmowi, reprezentowanym w tym przypadku przez Davida Hume'a, czyli przekonaniem o istnieniu czegoś w rodzaju „trzeciego świata”. Ów świat, opisywany przez wielu już filozofów, byłby zaludniony przez realności niezależne od podmiotu i wywierające wpływ na jego poznanie, myślenie i działanie. Tak przedstawia się nowatorska próba uprawomocnienia argumentu Peirce'a zaprezentowanego w niniejszym tekście.

Wydaje się, że zagadnienie podjęte tutaj otwiera kolejne perspektywy badawcze. Należałoby się przyjrzeć np. samemu „pokornemu argumentowi”, czyli osobistej drodze Peirce'a do przekonania o realności Boga oraz jego koncepcji Boga. Zagadnienie to można uznać za interesujące i godne dalszych badań naukowych.

Bibliografia

- Ashworth W.B., *Light of Reason, Light of Nature. Catholic and Protestant Metaphors of Scientific Knowledge*, „Science in Context” (1989), no 3, s. 89–107.
- Borg E., Lepore E., *Symbolic Logic and Natural Language*, w: *Blackwell Companion to Philosophical Logic*, ed. D. Jacquette, Oxford 2006, s. 86–102.
- Borkowski L., *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991.
- Clanton J.C., *The Structure of C. S. Peirce's Neglected Argument for the Reality of God: A Critical Assessment*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” (2014), no 2 (50), s. 175–200.
- Clarke B.L., *Peirce's Neglected Argument*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” (1977), no 4 (13), s. 277–287.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2005.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. W. Hochfeldowa, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1962.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Wrocław 2021.
- Kaczmarek J., *Ontologiczny opis Popperowskiego świata 3*, „Przegląd Filozoficzny” 23 (2014), nr 4 (92), s. 383–394.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kessler G.E., *A Neglected Argument*, „The Paideia Archive” (1998), no 36, *Twentieth World Congress of Philosophy*, s. 110–118.
- Krzos B., *Potrzeba, aby On wzrastał. Osoba i postawa kapłana katolickiego w świecie współczesnych wyzwań duszpasterskich w Polsce*, Tarnów 2020.
- Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 1, *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2001.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.

- Oppy G., *Ontological Argument*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments [dostęp: 5 III 2021 r.].
- Peirce Ch.S., *Man's Glassy Essence*, w: *The Essential Peirce*, vol. 1, 1867–1893, Peirce Edition Project, Bloomington 1992.
- Peirce Ch.S., *Short Logic*, w: Ch.S. Peirce, *The Collected Papers*, vol. 2, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss, Harvard 1931–1935.
- Peirce Ch.S., *Zaniedbany argument*, w: Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument i inne pisma z lat 1907–1913*, tłum. S. Wszółek, Kraków 2005, s. 81–118;
- Popper K., *Epistemology without a Knowing Subject*, „Studies in Logic and the Foundations of Mathematics” (1968), no 52, s. 333–373 (*Epistemologia bez podmiotu poznającego*, tłum. A. Tanalska, „Literatura na Świecie” (1984), nr 12 (161), s. 356–402).
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Bełch (i inn.), I-XXXIV, Londyn 1962–1986, XXXV: Słownik terminów, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa 1998.
- Urbaniec J., *Trzeci świat Karola Poppera*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1986), nr 8, s. 77–84.
- Waal Frans de, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, tłum. K. Kornas, Warszawa 2015.
- Wszółek S., „Zaniedbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce’a, „Studia Kulturoznawcze” (2015), nr 1 (7), s. 101–111.

Streszczenie

Niniejszy tekst skupia się na drugiej z trzech części argumentu Charlesa S. Peirce’a za rzeczywistością Boga. Analiza rozumowania Peirce’a, na mocy którego uzasadnia on swoje przekonanie, opiera się na jego artykule zatytułowanym *Neglected Argument (Zaniedbany argument)*. Uporządkowano ją następująco: Po pierwsze, opisany przez Peirce’a proces myślowy nazwany „zabawą dumania”, który wielu ludzi w pokorny sposób prowadzi do hipotezy Boga, został usprawiedliwiony jako naturalny dla człowieka. Po drugie, sama hipoteza Boga została uprawomocniona jako naturalny efekt „zabawy dumania”. Po trzecie, autor argumentu wymienił trzy własności tej idei, dzięki którym staje się ona wiarygodna, a więc w znaczny sposób przybliżyła się do prawdy. To interesujące zagadnienie wymaga dalszych badań i prac naukowych.

Słowa kluczowe: Peirce, zaniedbany, argument, rzeczywistość, Bóg

Charles Peirce's “Neglected Argument” for the Reality of God

Summary

In this text, I have focused on the second of three parts of Charles S. Peirce's argument for the reality of God. The analysis of Peirce's inquiry by which he justifies his belief will be based on his work entitled *Neglected Argument*. The content has been organized as follows: first, the thought process described by Peirce, called: „the play of muse” which humbly leads many people to „God hypothesis”, has been justified as natural for a man. Secondly, „God hypothesis” itself has been validated as a natural result of „the play of muse”. Thirdly, the author of the argument listed three properties of this idea, thanks to which it becomes credible, and thus it comes much closer to the truth. I consider these issues interesting and worthy of further research and scientific work.

Keywords: Peirce, neglected, argument, reality, God.

MIŁOŚĆ JAKO FUNDAMENT ŻYCIA CZŁOWIEKA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *FRATELLI TUTTI* PAPIEŻA FRANCISZKA

Miłość jest pojęciem wieloznacznym i trudnym do zwięzłego zdefiniowania. Najogólniej oznacza ukierunkowaną na nieskończoność, bliską relację dwóch podmiotów charakteryzującą się wzajemnym zaangażowaniem. Miłość jest nie doświadczeniem wyłącznie uczuciowym, lecz wiąże się także z powinnością moralną. Chrześcijaństwo przyczyniło się do wyniesienia miłości do rangi centrum ludzkiego życia. Chrystus objawił ludzkości, że w centrum wszechświata leży miłość, która cieszy się uprzywilejowaną pozycją źródła i zdolności poruszania wszystkich rzeczy. Refleksja na temat miłości koncentruje się przede wszystkim na jej wymiarze horyzontalnym, a więc na miłości bliźniego, co w odniesieniu do życia społecznego – jak zauważa papież Franciszek – prowadzi do bliższego określenia miłości jako miłości społecznej. Jednakże nie zrozumie się tej miłości bez odniesienia jej do miłości Boga. Specyficznym bowiem rodzajem ogólnego pojęcia miłości jest miłość wobec Boga oraz bliźniego. Tylko w takiej perspektywie można właściwie zarysować miłość jako fundament życia człowieka i na jej podstawie ukazać istotne aspekty teologii życia społecznego. Miłość odnoszona do Boga oraz bliźniego stanowi przedmiot pierwszego i podstawowego przykazania, a zarazem fundament życia społecznego. Jest to ideał, ale również konkretna droga do podjęcia dla tego, kto pragnie budować bardziej sprawiedliwy i braterski świat w osobistych i społecznych relacjach codziennych, w polityce i w rozmaitych instytucjach. Nasuwa się zatem pytanie: Czy można wychować człowieka do takiej miłości? A może wystarczy tylko przekonać go, że istnieje miłość prawdziwa, i przyprowadzić do tej Miłości jako naczelnego źródła? Egzystencja ludzka opiera się na trzech podstawowych relacjach ściśle ze sobą związanych: na miłości Boga, miłości bliźniego oraz miłości społecznej. Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania jej w świetle encykliki *Fratelli tutti*, podpisanej w Asyżu 3 października 2020 r.

Poprzez nową encyklikę społeczną następca św. Piotra pragnie ukazać konkretną drogę realizacji miłości. Aby dojść do tego celu, człowiek musi na nowo uznać, że wszyscy ludzie są braćmi, stróżami jeden drugiego. Aby nie ulec pokusie postawy „człowiek człowiekowi wilkiem”, nowych murów, podziałów, odizolowania, potrzebne jest nowe spojrzenie na miłość¹. Należy podkreślić, że spośród wszystkich wartości znanych w świecie miłość jest tą najcenniejszą, jako że pozwala budować

¹ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Kraków 2020 [dalej: FT], nr 62.

świat lepszy, bardziej sprawiedliwy i pokojowy. Aby taki świat mógł powstać, konieczne jest zaangażowanie wszystkich ludzi².

Miłość Boga jako fundament miłości w relacjach międzyludzkich

W poszukiwaniu miłości trzeba odwołać się do nadprzyrodzonego obdarowania: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”³ (1 J 4,16). Człowiek będąc adresatem miłości Bożej, stał się jednocześnie podmiotem miłości, a zarazem został powołany, aby szerzyć miłość Bożą oraz tworzyć więzi miłości⁴. Papież Franciszek zauważa, że doświadczenie miłości Boga do człowieka w jego codzienności oraz prawda, że Bóg pierwszy go ukochał, sprawia, że odpowiedź ze strony człowieka jest możliwa. Niejako przynagla ona i pobudza człowieka do gotowości podjęcia walki o wspólne dobro, do służenia ubogim, do czynnego uczestnictwa w rewolucji miłości i służby. Uzdalnia go do przeciwstawienia się patologii konsumpcjonizmu oraz płytkiego indywidualizmu⁵. Szczerze i pokorne oddawanie czci Bogu nie może prowadzić do dyskryminacji, nienawiści ani też przemocy, ale do poszanowania świętości życia, godności i wolności człowieka⁶. Życie chrześcijanina – jak podkreśla Franciszek – powinno być historią miłości z Bogiem⁷. „Człowiek zatem – jak mawiał już Jan Paweł II – nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”⁸. To odkrycie miłości jako źródła poznania powinno stanowić pierwotne doświadczenie każdego człowieka⁹.

² FT, nr 7–8.

³ O ile nie podano inaczej, wszystkie cytaty polskie pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5.

⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Kraków 2009 [dalej: CiV], nr 5.

⁵ Franciszek, *Bóg powołuje, zaskakuje, miłuje*, „L'Osservatore Romano” [dalej: OR] (2019), nr 6, s. 11; Franciszek, *Nie odkładajmy na później odpowiedzi Bogu*, OR (2021), nr 1, s. 33–34; Franciszek, *Trzeba mieć odwagę mówić „nie” wszelkiego rodzaju korupcji i bezprawiu*, OR (2014), nr 8–9, s. 39. Papież przypomina, że „trzeba Boga postawić na pierwszym miejscu w naszym życiu, umiłować Go nade wszystko. Dać pierwszeństwo Bogu oznacza mieć odwagę powiedzieć «nie» złu, «nie» przemocy, «nie» nadużyciom, aby naszym życiem służyć innym”.

⁶ FT, nr 283; Franciszek, *Życie jest darem miłości Boga i sprawdzianem naszej miłości*, OR (2021), nr 2, s. 33. Warto podkreślić następujące spostrzeżenie papieża: „kiedy mówi się o miłości, mówi się o wolności – miłość bez wolności nie jest miłością; może być interesem, może być lękiem, wieloma rzeczami, ale miłość zawsze jest wolna, a będąc wolna, wymaga wolnej odpowiedzi”.

⁷ Franciszek, *Przyodziani w szatę miłości*, OR (2017), nr 11, s. 21.

⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 10, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 1, *Encykliki*, Kraków 2006.

⁹ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013, nr 28.

W największym podwójnym przykazaniu miłości Boga i bliźniego ujawnia się określony porządek, którego nie wolno w żaden sposób zmieniać. Bóg zachowuje pierwszeństwo w miłości, jakkolwiek musi się ona bezwzględnie przejawiać w miłości bliźniego. W miłości do Boga człowiek uznaje Jego suwerenność, jednak miłość bliźniego jest polem działania, które Bóg wyznaczył człowiekowi. Miłość ta sprawia, że mężczyźni i kobiety stają się nowymi ludźmi, braćmi i siostrami. Jak zauważa papież: On uzdalnia nas do tworzenia miłości, która prowadzi do przewycięzania wrogości¹⁰. A zatem aby właściwie odczytać tę nadprzyrodzoną perspektywę miłości, należy pamiętać, że dojrzała miłość chrześcijańska wiąże się zawsze z udziałem w miłości samego Boga oraz wyraża się w naśladowaniu Chrystusa. A zatem – jak powie Franciszek – kluczem jest miłość Boga – powszechna, bezwarunkowa oraz bez granic¹¹. Kardynalna zasada głosi, że miłość musi kierować się zarazem i niepodzielnie ku Bogu oraz ku bliźnim. Nie jest prawdziwa miłość do Boga, która nie wyraża się w miłości bliźniego, podobnie jak nie jest też prawdziwa miłość bliźniego, która nie czerpie z relacji z Bogiem¹².

Bez wiary nie będzie nigdy miłości prawdziwie chrześcijańskiej¹³. Kto kocha, rozumie, że miłość jest doświadczeniem wiary, z kolei bez prawdy miłość nie może dać trwałej więzi¹⁴. Miłość Boga stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka, a zarazem całej ludzkości. To nadzwyczajna siła, która skłania osoby do odważnego, a zarazem ofiarnego zaangażowania się na polu sprawiedliwości i pokoju. To siła, która ma swoje początki w Bogu – odwiecznej miłości oraz absolutnej prawdzie¹⁵. W perspektywie miłości wyraźniej widać, że wszelkie działanie, choćby samo w sobie miało charakter indywidualny, ma ostatecznie wymiar wspólnotowy i wspólnototwórczy. Miłość odsłania najważniejszy kierunek chrystianizacji świata, jakim jest uobecnienie miłości Bożej w świecie. Miłość Boża najpełniej objawiła się we wcieleniu Syna Bożego i w posłannictwie Ducha Świętego. Wprawdzie nikt z ludzi nie może objawić w pełni Bożej miłości w swoim życiu, to jednak wszyscy są wezwani do bycia znakiem tej miłości w świecie. Miłość Boga jest darmowa i bezgraniczna. Różni się tym od ziemskiej logiki ludzkiej, w myśl

¹⁰ FT, nr 59; Franciszek, *Bądźmy świadkami uzdrawiającej czułości Boga*, OR (2021), nr 3, s. 16.

¹¹ Franciszek, *Miłość pokonuje bariery i tworzy mosty*, OR (2019), nr 6, s. 44; Franciszek, *Uprzedzająca miłość Boga do nas*, OR (2014), nr 7, s. 50–51.

¹² Franciszek, *Miłość Boga i bliźniego*, OR (2020), nr 11, s. 40.

¹³ Franciszek, *Ewangelia miłości i miłosierdzia*, OR (2019), nr 12, s. 18. Jak podkreśla papież: „wiara sprawia, że idziemy z Jezusem po często krętych drogach tego świata, pewni, że siła Jego Ducha ugnie siły zła i je podporządkuje mocy miłości Boga. Miłość jest wyższa, miłość jest potężniejsza, ponieważ jest Bogiem – Bóg jest miłością”.

¹⁴ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”* ..., dz. cyt., nr 27; Franciszek, *Nie obawiajmy się zawierzyć miłości i dobroci Ojca*, OR (2017), nr 3–4, s. 43–44.

¹⁵ CiV, nr 1.

której coś się daje, oczekując czegoś w zamian. Owa miłość Boga jest podstawową przyczyną całego stworzenia¹⁶.

Papież Franciszek zastrzega, że sama wiara w Boga oraz oddawanie Mu czci nie gwarantuje jeszcze życia, które podobałoby się Bogu. Człowiek wierzący może nie być wierny temu, czego wiara od niego wymaga. Paradoks polega na tym, że czasami osoby deklarujące się jako niewierzące żyją wolą Bożą lepiej niż wierzące¹⁷. Wymaga się zatem od chrześcijan postawy, która różniłaby ich od ludzi, którzy nie wierzą w Chrystusa. Chrześcijanin stawiający sobie pytanie o miłość powinien odczytać przesłanie Boga. Bóg objawił swoją miłość w ramach planu zbawienia, lecz centrum Bożego planu miłości stanowi osoba Chrystusa. W Nim miłość stała się widzialna i namacalna, wcielenie zaś stanowi objawienie i ucieleśnienie miłości¹⁸. W Chrystusie człowiek może rozpoznać, jaką miłością został obdarowany oraz do jakiej miłości powołany. Jawi się ona jako doskonały wyraz wzajemnych relacji między Bogiem a człowiekiem. A zatem fundamentem życia chrześcijańskiego, a więc też dojrzewania w miłości jest trwanie w Chrystusie, co oznacza takie życie, by Chrystus mógł również trwać w nim. Trwanie to jest niejako sprawdzianem trwania w Jego miłości.

Papież Franciszek przypomina w swoim nauczaniu o bezwarunkowej miłości Boga: „Bóg, który jest Miłością, stworzył nas, aby uczynić nas uczestnikami swego życia, abyśmy byli przez niego kochani i abyśmy Go kochali oraz abyśmy wraz z Nim kochali wszystkich ludzi. To jest «marzenie» Boga w odniesieniu do człowieka”¹⁹. Tak więc miłość Boga wobec każdej istoty ludzkiej obdarza ją nieskończoną godnością²⁰. Bóg stale kocha każdego człowieka, nawet złego, ponieważ miłość Boga jest stała²¹. Bóg nie nakazuje uczucia, którego nie można w sobie wzbudzić, lecz daje odczuć swoją miłość, która może zrodzić w człowieku miłość jako odpowiedź. Doświadczenie miłości Boga do człowieka może wzbudzić uczucie radości prowadzące do akceptacji Jego woli przez człowieka oraz do miłości będącej aktem rozumu, woli i uczuć. Jak uczy Biblia, człowiek został stworzony z miłości, uczyniony na Boży obraz i podobieństwo, dzięki czemu jest zdolny panować nad sobą, dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę w duchu miłości²². Miłość polega na wspólnocie woli, wyrasta w jedność myśli i uczuć, tak że wola Boża i wola człowieka coraz bardziej są zbieżne, co więcej, wola Boża przestaje być dla

¹⁶ Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Kraków 2015 [dalej: LS], nr 77; Franciszek, *Dar-mowa i bezgraniczna miłość Boga*, OR (2015), nr 3–4, s. 50.

¹⁷ FT, nr 7; Franciszek, *Miłość otwarta na wszystkich przezwycięża podziały*, OR (2019), nr 10, s. 33.

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Poznań 1994, nr 218–221.

¹⁹ Franciszek, *Największe przykazanie*, OR (2017), nr 11, s. 41.

²⁰ Jan Paweł II, *Byłem upośledzony i przyszedźcie mi z pomocą – Anioł Pański w Osnabrüch*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, Warszawa 1986, s. 634.

²¹ FT, nr 269; Franciszek, *Żebrzący o miłość*, OR (2019), nr 3, s. 47.

²² LS, nr 65.

człowieka obcą, narzuconą z zewnątrz w formie przykazania, lecz staje się jego własną wolą, która wychodzi z doświadczenia bliskości Boga²³. W takiej miłości uczestniczy sam Bóg i człowiek ze wszystkim tym, co wyznacza jego osobowe relacje. Przyjaźń z Bogiem oznacza, że Bóg zniża się, aby stać się partnerem człowieka w dialogu miłości²⁴.

Tak więc Franciszek uczy, że objawienie zawiera podwójny nakaz miłości: Boga i bliźniego, a jednocześnie podkreśla, że ostatecznie jest to jedna miłość, tzn. miłość Boga, która powinna prowadzić konsekwentnie do miłości bliźniego. Bóg nie tylko wzywa do miłowania bliźniego, lecz czyni tę miłość możliwą. Prawdziwa i pełna miłość do Boga nie może istnieć bez miłości bliźniego. Co więcej, miłość bliźniego jest sprawdzianem miłości Boga.

Miłość bliźniego

Miłość stanowi istotę doskonałości chrześcijańskiej, ku jej pełni jest ukierunkowane całe chrześcijańskie życie. Nakłada ona na człowieka obowiązek poszanowania wolności i godności każdej jednostki. *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza, że „miłość jest cnotą teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga”²⁵. Człowiek został stworzony i powołany do miłości, pośród swoich ograniczeń. Jest nieustannie wzywany do gestów wielkoduszności, solidarności oraz troski o drugiego²⁶. Chrześcijańska miłość bliźniego opiera się na miłości do Boga i dlatego dąży do ostateczności, heroizmu, doskonałości, poświęcenia własnego „ja”, naśladowania niepojętej miłości Boga do ludzi²⁷. Sformułowanie „miłość bliźniego” nie oznacza, że bliźni odgrywa rolę narzędzia służącego do ćwiczenia się w miłości do Boga, ale wymiar i podstawę, które umożliwiają radykalną miłość bliźniego, ponieważ w porządku nadprzyrodzonym Bóg stanowi najbardziej wewnętrzną tajemnicę egzystencji człowieka. W konsekwencji akt miłości bliźniego jest aktem teologicznej cnoty miłości Boga.

Miłość Boga jest nierozzerwalnie związana z miłością bliźniego, ponieważ Chrystus połączył w jedno przykazanie miłości Boga oraz przykazanie miłości bliźniego zawarte w Księdze Kapłańskiej (Kpł 19,18)²⁸. Nie można oddzielić miłości Boga od miłości bliźniego. Miłość Boga przybiera charakter egzystencjalny i realny, kiedy jest miłością bliźniego, miłość zaś bliźniego sięga swej definitywnej tajemnicy

²³ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Kraków 2006 [dalej: DCE], nr 16–18; Franciszek, *Szerzenie odradzającej miłości Boga*, OR (2016), nr 2, s. 43.

²⁴ J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, Lublin 1997, s. 218.

²⁵ KKK, nr 1822.

²⁶ LS, nr 57.

²⁷ T. Zadykiewicz, *Stworzenie jako fundament naśladowania Boga w życiu moralnym*, w: *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek [i in.], Tarnów 2014, s. 418.

²⁸ DCE, nr 1.

wówczas, gdy staje się miłością Boga. W związku z powyższym miłość Boga rzeczywistnia się w miłości bliźniego.

Należy zauważyć bardzo ścisły związek miłości Boga z miłością bliźniego, nie oznaczający jednakże identyczności. Akt miłości bliźniego jest w rzeczywistości najbardziej pierwotnym, czyli jeszcze nie określonym aktem miłości Boga. Miłość do drugiego człowieka pobudza do poszukiwania tego, co najlepsze dla jego życia²⁹. Według Franciszka miłość bliźniego jest drogą do spotkania Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepy na Boga³⁰. Bliźni nie istnieje abstrakcyjnie, lecz zawsze i wszędzie napotyka się go konkretnie. Franciszek poddaje krytyce kolektywną oraz abstrakcyjną miłość do człowieka. Miłość bliźniego nie może ograniczyć się do słów. Oznacza ona nawiązanie relacji, wejście w komunię, słuchanie, zaangażowanie się w życie drugiego aż po dzielenie jego ran³¹. Z nauczania papieskiego wynika jednoznacznie, że czynna miłość musi być zakotwiczona w konkretnej rzeczywistości. Nawet najdalszemu człowiekowi, nie pomijając wroga, trzeba okazać się bliżnim, gdy potrzebuje pomocy.

Miłość bliźniego polega na kochaniu bliźniego w Bogu i z Bogiem. Intymne spotkanie z Bogiem jest punktem wyjścia do miłości bliźniego, która polega na patrzeniu na niego z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jeżeli człowiekowi brakuje kontaktu z Bogiem, wówczas w bliżnim może dostrzec jedynie innego, nie dostrzeże w nim obrazu Boga, co więcej, nie zwracając uwagi na drugiego człowieka, oziębi on swoją relację do Boga i choć obowiązki religijne będzie spełniał poprawnie, to jednak będą one pozbawione miłości. Jedynie gotowość do wyjścia naprzeciw bliżniemu oraz okazanie mu miłości czyni człowieka wrażliwym na Boga. Służba bliżnim otwiera człowiekowi oczy na to, co Bóg czyni dla niego³². W konsekwencji wszelka miłość ludzka jest potwierdzeniem i naśladowaniem stwórczej miłości boskiej³³.

Papież Franciszek ubolewa, że we współczesnym świecie miłość bliźniego została niestety zlekceważona poprzez manipulację oraz deformację takich pojęć, jak: demokracja, wolność, sprawiedliwość; następnie egoizm i brak zainteresowania dobrem wspólnym³⁴; dominacja logiki rynku oparta na korzyści i kulturze wykluczenia³⁵; bezrobocie, rasizm i ubóstwo³⁶; nierówne prawa oraz ich wynaturzenia: nie-

²⁹ FT, nr 94; Franciszek, *Miłość Boga i bliźniego*, OR (2020), nr 11, s. 40–41; C. Anderson, *Cywilizacja miłości*, Kraków 2009, s. 58.

³⁰ FT, nr 83–85; K. Glombik, *Miłość Boga, bliźniego i samego siebie – przykazanie i postawa*, „Teologia i Moralność” 6 (2009), s. 80.

³¹ Franciszek, *Styl Boga to bliskość, litość i czułość*, OR (2021), nr 3, s. 18.

³² DCE, nr 16.

³³ T. Zadykowicz, *Istota i cechy miłości chrześcijańskiej w biblijnym obrazie naśladowania Chrystusa. W poszukiwaniu fundamentu personalistycznej koncepcji miłości*, „Roczniki Teologii Moralnej” (2011), nr 3, s. 40.

³⁴ FT, nr 14.

³⁵ FT, nr 12.

³⁶ FT, nr 20; Franciszek, *Budujmy mosty między naszymi kulturami*, OR (2013), nr 12, s. 26.

wolnictwo, handel ludźmi, uprzedmiotowienie kobiet, a następnie zmuszanie ich do aborcji, handel organami³⁷; wojny, zamachy, prześladowania z powodów rasowych lub religijnych³⁸.

Powyższe przykłady to ilustracja zafałszowania miłości bliźniego oraz zagubienia poczucia odpowiedzialności za siebie i za drugiego człowieka. To również przykład „antycywilizacji”, która rozprzestrzeniła się szeroko w obecnych czasach. Jan Paweł II stwierdził wprost: „nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu «kryzys prawdy». Kryzys prawdy – to znaczy *kryzys pojęć*. Czy bowiem pojęcia takie, jak: «miłość», «wolność», «dar bezinteresowny», a nawet samo pojęcie «osoby» [...] – czy te pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają?”³⁹. Kontynuując nauczanie swoich poprzedników, Franciszek zauważa, że jest to cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy. Nikomu nie można odmówić prawa do życia z godnością, a ponieważ prawa nie mają granic, nikt nie może zostać z nich wykluczony bez względu na to, gdzie się urodził⁴⁰. Papież podkreśla, że miłość bliźniego nikogo nie wyklucza. Wskazuje, że nie da się pogodzić wiary ze wspieraniem „różnych form zamkniętego i agresywnego nacjonalizmu, postaw ksenofobicznych, pogardy, a nawet znęcania się, wobec tych, którzy są odmienni”⁴¹. Człowiek, realizując przykazanie miłości bliźniego, zawsze staje w obronie ucisnionych i wspiera ubogich.

Wobec tak wielu bolączek współczesnej epoki Franciszek podpowiada, jak zaradzić tym trudnościom, posługując się przykładem dobrego Samarytanina. Przykład dobrego Samarytanina z przypowieści (Łk 10,30–37) jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji należy czynić: głodni muszą być nakarmieni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na wyzdrowienie⁴². Człó-

³⁷ FT, nr 24; Franciszek, *Dożycie to ukryta kara śmierci*, OR (2014), nr 11, s. 40; Franciszek, *Grzechy przeciwko Bogu*, OR (2014), nr 12, s. 36; Franciszek, *Zbrodnia przeciwko ludzkości*, OR (2014), nr 6, s. 24; Franciszek, *Ekonomia powinna być solidarna, sprawiedliwa i odważna*, OR (2021), nr 3, s. 8–9.

³⁸ FT, nr 25; LS, nr 123; Franciszek, *Już nie niewolnicy, lecz bracia. Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 2015 r.*, OR (2015), nr 12, s. 4–8; Franciszek, *Wojna jest szaleństwem*, OR (2014), nr 10, s. 27; Franciszek, *Miłość Boga urzeczywistnia się w miłości bliźniego*, OR (2015), nr 6, s. 49.

³⁹ Jan Paweł II, *List „Gratissimam sane” do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, nr 13, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Listy*, Kraków 2007.

⁴⁰ FT, nr 121; Franciszek, *Musimy się bronić przed kulturą odrzucenia*, OR (2015), nr 7–8, s. 28–29; Franciszek, *Wartości, które nie są notowane na giełdzie*, OR (2015), nr 12, s. 16–17; Franciszek, *Nadzieja dla tych, którzy są wykluczeni i odrzuceni*, OR (2015), nr 12, s. 32–33.

⁴¹ FT, nr 86; Franciszek, *Musimy się bronić...*, art. cyt., s. 28–29; Franciszek, *Wartości, które nie są notowane...*, art. cyt., s. 16–17.

⁴² FT, nr 79–81; Franciszek, *Miłość to nie telenowela*, OR (2017), nr 5, s. 36; Franciszek, *W centrum procesu leczenia ma być godność człowieka chorego. Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2018 r.*, OR (2018), nr 1, s. 7.

wiek, który odwraca się od bólu bliźniego, staje się analfabetą w trosce o słabych i kruchych⁴³. W związku z tym nie można zapominać, że „wszyscy jesteśmy wezwani do miłości człowieka”⁴⁴, do przekraczania osobistych uprzedzeń i korzyści. Papież wzywa do zatroszczenia się o każdego mężczyznę i kobietę, dziecko i starca z postawą bliskości miłosiernego Samarytanina⁴⁵. Tak więc miłość bliźniego polega na kochaniu bliźniego w Bogu i z Bogiem oraz na szukaniu dla niego dobra. Może być jedynie bezinteresowna, nigdy nie należy oczekiwać wynagrodzenia za to, co człowiek zrobił na rzecz bliźniego⁴⁶. Wszyscy – jak zauważa Franciszek – są współodpowiedzialni za budowę społeczeństwa, które na wzór miłosiernego Samarytanina potrafi włączać, integrować oraz nieść ulgę temu, kto cierpi⁴⁷. W ten sposób papież zdaje się kontynuować nauczanie Soboru Watykańskiego II, który głosi: „Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu, napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękanymi chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać”⁴⁸. Tak więc człowiek powinien nieustannie uczyć się służyć bliźnim w miłości.

Człowiek sam w sobie jest zdolny do daru z siebie, czyli samookreślenia się na rzecz drugiego. Zdolność daru z siebie warunkuje wszelki dialog. Nie można zapominać, że to miłość buduje mosty, uczy nowych dróg, wyzwala dynamizm braterstwa⁴⁹. Papież wzywa przede wszystkim chrześcijan do rozpoznania Chrystusa w obliczu każdego odrzuconego⁵⁰. A zatem każdy akt miłości stanowi jednocześnie akt wyboru prawdy o człowieku, a odrzucenie miłości jest zawsze jakimś odrzuceniem prawdy o człowieku jako osobie. Wypełniając powołanie do miłości, czyli odczytując tę miłość w świetle wiary, chrześcijanin służy zarówno drugiej osobie, jak i Bogu, który go do tej miłości wzywa. Dlatego prawdziwa akceptacja drugiego człowieka jako osoby oznacza, że pomaga się mu w tym, aby stał się on takim, jakim Bóg chce, żeby był⁵¹. Tylko filozofia miłości może usprawiedliwić istnienie człowieka, a godność ludzkiej egzystencji można wytłumaczyć tylko miłością⁵².

⁴³ FT, nr 64–65.

⁴⁴ FT, nr 81.

⁴⁵ Por. FT, nr 79.

⁴⁶ LS, nr 228.

⁴⁷ FT, nr 77.

⁴⁸ Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, nr 8, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 379–405.

⁴⁹ FT, nr 88; Franciszek, *Miłość pokonuje bariery i tworzy mosty*, OR (2019), nr 6, s. 45; Franciszek, *Uczmy się budować mosty*, OR (2019), nr 12, s. 28.

⁵⁰ FT, nr 85.

⁵¹ J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan...*, t. 1, dz. cyt., s. 211–214; Franciszek, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne*, OR (2014), nr 7, s. 37.

⁵² H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 10.

Franciszek stwierdza, że przeciwieństwem przykazania miłości bliźniego nie jest jedynie nienawiść, lecz także wola trzymania się na odległość, niechęć do włączania się w sprawy innych i „pobrudzenia sobie rąk ich problemami”. Dlatego zaleca „wyjście z siebie”, aby tym bardziej „bytować w innych”⁵³. To wezwanie do bezinteresownej miłości bliźniego powinno się odczytywać w świetle jej dynamicznego charakteru związanego z rozwojem samego człowieka. Prawdziwy rozwój oraz doskonalenie człowieka jest niczym innym jak rozwijaniem w sobie zdolności do miłości. Ów dynamizm miłości jest widoczny w procesie otwierania się jednej osoby na drugą. Miłość tak dalece wyraża osobę, możliwość jej rozwoju, że brak miłości, a tym bardziej nienawiść niszczy ją, a nawet niekiedy unicestwia.

Papież zatem postuluje, aby „katecheza i przepowiadanie zawierały w sposób bardziej bezpośredni i jasny społeczny sens życia, braterski wymiar duchowości, przekonanie o niezbywalnej godności każdej osoby oraz motywacje do miłowania i akceptacji wszystkich”⁵⁴. Katecheza powinna dać odpowiedź na Bożą miłość, gdzie wyróżnia się to nowe przykazanie⁵⁵, które jest pierwszym i największym: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15,12). Skoro człowiek może realizować się w pełni, przekraczając siebie przez bezinteresowny dar z samego siebie, to postawa miłości wobec bliźniego staje się drogą osobistego szczęścia oraz spełnienia. Prawdziwe samospełnienie jest możliwe przez zdolność transcendowania siebie ku Bogu i bliźnim, co wyrażają słowa: „Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swojego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne” (J 12,25). Człowiek został stworzony jako istota społeczna i jedynie we wspólnocie z innymi może odnaleźć sens swojego istnienia⁵⁶.

Z powyższych przemyśleń wynika, że droga do Boga prowadzi przez człowieka, jak też odkrywanie Boga dokonuje się poprzez odkrywanie człowieka. A więc służba Bogu dokonuje się poprzez służbę człowiekowi. Należy zatem uczyć się miłować bliźniego, aby móc kochać Boga⁵⁷. Miłość jest postawą, która rodzi najwyższe poświęcenie oraz oddawanie siebie na służbę drugiej osobie. Miłość tę, odczytywaną dotychczas w świetle nadprzyrodzonego obdarowania oraz w służbie bliźniego, należy również odczytać w kontekście życia społecznego.

Miłość społeczna

Miłość jest podstawą każdego zdrowego i otwartego życia społecznego⁵⁸. Wezwania do miłości w życiu społecznym nie należy traktować jako jednego z wielu wezwań,

⁵³ FT, nr 88; Franciszek, *Blisko słabych*, OR (2017), nr 5, s. 37–38.

⁵⁴ FT, nr 86.

⁵⁵ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013, nr 161.

⁵⁶ J. Nagórny, *Wychowanie do wartości*, red. K. Jeżyna, Lublin 2012, s. 159.

⁵⁷ J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna. Religijne podstawy moralności. Wiara – nadzieja – miłość*, t. 2, Opole 2002, s. 144.

⁵⁸ FT, nr 184.

lecz jako swoiste streszczenie całego życia człowieka. Choć wezwanie do miłości społecznej może przekładać się na praktyczne postawy miłości, takie jak solidarność, zdolność do współpracy, dążenie do jedności i pojednania, służba wobec bliźnich, niemniej jednak nie można zapominać, że postawy te powinny dokonywać się przede wszystkim w miłości. Jak naucza Franciszek, miłość społeczna jest siłą do podejmowania z odwagą współczesnych problemów świata oraz do głębokiego odnawiania od wewnątrz struktur organizacji społecznych, jak też systemów prawnych⁵⁹. Jeżeli miłość stanowi centrum życia chrześcijańskiego, to owa fundamentalna postawa musi znaleźć właściwy wyraz w odniesieniu do życia społecznego. A zatem przyjęcie miłości jako fundamentu życia powinno nieść ze sobą określone konsekwencje społeczne.

Kiedy mówi się o miłości społecznej, warto nadmienić, że w chrześcijańskiej wizji miłości istotne są jej dwa aspekty. Z jednej strony należy widzieć uniwersalizm miłości, jej powszechność, co w konsekwencji oznacza, że należy kochać wszystkich ludzi, nawet nieprzyjaciół⁶⁰, z drugiej zaś, że każdy ma prawo oczekiwać miłości od drugiego człowieka. Jak zatem podkreśla Franciszek, miłość ma rys powszechnej otwartości, nie tylko geograficznej, ale i egzystencjalny. Jest to codzienna zdolność do poszerzania kręgu, docierania do tych, których nikt na pierwszy rzut oka nie postrzega jako należących do jego świata zainteresowań, pomimo że są mu bliscy⁶¹. Niemniej nie można zapomnieć, że miłość ta ma charakter międzyosobowy, że zawsze jest relacją osoby do osoby, że jest rozpoznaniem oraz uznaniem osoby w jej jedyności i niepowtarzalności. Dlatego domaga się uznania każdego człowieka za brata lub siostrę⁶². Kto więc pragnie budować bardziej sprawiedliwy i braterski świat w codziennych relacjach osobistych oraz społecznych, musi stawiać sobie pytanie o miłość społeczną, wyraża się ona bowiem w „makro-relacjach: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych”⁶³. Natomiast jeśli w miłości społecznej zabraknie prawdziwej intersubiektywności, to wszelkie uspołecznienie jest złudą. Przejawia się to bardzo mocno w pewnych postawach tzw. społeczników, którzy rzekomo kochają ludzkość i poświęcają się dla niej, ale nie są w stanie zaakceptować poszczególnych ludzi ani odnieść się do nich z prawdziwą miłością⁶⁴. Papież ostrzega, że w ten sposób dochodzi do błędnego myślenia, że ubodzy są niebezpieczni czy też beużyteczni, a możni są hojnymi dobroczyńcami⁶⁵. Tylko przez uznanie uniwer-

⁵⁹ FT, nr 183.

⁶⁰ LS, nr 228.

⁶¹ FT, nr 189–190; Franciszek, *Bezinteresowność, solidarność i zasada pomocniczości*, OR (2015), nr 7–8, s. 15–16.

⁶² FT, nr 180.

⁶³ FT, nr 181.

⁶⁴ J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan...*, t. 1, dz. cyt., s. 227–228.

⁶⁵ FT, nr 141; Franciszek, *Nie można tolerować dominacji rynków finansowych nad społecznościami*, OR (2014), nr 7, s. 17–18; Franciszek, *Trzeba okazać serce ubogim*, OR (2014), nr 7, s. 20.

salnego charakteru wezwania do miłości człowiek może budować życie społeczne w duchu miłości. Jeżeli natomiast ów uniwersalny wymiar miłości zostanie zagnębiony bądź zredukowany jedynie do pewnych grup społecznych, wówczas należy mówić o subiektywnym rozumieniu miłości społecznej.

Już Jan Paweł II wzywał do ukazywania ludziom współczesnym ideału miłości we wzajemnych stosunkach społecznych. „To miłość społeczna powinna stanowić przeciwagę egoizmu, wyzysku i przemocy. Ideał ten powinien być światłem dla świata, którego widzenie ulega ciągłemu zaciemnieniu przez groźby wojenne, przez wyzysk gospodarczy lub społeczny, przez gwałcenie praw ludzkich. Powinien on prowadzić do czynnej solidarności z tymi wszystkimi, którzy chcą służyć sprawiedliwości i pokojowi w świecie. Ta społeczna miłość powinna umacniać szacunek dla osoby i zabezpieczać autentyczne wartości ludów i narodów oraz ich kultur”⁶⁶. W związku z powyższym – jak stwierdza Franciszek – ogromnym wyzwaniem dla współczesnego świata są imigranci, którzy uciekając przed wojnami, prześladowaniami, katastrofami naturalnymi, pozbawionymi skrupułów przemytnikami, wyrwani ze swoich wspólnot pochodzenia, powinni znaleźć dom. Działania na rzecz przybywających imigrantów podjęte w duchu miłości społecznej powinny wybrzmieć w postawie przyjęcia, chronienia, promowania oraz integrowania⁶⁷. Porządek miłości społecznej należy dzisiaj odczytać przede wszystkim w skali globalnej, kiedy problem potrzeb, zwłaszcza pilnych, trzeba odnosić nie tylko do poszczególnych osób, lecz raczej do całej społeczności czy całych narodów. Wiąże się to niekiedy z nadzwyczajnymi okolicznościami życia, które niosą ze sobą klęski żywiołowe, a także katastrofy spowodowane przez człowieka.

Miłość społeczna wyraża się w wielu postawach, które uznaje się za fundamentalne zasady życia społecznego. Jak utrzymuje Franciszek, ważna jest umiejętność ukazywania konkretnych postaw, wprowadzania w życie zasad miłości, ale również udzielanie niezbędnej pomocy do realizacji miłości społecznej, jak udzielanie wiz oraz upraszczanie procedur, otwarcie korytarzy humanitarnych dla uchodźców, zapewnienie godnego schronienia, zapewnienie bezpieczeństwa oraz podstawowych świadczeń, ofiarowanie możliwości pracy i formacji, sprzyjanie łączeniu rodzin,

⁶⁶ Jan Paweł II, *Stawiajcie ludziom dzisiejszym przed oczy ideał miłości społecznej*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Warszawa 1985, s. 142.

⁶⁷ FT, nr 129; Franciszek, *Z uchodźcami i imigrantami świata*, OR (2014), nr 2, s. 34; Franciszek, *Kościół bez granic matką wszystkich. Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015 r.*, OR (2014), nr 10, s. 4–5; Franciszek, *Każdy uchodźca to imię i twarz*, OR (2015), nr 12, s. 40–41; Franciszek, *Nie gaśmy nadziei migrantów*, OR (2018), nr 1, s. 19–20; Franciszek, *Potrzebna jest zmiana postawy wobec migrantów i uchodźców*, OR (2014), nr 8–9, s. 43. Papież apeluje o zmianę „postawy wszystkich wobec migrantów i uchodźców; przejście od postawy obronnej, nacechowanej strachem, brakiem zainteresowania i tendencją do marginalizacji – która ostatecznie odpowiada właśnie kulturze odrzucenia – do postawy opartej na kulturze spotkania, jedynej, która potrafi budować lepszy świat, bardziej sprawiedliwy i braterski, lepszy świat”.

ochrona młodocianych i zapewnienie im dostępu do edukacji, zapewnienie wolności religijnej oraz promowanie integracji społecznej⁶⁸.

Należy zatem podkreślić, że miłość społeczna oznacza przyjęcie „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich”, ale również przyjęcie „ekonomii wspólnoty”, która jest w stanie nie tylko zaspokoić konkretne potrzeby ludzkie, lecz także stworzyć głęboki fundament pomocy w duchu odpowiedzialności⁶⁹. Domaga się ona pełnego i prawdziwego zaangażowania człowieka oraz prowadzonych przez niego instytucji w imię solidarnego rozwoju narodów. Taka miłość oznacza postawę szeroko rozumianej troski o tworzenie powszechnego braterstwa pomiędzy ludźmi, powszechnej współodpowiedzialności. Jednym z istotnych sposobów urzeczywistniania się troski o bardziej ludzką wspólnotę jest dbałość o to, by miłość przenikała i ożywiała życie społeczne. Dlatego najlepiej prowadzona polityka oddaje się na służbę dobru wspólnemu, stanowi bowiem jedną z najcenniejszych form miłości, która ochrania pracę, niezbywalny wymiar życia społecznego, i dąży do zapewnienia wszystkim możliwości rozwijania własnych zdolności⁷⁰. Polityka, której według Franciszka potrzeba, powinna być skoncentrowana na godności człowieka, a nie podporządkowana gospodarce, ponieważ „rynek sam z siebie nie rozwiązuje wszystkiego”, klęski zaś powodowane przez spekulacje finansowe dobitnie to ukazują⁷¹. A zatem miłość społeczna wyraża się poprzez zasadę solidarności jako postawy uczestnictwa w życiu społecznym. Uczestnictwo to jest potwierdzeniem, a zarazem ucieleśnieniem miłości w życiu społecznym. Wspólnotę buduje się przez miłość, ale również tylko w duchu miłości możliwe jest prawdziwe i pełne uczestnictwo, które polega na wzajemnym obdarowaniu. Dlatego obowiązek miłości społecznej jako miłości powszechnej utożsamia się z troską o bardziej ludzką wspólnotę dla wszystkich. Miłość społeczna – jak naucza Franciszek – powinna się wyrazić zwłaszcza w miłości do ubogich⁷². W miłości społecznej należy przeciwstawić się wszelkim formom przemocy, ucisku czy gwałtu. Należy odrzucić i przezwyciężyć wszystko, co jest wyrazem chęci zapanowania człowieka nad człowiekiem. W ten sposób chrześcijanin wypełnia do końca wezwanie zawarte w orędziu Ewangelii, wedle którego Chrystus rozpozna swoich uczniów po ich stosunku do ubogich⁷³. Dlatego też papież przekonuje, że miłość społeczna nie jest utopią, lecz „angażowaniem się w organi-

⁶⁸ FT, nr 130; Franciszek, *Godność, a nie jałmużna. Przemówienie do uczestników II Międzynarodowej Konferencji na temat wyżywienia*, OR (2014), nr 12, s. 38–40; Franciszek, *Aby chronić prawo do pracy*, OR (2014), nr 10, s. 44.

⁶⁹ KKK, nr 2440; Franciszek, *Oby nie brakowało chleba i godności pracy*, OR (2015), nr 5, s. 41; Franciszek, *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich*, OR (2014), nr 6, s. 23–24.

⁷⁰ FT, nr 162.

⁷¹ FT, nr 168.

⁷² FT, nr 187; Franciszek, *Nie zapominajcie o ubogich*, OR (2016), nr 2, s. 21–23.

⁷³ KKK, nr 2443; J. Kowalski, *Zaangażowanie na rzecz ubogich*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994, s. 185–201.

zowanie i budowanie społeczeństwa, aby bliźni nie znalazł się w nędzy”⁷⁴. Strategia przeciwdziałania biedzie nie oznacza prostego wspierania potrzebujących, lecz raczej promowanie ich w perspektywie solidarności i pomocniczości⁷⁵. Zrozumiałe, że płynąca z porządku miłości opcja preferencyjna na rzecz ubogich nie może oznaczać jakiegokolwiek lekceważenia ani dyskryminacji innych grup, nie może nieść ze sobą jakiegokolwiek nowej niesprawiedliwości. Jednocześnie należy zastrzec, że opcja ta nie dotyczy wyłącznie sytuacji ubóstwa materialnego. Należy ją widzieć w ścisłym powiązaniu z wezwaniem do miłości miłosiernej, która ogarnia wszystkie obszary życia społecznego⁷⁶.

Miłość społeczna pozwala na przekroczenie granic wyznaczonych przez porządek prawny bez jednoczesnego naruszania sprawiedliwego ładu społecznego. To miłość sprawia, że człowiek nie zatrzymuje się jedynie na literze prawa, nie ogranicza się jedynie do obowiązku określonego ramami prawnymi, ale szuka tego, co jest prawdziwym dobrem osoby i całej społeczności. Z miłości społecznej wyłania się koncepcja życia jako „sztuki spotkania” ze wszystkimi, także z peryferiami świata i z ludami tubylczymi, ponieważ „od wszystkich można się czegoś nauczyć i nikt nie pozostaje zbędny”⁷⁷. W swoim rozumieniu miłości społecznej papież odwołuje się do „cudu uprzejmości” jako postawy wartej odzyskania, ponieważ jest ona „gwiazdą w ciemności” i „wyzwoleniem od brutalności, niepokoju i pilnych potrzeb”, które dominują we współczesnym świecie⁷⁸. Miłość zdolna zbudować cywilizację miłości powinna być wymagająca, gdyż tylko w ten sposób można kształtować i promować prawdziwe dobro osoby. Papież stwierdza, że warunkiem trwałej miłości społecznej jest pokój. Pokój to „dzieło”, do którego każdy powinien wnieść swój wkład, to także zadanie, które nie pozwala spocząć i wymaga zaangażowania wszystkich⁷⁹, wojna bowiem stanowi „zaprzeczenie wszystkich praw, dramat i agresję wobec środowiska”⁸⁰, klęskę polityki i człowieczeństwa, a zarazem „zawstydzającą porażkę w obliczu zła”⁸¹. Współcześnie nie można już

⁷⁴ FT, nr 186.

⁷⁵ FT, nr 187; Franciszek, *Bezinteresowność, solidarność...*, art. cyt., s. 14–17.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 57, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1, Encykliki, Kraków 2006.

⁷⁷ FT, nr 215; Franciszek, *Nie traćcie nadziei na lepszy świat*, OR (2014), nr 2, s. 53–54.

⁷⁸ FT, nr 224.

⁷⁹ FT, nr 232; Franciszek, *Pokój jest dziełem rąk*, OR (2014), nr 2, s. 31; Franciszek, *Pokój w świecie zaczyna się w domu*, OR (2014), nr 2, s. 38–39; Franciszek, *Pokój jest trwały, gdy pielęgnuje go wiele rąk*, OR (2014), nr 7, s. 11; Franciszek, *Budujcie kulturę sprawiedliwości i pokoju*, OR (2015), nr 5, s. 40; Franciszek, *Przybędę, żeby zachęcać do pokojowego współżycia w waszym kraju*, OR (2015), nr 6, s. 8; Franciszek, *Przyszłością jest pokój oparty na poszanowaniu godności i praw każdego członka społeczeństwa*, OR (2018), nr 1, s. 23–24.

⁸⁰ FT, nr 257; Franciszek, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, OR (2015), nr 6, s. 11.

⁸¹ FT, nr 261; Franciszek, *Główną drogą pokoju jest dialog*, OR (2014), nr 2, s. 17; Franciszek, *Kto sprzedaje broń tym ludziom?*, OR (2014), nr 6, s. 7–8; Franciszek, *Pora zdobyć*

według papieża utrzymywać, że istnieje – jak to określano w przeszłości – wojna sprawiedliwa, należy stwierdzić z całą mocą: „Nigdy więcej wojny!”⁸². W związku z powyższym Franciszek postuluje, aby ze środków, które przeznacza się na zbrojenia, utworzyć Światowy Fundusz na rzecz ostatecznego wyeliminowania głodu oraz służący rozwojowi krajów najuboższych⁸³.

Z pokojem związane jest przebaczenie. Należy kochać wszystkich bez wyjątku – nawet prześladowcę. Miłość prześladowcy nie oznacza przyzwolenia, aby nadal takim pozostał, lecz pomoc mu w przemianie i zabezpieczenie bliźnich przed krzywdami z jego strony⁸⁴. Przebaczenie to nie bezkarność, ale raczej sprawiedliwość i pamięć, ponieważ przebaczenie nie oznacza zapomnienia, lecz odrzucenie niszczącej siły zła i zemsty. Dlatego praktykowanie miłości społecznej zawsze wiąże się z promowaniem postawy prawdy, sprawiedliwości i przebaczenia w życiu społecznym. Bez prawdy miłość kończy się na sentymentalizmie, staje się – słowami Benedykta XVI – pustą skorupą, którą można dowolnie wypełnić. Miłość bez prawdy może się bardzo szybko zamienić w magazyn dobrych uczuć, pożytecznych we współżyciu społecznym, lecz marginalnych. Nie byłoby wówczas prawdziwego i właściwego miejsca dla Boga w świecie. Miłość pozbawiona prawdy utrudnia budowanie relacji społecznych. Byłaby wyłączona z projektów oraz procesów budowania ludzkiego rozwoju⁸⁵.

Mówiąc o miłości społecznej, Franciszek odnosi ją również do kary śmierci, której w perspektywie miłości społecznej nie da się zaakceptować i trzeba ją znieść na całym świecie⁸⁶. Zabójca nie traci swojej osobistej godności. Sam bowiem Bóg jest jej gwarantem⁸⁷. Miłość jako postawa z gruntu personalistyczna broni człowieka przed legalistycznym, sformalizowanym podejściem do przepisów prawa. Prawo

się na odwagę w służbie dobra. Przemówienie podczas spotkania z władzami palestyńskimi w Betlejem, OR (2014), nr 6, s. 9–10.

⁸² FT, nr 258; Franciszek, *Lekcja dla świata, który szykuje wojnę*, OR (2017), nr 11, s. 28.

⁸³ FT, nr 262; Franciszek, *Pieniądze są pomocne, ale mogą także niszczyć*, OR (2015), nr 7–8, s. 36–37; B. Bignami, *W trosce – pokój*, OR (2021), nr 1, s. 16–18.

⁸⁴ FT, nr 241; Franciszek, *Misericordiae vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia*, OR (2015), nr 5, s. 9.

⁸⁵ CiV, nr 3–4.

⁸⁶ Franciszek, *Dożycie to ukryta...*, art. cyt., s. 38–39. Franciszek przytacza fakt, że obecnie spośród 60 krajów, które utrzymują karę śmierci, 35 nie zastosowało jej w ciągu ostatnich 10 lat. „Argumentów przeciwko karze śmierci jest wiele i są dobrze znane. [...] takie jak możliwość zaistnienia pomyłki sądowej oraz użytek, jaki czynią z niej reżimy totalitarne i dyktatorskie, dla których stanowią one narzędzie zwalczania dysydentów politycznych lub prześladowania mniejszości religijnych i kulturowych – a wszystkie te ofiary w świetle prawa obowiązującego w ich krajach są «przestępcami»”.

⁸⁷ FT, nr 269; Franciszek, *Potrzebna jest rzeczywista reintegracja skazanego*, OR (2014), nr 7, s. 43–44.

i związana z nim sprawiedliwość nie jest w stanie przewyciężyć wszelkich konfliktów istniejących w życiu społecznym, nie jest też w stanie w pełni zjednoczyć ludzkich serc wokół odpowiedzialności za wspólnotę. Tylko miłość jest gotowa służyć w pełni dobru wspólnemu bezinteresownie. Dzięki niej można rozwiązywać wszelkie trudności i konflikty między członkami społeczności.

Miłość społeczna jest kluczem do prawdziwego rozwoju ludzkości. Aby społeczeństwo stawało się coraz bardziej ludzkie, niezbędne jest docenienie miłości w życiu społecznym, i to zarówno na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, jak i kulturowej, oraz uznanie jej za stałą i najwyższą normę działania. Aby zbudować lepszy świat, miłość pełna drobnych gestów i wzajemnej troski musi przyjąć wymiar obywatelski i polityczny. Umiłowanie społeczeństwa oraz zaangażowanie się na rzecz wspólnego dobra jest doskonałą formą miłości⁸⁸.

Zakończenie

Miłość stanowi prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem, bliźnim oraz ze społeczeństwem. Jest nie tylko zasadą mikrorelacji, więzi przyjacielskich, rodzinnych, ale także makrorelacji, stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych. Miłość jest przede wszystkim postawą afirmacji. Chociaż miłość wobec Boga, bliźniego oraz miłość społeczna ma swoje specyficzne formy wyrazu, to wszystkie trzy rodzaje odniesień podmiotu miłości są ze sobą ściśle związane i stanowią przejaw jedynej w swej istocie miłości. Miłość jako postawa wobec Boga, bliźniego oraz społeczna ma charakter zobowiązania moralnego, w związku z czym stanowi fundament życia społecznego. Z perspektywy dokumentu *Fratelli tutti* wyraźniej można zobaczyć, że miłość odsłania najważniejszy fundament dla świata, którym jest uobecnienie miłości Bożej w życiu społecznym. Wówczas wszelkie działanie, choćby samo w sobie miało charakter indywidualny, nabiera wymiaru wspólnotowego oraz wspólnototwórczego.

Encyklika *Fratelli tutti* niesie przesłanie, aby wszyscy stawali się braćmi i siostrami w duchu miłości. Jest to marzenie Franciszka, dla tej idei warto żyć i warto o nią walczyć we współczesnym świecie. Orędzie nowej encykliki społecznej papieża Franciszka można streścić w słowach: kierując się miłością, człowiek nigdy nie może pozostać obojętny na bliźniego. Wybrzmiewa w niej postulat społeczeństwa braterskiego, które nie daje się zwyciężyć przez wojny, nienawiść, przemoc, obojętność ani też nowe mury. Należy podkreślić, że jeśli miłość nie stanie się duszą całego porządku społecznego, to nigdy nie da się zbudować społeczeństwa braterskiego. Trzeba więc uznać, że miłość ewangeliczna jest wprost fundamentem życia społecznego. Tylko dzięki tej miłości, jej uniwersalizmowi i prawdziwie personalistycznym charakterze człowiek może stać się bratem wszystkich.

⁸⁸ LS, nr 231.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Kraków 2006.
- Bignami B, *W trosce – pokój*, „L'Osservatore Romano” (2021), nr 1, s. 16–18.
- Franciszek, *Aby chronić prawo do pracy*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 10, s. 43–44.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Bądźmy świadkami uzdrawiającej czułości Boga*, „L'Osservatore Romano” (2021), nr 3, s. 16–17.
- Franciszek, *Bezinteresowność, solidarność i zasada pomocniczości*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 7–8, s. 14–17.
- Franciszek, *Blisko słabych*, „L'Osservatore Romano” (2017), nr 5, s. 37–38.
- Franciszek, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 6, s. 10–11.
- Franciszek, *Bóg powołuje, zaskakuje, miłuje*, „L'Osservatore Romano” (2019), nr 6, s. 10–11.
- Franciszek, *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 6, s. 23–24.
- Franciszek, *Budujcie kulturę sprawiedliwości i pokoju*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 5, s. 39–40.
- Franciszek, *Budujmy mosty między naszymi kulturami*, „L'Osservatore Romano” (2013), nr 12, s. 26–27.
- Franciszek, *Darmowa i bezgraniczna miłość Boga*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 3–4, s. 50–51.
- Franciszek, *Dożywocie to ukryta kara śmierci*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 11, s. 37–41.
- Franciszek, *Ekonomia powinna być solidarna, sprawiedliwa i odważna*, „L'Osservatore Romano” (2021), nr 3, s. 8–9.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Kraków 2020.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Ewangelia miłości i miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano” (2019), nr 12, s. 17–18.
- Franciszek, *Główną drogą pokoju jest dialog*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 2, s. 15–19.

- Franciszek, *Godność, a nie jałmużna. Przemówienie do uczestników II Międzynarodowej Konferencji na temat wyżywienia*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 12, s. 38–40.
- Franciszek, *Grzechy przeciwko Bogu*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 12, s. 35–37.
- Franciszek, *Już nie niewolnicy, lecz bracia. Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 2015 r.*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 12, s. 4–8.
- Franciszek, *Każdy uchodźca to imię i twarz*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 12, s. 40–41.
- Franciszek, *Kościół bez granic matką wszystkich. Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015 r.*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 10, s. 4–5.
- Franciszek, *Kto sprzedaje broń tym ludziom?*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 6, s. 7–8.
- Franciszek, *Lekcja dla świata, który szykuje wojnę*, „L'Osservatore Romano” (2017), nr 11, s. 28.
- Franciszek, *Miłość Boga i bliźniego*, „L'Osservatore Romano” (2020), nr 11, s. 40–41.
- Franciszek, *Miłość Boga urzeczywistnia się w miłości bliźniego*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 6, s. 49–51.
- Franciszek, *Miłość otwarta na wszystkich przewycięża podziały*, „L'Osservatore Romano” (2019), nr 10, s. 32–33.
- Franciszek, *Miłość pokonuje bariery i tworzy mosty*, „L'Osservatore Romano” (2019), nr 6, s. 44–45.
- Franciszek, *Miłość to nie telenowela*, „L'Osservatore Romano” (2017), nr 5, s. 36–37.
- Franciszek, *Misericordiae vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 5, s. 4–15.
- Franciszek, *Musimy się bronić przed kulturą odrzucenia*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 7–8, s. 28–29.
- Franciszek, *Nadzieja dla tych, którzy są wykluczeni i odrzuceni*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 12, s. 32–33.
- Franciszek, *Największe przykazanie*, „L'Osservatore Romano” (2017), nr 11, s. 41.
- Franciszek, *Nie gaśmy nadziei migrantów*, „L'Osservatore Romano” (2018), nr 1, s. 19–20.
- Franciszek, *Nie można tolerować dominacji rynków finansowych nad społecznościami*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 7, s. 17–18.
- Franciszek, *Nie obawiamy się zawierzyć miłości i dobroci Ojca*, „L'Osservatore Romano” (2017), nr 3–4, s. 43–44.
- Franciszek, *Nie odkładajmy na później odpowiedzi Bogu*, „L'Osservatore Romano” (2021), nr 1, s. 33–34.

- Franciszek, *Nie traćcie nadziei na lepszy świat*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 2, s. 53–54.
- Franciszek, *Nie zapominajcie o ubogich*, „L'Osservatore Romano” (2016), nr 2, s. 21–23.
- Franciszek, *Oby nie brakowało chleba i godności pracy*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 5, s. 40–41.
- Franciszek, *Pieniądze są pomocne, ale mogą także niszczyć*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 7–8, s. 36–37.
- Franciszek, *Pokój jest dziełem rąk*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 2, s. 31–32.
- Franciszek, *Pokój jest trwały, gdy pielęgnuje go wiele rąk*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 7, s. 11–12.
- Franciszek, *Pokój w świecie zaczyna się w domu*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 2, s. 38–39.
- Franciszek, *Pora zdobyć się na odwagę w służbie dobra. Przemówienie podczas spotkania z władzami palestyńskimi w Betlejem*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 6, s. 9–10.
- Franciszek, *Potrzebna jest rzeczywista reintegracja skazanego*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 7, s. 43–44.
- Franciszek, *Potrzebna jest zmiana postawy wobec migrantów i uchodźców*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 8–9, s. 43.
- Franciszek, *Przybędę, żeby zachęcać do pokojowego współżycia w waszym kraju*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 6, s. 8.
- Franciszek, *Przyodziani w szatę miłości*, „L'Osservatore Romano” (2017), nr 11, s. 21–22.
- Franciszek, *Przyszłością jest pokój oparty na poszanowaniu godności i praw każdego członka społeczeństwa*, „L'Osservatore Romano” (2018), nr 1, s. 23–24.
- Franciszek, *Styl Boga to bliskość, litość i czułość*, „L'Osservatore Romano” (2021), nr 3, s. 17–20.
- Franciszek, *Szerzenie odradzającej miłości Boga*, „L'Osservatore Romano” (2016), nr 2, s. 43–44.
- Franciszek, *Trzeba mieć odwagę mówić „nie” wszelkiego rodzaju korupcji i bezprawiu*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 8–9, s. 38–40.
- Franciszek, *Trzeba okazać serce ubogim*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 7, s. 20–21.
- Franciszek, *Uczmy się budować mosty*, „L'Osservatore Romano” (2019), nr 12, s. 27–28.
- Franciszek, *Uprzedzająca miłość Boga do nas*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 7, s. 49–51.
- Franciszek, *W centrum procesu leczenia ma być godność człowieka chorego. Orę-*

- dzie na Światowy Dzień Chorego 2018 r.*, „L'Osservatore Romano” (2018), nr 1, s. 6–7.
- Franciszek, *Wartości, które nie są notowane na giełdzie*, „L'Osservatore Romano” (2015), nr 12, s. 16–17.
- Franciszek, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 7, s. 36–38.
- Franciszek, *Wojna jest szaleństwem*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 10, s. 26–27.
- Franciszek, *Z uchodźcami i imigrantami świata*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 2, s. 34–35.
- Franciszek, *Zbrodnia przeciwko ludzkości*, „L'Osservatore Romano” (2014), nr 6, s. 24.
- Franciszek, *Żebrzący o miłość*, „L'Osservatore Romano” (2019), nr 3, s. 46–47.
- Franciszek, *Życie jest darem miłości Boga i sprawdzianem naszej miłości*, „L'Osservatore Romano” (2021), nr 2, s. 32–34.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 399–445.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 27–62.
- Jan Paweł II, *List „Gratissimam sane” do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, nr 13, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Listy*, Kraków 2007, s. 358–399
- Jan Paweł II, *Byłem upośledzony i przyszedł mi z pomocą – Anioł Pański w Osnabrück*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, Warszawa 1986, s. 633–635.
- Jan Paweł II, *Stawiajcie ludziom dzisiejszym przed oczy ideał miłości społecznej*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Warszawa 1985, s. 139–142.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, nr 8, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 379–405.

Opracowania

- Anderson C., *Cywilizacja miłości*, Kraków 2009.
- Balthasar H.U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997.
- Głombik K., *Miłość Boga, bliźniego i samego siebie – przykazanie i postawa*, „Teologia i Moralność” 6 (2009), s. 71–90.
- Kowalski J., *Zaangażowanie na rzecz ubogich*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994, s. 185–201.

- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997.
- Nagórny J., *Wychowanie do wartości*, red. K. Jeżyna, Lublin 2012.
- Piegsa J., *Człowiek – istota moralna. Religijne podstawy moralności. Wiara – nadzieja – miłość*, t. 2, Opole 2002.
- Zadykowiec T., *Istota i cechy miłości chrześcijańskiej w biblijnym obrazie naśladowania Chrystusa. W poszukiwaniu fundamentu personalistycznej koncepcji miłości*, „Roczniki Teologii Moralnej” (2011), nr 3, s. 39–61.
- Zadykowiec T., *Stworzenie jako fundament naśladowania Boga w życiu moralnym*, w: *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Bóg Stwórca*, red. A. Paciorek [i in.], Tarnów 2014, s. 415–428.

Streszczenie

Chrześcijańska wizja miłości, głęboko personalistyczna, stanowi fundament oraz podstawę życia człowieka. Prawdziwa miłość jest relacją osobową, ma swoje źródło w relacji między Bogiem a człowiekiem i opiera się na wzajemnym obdarowywaniu i przyjmowaniu. Wyznacza prawidłowy kierunek relacji oraz spotkań z drugim człowiekiem. Jeśli miłość stanowi centrum życia człowieka, a zarazem wskazuje na specyfikę jego powołania i posłannictwa, to nie sposób sobie wyobrazić, żeby ta fundamentalna perspektywa życiowa nie znalazła właściwego wyrazu w odniesieniu do życia społecznego. Ta miłość powinna wyrażać się w wielu postawach społecznych, nade wszystko w tych, które uznaje się za fundamentalne zasady życia społecznego. Miłość nie może sprowadzać się tylko do pięknych słów czy deklaracji, ale musi przejawiać się ona w konkretnych czynach oraz postawach. W codziennym życiu społecznym ważna jest umiejętność wcielania w życie zasad miłości. W niniejszej refleksji omówiono – w świetle encykliki *Fratelli tutti* papieża Franciszka – zagadnienie miłości w trzech aspektach: miłość Boga, miłość bliźniego oraz miłość społeczna.

Słowa klucze: miłość, papież Franciszek, *Fratelli tutti*, encyklika

Love as the Foundation of Human Life in Light of Pope Francis' Encyclical *Fratelli tutti*

Summary

A deeply personalistic, Christian vision of love is the foundation and basis of human life. True love is a personal relationship, it has its source in the relationship between God and man and is based on mutual giving and receiving. It determines the right direction for relationships and encounters with other people. If love is the center of a person's life and at the same time indicates the specificity of his vocation and mission, it is impossible to imagine that this fundamental life perspective would not find its proper expression in relation to social life. This love should be expressed in many

social attitudes, above all in those that are considered the fundamental principles of social life. Love cannot be reduced to beautiful words or declarations but must be manifested in specific actions and attitudes. In everyday social life, it is important to be able to put the principles of love into practice. This reflection discusses, in light of Pope Francis' encyclical *Fratelli tutti*, the issue of love in three aspects: love of God, love of neighbor and social love.

Keywords: love, Pope Francis, *Fratelli tutti*, encyclical

O METODZIE DOCIEKAŃ IMAGOLOGICZNYCH

Wstęp

W niniejszym tekście¹ z zakresu metodologii literaturoznawstwa autor zamierza omówić, jak powinno się prowadzić dociekania imagologiczne. Podaje tu zatem garść informacji, których winien być świadomy literaturoznawca przystępujący do tego rodzaju rozważań². Owe refleksje imagologiczne rozumie się tu szeroko, zaliczając do nich wszystkie badania, których przedmiotem jest obraz jakiegokolwiek drugiego – innego, obcego – człowieka.

Paragraf pierwszy wyjaśnia trzy podstawowe pojęcia imagologiczne. Paragraf drugi omawia kwestię doboru materiału źródłowego w ramach badań imagologicznych. W paragrafie trzecim charakteryzuje się możliwe sposoby opracowywania wyselekcjonowanego materiału, tj. możliwe profile odnośnych poszukiwań. W końcu w paragrafie czwartym przedstawia się kilka najważniejszych ustaleń imagologii, wskazując związane z nimi momenty analizy imagologicznej, w których badacz powinien zachować szczególną ostrożność.

Objaśnienie podstawowych pojęć imagologii

Przed zajęciem się właściwym przedmiotem niniejszych rozważań trzeba się zapoznać z podstawowymi pojęciami imagologii. Tym bardziej że jest to dyscyplina naukowa stosunkowo młoda i jej aparatura pojęciowa nie jest powszechnie znana.

¹ Przedkładany tu materiał pierwotnie został wygłoszony jako referat pt. *Obrazolap: jedno z narzędzi w warsztacie badawczym filologa klasycznego. Czyli o metodzie dociekań imagologicznych w obrębie literatur greckiej i łacińskiej* w czasie ogólnopolskiej interdyscyplinarnej studencko-doktoranckiej konferencji naukowej *My, wy, oni. Co i jak starożytni myśleli o sobie i innych?*, którą 15 maja 2020 r. zorganizowało online Koło Naukowe Klasyków działające przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Referat tym przede wszystkim różnił się od prezentowanego tekstu, że był pomyślany jako pewien przewodnik imagologiczny dla filologów klasycznych. Na ten temat: zob. W. Nippel, *Ethnic Images in Classical Antiquity*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 31–44.

² Por. J. Leerssen, *Identity/Alterity/Hybridity*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 26–32.

Dość o imagologii powiedzieć, że choć jej historia sięga wczesnej nowożytności, a dokładniej – jak się przyjmuje – czasu aktywności włoskiego humanisty, znanego jako Jules César Scaliger, to za jej właściwy początek uznaje się okres po drugiej wojnie światowej³. Wydaje się, że w tym miejscu należy omówić trzy pojęcia: innego/obcego, obrazu i etnotypu – oczywiście na poziomie przyczynkarskim.

Pierwsze z wymienionych pojęć jest być może najtrudniejsze do wyjaśnienia, przede wszystkim z tej racji, że na temat inności/obcości istnieje obszerna literatura przedmiotowa⁴. Co do tej literatury, wystarczy zaznaczyć, że nie jej obszerność stanowi zasadniczy problem, lecz duże zróżnicowanie merytoryczne. Poszczególni autorzy, których prace do niej należą, reprezentują bowiem różne dyscypliny naukowe i wyrastają z różnych tradycji filozoficznych, które nie przystają do siebie ani też nie dają się łatwo przełożyć jedna na drugą. Ponieważ jednak dla niniejszego przedsięwzięcia badawczego, a chyba też i w ogóle dla uprawiania imagologii wystarcza podstawowe rozumienie inności/obcości, można sięgnąć do definicji słownikowych.

Podążając za myślą Joepa Leerssena, pojęcie inności/obcości rozpatruje się tu w kontekście pojęcia przeciwnego, tj. pojęcia tożsamości⁵. W słowniku Witolda Doroszewskiego można przeczytać, że tożsamość to «bycie tym samym; identyczność»⁶. Joanna Przyklenk, wyróżniwszy pięć współczesnych znaczeń słowa „tożsamość” i uporządkowawszy je od najogólniejszego do najwęższego, podsumowuje, że element wspólny wszystkich definicji ujmuje następująca formuła: „bycie takim samym, identycznym, jednakowym lub prawie identycznym, prawie jednakowym,

³ Zob. J. Leerssen, *Imagology: History and Method*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 17–26; A. Hölter, *Colonialism*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 304–306; J. Riesz, *Postcolonialism*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 400–403; A. Rigney, *Semiotics*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 421–424; J. Leerssen, *The Poetics and Anthropology of National Character (1500–2000)*, w: *Imagology...*, s. 63–75; R. Corbey, *Anthropology*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 263–266.

⁴ Zob. np. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008; Z. Baumann, *Obcy u naszych drzwi*, Warszawa 2019; Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000; M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992; M. Buchowski, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków 2004; H. Gruchlik, *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos?” (2007), nr 8–9, anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/gruchlik.htm [dostęp: 15 XII 2020 r.]; R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2020; *Obcy/Inny – propozycje aplikacji pojęciowych*, red. M. Karwatowska i in., Lublin 2018; E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002; M. Środa, *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk 2020; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006; J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017; T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996; B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

⁵ J. Leerssen, *Identity/Alterity/Hybridity*, art. cyt., s. 335–342.

⁶ *Tożsamość*, zn. 1, w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969, sjpgd.pwn.pl/haslo/to/C5%BCsamo%C5%9B%C4%87 [dostęp: 15 XII 2020 r.].

bardzo podobnym”⁷. Jeśli zatem po jednej stronie znajduje się tożsamość, to po drugiej stronie jako jej antonim stoi inność. Słownik podaje, że inność to «odznaczanie się cechami różniącymi daną rzecz czy osobę od innej; różność, odrębność, odmienność, bycie innym»⁸ oraz że inny to «nie ten, lecz istniejący obok osoby czy rzeczy wymienionej, nie ten sam, drugi, dalszy, pozostały, nie taki, nie taki sam, niepodobny do drugiego, różny, odmienny, zmieniony, nowy»⁹. Pojęcia inności i innego przyrównuje się do pojęć obcości i obcego, używanych z nimi zamiennie. Takie postępowanie jest uzasadnione, gwoli ścisłości trzeba jednak zaznaczyć, że zakresy semantyczne pojęć inności i innego oraz obcości i obcego niezupełnie się pokrywają¹⁰. O obcym można przeczytać u Doroszewskiego, że jest to ktoś «nie należący do jakiegoś kręgu osób, spraw, rzeczy; zewnętrzny względem czego, niewłaściwy komu, nie objęty czymś zainteresowaniami; cudzy»¹¹; z kolei o słowie „obcość” z tego samego źródła można się dowiedzieć, że jest to rzeczownik urobiony od przymiotnika „obcy”¹².

Drugie ze wskazanych do omówienia pojęć, czyli „obraz”, jako fundamentalne dla imagologii jest z owych trzech terminów chyba najistotniejsze. Wszak imagologia, co wynika z samej jej nazwy, jest nauką o obrazie. Jej nazwę tworzą przecieży dwa człony, „imago-” i „-logia”, z których pierwszy jest łacińskim rzeczownikiem *imago* – «obraz»¹³, a drugi formą urobioną od wieloznacznego greckiego rzeczownika λόγος¹⁴, a zatem formą zwyczajowo wykorzystywaną do tworzenia nazw poszczególnych, choć nie wszystkich nauk. Warto jednak zaznaczyć, że wbrew temu, co mogłoby się wydawać w oparciu o etymologię jej nazwy, imagologii nie interesuje jakikolwiek obraz. Interesuje ją jedynie obraz konkretny, obraz określonego rodzaju, tzn. obraz innego/obcego. I to jeszcze innego/obcego – znów trzeba dodać, aby jeszcze precyzyjniej wskazać przedmiot imagologii – nie w szerokim sensie tego słowa, lecz pojętego jako przedstawiciela innego/obcego narodu albo państwa lub innej/obcej wspólnoty, grupy ludzkiej. Odnośnie do nazwy „imagologia” warto przytoczyć zatem słowa Leerssena. Autor ten bowiem stwierdza, że „imagologia”

⁷ J. Przyklenk, *Od identyczności do różnicy – uwagi o pojęciu tożsamości w najnowszej historii polszczyzny*, w: *Naukovi zapiski nacionalnog universitetu „Ostroz’ka akademija”*, Kulturologia 18, Ostrog 2017, s. 63.

⁸ *Inność*, w: *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., sjpgd.pwn.pl/haslo/inno%C5%9B%C4%87 [dostęp: 15 XII 2020 r.].

⁹ *Inność*, art. cyt.

¹⁰ W tym kontekście: zob. np. M. Środa, *Obcy, inny, wykluczony*, dz. cyt.; *Obcy/Inny...*, dz. cyt.; Z. Baumann, *Obcy u naszych drzwi*, dz. cyt.; H. Gruchlik, *Inność a obcość...*, art. cyt.

¹¹ *Obcy*, w: *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., sjpgd.pwn.pl/haslo/obcy/ [dostęp: 15 XII 2020 r.].

¹² *Obcość*, w: *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., sjpgd.pwn.pl/haslo/obco%C5%9B%C4%87/ [dostęp: 15 XII 2020 r.].

¹³ *Imago*, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa 2007, s. 32–33.

¹⁴ Λόγος, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 13–46.

to „termin, któremu daleko do doskonałości, ale jest już zbyt utarty, by go podważać”¹⁵. Można domniemywać, że Leerssen ma tu na myśli przede wszystkim niejednoznaczność tego pojęcia.

Do jakiej rzeczywistości imagologodzy odnoszą pojęcie obrazu? Co takiego rozumieją przez obraz? Otóż przyjmują, że obraz to reprezentacja osoby, jakiej grupy, wspólnoty etnicznej albo narodu¹⁶. Odwołując się do klasycznego definiowania, można powiedzieć, że kategoria reprezentacji stanowi w tym wypadku rodzaj najbliższy (*genus proximum*) obrazu¹⁷, wzięte natomiast łącznie kategorie osoby, grupy, wspólnoty etnicznej i narodu wyznaczają różnicę gatunkową (*differentia specifica*). Inaczej mówiąc, obraz – zdaniem imagologów – należy do zbioru reprezentacji, z tym że spośród wszystkich reprezentacji wyróżnia go to, że jest reprezentacją osoby, grupy, wspólnoty etnicznej albo narodu. Reprezentacja, o jakiej mowa, może mieć dwojaki charakter: mentalny albo dyskursywny, a więc może należeć albo do rzeczywistości myślowej, intelektualnej, albo do rzeczywistości werbalnej, słownej. Ponieważ imagologia jest nauką humanistyczną, poddziedziną literaturoznawstwa i ponieważ właściwym jej żywiołem jest tekst, zajmuje się zasadniczo dyskursywnym obrazem innego/obcego¹⁸. Mentalnym obrazem innego/obcego zajmuje się o tyle, o ile odnośna rzeczywistość mentalna ujęta jest w tekście.

Do tej zasadniczej charakterystyki imagologicznego pojęcia obrazu należy dodać pięć uwag różnej natury, jeszcze bardziej dookreślających jego zakres semantyczny¹⁹.

Po pierwsze, obrazu, o jakim mowa, nie tworzy wszystko, co w danym tekście czy danych tekstach jest powiedziane na temat konkretnej osoby, grupy czy konkretnego kraju. Otóż zdania stwierdzające empirycznie sprawdzalne fakty o danej osobie czy narodzie nie wnoszą niczego do tego obrazu. Jeśli zatem ktoś interesuje się obrazem innego/obcego w jakimś tekście, musi szukać w tym tekście zdań, w których danej osobie czy narodowi przypisuje się cechy bądź to moralne, bądź to charakterologiczne. Z tym że takie atrybucje nie są często sformułowane wprost, lecz tak, że jakiś

¹⁵ J. Leerssen, *Imagologia. O zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu*, „Porównania” 21 (2017), nr 2, s. 10.

¹⁶ J. Leerssen, *Image*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 342–344; zob. także: H. Dyserinck, *Komparatistik: Eine Einführung*, Bonn 1997; H. Dyserinck, *Von Ethnopsychologie zu Ethnoimagologie: Über Entwicklung und mögliche Endbestimmung eines Schwerpunkts des ehemaligen Aachener Komparatistikprogramms*, „Neohelicon” 29 (2002), Nr. 1, s. 57–74; H. Millas, *The Imagined „Other” as National Identity: Greeks and Turks*, Ankara 2005; T. Mitchell, *What Is an Image?*, w: *Imagology: Images, Text, Ideology*, ed. by T. Mitchell, Chicago 1986, s. 7–46; D.H. Pageaux, *De l’image à l’imaginaire*, „Colloquium Helveticum” (1988), nr 7, s. 9–16.

¹⁷ Zob. A. Rigney, *Representation*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 415–418.

¹⁸ Zob. A. Rigney, *Discourse*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 313–315.

¹⁹ Na podstawie: J. Leerssen, *Image*, art. cyt., s. 342–344; J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 12–14, 16.

określony fakt społeczny jest łączony z pewną właściwością psychiczną wspólną dla wszystkich członków tej społeczności. Należy więc być czujnym i ostrożnie odróżniać jedno od drugiego, tj. fakt społeczny od właściwości społeczności.

Po drugie, obraz imagologiczny nie jest stereotypem i nie wolno go z nim mylić²⁰. Między jednym a drugim występuje bowiem istotna różnica. Podczas gdy stereotyp jest konstruktem trwałym, to zasadniczą cechą obrazu w nadawanym mu przez imagologów sensie – jak zresztą cechą wszystkiego, co dyskursywne – jest zmienność. I to zmienność w dwóch wymiarach, gdyż zmienia się zarówno treść obrazu, jak i jego waloryzacja, a zatem zarówno to, co niejako na tym obrazie widać, jak i to, jak ten obraz się wartościuje.

Po trzecie, obrazy, które rozważa imagologia, dzielą się na autoobrazy, a więc na obrazy reprezentujące swoich, i heteroobrazy, czyli obrazy stanowiące przedstawienie, odwzorowanie innych/obcych. Ów podział obrazów imagologodzy uznają za podstawowy. Przyjęto go, kiedy zaobserwowano, „że opisy narodów [w obrębie poszczególnych dyskursów] odnosiły się przede wszystkim nie do zewnętrznej rzeczywistości antropologicznej, ale do opartej na opozycjach, dyskursywnej ekonomii opisów innych narodów, głównie wzdłuż osi Swój vs. Obcy”²¹.

Po czwarte, należy odnotować, że na gruncie imagologii obrazy innego/obcego nie są badane w aspekcie ich prawdziwości. Imagolog nie zastanawia się nad tym, czy dany obraz jest autentyczny, słuszny, czy nie. Jest to konsekwencja przyjmowanego przez imagologa założenia, że obrazy są niefałszyfikowalne: „Wartość ich prawdy empirycznej jest tak samo nierozstrzygalna, jak stwierdzenia «moja miłość jest jak czerwona, czerwona róża»”²². Imagologodzy powtarzają, że obrazy, którym poświęcają uwagę, są „nawet nie fałszywe (*not even wrong*)”²³. Badanie imagologiczne dąży przeto do zrozumienia nie społeczeństwa ani też dynamiki społecznej, lecz „logiki dyskursu i ustanowionego zestawu konwencji kulturowych i poetyckich”²⁴. „Perspektywa badawcza, zamiast na prawdzie, skupia się [tu] na retorycznej i poetyckiej sile oddziaływania”²⁵ danego obrazu innego/obcego. Obraz ten jest dla imagologa, jak już wiadomo, przedmiotem dyskursywnym, czyli tropem narracyjnym i formułą retoryczną, w efekcie czego śledzi on jego rolę w warstwie narracyjnej i retorycznej analizowanego tekstu.

Po piąte wreszcie, trzeba zauważyć, że niekoniecznie obrazy dyskursywne, które tu się charakteryzuje, muszą się nie zgadzać z realnym zachowaniem społecznym. W wielu bowiem, choć nie we wszystkich przypadkach obrazy te harmonizują z rzeczywistością. Tej przystawalności imagolog winien być świadomy, gdyż „dowodzi [ona] siły dyskursu, który inspiruje zachowania i rodzi ważne pytanie o to, jak po-

²⁰ Zob. M. Beller, *Stereotype*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 429–434.

²¹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 12.

²² J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 16.

²³ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 16.

²⁴ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 16.

²⁵ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 16.

wstają i objawiają się takie wzorce do inspiracji, tj. jak modele ról kulturowych wpływają na wybory behawioralne²⁶.

Na ostatek pozostaje powiedzieć parę słów o pojęciu etnotypu. Pojęcie to jest w imagologii niezmiernie ważne. Można by stwierdzić, że to etnotyp stanowi właściwy przedmiot zainteresowania tej nauki. Etnotyp to szczególny rodzaj obrazu innego/obcego. Jest to mianowicie konkretny obraz konkretnego innego/obcego; jest to taki właśnie, a nie inny obraz danego innego/obcego. O etnotypach Leerssen powiada, że „wyodrębniają one naród z reszty ludzkości poprzez przypisywanie mu określonego typu, tj. temperamentu lub predyspozycji psychologicznej, która motywuje i wyjaśnia dany sposób zachowania²⁷. Autor ten formułuje także negatywną wersję objaśnienia, czym jest etnotyp, kładąc akcent na jego moc eksplanacyjną: „Opisy określonego narodu, które w żaden sposób nie wyjaśniają narodowych cech za pomocą domniemanego ukrytego typu narodowego, nie są etnotypami i pozostają poza kręgiem zainteresowań badań imagologicznych (na przykład «Szwecja jest monarchią o zimnym klimacie i silnym systemie socjalnym»)²⁸. Tę grupę czy wspólnotę ludzi, do której odnosi się dany etnotyp, imagolodzy nazywają etnią²⁹.

Charakterystyka pierwszego etapu badań imagologicznych

Zapoznawszy się z najniezbędniejszym słownikiem imagologii, można przejść do właściwej części rozważań, czyli do refleksji na temat metody badań imagologicznych. Wywód ten opiera się na niewielkim studium *O pisaniu historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza³⁰. Wydaje się bowiem słuszne, żeby w ramach imagologii tak myśleć o pracy z tekstem, jak myśli się o niej na gruncie historii filozofii.

Na początek wypada zdefiniować podstawowe tutaj pojęcie metody imagologicznej. Otóż jeśli przez imagologię rozumie się naukę, a funkcjonalnie i pragmatycznie idąc jeszcze dalej – zbiór tekstów dostarczających rozmaitego rodzaju twierdzeń o rzeczywistości obrazu innego/obcego, to metoda imagologiczna z konieczności musi oznaczać zestaw czynności, które prowadzą do powstania nowego tekstu tego właśnie rodzaju. Rzecz jasna, jeśli ów ciąg czynności ma stanowić metodę naukową, musi spełniać określone warunki, które formułuje ogólna metodologia nauk. Musi być m.in. przemyślany i zaplanowany, ekonomiczny i efektywny³¹. Ponieważ imagologiczną procedurę badawczą pojmuje się tu jako zbiór różnych czynności, których wykonanie skutkuje powstaniem tekstu określonego typu, to okazuje się ona złożona

²⁶ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 13.

²⁷ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

²⁸ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

²⁹ Zob. J. Leerssen, *Nation, Ethnie, People*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 377–381.

³⁰ W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, w: W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 63–86.

³¹ Por. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2012, s. 71–74; T. Kotarbiński, *O pojęciu metody*, Warszawa 1957; A. Bronk, *Metoda naukowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. Stanisław Wilk i in., t. 12, Lublin 2008, k. 637–644.

z wielu etapów. Ostatnim z tych etapów jest redagowanie nowego tekstu imagologicznego, a zatem tekstu, w którym orzeka się coś o przedmiocie imagologicznym.

Etap ostatni, a więc etap pisania, można pominąć – tak jak postępuje Tatarkiewicz w swoim opisie metody historycznofilozoficznej³². Pomoże to zatrzymać się tutaj wyłącznie na tym, co znamienne i zasadnicze dla imagologii. W takim razie wśród wszystkich etapów składających się na rozpatrywaną metodę można wyróżnić etapy dwu rodzajów. Etapami rodzaju pierwszego byłyby te związane z wyborem określonego materiału tekstowego, etapami rodzaju drugiego – te związane z porządkowaniem wyselekcjonowanego materiału. Etapy pierwszego rodzaju, biorąc je tymczasem łącznie, nazywa się tu pierwszym etapem metody imagologii. Podobnie etapy rodzaju drugiego bierze się tu na ten moment łącznie, nazywając je etapem wtórnym metody imagologicznej.

W tym miejscu warto poczynić trzy krótkie uwagi stanowiące najogólniejszą charakterystykę dociekania koncentrującego się na rzeczywistości obrazu innego/obcego, dotyczące obydwu wyróżnionych etapów tego postępowania naukowego.

Po pierwsze, oba etapy, o których się tu mówi, polegają na pracy z tekstem, chociaż praca ta na każdym z tych etapów, co najzupełniej zrozumiale, wygląda inaczej. Można to ująć następująco: na etapie pierwszym pracuje się bliżej tekstu, będąc wobec niego bardziej biernym, tj. wychwytyjąc te jego fragmenty, które odnoszą się do fenomenu obrazu innego/obcego, natomiast na etapie wtórnym pracuje się dalej od tekstu, podchodząc do niego raczej aktywnie, tj. kreatywnie, twórczo go czytając i interpretując. Z tym że pomiędzy pracą na etapie pierwszym a pracą na etapie wtórnym nie ma ostrej cezury. Przejście z pierwszej z tych prac do drugiej jest nieostre, płynne.

Po drugie, każdy z opisanych dwóch etapów jest tak samo ważny. Uwaga ta brzmi banalnie, lecz jest relewantna. Może się bowiem wydawać, że w badaniu imagologicznym istotniejszy jest jego odcinek drugi, w którym opracowuje się wyjątki zgromadzone w trakcie uprzedniej analizy tekstu. Na wtórnym odcinku dociekań imagologicznych badacz musi się przecież wykazać inicjatywą, musi wnieść do swoich badań coś od siebie. Naturalnie można pozwolić sobie na takie stwierdzenie na podstawie założenia, że w parach pojęć bierność – aktywność oraz rozczłonkowywanie – łączenie pojęcia występujące na drugim miejscu bodaj powszechnie uważa się za lepsze czy ważniejsze. Tymczasem jednak tak nie jest, ponieważ pomysłowość interpretacyjna imagologa całkowicie zależy od materiału, jaki wcześniej pozyskał. Dopiero ów zebrany przez imagologa materiał niejako wyzwala, wywołuje w nim koncept, rodzi w jego umyśle ideę interpretacyjną.

I po trzecie, jeśli na wyróżnione dwa etapy metody badań imagologicznych patrzy się z perspektywy teoretycznej i logicznej, to trzeba przyznać, że stanowiąc zamknięte całości, są one od siebie niezależne oraz że następują po sobie, tzn. że etap organizowania i porządkowania materiału następuje po etapie jego zbierania. Prze-

³² W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, art. cyt., s. 63–86.

chodząc natomiast do praktyki, okazuje się, że etapy te są jednak ze sobą sprzęgnięte oraz że zachowanie następstwa jednego etapu po drugim nie tylko że nie jest konieczne, ale w ogóle jest niemożliwe. Zawsze bowiem badacz przeprowadza czynności właściwe dla tych dwóch etapów równocześnie. I to nie dlatego, że tak chce, lecz dlatego, że musi w ten sposób postępować. Żeby wszak pracować efektywnie na pierwszym etapie, trzeba wiedzieć, choćby tylko wstępnie, co będzie się robić na etapie następnym, trzeba mieć jakąś, choćby niewyraźną wizję całości. Żeby dobrze dobrać materiał tekstowy na pierwszym etapie dociekania imagologicznego, należy wiedzieć, jak się będzie potem obchodziło i postępowało z tym materiałem na etapie wtórym. W niejednym przypadku od tej wiedzy o naturze i charakterze pracy na etapie drugim będzie zależeć, czy dany fragment tekstu uzna się za potrzebny i przynoszący jakieś ciekawe informacje z punktu widzenia prowadzonych badań, czy też nie. Z kolei takie rozstrzygnięcie nie pozostaje często bez wpływu na ostateczny rezultat całego toku postępowania.

Dalsza część paragrafu zajmuje się już samą tylko pierwszą odśłoną imagologicznej procedury badawczej, starając się bardziej szczegółowo ją scharakteryzować. Choć nie ulega wątpliwości, że charakterystyki tej nie da się wyczerpująco przedstawić.

Pierwszy etap opisywanych badań ma na celu wyłuskanie z tekstów obranych jako źródło dla rozważań imagologicznych wszystkich tych fragmentów, w których pojawiają się wątki imagologiczne, a zatem wszystkich takich ustępów, w których jest mowa o obrazie innego/obcego. Czynności, jakie należy zaliczyć do pierwszego etapu metody imagologii, są więc w znacznie mierze takie same jak w wypadku pierwszego etapu każdej innej metody literaturoznawczej, mającej tekst za punkt wyjścia: lektura tekstu źródłowego, wybór fragmentów tego tekstu, w których obecne są wątki imagologiczne, ocena wybranych fragmentów oraz selekcja materiału tekstowego do wykorzystania później. Trzeba zaznaczyć, że poprzestaje się tu ma czynnościach zasadniczych, nie niuansując nadmiernie kwestii.

Co do lektury, to należy rozróżnić lekturę wstępną, powierzchowną, a także właściwą, wnikliwą czy pogłębioną. Lektura tak jednego, jak drugiego rodzaju ma na celu zapoznanie się z całością tekstu, by badacz możliwie dobrze zorientował się w całym rozpatrywanym materiale. Takie poznanie całości wraz z nabyciem w niej orientacji jest potrzebne co najmniej z dwóch racji. Po pierwsze, aby uchwycić główną myśl analizowanego tekstu, jego zasadnicze przesłanie. Po drugie zaś, aby określić rolę, jaką w tekście odgrywa etnotyp, konkretny, dany obraz innego/obcego, oraz aby uświadomić sobie, w jakim kontekście ów etnotyp jest tam umieszczony.

Trzy kolejne następujące po lekturze czynności, a więc wybór fragmentów danego tekstu, w których obecne są wątki imagologiczne, oszacowanie wartości czy przydatności tych fragmentów oraz wyznaczenie spośród nich materiału, który posłuży w dalszym postępowaniu naukowym, stanowią sedno pierwszego etapu badań imagologicznych. Ich to skutkiem jest, by tak rzec, ukonstytuowanie się obrazu innego/obcego, jaki zawiera się w danym źródle.

Warto dodać, że oceny powinno się dokonywać, uwzględniając dwa czynniki. Czynniki te stanowią z jednej strony materiał zdobyty w ramach analizy badanego tekstu, z drugiej zaś strony to, co potem chce się z tym materiałem zrobić. Zwracając na tę rzecz uwagę, ukonkretnia się to, co odnotowano wyżej, a mianowicie, że dwa wyróżnione uprzednio etapy metody imagologicznej są ze sobą wzajemnie splecione.

Etap drugi metody refleksji imagologicznej stanowi, jak powiedziano, zorganizowanie materiału źródłowego otrzymanego wskutek przejścia przez etap pierwszy tej metody. O tym, jak można ułożyć zgromadzoną tekstową substancję imagologiczną, traktuje paragraf kolejny.

Omówienie drugiego i kolejnych etapów badań imagologicznych

Początek tego paragrafu może stanowić następujące stwierdzenie: to wtóry etap metody imagologicznej przesądza o wyniku, jaki przynosi zastosowanie tej metody. A jeśli tak, to właśnie od niego zależy, czy ze swoją pracą badacz znajdzie miejsce na targowisku idei, do czego przecież koniec końców dąży. Płynie stąd wniosek, że zawczasu, najlepiej już w chwili wstępnego projektowania badań, należy zadbać także – jeśli nie przede wszystkim – o ich atrakcyjność.

Przechodząc do meritum: Co można zrobić z materiałem uzyskanym w pierwszym etapie dociekań imagologicznych? Jak go obrobić? Albowiem jest on niejako surowcem, który trzeba przetworzyć, jeśli ma się do czegoś nadać. Można też zapytać inaczej: Element jakiej szerszej, bardziej złożonej procedury naukowej ma stanowić dociekanie imagologiczne? W ramach jakiego większego projektu będzie się czytać wybrane teksty w aspekcie imagologicznym? Odpowiedź na te pytania brzmi: istnieją dwie zasadnicze możliwości. Zebrany materiał źródłowy można wykorzystać albo w badaniach zakrojonych skromniej, albo w badaniach pomyślanych z rozmachem. Oba te określenia należy rozumieć w sensie opisowym, nie wartościującym. Charakteryzują one procedurę postępowania naukowego w pierwszym wypadku prostszą, w drugim zaś zaawansowaną. Warto przyjrzeć się dokładniej obu tym procedurom.

Badania pierwszego rodzaju mogą przybrać trzy skądinąd znane, konwencjonalne formy. Mogą zmierzać do rekonstrukcji obrazu innego/obcego bądź też ich celem może być przeanalizowanie dynamiki obrazu innego/obcego. Można je także pomyśleć jako porównanie odpowiadających sobie i równorzędnych obrazów innego/obcego. W literaturze przedmiotu o takim rozróżnieniu się nie mówi, warto jednak je wprowadzić, ponieważ wydaje się użyteczne i wiele wyjaśniające.

Rekonstrukcja obrazu to jego odtworzenie. Operację tę można uznać za niewiele wnoszącą do tego, co zwie się nauką, ale konstatacja taka byłaby błędna. Wyłożyć coś lepiej, niż zostało to wyłożone w źródle, odróżnić to, co ważne, od tego, co mniej istotne, znaleźć ogólniejsze sformułowania, nadać całości klarowną strukturę, w sposób zwarty uporządkować materiał – co przecież rozumie się przez rekonstrukcję – nie jest to bynajmniej proste. Warto to zauważyć, gdyż dzisiaj czę-

sto nie docenia się badań tego rodzaju, utrzymując, że są na tyle prymitywne, iż zasadne jest odmówienie im miana pracy naukowej. Idąc dalej, można stwierdzić, że rekonstrukcja, o jakiej tu mowa, może być prosta albo pogłębiona, tzn. mniej lub bardziej skonfrontowana z pewnymi pytaniami. Odnośnie bowiem do każdego prostego przedstawieniu obrazu innego/obcego można postawić jakieś pytania. Próba odpowiedzi na te pytania byłaby właśnie rekonstrukcją pogłębioną. Inaczej mówiąc, pogłębiona rekonstrukcja obrazu innego/obcego polega na skomentowaniu tego obrazu, przedłożeniu pewnego jego rozumienia, jakiejś jego hermeneutyki.

Z kolei poprzez analizę dynamiki obrazu innego/obcego należy rozumieć prześledzenie zmian lub przekształceń, jakim ten obraz podlega czy to na przestrzeni pewnego określonego czasu, np. wybranej epoki, czy to w konkretnym utworze albo w korpusie pism jednego autora. W badaniu tego typu trzeba by spróbować nazwać owe zachodzące zmiany czy przekształcenia i podać ich charakterystykę. Wypadałoby również wskazać czynniki, pod wpływem których zaobserwowane modyfikacje zaszły, a ponadto skutki, jakie wywołały.

Wreszcie porównanie obrazów stanowi chyba czynność zrozumiałą samą przez się. Można zestawiać ze sobą obrazy innego/obcego z jakichś dwóch utworów tego samego autora, z utworów dwóch albo kilku autorów bądź z dzieł z różnych epok.

Odnośnie natomiast do badań, jak je określono, zaprojektowanych z rozmachem, a w związku z tym pod względem proceduralnym wieloetapowych, należy stwierdzić, że w gruncie rzeczy całkowicie zależą one od inwencji badacza. Z kolei owa inwencja zależna jest od osadzenia danego naukowca w literaturze przedmiotu, a więc od jego orientacji w imagologii, w tym, co w obrębie tej nauki aktualnie się dzieje, w panujących obecnie na jej polu trendach. Ponadto ma na nią wpływ jego osadzenie w literaturze innych nauk, niekoniecznie humanistycznych. Często bowiem owe odważnie zakreślone rozważania imagologiczne mają charakter interdyscyplinarny. Dziś przede wszystkim badania pomyślane odważnie interesują imagologów, badania zaś wymienione powyżej interesują ich jedynie jako ogniwo pośrednie, tzn. o tyle, o ile prowadzą do badań tego właśnie rodzaju. Gdyby przeto szukać pomysłu na atrakcyjną dla współczesnego odbiorcy refleksję imagologiczną, wiadomo stąd, w jakim kierunku należałoby zmierzać.

Pora teraz na osiem przykładów badań imagologicznych zakrojonych z rozmachem, przy czym ta ośmioelementowa lista oczywiście nie jest zamknięta. Wszystkie te przykłady zostały zaczerpnięte z wielokroć już cytowanego w niniejszym tekście artykułu Joepa Leerssena *Imagologia. O zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu*. W pracy tej bowiem, choć nie jest to artykuł pomyślany *stricto* metodologicznie, Leerssen, omawiając dwudziesto- i dwudziestopierwszowieczne dzieje imagologii, wspomina rozmaite analizy, jakie podejmowali kolejni badacze, zwięźle charakteryzując je od strony metodologicznej. Zapoznając się z Leerssenowskimi charakterystykami poszczególnych analiz, można sobie uzmysłwić, jak wiele możliwości stoi otworem przed imagologiem, oraz można szukać inspiracji dla własnych zainteresowań.

Możliwość pierwsza: Jedna z podstawowych tez przyjmowanych przez imagologów głosi, że aby objąć czy ustrukturyzować świat, w którym przyszło ludziom żyć, co więcej i co chyba też ważniejsze, aby światu temu nadać sens, posługują się oni przede wszystkim pojęciami „charakterów narodowych i temperamentów etnicznych”³³. Rzecz jasna, pojęcia te nie są neutralne, gdyż znajdują w nich swój wyraz uprzedzenia i stereotypowe myślenie o ludziach innej narodowości czy grupy etnicznej, ale to oddzielne zagadnienie, które tu się pomija. Jak więc następuje ogarnięcie rzeczywistości i przydanie jej sensu przy wykorzystaniu wspomnianych pojęć? Leerssen stwierdza, że poprzez przyporządkowanie „ludzkiego zachowania do określonego zestawu cech” etnicznych lub narodowych³⁴. Jeśli zatem badacz zajmuje się owymi zestawami cech etnicznych lub narodowych, może rekonstruować albo całościowe spojrzenie na świat, albo sens świata, w którym one funkcjonują. Implikują one bowiem spojrzenie na świat i jego sens.

Możliwość druga: Punkt wyjścia stanowi tu zmiana rozumienia autoobrazu, którą zarejestrowali imagolodzy, przyglądając się prowadzonym przez siebie badaniom. Interesującą dla niniejszych rozważań obserwację Leerssen wyraził w następującym zdaniu: „Podczas gdy niegdyś autoobraz uchodził za domyślny punkt wyjścia dla etnocentryzmu, z którego autorzy rozpoczynają opisywanie swojego *Fremderfahrung* («doświadczenia inności»), obecnie postrzega się go jako złożony konstrukt, wynikający z ciągłej relacji ze zmieniającymi się obrazami inności”³⁵. W obrębie analiz imagologicznych można się więc zająć owym autoobrazem jako skomplikowanym produktem tego, co zachodzi pomiędzy nim samym a permanentnie przekształcającymi się związanymi z nim heteroobrazami. Można by np. przyrzec się czy to na konkretnym przykładzie, czy w ogólności mechanizmowi, który sprawia, że zmiana w którymś z pozostających z nim w związku heteroobrazów powoduje zmianę w autoobrazie.

Możliwość trzecia: Imagolog może włączyć się w nurt badań nad nacjonalizmem. A to dlatego, że – zdaniem badaczy – nacjonalizm daje się całkiem dobrze zdefiniować za pomocą jednego z zasadniczych pojęć imagologii, mianowicie jako polityczną instrumentalizację autoobrazu³⁶. W konsekwencji jest możliwe uważne przyjrzenie się procesowi, w ramach którego dochodzi do owego politycznego zinstrumentalizowania autoobrazu.

Możliwość czwarta: Imagolog może dołączyć do grona zajmujących się studiami nad pamięcią. Wszak w obrębie tych studiów eksploruje się wszelkie nieformalne, nieakademickie, kulturowe – w szerokim sensie tego słowa – sposoby ujmowania swojej przeszłości, przeżytych traum i swoich tradycji przez dane społeczeństwo lub daną wspólnotę w ramach konstruowania swojej tożsamości³⁷. Można

³³ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 10.

³⁴ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 10.

³⁵ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 19.

³⁶ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 20.

³⁷ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 20.

się spodziewać, że imagologicy mogliby wnieść do dziedziny studiów nad pamięcią ciekawe spostrzeżenia, ponieważ autoobraz, którym się m.in. zajmują, nie jest, jak twierdzą, niczym innym jak tylko kodem tożsamości danego społeczeństwa lub danej wspólnoty.

Możliwość piąta: Otóż etnotypy ze swej natury, jako zjawiska literackie, są dosadne. Można się więc z nimi spotkać najczęściej w gatunkach popularnych, masowych³⁸. Za takie gatunki uznaje się przykładowo komedie romantyczne, romanse melodramatyczne i thrillery szpiegowskie. Jednak etnotypy występują także w utworach ambitniejszych, na dalszym planie, jako że postacie drugoplanowe autorzy tego rodzaju dzieł zazwyczaj pozwalają sobie ująć szkieletowo i powierzchownie w przeciwieństwie do głównych bohaterów swoich utworów³⁹. Przy czym, jak pisze Leerssen, „w «najpoważniejszej» literaturze etnotypy stosuje się przewrotnie, jako część bardziej problematycznego lub złożonego profilu psychologicznego lub ironiczną grę pomiędzy tym, jak ludzie wzajemnie się postrzegają, czego oczekuje od nich świat, jakie jest ich nastawienie do tych oczekiwań i jakie nieporozumienia lub autosugestie z nich wynikają (jak w powieściach E.M. Fostera lub Tomasza Manna). W innym miejscu nazwałem ten styl «ironicznym» i prześledziłem jego różne zastosowania”⁴⁰. Oczywiście Leerssen podaje przykłady takiego ironicznego posłużenia się etnotypem w literaturze, a właściwie to w kulturze. Skoro zatem tak się sprawy mają, to za cel dociekań imagologicznych można by przyjąć odtworzenie roli, jaką etnotyp odgrywa w danym wielowymiarowym profilu psychologicznym. Leerssen konstatuje: „Krytyczna analiza przewrotnego, ironicznego zastosowania etnotypu pozostaje szczególnym wyzwaniem dla analitycznej zdolności imagologa”⁴¹.

Możliwość szósta: Ironiczne wykorzystanie etnotypów pokazuje, że działają one „raczej na drugim planie niż w formie bezpośrednich tez”⁴². Owe drugoplanowe etnotypy Hercules Millas określił mianem metaobrazów, twierdząc, że nie są one „ani autoobrazami, ani heteroobrazami, ale projekcją czegoś pomiędzy nimi”⁴³. W jaki sposób owe metaobrazy funkcjonują, wyjaśnia krótko Leerssen: „Metaobrazy istnieją wyłącznie poprzez sugerowanie Innym sposobu, w jaki, naszym zdaniem, Oni patrzą na Nas. Co interesujące, ten antagonizm zwykle krystalizuje się na meta-poziomie sugestii. Niezyczliwość intensyfikuje nie sposób, w jaki My postrzegamy Innych, to, jak My widzimy siebie samych, lub to, w jaki sposób Inni widzą siebie samych albo jak oni widzą nas. Antagonizm pojawia się, kiedy My wyobrażamy sobie, jak Inny myśli o Nas, i kiedy Inni spekulują na temat tego, co My myślimy o Nich”⁴⁴. Z jednej strony dla zilustrowania, z drugiej zaś dla lepszego objaśnienia

³⁸ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 20.

³⁹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 20.

⁴⁰ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 20.

⁴¹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 21.

⁴² J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 21.

⁴³ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 21.

⁴⁴ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 21.

swoim czytelnikom tego mechanizmu Leerssen omawia zwięźle, jak przebiega on w sytuacji konfliktu: „W czasach konfliktu takie imputacje charakteryzuje niepokojący brak dobrej woli: wierzymy w to, że Inni są winni nieżyczliwości, że nie działają racjonalnie, że żywią głęboką niechęć, i nie zdajemy sobie sprawy, że to My sami skuteczniamy taką nieżyczliwość i niechęć poprzez przypisywanie jej Innym. Podejrzewamy Innych o bycie podejrzliwymi, nie uświadamiając sobie, że czyniąc to, sami stajemy się podejrzliwi”⁴⁵. W ramach rozważań imagologicznych można by przeto podjąć zagadnienie metaobrazów i ich wpływu na intensywność trwającego między ludźmi antagonizmu, czy to w trakcie konfliktu, czy to w sytuacji bezkonfliktowej. W ten sposób można by dołączyć do grona tych badaczy, którzy zajmują się zarządzaniem konfliktami, proponując im ciekawą, nieznaną im perspektywę oglądu rozpatrywanych przez nich problemów⁴⁶.

Możliwość siódma: Znowu trzeba zacząć od tezy, tym razem kognitywno-psychologicznej, która otwiera przed imagologami podwoje nowych rewirów badawczych. W tekście Leerssena, który jest tu bazowy, na temat odnośnej tezy można przeczytać: „Kognitywno-psychologiczny model «ram» i «czynników spustowych» zasadniczo pogłębił naszą wiedzę o etnotypizowaniu i stereotypizowaniu. W dużym uogólnieniu i drastycznym uproszczeniu sprowadza się on do tezy, że w naszym mentalnym instrumentarium posiadamy zestaw «ram» – schematów wiarogodnych połączeń pomiędzy zdarzeniami, a także to, co, naszym zdaniem, stanowi ich ukryty wzorzec. «Ramy» te aktywizowane są przez bieżące bodźce, czyli «czynniki spustowe»; te z kolei powstają ze zdarzeń i doświadczeń w realnym świecie albo z procesów kulturowych w (!) następujących po zwrotach i przełomach narracyjnych”⁴⁷. W konsekwencji zaakceptowania tej tezy imagologowie przyjęli następną, głoszącą, że etnotypy są właśnie takimi ramami, które okalają zetknięcia się ludzi z rzeczywistością. Leerssen objaśnia rzecz nieco bliżej, zwracając uwagę na dwie kwestie. Najpierw powiada, że etnotypy stanowią fenomen problematyczny z uwagi na swój status ontologiczny, który można określić jako stan połowicznego rozpadu. Leerssen pisze: „Stereotypy i etnotypy są częścią zwykle uśpionego, a nawet ukrytego wachlarza możliwych stanowisk mentalnych. Uśpienie zawsze stanowi domyślny stan etnotypów i uprzedzeń: są w naszych umysłach, nawet jeśli nie jesteśmy ich świadomi”⁴⁸. W związku z tym Leerssen zauważa również: „możemy posiadać wiele różnych etnotypów, które nie muszą popadać w konflikty wynikające z ich wzajemnej sprzeczności – każda [bowiem] aktywna rama spycha inne potencjalne ramy do stanu uśpienia”⁴⁹. I Leerssen podaje tu przykład: kiedy ogląda się komedię z Louisem de Funèsem, to rama-etnotyp energicznego i impulsywnego Francuza zablokuje alternatywę, mianowicie ramę-etnotyp Francuza zdystansowanego, kartezjańsko

⁴⁵ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 21.

⁴⁶ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 21.

⁴⁷ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 22.

⁴⁸ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 22.

⁴⁹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 22.

formalistycznego⁵⁰. Jeśli zatem rozważa się tu rozmaite opcje prowadzenia badań natury imagologicznej, to można wskazać i tę: penetrowanie rzeczywistości etnoty-pu-ramy, jego-jej funkcjonowania.

I możliwość ósma: Otóż przedmiotem swojego zainteresowania można uczynić zagadnienie relacji, dokładniej: relacji współzależności, wzajemnego wpływu na siebie poszczególnych ram. Okazuje się bowiem, że „etniczność nigdy nie funkcjonuje w izolacji, samodzielnie. Osoba albo postać z nadaną etnicznością zawsze posiada więcej cech niż tylko etniczność”⁵¹. Zignorowanie tego faktu może bardzo zniekształcić prowadzone badania, albowiem „kiedy tożsamość etniczna staje się cechą esencjalną, a nie przypadkowym atrybutem, każdy czyn ukaże się na tle tego etnicznego pochodzenia, a jednostka będzie zawsze postrzegana jako reprezentant/reprezentantka jego/jej narodu. Imagolodzy powinni mieć się na baczności”⁵². Etnotypy nie funkcjonują wszak w izolacji, lecz „działają zawsze w połączeniu z innymi ramami, w szczególności z płcią, wiekiem i klasą”⁵³. Dlatego „postaci literackie zawsze powstają na skrzyżowaniu etnotypu, płci i socjotypu. Imagolodzy mogą wyróżniać pierwszy z tych elementów, ale powinni pamiętać, że rama etniczności nie jest absolutna i nigdy nie funkcjonuje w izolacji”⁵⁴.

Na co imagolog winien uważać?

Zaprezentowawszy etapy metody imagologii, przechodzi się teraz do wybranych aspektów badań imagologicznych w celu wskazania, na co powinien uważać badacz decydujący się na podjęcie tego typu pracy. Przedstawiany materiał zamyka się tu w trzech punktach. Punkt pierwszy ma charakter autorski, natomiast w punktach drugim i trzecim przytaczane są uwagi sporządzone przez Joepa Leerssena w artykule *Imagologia. O zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu*, będącym rodzajem krytycznego retrospektywnego oglądu badań imagologicznych ostatniego stulecia.

Rzecz pierwsza: Zajęcie się obrazem innego/obcego w jakimś tekście w każdym przypadku jest tożsame z podaniem jakiejś interpretacji tego tekstu. Najczęściej jest to interpretacja częściowa, tzn. nie sięgająca rdzenia, istoty owego tekstu i nie wyluszczająca jego głównej myśli, zasadniczego przesłania, chyba że dotyczy tekstu o problemie etnicznym lub narodowościowym. By kwestię nieco poszerzyć, można dodać, że uprawianie imagologii jest możliwe tylko wtedy, kiedy do zbioru teorii literatury⁵⁵ włączy się teorię literatury imagologiczną. Wyróżnik tej teorii stanowiłoby założenie, że dzieła literackie to tworzywo, w którym

⁵⁰ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 22.

⁵¹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 24.

⁵² J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 23.

⁵³ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 24.

⁵⁴ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 24.

⁵⁵ Na temat teorii literatury: zob. np. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007.

obecny jest pierwiastek imagologiczny. To ważne, by imagolodzy byli świadomi, że podejmowane przez nich badanie niekoniecznie odkrywa sedno tekstu, który analizują. O tym bowiem łatwo mogą zapomnieć. Zresztą niebezpieczeństwo tego zapomnienia czyha na badacza w wypadku każdego innego naukowego postępowania literaturoznawczego.

Rzecz druga: Kwestia tekstu. Jakie teksty wybierać jako podstawę dociekań imagologicznych? Imagolodzy na podstawie swojego doświadczenia odpowiadają: „Zgodnie ze wskazaniem cech moralnych, etnotypy są najwyrazistsze w melodramatycznych, czarno-białych opisach, w których pozytywne lub negatywne cechy piętrzą się w przesadzie, by stworzyć silnie kontrastujące wzorce «dobrych» i «złych» lub aktanty takie jak Bohater, Łajdak, Ofiara albo Przyjaciel. Etnotypy znajdujemy więc najczęściej w gatunkach takich jak komedia sentymentalna i powieść popularna lub powieść dziecięca (w szczególności w okresie 1700–1950). Bardziej skomplikowane postaci w poważnych narracjach zwykle mają sprzeczne albo zniuansowane profile moralne z, w szczególności od końca XIX wieku, silną tendencją do ironicznego, niejednoznacznego usposobienia albo niejasnej motywacji do działania. Jednak nawet w takich narracjach postaci drugoplanowe zwykle zakreślone są mniej detalicznie, bardziej szkicowo, w większej zależności od etnotypów”⁵⁶. Trudno orzec o tej uwadze, że nie jest relewantna. Podkreśla przecież potrzebę dobrania tekstu odpowiedniego do profilu badań. W przeciwnym bowiem razie całe przedsięwzięcie badawcze już u swego zarania może zostać skazane jeśli nie na porażkę, to przynajmniej na jakieś poważne niedostatki.

Odnosnie do tekstu imagolodzy zwracają jeszcze uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, że uprzywilejowany gatunek literacki stanowią w ich oczach opowiadania, zarówno fikcyjne, jak i niefikcyjne. A to dlatego, że w opowiadaniach zasadniczo przedstawia się motywację bohaterów do działań określonego rodzaju, która – jak już wspomniano – interesuje imagologów. W niej to bowiem szukają oni elementu narodowego jako czynnika wyjaśniającego⁵⁷. Po drugie, jakakolwiek analiza tekstu musi być jednocześnie – zdaniem imagologów – trójaspektowa czy trójwymiarowa. Leerssen mówi o analizie tekstowej, intertekstowej oraz kontekstowej. Pierwsza ma się w jego opinii „składać z faktycznego studium samego tekstu, by ukazać, jak funkcjonuje w nim etnotyp [...], czy jest pierwszoplanowy, do jakiego stopnia kontrastuje z innymi typami narodowymi, z założonym autoobrazem lub projektowaną publicznością, czy jego obecność w tekście jest podkreślona, neutralizowana, ironizowana, czy pozostawiona bez ingerencji autora i ogólnej focalizacji oraz toku tekstu. Jeśli dany bohater w tekście zostaje określony jako narodowość X, jaką różnicę sprawiłoby, gdyby narodowość danego bohatera była Y lub Z, tj. jaką rolę wła-

⁵⁶ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 16.

⁵⁷ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

ściwie gra tu narodowość?”⁵⁸. Z kolei celem analizy intertekstowej jest, jak ujmuje to Leerssen, „prześledzenie papierowego szlaku tekstualnej obecności danego miejsca wspólnego”⁵⁹, czyli w tym przypadku określonej charakterystyki etnicznej. Okazuje się bowiem, że „profil charakterologiczny danego etnotypu jest końcowym efektem długiej akumulacji pojedynczych instancji tekstowych, a ta akumulacja z kolei stanowi tło, na którym odbija się indywidualny przypadek. W istocie każdy przykład danego etnotypu odnosi się nie tyle do rzeczywistości empirycznej, ale do ustalonych miejsc wspólnych, a zadaniem imagologa jest wyrwanie tych miejsc wspólnych ze stanu uśpionych, ukrytych znaczeń «rzeczy, które ktoś kiedyś usłyszał, nie pamiętając dokładnie, gdzie i kiedy»”⁶⁰. Wreszcie zadaniem, jakie podejmuje się w ramach analizy kontekstowej, jest prześledzenie wszelkich warunków, w których urzeczywistnia się dany etnotyp, tj. warunków historycznych, politycznych i społecznych⁶¹, ponieważ zapoznanie się z nimi pozwala dany etnotyp zrozumieć. Trzeba przyjrzeć się konkretnemu etnotypowi w szerokiej perspektywie. Leerssen zauważa: „Powinniśmy wiedzieć, że w historii literatury dla rozumienia tekstu liczy się nie tylko moment jego publikacji”⁶². Drugim ważnym elementem pozwalającym rozumieć tekst jest jego recepcja. Leerssen stawia to zagadnienie, wspominając o antysemityzmie Szekspirowskiego *Kupca weneckiego*: „Czy możemy wystawiać sztukę z wyrazistymi elementami antysemitycznymi po Auschwitz? Jeśli nie, czy to oznacza, że musimy retrospektywnie wykluczyć Szekspira za antysemityzm, który doprowadził do ludobójstwa 350 lat po powstaniu jego sztuki? Jeśli tak, czy jako publiczność musimy udawać, że jesteśmy jak Szekspir, nietknięci przez Auschwitz?”⁶³.

W końcu rzecz trzecia, najobszerniejsza. Otóż przedstawia się niżej pięć spraw, z którymi naukowiec musi być zaznajomiony, jeżeli zależy mu na poprawnym przeprowadzeniu imagologicznej procedury badawczej.

Po pierwsze, etnotypy, a więc rzeczywistość, którą zajmuje się imagolog, to konstrukty, których podstawową cechą jest zmienność: „Etnotypy są niewątpliwie bytami historycznymi, chociaż pretendują do miana dysponentów nieziennej prawdy”⁶⁴. Imagolodzy mówią negatywnie w tym kontekście o antyesencjalizmie. Każdy etnotyp przekształca się na przestrzeni lat i wieków. Przekształcenia te dokonują się zazwyczaj „nagle, po osiągnięciu punktu krytycznego, w którym utrzymujący się przez długi czas etnotyp nagle ustępuje jego przeciwieństwu (albo zostaje przez nie wyparty)”⁶⁵. W konsekwencji istotne jest, aby imagolodzy starali się uchwycić owe transformacje i umieścić je w określonym czasie. Aby usiłowali wskazać, w którym

⁵⁸ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 18.

⁵⁹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 16.

⁶⁰ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 17.

⁶¹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 17.

⁶² J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 17.

⁶³ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 17.

⁶⁴ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

⁶⁵ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

momencie nastąpiły punkt krytyczny i skutek tego przeobrażanie się jednego etnotypu w drugi.

Po drugie, poszczególne etnotypy przeciwstawiają się sobie nawzajem. Leerssen pisze: „Etnotypy są albo eksplicytnie, albo implicytnie kontrastywne. Odwołują się do opozycji pomiędzy Swoim a Obcym (autoobraz vs. heteroobrazy, etnocentryzm vs. egzotyzm lub ksenofobia) i/lub budują dany typ narodowy w opozycji do rzekomego planu różnic od innych typów narodowych”⁶⁶. W związku z tym, że taka jest natura etnotypów, istnieją dyskursywno-retoryczne rezerwuary „etnotypizujących stwierdzeń na temat danego narodu”⁶⁷. Każdy z owych rezerwuarów – nazywa się je imagenami – „jest zbiorem wielowarstwowych, historycznych nagromadzeń wyrażenie sprzecznych elementów: obrazów i przeciwobrazów”⁶⁸. Leerssen wyjaśnia: „Wewnętrzne sprzeczności w ramach danego imagenu sprawiają, że etnotyp jest niefalsyfikowalny: każdy przykład zaprzeczający twierdzeniu zgodnemu z etnotypem będzie potwierdzał inny dostępny wariant w ramach tego imagenu. Sprzeczności wewnątrz imagenu często będą ulegać racjonalizacji poprzez przypisywanie tych opozycji samemu narodowi jako typowo dwubiegunowemu «narodowi sprzeczności»”⁶⁹.

Po trzecie, imagolog zajmuje się etnotypem dlatego, że interesuje go wyjaśnienie postępowania, a etnotyp właśnie takiego wyjaśnienia mu dostarcza. Leerssen powiada: „Typ narodowy ma dostarczać logicznego związku pomiędzy bohaterami historii a wydarzeniami w historii”⁷⁰. Wynika to z faktu, że ludzie Zachodu są dziedzicami narracyjnej schedy Arystotelesa, którą ten zawarł w swojej *Poetyce*. Konwencja zachodniej narracji post-Arystotelesowskiej stara się oddać zachowanie postaci, jej wybory i działania jako umotywowane, tj. logicznie uzasadnione i spójne w odniesieniu do typu osoby, jaką jest określony bohater. W kontekście etnotypów umotywowanie to często wiąże się z narodowością jako czynnikiem wyjaśniającym charakterystyczne wybory/decyzje i działania danego bohatera – nawet te wyraźnie niekonsekwentne⁷¹. Ujmując kwestię negatywnie: „Opisy określonego narodu, które w żaden sposób nie wyjaśniają narodowych cech za pomocą domniemanego ukrytego typu narodowego, nie są etnotypami i pozostają poza kręgiem zainteresowań badań imagologicznych”⁷².

Po czwarte, prowadząc badania imagologiczne, trzeba zachować czujność, by nie pomylić etnotypu z typem ponadnarodowym. Łatwo o taką pomyłkę. Nierzadko bowiem zdarza się, że etnotyp, stanowiąc odpowiedź na potrzebę rozróżnienia narodowościowego, opiera się ukrytych wzorach temperamentów, które nie są sprzę-

⁶⁶ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 13.

⁶⁷ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

⁶⁸ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15; por. S. Scherer, *Imagination, Imaginary*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 345–347.

⁶⁹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

⁷⁰ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

⁷¹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

⁷² J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

gnięte z narodowością. Tymczasem owe ponadnarodowe wzory temperamentów wykorzystuje się w innych celach, np. dla „ukazania różnic pomiędzy makroregionami [...] albo regionami wewnątrz kraju”⁷³. Jako przykłady opozycji temperamentów nienarodowych można wskazać „opozycję temperamentów pomiędzy chłodną, zdystansowaną, umoralnioną Północą i gorącym, sangwinicznie emocjonalnym Południem; pomiędzy dynamicznym centrum a statycznymi albo zacofanymi peryferiami”⁷⁴. I Leerssen kontynuuje: „Wschodnie obszary często łączy się z reżimami despotycznymi, zachodnie – z wartościami demokratycznymi; ponadto standardowe opozycje w typach narodowych przywoływane są często w rywalizacji pomiędzy narodami bazującymi na honorze a narodami opartymi na statusie oraz obowiązku i umowie”⁷⁵. Warto zaznaczyć, że to, jak wymienione czy im podobne wzorce temperamentów zostaną wpisane w etnotypy, jest rzeczą zmienną. Leerssen stwierdza: „Každy naród może [...] zostać skonfigurowany w taki sposób, by podzielał wartości północne lub południowe, centralne lub peryferyjne, silne lub słabe, arystokratyczne lub burżuazyjne”⁷⁶.

Po piątę wreszcie, etnotypy splatają się z waloryzacją albo pozytywną, albo negatywną, zależnie od obecnych sympatii. Leerssen wyjaśnia, jak do takiej waloryzacji dochodzi: „Może się to odbywać na dwa sposoby: albo dany etnotyp zostaje zastąpiony przez alternatywny, odwrotnie waloryzowany przeciwobraz («Irlandczycy nie są brutalnymi, nieoświeconymi terrorystami, ale wrażliwymi marzycielami nie z tego świata»), albo samemu etnotypowi przypisana zostaje inna waloryzacja («Irlandczycy, wrażliwi marzyciele nie z tego świata, są irytująco nieprzystosowani do życia praktycznego»)”⁷⁷. Najczęstszym sposobem waloryzacji jest atrybucja moralna. Dowartościowuje się bohatera, gdy przypisuje się mu następujące cechy: „posiadanie harmonijnego życia rodzinnego (co objawia się w szczęściu małżeńskim oraz w pełnej miłości relacji pomiędzy rodzicem a dziećmi), gościnność, uczciwość, etyka w pracy i wierność danemu słowu. Przeciwne cechy odpowiednio umieszczają bohatera w negatywnym świetle”⁷⁸. Ciekawą własnością jest pobożność. Z jednej strony może bowiem być wartością pozytywną, lecz z drugiej może też być wartością negatywną, jeśli nadaje się jej postać „przesądności, bigoterii i fanatyzmu”⁷⁹. Waloryzacja może oczywiście ulegać zmianom. Leerssen podaje taki przykład rzeczonyj zmiany: „W relacjach międzynarodowych w okresach stabilności występuje zwykle tendencja do ukrócenia etnotypizacji na

⁷³ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15; por. J. Leerssen, *Region*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 412–415; M. Beller, *East/West*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 315–319; A. Arndt, *North/South*, w: *Imagology...*, dz. cyt., s. 387–389.

⁷⁴ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

⁷⁵ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14.

⁷⁶ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 14–15.

⁷⁷ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

⁷⁸ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

⁷⁹ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

rzecz trendu zmierzającego w stronę typowej neutralności i normalności («Ten naród jest taki jak my / taki jak każdy inny»), momenty napięcia wzmocniają etnotypizację («Anglicy/Francuzi/Węgrzy stawiają czoła kryzysowi z charakterystycznym XYZ...»)⁸⁰.

Podsumowanie

W ramach podsumowania przeprowadzonego wywodu można wyrazić nadzieję, że zastosowanie zaprezentowanej w nim procedury naukowej w analizie dzieł literackich doprowadzi do wielu nowatorskich, ciekawych wniosków. Wnioski te przede wszystkim odkryją – na tyle, trzeba zastrzec, na ile literatura stanowi zwierciadło świata – jak ludzie jako należący do różnych grup, wspólnot etnicznych i narodów widzą siebie nawzajem; wnioski te uświadomią różne procesy zachodzące w ramach rzeczywistości wzajemnego postrzegania się, odsłonią rozmaite mechanizmy, które rządzą odnośną rzeczywistością, do czego nie daje przystępu żadna inna metoda. W konsekwencji niejednego można się będzie z dociekań imagologicznych dowiedzieć o sobie; można będzie zrozumieć, dlaczego ludzie tak, a nie inaczej patrzą na siebie nawzajem. Niewykluczone, że w ten sposób da się wydatnie dopomóc w wyrwaniu się ludzi z rozmaitych ograniczeń, w jakich są uwięzieni, w jakich tkwią w sferze wzajemnych relacji, wzajemnego współżycia. Pozwalają żywić taką wiarę dotąd opublikowane badania imagologiczne.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Arndt A., *North/South*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 387–389.
- Baumann Z., *Obcy u naszych drzwi*, Warszawa 2019.
- Beller M., *East/West*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 315–319.
- Beller M., *Stereotype*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 429–434.
- Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.
- Bronk A., *Metoda naukowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. Stanisław Wilk i in., t. 12, Lublin 2008, k. 637–644.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

⁸⁰ J. Leerssen, *Imagologia...*, art. cyt., s. 15.

- Buchowski M., *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków 2004.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007.
- Corbey R., *Anthropology*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 263–266.
- Dyserinck H., *Komparatistik: Eine Einführung*, Bonn 1997.
- Dyserinck H., *Von Ethnopsychologie zu Ethnoimagologie: Über Entwicklung und mögliche Endbestimmung eines Schwerpunkts des ehemaligen Aachener Komparatistikprogramms*, „Neohelicon” 29 (2002), Nr. 1, s. 57–74.
- Gruchlik H., *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos?” (2007), nr 8–9, anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/gruchlik.htm [dostęp: 15 XII 2020 r.].
- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2012.
- Hölter A., *Colonialism*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 304–306.
- Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2020.
- Kotarbiński T., *O pojęciu metody*, Warszawa 1957.
- Leerssen J., *Identity/Alterity/Hybridity*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 335–342.
- Leerssen J., *Image*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 342–344.
- Leerssen J., *Imagologia. O zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu*, tłum. E. Kledzik, „Porównania” 21 (2017), nr 2, s. 9–30.
- Leerssen J., *Imagology: History and Method*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 17–32.
- Leerssen J., *Nation, Ethnie, People*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 377–381.
- Leerssen J., *Region*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 412–415.
- Leerssen J., *The Poetics and Anthropology of National Character (1500–2000)*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 63–75.

- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Millas H., *The Imagined „Other” as National Identity: Greeks and Turks*, Ankara 2005.
- Mitchelli T., *What Is an Image?*, w: *Imagology: Images, Text, Ideology*, ed. by T. Mitchelli, Chicago 1986, s. 7–46.
- Nippel W., *Ethnic Images in Classical Antiquity*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 31–44.
- Obcy/Inny – propozycje aplikacji pojęciowych*, red. M. Karwatowska i in., Lublin 2018.
- Pageaux D.H., *De l’image à l’imaginaire*, „*Colloquium Helveticum*” (1988), nr 7, s. 9–16.
- Przyklenk J., *Od identyczności do różnicy – uwagi o pojęciu tożsamości w najnowszej historii polszczyzny*, w: *Naukowi zapiski nacionalnego universitetu „Ostroz’ka akademia”*, *Kulturologia* 18, Ostrog 2017, s. 61–70.
- Riesz J., *Postcolonialism*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 400–403.
- Rigney A., *Discourse*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 313–315.
- Rigney A., *Representation*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 415–418.
- Rigney A., *Semiotics*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 421–424.
- Scherer S., *Imagination, Imaginary*, w: *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, eds. M. Beller, J. Leerssen, *Studia Imagologica* 13, Amsterdam–New York 2007, s. 345–347.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962.
- Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969, sjpgd.pwn.pl [dostęp: 15 XII 2020 r.].
- Słownik tacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa 2007.
- Środa M., *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk 2020.
- Tatarkiewicz W., *O pisaniu historii filozofii*, w: W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 63–86.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.

Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.

Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.

Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

Streszczenie

Niniejszy artykuł ma na celu przygotowanie badacza literaturoznawcy do prowadzenia dociekań imagologicznych. Tekst ma więc z jednej strony charakter wprowadzający i instrukcyjny, z drugiej zaś przeglądowy i syntetyczny. Składają się nań cztery części: 1) wyjaśnienie trzech podstawowych pojęć imagologicznych: innego/obcego, obrazu oraz etnotypu; 2) omówienie sposobu doboru materiału źródłowego do badań imagologicznych; 3) charakterystyka możliwych sposobów opracowania wyselekcjonowanego materiału tekstowego, a zatem możliwych profili badań imagologicznych; 4) prezentacja kilku najważniejszych ustaleń imagologii i wskazanie związanych z nimi momentów analizy imagologicznej, w których badacz winien zachować szczególną ostrożność.

Słowa kluczowe: imagologia, literaturoznawstwo, metodologia, obraz, inny, obcy

On the Method of Imagological Inquiry

Summary

The aim of this study is to prepare the literary researcher to conduct imagological research. The text is therefore introductory and instructional on the one hand and reviewing and synthetic on the other. It consists of four parts: (1) an explanation of three basic imagological concepts: other / alien, image, and ethnotype; (2) a discussion of the way in which source material for imagological research is collected; (3) the characteristics of the possible ways of developing the selected text material and therefore possible profiles of imagological research; (4) a presentation of some of the most important findings of imagology and an indication of the related moments of imagological analysis, in which the scholar should exercise particular caution.

Key words: imagology, literary studies, methodology, image, other, alien

SAULA AARONA KRIPKEGO TEORIA NAZW WŁASNYCH

„Granice naszego języka oznaczają granice naszego świata”.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

Wstęp

Filozofia jest dziedziną wiedzy, która bazując na naturalnych zdolnościach poznawczych człowieka, w sposób najbardziej ogólny i ostateczny bada otaczającą go rzeczywistość. Dyscyplina ta koncentruje się na podstawowych, a zarazem najważniejszych aspektach ludzkiej egzystencji. Wśród nich na uwagę zasługuje język¹, w który byt ludzki został wyposażony przez Stwórcę. To cecha, która wyróżnia człowieka spośród wszystkich bytów istniejących w przyrodzie. Ogromny obszar filozofowania o języku czerpał inspiracje z prosto brzmiącej idei: rozumieć słowo to wiedzieć, jak go używać². Ze względu na dość bogatą, różnorodną i często skomplikowaną problematykę języka poświęcono temu zagadnieniu osobny dział, który zwykło się określać mianem filozofii analitycznej³.

Spory na temat istoty oraz sensu filozofii analitycznej podejmowano od samych początków jej istnienia. Z jednej strony podważano kryterium jasności jako podstawową zasadę dyskursu filozoficznego, z drugiej zaś kwestionowano obowiązujące w niej standardy naukowości związane z ideą obiektywności, prawdy czy możliwości konstruowania poznawczo nośnych i spójnych teorii filozoficznych⁴.

Celem niniejszego artykułu jest zwięzła charakterystyka analitycznej myśli Saula Aarona Kripkego, która dała początek tzw. nowej teorii referencji (odniesie-

¹ „W kontekście filozoficznym język [naturalny] stanowi system znaków wytwarzanych w procesie poznania, służący komunikowaniu się oraz formułowaniu treści poznawczych”. *Słownik – przewodnik filozoficzny. Osoby – problemy – terminy*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2012, s. 430.

² J. Skorupski, *Znaczenie, użycie, weryfikacja*, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, tłum. P. Kawalec, Lublin 1998, s. 239.

³ Filozofia analityczna to dział filozofii współczesnej zróżnicowany pod względem metodologicznym i treściowym, zapoczątkowany w Wielkiej Brytanii na początku XX w. (G.E. Moore, B. Russell). Stanowił opozycję wobec spekulatywnej filozofii idealistycznej. Głównymi jej prekursorami byli G. Frege oraz F. Brentano. Por. T. Szubka, *Analityczna filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 200, s. 204–205.

⁴ I. Ziemiński, *Filozofia analityczna: między pragnieniem prawdy a pokusą zwątpienia*, „Diametros” marzec (2012), nr 23, s. 184.

nia) nazw własnych. Teoria ta w latach 70. XX w. opierała oznaczanie (odniesienie, referencję) na przyczynowym związku użytkowników języka z oznaczanymi przedmiotami oraz postulowała istnienie istot rzeczy lub rodzajów naturalnych⁵.

Problematyka nazw własnych

Jak słusznie zauważa w swoim artykule Leopold Hess, od czasu publikacji *Naming and Necessity* (*Nazywanie i konieczność*) Kripkego kwestia nazw własnych należy do najszerzej omawianych problemów filozofii języka⁶. Zdecydowana większość wspomnianego dzieła jest poświęcona argumentom przeciwko ówczesnym teoriom deskrypcyjnym⁷, co również jest treścią niniejszego artykułu.

S.A. Kripke (ur. 1940 r.) to wybitny amerykański filozof zajmujący się głównie logiką matematyczną, filozofią języka, metafizyką i teorią zbiorów. Jego praca wywarła głęboki wpływ na filozofię analityczną⁸. W 1970 r. wygłosił serię luźnych wykładów⁹ (co ciekawe, nie posługując się żadnym tekstem ani notatkami), które w 1980 r. opublikowano w formie książkowej jako *Nazywanie i konieczność*. W dziele tym autor podejmuje problematykę nazw własnych. Wraz z rozpowszechnieniem treści wygłoszonych wykładów Kripke nie tylko zaczął wzbudzać ogromne zainteresowanie logiką formalną, lecz stał się jednym z czołowych przedstawicieli analitycznej filozofii języka¹⁰.

Do zrozumienia teorii nazw własnych Kripkego posłużą wybrane prace badaczy, którzy zdaniem autora artykułu dość transparentnie interpretują i wyjaśniają przedstawione w tytule zagadnienie.

Filip Kawczyński w swoim opracowaniu¹¹ zwraca uwagę na problem identyfikacji nazw własnych. Istnieje bowiem ogólne mniemanie, że nazwy własne to tylko rzeczowniki pisane wielką literą. Kawczyński zaś podkreśla, że tym, co stanowi wyróżnik nazwy własnej, nie są jej cechy składniowe, lecz własności semantyczne. Nazwy własne są wyrażeniami o intencji jednostkowej (tj. mają oznaczać dokładnie jeden przedmiot), które zapewniają szczególnego rodzaju stabilność odniesienia. Z kolei przy operowaniu nazwami własnymi odnosi się wrażenie, że każda z nich

⁵ T. Szubka, *Analityczna filozofia*, dz. cyt., s. 206.

⁶ L. Hess, *Nazwy własne – fakty i mity*, „Filozofia Nauki” 17 (2009), nr 2 (66), s. 123.

⁷ O. Poller, *Semantyka nazw własnych: obrona deskryptywizmu*, Kraków 2014, s. 36.

⁸ Pełny biogram S.A. Kripkego (dla potrzeb artykułu niekonieczny) oraz innych filozofów analitycznych, jak Frege, Putnam, Quine czy Russell: zob. P. Prechtel, *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, Kraków 2009.

⁹ Wykłady te zostały wygłoszone 20, 22 i 29 I 1970 r. na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Princeton, nagrane na taśmę magnetofonową, a następnie przereklamowane dla celów publikacji w tomie poświęconym pracom z zakresu semantyki. Por. B. Linsky, *Kripke on Proper and General Names*, w: *Saul Kripke*, ed. by A. Berger, Cambridge 2011, s. 17.

¹⁰ B. Linsky, *Kripke on Proper...*, dz. cyt., s. 17

¹¹ F. Kawczyński, *Nazwy własne*, w: *Przewodnik po filozofii języka*, red. I. Odrowąż-Sypniewska, Kraków 2016, s. 67.

niezawodnie odnosi się do tego przedmiotu, który jest nosicielem danej nazwy¹². W związku z tym można powiedzieć, że debata nad nazwami własnymi dotyczy głównie przyczyny wyjątkowego charakteru owej grupy wyrażen i na czym dokładnie on polega¹³. Kawczyński podkreśla, że wykłady Kripkego wywołały w filozofii analitycznej burzę, której echa są słyszalne do dzisiaj. Słusznie zauważa, że rozważania Kripkego na temat nazw własnych zawierają z jednej strony krytykę deskrypcjonizmu¹⁴, z drugiej zaś – szkic nowej koncepcji nazw¹⁵.

Już na początku swojego wykładu Kripke bardzo ogólnie charakteryzuje nazwy własne: „przez nazwę będę rozumiał nazwę własną, to znaczy nazwę osoby, miasta, kraju, itd.”¹⁶ Podejmując problem nazw własnych, Kripke przedstawia go w odniesieniu do innych koncepcji. Mianowicie, zauważa zderzenie koncepcji Johna Stuarta Milla, zgodnie z którą nazwa własna nie posiada konotacji (jej sens wyczerpuje się w posiadaniu odniesienia) z koncepcją Fregego i Russella, na mocy której nazwa własna konotację posiada¹⁷. Nazwy własne według Kripkego funkcjonują jako językowe odpowiedniki (tj. desygnatory sztywne)¹⁸ elementów dziedziny modelu. Jest to zasadnicze założenie, jakie formułuje on w kontekście charakterystyki nazw własnych. Kripke definiuje desygnator sztywny jako taki, który oznacza ten sam przedmiot w każdym możliwym świecie, w którym istnieje. Jeśli desygnator tej funkcji nie spełnia, wówczas określa się go mianem desygnatora nieszywnego¹⁹. Eksplikując tę myśl, badacz ten posługuje się przykładem, który wyraźnie rozróżnia owe desygnatory: zarówno nazwa własna „Arystoteles”, jak i definicja deskrypcyjna „ostatni wielki filozof starożytności” desygnują tego samego starożytnego Greka (Arystotelesa), jednak tylko desygnator sztywny (nazwa własna) właściwie go definiuje, gdyż definicja deskrypcyjna (ostatni wielki filozof starożytności) ma charakter jedynie desygnatora nieszywnego²⁰. Owa sztywność desygnatów jest ważna nie tylko z semantycz-

¹² Por. F. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 67.

¹³ Por. F. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 68.

¹⁴ Deskrypcjonizm to stanowisko głoszące, że wyrażenie złożone zawiera co najmniej jedną nazwę ogólną i odnosi się w akcie komunikacji do jednego przedmiotu. Jeżeli tylko jeden przedmiot może spełniać deskrypcję, wówczas jest to deskrypcja określona, a jeżeli tych przedmiotów jest więcej, deskrypcja owa jest nieokreślona. Por. *Słownik – przewodnik filozoficzny*, dz. cyt., s. 381.

¹⁵ Por. F. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 82.

¹⁶ S.A. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001, s. 38.

¹⁷ Por. W. Suchoń, *Konieczność i nazywanie*, *Kwartalnik Filozoficzny* 11 (2012), z. 4, s. 15.

¹⁸ S.A. Kripke na potwierdzenie swojej intuicyjnej tezy, że nazwy są desygnatorami sztywnymi, podaje przykład: chociaż ktoś inny niż prezydent Stanów Zjednoczonych w 1970 r. mógłby być prezydentem Stanów Zjednoczonych w 1970 r. (mógłby nim być np. Humphrey), to jednak nikt inny niż Nixon nie mógłby być Nixonem. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 69.

¹⁹ M. Devitt, *Rigid Application*, „*Philosophical Studies*” 125 (2005), s. 140.

²⁰ Por. M. Devitt, *Rigid Application*, art. cyt., s. 140.

nego punktu widzenia, ale zdaniem Alana Sidelle'a pojęcie to sytuuje się jakby na przecięciu metafizyki i filozofii języka: jest pojęciem semantycznym, lecz ma istotne zastosowanie ontologiczne. W związku z tym można nazwać jakieś indywiduum występujące nie tylko w świecie rzeczywistym, lecz również w światach możliwych²¹. Kripke posługuje się przykładem Gwiazdy Wieczornej zwanej też Gwiazdą Poranną. Zauważa, że te dwie różnobrażące nazwy odnoszą się do tego samego obiektu. W konsekwencji stwierdza, że istnieje praktyka korzystania z wielu nazw w odniesieniu do tego samego indywiduum²². Kripke opowiada się więc za koncepcją Milla. Podtrzymuje to podejście, potwierdzając istnienie mechanizmu transformacji deskrypcji w imiona własne, które – paradoksalnie – odnoszą się do indywiduów absolutnie niepasujących do deskrypcji, z których te nazwy indywidualne powstały²³.

W opinii Kripkego istnieje pewna cecha bazowa sprawiająca, że rzeczy są danego rodzaju. Funkcję tę w przypadku wody lub złota pełni struktura chemiczna, tak jak struktura genetyczna w przypadku zwierzęcia. Zgodnie z teorią bezpośredniego odniesienia (referencji) terminy rodzaju naturalnego są bardzo podobne do nazw własnych. Kripke potwierdza tym samym, że zarówno nazwy własne, jak i pojęcia naturalne są desygnatorami sztywnymi²⁴. Deliberuje nad tym, jak użytkownicy języka mają się porozumieć co do konkretnego. Posługuje się zdaniem: „Napoleon był wielkim cesarzem”. Następnie zauważa, że „Napoleon” z powyższego zdania jest imieniem własnym w sensie gramatycznym, ale nie logicznym, tj. nie jest nazwą indywiduową. Czyli odniesienie w praktyce okaże się jednostkowe: nazwa będzie funkcjonować, tak jak trzeba, by można ją uznać za indywiduową. Imię Napoleon trzeba zatem według Kripkego potraktować jako skrót właściwej nazwy indywiduowej²⁵. Kripke zastanawia się również, jak rozpoznać w rzeczywistym świecie indywiduum o znanej nazwie własnej. Nazwa indywiduowa nawet w swej pełnej postaci nic w tym nie pomoże. Rozpoznanie jej odniesienia wymaga opisu o charakterze deskrypcji. Jednak nawet znakomita jednoznaczna deskrypcja, jak np. „przegrany spod Waterloo” na nic się nie zda. Deskrypcja jest bowiem narzędziem, za pomocą którego dokonuje się identyfikacji nazwanego po imieniu przedmiotu w konkretnym otoczeniu. Przykłady pokazują, że nie ma deskrypcji zastępujących nazwy własne w sposób uniwersalny²⁶, dlatego Kripke w swojej filozofii je krytykuje.

²¹ J. Odrowąż-Sypniewska, *Sztwność nazw ogólnych jako identyczność ich abstrakcyjnego desygnatu*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 2, s. 306.

²² Por. W. Suchoń, *Konieczność i nazywanie*, art. cyt., s. 16.

²³ Por. S.A. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 40–41.

²⁴ T. Jaszczewski, *Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera*, w: *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, red. B. Nowak, K. Maciąg, Lublin 2017, s. 47.

²⁵ Por. W. Suchoń, *Konieczność i nazywanie*, art. cyt., s. 18.

²⁶ Por. W. Suchoń, *Konieczność i nazywanie*, art. cyt., s. 19.

Argumenty przeciw teorii deskrypcjonizmu

Wspomnianą wyżej krytykę deskrypcjonizmu Kripke przedstawia za pomocą trzech argumentów: epistemicznego, semantycznego i modalnego²⁷. Warto przyjrzeć się im bliżej. Argument epistemiczny ma postać podwójną. Pierwszą stanowi argument z niewiedzy, który wskazuje, że w bardzo wielu przypadkach poprawnego posługiwania się nazwą własną nadawca nie jest w stanie podać deskrypcji jednoznacznie wyznaczającej desygnat owej nazwy. Druga postać argumentu epistemologicznego to argument z niechcianej wiedzy apriorycznej. Kripke twierdzi, że deskrypcjonista musi przystać na to, że kompetentny użytkownik nazwy własnej zna *a priori* pewne cechy jej desygnatu (ponieważ cechy te są wyszczególnione w znaczeniu nazwy)²⁸. Argument ten dotyczy deskrypcjonizmu w obu jego wersjach: zarówno jako teorii znaczenia (semantycznej), jak i jako teorii ustalania odniesienia (referencji), dlatego niektórzy uważają, że z tej racji jest ważniejszy od argumentu modalnego²⁹.

Argument semantyczny wyraża stałość odniesienia nazwy własnej mimo zmiany deskrypcji. Nazwy własne są uważane za te wyrażenia, które nie zmieniają swego odniesienia (referencji), i na tym polega ich wyjątkowy status. Stosując imię własne, można mieć pewność, że w każdym kontekście oznacza ono ten sam przedmiot, nie zaś dowolny przedmiot, który ma takie a takie własności (ilustracją tego przykładu jest historia o Gödlu i Schmidcie)³⁰. Argument ten przez wielu badaczy jest uważany za najmocniejszy i najbardziej przekonujący, gdyż odnosi się do używania nazw własnych w kontekstach zwykłych, a nie w kontekstach epistemicznych ani modalnych³¹. Argument modalny (z niechcianej konieczności) oznacza, że uznając nazwę własną za semantyczny ekwiwalent deskrypcji, dochodzi się do wniosku, iż cechy wyszczególnione w deskrypcji przysługują desygnatowi nazwy z konieczności, tj. w każdym możliwym świecie. Argument ten prowadzi do koncepcji nazw własnych pojmowanych jako desygnatory sztywne, tj. takie wyrażenia oznaczające ten sam przedmiot w dowolnym świecie możliwym³². Desygnator sztywny przedmiotu istniejący koniecznie można nazwać mocno sztywnym³³. Kripke poprzez ten argument pokazuje, że nazwy własne i deskrypcje określone różnie zachowują się w kontekstach modalnych³⁴.

Zaprezentowane wyżej argumenty zdaniem Kripkego dowodzą, że utożsamianie nazw własnych z definicjami deskryptywnymi (opisowymi) jest niepoprawne i rodzi wiele logiczno-gramatycznych kontrowersji.

²⁷ Por. T. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 82.

²⁸ Por. S.A. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 113–115.

²⁹ Por. O. Poller, *Semantyka nazw...*, dz. cyt., s. 167.

³⁰ Por. S.A. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 113–115.

³¹ Por. O. Poller, *Semantyka nazw...*, dz. cyt., s. 144.

³² Por. T. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 84–85.

³³ S.A. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 69.

³⁴ O. Poller, *Semantyka nazw...*, dz. cyt., s. 136.

Próba rozstrzygnięcia problemu nazw własnych

Kripke dostrzega, że nazwa własna oznacza ten, a nie inny desygnat bez względu na to, jakie cechy ów desygnat miał, ma obecnie lub będzie miał w przyszłości. Wykorzystuje możliwości semantyki modalnej i posługuje się pojęciem świata możliwego (jest to „wszelki inny sposób, na jaki świat mógłby być”)³⁵. Podkreśla przy tym, że światów możliwych się nie odkrywa, lecz się je ustanawia³⁶. Kripke bardziej niż ktokolwiek inny przyczynił się do wprowadzenia światów możliwych do wspólnego dyskursu filozoficznego³⁷. W swoich wykładach wykorzystał mechanizm światów możliwych do wyjaśnienia relacji pomiędzy semantycznymi zasadami dotyczącymi nazw a metafizycznymi zasadami dotyczącymi rodzajów i indywidualów³⁸. Kripke, mimo że nie stwierdza tego wprost, uważa, że aby móc nadać jakiemuś przedmiotowi nazwę własną, po pierwsze, ów przedmiot musi istnieć, a po drugie, trzeba móc ustalić odniesienie do tego przedmiotu³⁹. Swoje pomysły na rozwiązanie kwestii nazw własnych Kripke określa mianem „lepszego obrazu” funkcjonowania nazw własnych⁴⁰. Zaznacza, że nazwa „przechodzi od ogniwa do ogniwa”, stąd stanowisko to zwykło się określać „przyczynową teorią odniesienia”. Myśl tę rozwija w drugim wykładzie dzieła *Nazywanie i konieczność*. Wspomina w nim o tzw. ciągu komunikacyjnym (łańcuchu odniesień), na końcu którego znajduje się osoba o konkretnej nazwie (imieniu). Ktoś znajdujący się na odległej pozycji owego łańcucha może nic nie wiedzieć o nosicielu nazwy bądź jego wiedza może być fałszywa. Nie zmienia to jednak faktu, że posługując się daną nazwą, odnosi ją do tej samej osoby. Na początku łańcucha komunikacyjnego jest zawsze tzw. akt chrztu pierwotnego. Jest nim pierwotne nadanie nazwy danemu obiektowi. Dla przykładu Kripke wyjaśnia, że „ciepło lub złoto jest sztywnym desygnatorem”. Umożliwia to funkcjonowanie nazw, a ich użycie rozpowszechnia się przyczynowo poprzez ich użytkowników⁴¹. Akt ten dokonuje się bądź przez ostensję (ukazanie), bądź poprzez podanie deskrypcji wyróżniającej przedmiot chrzczony. Kripke posługuje się tu konkretnymi

³⁵ Terminu „możliwy świat” nie należy tu rozumieć zbyt dosłownie. U Kripkego możliwy świat nie jest jakimś alternatywnym, niezależnie istniejącym światem materialnym, a jedynie wyimaginowaną sytuacją – światem, który można sobie wyobrazić, gdyby był pod jakimś względem inny niż realny. Por. *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 64.

³⁶ Por. S.A. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 64.

³⁷ R. Stalnaker, *Possible Worlds Semantics: Philosophical Foundations*, w: Saul Kripke, ed. by A. Berger, Cambridge 2011, s. 100.

³⁸ Od tej pory problem semantyki światów możliwych był szeroko rozważany zarówno na polu filozofii, jak i w innych dziedzinach, jak np. pragmatyka językowa, informatyka teoretyczna czy teoria gier. Por. R. Stalnaker, *Possible Worlds Semantics...*, art. cyt., s. 100.

³⁹ Por. T. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁰ Kripke posługuje się tu obrazem nowo narodzonego dziecka, które otrzymuje imię od rodziców. Imię to bardzo szybko rozchodzi się wśród innych ludzi. Ten komunikacyjny ciąg dociera ostatecznie do mówiącego. S.A. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., s. 127.

⁴¹ T. Jaszczewski, *Analiza pojęcia*, art. cyt., s. 48.

przykładami. Według niego używając nazwy „Feynman”, odnosi się ją do Feynmana nie dlatego, że z tą nazwą wiąże się jakiś opis Feynmana, lecz dlatego, że owo użycie wpisuje się w łańcuch komunikacyjny, u którego źródła leży nadanie Feynmanowi owej nazwy. Podobnie jeśli uczeń poznaje nazwę „Napoleon” na lekcji historii, na której nauczyciel opowiada o Napoleonie, to aby nie zostać wadliwym ogniwem łańcucha komunikacyjnego, musi on intencjonalnie używać tej nazwy jako odnoszącej się do tej osoby, o której mówi nauczyciel, tj. do Napoleona⁴².

Warto również nadmienić, że debata nad nazwami własnymi jest ciągle żywa i aktualna. Zdaniem filozofów języka praca Kripkego do dzisiaj stanowi ważny punkt odniesienia dla dalszych rozważań. Chodzi tu przede wszystkim o powstanie tzw. teorii hybrydowej⁴³. Sformułowanie tej teorii jest przejawem poszukiwania równowagi pomiędzy dwoma radykalnymi stanowiskami, tj. prostym fizykalistycznym rozwinięciem pomysłów Kripkego oraz deskrypcjonizmem. Źródłem problemów pierwszej z tych koncepcji jest odejście od intencjonalności, podczas gdy okazuje się, że prowadzi to do analizy używania nazw własnych, zgodnie z którą przypomina ona zabawę w głuchy telefon: wystarczy coś usłyszeć i umieć to powtórzyć, by dokonać posunięcia w grze. W deskrypcjonizmie zaś przywiązuje się zbyt dużą wagę do własności desygnatów nazw własnych i w efekcie uważa się nazwy własne za skróty opisów, podczas gdy jasne jest, że nazwy służą do wskazywania, a nie opisywania przedmiotów. W teorii hybrydowej próbuje się natomiast odnaleźć złoty środek pomiędzy nadmiarem treści z jednej, a traktowaniem nazw własnych jedynie jako etykiet z drugiej strony⁴⁴.

Zakończenie

Z teorią nazw własnych Kripkego można się zgadzać lub nie, wskazywać jej mocne i słabe strony. Jednakże myśl analityczna, którą proponuje Kripke, prowokuje do filozoficznego zagłębienia się w problematykę nazw własnych oraz sprzęgnięte z nią teorie deskrypcjonistyczne i teorie tzw. światów możliwych. Analityczne scalenie nazw własnych z desygnatorami sztywnymi wydaje się przemyślanym i godnym uwagi zabiegiem myślowym Kripkego.

Konkludując, istnieje wiele problematycznych kwestii, które sprawiają, że teoria nazw własnych wciąż pozostaje przedmiotem analiz i dyskusji. Nazwy własne, choć na pierwszy rzut oka mogą się wydawać nieistotne i mało interesujące, stanowią przecież punkt bezpośredniego zetknięcia się języka z otaczającą człowieka rzeczywistością. Jako byty racjonalne ludzie powinni chociaż od czasu do czasu zastanowić się nad sposobem istnienia i naturą nazw własnych. Refleksja ta przynosi satysfakcję z powodu uświadomienia sobie bogactwa i głębi języka, niemniej będzie także wielką lekcją pokory. Albowiem mimo posiadania rozległej wiedzy,

⁴² T. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 89.

⁴³ Por. T. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 92.

⁴⁴ T. Kawczyński, *Nazwy własne*, dz. cyt., s. 92.

różnorodnych zdolności i szerokich kompetencji każdy będzie doświadczać braków i ograniczeń w nazywaniu, poznawaniu i rozumieniu otaczającej go rzeczywistości.

Bibliografia

- Devitt M., *Rigid Application*, „Philosophical Studies” 125 (2005), s. 139–165.
- Hess L., *Nazwy własne – fakty i mity*, „Filozofia Nauki” 17 (2009), nr 2 (66), s. 123–128.
- Jaszczewski T., *Analiza pojęcia człowiek w koncepcji językowej S. Kripke i H. Putnama w świetle współczesnej embriologii i etyki P. Singera*, w: *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, red. B. Nowak, K. Maciąg, Lublin 2017, s. 46–58.
- Kawczyński F., *Nazwy własne*, w: *Przewodnik po filozofii języka*, red. I. Odrowąż-Sypniewska, Kraków 2016, s. 67–102.
- Kripke S.A., *Nazywanie i konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.
- Linsky B., *Kripke on Proper and General Names*, w: *Saul Kripke*, ed. by A. Berger, Cambridge 2011, s. 17–48.
- Odrowąż-Sypniewska J., *Szywność nazw ogólnych jako identyczność ich abstrakcyjnego desygnatu*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 2, s. 305–323.
- Poller O., *Semantyka nazw własnych: obrona deskryptywizmu*, Kraków 2014.
- Prechtel P., *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, Kraków 2009.
- Skorupski J., *Znaczenie, użycie, weryfikacja*, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, tłum. P. Kawalec, Lublin 1998, s. 239–280.
- Słownik – przewodnik filozoficzny. Osoby – problemy – terminy*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2012.
- Stalnaker R., *Possible Worlds Semantics: Philosophical Foundations*, w: *Saul Kripke*, ed. by A. Berger, Cambridge 2011, s. 100–115.
- Suchoń W., *Konieczność i nazywanie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 11 (2012), z. 4, s. 11–24.
- Szubka T., *Analityczna filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 204–208.
- Ziemiński I., *Filozofia analityczna: między pragnieniem prawdy a pokusą zwątpienia*, „Diametros” marzec (2012), nr 23, s. 182–189.

Streszczenie

Artykuł porusza problematykę nazw własnych w ujęciu S.A. Kripkego, które na gruncie filozofii analitycznej stanowią interesujące, choć niełatwe zagadnienie. Kripke nie tylko redefiniuje nazwy własne, utożsamiając je z desygnatorami szywnymi, lecz podaje także argumenty przeciw deskrypcjonizmowi oraz stwarza nową teorię referencji nazw własnych. W swojej koncepcji kładzie ogromny nacisk na

semantyczny aspekt nazw własnych, co stanowi przełom w badaniach analitycznych podejmujących ich wymiar znaczeniowy.

Słowa kluczowe: język, Kripke, nazwa własna, znaczenie

Saul Aaron Kripke's Theory of Proper Names

Summary

The article discusses the problem of proper names in the approach of S. A. Kripke, which, in terms of analytical philosophy, constitutes an interesting, though not easy, issue. Kripke not only redefines the proper names by identifying them with rigid designators, but also argues against descriptivism and becomes the creator of a new reference theory of proper names. His concept places great emphasis on the semantic aspect of proper names, which is a breakthrough in analytical research concerning with the semantic aspect of proper names.

Key words: language, Kripke, proper name, meaning

MATERIAŁY ŹRÓDŁOWE DO DZIEJÓW KARTUZJI BERESKIEJ (1816–1825)

Wstęp

Początki kartuzji w Berezie koło Brześcia Litewskiego (Domus Sanctae Crucis) wiążą się z osobą Kazimierza Leona Sapiehy, podkanclerzego litewskiego, który doprowadził do jej fundacji, uzyskawszy w tej materii zgodę biskupa łuckiego Andrzeja Gembickiego¹. Pierwsi kartuzi przybyli do Berezy z kartuzji w Moguncji w 1648 r. W tym też roku nuncjusz apostolski Giovanni de Torres położył kamień węgielny pod kościół i klasztor. Proces fundacyjny przeciągnął się jednak z powodu powstania kozackiego na Ukrainie. Król Jan Kazimierz zatwierdził fundację 3 stycznia 1650 r. Jako uposażenie fundator nadał klasztorowi znaczne dobra: Berezę i Rusiaż. Kartuzi uzyskali także prawo patronatu nad kościołem parafialnym w Berezie oraz prawo prezenty proboszcza do kościoła unickiego w tej miejscowości. Gdy w 1666 r. konsekrowano kościół klasztorny, w Berezie mieszkało wówczas sześciu mnichów. Kartuzja zaczęła powoli, lecz systematycznie się rozwijać i spełniać swoją funkcję eklezjalną².

¹ O początkach kartuzji bereskiej: zob. R. Witkowski, *Pierwsze lata kartuzji Sanctae Crucis w Berezie*, w: *Litwa i jej sąsiedzi od XII do XX wieku. Studia ofiarowane prof. dr. hab. Jerzemu Ochmańskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. G. Błaszczuk, A. Kijas, Poznań 1994, s. 137–146; B. Gryko, *Fundacje sakralne Kazimierza Leona Sapiehy. Kontynuacja budowy prestiżu Lwa Sapiehy?*, w: *Nad społeczeństwem staropolskim*, red. K. Łopatecki, W. Walczak, t. 1, *Kultura – instytucje – gospodarka w XVI–XVIII stuleciu*, Białystok 2007, s. 408–409.

² Na temat dziejów kartuzji bereskiej: zob. S. Ch[odyński], *Kartuzi w Polsce*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, wyd. M. Nowodworski, t. 10, Warszawa 1877, s. 134–135; J. Kurczewski, *Bereza kartuska*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 3–4, Warszawa 1904, s. 239–243; M. Popowska, *Rys dziejów Kartuzji Bereskiej w latach 1648–1831*, „Ateneum Wileńskie” 13 (1938), z. 1, s. 87–167; R. Witkowski, *Szkice z dziejów kartuzji bereskiej (1648–1831)*, „Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica” 7 (1995), s. 114–116; R. Witkowski, *Some Remarks on the Charterhouse of Bereza Kartuska*, w: *Scripta minora*, t. 1, red. B. Lapis, Publikacje Instytutu Historii UAM 5, Poznań 1996, s. 271–279; *Kartuzi na ziemiach polskich*, red. H. Bulczak, Kartuzy 2008, s. 116–118; M. Kanior, *Historia*

Już początek XVIII w. zapowiadał stopniowy zmierzch kartuzji bereskiej. W 1706r., w czasie wojny północnej (1700–1721), Szwedzi uprowadzili z Berezy trzech mnichów. Z kolei w 1708 r. z obawy przed Szwedami większość kartuzów opuściła klasztor, pozostało tylko pięciu dla ochrony eremu. Z powodu wojen, nakładanych kontrybucji i rabunków klasztor podupadł pod względem ekonomicznym, rozluźniła się w nim także dyscyplina zakonna. Klasztor próbowano odbudowywać i reformować. W tym celu m.in. wprowadzono w nim studium dla kandydatów do święceń kapłańskich, zatrudniwszy jako wykładowców obcych profesorów. W ostatnich latach przed kasatą wykładał tam np. znany trynitarz, o. Innocenty Krzyszkowski³.

Na końcowe dzieje bereskiej kartuzji poważny wpływ wywarły rozbiory Polski, w wyniku których została oddzielona od klasztoru w Kartuzach na Kaszubach (Domus Paradisi Beatae Mariae Virginis), od którego zawsze pozostawała w ścisłej zależności, nigdy nie dochodząc do pełnej samodzielności. Ograniczone zostały kontakty z kartuzją w Gidlach, którą skasowano w 1819 r.⁴ Doszły do tego trudności z kontaktowaniem się z kartuzjami w innych krajach, w których obserwacja stała na wyższym poziomie, a przede wszystkim z centralnymi władzami zakonu i Stolicą Apostolską. Kasata kartuzji kaszubskiej w 1823 r. sprawiła, że klasztor bereski został właściwie skazany na samodzielny byt, do którego nie był wystarczająco przygotowany.

Do trudności związanych z sytuacją duchową, eklezjalną i polityczną kartuzji bereskiej doszły poważne trudności o charakterze ekonomicznym. Kartuzi próbowali stawić czoło pojawiającym się wyzwaniom, podejmowali także nowe inicjatywy w celu odnowienia jej ducha i przywrócenia znaczenia w życiu kościelnym i społecznym. W kontekście reformy szkolnictwa wprowadzonej przez Komisję Edukacji Narodowej mnisi berescy, uwzględniając także prośbę miejscowej ludności, wybudowali w 1784 r. budynek szkolny i mieszkanie dla nauczyciela. Opłacali też dwóch nauczycieli. W wyniku konfliktu z Komisją Edukacji Narodowej w 1793 r. szkołę zamknięto. Placówka została ponownie otwarta dopiero w 1800 r. i funkcjonowała do kasaty klasztoru.

Ważną próbą zachowania i umocnienia życia monastycznego na terenie zaboru rosyjskiego było utworzenie kongregacji benedyktyńsko-cysterskiej, do której w 1819 r. włączono także kartuzów bereskich (Aneks, dok. 3). W założeniu kongregacja miała stanowić wsparcie instytucjonalne dla klasztorów mniszych opartych na regule św. Benedykta. W nowych okolicznościach eklezjalnych i politycznych miała

monastycyzmu chrześcijańskiego, t. 3, *Monastycyzm benedyktyński na ziemiach polskich od X do XX wieku*, Kraków 2012, s. 209–211, 248–251. Bibliografia dotycząca kartuzji bereskiej: zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, *Analecta Cartusiana* 137, Salzburg 1997, s. 33–36; *Najstarsze pisma kartuzów*, wstęp i oprac. R. Witkowski, W. Lesner, tłum. R. Witkowski i in., *Źródła Monastyczne* 15, Kraków 1997, s. 167–172.

³ Zob. F. Stopniak, *Krzyszkowski Innocenty Seweryn*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1982, s. 455–456.

⁴ Zob. J. Królikowski, *Kasata klasztoru kartuzów w Gidlach*, „*Hereditas Monasteriorum*” 2 (2013), s. 305–316.

im pomóc również w zachowaniu ciągłości egzystencji i misji na terenie zaboru rosyjskiego⁵. Niejednokrotnie jednak w łonie kongregacji dochodziło do rozmaitych napięć powodowanych zarówno okolicznościami zewnętrznymi, jak i trudnościami wewnętrznymi w poszczególnych klasztorach należących do zakonu. Niestety dzieje tej kongregacji są jeszcze bardzo słabo zbadane, dlatego rodzi się postulat jej lepszego poznania i opisania podejmowanych przez nią działań. Byłyby to ważny wkład do dziejów monastycyzmu na ziemiach polskich⁶.

Mimo podjętych inicjatyw mających na celu jej odnowę trzy ostatnie dziesięciolecia dziejów kartuzji bereskiej są naznaczone głębokim kryzysem, który wyrażał się w ciągłych konfliktach wewnętrznych i zewnętrznych z władzami duchownymi diecezji wileńskiej, a także w trudnościach ekonomicznych i ciągnących się procesach. Ks. Jan Kurczewski, znany historyk diecezji wileńskiej, omawiając w *Encyklopedii kościelnej* ostatnie lata kartuzów w Berezie, nawiązywał do sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej klasztoru, by trafnie podsumować ten okres dziejów tamtejszej kartuzji: „Kiedy wstrząśnięte zostały podstawy Rzeczypospolitej, zachwiała się i kartuzja w swym wewnętrznym ustroju i funduszach. Dnie jej światłe przyćmiły zamieszki i procesy gorszące, w których największą rolę grały okoliczności. Z przejściem bowiem Berezy pod berło rosyjskie, kartuzi pozbawieni zostali zarządu i kierownictwa swego generała, mieszkającego za granicą, nuncjusz zaś apostolski, mieszkający w Warszawie, na donosy tylko zarządzał śledztwa, a biskupi diecezjalni, pomimo najlepszych chęci, nie mogli skutecznie zaradzić nieporządkom i nadużyciom w zakonie, zależącym od swoich generałów, prowincjałów i od Stolicy Apostolskiej. Surorowa przeto reguła kartuska zaczęła się rozluźniać, nieuctwo i nałogi przyćmiwać cnoty, powstające procesy wytrąciły kartuzów z drogi właściwej, a pieniąctwo pożerało sumy i obarczało zamożny niegdyś klasztor długami”⁷.

Ostatni etap istnienia kartuzji bereskiej zaznaczył się ważnym z patriotycznego punktu widzenia, choć destrukcyjnym z punktu widzenia istnienia samego klasztoru bezpośrednim udziałem mnichów bereskich w powstaniu listopadowym oraz wsparciem udzielonym powstańcom. Wprawdzie nie są znane wszystkie szczegóły dotyczące tego epizodu i jego motywacji, lecz powracający pogląd, że przyczynił się do tego wydatnie kryzys życia monastycznego, wydaje się słuszny⁸.

⁵ Zob. R. Witkowski, *Szkice z dziejów...*, art. cyt., s. 111–112; M. Kanior, *Końcowe dzieje Polskiej Kongregacji Benedyktynskiej św. Krzyża (1772–1864)*, „*Analecta Cracoviensia*” 14 (1982), s. 557–609; M. Kanior, *Polska Kongregacja Benedyktynska Świętego Krzyża 1709–1864*, Kraków 2000, s. 249–251.

⁶ Por. P.P. Gach, *Zakony mniszne na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej w okresie kasat*, w: *Klasztory mniszne na wschodnich terenach Rzeczypospolitej od XVI do początku XX wieku*, red. J. Gwioździk, R. Witkowski, A.M. Wyrwa, Poznań 2014, s. 469–489.

⁷ J. Kurczewski, *Bereza kartuska*, art. cyt., s. 240.

⁸ O udziale kartuzów bereskich w powstaniu listopadowym: zob. E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce*, wstęp W. Bandurski, Warszawa 1932, s. 158–162; M. Popowska, *Rys dziejów...*, art. cyt., s. 154–156.

Ostatecznie właśnie z powodu czynnego zaangażowania się kartuzów w walki powstańcze dekretem carskim z 28 sierpnia 1831 r. klasztor został skasowany⁹. Przebywających wówczas w klasztorze w Berezie zakonników i nowicjuszy przeniesiono do istniejących jeszcze opactw mniszych położonych na ziemiach wcielonych do Rosji: benedyktyńskich (w Horodyszczu, Nieświeżu i Starych Trokach) oraz cysterskich (Kimbarówce i Wistyczach)¹⁰. Kościół klasztorny po kasacie przekazano na cele parafialne, jednakże 18 września 1866 r. odebrano katolikom i rozebrano. W 1832 r. władze wojskowe przejęły zabudowania klasztorne, a gdy przestały być użyteczne, w 1858 r. zamierzano je zwrócić diecezji rzymskokatolickiej. Zdecydowano jednak o przeznaczeniu ich na sprzedaż. W 1866 r. sprzedano je na licytacji kupcowi żydowskiemu z Berlina, Samuelowi Simundtowi¹¹.

Źródła do dziejów kartuzji bereskiej

Podsumowując w 2004 r. aktualny stan badań nad dziejami klasztorów kartuzów, odnośnie do kartuzji bereskiej Rafał Witkowski słusznie stwierdził: „Ten jedyny klasztor kartuski w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego i najdalej wysunięty na Wschód dom zakonu doczekał się bogatej literatury, chociaż nadal brakuje monografii”¹². Oczekiwana monografia do tej pory jednak się nie pojawiła, gdyż wciąż zachodzi potrzeba dalszego poszerzania bazy źródłowej dotyczącej kartuzji bereskiej, niewystarczającej dotąd do opracowania dokładnych jej dziejów. Prace edytorskie materiałów źródłowych, będące dziełem R. Witkowskiego, są ważnym krokiem w kierunku postulowanej monografii, gdyż pozwalają poznać wiele wątków z dziejów kartuzji w Berezie¹³. Zachodzi jednak potrzeba dalszego poszukiwania i weryfikowania zachowanych źródeł.

Niektóre materiały dotyczące dziejów kartuzji bereskiej w przededniu kasaty są przechowywane w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie. Istniejące archiwalia dotyczą przede wszystkim sytuacji wewnętrznej w kartuzji, a tylko nieliczne i mało znaczące losów kościoła po kasacie. Cennym dokumentem dotyczącym końcowych dziejów kartuzji bereskiej jest znajdujący się wśród tych materiałów akt wizytacji kartuzji bereskiej z 1830 r. (sygn. F43-5690), wydany przez R. Witkowskiego na podstawie kopii przechowywanej w Bibliotece Kórnickiej PAN¹⁴.

⁹ M. Kanior, *Historia monastycyzmu...*, t. 3, dz. cyt., s. 251; T. Ciesielski, *Sprawozdanie z kwerendy w Grodnie w dniach 15–29 IX 2012 r.*, „Hereditas Monasteriorum” 1 (2012), s. 401.

¹⁰ M. Popowska, *Rys dziejów...*, art. cyt., s. 159–160.

¹¹ M. Popowska, *Rys dziejów...*, art. cyt., s. 163–165; R. Witkowski, *Some Remarks...*, art. cyt., s. 278–279.

¹² R. Witkowski, *Jerzy Szwegel (1697–1766), przeor kartuzji kaszubskiej i dziejopis Kościoła*, Poznań 2004, s. 50.

¹³ Zob. R. Witkowski, *Saeculum Cartusiae Berezanae*, „Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica” 7 (1995), s. 173–244.

¹⁴ Zob. R. Witkowski, *Akt wizytacji kartuzji bereskiej z roku 1830*, „Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica” 9 (2003), s. 331–400.

W niniejszym opracowaniu zamieszczono dotychczas niepublikowane materiały źródłowe dotyczące sytuacji wewnętrznej klasztoru w ostatnich dziesięcioleciach jego istnienia. Opublikowanie tych materiałów jest uzasadnione przede wszystkim tym, że nie zostały one uwzględnione w dotychczasowej literaturze dotyczącej dziejów kartuzji bereskiej. Do edycji wybrano następujące dokumenty:

1. Sprawozdanie z wizytacji kartuzji bereskiej dokonanej przez bp. Adama Kłockiego i ks. Macieja Putwińskiego przedłożone bp. Nikodemowi Puzynie, administratorowi diecezji wileńskiej (13 czerwca 1816 r.) – sygn. F43-5685 (oryginał);

2. Informacja ks. Jana Cywińskiego, oficjała generalnego, o jego udziale w wizytacji kartuzji bereskiej (Wilno, 3 lutego 1819 r.) – sygn. F43-5686 (oryginał);

3. Informacja Departamentu Spraw Duchownych Ministerstwa Spraw Duchownych i Narodowego Oświecenia o decyzjach carskich dotyczących bereskich kartuzów (27 sierpnia 1819 r.) – sygn. F43-5687 (kopia);

4. Informacja ks. Piotra Cybowicza skierowana do ks. Jana Leśniewicza o ukarze carskim dotyczącym powołania komisji do zbadania sprawy bereskich kartuzów (2 czerwca 1820 r.) – sygn. F43-5688 (kopia);

5. Informacja ks. Piotra Cybowicza skierowana do ks. Jana Leśniewicza o ukarze carskim dotyczącym zebrania i przekazania dokumentów odnoszących się do bereskich kartuzów (2 sierpnia 1820 r.) – sygn. F43-5688 (kopia);

6. Relacja ks. Antoniego Majewskiego z przebiegu sporu między o. Amatem Janowskim, prezydentem kongregacji benedyktyńsko-cystersko-kartuskiej, a klasztorem bereskim oraz rozstrzygnięć wypracowanych w tej sprawie (18 marca 1825 r.) – sygn. F43-5689 (oryginał).

Publikowane materiały pozwalają poznać sytuację wewnętrzną bereskiej kartuzji na początku XIX w., a także podejmowane rozmaite próby zaradzenia pojawiającym się wówczas problemom, głównie ekonomicznym i organizacyjnym. Trudności te wynikały ze wspomnianych już przyczyn, a także z podporządkowania klasztoru nowym instytucjom kościelnym, przede wszystkim Kolegium Duchownemu w Petersburgu, które jednak nie sprawdziło się w praktyce i nie spełniło pokładanych w nim oczekiwań¹⁵. Ważnym dokumentem dotyczącym końcowych dziejów kartuzji bereskiej jest sprawozdanie z wizytacji klasztoru w Berezie w 1816 r. i z podjętych wówczas decyzji, pozwalające poznać przyczyny jej problemów ekonomicznych. Jak się okazuje, ich źródłem była przede wszystkim niegospodarność ks. Piotra Oskierki¹⁶ (Aneks, dok. 1).

Na podstawie publikowanych źródeł można uzupełnić polską prozopografię kartuską łącznie z bliższą identyfikacją niektórych kartuzów, których R. Witkowski nie napotkał w swoich poszukiwaniach ogłoszonych w pracy *Prosopographia*

¹⁵ Zob. A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 12, Lublin 1950.

¹⁶ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 154.

*Polono-Cartusiana*¹⁷. Oprócz prozopografii o losie bereskich dokumentów klasztor-nych można się nieco dowiedzieć z publikowanych archiwaliów: wiele z nich zabrał prezydent kongregacji o. Amat Janowski i ze względu na panujący wówczas chaos organizacyjny prawdopodobnie nie powróciły już do kartuzji.

Publikowane dokumenty przynajmniej częściowo informują o problemach, na jakie napotykali kartuzi w związku z modyfikacjami zachodzącymi w zmieniającej się relacji zakonów z władzą diecezjalną oraz ze zmianami w organizacji Kościoła, który w swojej działalności podlegał ponadto rozmaitym ograniczeniom. Ogólna trudna sytuacja udzieliła się zatem także kartuzom i władzom diecezji wileńskiej, które próbowały wpływać na warunki wewnętrzne klasztoru, dokonując odpowiednich reform i przystosowań, ale nie zawsze skutecznie, w czym przeszkadzały wzajemne animozje i uprzedzenia. Powracające konflikty osłabiły spójność życia zakonnego, przyczyniając się do negatywnego nastawienia między duchowieństwem diecezjalnym i zakonnikami.

Zasady edycji

Przygotowując edycję tekstów, kierowano się zaleceniami zawartymi w *Instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych od XVI w. do połowy XIX w.* (Warszawa 1953) oraz zasadami przyjętymi w czasopiśmie „Hereditas Monasteriorum”. Zachowano właściwości językowe tekstów oryginalnych (semantyczne i gramatyczne). Pozostawiono bez rozwiązania skróty grzecznościowe (np. JW, JO), a także ujednolicono pisownię nazwisk. Zachodzą bowiem liczne trudności z identyfikacją poszczególnych osób wzmiankowanych w dokumentach, ograniczono się więc do podania niektórych danych dotyczących wymienionych biskupów oraz kartuzów.

Edycja źródeł

Dokument 1. Bp Adam Kłokocki i ks. Maciej Putwiński składają bp. Nikodemowi Puzynie, administratorowi diecezji wileńskiej, sprawozdanie z przeprowadzonej wizytacji kartuzji bereskiej

Źródło: Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, sygn. F43-5685 (oryginał).

13 VI 1816 r.

Do Biskupa Satalii, Administratora Dyjecezyji Wileńskiej i Orderów Polskich Kawalera, Jaśnie Oświeconego Księcia Puzyny¹⁸, od delegowanych do kartuzji bereskiej wizytatorów ks. Adama Kłokockiego, biskupa sufragana brzeskiego¹⁹,

¹⁷ Zob. przyp. 1.

¹⁸ Nikodem Puzyna (1753–1819) – administrator diecezji wileńskiej (1815–1816), w 1814r. prekonizowany biskupem tytularnym Satala i sufraganem wileńskim, sakrę biskupią przyjął 24 czerwca 1817 r. Zob. T. Kasabuła, *Puzyna Nikodem*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, k. 953–954.

¹⁹ Adam Kłokocki (1733–1822) – 22 września 1795 r. prekonizowany biskupem tytularnym

i ks. Macieja Putwińskiego, kanonika smoleńskiego, dziekana i proboszcza prużańskiego, o czynnościach wizyty rozpoczętej w tejże kartuzji

Wskutek przepisania Jaśnie Oświeconego Księcia Pana dnia 30. aprila roku idącego, za numerami 362 i 363 danego, w dniu 26. zeszłego miesiąca maja do rzeczonej kartuzji bereskiej ciż wizytatorowie, z przybranym od siebie do tego dzieła za sekretarza ks. Bogumiłym Woykowskim, świętej teologii doktorem, prowizem kościoła wysockiego i sekretarzem kongregacji benedyktyńsko-cysterskiej, zjechawszy, zaraz następnego dnia, to jest 27., po zebraniu osób konwentowych i przeczytaniu onym wyż wzmienionego pasterskiego przepisanego wzięli za przedmiot. Najprzód, konwentu przeciw księży kartuzów byłemu rektorowi ks. Piotrowi Oskierce: 1^{mo} co do obyczajów, 2^{do} co do stratnego zarządzania majątkiem klasztornym, skargę sprawdzić. Po wtóre, wybór nowego rektora, czy był zgodny z prawidłami zakonnego statutu uznać. Po trzecie, na stan całkowity klasztoru dochodów i rozchodów i w spełnianie ustaw zakonnych wejrzeć. Po czwarte, listę zakonnych osób z opinią o zdadności i obyczajach każdego spisać. I postępując w takowej organizacyji, co do pierwszej kategoryji, a w tym co do pierwszego punktu względem postępowań obyczajowych ks. Piotra Oskierki, z podanych skarg zgromadzenia wyjęto dziesięć zapytań, to jest:

1. Czy prawda, że ks. Piotr Oskierka czasu nabożeństwa w kościele, nie zważając na obecność obcych osób, pełnił nieprzyzwoitości, jako to: wyrzucał książki z chóru, z chóru grubiańskimi lżył na głos zakonników słowami, onych potrącał i odzienia z nich zdzierał?

2. Czy prawda, że tenże zakonnikowi na wzgardę po kilka włosów z brody przez służącego chłopca ustrzygać i sobie przynosić kazał?

3. Czy prawda, że tenże zimową porą w folwarku poklasztornym drzwi powybijając i okna powyjmować w obecności swojej ludziom rozkazał, przez co ekonom z żoną i dziećmi zmuszony był na inną niewygodną stancją przenosić się?

4. Czy prawda, że tenże szlachcica Puchowicza, dopraszającego się o zapłatę za zasługi, najprzód w prokuratorskiej celi policzkowawszy, kazał ludziom targać i za bramę wypchnąć, a ten gdy schronił się do kościoła, że go stamtąd także z rozkazu wyprowadzając targali i odzienie na nim podarli?

5. Czy prawda, że tenże profesa Józefa Grądzkiego, zdjąwszy z niego habit, a w kapotę świecką przybrawszy wypędził w nocy czasu tęgich mrozów z konwentu, który przeto zmuszony był w wiosce Uchlanach nocować, a nazajutrz przywieziony do konwentu od mrozu pomarzły chorował?

6. Czy prawda, że tenże często na pijatyce do spóźnionej nocy czas z świeckimi osobami, a nawet z czeladzią klasztorną trawiąc, rzadko kiedy i w uroczyste święta na jutrzni bywał?

7. Czy prawda, że tenże winem mając zagrzaną głowę w miastach przy szpadzie chodził i pieśni światowe śpiewał?

Sidima i sufraganem brzeskim w diecezji łuckiej, od 1798 r. w diecezji wileńskiej. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce 965–1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2, Warszawa 2000, k. 206 (tu błędnie podana data śmierci).

8. Czy prawda, że tenże ks. Wierzbickiego, ruskiego obrządku, zaprosiwszy do wioski dla pszczoł podbierania, najnieuczciwsiemi łącz słowy brewiarz mu z rąk w ogień wytrącił z pogorszeniem przytomnych włościń?

9. Czy prawda, że tenże, bywając w mieście Prużany, obcując z ludźmi małego znaczenia i pijaństwem się bawiąc, ceremonie i śpiewania żydowskie udawał z pośmiewiskiem świeckich osób?

10. Czy prawda, że tenże na zakonników mając porozumienie o skradzenie z rektorza pierogów, tychże zwoławszy klucz wójta i ludzi z miasteczka kazał przetrząść cele?

Na które to zapytania przypuszczani po osobności zakonnicy profesji, jako to: klerycy Ignacy Grąkowski²⁰, Hugo Jarząbek²¹, Jan Bendlewski²², Józef Grądzki²³, księża: Paweł Tarnowski²⁴, Andrzej Mroczkowski²⁵, Adaukt Grądzki²⁶, wyznaczony rektor, i dwa laicy profesji: Franciszek Dołkinowski²⁷ i Tomasz Piotrowicz²⁸, wszyscy w ogóle osób dziewięć, na sekretnych skrutyniach, zgodnie prawie, jedni – jako byli oczywistymi świadkami, inni – jako z pewnych powieści słyszeli, o istocie wymienionych nieprawych ks. Piotra Oskierki postępowań (dodając, iż tych wszystkich i innych obciążony trunkami umysł był przyczyną) zaświadczyli i rzetelność swych zeznań podpisami rąk swoich stwierdzili.

Także co do pierwszej kategorii, drugiego punktu, względem skargi zgromadzenia o klasztorne zarządzanie ks. Oskierki majątkiem klasztornym, ciż wizytatorowie, nie mając przed oczami rejestrów przychodów i rozchodów klasztornych (z przyczyny w następnej trzeciej kategorii mającej się pojaśnić) dokładnie sprawdzić nie mogli. Złożony tylko jest teraz przed ich oczy dopiero spisujący się rejestr długów, tak w gotowym groszu, jako i w różnych produktach za kwitami dawane mi przez ks. Oskierkę, rektora, i jego koadiutora ks. Andrzeja Mroczkowskiego na klasztor branych, które to długie teraz wynoszą na 34 000 złotych z górą, i spodziewać się należy, iż się jeszcze większe okażą. Zaś wzmieniona w prośbie skarga, iż ks. Oskierka za rok jeden rządów przeorstwa swego wpadł w kalkulację na 80 000 złotych, jest prawdziwa, jak poświadczają dawne rejestra, lecz to stało się w roku 1796, w którym to, przez byłą podówczas komisją i wizytacją, był za to z przeorstwa deponowany.

²⁰ R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 95 (jako Gronkowski).

²¹ R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt.

²² R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt.

²³ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 92.

²⁴ R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt. Przebywał następnie w kartuzji w Gidlach; zob. J. Królikowski, *Kasata klasztoru...*, art. cyt., s. 311–312.

²⁵ R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt.

²⁶ R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt.

²⁷ R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt.

²⁸ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 161.

Co do drugiej kategorii. Z powodu częstego zalewania się trunkami ks. Oskierki, a stąd dopełnianych wyżej wzmienionych nieprzyzwoitości, z uszczerbkiem honoru i z coraz większym zmniejszeniem majątku kartuzyi, uczyniony przez zgromadzenie akt nowego wyboru za rektora ks. Pawła Tarnowskiego, że był konieczny potrzebny i że był zgodny z prawidłami kartuzyjańskich statutów, ciż wizytatorowie widzieli, lecz w tem tylko przestępiony porządek, że zgromadzenie wprzód nie pospieszyło prosić na to pasterskiego Waszej Książęcej Mości błogosławieństwa.

Co do trzeciej kategorii. Ciż wizytatorowie, wzierając w stan klasztoru, nakazali złożyć rejestra od czasu komisji w roku 1812 odbytej w kartuzyi. Wskutek czego za czas swych urzędowań złożyli na biało rejestra: ks. Andrzej Mroczkowski, koadiutor, przychodu pieniędzy od 14. iulii 1814 po dzień 18. aprila 1816 r., ks. Adaukt Grądzki, prokurator, przychodu pieniędzy od 2^o iunii 1814 do 24. iulii 1815 r., a rozchodu pieniędzy od 4^o iunii do 30. augusta 1815 r. Które rejestra wizytatorowie konotowali i do weryfikacyji dla sprawdzenia przeciwnym stronom zgromadzenia podali. Innych rejestrów tak prokuratorowskich i koadiutorskich od wzmienionej komisji w roku 1812 odbytej, jako i rektorskich przez siebie ciągle utrzymywać powinny nie złożył na biało pisanych były rektor ks. Oskierka. Złożył tylko wielość ułomków, czyli notatek na różnych urywkach (małych i wielkich) papieru. Które to wszystkie nowo teraz zarządzającym dla ułożenia onych na porządniejszy spis (czy nie będzie można w nim znaleźć początku i końca regularnych rejestrów i czy nie znajdują się w nim jakie notaty umarzające może roszczone od kogo teraz do klasztoru długi i pretensyje) są oddane. Co się zaś tycze kalkulacyjów, tak z klasztorami oficyjalistami, jako i z ekonomami, tudzież z inwentarzów fundi i sprzętów ruchomych, ponieważ od roku 1812 ks. Oskierko nie kazał czynić i weryfikować, przeto wizytatorowie naprawiając ten nieład, rozkazali teraz zarządzającym, aby w przeciągu miesiąca od daty niniejszej oficyjansi i ekonomowie byli obkalkulowani, i inwentarze po zweryfikowaniu porządnie były złożone. A co się ściąga pełnienia ustaw zakonnych, te wizytatorowie znaleźli akuratnie teraz pełniące się i jest nadzieja, że przy czułym zwierzchniku względzie i przy spokojności wewnętrznej akuratnie pełnione będą.

Co do czwartej kategorii. Wizytatorowie dopełniając podpisania przysyłają tu przy tym raporcie, dołączają się listę zakonników z wyrażeniem: Wiele który ma lat? Jak dawno w zakonie? Czy profes lub kapłan, czy nie? Jak dawno? I jaki sprawował lub sprawuje obowiązek? A co się tycze zdatności i obyczajów każdego, o tych w szczególności następuje:

Ks. Piotr Oskierko, gdy i nadal będzie usuniętym od interesów zewnętrznych, a w samym konwencie znajdować się będzie, jest sposobnym do spełnia[nia] ustaw wewnętrznych zakonnych.

Ks. Andrzej Mroczkowski jest w równym z ks. Oskierko składzie.

Ks. Paweł Tarnowski wprzód jeszcze w zakonie księży bernardynów po odbytych kursie teologicznym obowiązek lektora filozofii z honorem spełniał, teraz

w kartuzji widno w nim było i jest przyzwoite spełnienie obowiązków zakonnych, posiada wzajemną miłość braterską, z tego powodu wybranym został na rektora w wspomnianej wyżej elekcji. Jest zdatny do tego urzędu przez swą roztropność, trzeźwość, pilność i cnotę.

Ks. Adaukt Grądzki przez lat kilkanaście na świecie utrzymując obowiązek adwokata bezpłatnie dawał dowody czułego przywiązania do kartuzyji, a umieszczony w tymże zakonie zawsze był pilnym, nawet czasu swej prokuratoryji, w pełnieniu ustaw zakonnych, prócz tego rząd ekonomiczny praktycznie obejmuje i jest najzdatniejszy przy swej trzeźwości i cnotcie na prokuratora, którego tu jest obowiązkiem kierować sprawami w sądownictwach (a tych kartuzyja ma więcej) i zarządzać ekonomiką.

Kleryk Józef Grądzki cierpi prawie od profesji zakonnej interwala pomieszanie, jednak spełnia obowiązki chóru.

Kleryk Jan Bendlewski, wstępując do zakonu nie posiadał nauk łacińskich, teraz jednak pod utrzymującym się profesorem postępuje w naukach, chór pełni i jest nadzieja, że będzie zakonnikiem użytecznym.

Kleryk Hugo Jarzabek posiada dokładnie język łaciński i niemiecki, z teologii moralnej teraz dającej się postąpił znacznie, w zakonności przykładny i skromnego ułożenia zakonnik.

Kleryk Ignacy Grąkowski posiada dokładnie język łaciński, francuski i niemiecki, w teologii moralnej uczony, cnotliwy, pobożny i przykładny zakonnik.

W końcu, dopełniając zliczenia Waszej Książęcej Pasterskiej Mości względem podania środków ku zaradzeniu nadal nadużyciom, te wizytatorowie najprzyzwoitsze być sądzą, abyś Wasza Książęca Mość raczył utwierdzić na rektora ks. Pawła Tarnowskiego, na prokuratora ks. Adaukta Grądzkiego, na koadiutora kleryka Ignacego Grąkowskiego oraz abyś raczył (wydać i utwierdzić nadal ordynację), o co się i sami dobrze myślący ze zgromadzenia upraszają, przeznaczając dla tego konwentu, stosownie do innych zakonów, pewnego z poblizszych kapłanów wizytatora, który by corocznie w dopełnianie ustaw zakonnych wejrzał i wyborowi na powyższe urzędowania przez zakonne osoby co lat trzy czynionemu przydywał. A wtenczas spodziewać się należy, że tak ci mający się utwierdzić oficjaliści, jako i ich następnicy, pilnemi zachowają się w swych obowiązkach, przykładność, spokojność i rząd w kartuzyji wykonywane będą. I tak o tym wszystkim, jako i o tym, że czynności poruczonej nam wizyty dokończenia nakazanych, a zmienionych kalkulacyjów do 6 iulii odroczyli, mamy honor raportować.

Datum w kartuzyji bereskiej roku 1816 miesiąca iunii 3. dnia.

Podpisano:

(-) Adam Kłokocki, biskup sufragan, wizytator delegowany

(-) ks. Maciej Putwiński, kanonik, dziekan prużański, delegowany wizytator

Dokument 2. Ks. Jan Cywiński, oficjał generalny, informuje o swoim udziale w wizytacji kartuzji bereskiej

Źródło: Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, sygn. F43-5686 (oryginał).

Wilno, 3 II 1819 r.

Jaśnie Wielmożny Arcypasterzu, Najłaskawszy Dobrodzieju!²⁹

Zaufany w dobroci JW Arcypasterza, Najłaskawszego Dobrodzieja, ośmielam się wylać przed nim ściśnioną duszę moją. Wiadomo jest i Waszej Arcypasterskiej Mości, i Collegio, historia kartuzji bereskiej dawniejszych czasów. Cofnąć się w tył na lat 30 i więcej z powodu zdezorganizowanego tego zgromadzenia, ciągle panował tam nieład i zamieszanie. Wszystkie od poprzednich biskupów przedsiębrane środki do zaprowadzenia tam rządu nie mogły sprawić żadnego dobrego skutku. Komisarze do bliższego nad kartuzami dozoru wyznaczani od biskupów i kolegium nie za długo ściągali na siebie skargi, a stąd nowe tylko wyradzały się procesa i przeciw komisarzom nowe stanowić trzeba było komisyje. Kilkadziesiątletnie doświadczenie aż nadto tę prawdę wyjaśniło, że kartuzi berescy ani samym sobie zostawieni, ani przez obcy dozór utrzymani być nigdy nie mogli. Kiedy w roku 1816, jeszcze za rządów JW księcia bp. Puzyny, kartuzi sami sobie na czas zostawieni, swojego przełożonego gwałtownie zrzucili i uwięzili, a innego nieprawnie obrali, i dwie między nimi partyje o różne ekscesa i marnowanie funduszu nawzajem siebie skarżyły poczęły, wtenczas już to dla zaradzenia złemu, już to z powodu, że między samymi kartuzami osoby do rządu zdanej nie było, podobało się Waszej Arcypasterskiej Mości obowiązek administracji kartuzji bereskiej włożyć na konsystorz wileński, który o mil 40 od kartuzji bereskiej odległy i publicznymi czynnościami w Wilnie zajęty, nie mógł inaczej spełnić woli Waszej Arcypasterskiej Mości, jak tylko obmyślając komisarzów, którym by rząd nad kartuzami mógł przyporuczyć. Bez żadnego zatem względu i prywaty, lecz jedynie starając się, aby jak najlepiej woli Waszej Arcypasterskiej Mości odpowiedzieć, wybrał konsystorz na komisarza jednego członka spośród siebie, koadiutora kanonika Porazińskiego, a drugiego jemu do pomocy samymże kartuzom wybrać dozwolił, którzy gdy z swej strony obrali miejscowego dziekana ks. Putwińskiego, tym dwóm konsystorz rząd nad kartuzami przyporuczył. Mimo jednak usiłowanie swoje, nie odniósł konsystorz innego skutku nad ten, jaki i dawniej z podobnych przyporuczeń bywał. Komisarze nie zdołali w rządności kartuzów utrzymać, a ściągnęli na siebie skargi, które Waszej Arcypasterskiej Mości są wiadomymi. Odmieniwszy kartuzi to wszystko, co komisarze dla porządku byli między nimi zaprowadzili, wrócili się znowu do starego nieładu. Nie mogę ja sądzić o zażaleniach na komisarzów zanesionych, zwłaszcza że te nie są mnie wiadome, i o poczciwości ludzi na urzędzie zostających dobrze trzymać winienem, o tym tylko

²⁹ Chodzi o bp. Stanisława Sierzeńcewicza (1731–1826), arcybiskupa metropolitę mohylewskiego. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła...*, dz. cyt., k. 402.

jestem przekonany, że w stosunku do tych zażeń najmniejszego uczestnictwa nie mam i nic bynajmniej przeciw wierności i poczciwości nie wykroczyłem.

Kiedy jednak jestem aż nadto przekonany, że utrzymać kartuzów w dobrym porządku niepodobna, a ukaz Rzymskokatolickiego Duchownego Collegium dnia 14. grudnia 1818 r. za nr. 997 dany, za wszystkie ubytki odpowiedzialność na konsystorz wkłada, widząc ubogą moją substancją przez to zagrożoną, przyłączając kopią rzeczonożego ukazu, uciekam się do względów sprawiedliwości i litości Waszej Arcypasterskiej Mości. Najłaskawszy Arcypasterzu, nie chciej wymagać po mnie, abym długoletnie prace wiernie łożone miał kończyć smutną katastrofą, wyzuwającą mnie nawet ze sposobu życia. Jeżeli zatem fundusz kartuzji bereskiej inaczej rozporządzonym być nie może, wydłużwszy w konsystorzu lata prawem przepisane, niosę najpokorniejszą prośbę do stóp Waszej Arcypasterskiej Mości, abyś mnie od konsystorza uwolnić raczył. W ciągu sześcioletniej służby mojej starałem się zachować wiernie i poczciwie, niech mnie więc wolno dziś będzie otrzymać tę łaskę, jakiej mnie prawo szukać dozwala. Łaskawy względ Waszej Arcypasterskiej Mości na mnie policzę za najistotniejsze dobrodziejstwo, za które zawsze obowiązany będę. JW bp Kundzicz³⁰, JW nominat biskup Łabuński, JW prałat Kontrym, JW prałat Pusłowski moje miejsce zastąpić mogą. Ta jest jedna okoliczność, lecz jest jeszcze i druga, która boleścią napęłnia serce moje.

Dnia wczorajszego dowiedziałem się, że Zgierski, protokalista konsystorski, chłopiec niesposobny, zdradliwy, pełen projektów i zagorzałej imaginacji, nieograniczenie wiele o sobie rozumiejący, a w konsystorzu wcale niepożyteczny, sekretnie przesłał jakiś donos o dyjecezyi na trzydziestu arkuszach przez wojenno gubernatora do JW księcia ministra religii. Nie wiem, co się w tym donosie zawiera, i przeto z boleścią tylko o tym Waszej Arcypasterskiej Mości donoszę. Dawno żądał konsystorz pozbyć się tego zagorzałego i rozhukanego młodziana, lecz że był w obowiązku swoim przysięgłym, to zawsze do jego wydalenia stawało na przeszkodzie. Chcąc jego oszczędzić, perswadowałem dawniej po kilka razy, ażeby sam raczej podał się w odstawkę, ale to zamiast sprawienia na nim przyjaźnielskiego wrażenia, mogło go pobudzić do zemsty. Nie wiem, co on donosi i o co skarży z tych interesów, które do mojej osoby zależą, jak nie miałem nigdy i nie mam skalanego sumienia, tak łatwo zdać sprawę z nich mogę, lecz co się tyczy interesów sądowych, które nie do mojego zdania zależą, gdzie oglądać się musiałem na pokój wspólny i na okoliczności, którym według mego żądania zaradzić było niepodobna, nie zawsze uczynić mogłem, czego pragnąłem, choć i to chyba tyczyć się może samego porządku w ułatwianiu dzieł konsystorskich i pośpiechu w egzekucyji. Smutno mi jest tak szczególniejszym zdarzeniem Waszą Arcypasterską Mość utrudzać. Niestety jednak, gdyśmy ulegli tak niespodziewanemu przypadkowi, szukamy dla siebie ochrony, polecając się wysokiej protekcyji Waszej Arcypasterskiej Mości, Najłaskawszego Dobrodzieja, gotowi najspieszniej poprawić omyłki nasze, jeżeli jakie zaszyły. W tej wspianiałej dobroci serca, którą,

³⁰ Tadeusz Kundzicz (1747–1829) – biskup sufragan wileński, w latach 1810–1812 administrator diecezji. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła...*, dz. cyt., k. 235.

Najłaskawszy Arcypasterzu, innych zaszczycać raczysz, racz mnie strapionemu dozwolić szukać pociechy i zaspokojenia w moim ucisku.

Jestem Waszej Arcypasterskiej Mości Najłaskawszego Pana Dobrodzieja najobowiązańszy i najniższy sługa

(–) ks. Jan Cywiński oficjał generalny, prałat wieleński

Dokument 3. Departament Spraw Duchownych Ministerstwa Spraw Duchownych i Narodowego Oświecenia informuje o decyzjach carskich dotyczących kartuzów bereskich

Źródło: Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, sygn. F43-5687 (kopia).

27 VIII 1819 r.

Ministerstwo Spraw Duchownych i Narodowego Oświecenia

Departament Spraw Duchownych, Oddział 2-gi, Stół 2-gi

Nr 1892, O urzędzeniu kartuzów bereskich

Ojcom Kartuzyjanom Konwentu Bereskiego

Na prośbę najpoddaniejszą, którą dwaj kapłani pomienionego konwentu mieli zaszczyt osobiście przedstawić Jego Imperatorskiej Mości, Najjaśniejszy Cesarz najwyżej rozkazać raczył: przyłączyć was do benedyktyńsko-cysterskiego zakonu pod jedną zwierzchność, zostawując was przy ustawach waszych własnych; dać wam moc wybierania spośród siebie przełożonego, wikarego, prokuratora i kasyjera na osnowie ustaw dla zakonów przepisanych i ukazów najwyższych; dać wam prawo przedstawiania przygotowanych zakonników dla poświęcenia na kapłaństwo; przeznaczyć komisją dla należytego rozpatrzenia wszystkiego, w szczególności względem dezolacji klasztoru, do odbycia której postanowić mającego przyzwoitą naukę i cnotliwe obyczaje zakonnika reguły benedyktyńskiej, osobę zaufania godną świeckiego duchowieństwa dyjecezyji łuckiej, na którego byście nie mieli żadnego podejrzenia, i strabczego dzieł skarbowych guberni grodzieńskiej; na koniec przyspieszyć konkluzją dzieł w przedmiotach tyjących się majątku pomienionego konwentu, toczących się w guberniach grodzieńskich, uczynić przedłożenie Rzymskokatolickiemu Collegii V-ego Departamentu i komunikacją do ministra sprawiedliwości z objawieniem najwyższej woli dla należytego rozporządzenia, przy zawiadomieniu i was samych o tem, ażebyście względem domierzonych wam krzywd dostawili komisji mającej się naznaczyć jasne dowody. Co się zaś tycze rządu w klasztorze waszym stosownego do najwyższej woli oczekiwać macie osobnego przepisania Collegii.

Na autentyku podpisano:

(–) minister spraw duchownych i narodowego oświecenia książę Aleksander Galicyń³¹, dyrektor Turgieniew

³¹ Aleksander Galicyń (1773–1844) – rosyjski działacz państwowy, minister oświaty i spraw duchownych w latach 1817–1824. Zob. N.V. Riasanovsky, M.D. Steinberg, *Historia Rosji*, tłum. T. Tesznar, A. Bernaczyk, Historia, Kraków 2009, s. 329.

Dokument 4. Ks. Piotr Cybowicz informuje ks. Jana Leśniewicza o ukazie carskim dotyczącym powołania komisji do zbadania sprawy kartuzów bereskich

Źródło: Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, sygn. F43-5688 (kopia).

2 VI 1820 r.

Ukaz Jego Imperatorskiej Mości Samowładającego Całą Rosyją z Wileńskiego Rzymskokatolickiego Konsystorza Kanonikowi Koadiutorowi Katedry Wileńskiej, Regensowi Głównego Seminarjum Wileńskiego WJX Janowi Leśniewiczowi.

Podług ukazu Jego Imperatorskiej Mości w tym konsystorzu po wysłuchaniu komunikacji komisji za najwyższym rozkazem w Berezie agitujący się za nr 119, maja 21. datowanej, a 28. tegoż miesiąca z poczty otrzymanej, w której wypisawszy ukaz Jego Imperatorskiej Mości z Rzymskokatolickiego Kolegium 1^o Departamentu pod dniem 30. kwietnia roku idącego za nr 624 jej przysłany w słowach:

„Ponieważ ukazem senackim 1814 r. styczni 22-go datowanym zalecono kolegio, z zaroszczonych pretensji do prałata Pusłowskiego od zakonników kartuzów uwolnić go i do śledztwa nie pociągać, ale czynić śledztwo z następnych po przeorstwie jego administratorów, a kolegium dopełnienie tego ukazu poruczyło przez JW biskupa łuckiego, katedralnemu łuckiemu kanonikowi Grafowi Duninowi, do którego odesłane zostały wszystkie do tej sprawy należące papiery, i onemuż dawane były z kolegium ukazy pierwiej jeszcze niżeli podana była do niego Dunina od kartuzów prośba, którą oni wypraszali się od dalszego prowadzenia śledztwa. A zatem przedpisać łuckiemu biskupowi i kawalerowi Cieciszowskiemu³², ażeby on zapotrzebowawszy tego dzieła od kanonika Grafa Dunina, odesłał je do naznaczonej w bereski kartuzjański konwent komisji, której z wypisaniem terażniejszego ukazu rządzącego senatu z dnia 16. marca 1820 r., jako też z przyłączeniem kopii wyżej rzeczzonego dawniejszego z dnia 22. styczni 1814 r. przepisać, ażeby ona zgodnie z tymże ukazem 1814 r. styczni 22., jako też z terażniejszym ukazem z dnia 16. marca roku bieżącego, nie mniej zgodnie z rozrządzeniami kolegijskimi, które ukazom przeciwnymi nie są, sprawę pomienioną kończyła. Ponieważ prałat Pusłowski sam żąda jak najrychlej usprawiedliwienia się na zarzuty wynalezione nań od zakonników kartuzjańskiego bereskiego konwentu względem opustoszenia dóbr ich klasztoru, zatem przedpisać komisji, ażeby po przedstawieniu z obydwóch stron dowodów uczyniła niezwłocznie względem prałata Pusłowskiego, nie czekając innych obwinianych, wyśledzenie, stosownie do ukazu terażniejszego senackiego, to jest poczynając od miesiąca septembra 1794 r., a co się okaże przedstawiła z opinią swoją do kolegium”.

³² Kasper Cieciszowski (1745–1831) – koadiutor i biskup kijowski (1784–1798), następnie łucki i żytomierski (1798–1828), w końcu zaś arcybiskup metropolita mohylewski. Zob. R. Nir, *Cieciszowski Kasper*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowskij, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 464.

Z powodu tego ukazu kolegialnego postanowiła odnieść się do konsystorza rzymskokatolickiego wileńskiego, aby obwieścił prałata Pusłowskiego, że z mocy ukazu rządzącego senatu ukazem kolegialnym przepisano tej komisji śledzić pretensje księży kartuzów do niego stosowane od miesiąca septembra 1794 r., jeżeli on znajdował się po tej dacie w klasztorze i rządził onym, a jeśli by się nie znajdował, więc aby na to ku swemu usprawiedliwieniu przedstawił dowody. Dopóki zaś nie zostanie odesłaniem od JW biskupa łuckiego i kawalera Cieciszowskiego do tej komisji dzieło, tymczasem prosić tego konsystorza o wydanie zalecenia wszystkim do tej sprawy należącym duchownym osobom, jako to: byłemu w roku 1795 administratorowi dóbr bereskich kartuzów kanonikowi Leśniewiczowi, prałatowi Popławskiemu, prałatowi Dłuskiemu, kanonikowi Putwińskiemu i Blumskiemu, kapłanom: Korzeniewskiemu, Malinowskiemu, Laskowiczowi i Świąckiewiczowi, aby na obwieszczenie komisji stawić się i odpowiadać gotowi byli. Na ostatek o przysłanie uwiadomienia względem mieszkania tych osób duchownych, którzy są w życiu, a jeśli który z nich zszedł z tego świata, o przedpisanie komu należy przysłania do komisji pogrzebowych metryk. Rozkazali z wypisaniem powyższej komunikacji komisji posłać ukazy: jeden prałatowi Stefanowi Pusłowskiemu, drugi kanonikowi koadiutorowi katedry wileńskiej, renowi Głównego Seminarium Wileńskiego Janowi Leśniewiczowi, trzeci prałatowi archidjakonowi katedry wileńskiej, Orderu Świętej Anny drugiej klasy kawalerowi, Michałowi Dłuskiemu, czwarty kanonikowi dziekanowi i plebanowi prużańskiemu Maciejowi Putwińskiemu, piąty plebanowi siekniewickiemu, kanonikowi inflanckiemu Karolowi Blumskiemu, i szósty administratorowi plebani zodziskiej Andrzejowi Świąckiewiczowi, zalecając im, aby na każde zapotrzebowanie komisji kartusko-bereskiej, za najwyższym rozkazem Jego Imperatorskiej Mości w Berezie agitującej się, bez najmniejszej zwłoki przed nią stawali i o co będą zapytywani odpowiadali. Wiadomość zaś o miejscu stałego przebywania powyższych osób i kiedy do nich poczta idzie, przesłać komisji na osobnym papierze przy odpowiedniej komunikacji. Ponieważ zaś ks. Krzysztof Korzeniewski, pleban wołkowyski, ks. Malinowski, pleban zekwiański, i ks. Laskowicz, pleban słonimski, dawno z tego świata zeszli, przeto posłać ukazy do dziekana wołkońskiego JX Sturgulewskiego i słonimskiego JX Rodziewicza, aby w niezwłocznym czasie metryki pogrzebowe tych kapłanów w kopiach prawnie zaświadczonych dostawili komisji śledczej, za najwyższym rozkazem w Berezie Kartuskiej agitującej się i o tem raportowali niniejszemu konsystorzowi. A co się tycze prałata Popławskiego, ponieważ ten w dyjecezyji wileńskiej nie znajdował się i nie znajduje się, przeto uwiadomić komisji, że konsystorz z tego powodu względem jego nie stanowił.

(–) asesor kanonik katedralny wileński ks. Piotr Cybowicz

(–) sekretarz Jozafat Szymkowicz

Dokument 5. Ks. Piotr Cybowicz informuje ks. Jana Leśniewicza o ukazie carskim dotyczącym zebrania i przekazania dokumentów odnoszących się do kartuzów bereskich

Źródło: Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, sygn. F43-5688 (kopia).

2 VIII 1820 r.

Ukaz Jego Imperatorskiej Mości Samowładnego Całą Rosyją z Wileńskiego Rzymskokatolickiego Konsystorza WJ Ks. Janowi Leśniewiczowi, kanonikowi katedry wileńskiej, nr 1163

Podług ukazu Jego Imperatorskiej Mości w tym konsystorzu wysłuchawszy komunikacji komisji śledczej za najwyższym rozkazem w Berezie Kartuskiej odbywającej się pod dniem 21. iulii roku idącego, za nr. 159 nastalej, a 27. tegoż miesiąca i roku z poczty otrzymanej w następujących wyrazach:

Komisja niniejsza z mocy ukazu 1812 r. marca 21. dnia przy dziele z Łucka od Grafa Dunina, z rozkazu tegoż kolegium, przez pośrednictwo JW biskupa łuckiego i kawalera Cieciszowskiego nadesłanego, w którym wypisawszy wiele niedostających do sprawy kartuzów papierów stosownych, a przez byłą w 1808 i 1809 r. komisją nierekwirowanych, przedpisuje komisji wszelkimi ze wszystkich miejsc wyszukiwać środkami przez odezwy od urzędów dyjecezyjnych, a przez przysięgę od osób w sprawie zamieszanych, postanowiła dnia 20. iulii udać się oto do kogo należy, a pryncypalnie do Prześwietnego Konsystorza Wileńskiego z prośbą:

1. Aby raczył znajdujące się u siebie od roku 1812, to jest od czasu polecenia sobie rządu zwierzchnego nad kartuzyją przez śp. JW bp. Strojnowskiego³³, począwszy od papierów kalkulacji ks. Korzeniewskiego, ze wszystkimi aneksami, stan ekonomiczny funduszowych dóbr kartuzyji, ruchomych i nieruchomych wyświecającami, sposób rządzenia się administratorów, instrukcje im i komisarzom do okalkulowania, i sprawienie się tychże okazującami, jako też raporta, wiadomości, prośby, rezolucyje i słowem wszystkie akta w sprawie z dzieła, a co do aneksów w autentykach lub też wszystko w oryginałach według dyspozycji kolegijskiej nadesłać. Z lat także poprzedzających, skoro by co się znajdowało wykrywającego stan ekonomiczny i szkody funduszowi przyczynione w sprawie wiadomości przyłączyć.

2. Aby raczył uczynić od siebie odezwę do urzędów dyjecezyjnych kuryji biskupiej i generalnego officium (od których również ukaz papierów rekwirować nakazuje), iżby począwszy od roku 1795, skoro przy objęciu części dyjecezyi przedtym łuckiej, urzędy dawniejsze, wiadomość o stanie kościołów, a w tej liczbie i o kartuzyji dały; od czasu zaś objęcia cokolwiek się dotycze kościoła i funduszu

³³ Hieronim Strojnowski (1752–1815) – w 1804 r. prekonizowany biskupem tytularnym Lambaesis oraz koadiutorem łuckim i żytomierskim, sakrę biskupią przyjął 19 stycznia 1808 r., w latach 1808–1814 był administratorem diecezji wileńskiej, a 26 września 1814 r. został mianowany jej biskupem. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła...*, dz. cyt., k. 422.

kartuzów bereskich, ich urzędzenia i stanu, a mianowicie wszystkie wizyty, wiadomości rocznie dawane do kolegium, ustanawiane administracje i powody onych, sporządzane inwentarze przy objęciu i przy zdaniu każdej administracji, jako też rektorstwa, dawane im przepisy, odbierane raporta i czynione zaskarżenia, ustanawiane do rozpoznania lub do okalkulowania komisyye, słowem cokolwiek się znajduje do wyświecenia stanu ekonomicznego, całości lub uszczerbku kapitałów, dóbr ziemskich i dochodów z nich, wszystko to, co w sprawie urzędowej lub naturze nakazać chciały kancelaryjom swoim nie opóźniając się zebrać i przez pośrednictwo Prześwietnego Konsystorza nadesłać.

3. Co do osób do sprawy należących, aby raczył Prześwietny Konsystorz zapowiedzieć JW bp. Kłokockiemu, WWJXX prałatowi archidyjakonowi Dłuskiemu, kanonikowi Leśniewiczowi i Wojciechowi Kossakowskiemu, iż od nich pod przysięgą złożenia papierów żądać kazano i żadnego od osobistego stawienia się nie uwalniać (co oboje WJX prałatowi Pusłowskiemu zapowiedziano już, a kanonikom: Putwińskiemu i Blumskiemu do komisyyi jako z bliskości miejsca zapowiada się), a zatem aby papiery pilnie zbierali i one pod rejestrem swoim o komisyyi przysłali, rewersu na nie lub od komisyyi żądając, lub od konsystorza, skoro by przez konsystorz przesyłać chcieli, biorąc go. W czasie zaś gdy ich kategoryja nastąpi i wezwani będą zaprzysięgnąć komportacyję, aby gotowi byli, którzy by zaś papierów żadnych nie mieli, i na to, jako też że ani one umyślnie utracili, zaprzysięć byli gotowi, aby chcieli przez konsystorz lub wprost od komisyyi dać wiedzieć. Co do WJX archidyjakona Dłuskiego w szczególności, aby wiedział, jakie źródło poszukiwania u niego papierów, raczy Prześwietny Konsystorz obwieścić go, iż jest skarga ks. Oskierki, że gdy on znajdował się w Petersburgu WJX archidyjakon, wtenczas administrator dyjecezyi posyłał do kartuzyyi nieżyjącego już ks. Laskowicza pod pretekstem niby opisanego sprzętów w stancyi rektorskiej znajdujących się, a w rzeczy samej (jak w prośbie mówi) dla zabrania wizyt, inwentarów, słowem wszelkich papierów, ślad o numizmatach zacierając. Gdy ks. Laskowicz nie żyje, pozostaje więc do samego WJX archidyjakona eksplikacyja i przysięga, jeśli papierów nie ma lub onych złożenie pod przysięgą. O czym raczy Prześwietny Konsystorz obwieścić WJX archidyjakona.

4. Na koniec ukaz kolegium, 1812 r. marca 21. dnia, wymienia wiele papierów, które w komisyyi roku 1808 i 1809 złożone były, a teraz się przy dziele nie znajdują. O jednym najpotrzebniejszym dokumencie, złożonym przez księży kartuzów, jako sumariusz poświadcza, kolegium powiada, iż przy dziele dostawionym nie został. Jeżeliby się te papiery innemi drogami nie wynalazły, wypadnie potrzeba brać objaśnienie od przeszłych komisarzów WWJXX Panasewicza i Bernatowicza, ich zatym raczy konsystorz obwieścić, a o ich mieszkaniu, jako też o skutku całej tej komunikacyji zaszczyścić komisyyę swoim zawiadomieniem.

Rozkazali z wypisaniem powyższej komunikacyji posłać ukazy: jeden JWJX Kłokockiemu, biskupowi sufraganowi brzeskiemu, Orderu Świętej Anny pierwszej klasy kawalerowi, drugi JWJX Dłuskiemu, prałatowi archidyjakonowi katedry wi-

leńskiej, Orderu Świętej Anny drugiej klasy kawalerowi, trzeci JWX Wojciechowi Kossakowskiemu, prałatowi proboszczowi kolegiaty brzeskiej, czwarty WJX Leśniewiczowi, kanonikowi koadiutorowi katedry wileńskiej, regensowi Głównego Seminarium, piąty JX Panasewiczowi, kanonikowi brzeskiemu, plebanowi horodeckiemu, zalecając im, aby każdy uczynił przygotowanie w tem i spełnił co do kogo należy, a o ks. Bernatowiczu, czy on kiedy znajdował się w dyjecezyi wileńskiej, jakim był plebanem i czy umarł lub w życiu zostaje? Zapotrzebować wiadomości od dziekana brzeskiego, kobryńskiego i prużańskiego, do których posłać w tym punkcie ukazy. Co się zaś tycze zebrania, spisania i porządnego przygotowania wszystkich papierów stosujących się do sprawy kartuzów bereskich pod jakimkolwiek bądź nazwaniem będących, przedpisać kancelaryji sądowej i kuryjalnej, aby zajęły się stosownie do brzmienia komunikacyji komisyyi wyszukaniem onych w archiwach oraz wypisywaniem z aktów wszystkich rezolucyjów i postanowień, i jak może być najprędzej pospieszyły tę czynność. O czem uwiadomić (i uwiadomiono) komisyyę śledczą przez odpowiednią komunikacyję, donosząc, iż ks. Panasewicz mieszka w swojej plebanii horodeckiej, w powiecie kobryńskim leżącej, a o mieszkaniu ks. Bernatowicza wtenczas doniesiono będzie, kiedy się odbierze wiadomość od dziekanów. Przy tem prosić teży komisyyi, aby raczyła nie nalegać o rychłe spełnienie powyższej swojej komunikacyji względem dostawienia papierów, ponieważ na wyszukanie onych oraz na wyszukanie w aktach rezolucyjów i wypisanie tychże, jako też na porządne wszystkich pism ułożenie i zregestrowanie, kalkulując po wielości onych, niemałego czasu potrzeba będzie.

(-) asesor, kanonik katedralny wileński ks. Piotr Cybowicz

(-) sekretarz Jozafat Szymkowicz

Dokument 6. Ks. Antoni Majewski relacjonuje przebieg sporu między o. Amatem Janowskim, prezydentem kongregacyi benedyktyńsko-cystersko-kartuskiej, a klasztorem bereskim oraz podaje rozstrzygnięcia wypracowane w tej sprawie

Źródło: Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, sygn. F43-5689 (oryginał).

18 III 1825 r.

Wedle ukazu Jego Imperatorskiej Mości departament niniejszy służył zapiski z dzieł o naczelniku benedyktyńsko-cysterskiej i kartuskiej kongregacyji Janowskim, jakowa jemu zostawiona władza zarządzania bereskim kartuskim klasztorem i po skardze tegoż Janowskiego na bywszą w tem klasztorze *Capitulum diettae*, i osobno na wizytatora Woykowskiego, który otrzymał habilitacyją i utwierdzenie na świeckie beneficjum, z czego okazuje się:

1811 r., septembra 8., zmarły biskup wileński Strojnowski, w przysłanym do kolegi raporcie, powtarzając prośbę swoją o przyłączeniu kamedułów pożajskich

do benedyktyńsko-cysterskiej kongregacji, przedstawiał pobudzające przyczyny i swoją opinię o przyłączeniu do tejże benedyktyńsko-cysterskiej kongregacji i klasztor kartuzów bereskich z zakonnikami i funduszem. Kolegia i z swojej strony uważwszy takowe złączenie potrzebnym dnia 5. octobra 1811 r., przedstawiła do będącego wówczas głównie zarządzającym duchownymi działami obcych wyznań, po czym w roku 1812, marca 6., wspomniony bp. Strojnowski w raporcie swoim między innym przedstawiał, iż od tego czasu powinno [się] uwolnić biskupów wileńskich od opieki i dozorowania bereskiego klasztoru; prosił o przed czym przyłączeniu tego klasztoru do benedyktyńsko-cysterskiej kongregacji, a mianowicie aby cały ten klasztor i kościół funduszowe majątki i kapitały wedle inwentarza oddane byli prezydentowi tejże kongregacji, iżby ten nie przyjmował poczynionych przez któregokolwiek z administratorów na koszt klasztoru długów i aby tak terazniejszy prezydent, jako też i następcy jego, uczynili przysięgę, że powierzona im nad klasztorem bereskim władzę używać będą na dobro tegoż klasztoru, że dołożą starania w ustanowieniu porządku w klasztorze na mocy własnych kartuskich prawideł i że fundusz kartuzji bereskiej utrzymywać będą w całości pod czułym swoim dozorem, strzegąc jak ekonomicznych, tak i prawnych interesów terazniejszych i nastąpić mogących etc.

Kolegia uczyniwszy 22. tegoż marca postanowienie, uczyniła powtórne przedstawienie do byłego ministra duchownych dzieł o przyłączenie wspomnianego bereskiego klasztoru do benedyktyńsko-cysterskiej kongregacji z tym dodatkiem, że po nastąpieniu rezolucji o takowym złączeniu kolegia przedpisze wspomnionemu prezydentowi, że ponieważ wówczas naznaczona była do klasztoru bereskiego komisja dla wyszukania i zgodzenia wszystkich znajdujących się powinnych od 1790 r. inwentarzów i dla dośledzenia z onych wszystkiego kościelnego funduszu i majątku, i rzeczy dalszych. Iżby prezydent dla odwrócenia przeszkód przy ogólnym przez nią zweryfikowaniu zdarzyć się mogących, na pierwszym zdarzeniu przyjął w swoje zawiadywanie kartuzją bereską od naznaczonego przez biskupa administratora Klimaszewskiego wedle inwentarza zrobionego przy podaniu jemu w administracyją przez dziekana Panasewicza i wedle ostatniego, który powinien być zrobiony przy zdaniu prezydentowi przez Klimaszewskiego. Z powodu jakowych przedstawień i prośby od zakonników bereskiego klasztoru o przyłączeniu ich do benedyktyńsko-cysterskiej kongregacji najwyższym ukazem wyrażonym w przedłożeniu byłego ministra duchownych dzieł 23. augusta 1819 r. koleгии danym, zalecono: klasztor kartuzów przyłączyć do benedyktyńsko-cysterskiej kongregacji zgodnie do prośby zakonników i opinii koleгии, zostawić im wolność wybierać spośród braci swoich naczelnika, wikarego, prokuratora i kasyjera na mocy ustaw i najwyższych ukazów, pozwolić im zdatnych zakonników przedstawiać ku wyświęceniu na księży.

1820 r., decembra 9. dnia, wspomniony był minister duchownych dzieł, z powodu będącej w klasztorze bereskim komisji o przyczynionych różnemi osobami nadużyciach, poruczył koleгии wejść w rozpoznanie, czyli nie jest potrzebą włożyć obowiązku na naczelnika benedyktyńsko-cysterskiej i kartuskiej kongregacji, aby

miał nadzór za sprawami kartuzów i za całością funduszu takim porządkiem, jak uważał zmarły bp Strojnowski, wskutek czego byłemu prezydentowi Minkiewiczowi ianuarii 7. dnia 1821 r. przepisano było, iżby on miał nadzór za całością funduszu bereskich kartuzów. Z powodu jakowego ukazu wspomniany prezydent Minkiewicz przy raporcie swym, 20. marca 1821 r., przyłożywszy spiszek z trzech punktów wyżej wspomnianego raportu bp. Strojnowskiego, od dnia 6. marca 1811 r. uczynionego, prosił o rezolucyjną kolegię, jakim porządkiem ma on postąpić względem porządkowania funduszu bereskich kartuzów, czy wedle projektu uczynionego przez bp. Strojnowskiego, czyli też wedle innego jakiego mającego nastąpić od kolegi? Na to kolegia, ukazem 3. aprila 1821 r., dała znać prezydentowi, aby on postąpił w tym takim porządkiem, jaki został przepisany postanowieniem kolegi 22. marca 1812 r. uczynionego.

Po odebraniu takowego ukazu, prezydent Minkiewicz w raporcie swoim 10 maja do kolegi przysłanym, prosił rezolucyjną, wedle jakich inwentarzów powinien on przyjąć bereski klasztor i majątek onego. Na co kolegia 10. iunii 1821 r. przepisała Minkiewiczowi, iżby on jako zwierzchnik przyjął w swój nadzór i rozporządzenie klasztor kartuzyji bereskiej z całym jego funduszem, majątkiem i różnemi teraz znajdującymi się ruchomościami, wedle ostatnich inwentarzów i wizyt, przy tym zlecono jemu, aby uczyniwszy opisanie całego majątku i doniósłszy o tem kolegi starał się sam, jeśli czego będzie nie dostawało, odszukać. Po następczej śmierci wyżej wspomnianego prezydenta Minkiewicza, tegoż 1821 r. septembra 29., były minister duchownych dzieł przepisał kolegi, aby przy następującym nowym wyborze na miejsce Minkiewicza przepisać kapitule tej kongregacyji, która dla tego ma się zebrać, iżby takowa weszła w rozpoznanie o uczynieniu porządku w bereskim klasztorze i uczyniła postanowienie, w czym być powinien obowiązek naczelnika kongregacyji, tyżący się tego nowo przyłączonego klasztoru i na co mianowicie powinien on zwrócić swoje osobne uwagi, a jakowe w tym kapitule przed się uczynić środki, aby kolegia doniosła JO księciu ministrowi, dawszy i swoją w tem przedmiocie opinią.

Z wyrażeniem takowego przedłożenia, dla należytego wypełnienia onego, octobra 5. tegoż 1821 r. posłany spełniającemu wówczas obowiązek naczelnika, a teraz prezydentowi Janowskiemu ukaz. W spełnienie tego ukazu definitorem benedyktyńsko-cysterskiej i kartuskiej kongregacyji przy raporcie od 16. septembra 1822 r. przedstawili uczynione przez nich prawidła dla naczelnika kongregacyji, w czym powinien być jego obowiązek względem nowo przyłączonego do kongregacyji kartuskiego klasztoru. Jakowe prawidła uczynione w miesiącu septembrze 1822 r. są następcne:

1. Prezydent, czyli naczelnik kongregacyji, obowiązany będzie mieć czuły dozór za całością kartuskiego funduszu, który z przyczyny bezporządków doprowadzony do ostatniego zniszczenia, do niego należy wchodzić w stan mających się procederów i starać się o skróceniu mogących nowo nastąpić, ponieważ istotnie uznano, że skłonność do procederów od kilkudziesiąt lat w tem klasztorze zaprowadzona była. Najważniejsza przyczyna osłabienia w onym zakonnej karności. Zniszczenie

tak znacznego funduszu i nawleczenie na zgromadzenie złej opinii w publice. Dla prowadzenia jednak koniecznych procederów, starania się za dziełami do funduszu należącemi, włożyć obowiązek na przełożonego i oficjalistów tego klasztoru, utrzymywać z świeckich plenipotenta.

2. Równie też będzie miał ogólny nadzór za ekonomiką z powodu takowychże bezporządków i wyszukiwać środków do ustanowienia porządku. Na jakowy przedmiot obowiązany będzie oglądać często folwarki i zbierać wiadomości, jakim sposobem prowadzić gospodarkę i dawać w tem przedmiocie oficjalistom tego klasztoru swoje uwagi.

3. Ponieważ ukaz koleгии od 10. iunii przeszłego 1821 r. prezydentowi Minkiewiczowi dany, którym przepisano wziąć w swoje zarządzenie klasztor kartuzów z funduszowym jego majątkiem, zostawał dotąd bez wypełnienia, dla tego obowiązany będzie terażniejszy naczelnik kongregacyji takowy ukaz bezzwłocznie spełnić, i na ten koniec powinien uczynić przy pomocy miejscowego rachmistrza nowy poszczególny całego ruchomego i nieruchomego majątku klasztorowego inwentarz i wedle onego przyjąć w swoje zarządzenie, a za całością onego mieć dozór pod własną odpowiedzialnością.

4. Definitorowie wybrani przez kapitułę, na mocy swych zakonnych prawideł najmiłościwiej utwierdzonych przedstawiające całą kongregacyją, prawnym porządkiem uczyniwszy swe zasiadanie, nie znaleźli formalnych rejestrów przychodu i rozchodu oznaczonego bereskiego klasztoru, albowiem przedstawione przez przeora Grądzkiego, przez niego tylko podpisane, a właściwą zwierzchnością niepoświadczone, nie mogli być przyjęte w uważenie. Z tego powodu definitorowie wkładają na terażniejszego naczelnika obowiązek uczynić niezwłocznie ekstraordynaryjną wizytę, wejść poszczególnie w stan przychodu i rozchodu, ku czemu potrzebować na czarno pisanych papierów ekonomicznych, inwentarza, kwitacyjów i wszystkiego tego, co tylko do zweryfikowania rejestrów i zrobienia porządných rachunków potrzebnym będzie. Zrobić ogólną tabelę długów i różnych pretensyji do tego klasztoru mianych, o zaspokojenie których wielu prosiło w definityryji, i one niezwłocznie jak można zaspokoić. Prócz tego zalecić sporządzić nowe rejestra i one zakonotować z przyłożeniem pieczęci kongregacyjnej, a także wejść w szczegóły stanu tego klasztoru wedle wewnętrznego i zewnętrznego jego rządu, i każdemu wedle zasług i sprawiedliwości czynić nadgrody.

5. Równie też będzie miał mocny nad tym dozór, aby przeor i wikary, równe jak i drudzy klasztorne oficjaliści włożone na nich obowiązki czule spełniali, a jeżeli postrzeże w tem nieporządek, opuszczenie i wzgardzenie zakonnych prawideł, statutów, wizyt i kapituł, władny będzie, zwoławszy zgromadzenie, oddalać takowych od obowiązków, a na ich miejsce naznaczać zdatnych.

6. Wedle statutów kartuskiego zakonu urzędnik, mający w swoim władaniu zakonną kasę, wprzód dawał roczny rachunek przed władzą temiż statutami naznaczoną, teraz takowyż rachunek tejsze władzy zdawać będzie co każde trzy miesiące, a przy ukończeniu każdego roku naczelnik kongregacyji rozpatrzy wszystkie rege-

stra i zweryfikowawszy one podpisem ręki własnej i przyłożeniem pieczęci kongregacyjnej utwierdzi. Z wypisaniem jakowych prawideł kolegia 23. octobra 1822 r. doprowadziła do wiadomości JW ministra i prosiła rozwiązania. Potym, to jest od 8. maja 1823 r., prezydent kongregacji Janowski donosił koleгии, iż on na mocy danej sobie władzy 16. maja na wybór innego przeora, na miejsce zesłego 23. octobra 1822 r. ks. Grądzkiego, za nieznajdywaniem się w kartuzyji pełnego kompletu księży mających prawo wetowania, takowy wybór nie mógł być ukończony, dla tego on prezydent na mocy kartuskich statutów do czasu generalnej kapituły nazaczył rektorem bereskiej kartuzyji byłego prokuratora ks. Kowalskiego, a w pomoc jemu wikarym i kasyjerem ks. Grąkowskiego, po czym wspomniony prezydent Janowski, w przysłanym do koleгии od 30. ianuara przesłego 1824 r. raporcie, skarżył się na byłą w bereskim klasztorze 21. ianuarii tegoż roku ordynaryjną kapitułę, najpryncypalniej na ks. Woykowskiego, o oporze ich względem zaprowadzenia w tem zakonie lepszego porządku i o zaprowadzeniu w klasztorach dobrego prowadzenia się. Kolegia takowy raport, przy ukazie 23. aprila 1824 r., odesłała w oryginale przez konsystorz wileński bp. Kundziczowi, żeby on zjehawszy w kartuski bereski klasztor uczynił o wzmienionych w tem raporcie okolicznościach śledztwo, i uczyniwszy one, zgodnie z prawidłem tego zakonu, dekret *reformationis* dostawił do konsystorza, a ten odesłałby do koleгии. O czym tegoż czasu dano znać i prezydentowi Janowskiemu. Między tym wspomniony prezydent Janowski, raportem od 29. maja, między innym donosił, że ksiądz benedyktyńskiej ich kongregacji Woykowski, chociaż w roku 1822 był wybranym przez generalną kapitułę wizytatorem ich zgromadzenia, lecz wystarawszy się habilitacji, czyli pozwolenia nosić świecką duchowną suknię i przyjąwszy w zarządzenie parafią wołyńską, przeciwko zakonnym prawidłom namaga się i teraz czynić samowładnie w klasztorach wizyty. Prosił wzbronić Woykowskiemu czynić takowych wizyt i mieszać się w zakonne ich rozporządzenia. Po czym 16. iunii przepisano wileńskiemu konsystorzowi, iżby uczynił z dziełami sprawkę, i jeśli się okaże, że ks. Woykowski aktualnie ma habilitacją, czyli pozwolenie nosić suknię świeckiego duchowieństwa i naznaczony w wołyńską parafią, od której wedle praw oddalać się nie może, aby mu potwierdziła, iżby w czynieniu po klasztorach wizyt albo li też w jakiekolwiek zakonne rozporządzenia nie mieszał się, a w przeciwnym zdarzeniu doniósłby koleгии. W skutek jakowego ukazu konsystorz wileński doniósł, że po przedłożeniu JW metropolity w kopii przy tem raporcie przedstawionym, danym 15. aprila 1824 r., tenże konsystorz wydał ks. Woykowskiemu, mającemu prezentę na wołyńskie beneficyjum, *litteras cridae*, z jakowego przedłożenia okazuje się, że ks. Woykowski miał pozwolenie przemienić zakonne odzienie i wdziać świeckiego duchowieństwa. Ponieważ ks. Woykowski ma habilitacją wydaną jemu jeszcze 6. februarii 1811 r., więc miejscowemu dziekanowi posłany w kopii kolegiálny ukaz, aby on nie mieszał się w wizyty kościołów i dalsze rozporządzenia przynależące do zakonników benedyktyńsko-cysterskiej i kartuskiej kongregacji. Wpředce potem, to jest 6. iunii, kartuzyjańskiego zakonu ks. Mroczkowski w imieniu swoim i całego zgromadzenia przysłała do koleгии prośbą skar-

żył ks. prezydenta Janowskiego o niespełnieniu zakonnych ich prawideł, albowiem nazaczył do ich klasztoru naczelnikiem ks. Kowalskiego, a tenże za niestaranności Janowskiego o poświęceniu kleryków, prócz tego, że obciążył ich klasztor swoim mieszkaniem, i prosił uczynić po prośbie jego satysfakcją, przy czym przyłożył kopią protestacyji podawanej niektórymi kapitulnemi osobami przeciw Janowskiego 28. ianuarii 1824 r.

Kolegia rozpatrzywszy takową prośbę, uważając, że chociażby nie należało przyjąć, dlatego że proszący ks. Mroczkowski wszedł z oną nie będąc zwierzchnikiem i nie mając na podanie onej od zgromadzenia plenipotencyji, lecz ponieważ w skardze naczelnika Janowskiego na bywszą w klasztorze bereskim 21. ianuarii 1824 r. ordynaryjną kapitułę, najpryncypalnie na ks. Woykowskiego, naznaczony dla uczynienia śledztw bp Kundzicz. Więc dla ogólnego rozpatrzenia zgodnie kolegialnemu ukazowi od 23. aprila odesłana do jegoż Kundzicza przez wileński konsystorz takowa prośba Mroczkowskiego, przyłączona przy niej protestacyja kapitulnych osób, i prócz tego wyżej wzmieniony prezydenta Janowskiego raport. Tegoż 1824 r. iulii 3. dnia, JW minister duchownych dzieł w danym kolegi przedłożeniu wyraził, że ks. Mroczkowski w przysłanej na imię byłego ministra prośbie skarży się na prezydenta kongregacyji Janowskiego, iż on w przeciwność najwyższej woli przyjął w klasztorze bereskim zarządzającym nowo wyświęconego Benedykta Kowalskiego; przyjął do nowicyjatu kartuskiego dwóch nauczycieli na wszystkim utrzymywaniu kartuskim i sześciu klerków benedyktyńskich i cysterskich, i sam pozostał na mieszkaniu z ludźmi i ekwipażem, a ks. Kowalski, będąc pełnym rządcą klasztoru i funduszu, czyni w budowlach klasztornych przerabiania, odwodzi lepsze dla benedyktyńców stancyje i czyni wszelkie wygody nieprzynależącym do kartuzów dziewięciu księżom, pięciu sługom i cztery konie utrzymuje z bereskiego funduszu. Po czym Mroczkowski prosi uwolnić klasztor ich od utrzymywania naczelników kongregacyji i przepisać, aby sposobne kartuskie kleryki wyświęcone byli na księży bez przedłużenia czasu, a cysterskich i benedyktyńskich kleryków odesłać do ich klasztorów. Na koniec zostawić im swobodność zarządzać swoim klaszturem wedle najwyższej woli, i aby zależeli tylko od prezydenta po ogólnym dziełem kongregacyji. Za tym JW minister poruczył kolegi dostawić mu opinią w przedmiocie prośby Mroczkowskiego. Kolegia wzięwszy na uwagę, iż po najwyższej woli objawionej kolegi w wyżej wymienionym przedłożeniu byłego ministra duchownych dzieł danym 23. augusta 1819 r., klasztor bereski przyłączony do benedyktyńsko-cysterskiej kongregacyji przeto nie może udalać się od czasowego utrzymywania naczelnika. Co się zaś tycze dalszych okoliczności w prośbach przez ks. Mroczkowskiego umieszczonych, podawanych do byłego ministra dzieł duchownych, to z przepisaniem takowego przedłożenia i z przyłożeniem próśb, augusta 10 dnia, posłany bp. Kundziczowi przez konsystorz wileński ukaz z tym, aby on w takowym zdarzeniu postępował zgodnie danemu mu 23. aprila 1824 r. kolegialnemu ukazowi.

W tymże 1824 r., 24. novembra, prezydent Janowski w przysłanym raporcie skarży bp. Kundzicza, że on czyni śledztwo niezgodne z daną mu od kolegi in-

strukcją i nieprawnie wyświęca bereskich kleryków bez zgody z zakonną zwierzchnością, których już i wyświęcił sześciu, przy czym przyłożył podaną mu w tym przedmiocie 25. tegoż novembra kopię pisma podpisanego przez ks. Oskierkę. Po takowym raporcie decembra 17. przepisano bp. Kundziczowi, iżby on wprowadzeniu poruczonego jemu śledztwa postępował zgodnie posłanemu mu 23. aprila tegoż roku ukazowi, nie mieszając się w inne, nienależące do niego okoliczności, najbardziej w wyświęcenie kleryków bez zezwolenia zakonnej zwierzchności z naruszeniem ogólnych prawideł. Między tym bp. Kundzicz raportem 13. decembra, odebrany w kolegi 24. tegoż marca, wzajemnie skarżąc prezydenta Janowskiego, jako to: że on nie jest posłusznym jego władzy, że samowolnie zarządza kartuzyją bereską, czyni dla klasztoru wielkie ekspensa, że dotąd nie wybrał prawnie władzy, lecz utrzymuje naznaczonego przez niego samego ks. Kowalskiego. W ostatku donosi, że chociaż on Janowski dał obwieszczenie o zebraniu się zakonników na dzień 19. dla wybrania przeora, co we wszystkim przeciwne przepisaniu jego, albowiem takowy wybór ma nastąpić nie prędzej jako po uczynieniu wizyty i powzięciu od uprzednich zwierzchników rachunków, że on Kundzicz po usilnych prośbach kartuzów na mocy ukazów i kartuskich statutów postanowił uczynić wybór przełożonego i na onym sam zasiadać. Co się zaś tycze święcenia sześciu kleryków, to on takowych wyświęcił za przepisaniem JW metropolity, po uczynionych należących egzaminach.

Przy jakowym raporcie bp. Kundzicz przyłożył pod literami:

a. Kopię przepisania danego 7. decembra 1825 r. od niego prezydentowi Janowskiemu wzbraniającego mu wedle wprzód danego ustnego pozwolenia wyjazdu z Berezy nim nie uczyni wyboru przeora.

b. Kopię raportu prezydenta Janowskiego do jego Kundzicza od 7. tegoż decembra, którym z powodu wspomnionego przepisania wzbraniającego mu wyjazdu uwiadamia, iż on niezawodnie powinien wyjechać z obowiązku swego do Kimbarówki dla uczynienia rozporządzenia po śmierci tamecznego przeora Swirskiego.

c. Kopię przepisania jegoż bp. Kundzicza danego prezydentowi Janowskiemu 9. decembra na wyż wspomniony raport z potwierdzeniem, aby on Janowski nie wydalal się z Berezy do ukończenia śledztwa etc.

d. Obwieszczenie wydane przez prezydenta Janowskiego zakonnikom bereskiej kartuzyi 9. decembra z naznaczeniem czasu 19. ianuarii dla wyboru nowego przeora.

e. Prośbę kartuzów podaną bp. Kundziczowi 12. decembra z powodu wspomnionego wydanego przez prezydenta Janowskiego obwieszczenia o jawieniu się zakonników na dzień 19. ianuarii dla wyboru przeora, po uczynieniu jednakowoż wizyty, wspominając, że czynność takowej wizyty nie należy do prezydenta Janowskiego, lecz do bp. Kundzicza, proszą, aby czasu wyboru sam biskup przydował albo też kogo od siebie umocował, byle by nie z zakonników benedyktyńskich i cysterskich. Po czym wspomniony prezydent Janowski w raporcie 19. decembra skarżył się na bp. Kundzicza o szkodliwych jego postępkach, osobiwie o napadnięcie przez sekretarza bp. Kundzicza z jego lokajem 18. decembra na celę rektora Kowalskiego, wzięcie go z onej i posadzenie pod areszt, równie też o zamiarach jakoby

biskupa takimże sposobem posadzić i proszącego w karceres, czyli turmę. Oprócz tego o wypędzenie z klasztoru benedyktyna ks. Bortnowskiego i Pułchowskiego, i dalszych. Prosił w takowym zdarzeniu zaszczyty. Kolegia po uczynionej 2. ianuarii rezolucyji kopiają takowego raportu, przy ukazie od 9. tegoż ianuarii tegoż roku, odesłała bp. Kundziczowi przez wileński konsystorz, z tym, aby na wszystkie punkta przysłał do koleгии objaśnienie, a między tym tegoż czasu przepisano konsystorzowi wileńskiemu okazać prezydentowi Janowskiemu, rektorowi Kowalskiemu, równie i dalszym zakonnikom zaszczytę *Salvum conductum*, aby im do rozpatrzenia w koleгии tego dzieła od nikogo żadnego uciemężenia czyniono nie było. Prócz tego konsystorz wileński przy raporcie od 28. decembra, przyłączając w oryginalu raport często wspomnionego prezydenta Janowskiego, zawierający także skargę na bp. Kundzicza o udaleniu jego Janowskiego od zarządzania klasztorem bereskim, a także o wsadzeniu rektora Kowalskiego do turmy, i o zamiarach jakoby biskupa postąpić takimże sposobem i z nim Janowskim. Donosił, że konsystorz wskutek takowego raportu przepisał bp. Kundziczowi wstrzymać się z spełnieniem wypisanych w tym raporcie okoliczności do decyzji koleгии. Kolegia potwierdziwszy takowe konsystorskie rozporządzenie 21. ianuarii tegoż roku, dała o tym znać ukazami wileńskiemu konsystorzowi i prezydentowi Janowskiemu.

Na koniec wstąpili do koleгии niżej wyrażone papiery, jako to:

1. Raport prezydenta Janowskiego od 28. decembra z skargą na bp. Kundzicza w tym, że po przedpisaniu tegoż biskupa o uczynieniu wyboru naczelnika bereskiej kartuzyji, tenże Janowski dał był obwieszczenie zakonnikom z naznaczeniem dla takowego wyboru termin 19 ianuarii po uczynieniu ordynaryjnej wizyty, lecz że bp Kundzicz dowiedziawszy się o tem wstrzymał wybór i wzywając sam zakonników, miał na takowym wyborze przydować, jakowy wybór naczelnika i dalszych oficjalistów 23. decembra z naruszeniem porządku, uczyniony.

2. Raport bp. Kundzicza od 29. decembra, w którym opisując postęпки prezydenta Janowskiego i naznaczonego przez niego rektora Kowalskiego, przywodzące zakonników kartuzów do niezgodności i nieporządku, o przyczynieniu klasztorowi ubytków etc., przyłożył niżej opisane papiery pod literami:

a. Kopią obwieszczenia bp. Kundzicza danego rektorowi Kowalskiemu 17. decembra, w którym on z powodu tego, że chociaż prezydent Janowski nazaczył termin dla wyboru nowego rektora 19. ianuarii, lecz z tym, aby wprzód uczynić wizytę, a ponieważ takowa wizyta może przedłużyć się do niewiadomego czasu i kartuzi zostawać będą w pierwszym nieporządku, przeto on biskup nazaczył termin dla wyboru takowego przeora, wikarego, prokuratora i kasyjera 23 dzień decembra.

b. Kopią przedpisania tegoż bp. Kundzicza danego rektorowi Kowalskiemu od 17. decembra, zalecającego objawić wspomniane obwieszczenie zakonnikom zgromadzeniu.

c. Kopią przedpisania tegoż biskupa danego 17. decembra wikaremu i kasyjerowi Grąkowskiemu, którym z powodu niewypełnienia przez rektora Kowalskiego wspomnionego obwieszczenia poruczył uczynić to Grąkowskiemu.

d. Uwiadomienie Grąkowskiego bp. Kundziczowi od 17. tegoż decembra dane za podpisem i dalszych zakonników o objawieniu im wyżej wspomnianego obwieszczenia tycaącego się wyboru rektora, wikarego, prokuratora i kasyjera.

e. Raport wspomnianego wikarego Grąkowskiego do bp. Kundzicza od 18. tegoż decembra z doniesieniem o objawieniu przez rektora Kowalskiego zgromadzeniu zakonnemu danego przez prezydenta Janowskiego przedpisania, wzbraniającego czynić wybór przeora i dalszych wedle wyżej wyrażonego przez bp. Kundzicza obwieszczenia etc.

f. Kopią postanowienia tegoż bp. Kundzicza od 24. decembra o wydaleniu rektora Kowalskiego za nieposłuszeństwo przedpisaniom tegoż biskupa od obowiązku.

g. Kopią przedpisania bp. Kundzicza danego wikaremu Grąkowskiemu 18. decembra o posadzeniu udalonego od rektorskiego obowiązku ks. Kowalskiego na chleb i wodę za nieposłuszeństwo i niespełnienie danych jemu przedpisań.

h. Doniesienie zakonników bereskiej kartuzyji od 19. decembra z uwiadomieniem bp. Kundzicza o słyszanej przez nich mowie z lokajem ks. Bortnowskiego, Stanisławem i niejakimś szlachcicem Witanowskim na konto biskupa w tym: „Jutro to się zrobi z biskupem, co dziś uczyniono z rektorem Kowalskim”.

i. Wyznanie wspomnianego lokaja Stanisława Domaszewicza dane przez niego na zapytania w wyżej oznaczonym przedmiocie.

k. Przedpisanie bp. Kundzicza dane wikaremu Grąkowskiemu 19. decembra o wysłaniu z Berezy dokąd należy księży benedyktynów Bortnowskiego i Pułchowskiego jako naruszających spokoju.

l. Kopię raportu rektora Kowalskiego do prezydenta Janowskiego od 17. decembra z uwiadomieniem o danym przez bp. Kundzicza powtórny obwieszczeniu względem wezwania zakonników dla wyboru rektora.

m. Kopię raportu tegoż Kowalskiego do prezydenta Janowskiego od 13. decembra z uwiadomieniem o objawieniu zakonnikom obwieszczenia prezydenta o mającej być w klasztorze wizycie i wyborze naczelnika, a także z doniesieniem, że po przybiciu takowego obwieszczenia do kapitulnych drzwi zostało zerwane.

n. Postanowienie bp. Kundzicza uczynione 29. decembra o udaleniu prezydenta Janowskiego do czasu od wszelkiego zarządzania za sprzeciwienie się przedpisaniom bp. Kundzicza, z zostawieniem na uwagę koleгии o naznaczeniu temuż Janowskiemu kary z zabronieniem spełnienia obowiązków kapłańskich.

3. Raport prezydenta Janowskiego do koleгии od 4. ianuarii terażniejszego 1825 r., przy którym przyłączając kopię wspomnianego postanowienia bp. Kundzicza, a także oryginalną odezwę ks. Mroczkowskiego do jego Janowskiego od dnia 2. ianuarii, przy którym przeprowadzono jemu Janowskiemu wspomniane postanowienie, i przynosząc skargę na takowe nieprawie postanowienie, prosi od koleгии zaszczyty.

4. Przyłożoną przez JW metropolitę odezwę bp. Kundzicza od 9. ianuarii, przy którym dołączając dawane zapytania nowo wyświęconym klerykom, uwiadamia, że po wyegzaminowaniu takowych przez niego biskupa, razem z byłymi egzamina-

torami wileńskiej katedry kanonikiem Ihnatowiczem i bywszym profesorem bereskiej kartuzji ks. Woykowskim, wyświęcił takowych na księży, jako to: Stanisława Reszkę³⁴, Wawrzyńca Małyszewicza³⁵, Bonawenturę Szaszkiewicza³⁶, Michała Pieczorę³⁷, Antoniego Jaskólskiego³⁸ i Kazimierza Dobrowolskiego³⁹, a profes Paweł Gieniusz⁴⁰, chociaż zdał w naukach pełny egzamin, lecz nie mający zupełnych lat zostawiony w stopniu subdyjakona.

5. Raport konsystorza wileńskiego od 18. ianuarii, którym na wyżej wspomniony kolegiálny ukaz od 9 ianuarii donosi o wydaniu zastrzegających pism, jako to: prezydentowi Janowskiemu, rektorowi Kowalskiemu i dwóm księżom Bortnowskiemu i Pułchowskiemu.

6. Przedłożoną powtórnią odezwe bp. Kundzicza do JW metropolity od 15. ianuarii, przy której przyłożył dwie prośby. Pierwszą: nowo wyświęconych sześciu kleryków i subdyjakona Gieniusza, a drugą ks. Mroczkowskiego prosi, udaliwszy ks. Bortnowskiego, zgodnie zakonników i subdyjakona od obowiązku profesora, naznaczyć na miejsce jego profesorem sichniewickiego proboszcza Zeleskiewicza.

7. Raport bp. Kundzicza od 15. ianuarii, którym donosząc o wyborze przeora i dalszych zakonnych oficjalistów, a także o wydaleniu się prezydenta Janowskiego od śledztwa i ocznych stawek etc., przyłożył niżej opisane papiery pod literami:

a. Kopią aktu uczynionego w kartuskim klasztorze 23. i 24. decembra o wyborze niżej wyrażonych osób, jako to: księży Mroczkowskiego rektorem, Grąkowskiego wikarym, Małyszewicza prokuratorem, Reszkę kasyjerem, Dobrowolskiego koadiuorem i Jaskólskiego zakrystyanem.

b. Kopią odezwy JW metropolity do bp. Kundzicza od 17. octobra 1824 r. na prośbę kleryków profesów bereskiej kartuzji o dozwoleniu jemu wybrać egzaminatorów dla wyegzaminowania tychże kleryków w nauce i po egzaminie, jeśli okażą się zdawnymi, doprowadzić na wyższe duchowne stopnie.

c. Kopią odniesienia się bp. Kundzicza do JW metropolity od 9. ianuarii 1825 r. z uwiadomieniem o wyświęceniu sześciu wyż wzmienionych kleryków i siódmego subdyjakona.

d. Kopią wyżej wzmienionych kleryków dawanych zapytań.

e. Kopią prośby ks. Mroczkowskiego podawanej do bp. Kundzicza 16. octobra 1824 r. ze skargą na prezydenta Janowskiego o niesprawiedliwym oskarżeniu niektórych zakonników i objawianiu ich występów.

³⁴ R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt.

³⁵ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 139–140.

³⁶ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 190.

³⁷ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 161.

³⁸ R. Witkowski nie wymienia go w *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt.

³⁹ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 75–76.

⁴⁰ Zob. R. Witkowski, *Prosopographia Polono-Cartusiana*, art. cyt., s. 90. Zob. także: J. Bazydło, *Gieniusz Paweł*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. J. Bieńkowski, Lublin 1989, k. 1063–1064.

f. Kopię doniesienia nazywającego siebie wizytatorem kongregacji benedyktyńsko-cystersko-kartuskiej, wołyńskiego proboszcza Woykowskiego podanej bp. Kundziczowi od 20. octobra, z skasowaniem skarg prezydenta Janowskiego weszłych na ks. Woykowskiego o czynionych przez niego zaprzeczeniach czasu ocznych stawek.

8. Przedłożony przez JW metropolitę raport do prezydenta Janowskiego od rektora Kowalskiego z prośbą, aby okazał jemu zaszczytę w niesprawiedliwym nałożeniu na niego przez bp. Kundzicza wzbronienia duchownych obowiązków i posadzenia, jak wyżej wspomniano, na chleb i wodę.

9. Raport prezydenta Janowskiego do koleгии od 22. ianuarii ze skargą na bp. Kundzicza o niesprawiedliwym wyborze nowych zwierzchników i uczynionych przez to nieporządkach etc.

10. Raport tegoż prezydenta Janowskiego od 31. decembra ze skargą na pruzńskiego dziekana Putwińskiego w czynionych mu różnych uciskach, przy którym raporcie przyłożone w kopiach dwa odniesienia się w tymże przedmiocie dziekana Putwińskiego do niegoż Janowskiego od 31. ianuarii.

11. Objasnienie bp. Kundzicza od 31. ianuarii na wyżej opisaną przeprowadzoną przy koleγιαlnym ukazie od 9. ianuarii kopię raportu prezydenta Janowskiego, przy jakowym przyłączone następujące papiery pod literami:

a. Świadcstwo od 29. ianuarii za podpisaniem kanonika Ihnatowicza i medyko-chirurga Stankiewicza, zadające niesprawiedliwość doniesieniu prezydenta Janowskiego na bp. Kundzicza, że jakoby Kundzicz wypędził Janowskiego i innych zakonników wówczas, gdy przychodzili do niego 18 decembra z swojej kwatery.

b. Świadcstwo dane 20. ianuarii za podpisem księży Mroczkowskiego, Małyszewicza, Jaskólskiego i Dobrowolskiego w tem, że bp Kundzicz przybywszy do Berezy nie tylko nie uczynił nikomu z zakonników żadnej krzywdy, lecz – przeciwnie tego – dwóch z turmy oswobodził.

c. Kopię odniesienia się tegoż bp. Kundzicza do konsystorza wileńskiego od 8. ianuarii z uwiadomieniem na dwa przedpisania tegoż konsystorza, że on o wszystkich okolicznościach, jakie mogą zdarzyć się w czasie poruczonego jemu w kartuzyji bereskiej śledztwa da rachunek koleгии, czyli też JW metropolicie etc.

d. Kopia ukazu konsystorza wileńskiego danego 17. ianuarii dziekanowi pruząnskiemu Putwińskiemu, przy którym przeprowadzony był o niego wspomiony ukaz od 9. ianuarii i kopia raportu prezydenta Janowskiego dla oddania bp. Kundziczowi i dania przeciwko wyrażonych w tym raporcie okoliczności objaśnienia.

e. Kopię ochraniającego pisma *Salvi conducti* danego 17. ianuarii z konsystorza wileńskiego wskutek ukazu koleгии rektorowi Kowalskiemu. Raport konsystorza wileńskiego od 8. februaru przyłożeniem przy nim:

I. Odniesienia się bp. Kundzicza do konsystorza od 8. ianuarii, w którym na odebrane przez niego dwa przedpisania z onej i ukaz koleγιαlny, uwiadamia, że on w zdarzyć się mogących w ciągu poruczonego mu dzieła okolicznościach, prosto donosi koleгии lub też JW metropolicie.

II. Raport dziekana Putwińskiego do konsystorza od 2. februrii z przyłoženiami pod literami:

A. Rewersu prezydenta Janowskiego danego 29. inuarii 1825 r. w odebraniu (nie powiedziano czego) przedpisania bp. Kundzicza nastalego 24. ianuarii.

B. Odpowiedź z kancelaryji bp. Kundzicza dana prużańskiemu dziekanowi Putwińskiemu 30. ianuarii w przyjęciu dostawionego przez niego ks. Amata Janowskiego.

C. Rewers bp. Kundzicza dany 29. ianuarii o objawieniu jemu kolegalnego ukazu od 9. ianuarii, z uwiadomieniem, że on potrzebowane objaśnienie dostawi prosto do koleгии.

D. Rewers prezydenta Janowskiego dany 28. ianuarii w odebraniu przez niego czterech ochraniających pism dla siebie i wyżej wspomnianych zakonników.

E. Rewers rektora Kowalskiego w odebraniu przez niego ochraniającego pisma Kundzicza do dziekana prużańskiego od 31. ianuarii na raport tegoż dziekana zawiadomieniem, że przyłożone przy tym raporcie niejakiś dwa pisma prezydenta Janowskiego biskup kazał kancelaryji zatrzymać dla odesłania dokąd należy, a także że dostawiony przez niego Putwińskiego Amat Janowski nie wiadomo dokąd bez wiadomości biskupa 30. ianuarii z klasztoru wyjechał.

F. Odniesienie się prezydenta Janowskiego do dziekana Putwińskiego od 30. ianuarii z wyrażeniem poczynionych jemu przez bp. Kundzicza różnych ucisków.

III. Raporty dziekana Putwińskiego do konsystorza od 2. februarii z przyłoženiami:

A. Oryginalnego przedpisania bp. Kundzicza od 24. ianuarii, powierzającego dziekanowi Putwińskiemu wyszukać zbiegłego ks. Amata Janowskiego, objawić mu, aby do prowadzącego się dzieła niezawodnie jawił się dla ocznych stawek do Berezy.

B. Kopię odniesienia się prezydenta Janowskiego do dziekana Putwińskiego od 30. ianuarii z pojaśnieniem w nim skargi o bezwinnym jego prześladowaniu przez bp. Kundzicza.

C. Kopią odezwy dziekana Putwińskiego do prezydenta Janowskiego od 26. ianuarii z uwiadomieniem o odebranych przez niego z konsystorza czterech ochraniających pism *Salvi conducti* dla oddania jemuż Janowskiemu i dalszym zakonnikom.

D. Kopią odniesienia się prezydenta Janowskiego do dziekana Putwińskiego od 30. ianuarii z prośbą o powrócenie rektora Kowalskiego do pierwszego obowiązku.

E. Kopią odniesienia się tegoż prezydenta Janowskiego do dziekana Putwińskiego od 31. decembra z prośbą w okazaniu mu protekcycji w czyniących się jemuż Janowskiemu przez ks. Mroczkowskiego uciskach etc.

F. Kopią przedpisania bp. Kundzicza danego dziekanowi Putwińskiemu 24. ianuarii odstawieniu prezydenta Janowskiego do śledztwiennej komisji.

IV. Raportu prezydenta Janowskiego do konsystorza od 2. februarii z pojaśnieniem różnych, czyniących się jemu przez bp. Kundzicza ucisków, z przyłoženiami:

A. Kopii odezwy przeora Kowalskiego do prezydenta Janowskiego od 2. ianuarii z uwiadomieniem o objawionym jemu dekrete bp. Kundzicza o udaleniu go od zarządzania klaszturem.

B. Kopię wyżej wzmienionego dekretu bp Kundzicza nastalego 29. decembra 1824 r.

C. Kopię odezwy dziekana Putwińskiego do prezydenta Janowskiego od 31. ianuarii z objawieniem mu wyżej wspomnionego odniesienia się do niego Putwińskiego od bp. Kundzicza względem wysłania Janowskiego do klasztoru bereskiego.

D. Kopii odezwy dziekana Putwińskiego do prezydenta Janowskiego od 31. ianuarii, odmawiającej mu w opieczętowaniu jego kwatery.

13. Raport prezydenta Janowskiego do koleгии od 5. februarii ze skargą na byłego wprzód cysterskim zakonnikiem, a teraz proboszczem wołczyńskiej beneficycji ks. Woykowskiego o nieprzynależącym mu wstępie do zarządzania bereskim kartuskim klasztorom i o czynionych przez niegoż Woykowskiego różnych badaniach. Przy jakowym raporcie przyłożył kopię takowegoż raportu podawanego do jegoż Janowskiego od profesa i prokuratora bereskiej kartuzyi Małyszewicza, z znajdującym się w nim doniesieniem o udaleniu przez Woykowskiego administratora Stanisława Protasowickiego od tego obowiązku i o naznaczeniu na miejsce jego ks. Alberyna Swirskiego. Z powodu jakowego raportu 20. februarii terażniejszego 1825 r. potwierdzono ks. Woykowskiemu przez wileński konsystorz, aby on zgodnie uprzedniego kolegiálnego ukazu od 16. iunii 1824 r. nie mieszał się w żadne rozporządzenia zakonne; razem z tym kazano, aby naznaczony przez niego administrator Swirski wraz od tego obowiązku był oddalony, a zwrócony nazad ks. Protasowicki.

14. Raport bp. Kundzicza od 5. februarii, którym donosi, że dostawiony do Berezy przez dziekana Putwińskiego ks. Janowski, znalazłszy w całości wszystkie swoje rzeczy, nie oddał przynależący kartuzom biblioteki ani papierów, lecz zabrał, co tylko mu się podobało, i opieczętowawszy resztę sam znowu nie wiadomo dokąd pojechał etc., przy czym w oryginałach przyłożył dwie odezwy prezydenta Janowskiego do dziekana Putwińskiego od 30. ianuarii pod nr. 14. i 15., które znajdują się w liczbie wyżej wzmienionych papierów.

15. Raport konsystorza wileńskiego od 22. februarii z przyłożeniem raportu prezydenta Janowskiego od 16. februarii kopii pisma rektora Kowalskiego od 4. februarii, adresowanego do tegoż prezydenta Janowskiego, z opisaniem na nowo czyniących się jemuż Kowalskiemu prześladowań z rozporządzenia bp. Kundzicza, a także kopia odpowiedniej odezwy dziekana Putwińskiego do prezydenta Janowskiego od 5. februarii względem więzienia rektora Kowalskiego wedle zalecenia bp. Kundzicza pod straż.

Przykazali:

Z okoliczności niniejszego dzieła okazuje się: naczelnik benedyktyńsko-cysterskiej i kartuskiej kongregacji Janowski 1823 r., maja 18. dnia, donosił koleгии, że wedle zostawionej mu przez byłą w bereskiej kartuzyi 16 septembra 1822 r. generalną kapitułę władzy na wezwanie ekstraordynaryjnej kapituły, wzywał takową 16. tegoż maja dla wyboru na miejsce zmarłego 23. octobra tegoż 1822 r. przeora bereskiej kartuzyi Grąkowskiego. Wedle takowego raportu wspomnianego prezydenta Janowskiego, weszłego do koleгии w początku miesiąca februarii 1824 r., przynoszącego skargę

na *Capitulum diettae*, i osobno na wizytatora tejże Woykowskiego, mającego habilitację i potwierdzenie w świeckiej beneficji, iż on przeciwnie prawom o tymczasowych kapitułach (*intermedia*), uczyniwszy się plenipotentem ks. Mroczkowskiego, namagał się przywłaszczyć sobie prawo roztrząsać dzieła przynależące do generalnej kapituły, nie pozwalając mu uczynić generalnej wizyty. Przedpisano było od 23. aprila 1824 r. bp. Kundziczowi, aby ten zjechawszy do klasztoru kartuzyi uczynił o pomieszczonych w tem raporcie okolicznościach śledztwo, a po uczynieniu takowego zgodnie z prawami tegoż zakonu (*decretum reformationis*) dostawił do konsystorza wileńskiego, a ten przysłałby do koleгии; co się zaś tycze odebranej w koleгии od ks. Mroczkowskiego próśby, oskarżającej ks. prezydenta Janowskiego, że jakoby on samowolnie nazaczył rektorem ks. Kowalskiego, lecz kolegia, mając w widoku, że wyż wzmieniony prezydent Janowski doniósł koleгии, że nie można uczynić wyboru z powodu małej liczby zakonników mających prawo wotowania i być wybranymi, więc on zgodnie z konstytucyjami kartuzyjańskiego zakonu nazaczył wyżej rzeczowego Kowalskiego do czasu generalnej kapituły rektorem i chciał z Mroczkowskiego wziąć kalkulacją za czas zarządzania przez niego klasztorem, to jest od dnia śmierci rektora Grądzkiego. Ukazem 27. iunii 1824 r., dając znać wspomnionemu bp. Kundziczowi, że chociaż próśby tej nie należałoby przyjąć od Mroczkowskiego dla tego, iż on podał prośbę, nie będąc przełożonym ani też oficjalistą kartuskiego klasztoru, i nie mając plenipotencji na podawanie takowej od zgromadzenia zakonnego, jednakowoż, ponieważ już naznaczone było po skardze ks. prezydenta Janowskiego śledztwo, więc i tę prośbę odesłano dla wspólnego rozpatrzenia, a dalej, co się tycze doniesienia przez Janowskiego na byłego tejże kongregacyji wizytatora zakonu cystersów ks. Woykowskiego, iż on porzuciwszy swój zakon i mając świecką beneficją namaga się być wizytatorem tegoż zakonu. Ukazem koleгии od 16. iunii 1824 r. przedpisano było konsystorzowi wileńskiemu potwierdzić Woykowskiemu, iżby w czynieniu po klasztorach wizyt i dalsze rozporządzenia zakonu nie mieszał się. Prócz tego z dzieł koleгии okazuje się:

a. Że z powodu kolegialnego ukazu od 7. ianuarii 1821 r., przedpisującego byłemu naczelnikowi benedyktyńsko-cysterskiej i kartuskiej kongregacyi Minkiewiczowi mieć staranny nadzór za całością funduszu bereskich kartuzów, wedle jego raportu, z prośbą rezolucyi koleгии, wedle jakich inwentarzów powinien on przyjąć w swoje zarządzenie klasztor bereski i majątek do niego należący. Ukazem 10. iulii 1821 r. przedpisano Minkiewiczowi przyjąć w swoje zarządzenie klasztor bereski z całym onego funduszem wedle ostatnich inwentarzów.

b. Że na mocy przedłożenia byłego ministra duchownych dzieł, ukazem koleгии od 5. octobra 1821 r., przedpisano benedyktyńsko-cystersko-kartuskiej kapitule, iżby ta wszedłszy w rozpoznanie o zaprowadzeniu porządku w bereskim klasztorze postanowiła, w czym powinien być obowiązek zwierzchnika kongregacyji tego nowo przyłączonego do niej klasztoru i na co mianowicie powinien zwrócić swoje uwagi. Jakowe postanowienie przez definitorów tejże kongregacyji uczynione, i przez nich, pomiędzy innym, także zostawiono naczelnikowi kongregacyji mieć nadzór za ekonomiką, wy-

czekać środków ku lepszemu onej uporządkowaniu i dawać w tem przedmiocie zwierzchnikom klasztoru swoje uwagi, a także o nieznajdowaniu się w klasztorze regestrów przychodu i rozchodu kazano naczelnikowi kongregacyji uczynić ekstraordynaryjną wizytę, a po tym zrobić nowe rejestra na zapisywanie przychodu i rozchodu, i one pieczęcią kongregacyji zatwierdzić, a także wejść poszczególnie w stan klasztoru, wewnętrznego i zewnętrznego rządu, i każdemu wedle zasług czynić nadgrody, strzegąc, aby przeor, wikary i dalsi urzędnicy sprawowali swe obowiązki starannie, a takowych, którzy okażą się być winnymi zgodzie zakonnych statutów i konstytucyi, wezwawszy zgromadzenie, aby udalał od obowiązków, a drugich zdatnych na ich miejsca naznaczał. Lecz jak naznaczony dla spełnienia powyżej wymienionych ukazów bp Kundzicz w miejscu rozpatrzenia skargi naczelnika benedyktyńsko-cystersko-kartuskiej kongregacyji Janowskiego, zawierający się w tem: Czy miała prawo *intermedium capitulum* przywłaszczać sobie rozpatrzenie dzieł należących do roztrząśnienia generalnej kapituły, a także i tej okoliczności, jakie miał prawo i plenipotencyją ks. Mroczkowski, nie będąc urzędnikiem klasztoru, podawać w imieniu zgromadzenia skargi, niemniej i tego w miejscu zgodzenia skargi z dawniejszymi rozporządzeniami wyższej zwierzchności i uczynienia na wszystko swojej opinii, i przedstawienia takowej przez konsystorz wileński na rozpatrzenie koleгии. Odważył się sam przez się, bez zachowania przepisanych w zakonnych postanowieniach i najwyższych ukazach formalności, udalić od obowiązku najwyżej utwierdzonego prezydenta kongregacyji Amata Janowskiego i posadził pod areszt postanowionego przez niego naczelnika klasztoru Kowalskiego, czynić wybór przełożonego i na tym wyborze zasiadać, a między tem bez zapotrzebowania koniecznych świadectw od klasztornej zwierzchności o znaniu i prowadzeniu się niektórych zakonników kartuskich wyświęcił na kapłany z zostawieniem im prawa czynienia wyborów, dopuściwszy przy tem zdarzeniu dla uczynienia egzaminu wyświęcających się tego, który zaczął po bywszej kapitule to dzieło i po wyjęciu ze zgromadzenia zakonnego, oddalony od wszelkiego wpływu do dzieł zakonnych ks. Woykowskiego, który nie powinien nawet znajdować się przy czynieniu śledztwa, dla tego uczynić następujące:

1. Na mocy prawa kanonicznego, a mianowicie Pichlera księgi XXIX *de officio et potestate delegate: Potestas delegati est tanta, quantum sonat mandatum seu commissionem. Ratio: quia delegatus non omnem suam potestatem committit alteri, nec propriam, sed distinctam suae tamen subordinatam, ampliori et principali sibi reservata*. Zgodnie uczynionego przez konsystorz wileński rozporządzenia całą czynność i wedle onej uczyniony przez bp. Kundzicza dekret wstrzymać wypełnieniem.

2. Dla spełnienia wszystkich przepisanych w ukazie koleгии i powierzenia wszystkim przez bp. Kundzicza czynności, naznaczyć biskupa Lipskiego⁴¹ i wileńskiego wiceoficyjała, kanonika Antuszkiewicza.

⁴¹ Mateusz Lipski (1770–1839) – w 1823 r. prekonizowany biskupem tytularnym Aureliopolis i sufraganem połockim w archidiecezji mohylewskiej, sakrę biskupią przyjął 17 września 1824 r., w 1831 r. mianowany biskupem mińskim. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła...*, dz. cyt., k. 253.

3. Naczelnika benedyktyńsko-cysterskiej i kartuskiej kongregacyji, opata Janowskiego, jako utwierdzonego w tem zwaniu najwyższym ukazem powrócić po dawnemu do jego obowiązku, również też i naznaczonego przez niego tymczasowego rektora Kowalskiego.

4. Opatowi Janowskiemu dać srogie napomnienie za to, że dotąd nie uczynił przepisanej jemu generalnej wizyty. Rozkazać mu wraz za odebraniem niniejszego przystąpić do uczynienia wizyty w klasztorze bereskim i takową ukończyć niezawodnie w przeciągu jednego miesiąca, a także, jeżeli nie wzięty, aby wziął od ks. Mroczkowskiego od dnia śmierci rektora Grądzkiego rachunek, i po uczynieniu tego wszystkiego czynność swoją przedstawiłby JW panu, a JW pan razem z kanonikiem Antuszkiewiczem przy spełnieniu wypisanych ukazów macie rozpatrzyć i oznaczoną czynność.

5. Poruczyć wam nowo wyświęconych sześciu kleryków na kapłany wyegzaminować w duchowych naukach i jeśli z nich niektóre wyświęcone bez dostatecznych wiadomości, albo też mieli jakie kanoniczne przeszkody do wyświęcenia, takim wzbroniwszy spełnienia obowiązków kapłańskich donieść przepisany porządkiem o całym swoim postanowieniu koleгии i czekać rezolucyji, a między tem, jeśli znajduje się potrzebna liczba kapłanów, nie mających kanonicznych wzbronień do czynienia wyborów klasztornych przełożonych, uczynić do tego swoje rozporządzenie, spełniając wszystko to, co wedle przepisów zakonnych konstytucyji takowy wybór uprzedzać powinno.

6. Benedyktyńskiego zakonu ks. Woykowskiemu, jako znajdującemu się przy świeckiej beneficyni, najsrożej zalecić, aby on w żadne zakonne dzieła nie mieszał się.

7. Wspomnionemu opatowi Janowskiemu i rektorowi Kowalskiemu przedpisać, aby z zakonnikami obchodzili się z miłością braterską i żadnego uciemienienia im nie czynili, a wzajemnie ks. Mroczkowskiemu i dalszym braciom objawić, iżby oni do ukończenia tego znajdowali się we wszelkiej uległości i posłuszeństwie swoim przełożonym. O czym dla należącego wypełnienia prezydentowi kongregacyji Janowskiemu, a także przez konsystorz mohylowski JW panu i kanonikowi Antuszkiewiczowi przez konsystorz wileński posłać ukazy, z przedpisaniem ostatniemu objawić bp. Kundziczowi, aby on znajdujące się u niego, tyczące się tego dzieła papiery, jak posłane z koleгии, tak też i wstąpione czasu komisyyi, słowem całą czynność tego dzieła zdał pod rejestrem JW panu, przeprowadzając i odnoszące się do tego przedmiotu te papiery, które weszli do koleгии po naznaczeniu bp. Kundzicza dla uczynienia w tem dziele śledztwa, o jakowym kolegialnym postanowieniu donieść do wiadomości i JW ministrowi narodowego oświecenia, głównie zarządzającemu duchownemi dziełami obcych wyznań i kawalerowi.

(–) asesor prałat Antoni Majewski

(–) sekretarz Piotr Trofimowicz

(–) powytczyk 14. klasy Litiński

Odebrano aprila 14. 1825 r.

Wedle ukazu Jego Imperatorskiej Mości departament niniejszy słucał prośby przeora bereskiej kartuzyji ks. Mroczkowskiego w imieniu zgromadzenia podanej, w której skarżąc się na naczelnika kongregacyji, opata Janowskiego, o poczynionych bezprzerywnym swoim w kartuzyji przemieszkiwaniem szkody temu klasztorowi na 1144 rubli 7 kopiejek srebrem, a także o doprowadzeniu klasztorowi na poniesienie ekspensu 1223 rubli srebrem, z powodu sprowadzenia przez tegoż Janowskiego do bereskiego klasztoru komisyyi etc., przykazali: Chociaż prośby tej nie należałoby przyjąć, najprzód dlatego że napisana nie po formie, a po wtore, iż w niej pomieszczona pretensyya do prezydenta Janowskiego nie naleźnie, jakoby on mieszkaniem swym w bereskim klasztorze czyni ubytek, albowiem on jako zwierzchnik w zdarzeniu przemieszkiwania za interesami w którymkolwiek klasztorze powinien mieć w onym i utrzymanie się. Przeto jako dla powierzenia uczynionego przez bp. Kundzicza śledztwa zesłani jesteście JW Pan i kanonik Antuszkiewicz, za tym i prośba takowa odsyła się dla rozpatrzenia. Marca 18. dnia 1825 r.

asesor prałat Antoni Majewski
sekretarz Piotr Trofimowicz
powytczyk 14. klasy Litiński

Odebrano 30. iunii 1825 r.

Wedle ukazu Jego Imperatorskiej Mości departament niniejszy słucał:

1. Raport bereskiej duchownej komisyyi podpisany (pod niebytność drugiego komisarza kanonika Antuszkiewicza, który wyjechał do kapitulnego majątku Braszewicz) przez jednego JW pana, w którym donosisz, że zakonnicy kartuzi w obecności JW pana przeprosili ks. prezydenta Janowskiego i objawili mu swoje posłuszeństwo, a także spełniając ukaz kolegialny z największą cichością dopuścili ks. Kowalskiego do spełniania obowiązku rektora.

2. Przedłożenie JW metropolity i kawalera, w którym wyjaśnia, że bereskiej kartuzyji ks. Mroczkowki w przysłanej do niego od 20. maja prośbie, z przyłożeniem od braci swoich plenipotencyji, prosi o utwierdzenie dekretu, uczynionego i objawionego przez bp. Kundzicza o wstrzymaniu ks. Janowskiego od wszelkiego wstępu zarządzania bereskim klasztorom i zostawienia rządu samym kartuzom, i o uwolnieniu kartuzów od benedyktyńsko-cysterskiej kongregacyji. Ponieważ w tem przedmiocie czynili się i czynią się dzieła w niniejszym departamencie kolegyi, JW metropolita przedpisuje wspomnioną prośbę z plenipotencyją odesłać na rozpatrzenie, a po uczynionej sprawie przykazali: takową prośbę ks. Mroczkowskiego z plenipotencyją dla zgodzenia z dziełem i przyłączenia do onego przeprowadzić przy ukazie do JW pana jako naznaczonego komisarzem po bereskim klasztorze dla powierzenia śledztwa. Iunii 18. dnia 1825 r.

Bibliografia

- Bazydło J., *Gieniusz Paweł*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. J. Bieńkowski, Lublin 1989, k. 1063–1064.
- Ch[odyński] S., *Kartuzi w Polsce*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetзера i Weltego z licznemi jej dopełnieniami*, wyd. M. Nowodworski, t. 10, Warszawa 1877, s. 134–135.
- Ciesielski T., *Sprawozdanie z kwerendy w Grodnie w dniach 15–29 IX 2012 r.*, „Hereditas Monasteriorum” 1 (2012), s. 400–402.
- Gach P.P., *Zakony mnisze na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej w okresie kasat*, w: *Klasztory mnisze na wschodnich terenach Rzeczypospolitej od XVI do początku XX wieku*, red. J. Gwioździk, R. Witkowski, A.M. Wyrwa, Poznań 2014, s. 469–490.
- Gryko B., *Fundacje sakralne Kazimierza Leona Sapiehy. Kontynuacja budowy prestiżu Lwa Sapiehy?*, w: *Nad społeczeństwem staropolskim*, red. K. Łopatecki, W. Walczak, t. 1, *Kultura – instytucje – gospodarka w XVI–XVIII stuleciu*, Białystok 2007, s. 403–414.
- Kanior K., *Końcowe dzieje Polskiej Kongregacji Benedyktyńskiej św. Krzyża (1772–1864)*, „Analecta Cracoviensia” 14 (1982), s. 557–609.
- Kanior K., *Polska kongregacja benedyktyńska Świętego Krzyża 1709–1864*, Kraków 2000.
- Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 3, *Monastycyzm benedyktyński na ziemiach polskich od X do XX wieku*, Kraków 2012.
- Kartuzi na ziemiach polskich*, red. H. Bulczak, Kartuzy 2008.
- Kasabuła T., *Puzyna Nikodem*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, k. 953–954.
- Królikowski J., *Kasata klasztoru kartuzów w Gidlach*, „Hereditas Monasteriorum” 2 (2013), s. 311–347.
- Kurczewski J., *Bereza kartuska*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 3–4, Warszawa 1904, s. 239–243.
- Lepszy K., *Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI w. do połowy XIX w.*, Warszawa 1953.
- Najstarsze pisma kartuzów*, wstęp i oprac. R. Witkowski, W. Lesner, tłum. R. Witkowski i in., *Źródła Monastyczne 15*, Kraków 1997.
- Nir R., *Cieciszowski Kasper*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 464.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce 965–1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2, Warszawa 2000.
- Nowak E., *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce*, wstęp W. Bandurski, Warszawa 1932.

- Petrani A., *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 12, Lublin 1950.
- Popowska M., *Rys dziejów Kartuzji Bereskiej w latach 1648–1831*, „Ateneum Wileńskie” 13 (1938), z. 1, s. 87–167.
- Riasanovsky N.V., Steinberg M.D., *Historia Rosji*, tłum. T. Tesznar, A. Bernaczyk, Historia, Kraków 2009, s. 329.
- Stopniak F., *Krzyszkowski Innocenty Seweryn*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1982, s. 455–456.
- Witkowski R., *Saeculum Cartusiae Berezanae*, „Litvano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica” 7 (1995), s. 173–244.
- Witkowski R., *Akt wizytacji kartuzji bereskiej z roku 1830*, „Litvano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica” 9 (2003), s. 331–400.
- Witkowski R., *Jerzy Szwengel (1697–1766), przeor kartuzji kaszubskiej i dziejopis Kościoła*, Poznań 2004.
- Witkowski R., *Pierwsze lata kartuzji Sanctae Crucis w Berezie*, w: *Litwa i jej sąsiedzi od XII do XX wieku. Studia ofiarowane prof. dr. hab. Jerzemu Ochmańskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. G. Błaszczyk, A. Kijas, Poznań 1994, s. 137–145.
- Witkowski R., *Some Remarks on the Charterhouse of Bereza Kartuska*, w: *Scripta minora*, t. 1, red. B. Lapis, Publikacje Instytutu Historii UAM 5, Poznań 1996, s. 271–280.
- Witkowski R., *Szkice z dziejów kartuzji bereskiej (1648–1831)*, „Litvano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica” 7 (1995), s. 74–118.
- Witkowski, R. *Prosopographia Polono-Cartusiana*, Analecta Cartusiana 137, Salzburg 1997.

Streszczenie

Niniejsza publikacja zawiera zarys dziejów kartuzji bereskiej w ostatnim okresie jej istnienia oraz wybór materiałów źródłowych, które ilustrują ten okres (1816-1825). Ilustrują one przede wszystkim próbę zreformowania klasztoru mimo wewnętrznych i zewnętrznych trudności, które przeżywała. Wsparcie powstałej kongregacji monastycznej benedyktyńsko-cystersko-kartuskiej i obecność gorliwych mnichów nie wystarczyły do pełnego uprządkowania życia monastycznego i odbudowania duchowego kartuzji w jej pełnym kształcie. Ostatni etap istnienia kartuzji w Berezie znaczy udział mnichów w powstaniu listopadowym, który stał się bezpośrednią przyczyną kasaty klasztoru dekretem carskim z 28 VIII 1831 r.

Słowa kluczowe: kartuzi, reforma, Bereza, powstanie listopadowe, kasata, kongregacja benedyktyńsko-cystersko-kartuska

Source Materials for the History of the Carthusian Monastery in Byaroza on the Eve of its Dissolution in 1831

Summary

This article contains an outline of the history of the Byaroza Carthusian monastery in the last period of its existence and a selection of source materials that illustrate this period (1816-1825). The materials mainly illustrate the attempt to reform the monastery despite the internal and external difficulties it was experiencing. The support of the established Benedictine-Cistercian-Carthusian monastic congregation and the presence of zealous monks were not enough to fully organize monastic life and rebuild the spirituality of the Carthusians in its full form. The last stage of the history of the Carthusian monastery in Byaroza was marked by the participation of the monks in the November Uprising, which contributed directly to the dissolution of the monastery with the tsarist decree of 28th August 1831.

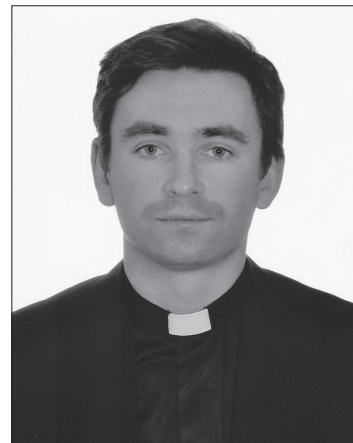
Key words: Carthusians, reform, Byaroza, November Uprising, dissolution, Benedictine-Cistersian-Carthusian congregation

MATERIAŁY DO BIBLIOGRAFII KSIĘŻY DIECEZJI SANDOMIERSKIEJ ZA LATA 2019–2020

Zestawienie bibliograficzne obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2019–2020. Zgodnie z wcześniejszą praktyką na początku umieszczono publikacje duchownych prezentowanych po raz pierwszy na łamach naszego czasopisma. W tym wypadku zestawienie poprzedzono życiorysem. Bibliografię sporządzono na podstawie ankiety rozesełanej do księży. Prace redakcyjne polegały na ujednoczeniu zapisu bibliograficznego, sprawdzeniu tytułów w katalogach bibliotecznych. Publikacje uszeregowano według następujących działów: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne. Kwalifikacja pozycji do poszczególnych działów została zasadniczo dokonana przez poszczególnych autorów, starano się w nią zbytnio nie ingerować, choć w niektórych przypadkach było to konieczne.

Ks. dr Marcin Biegas

Urodził się 15 czerwca 1987 r. w Janowie Lubelskim. W latach 2006–2012 odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Pracę magisterską nt. „Wzajemne relacje Jezusa i Samarytan na podstawie Łukaszczej Ewangelii”, napisaną pod kierunkiem ks. dr Adama Kończaka, obronił w 2012 r. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Krzysztofa Nitkiewicza w dniu 19 czerwca 2012 r. W 2014 roku rozpoczął studia licencjacko-doktoranckie w Instytucie Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Trzy lata później, w czerwcu 2017 r. uzyskał licencjat, po czym decyzją rady Instytutu Nauk Biblijnych zatwierdził temat pracy doktorskiej „Moje ręce uczyniły flet i moje palce cytrę» (Ps 151,4). Obraz Dawida w Zwoju Psalmów (11QP^a) z Qumran”, otwierając tym samym przewód doktorski. W latach 2018–2019 przebywał w École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie, gdzie prowadził badania naukowe nad tekstem hebrajskim zwoju 11Q5. Po powrocie do kraju w Instytucie Nauk Biblijnych uzyskał stopień doktora biblistyki. W jego polu naukowych zainteresowań



Ks. dr Marcin Biegas

pozostają studia nad manuskryptami z Qumran, ich relacja do tekstu biblijnego, postać króla Dawida w kompozycjach qumrańskich, kanoniczna Księga Psalmów oraz badania dotyczące diachronicznego rozwoju języka hebrajskiego biblijnego.

Publikacje

III. A. Artykuły naukowe

1. *Postać Dawida w hebrajskiej wersji Psalmu 151 (11Q5)*, *BibAn* 8 (2018), nr 1, 5–28.
2. *Skarby znad Morza Martwego*, *KDS* 112 (2019), nr 1-2, s. 116–126,

III. D. Recenzje

1. U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran*, *Studies on the Texts of Desert Judah* 49; Leiden – Boston, Brill 2003, [rec.] „*Biblical Annals*” 6 (2016), nr 4, s. 695–698.

III. E. Zestawy bibliografii

1. *Polska bibliografia biblijna za lata 2016–2017*, „*Biblical Annals*” 8 (2018), nr 1, s. 93–116, współautorzy: M. Brużek, K. Gniwek, S.M. Klukowski Sadowski, N. Skuras, V. Martsinowski.

Ks. dr Konrad Fedorowski

Urodził się 4 października 1986 r. w Nisku. Szkołę Podstawową i Gimnazjum ukończył w Zarzeczcu k. Niska. W latach 2002–2005 uczęszczał do Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Czarnieckiego w Nisku. Po zdaniu egzaminów maturalnych rozpoczął naukę na kierunku elektronika i telekomunikacja Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. W 2006 r. wstąpił do Wyższego Seminarium



Ks. dr Konrad Fedorowski

Duchownego w Sandomierzu. Uzyskał tytuł magistra teologii broniąc pracę magisterską nt. „Reprezje PUBP w Sandomierzu wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1944–1956”. Świecenia kapłańskie przyjął 19 czerwca 2012 r. z rąk bpa Krzysztofa Nitkiewicza. W latach 2012–2015 pracował jako wikariusz parafii w Raniżowie. Następnie skierowany został na studia doktoranckie do Wydziału Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie w 2017 r. uzyskał licencjat z teologii pastoralnej. Natomiast w 2021 r. obronił pracę doktorską nt. „Biblijne inspiracje obrzędowości rodzinnej mieszkańców diecezji sandomierskiej”. Od wrze-

śnia 2020 r. jest wikariuszem parafii katedralnej w Sandomierzu oraz referentem Wydziału Duszpasterstwa Małżeństw i Rodzin Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. 24 czerwca 2021 r. został dyrektorem tegoż wydziału. Ponadto od roku akademickiego 2021/2022 jest wykładowcą teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu.

Publikacje

III. A. Artykuły naukowe

1. *Represje Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1944–1956 – problematyka personalno-organizacyjna*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 1, s. 5-180.
2. *Inwigilacja aktywności duszpasterskiej księży przez Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu w latach 1944–1956*, „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 1, s. 5–84.
3. *Formy pomocy rodzinie na przykładzie powiatu kolbuszowskiego*, w: *Rodzina: dobro społeczne*, red. J. Młyński, Trnava 2019, s. 153–168.
4. *Towarzystwo duszpasterskie młodym małżeństwom w świetle posynodalnej adhortacji apostołskiej „Amoris laetitia”*, „Studia Elckie” 23 (2021), nr 3, s. 357–367.

III. D. Recenzje

1. B. Imielska, *Umarłych pogrzebać. Zagadnienie pochówku dzieci poronionych lub martwo urodzonych w prawie kanonicznym oraz ustawodawstwie polskim*, Bielsko – Biała 2014, ss. 181, [rec.] „Studia nad Rodziną” 43 (2017), s. 118–119.
2. B. Bugajska, *Tożsamość człowieka w starości. Studium socjopedagogiczne*, Szczecin 2012, ss. 213, [rec.] „Studia nad Rodziną” 48 (2018), s. 213.

Ks. dr Rafał Kusiak

Urodził się 21 lutego 1988 r. w Nowej Dębie. Szkołę podstawową, gimnazjum i liceum odbywał w Zespole Szkół nr 1 w Nowej Dębie. Egzamin dojrzałości zdał w 2007 roku. W latach 2007–2013 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Tytuł magistra obronił z wyróżnieniem w 2013 r., na podstawie pracy nt. „Aretologiczna droga do kontemplacji Boga w ujęciu Ewagriusza z Pontu”. Świecenia kapłańskie przyjął 19 czerwca 2013 r. z rąk bpa Krzysztofa Nitkiewicza. W latach 2013–2014 pracował jako wikariusz w parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Rudkach. Od 2014 r. odbywał studia specjalistyczne z zakresu dziennikarstwa i komunikacji społecznej w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Licencjat z dziennikarstwa o specjalizacji radiowo-telewizyjnej otrzymał w 2017 r. na podstawie pracy nt. „Ewangelizacyjna rola Śródków



Ks. dr Rafał Kusiak

Spółecznego Przekazu w dokumencie soborowym *Inter mirifica*". Podczas studiów odbywał praktyki radiowe w Radio Maryja oraz prowadził program „Mocni w wierze” w Telewizji Trwam. W latach 2015–2017 uczęszczał na studia podyplomowe na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, które ukończył egzaminem kanonicznym, otrzymując stopień licencjata Teologii Moralnej i Duchowości Chrześcijańskiej. W 2017 r. rozpoczął studia doktoranckie z zakresu edukacji medialnej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Równolegle do studiów podjął także obowiązki wikariusza w parafii Opatrzności Bożej w Stalowej Woli oraz pracę katechety w Szkole Katolickiej w tymże mieście. Od 2020 r. jest wikariuszem i katechetą w parafii Jastkowice. W 2021 r. obronił pracę doktorską „Polityka informacyjna Kościoła katolickiego w Polsce po 1993 roku. Studium z edukacji medialnej”.

Publikacje

I. Książki

1. *Aretologiczna droga do kontemplacji Boga w ujęciu Ewagriusza z Pontu*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 158.

III. A. Artykuły naukowe

1. „Kodeks” *social media* dla Kościoła katolickiego w Polsce, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 1 (2018), s. 146–169, współautorzy: M. Chmielewski, I. Durma.
2. *Ewangelizacyjna rola mediów według dokumentu Inter mirifica*, „Studia Sandomierskie” 25 (2018), s. 227–244.
3. *Sieć społecznościowa szansą i zagrożeniem dla rozwoju duchowego człowieka?*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 1 (2019), s. 65–74.
4. *Wizerunek rodziny we współczesnym przekazie muzyki hip-hopowej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2 (2018), s. 27–43.
5. *Wykorzystanie internetowych kanałów przekazu informacji przez diecezję sandomierską w pracy duszpasterskiej*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), s. 273–286.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Przeciwko prawdzie – fake news*, w: *Prawda a Fake News*, red. M. Chmielewski, Lublin 2018, s. 14–17.

Ks. dr Tomasz Orzeł

Urodził się 18 kwietnia 1973 r. w Janowie Lubelskim. Uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Krzemieniu. Następnie ukończył Liceum Ogólnokształcące im. Bohaterów Porytowego Wzgórza w Janowie Lubelskim. W latach 1992–1998 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Obronił pracę magisterską na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nt. „Doświadczenia mistyczne św. Jana od Krzyża jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa”. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Wacława Świrzawskiego w dniu 20 czerwca 1998 r. Pracował jako wikariusz w parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Nowej Dębie. W 1999 r. podjął studia doktoranckie w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL. W marcu 2006 r. obronił pracę doktorską nt. „Sakrament pokuty i pojednania w życiu młodzieży. Studium teologiczno-pastoralne”. W 2016 r. ukończył studia magisterskie na Wydziale Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego i obronił pracę magisterską nt. „Jakiego języka używa papież Franciszek? Nowa jakość języka kościelnego. Studium przemówień papieskich podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie”. Od 2008 r. pracuje jako nauczyciel języka włoskiego i dyrektor w Szkole Katolickiej w Stalowej Woli.



Ks. dr Tomasz Orzeł

Publikacje

III. A. Artykuły naukowe

1. *Główne cechy języka papieża Franciszka na podstawie analizy jego wystąpień podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, „Kultura - Media – Teologia” 33 (2018), nr 2, s. 78–98.
2. *Ontologiczne podstawy antropologii bł. Antonia Rosminiego*, „Studia Sandomierskie” 27 (2020), s. 363–384.

Ks. dr Grzegorz Staszczak

Urodził się 17 sierpnia 1983 r. w Opatowie. Uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Gierczycach, a następnie ukończył Technikum Mechaniczne w Opatowie. W latach 2003–2009 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Obronił pracę magisterską nt. „Pobożność ludowa Kościoła domowego w roku liturgicznym”. Świecenia kapłańskie przyjął w dniu 30 maja 2009 r. z rąk bpa Edwarda Frankowskiego. W latach 2014–2019 odbywał studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. W 2019 r. obronił pracę doktorską nt. „Formacja Kościoła domowego przez liturgię i pobożność ludową w nauczaniu Kościoła do Drugim Soborze Watykańskim”.



Ks. dr Grzegorz Staszczak

Została ona napisana pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Zdzisława Jańca. W czasie trwania studiów był uczestnikiem kursów teologicznych, warsztatów naukowych i uczestniczył w konferencjach, seminariach oraz sesjach naukowych. Aktualnie jest członkiem Krajowej Rady ds. Duszpasterstwa Kobiet działającej przy Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. W diecezji sandomierskiej pełni funkcję ceremoniarza biskupiego, diecezjalnego wizytatora katechetycznego i diecezjalnego duszpasterza kobiet. Prowadzi wykłady z liturgiki w studium początkowym dla kandydatów na nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej oraz w Diecezjalnym Studium Życia Rodziny.

Publikacje

III. A. Artykuły naukowe

1. *Pobożność ludowa okresu Paschalnego przeżywana w Kościele domowym*, „Ate-neum Kapłańskie” 169 (2017), z. 2, s. 301–316.
2. *Nauczanie społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, KDS 113 (2020), nr 7–8, s. 142–157.

Ks. dr Jerzy Dąbek

I. Książki

1. *Przygotowujemy się na przyjęcie Pana Jezusa. Mały katechizm dla dzieci o specjalnych potrzebach edukacyjnych*, WDS, Sandomierz 2019, ss. 95.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Katecheta-świadek wiary żywej*, KDS 113 (2020), nr 11–12, s. 152–160.

Ks. dr Stanisław Gurba

Publikacje za lata 2017-2020

I. Książki

1. *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 704, autor opisów architektury zabytkowej, współautorzy: P. Tylec, B. Krzos.

II. A. Redakcja książek

1. *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 704, współredaktor: R. Janiec, P. Tylec, B. Krzos.

III. A. Artykuły naukowe

1. *W cieniu Giambattisty Tiepola: Valentino Rovisi (1715–1783)*, „Artykuły. Magazyn Studentów Historii Sztuki KUL” 2017, nr 1 (8), s. 48–54.
2. *Muzeum Jana Pawła II w Stalowej Woli – kościelna placówka muzealna przy parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 107 (2017), s. 307–312.

III. D. Recenzje

1. H.I. Szumił, *W służbie nauki. Ksiądz Józef Pastuszka (1897–1989)*, WDS, Sandomierz 2018, ss. 97, [rec.], KDS 111(2018), nr 3–4, s. 296–297.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Kapłan na trudne czasy. W 50. rocznicę śmierci ks. Józefa Skoczyńskiego (1903–1967)*, KDS 110 (2017), nr 11–12, s. 831–837.
2. *VERAICON czyli Oblicze Pańskie na rewersie obrazu z Sulisławic*, KDS 111 (2018), nr 1–2, s. 96–100.
3. *Śp. Ks. Wojciech Harmata (1826–1917) – kapłan według Serca Jezusowego*, KDS 111 (2018), nr 3–4, s. 288–295, współautor: L. Błażejowicz.
4. *Pochylić się nad obrazkiem. Papieskie santini ze zbiorów Muzeum Jana Pawła II w Stalowej Woli*, KDS 111 (2018), nr 5–6, s. 375–380.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Muzeum Jana Pawła II w Stalowej Woli*, w: *Informator Europejskich Dni Dziedzictwa*, oprac. M. Pastuszek, K. Krępulec-Nowak, Krosno 2017, s. 7–8.
2. *Muzeum Jana Pawła II w Stalowej Woli. Informator*, WDS, Sandomierz 2018 [broszura].
3. *Niepodległa dla wszystkich w Stalowej Woli – informator EDD*, w: *Niepodległa dla wszystkich. Europejskie Dni Dziedzictwa: województwo podkarpackie*, oprac. M. Pastuszek, K. Krępulec-Nowak, Krosno 2018, s. 28–29.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk

I. Książki

1. *Rozważania w kręgu słowa Bożego*, cz. 3, WDS, Lublin-Sandomierz 2020, ss. 200. Rec. Z. Pawlak, „Ateneum Kapłańskie”, 175 (2020), z. 3, s. 613–615; E. Walewander, KDS 113 (2020), nr 5–6, s. 104–106; I. Dec, „Życie Konsekrowane” 2021, nr 1, s. 132–134.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Ks. Wincenty Granat – humanista i personalista*, „Ateneum Kapłańskie”, 174 (2020), z. 2. s. 260–273.

2. *Jana Pawła II koncepcja państwa*, w: *Logos i Ethos w polityce. Księga Jubileuszowa Prof. Stanisława Wójcika*, red. A. Łukasik-Turecka, K. Słowiński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 29–39.
3. *Współczesny augustynizm*, w: *Historia filozofii, cz. 3, Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 613–633.
4. *Pojęcie, historyczny rozwój i znaczenie personalizmu*, w: *Historia filozofii, cz. 3, Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 635–659.
5. *Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański – człowiek, profesor*, w: *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego*, red. S. Fel, M. Zemło, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 444–447.

III. D. Recenzje

1. Z. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, Włocławek 2019, [rec.], „Ateneum Kapłańskie” 173 (2019), z. 1, s. 202–205.
2. I. Dec, *Ciebie Boga wystawiamy*, t. 1, *W służbie filozofii i teologii – posługa naukowo-dydaktyczna*, Świdnica 2019, [rec.], „Życie Konsekwowane” 2019, nr 6, s. 151–153.
3. E. Walewander, *Człowiek i książka*, Lublin 2020, [rec.], „Lublin. Kultura i Społeczeństwo” 2020, nr 4, s. 98–99.

Ks. dr Bartłomiej Krzos

I. Książki

1. *Potrzeba, aby On wzrastał... Osoba i posługa kapłana katolickiego w świetle współczesnych wyzwań duszpasterskich w Polsce*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2020, ss. 236.
2. *Jezus Chrystus. Opowieść o życiu naszego Zbawiciela*, WDS, Sandomierz 2020, ss. 582.

II. B. Redakcja czasopism

1. Członek kolegium redakcyjnego „Rocznik Naukowy Duszpasterstwa Nauczycieli” 3 (2019), ss. 279.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Concerning the Dialectical Criticism of Religion*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), s. 227–238.
2. *Wybrane zagadnienia wprowadzające w tematykę ateizmu*, „Studia Sandomierskie” 27 (2020), s. 273–286.
3. *O fundamentach chrześcijańskiego rozumienia duszy ludzkiej w obrazie świata Arystotelesa*, „Rocznik Naukowy Duszpasterstwa Nauczycieli” 4 (2020), s. 101–114.

Ks. dr Marek Kumór**I. Książki**

1. *Kwestia godnej śmierci we współczesnej debacie bioetycznej*, Wydawnictwo Benedyktynów w Tyńcu, Kraków 2020, ss. 280.

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor naczelny „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 2019-2020.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Rozważania o Eucharystii na miesiąc październik. „To jest Ciało moje za życie świata” (J 6,51)*, WDS, Sandomierz 2020, ss. 96.

Ks. dr Paweł Lasek**IV. A. Artykuły popularnonaukowe**

1. *Znaczenie plag egipskich w opisie księgi Wyjścia*, KDS 112(2019), nr 3–4, s. 287–299.

Ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL**Publikacje za lata 2017-2020****III. A. Artykuły naukowe**

1. *Drobna architektura sakralna jako wyraz dialogu z Bogiem*, w: *Edukacja i duchowość ekologiczna*, red. P. Tripak, J. Partyka, Ojcowski Park Narodowy, Ojców 2017, s. 127–135., współautor M. Troć.
2. *Homo metropolitanus jako nowy flâneur. Włóczęgi po miejscach znaczących miasta*, „Społeczeństwo i Rodzina” 51 (2017), z. 2, s. 26–38.
3. *Sacrum w krajobrazie a krajobraz sakralny*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2018, nr 39 (1), s. 41–62.
4. *Murale jako galeria sztuki w krajobrazie miejskim na przykładzie miasta Lublin*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2019, nr 41 (1), s. 7–24, współautor A. Smoczyńska.
5. *Rola ogrodów na dachach i elewacjach budynków w poprawie jakości krajobrazu miejskiego na przykładzie Kraśnika Fabrycznego*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2020, nr 44 (2), s. 139–162, współautor A. Ciastek.

Ks. dr hab. Tomasz Moskał, prof. KUL**I. Książki**

1. *Praląci i kanonicy kapitulni w dziejach Janowa Lubelskiego 1867-2020*, WDS, Sandomierz 2020, ss. 124.

II. A. Redakcja książek

1. *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskał, M. Nabożny, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 957.

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor zeszytu „Roczniki Teologiczne” 66 (2019), z. 4 Historia Kościoła, ss. 186.
„Roczniki Teologiczne” 67 (2020), z. 4. Historia Kościoła, ss. 152.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Sieć klasztorów diecezji sandomierskiej 1818-1819 i ich księgozbiory*, „Kościół w Polsce” 18 (2019), s. 131–143.
2. *U źródeł liturgii. Liturgika a historia Kościoła*, w: *Studia Liturgiczne*, t. 15, *Miejsce liturgii w teologii*, red. W. Pałęcki, A. Megger, Lublin 2019, s. 47–57.
3. *Patrocinia kościołów archidiecezji sandomierskiej do końca XIII wieku*, w: *Sandomierz. Miasto fascynującej przeszłości. W 730. rocznicę lokacji miejskiej*, red. F. Kiryk, R. Chyła, Kraków 2019, s. 107–120.
4. *Biskup Marian Fulman i diecezja lubelska u progu odzyskania niepodległości przez Polskę i powrotu bernardynów do Radecznicy*, w: *Na tym miejscu chwała Boga Najwyższego odprawiać się będzie... W setną rocznicę rewindykacji klasztoru oo. Bernardynów w Radecznicy (1919–2019)*, red. I.M. Janusz, A.K. Sitnik, Kalwaria Zebrzydowska 2019, s. 151–160.
5. *A Historical Outline of the Faculty of Theology 1918–2018*, w: *One hundred years of Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin*, red. S. Nowosad, J. Mastej, Lublin 2019, s. 9–18.
6. *Bernardyni w Leżajsku staropolskim na kartach klasztornych „Liber mortuorum”*, w: *Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Leżajsku*, red. A.K. Sitnik, A. Dworzak, Kalwaria Zebrzydowska 2020, s. 295–316.
7. *Inwentarz parafii Raclawice z 1923 roku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 113 (2020), s. 285–300.
8. *Miejsce nauk pomocniczych w wykładzie historii Kościoła*, w: *Kościół na drogach przeszłości*, red. J. Walkusz, M. Nabożny, Lublin 2020, s. 249–258.
9. *Inwentarze parafii Raclawice z 1940 i 1954 roku*, „Saeculum Christianum” 27 (2020), nr 1, s. 235–248.

10. *Poeta na drogach nauki. Biogram naukowy ks. prof. Jana Walkusza*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal, M. Nabożny, Lublin 2020, s. 19–86.
11. *Kościół sandomierski a ludzie nauki, rzemieślnicy i przedsiębiorcy. Drogi i wzajemne powiązania*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal, M. Nabożny, Lublin 2020, s. 573–587.
12. *Erygowanie parafii w Zarzeczu koło Niska*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram, M. Wysocki, Lublin 2020, s. 249–257.

III. D. Recenzje

- P. Górecki, *Parafie i kościoły diecezji gliwickiej*, Gliwice-Opole 2017, ss. 308, [rec.], „Resovia Sacra” 26 (2019), s. 497–499.
- P. Tylec, *Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 1919–2019*, Sandomierz 2019, ss. 136, [rec.], „Roczniki Teologiczne” 67 (2020), s. 129–130.

Ks. dr Czesław Murawski

Publikacje za lata 2015-2020

I. Książki

1. *Modlitewnik Polskiej Misji Katolickiej w Bremerhaven. Módlmy się za przyczyną św. Brata Alberta*, Bremerhaven 2016, ss. 192.
2. *Obrońca życia. Alina Kowalska (1947-2018)*, WDS, Sandomierz 2019, ss. 80.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Geneza i kierunki rozwoju duszpasterstwa rodzin w diecezji radomskiej*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 26 (2017), s. 425–436.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Ks. Bonifacy Miązek Kapłan – poeta – profesor – krytyk literacki*, „Zeszyty Sandomierskie” 21 (2015), s. 51–54.
2. *Zebrane wiersze Kapłana – Poety. Bonifacy Miązek. W tych wierszach dojrzewa smutek... Poezje zebrane, opracował Piotr Obrączka*, Wydawnictwo Gens Kielce, „Zeszyty Sandomierskie” 25 (2019), nr 47, s. 96, współautor K.A. Kuczyński.

Bp dr Krzysztof Nitkiewicz**I. Książki**

1. *Tu jest mój dom*, WDS, Sandomierz 2019, ss. 131.
2. *Klucz do serca biskupa*, WDS, Sandomierz 2020, ss. 240.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Waga prawna uzgodnień międzykościelnych*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020), z. 7, s. 169–176.

III. C. Hasła w słownikach

1. *Kościół Arcybiskupi Większy*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, WDS, SAP, Lublin – Sandomierz 2019, kol. 1469–1471.
2. *Kościół Metropolitalny sui iuris*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, WDS, SAP, Lublin – Sandomierz 2019, kol. 1475–1478.
3. *Kościół Patriarchalny*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, WDS, SAP, Lublin – Sandomierz 2019, kol. 1482–1486.
4. *Papieska Rada Popierania Jedności Chrześcijan*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, WDS, SAP, Lublin – Sandomierz 2019, kol. 2044–2047.

Ks. dr hab. Roman B. Sieroń, prof. ucz.**I. Książki**

1. *Ekologiczne przesłanie Biblii*, Petrus, Kraków 2019, ss. 165, współautorzy: B. Zbroja, T.B. Jelonek.

III. A. Artykuły naukowe

1. „*Bo jak śmierć potężna jest miłość*” (Pnp 8,6). *Miłość oblubieńcza jako droga wychowania według Pieśni nad pieśniami*, w: *Biblia i kultura. Zagadnienia wybrane*, red. T.B. Jelonek, Petrus, Kraków 2019, s. 67–90.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Pismo Święte – otwarta księga życia na przyszłość*, w: „Przegląd Biblijny” 11 (2019), s. 38–41.
2. *Chrześcijanin, który żywi się Pismem, prawdziwie żyje*, w: „Przegląd Biblijny” 12 (2020), s. 34–41.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Materiały na XXV Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 24 listopada –30 listopada 2019*, „*W mocy Bożego Ducha*” (por. Dz 2,4), WDS, Sandomierz 2019, ss. 58.

2. *Materiały na XXVI Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 22 listopada – 28 listopada 2020*, „Eucharystia – nasz udział w życiu Chrystusa” (por. 1 Kor 10,16), WDS, Sandomierz 2020, ss. 43.

Ks. dr hab. Leon Siwecki

I. Książki

1. *Człowiek odczytany w Bogu Ojcu. Teologiczno-antropologiczne refleksje w nauczaniu Jana Pawła II*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, ss. 210.

III. A. Artykuły naukowe

1. *The Kingdom of God in Jesus' Message*, „Roczniki Teologiczne KUL” 66 (2019), nr 2, s. 119–134.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek

I. Książki

1. *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S-Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, WDS, Sandomierz 2019, ss. 384, współautor: B. Stanaszek, R. Nowakowski.

II. A. Redakcja książek

1. *Dzieje parafii Brzostek*, Parafia Rzymskokatolicka pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzostku, Brzostek 2019, ss. 583.
2. *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 5, Parafia Rzymskokatolicka pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzostku, Brzostek 2019, ss. 168.
3. *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 6, Towarzystwo Miłośników Ziemi Brzostockiej, Brzostek 2019, ss. 160.

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor naczelny
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 26 (2019), ss. 358.
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 27 (2020), ss. 408.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Parafia Brzostek w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, w: *Dzieje parafii Brzostek*, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 117–298.
2. *Parafia Brzostek w latach 1918–1945*, w: *Dzieje parafii Brzostek*, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 299–406.

3. *Parafia Brzostek w latach 1945–1989*, w: *Dzieje parafii Brzostek*, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 407–522.
4. *Brzosteccy strzelcy w Legionach*, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 6, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 5–54.

III. B. Publikacje źródeł

1. *Aneks*, w: *Dzieje parafii Brzostek*, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 563–579.
2. *Inwentarz kościoła i beneficjum plebańskiego w Brzostku i Kleciach z 1784 r.*, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 5, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 128–150.
3. *Wykaz mieszkańców i pustych posiadłości miasteczka Brzostek i Nawsia z 1663 roku*, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 5, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 127–132.

III. F. Wstępy w pracach zbiorowych

1. *Wstęp*, w: *Parafia Brzostek w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, w: *Dzieje parafii Brzostek*, red. B. Stanaszek, Brzostek 2019, s. 7–8.
2. *Wstęp*, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 5, Brzostek 2019, s. 5–6.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Niezrealizowany (dotąd) projekt sprzed stu lat. O rozszerzeniu granic Brzostku*, „Wiadomości Brzostecckie” 31 (2020), nr 2 (274), s. 3.

V. Inne

1. *Średniowieczne sanktuarium św. Leonarda w Kleciach*, Brzostek 2020, https://www.youtube.com/watch?v=GaWG_Gj7rbo (dostęp: 3 XI 2021 r.)

Ks. dr Piotr Tylec

I. Książki

1. *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S-Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, WDS, Sandomierz 2019, ss. 384, współautor: B. Stanaszek, R. Nowakowski.
2. *Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 1919-2019*, WDS, Sandomierz 2019, ss. 136.
Rec. T. Moskal, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020), s. 129–130.
3. *Bp Marian Ryx (1853–1930). Ordynariusz sandomierski*, WDS, Sandomierz 2020, ss. 304.
4. *Kryptonim „Pątnicy”. Służba Bezpieczeństwa wobec pieszych pielgrzymek na Jasną Górę w latach 1976–1988*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2020, ss. 469, współautor: Lech Gralak.

5. *Osobliwości kuchni klasztornej i seminaryjnej czyli O pokarmach, gotowaniu i jedzeniu w dawnych czasach (XVIII – I poł. XX w.)*, WDS, Sandomierz 2020, ss. 256, współautor: Anna Szylar.
6. *Władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego w dekanacie Janów Lubelski w latach 1944–1981*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa-Lublin 2020, ss. 602.

II. B. Redakcja czasopism

1. Sekretarz i zastępca redaktora naczelnego:
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 26 (2019), ss. 358.
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 27 (2020), ss. 408.
2. Członek redakcji:
„Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 26 (2020), nr 1 (50), ss. 188.
„Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 26 (2020), nr 2 (51), ss. 304.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu. Historia i współczesność*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 25 (2019), nr 2 (49), s. 131–156.
2. *Kierownicy Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1875–1984*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 25 (2019), nr 2 (49), s. 157–176.

III. E. Zestawy bibliografii

1. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2017–2018*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), s. 327–340.

III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z XXV Walnego Zgromadzenia Federacji Bibliotek Kościelnych „Fides”*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 26 (2020), nr 1 (50), s. 184–188.

V. Inne

Teksty albumowe:

1. *Seminarium. s200 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu, Sandomierz 2020, ss. 192, współautor: Rafał Kobialka.

Wybór i reprodukcja zdjęć:

1. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S-Ż. Biskupi i uzupełnienia*, WDS, Sandomierz 2019, ss. 384.

Ks. dr Jacek Uliasz

Publikacje za lata 2018-2020

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor naczelny:

„Studia Leopoliensia”. Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. J. Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrz. łac., 12 (2019), ss. 492.

„Studia Leopoliensia”. Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. J. Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrz. łac., 13 (2020), ss. 363.

III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2018/2019*, „Studia Leopoliensia” 12 (2019), s. 9–18.

2. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2019/2020*, „Studia Leopoliensia” 13 (2020), s. 9–18.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Homilia*, w: *50-lecie kapłaństwa ks. Ireneusza Folcika*, Rzeszów 2018, s. 121–125.

2. Хрест Ісуса і хрест людини – єдність в сім’ї (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2019 у рік святості подружжя та сім’ї), Львів 2019 (BIT 9), współredakcja: A. Bezkorowajny, Z. Kosik.

3. Таємниця страждання в житті та служінні св. Йоана Павла II (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2020 у 100-річчя народження св. Йоана Павла II), Львів 2020 (BIT 10), współredakcja: A. Bezkorowajny.

4. Чеснота чистоти, як християнська мотивація позиції pro life (за життя) (opracowanie), „Studia Leopoliensia” 13 (2020), s. 315–327.

Wykaz częściej używanych skrótów:

KDS – „Kronika Diecezji Sandomierskiej”

WDS – Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu

Streszczenie

Bibliografia obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2019–2020. Jest ona kontynuacją poprzednich zestawień drukowanych na łamach „Studiów Sandomierskich”. Obejmuje działy: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach, III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, III. F. Sprawozdania, wstępy

w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne.

Słowa klucze: Wykaz publikacji, diecezja sandomierska

**The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests
in years 2019–2020**

Summary

The bibliography includes the publications of priests from the Sandomierz Diocese in years 2019–2020. It is the continuation of the previous compositions printed in „Studia Sandomierskie”. It consists of the following sections: books, editorial works, reseach studies, popular science and press articles, reviews.

Key words: List of the publications, the Diocese of Sandomierz

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU W ROKU AKADEMICKIM 2020/2021

Mijający rok akademicki 2020/2021 wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała jako jubileuszowy. Dokładnie 200 lat temu, 7 listopada 1820 r., zainaugurowano pierwszy rok akademicki w sandomierskiej uczelni duchownej. Z tej racji Penitencjaria Apostolska udzieliła odpustu zupełnego za modlitwę i nawiedzenie kościoła seminaryjnego pw. św. Michała Archaniola (m.in. w czasie codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu od godz. 19.00 do 21.00).

W omawianym roku akademickim studia w seminarium podjęło czterech nowych kandydatów do kapłaństwa, którzy swoją formację rozpoczęli 1 września 2020 r. tzw. okresem propedeutycznym. Celem czasu przygotowawczego jest pogłębienie wiary młodych kandydatów, zapoznanie ich z życiem wspólnoty seminaryjnej oraz z różnymi zagadnieniami związanymi z funkcjonowaniem Kościoła powszechnego. W tym okresie udali się oni również na wyjazd integracyjny w Bieszczady, do ośrodka Caritas w Nasicznem. Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się 33 alumnów. Pierwszy rocznik zasililo czterech wspomnianych już adeptów, na roku drugim studiowało trzech alumnów, na roku trzecim – czterech, na czwartym – również czterech, na piątym – dwunastu, na szóstym zaś – sześciu studentów.

Kadra wychowawczo-naukowa

Pracą formacyjną w minionym roku akademickim kierował Zarząd Seminaryjny, w skład którego wchodził rektor – ks. dr Rafał Kułaga, a także prefekt – ks. mgr Piotr Przysucha. Nad formacją duchową czuwali ojcowie duchowni: ks. dr Rafał Kobiałka i ks. mgr Szymon Brodowski. Funkcję dyrektora administracyjnego pełnił ks. mgr Stanisław Tylus. Ojców duchownych w sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania wspierał swoją posługą ks. mgr Marek Kuliński.

Do wykładowców należeli: ks. dr Jan Biedroń, ks. dr Marcin Biegas, ks. mgr Leszek Chamerski, ks. dr Tomasz Cuber, ks. dr Jerzy Dąbek, ks. dr Michał Grochowina, ks. dr Roman Janiec, ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, ks. dr Krzysztof Kida, ks. dr Rafał Kobiałka, s. dr Maria Konopka, ks. dr Adam Kopeć, ks. dr Marek Kozera, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr Marek Kumór, ks. dr Paweł Lasek, ks. mgr lic. Tomasz Lis, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr Jacek Marchewka, mgr Izabela Marciniak, ks. dr hab. Tomasz Moskał, prof. KUL,

mgr Witold Nowakowski, ks. dr Waldemar Olech, mgr Agnieszka Pierzchała, ks. dr Witold Płaza, ks. dr Dariusz Sidor, ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, dr Beata Skrzydlewska, ks. dr Piotr Tylec oraz ks. mgr Adam Warchoń. Profesorowie prowadzili zajęcia dydaktyczne również poza seminarium, m.in. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Podejmowali także działalność na rzecz Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, miejscowego Sądu Biskupiego oraz na licznych odcinkach działalności duszpasterskiej w diecezji sandomierskiej.

Formacja seminaryjna

Formacja ludzka

Formację ludzką realizowano zarówno poprzez rozmowy indywidualne, jak i spotkania wychowawców z poszczególnymi rocznikami alumnów oraz z całym alumnatem. Przełożeni chcieli dzięki temu ukształtować w alumnach postawę i osobowość przyszłych kapłanów. Wskazywano więc na potrzebę ciągłej pracy nad sobą celem wypracowania takich cech osobowości, jak prawość, uczciwość i wzajemny szacunek. Miało temu służyć także podjęcie przez alumnów działalności apostołskiej na terenie Sandomierza i szerszym w czasie kilku wyjazdów związanych z funkcjonowaniem kół apostołatu, m.in. Koła Misyjnego, Caritas, KSM, harcerstwa, krwiodawstwa, grupy „Pro Life” czy oazy Ruchu Światło-Życie. Alumni uczestniczyli również w życiu kulturalnym, biorąc udział w sympozjach, spotkaniach, zawodach sportowych i innych tego typu wydarzeniach.

Formacja duchowa

Podstawę tej formacji stanowiły codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchownymi. W budowaniu duchowości pomagała regularna spowiedź, adoracja Najświętszego Sakramentu, medytacja, lektura duchowa, modlitwa różańcowa i koronka do Bożego Miłosierdzia.

W roku akademickim 2020/2021 odbywały się również dni skupienia, które prowadzili ojcowie duchowni oraz ks. Paweł Goliński, ks. Augustyn Łyko i ks. Charles Tanke. Szczególnym czasem dla alumnów były rekolekcje. Jesiennym ćwiczeniom rekolekcyjnym trwającym od 21 do 24 października 2020 r. przewodniczył ks. Grzegorz Lipiec, ojciec duchowny z Seminarium Duchownego w Radomiu. Po tych rekolekcjach ks. bp dr Edward Frankowski poświęcił strój duchowny czterem alumnom z trzeciego kursu, udzielił dwóch posług akolitu oraz przyjął do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu dziesięciu kleryków z kursu piątego. Rekolekcje wielkopostne, które odbyły się w dniach od 21 do 25 lutego 2021 r., wygłosił ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz. Na zakończenie tego czasu bp dr Krzysztof Nitkiewicz udzielił posługi lektoratu i akolitami klerykom trzeciego i czwartego kursu. Oddzielne rekolekcje przeżywali alumni roku piąte-

go przed przyjęciem święceń diakonatu oraz diakoni roku szóstego przed święczeniami prezbiteratu. Święcenia diakonatu odbyły się 28 maja w dwóch miejscach: w kościele parafialnym w Nowosielcu (bp Frankowski) oraz kolegiacie św. Michała w Ostrowcu Świętokrzyskim (bp Nitkiewicz). Natomiast święceń kapłańskich w sandomierskiej katedrze 19 czerwca udzielił pięciu diakonom bp Krzysztof Nitkiewicz, ordynariusz diecezji sandomierskiej.

W roku sprawozdawczym odbyła się pielgrzymka do Sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu oraz Sanktuarium św. Jana z Dukli. Zorganizowano ją 27 września na rozpoczęcie okresu formacyjnego. Formacji duchowej alumnów służył udział w niektórych celebracjach liturgicznych w sandomierskiej katedrze, jak np. trzecia rocznica śmierci biskupa seniora diecezji sandomierskiej, Wacława Świerzawskiego (7 października 2020 r.); uroczystości ku czci patrona miasta, bł. Wincentego Kadłubka (11 października); Msza Święta za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane (2 listopada) oraz uroczysta Msza Święta z okazji 100. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości (11 listopada).

Miejsce duchowego formowania alumnów stanowił też kościół seminaryjny pw. św. Michała Archanioła. Wspólnota WSD w Sandomierzu uczestniczyła tam w wielu uroczystych wydarzeniach, jak np. uroczystości odpustowe ku czci św. Michała Archanioła, którym przewodniczył dotychczasowy dyrektor administracyjny, ks. Dominik Bucki (29 września 2020 r.), Msza Święta inauguracyjna 201. rok akademicki, której głównym celebrazem był abp Stanisław Budzik, metropolita lubelski, wzięli w niej udział również: abp Wacław Depo, metropolita częstochowski, oraz bp Piotr Turzyński, sufragan radomski (8 października); uroczystości w jubileuszową rocznicę erygowania seminarium – Msza Święta pod przewodnictwem bp. Krzysztofa Nitkiewicza wraz z papieskim błogosławieństwem, transmitowana przez Radio Kielce (7 listopada); Msza Święta za zmarłych rektorów, profesorów, wychowawców, alumnów, siostry zakonne i pracowników świeckich seminarium (26 listopada), Msza Święta ku czci Patronki seminarium, Matki Bożej Niepokalanej (8 grudnia), modlitwy w intencji beatyfikacji sługi Bożego ks. Wincentego Granata (11 grudnia), obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (28 stycznia 2021 r.), Msza Święta z racji uroczystości św. Józefa oraz zawierzenie wspólnoty seminaryjnej temuż świętemu (19 marca), a także jubileusz 25. rocznicy święceń księdza rektora Rafała Kułagi (1 czerwca).

Formacji duchowej kleryków służyły również celebracje liturgiczne na terenie Sandomierza oraz diecezji: uroczystości odpustowe w sandomierskiej parafii św. Józefa (4 października 2020 r.), święcenia kapłańskie diakona Piotra Sosnowki w kościele pw. św. Franciszka Salezego i św. Andrzeja Boboli w Gorzycach, których udzielił bp Krzysztof Nitkiewicz (8 listopada), Msza Święta z racji Światowego Dnia Ubogich w kościele pw. Świętego Ducha w Sandomierzu (17 listopada), uroczystości Bożego Ciała na terenie miasta wraz z procesją z kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego do świątyni seminaryjnej (3 czerwca 2021 r.).

Formacja intelektualna

Formacja ta przejawiała się przede wszystkim w systematycznej pracy w ramach wykładów oraz ćwiczeń prowadzonych według *ratio studiorum*. Oprócz tego alumni mieli okazję rozwijania swoich zainteresowań naukowe, biorąc udział w różnych sympozjach, czy to indywidualnie, czy też wraz z całą wspólnotą. Ponadto program studiów w WSD w Sandomierzu obejmował liczne wykłady, ćwiczenia i konwersatoria, wyniki zaś nauczania były weryfikowane przez kolokwia, zaliczenia i egzaminy. Alumni przygotowywali się do nich podczas studium indywidualnego wpisanego w program dnia. Wszyscy alumni uczęszczali na zajęcia z języka angielskiego. Dodatkowo prowadzono też lektoraty z języka włoskiego i francuskiego oraz języka migowego. Zwieńczenie formacji naukowej w ramach studiów teologiczno-filozoficznych stanowiła obrona prac magisterskich diakonów. Trzech diakonów pozytywnie przedstawiło swoje prace magisterskie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wieńcząc tym samym swoje studia w domu formacyjno-dydaktycznym. Przed obroną zdali egzaminy absolutoryjne z Pisma Świętego, teologii dogmatycznej, teologii moralnej oraz prawa kanonicznego. Ponadto alumni piątego roku i diakoni z rocznika szóstego w ramach praktyk katechetycznych prowadzili katechezy w szkołach Sandomierza. Dodatkowo alumni, pisząc i redagując artykuły, wydali jeden numer czasopisma „Powołanie”, co dało im możliwość rozwinięcia w ten sposób swoich zdolności i talentów.

Formacja duszpasterska

Formacja duszpasterska przebiegała na wielu płaszczyznach zarówno podczas trwania roku akademickiego, jak i w czasie praktyk wakacyjnych oraz przerw świątecznych. Podobnie jak w latach ubiegłych w ramach formacji duszpasterskiej alumni pełnili na wakacjach liczne posługi: po pierwszym i drugim roku pracowali jako przewodnicy w bazylice katedralnej i w kościele seminaryjnym, po roku trzecim i czwartym – pełnili funkcję animatorów podczas rekolekcji oazowych, po roku piątym – głosili homilie w kościele seminaryjnym.

Ważną inicjatywą dla wspólnoty seminaryjnej była diecezjalna sztafeta modlitw o powołania, którą 25 kwietnia 1921 r. rozpoczął bp Krzysztof Nitkiewicz. Przez miesiąc księża profesorowie wraz z alumnami wyjeżdżali do parafii diecezji sandomierskiej, aby wspólnie z wiernymi modlić się o nowe powołania kapłańskie, zakonne i misyjne.

Alumni przygotowywali akademie i przedstawienia, które prezentowali przed szerszym gronem odbiorców, np. klerycy z drugiego roku przygotowali przedstawienie z okazji dnia św. Mikołaja (6 grudnia 2020 r.). W minionym roku akademickim w ramach czynnego apostołatu alumni podejmowali również posługę w kaplicy Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu, a także posługiwali jako szafarze Najświętszego Sakramentu w sandomierskim szpitalu. Poza tym odwiedzali chorych w domach, kapłanów mieszkających w Domu Księży Emerytów, czynnie udzielali

się podczas praktyk w Domu Pomocy Środowiskowej w Sandomierzu, w ramach praktyk brali udział w pracach ośrodka „Radość Życia” prowadzonego przez Caritas Diecezji Sandomierskiej.

Zwyczajna forma praktyki duszpasterskiej polegała na codziennej posłudze alumnów w kościele seminaryjnym. Alumni mogli sprawdzić swoje umiejętności i zdobyć nowe doświadczenia przez posługę kaznodziejską. W ramach praktyk alumni z piątego roku głosili próbne kazania w kościele św. Michała Archanioła.

Ważne miejsce we wspólnocie WSD w Sandomierzu pełnił chór kleryków, który uświetniał swoim śpiewem liczne spotkania i uroczystości, prowadzony przez ks. mgr. Leszka Chamerskiego.

Sprawy administracyjno-gospodarcze

Budynek Wyższego Seminarium Duchownego należy do wyróżniających się zabytków miasta, sięga swymi początkami XVII w. Wspólnota seminaryjna dokładała wszelkich starań, aby jej dom był utrzymany w należyтым stanie. W minionym roku akademickim kontynuowano prace konserwatorskie w kościele pw. św. Michała Archanioła (m.in. ukończono następny etap odnawiania zabytkowej ambony). Ponadto wykonywano prace bieżące konieczne dla funkcjonowania budynku.

Za możliwość realizacji prac na tyłu odcinkach życia seminaryjnego należy podziękować najpierw Panu Bogu, a następnie ludziom. Wspólnota seminaryjna pragnie, by prace te zostały dobrze wykorzystane na większą chwałę Stwórcy i dla zbawienia ludzi, jak również ku stałemu budowaniu jedności tych, którzy tutaj mieszkają.

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH

obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2021 roku

1. Jan Golec, *Przymioty miłości małżeńskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 110.
2. Karol Klecha, *Tria munera Christi posługi biskupiej w nauczaniu Jana Pawła II*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 117
3. Aleksander Zdun, *Przygotowania i przebieg wizyty apostolskiej Jana Pawła II w Sandomierzu*, promotor: ks. dr Piotr Tylec, ss. 85.
4. Mateusz Zięba, *Kapłani i lewici w dziele deuteronomistycznym i kronikarskim – studium porównawcze*, promotor: ks. dr Paweł Lasek, ss. 53.
5. Krzysztof Zych, *Przygotowanie do małżeństwa w świetle zasad obowiązujących w Diecezji Sandomierskiej*, promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 96.

PAWEŁ ZAJĄC OMI

 <https://orcid.org/0000-0003-1764-9976>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Studia Sandomierskie

28 (2021)

O NUNCJUSZU DURINIM I DYPLOMACJI STOLICY APOSTOLSKIEJ W RELACJACH Z POLSKĄ RAZ JESZCZE – ODPOWIEDŹ NA POLEMIKĘ

Prof. Wojciech Kęder opublikował w „Studiach Sandomierskich” nr 27 z 2020 r. tekst poświęcony mojemu artykułowi z „Kwartalnika Historycznego” z 2019 r. Tekst ten, umieszczony w dziale *Recenzje, polemiki*, jest chyba zarówno recenzją, jak i polemiką, choć zdecydowanie przeważają w nim elementy recenzji. Podejmuję się odpowiedzi w obu owych aspektach. Nie ma nic milej widzianego niż rzetelna recenzja krytyczna, która pozwala na postępowanie w nauce. Czy jednak taki charakter ma recenzja prof. Kędera?

„Pierwszy błąd” prof. Kęder dostrzegł w moim stwierdzeniu: „Oceny postawy nuncjusza Duriniego wobec problemów Rzeczypospolitej zależą często od odpowiedzi na pytanie, czy realizował on wiernie dyrektywy papieskie, czy też wykazywał się nieuprawnioną inicjatywą osobistą”¹. Tak postawiony przeze mnie problem polemista uważa za błędny, przyjmując, że nuncjusz nie miał prawa do zajmowania wobec Rzeczypospolitej postawy innej niż wytyczona przez Stolicę Apostolską. A jednak konstatując, że mógł od niej odchodzić, nie prezentowałem wyłącznie własnego „rozumowania”, lecz także efekty badań poprzedników. Np. Domenico Caccamo stwierdził wprost: „Durini prowadził w Polsce działalność w znacznej mierze autonomiczną, często w kontraście z dyrektywami powtarzanymi wciąż przez Stolicę Apostolską”². Opinie przeciwną reprezentuje, z jak się wydaje, sam prof. Kęder, który choćby w polemice ze mną zadeklarował, że „nuncjusz Durini nie był twórcą polityki międzynarodowej, aby zajmować taką czy inną postawę wobec problemów Rzeczypospolitej, lecz Stolica Apostolska. Arcybiskup zaś był wykonawcą poleceń papieża i kardynała sekretarza stanu wytyczających kierunki polityki Rzymu”³. Skądinąd sam polemista napisał kiedyś: „Błąd arcybiskupa Duriniego, jeśli można się

¹ W. Kęder, *O nuncjuszu Durinim i dyplomacji Stolicy Apostolskiej w relacjach z Polską raz jeszcze*, „Studia Sandomierskie” 27 (2020) [dalej: *Polemika*], s. 393.

² D. Caccamo, *Il nunzio A. M. Durini (1767–1772) e la prima spartizione della Polonia, w: Italia, Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*, a cura di V. Branca, Firenze 1973, s. 50.

³ *Polemika*, s. 393.

tak wyrazić, polegał na tym, że nieostrożnie przekraczając swoje uprawnienia dyplomaty, zbyt otwarcie okazywał swoją sympatię wpięrowo wobec opozycji antykrólewskiej, a później ruchu barskiego⁴. Taka postawa z pewnością nie była wynikiem poleceń papieża i sekretarza stanu. A zatem w historiografii faktycznie istnieje problem oceny postawy Duriniego pod kątem ścisłej realizacji dyrektyw Stolicy Apostolskiej. Pryncypialnie sformułowany zarzut („Tutaj kryje się już pierwszy błąd w rozumowaniu autora”, *Polemika*, s. 393) wraz z dalszym komentarzem nie został poparty żadnym źródłowym argumentem, odbieram go zatem jako pozamerytoryczny oraz sprzeczny ze świadectwami historiografii.

Kolejny zarzut dotyczy nadmiernego jakoby zawężenia bazy źródłowej mojego artykułu. Pragnę zwrócić uwagę na to, że nie pisałem monografii poświęconej nuncjuszowi, lecz chciałem raz jeszcze się zastanowić nad relacją między *Instrukcją* Stolicy Apostolskiej a działaniami Duriniego, i to wyłącznie w początkach jego misji dyplomatycznej w Polsce. Zaznaczyłem wyraźnie: „Nie chodzi tu więc o pisanie na nowo historii relacji Stolicy Apostolskiej i Rzeczypospolitej – takie ujęcie domagałoby się wykorzystania szerszej podstawy źródłowej, o czym wspomniał już Caccamo, op. cit., s. 38, krytykując Theinera za wyłączną niemal koncentrację na depeuszach nuncjusza. Zgodnie z sugestią Caccamo poświęć nieco miejsca na refleksję nad *Instrukcją* sekretariatu stanu dla abpa Duriniego”⁵.

Zdaję sobie więc sprawę, że źródeł do omawianego okresu jest znacznie więcej, natomiast w polemice spodziewałbym się, że jej autor wskaże te z nich, które miałyby kluczowe znaczenie dla podjętych przeze mnie rozważań zgodnych z celem artykułu. Jeśli polemista podniósł jako „dokumenty o zasadniczej wadze” (*Polemika*, s. 394) np. korespondencję Katarzyny II z jej przedstawicielami dyplomatycznymi w Polsce, to dlaczego nie opatrzył tego przypisem do konkretnych fragmentów tej korespondencji, które mogłyby wpłynąć na treść recenzowanego artykułu? Inne sugestie recenzenta dotyczyły „korespondencji króla Poniatowskiego ze Stolicą Apostolską, dokumentów dotyczących aktywności króla, ambasadora Repnina, opozycji antykrólewskiej itd.” To rzeczywiście całe morze wartościowej dokumentacji, tyle że raz jeszcze: niekorespondującej z jednoznacznie wskazanymi celami mego artykułu. Dowodów przeciwnych mój polemista nie przedstawił szczegółowo. Z tego względu, szukając jakiegokolwiek precyzyjnej wskazówki co do tych rzekomo pominiętych przeze mnie źródeł, sięgnąłem do wspomnianej już monografii prof. Kędera poświęconej Stolicy Apostolskiej i Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej oraz sprawdziłem przypisy do rozdziału poświęconego Duriniemu (s. 267–305). Korespondencja króla Poniatowskiego przywołana jest tam bodaj tylko dwa razy: raz

⁴ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006, s. 275.

⁵ P. Zajęc, *Warszawska misja nuncjusza Angelo Marii Duriniego od jej inauguracji do końca pierwszego roku konfederacji barskiej (lipiec 1767 – luty 1769)*, „Kwartalnik Historyczny” 126 (2019), nr 3 [dalej: PZ, *Warszawska misja*], s. 484. Wyróżnienie P. Zajęc [dalej: PZ] na potrzeby niniejszego tekstu.

z Madame Geoffrin – z luźną rekomendacją Duriniego przez paryską damę, drugi raz z Voltaire’em po uratowaniu króla z rąk zamachowców. Nie ma więc istotnego znaczenia dla oceny postawy Duriniego w Rzeczypospolitej. Co do korespondencji innych nuncjatur, to przypisów jest więcej, lecz także nie mają one związku z tematem mojego artykułu i dotyczą np. misji Chreptowicza w Rzymie, protestu Duriniego ze stycznia 1768 r., publikacji *Belizariusza* Marmontela, przekazywanych za pośrednictwem innych nuncjatur relacji na temat konfederacji barskiej, wreszcie ambiwalentnej oceny postawy nuncjusza przez jego przełożonych. Z jednej strony aprobowali oni gorliwą obronę katolicyzmu przez Duriniego, z drugiej zaś „z niepokojem patrzyli na zbyt jawne okazywanie przez arcybiskupa Duriniego sympatii ruchowi barskiemu, gdzie nuncjusz z pewnością niejednokrotnie przekroczył granice zwyczajowo zakreślone dla dyplomaty akredytowanego przy obcym dworze i reprezentującego interesy swoich przełożonych”⁶. Warto zauważyć, że obszernie zacytowane ostatnie zdanie jest autorstwa mego polemisty.

W obliczu powyższych konstatacji muszę stwierdzić, że źródła zasygnalizowane w polemice jako niezasadnie przeze mnie pominięte nie mają związku z celem badawczym artykułu. Skoro prof. Kęder nie wskazał konkretnych źródeł rzekomo istotnych dla moich refleksji, podając jedynie ogólnikowo nazwy zespołów, zarzut muszę uznać za bezpodstawny. Pozostaje mi żałować, że prof. Kęder nie docenił pozytywnie zakresu źródeł jednak przeze mnie wykorzystanych, których jest całkiem sporo i w całym artykule nie ograniczają się do samej korespondencji dyplomatycznej Sekretariatu Stanu z warszawską nuncjaturą.

Prof. Kęder stwierdza na zakończenie tego wątku, że nie zainteresowałem się tym, co sam Durini miał do powiedzenia na postawiony przeze mnie problem⁷. Jest wręcz przeciwnie: stwierdziłem wprost: „Priorytet przyznany relacjom nuncjusza ma na celu wnikliwe spojrzenie na jego punkt widzenia w ocenie osób i wydarzeń”⁸. Wielokrotnie też pozwalałem przemówić Duriniemu w cytowanych źródłach.

Prof. Kęder zarzuca mi jednak, że pomiąłem list abp. Duriniego do kard. de Bernisa z 1771 r. Okres interesujący mnie dotyczył lat wcześniejszych, a nie czasu, gdy nuncjusz zaczął już podsumowywać swoją misję i apologetyzować własne działania, zwłaszcza w obliczu nieszczęsnego losu konfederacji barskiej. Dlatego i ten zarzut traktuję jako chybiony. Na „protest” zaś Duriniego nie zwróciłem w artykule baczniejszej uwagi poza jego odnotowaniem, ponieważ nie ma on związku z tematem artykułu. Warto dodać, że oficjalne protesty w różnych sytuacjach składali także inni nuncjusze, np. Garampi czy Archetti, a dwór królewski w takich przypadkach rozumiał konieczność stojącą przed reprezentantem papieża, toteż protestu Duriniego nie można uważać za jedyną przyczynę sprawczą zatargu z dworem. Kontekst

⁶ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 303. Kolejne fragmenty oparte na korespondencji Stanisława Augusta dotyczą okresu po 1770 r., a zatem wykraczają poza zasięg chronologiczny mojego tekstu.

⁷ *Polemika*, s. 394.

⁸ PZ, *Warszawska misja*, s. 484.

ostrej konfrontacji nuncjusza, zapatrzonego choćby w nastawionych antykrólewsko przedstawicieli opozycji, miał ogromne znaczenie w negatywnej recepcji jego protestu. Nieprawdą jest jednocześnie, że w ogóle nie tłumaczę kwestii protestu Duriniego, co zarzuca mi polemista⁹. Napisałem bowiem: „Sprawę projektu obalenia nuncjatury i ustanowienia synodu narodowego należałoby omówić w osobnym studium – nuncjusz odnosił się do tego ryzyka w niemal wszystkich depeszach od końca 1767 do 27 lutego 1768 r., kiedy to mógł z ulgą poinformować Stolicę Apostolską, iż dzień wcześniej z woli Katarzyny II projekt trafił do kosza. Ten pierwszy od miesięcy sukces Durini przypisał aktowi protestu, jaki w imieniu Stolicy Apostolskiej ogłosił z końcem sejmu 1767–1768 r. Konfederacja barska wkrótce jeszcze bardziej rozbudziła nadzieję arcybiskupa na ostateczne zwycięstwo słusznej sprawy”¹⁰.

Kolejny zarzut, dotyczący uwarunkowań decyzji podejmowanych przez Stolicę Apostolską i komunikowanych nuncjuszowi Durniemu, znów nie ma związku z celem mojego artykułu. Określiłem go, wydaje mi się, jasno: „Dalsze wywody dotyczyć będą treści trzech rodzajów źródeł¹¹: Instrukcji Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej wręczonej Duriniemu na początku misji dyplomatycznej, jego depesz w początkowym okresie działalności w Warszawie oraz tychże depesz w pierwszym roku konfederacji barskiej. Priorytet przyznany relacjom nuncjusza ma na celu wnikliwe spojrzenie na jego punkt widzenia w ocenie osób i wydarzeń”¹². Wynika stąd, że nie interesował mnie proces kształtowania decyzji Stolicy Apostolskiej, lecz punkt widzenia Duriniego w świetle jego depesz oraz relacja między jego działaniami a *Instrukcją* Sekretariatu Stanu. Prof. Kęder znów zechciał skrytykować nie mój, lecz jakiś domniemany artykuł, którego powstania by sobie życzył. Może kiedyś warto podjąć temat procesu kształtowania się decyzji Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie nuncjatury Duriniego. Chętnie przeczytam taki tekst – rzecz jasna, opatrzony bogatym materiałem źródłowym. A co do sporu o liczbę typów źródeł: chętnie przyznam rację polemiście; tak – depesze Duriniego z okresu sprzed protestu w Barze i po nim to o c z y w i ś c i e ten sam typ źródeł. Nadal natomiast sędzę, że należało je zróżnicować chronologicznie, podkreślając tym samym zasadniczą zmianę w sytuacji, w jakiej przyszło działać nuncjuszowi.

Uwagi na temat Theinera nie miały być „odkrywcze”¹³, ponieważ w historiografii pisano już od dawna o jego wybiórczości, co odnotowałem. Każdy korzystający z tych materiałów wie, że cenne tomy Theinera zawierają często fragmenty, a nie pełne wersje źródeł. Natomiast nie pojawiała się dotąd analiza fragmentów, które

⁹ „[...] nie sposób się dowiedzieć, co to był za protest, gdyż nic o nim nie pisze [P.Z.]”. *Polemika*, s. 394.

¹⁰ PZ, *Warszawska misja*, s. 481–529.

¹¹ Recenzent zarzuca niepotrzebne wyróżnienie trzech rodzajów źródeł, skoro dwa ostatnie to te same depesze, *Polemika*, s. 394.

¹² PZ, *Warszawska misja*, s. 484.

¹³ „Uwagi te są niezbyt odkrywcze i wynikają z niezrozumienia charakteru owego wydawnictwa”. *Polemika*, s. 395.

Theiner opuszczał. Owe opuszczenia nie są wyłącznie efektem nadmiaru pracy przy monumentalnym projekcie. Jeśli wydawca publikuje źródła, a część z nich pomija, to zawsze warto się pochylić nad tym, co nie weszło w skład edycji. Nie śpieszyłbym się więc z oceną, że jest to pozbawione merytorycznego sensu, ani też pochopnie nie zarzucałbym komuś, kto takie zagadnienie podjął (jak to czyni polemista), że nie rozumie charakteru wydawnictwa, z którym ma do czynienia. Theinerowi należy się szacunek za jego monumentalną pracę, ale to nie przeszkadza w zadawaniu dodatkowych pytań co do publikowanych przez niego fragmentów źródeł. Przeciwnie, to rezygnacja z takiego dociekania wyłącznie z uwagi na autorytet i osiągnięcia Theinera nie miałyby z naukowego punktu widzenia merytorycznego sensu.

Przy tej okazji autor polemiki znów wraca do zarzutu niewykorzystania dodatkowych zbiorów źródeł drukowanych, na które mieli się powoływać inni badacze, „krytykowani przeze mnie” za korzystanie z wybiórczego Theinera. Zdaniem prof. Kędera owi badacze (niewymienieni z nazwisk), choć korzystali z Theinera, uniknęli „zasadniczego błędu”, który rzekomo ja popełniłem, rezygnując z sięgnięcia do owych „innych podstawowych źródeł, w tym wydawnictw źródłowych (Śmurło, Šeptyczkij)”¹⁴, do których oni sięgali.

Owe wydawnictwa źródłowe i inne, których rzekomo zabrakło w moim artykule, polemista wskazał w przypisie zawierającym imponujący zestaw materiałów w językach rosyjskim, niemieckim i włoskim, wydanych przez następujących badaczy: Śmurło¹⁵, Šeptyczkij, Cornaro, Ellemunter, Squicciarini, Dörrer¹⁶. Ponieważ prof. Kęder nie wymienił prac historyków, którzy z tych edycji korzystali z pożytkiem, pisząc na temat zbliżony do mojego artykułu, odwołam raz jeszcze do jego własnej monografii o Stolicy Apostolskiej i konfederacji barskiej (nie podaję poniżej stron, ponieważ można łatwo skorzystać z indeksu nazwisk). A zatem: Śmurło pojawia się w bibliografii, ale ani razu w przypisie; Šeptyczkij – brak; Cornaro (i in.) – dwa przypisy: jeden odnotowuje istnienie publikacji, drugi informuje jedynie, że Visconti jako nuncjusz w Wiedniu również zajmował się sprawami polskimi; Ellemunter – cztery odniesienia: pierwsze odnotowuje istnienie książki, drugie wspomina, że Visconti wspierał radą Duriniego, a nuncjatura w Wiedniu zajmowała się też sprawami polskimi (w tym samym przypisie Squicciarini i Dörrer), trzecie to odniesienie do ogólnej biografii Viscontiego, czwarte to informacja o kardynalacie Viscontiego po przybyciu do Wiednia; Squicciarini – sześć odniesień: dwa pierwsze potwierdzają istnienie dzieła, trzecie dotyczy wspierania radą Duriniego przez Viscontiego oraz zajmowania się również sprawami polskimi przez nuncjaturę w Wiedniu (w tym samym przypisie Ellemunter i Dörrer), czwarte odnosi się do ogólnej biografii Viscontiego, piąte to odniesienie do jednej strony poświęconej ogólnej biografii Viscontiego, szóste wspomina, że Visconti w Wiedniu zajmował

¹⁴ *Polemika*, s. 396.

¹⁵ Transkrypcja i transliteracja w tekście głównym i przypisach zgodnie z zasadami przyjętymi przez Redakcję.

¹⁶ *Polemika*, s. 396, przyp. 8.

się też sprawami polskimi; Dörrer – jedno odniesienie w tym samym przypisie, co Ellemunter i Squicciarini. Nie zauważyłem w monografii pana recenzenta odwołania do jakiegokolwiek informacji szczegółowej i źródłowej ze wspomnianych publikacji, a zatem i konkretów związanych z tematem mego artykułu, którymi mógłby zostać wzbogacony. Zakres wykorzystania powyższych prac w monografii mojego polemisty jest jego osobistym wyborem i nie zamierzam go w tym miejscu oceniać. Natomiast nie zauważyłem, aby publikacje te cytowane w jego książce wniosły coś naprawdę istotnego do opisanego i analizy dziejów nuncjatury Duriniego.

Zadałem sobie dodatkowy trud, żeby przejrzeć dwa zasygnalizowane przez prof. Kędera „wydawnictwa źródłowe”, których brak w moim artykule mi zarzucił. Najpierw było to ponad 900 stron pracy Jewgienija Szmurły, *Rossija i Italija*, jednej z prac zdaniem polemisty „podstawowych”. Tymczasem nie jest to przecież edycja źródeł analogiczna do Theinera ani choćby Szeptyckiego (mógł prof. Kęder dodać jeszcze edycje Wielikiego). Jest to w dużej mierze rodzaj inwentarza różnych włoskich archiwów, w tym watykańskiego, a przepisane lub zasygnalizowane dokumenty dotyczą w dużej mierze XVI w. Nazwisko Duriniego znalazłem w dwóch miejscach: w spisie archiwaliów watykańskich, nie zaś w formie edycji jego listów¹⁷. A zatem nazwanie przez mego recenzenta tej pracy „podstawowym wydawnictwem źródłowym” w kontekście studiów nad Durinim jest nieporozumieniem. Co do tomu szóstego *Monumenta Ucrainae historica* pod redakcją Szeptyckiego – jest tam, co prawda, przedrukowany jeden list Duriniego z 15 czerwca 1768 r., lecz do kard. Castellego z Congregatio de Propaganda Fide w sprawie unickiego metropolity Wołodkowicza!¹⁸ Jakże zatem to ma być dla mnie źródło podstawowe, a brak jego odnotowania „zasadniczym błędem”?

Korzystanie z Theinera nie jest żadną ujmą i nie przyszło mi nigdy na myśl pomniejszanie osiągnięć wybitnego oratorianina. Stwierdziłem tylko, że warto sięgnąć do opuszczonych przez niego fragmentów korespondencji Duriniego z Sekretariatem Stanu – i rzeczywiście warto! A mimo sarkastycznego stwierdzenia polemisty, że zupełnie niepotrzebnie tropiłem pracowicie „rzekomą” wybiórczość Theinera¹⁹, wypadnie powtórzyć, iż owa wybiórczość nie jest rzekoma, lecz faktyczna. O pominięciu przez Theinera ważnych fragmentów korespondencji pisali wybitni historycy, ostrzegając przed tym badaczy korzystających z jego dzieła²⁰.

Raz użyłem słowa „Watykan” na określenie Stolicy Apostolskiej. Polemista upomniał mnie, że to sformułowanie ahistoryczne w kontekście XVIII w., ponieważ

¹⁷ E. Šmurlo, *Rossija i Italija. Sbornik istoričeskich materialov i issledowanij, kasajuščich-sja snošenij Rossii v Italiej*, t. 2, cz. 1, S. Sankt-Peterburg 1908, s. 8, 11.

¹⁸ *Monumenta Ucrainae historica*, zibrav. A. Šeptyc’kij, t. 6, 1729–1773, Romae 1968, s. 324–327.

¹⁹ *Monumenta Ucrainae historica*, t. 6, dz. cyt., s. 396.

²⁰ Np. O. Chadwick, *Catholicism and History: The Opening of the Vatican Archives*, Cambridge 1976, s. 59.

o Watykanie mówi się w ten sposób od 1871 r.²¹ A choć w piśmiennictwie historycznym nieraz stosuje się tego rodzaju ahistoryczność²², w tym przypadku chętnie się z zgodzę z krytyką, gdyż sam na to niejednokrotnie uwrażliwiałem studentów. Natomiast nie rozumiem, dlaczego zostaje ona połączona z negocjowaniem przez prof. Kędera po raz kolejny stwierdzonego przeze mnie oczywistego faktu? Przecież faktem jest, iż „część historyków podkreśla, że wytyczne z Watykanu [w porządku – Kwirynału, czy też po prostu Stolicy Apostolskiej] nakazywały nuncjuszowi starannie rozróżniać sferę ściśle polityczną od religijnej/duchowej”²³. Wykorzystanie przez Katarzynę II spraw religijnych do politycznego ataku na Polskę, na co powołuje się prof. Kęder, nie podważa faktu, że oba aspekty – polityczny i religijny – dotyczą dwóch różnych dziedzin życia²⁴. Polemizując ze mną, prof. Kęder polemizuje w istocie z szerszą historiografią, którą przecież dobrze zna. Zarzucał już wcześniej niezrozumienie sedna sytuacji nuncjusza Duriniego wybitnym historykom: Loreto wi i Konopczyńskiemu²⁵. W artykule zacytowałem wypowiedź D. Caccama na temat problemu „bezkompromisowej gorliwości oraz dyplomatycznego umiarkowania”: „Domenico Caccamo (op. cit., s. 41) pisał, że to zasady tylko pozornie sprzeczne i że obie mogły służyć za praktyczną regułę postępowania nuncjusza. Na potwierdzenie przytoczył fakty z praktyki kurii rzymskiej, kiedy to stanowczym i bezkompromisowym deklaracjom towarzyszyła pewna łagodność praktycznych decyzji, uwzględniających kontekst polityczny danego problemu”²⁶.

Kolejne akapity artykułu polemicznego prof. Kędera dotyczą kwestii dla mnie zasadniczej. Polemista mój przedstawia jako prawdę własną interpretację *Instrukcji* Sekretariatu Stanu: „Papież [...] miał obowiązek zachować depozyt wiary i bronić katolików przed prześladowaniami. [...] I to była treść instrukcji, której nuncjusz Durini miał się trzymać. Wezwanie zaś do «szukania kompromisu, wybierania mniejszego zła, rozwagi i roztropności w podejmowanych działaniach» [...] to była jedynie forma”²⁷. Na jakiej jednak podstawie niektóre punkty *Instrukcji* mój polemista ocenia jako bezwzględny imperatyw, a niektóre „jedynie formę”? Oczywiście,

²¹ *Polemika*, s. 396.

²² Por. np. książka Larry’ego Wolffa, *The Vatican and Poland in the Age of the Partitions* (New York 1988).

²³ PZ, *Warszawska misja*, s. 485.

²⁴ *Polemika*, s. 396: „Katarzyna II, realizując plan podporządkowania Rzeczypospolitej, posłużyła się kwestią dysydencką i atakiem na Kościół katolicki. Czyli [...] połączyła kwestie kościelne z politycznymi, o czym tak dużo pisze w swej korespondencji nuncjusz Durini i czego o. Zajac, «wnikliwie» rzekomo badając depesze Duriniego, nie zauważył”. W obliczu tego zarzutu stwierdzam, że przypomnianie tak oczywistego, wręcz podręcznikowego faktu nie było konieczne w artykule naukowym, nie musi zatem wpływać negatywnie na próbę wnikliwej lektury źródeł.

²⁵ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 304–305.

²⁶ PZ, *Warszawska misja*, s. 486, przyp. 8.

²⁷ *Polemika*, s. 397.

że z dogmatycznego punktu widzenia nie ma mowy o kompromisie, a profanacje kościołów nie mogą być tolerowane przez żadnego katolika. Natomiast cały czas mówimy tu o szerszym kontekście politycznym, a w jego ramach widać jednak różnicę w postępowaniu Viscontiego i Duriniego (znaną dobrze polemiście), nawet jeśli działali w innych okolicznościach (choć nie aż tak diametralnie różnych). Prof. Kęder jednak, ignorując niuanse źródła i sprowadzając treść instrukcji papieskiej do jednej tezy, zarzuca mi ogólnikowo „niezrozumienie kwestii zasadniczych”²⁸. Niepotrzebnie też poszerza swoją odpowiedź o genezę poczyznań dworu królewskiego i Rosji w kwestiach wyznaniowych. To oczywisty popis erudycyjny, pozbawiony jednak związku z przedmiotem mojego artykułu.

Autor polemiki pisze: „nuncjusz z całą świadomością zdecydował się na konfrontację z Repinem, a tym samym z obozem dworskim, ową «partito russo-stanislaita», uznając, że w zaistniałej sytuacji musi się zdecydować na stanowcze działania”²⁹. Pytanie zasadnicze i stawiane od dawna w historiografii brzmi, czy była to jednoznaczna wola Stolicy Apostolskiej, czy jednak osobista inicjatywa nuncjusza, jednostronnie realizującego instrukcję Sekretariatu Stanu? Na podstawie przytoczonych przeze mnie w artykule źródeł wydaje się, że działania nuncjusza Duriniego nie były wcieleniem w życie *Instrukcji* Stolicy Apostolskiej.

Prof. Kęder, pisząc, że „najlepsza wówczas dyplomacja na świecie, czyli dyplomacja papieska, była rzeczywiście «wytrawna», ale zupełnie inaczej, niż to rozumie autor [czyli PZ]. Miała jasno zarysowaną hierarchię celów, gdzie celem nadrzędnym, niepodlegającym wbrew sugestiom o. Zająca ani negocjacjom, ani ustępstwom, była ochrona świętej wiary katolickiej i Kościoła. I tutaj nie było miejsca na żadne kompromisy”³⁰. Czyżby? Polemista zdaje się pomijać niewygodne dla swej interpretacji fakty, jak choćby nominację niegodnego kandydata do prymasostwa, Gabriela Podoskiego, do czego doszło pod jawnym naciskiem Rosji. W Kurii Rzymskiej wiedziano o swobodzie obyczajów Podoskiego oraz jego poparciu dla pretensji dysydentów. Sponiewieranie godności prymasa należy chyba do spraw ważnych dla wiary katolickiej i Kościoła, a jednak w tym przypadku Stolica Apostolska nie zdecydowała się na konfrontację, lecz ustępstwo. Kilka lat później na wieść o rozwoju łóż masonskich w Wilnie nuncjusz otrzymał ze Stolicy Apostolskiej polecenie, aby nie publikować papieskich potępień masonerii, ponieważ mogłoby to zniechęcić do Kościoła pewnych wielmożów, na których wpływach zależało kościelnej hierarchii. To kolejny przykład ustępstwa w istotnej sprawie, aby nie zaognić konfliktów. Czy dyplomacja watykańska w drugiej połowie XVIII w. była rzeczywiście „najlepsza na świecie”? Ważne dla dyplomacji kryterium skuteczności zdaje się temu przeczyć, a podane wyżej przykłady powinny powstrzymać przed absolutyzacją jej rzekomej bezkompromisowości, jaką zdaje się wychwalać prof. Kęder.

²⁸ *Polemika*, s. 397.

²⁹ *Polemika*, s. 398–399.

³⁰ *Polemika*, s. 400.

Oczywiście kontekst misji nuncjusza Duriniego w Warszawie różnił się od okoliczności czasów Viscontiego, jednak nie aż tak diametralnie. Istotna dla naszych rozważań problematyka zarysowała się właśnie za czasów misji Viscontiego, który potrafił się zdobyć na nieco inne spojrzenie na sytuację Rzeczypospolitej niż Durini. Potwierdzają to cytowane przeze mnie źródła. „Co by było gdyby” – nie jest to pytanie właściwe źródłowemu studiowaniu historii, choć dopuszczalne w luźnych rozważaniach. Może gdyby nuncjusz Durini od początku rozumiał w całej pełni śmiertelne niebezpieczeństwo zagrażające krajowi, którego nie uratowała konfederacja barska, historia potoczyłaby się inaczej. Nie wiadomo też, co by było, gdyby Visconti dłużej pozostał w Warszawie. Ocena konfederacji barskiej jest daleka od jednoznaczności, z czego na pewno prof. Kęder jako wieloletni badacz tego okresu zdaje sobie sprawę. Natomiast późne odwołanie Duriniego z Warszawy pomimo zabiegów dworu królewskiego miało jednak jakiś związek z działaniami dyplomacji francuskiej, nie zaś z pełnym zadowoleniem z postawy nuncjusza w Sekretariacie Stanu. Durini został oczywiście kardynałem. Tyle że kardynałat w XVIII w. nie zawsze był znakiem bezwarunkowego uznania zasług, często zaś wynikiem politycznej konieczności i rozmaitych koniunktur. Nuncjusz Archetti został kardynałem, ponieważ ku wielkiemu zakłopotaniu papieża zażyczyła sobie tego Katarzyna II.

Podsumowując, zdecydowaną większość zarzutów, jakie zgłosił prof. Kęder wobec mego tekstu i mojego rozumienia sytuacji Rzeczypospolitej oraz Stolicy Apostolskiej, w świetle przedstawionych wyżej dowodów muszą uznać bądź za chybiącą, bądź w dużej części za nieodnoszącą się do rzeczywiście wydrukowanych treści. Polemika prof. Kędera nie przyniosła ani jednej precyzyjnej sugestii bibliograficznej ani źródłoznawczej, którą mógłbym spożytkować w jasno określonym przeze mnie od początku celu rozważań. Tym bardziej nieuzasadnione jest wielokrotne i stanowcze suponowanie mi przez recenzenta „niezrozumienia” czy „błędów”, zwłaszcza że w polemice prof. Kędera zostały one udowodnione tylko pozornie, co także dość szczegółowo wykazałem powyżej. Własne interpretacje mego polemisty, do których ma pełne prawo, nie skłaniają do zmiany punktu widzenia, zwłaszcza jeśli ów punkt znajduje oparcie w źródłach, polemika zaś niekoniecznie. Wszak celem historii nie jest udowodnienie, że „ma się rację”, a ktoś czegoś „nie rozumie”, lecz żmudne dążenie do prawdy poprzez skrupulatną lekturę źródeł, *sine ira et studio*. Wbrew temu, co sugerował prof. Kęder, byłem i jestem świadom, że dyskusja nad poczynaniami Duriniego rozpoczęła się dawno temu, jeszcze podczas jego pobytu w Warszawie. A w połowie XIX w., na długo przed poważniejszymi studiami Loreta czy Konopczyńskiego, byli tacy, którzy pisali o Durinim jako doskonałym obrońcy Polski i katolicyzmu (np. Dzieduszycki³¹), inni zaś stwierdzali „że Durini był także wielkim cholerykiem, a cholera jego bardzo była Polsce szkodliwą”³². W moim arty-

³¹ T. Dzieduszycki, *Rzut oka na stan religijno obyczajowy Polski w ośmnastym wieku*, „Czas. Dodatek miesięczny” 2 (1857), t. 8, s. 291–370.

³² J. Łukaszewicz, *Wiek Stanisława Augusta uważany pod względem religii i obyczajów w porównaniu z wiekiem Wazów i Sobieskiego*, „Biblioteka Warszawska” (1858), t. 4, s. 513–556.

kule chciałem się zastanowić nad tą frapującą do dziś kwestią, umożliwiając szeroki dostęp do istotnych źródeł, aby czytelnik także mógł je ponownie, a może po raz pierwszy przemysleć.

Bibliografia

- Caccamo D., *Il nunzio A. M. Durini (1767–1772) e la prima spartizione della Polonia*, w: *Italia, Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*, a cura di V. Branca, Firenze 1973, s. 37–68.
- Chadwick O., *Catholicism and History: The Opening of the Vatican Archives*, Cambridge 1976.
- Dzieduszycki T., *Rzut oka na stan religijno obyczajowy Polski w ośmnastym wieku*, „Czas. Dodatek miesięczny” 2 (1857), t. 8, s. 291–370.
- Kęder W., *O nuncjuszu Durinim i dyplomacji Stolicy Apostolskiej w relacjach z Polską raz jeszcze*, „Studia Sandomierskie” 27 (2020), s. 393–403.
- Kęder W., *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006.
- Łukaszewicz J., *Wiek Stanisława Augusta uważany pod względem religii i obyczajów w porównaniu z wiekiem Wazów i Sobieskiego*, „Biblioteka Warszawska” (1858), t. 4, s. 513–556.
- Monumenta Ucrainae historica*, zibrav. A. Šeptyc’kij, t. 6, 1729–1773, Romae 1968.
- Šmurlo E., *Rossija i Italija. Sbornik istoričeskich materialov i issledovanij, kasa-juščichsja snošenij Rossii v Italiej*, t. 1–2, Sankt-Peterburg 1908.
- Wolff L., *The Vatican and Poland in the Age of the Partitions*, New York 1988.
- Zajęc P., *Warszawska misja nuncjusza Angelo Marii Duriniego od jej inauguracji do końca pierwszego roku konfederacji barskiej (lipiec 1767 – luty 1769)*, „Kwartalnik Historyczny” 126 (2019), nr 3, s. 481–529.

Streszczenie

Niniejszy tekst stanowi odpowiedź na polemikę Wojciecha Kędera dotyczącą artykułu o działalności nuncjusza Angela Marii Duriniego w Rzeczypospolitej w latach 1767–1769 („Kwartalnik Historyczny” nr 3 z 2019 r.). Wykazano tu błędy w zarzutach co do podstawy źródłowej oraz interpretacji faktów historycznych, które skierował pod adresem autora artykułu prof. Kęder. W udokumentowany sposób zwraca się uwagę na niesłuszność krytyki opublikowanej w „Studiach Sandomierskich” nr 27 z 2020 r. (s. 393–403).

Słowa kluczowe: nuncjatura w Polsce, nuncjusz Angelo Maria Durini, dyplomacja papieska, konfederacja barska, król Stanisław August Poniatowski

**Concerning Nuncio Durini and the Diplomacy of the Holy See in Relations
with Poland Once Again – a response to the polemics**

Summary

The article is a response to a polemic by Wojciech Kęder regarding an article about the activities of nuncio Angel Maria Durini in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the years 1767–1769 (“Kwartalnik Historyczny” No. 3 of 2019). In this article the errors committed by Prof. Kęder are addressed, particularly the allegations regarding the source basis and the interpretation of historical facts. In a documented manner, attention is drawn to the specific errors of the criticism published in “Studia Sandomierskie” 27 (2020), pp. 393–403.

Key words: nunciature in Poland, nuncio Angelo Maria Durini, papal diplomacy, Bar Confederation, King Stanisław August Poniatowski

O NUNCJUSZU DURINIM I DYPLOMACJI STOLICY APOSTOLSKIEJ W RELACJACH Z POLSKĄ RAZ JESZCZE – ODPOWIEDŹ NA POLEMIKĘ

W swojej odpowiedzi na moją polemikę¹ z poglądami wyrażonymi przez o. Pawła Zająca OMI w artykule poświęconym aktywności nuncjusza Duriniego, jaki ukazał się w „Kwartalniku Historycznym” w 2019 r.², o. Zając, odrzucając moją argumentację, stwierdził, że „w świetle przedstawionych powyżej dowodów zdecydowaną większość zarzutów muszę uznać bądź za chybioną, bądź za w dużej części nieodnoszącą się do rzeczywiście wydrukowanych treści”. Problem natomiast polega na tym, że konkluzje, jakie o. Zając wysnuł z materiału źródłowego, ograniczonego w wybiórczy sposób tylko do Akt Nuncjatury Apostolskiej, nie odpowiadają ani temu, co zawierają dokumenty z innych źródeł, które należało przejrzeć, podejmując ten temat, ani temu, co zawierają odnośne tomy Akt Nuncjatury.

Otóż mój polemista, odrzucając konieczność zbadania istotnych dla tematu dokumentów, pisze, że „co do korespondencji innych nuncjatur [...], nie mają one związku z tematem mojego artykułu i dotyczą np. misji Chreptowicza w Rzymie, protestu Duriniego ze stycznia 1768 r., publikacji *Belizariusza* Marmontela”. Zarazem o. Zając stwierdza: „Prof. Kęder zarzuca mi jednak, że pominąłem list abp. Duriniego do kard. de Bernisa z 1771 r. Okres interesujący mnie dotyczył lat wcześniejszych, a nie czasu, gdy nuncjusz zaczął już podsumowywać swoją misję i apologetyzować własne działania”. Problem tylko, że w 1771 r. nuncjusz Durini pisze o swoich działaniach ze stycznia 1768 r., kładąc nacisk na znaczenie tych wydarzeń, a zatem okresu, który badał o. Zając, a nie 1771 r., toteż jego ocena tych najważniejszych w jego misji zdarzeń ma bardzo istotne znaczenie przy ocenie jego działań.

Pisząc dalej o tym proteście nuncjusza, o. Zając stwierdza: „Warto dodać, że oficjalne protesty w różnych sytuacjach składali także inni nuncjusze, np. Garampi czy Archetti, a dwór królewski w takich przypadkach rozumiał konieczność stojącą przed reprezentantem papieża, toteż protestu Duriniego nie można uważać za jedyną przyczynę sprawczą zatargu z dworem”. No cóż, powyższa argumentacja pokazuje warsztat mojego polemisty, który ignoruje podstawowe źródła wyjaśniające sens opisywanych wypadków, a zarazem stawia bardzo kategoryczne tezy wbrew wymowie źródeł.

¹ W. Kęder, *O nuncjuszu Durinim i dyplomacji Stolicy Apostolskiej w relacjach z Polską raz jeszcze*, „Studia Sandomierskie” 27 (2020), s. 393–403.

² P. Zając, *Warszawska misja nuncjusza Angelo Marii Duriniego od jej inauguracji do końca pierwszego roku konfederacji barskiej (lipiec 1767 – luty 1769)*, „Kwartalnik Historyczny” 126 (2019), nr 3, s. 481–529.

A wyjaśnia go cytowana przeze mnie nie tylko w polemice korespondencja Panina z Replinem. Oto co na temat tego protestu (podobnego według o. Zająca do protestów Garampiego czy Archettiego) pisze Panin do Replina: „Co się tyczy gromu watykańskiego, który może zniweczyć cały gmach naszej, na korzyść dysydentów podjętej roboty [...]”³. A zatem chodzi tu nie tylko o oficjalny protest dyplomatyczny, lecz o działanie polegające na mobilizowaniu katolickiej opinii publicznej, które może zniweczyć misterną akcją Petersburga snutą wokół kwestii dysydenckiej. Zarazem w ocenie kierownika rosyjskiej polityki zagranicznej to nie dwór ani opozycja, lecz Nuncjatura Apostolska wymierzyła w misterną akcję rosyjską cios stawiający jej skuteczność pod znakiem zapytania i jego waga wymagała odpowiedniej odpowiedzi. Ponadto zatarg nie tylko z dworem, lecz przede wszystkim z ambasadą rosyjską dotyczył tych działań nuncjusza Duriniego i był adekwatny do stopnia zagrożenia, jakie niósł. Jak bowiem pisze Władysław Konopczyński: „Jedna tylko siła w społeczeństwie polskim sprawiała Replinowi niepokój. Była nią wiara katolicka”⁴.

Poza tym protest protestowi nierówny, o czym mój polemista powinien wiedzieć. Gdy w 1700 r. nuncjusz Davia w Wiedniu zaprotestował w imieniu papieża przeciwko koronacji elektora brandenburskiego na króla w Prusiech, natychmiast cesarz Leopold I wydalil go ze stolicy cesarstwa. A był to protest tylko werbalny. I do takich też głosów połączonych z niebezpiecznymi dla Rosji działaniami należał ów głośny protest abp. Duriniego poprzedzony serią ostrych w wymowie papieskich bulli. Gdyby o. Zając zapoznał się z jego treścią, nie porównywałby go z innymi protestami, np. Garampiego czy Archettiego, przedstawiającymi stanowisko papieża wobec spornych zagadnień, lecz nie mającymi większego wpływu na bieg spraw. Ten zdecydowany protest nuncjusza Duriniego był tak mocny, że nawet niechętny i stronniczy wobec poczynań Rzymu Władysław Konopczyński w swojej *Konfederacji barskiej* upatrywał w nim przygotowanie gruntu do ekskomunikacji, jaką papież Klemens XIII miałby rzucić na wrogów Kościoła katolickiego w Polsce⁵. A zdaniem o. Zająca był on pozbawiony większego znaczenia i nie miał w ogóle związku ze sprawą dysydencką.

Podobnie jest ze sprawą Chreptowicza, która zdaniem o. Zająca nie ma związku z jego tematem. Otóż jak on sam podkreśla, interesowała go „relacja między jego [Duriniego] działaniami a *Instrukcją* Sekretariatu Stanu”. Otóż *Instrukcja* ta nie jest erudycyjnym wykładem, lecz porządkuje sprawy i wskazuje ich hierarchię, odnosząc się do konkretnych działań, które nuncjusz musi podjąć, w tym mobilizowania opinii publicznej. *Instrukcji* nie pisali prorocy, którzy np. stwierdziliby, że za parę miesięcy z głośnym protestem w obronie wolności i Kościoła wystąpi niejaki Chreptowicz, więc w ramach mobilizowania opinii publicznej nuncjusz powinien

³ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej*, Opole 2006, s. 273–274.

⁴ W. Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. 1, Kraków 1936, s. 19.

⁵ W. Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. 1, dz. cyt., s. 19.

wspomóc jego działania. Dopiero gdy Chreptowicz wystąpił, nuncjusz, pamiętając o *Instrukcji*, wspomógł go, nagłaśniając dzięki temu sprawę obrony katolicyzmu w kraju i za granicą, w ten zaś sposób realizował jej wytyczne. I z tego względu sprawa Chreptowicza jest ściśle związana z *Instrukcją* i działaniami Duriniego. Tylko że o. Zajac twierdzi, że działania te z *Instrukcją* nie miały nic wspólnego.

Podobnie sytuacja ma się z innym problemem, gdy o. Zajac stawia pytanie: „Na jakiej jednak podstawie niektóre punkty *Instrukcji* mój polemista ocenia jako bezwzględny imperatyw, a niektóre «jedynie formę»”? Na znajomości hierarchii i ważności spraw oraz zasad, którymi kierowała się Stolica Apostolska. A jeśli mój polemista ich nie zna, to powinien sięgnąć do dokumentów odnoszących się do tematu, wobec których *Instrukcja* ma charakter wtórny i uzupełniający, czyli do całej serii papieskich brewe, jakie w tym czasie w obronie religii i Kościoła katolickiego papież Klemens XIII wystosował do króla, senatu i stanu rycerskiego. (Ich kopie znajdują się także w Aktach Nuncjatury). Tam bardzo jasno się określa imperatywy działań Stolicy Apostolskiej.

Innym przykładem specyficznej argumentacji, jaką posługuje się mój polemista, jest jego zarzut odnoszący się do moich odesłań do opublikowanych źródeł i opracowań na ten temat (autorstwa D. Squicciariniego, Ellemuntera, Cornaro i innych). Wymieniając kilka moich odwołań w pracy poświęconej polityce Stolicy Apostolskiej wobec Polski w tym okresie, kwestionuje ich przydatność dla omawianej tematyki. Aby przybliżyć argumenty o. Zajaca, odwołam się konkretnie tylko do jednego przykładu z tej listy, a mianowicie cytowanego przez mnie Donato Squicciariniego. O. Zajac pisze o moim wykorzystaniu jego pracy tak: „Squicciarini – sześć odniesień: dwa pierwsze potwierdzają istnienie dzieła, trzecie dotyczy wspierania radą Duriniego przez Viscontiego oraz zajmowania się również sprawami polskimi przez nuncjaturę w Wiedniu (w tym samym przypisie Ellemunter i Dörrer), czwarte odnosi się do ogólnej biografii Viscontiego, piąte to odniesienie do jednej strony poświęconej ogólnej biografii Viscontiego, szóste wspomina, że Visconti w Wiedniu zajmował się też sprawami polskimi”.

Co do dwóch pierwszych odniesień o „istnieniu dzieła” piszę: To niezwykle interesujące opracowanie autorstwa arcybiskupa Squicciariniego (był nuncjuszem w Wiedniu) zawiera w poszczególnych biogramach szereg nowych informacji odnoszących się do papieskich dyplomatów, którzy pełnili swoje obowiązki w Wiedniu na przestrzeni wieków. Jakkolwiek autor w krótkich rozdziałach poświęconych kolejnym nuncjuszom koncentruje swoją uwagę na «wiedeńskim» epizodzie ich kariery dyplomatycznej, to jednak powyższa praca w istotny sposób uzupełnia dotychczasową literaturę”. Czyli wskazuję, że w badaniach nad ludźmi, którzy przewinęli się przez wiedeńską placówkę, książka Squicciariniego stanowi przysłowiowe ostatnie słowo. Trzecie odniesienie: Stwierdzenie, że piszę o tym, iż nuncjatura wiedeńska zajmowała się sprawami polskimi, jest dalece niewystarczające, co pokazuje katalog tych spraw: sprawy rozbiórów Polski, zachowania dotychczasowego statusu Kościoła pod zaborem austriackim i rosyjskim, uwolnienia duchownych więzionych

w czasie I rozbioru przez Rosjan w Berdyczowie. Temu bardzo ważnemu zagadnieniu poświęciłem m.in. osobny artykuł⁶.

Z kolei czwarty i piąty przypis o. Zajęc kwituje jako „odniesienie do biografii Viscontiego”. Nie dodaje, że Squicciarini zebrał tu wiele nowych i ciekawych informacji dotyczących Viscontiego, jak np. o wspaniałych uroczystościach pogrzebowych kard. Viscontiego w 1788 r., na których obecny był J.W. Goethe, a które zrobiły na nim ogromne wrażenie. Świadczyły one o pozycji, jaką Visconti, ekspert od spraw polskich, miał w kurii.

Co do szóstej kwestii o „odniesieniu do biografii Viscontiego” (s. 176, przyp. 266) należy zauważyć, że nie odnosi się do abp. Viscontiego, lecz jego następcy, abp. Giuseppe Garampiego. Cóż tam napisałem? „W trakcie pobytu w stolicy Austrii wielokrotnie zajmował się sprawami polskimi, interweniując zarówno w sprawie statusu Kościoła katolickiego na ziemiach zaboru austriackiego, jak i szerzej, w sprawie sytuacji Kościoła na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim i pruskim”. Czyli w tych kilku zdaniach zawarta jest istotna informacja o tym, że Garampi zajmował się nie tylko sprawami należącymi do niego jako nuncjusza w cesarskim Wiedniu, lecz także sprawami polskich katolików pod zaborem rosyjskim i austriackim. Czyli dla pełnego obrazu ich sytuacji w Rosji i Prusach potrzebna jest także kwerenda materiałów z Wiednia. Informacja ta wskazuje również na wzajemne relacje pomiędzy Rzymem a Warszawą, gdzie w sprawie oprymowania katolików i unitów przez prawosławnych papieska dyplomacja (z sukcesami) szukała pomocy nie u króla Stanisława Augusta, lecz u cesarzowej Marii Teresy, z którą Katarzyna II się liczyła. A co na to o. Zajęc? „Visconti w Wiedniu zajmował się też sprawami polskimi”. No cóż, nic dodać, nic ująć.

Podobnie interesujące refleksje o. Zajęc snuje też w innych omawianych cytatach. I tak np. przy A. Ellemunterze stwierdza, że odniesienie „pierwsze odnotowuje istnienie książki”. A ja piszę tam m.in. o jego dziele: „koncentrując swoją uwagę na wiedeńskiej misji Viscontiego i na wzajemnych stosunkach Stolicy Apostolskiej z Cesarstwem, stosunkowo niewiele miejsca poświęcił «warszawskiemu» epizodowi dyplomatycznej kariery Viscontiego. Omawiając zaś działalność Viscontiego w Wiedniu, autor nie podjął jednak istotnych z punktu widzenia Rzymu «polskich wątków» dyplomatycznej aktywności nuncjusza w Wiedniu”. Jest to istotna uwaga, gdyż Ellemunter to klasyk w sprawach Viscontiego dla autorów z Zachodu, a powyższy cytat podkreśla pobieżnie naszkicowany (nie tylko przez niego) wschodnioeuropejski fragment biografii Viscontiego, co spowodowały m.in. trudności językowe w dotarciu do literatury przedmiotu rzucającej światło na funkcjonowanie nuncjatury warszawskiej i ogólnie polskiej.

⁶ W. Kęder, *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie pierwszego rozbioru*, w: *Veritati serviens. Księga pamiątkowa ojcu profesorowi Januszowi Zbudniewkowi*, red. J. Dzięgielewski i in., Warszawa 2009, s. 119–130.

W komentarzu do powyższych danych z owej analizy o. Zając stwierdził: „Nie zauważyłem w monografii pana recenzenta odwołania do jakiegokolwiek informacji szczegółowej i źródłowej ze wspomnianych publikacji, a zatem i konkretów związanych z tematem mego artykułu, którymi mógłby zostać wzbogacony. Zakres wykorzystania powyższych prac w monografii mojego polemisty jest jego osobistym wyborem i nie zamierzam go w tym miejscu oceniać. Natomiast nie zauważyłem, aby publikacje te cytowane w jego książce wniosły coś naprawdę istotnego do opisanego i analizy dzieł nuncjatury Duriniego”. Jak wskazałem, powyżej literatura cytowana w mojej pracy odnosi się do konkretnych i ważnych spraw, odwołania zaś do kwestii źródłowych i szczegółowych są w tekście i przypisach, gdyż moją pracę bazującą na obszernym materiale źródłowym charakteryzuje największy poziom szczegółowości.

O. Zając polemizuje również z innym moim stwierdzeniem, że „celem nadrzędnym [Stolicy Apostolskiej], niepodlegającym wbrew sugestiom o. Zająca ani negocjacji, ani ustępstwom, była ochrona świętej wiary katolickiej i Kościoła. I tutaj nie było miejsca na żadne kompromisy”. O. Zając pisze: „Czyżby? Polemista zdaje się pomijać niewygodne dla swej interpretacji fakty, jak choćby nominację niegodnego kandydata do prymasostwa, Gabriela Podoskiego, do czego doszło pod jawnym naciskiem Rosji. W Kurii Rzymskiej wiedziano o swobodzie obyczajów Podoskiego oraz jego poparciu dla pretensji dysydentów. Sponiewieranie godności prymasa należy chyba do spraw ważnych dla wiary katolickiej i Kościoła”.

Stawiając ten zarzut, o. Zając nie ma racji. Podkreślając bezkompromisowe stanowisko Stolicy Apostolskiej i Kościoła, pisałem o obronie prześladowanych i mordowanych przez Rosjan katolików, o dewastowanych kościołach, bezczeszczonej przez żołnierzy rosyjskich świątyniach i konsekrowanych hostiach, a waga tych wydarzeń jest znacznie większa nawet od nominacji prymasowskiej. Co zaś do swobody obyczajowej Podoskiego, na tajnym konsystorzu gdzie poruszano ten problem, wieści o jego niegodnym prowadzeniu uznano za niepewne. Wspominam o tym w swojej rozprawie, do której o. Zająca odsyłam, a której lektura nic nie wniosła do wiedzy mojego polemisty⁷.

„Polemika prof. Kędera nie przyniosła ani jednej precyzyjnej sugestii bibliograficznej ani źródłowej, którą mógłbym spożytkować w jasno określonym przeze mnie od początku celu rozważań”. Otóż zdanie to jest całkowicie nieprawdziwe. Po pierwsze, wskazałem mu podstawowe źródło, jakie powinien dokładnie zanalizować przy realizacji podjętego przez siebie tematu, czyli list abp. Duriniego do kardynała de Bernisa. Sięga on tam do motywów swoich działań i konsekwencji, jakie przyniosły, toteż jego tezy należało skonfrontować z materiałem źródłowym. Po drugie, wskazałem o. Zającowi do dziś aktualne dzieło A. Kraushara zawierające obszerny wybór korespondencji rosyjskiej z tego okresu, gdzie zacytował jeden z ważniejszych listów Panina do Repnina. Podobnie sprawa wygląda z moją pracą poświęconą dyplomacji Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji

⁷ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 273–114.

barskiej, w której bibliografia obejmuje kilkaset pozycji, a wykaz źródeł drukowanych (poza aktami nuncjatury) tych pozycji 40⁸.

W książce tej ma o. Zająć w przypisach ogromną liczbę dokładnych odnośników zarówno do literatury, jak i do źródeł, w tym przede wszystkim Akt Nuncjatury Apostolskiej, które w swoich rozważaniach pominął. Również we wskazanych przez mnie artykułach odnoszących się do tematu, a zacytowanych w polemice jest wiele sugestii źródłowych szczególnie w odniesieniu do pominiętej przez o. Zająca korespondencji nuncjusza Duriniego. Problem polega natomiast na tym, że o. Zająć, pomijając w swoim artykule podstawowe dla omawianej przez siebie problematyki źródła z kategorii *sine qua non*, dalej twierdzi, że nie dotyczą one omawianej przez niego problematyki.

Bibliografia

Kęder W., *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie pierwszego rozbioru*, w: *Veritati serviens. Księga pamiątkowa ojcu profesorowi Januszowi Zbudniewkowi*, red. J. Dziegielelewski i in., Warszawa 2009, s. 119–130.

Kęder W., *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej*, Opole 2006.

Konopczyński W., *Konfederacja barska*, t. 1, Kraków 1936.

Zająć P., *Warszawska misja nuncjusza Angelo Marii Duriniego od jej inauguracji do końca pierwszego roku konfederacji barskiej (lipiec 1767 – luty 1769)*, „Kwartalnik Historyczny” 126 (2019), nr 3, s. 481–529.

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest odpowiedzią na polemikę o. Pawła Zająca dotyczącą jego artykułu o aktywności nuncjusza Angelo Marii Duriniego w Warszawie w okresie konfederacji barskiej. Powtarza on zarzuty dotyczące fragmentarycznego wykorzystania bazy źródłowej i literatury oraz wniosków nie znajdujących potwierdzenia w źródłach.

Słowa kluczowe: dyplomacja Stolicy Apostolskiej, nuncjatura warszawska, Angelo Maria Durini

Concerning Nuncio Durini and the Diplomacy of the Holy See in Relations with Poland Once Again – a response to the polemics

Summary

This article is a response to the polemic of Father Paweł Zająć concerning his article about the activity of nuncio Angelo Maria Durini in Warsaw in the period of the Con-

⁸ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 343–361.

federation of Bar. He repeats the accusations about the fragmentary use of the source database and literature as well as conclusions that are not confirmed in the sources.

Keywords: diplomacy of the Holy See, Warsaw nunciature, Angelo Maria Durini

CONTENS

History

- Anna Suchecka, *The Canon of Sandomierz, Marcin of Urzędów, and his Polish Herbal in Historiography* 5
- Wojciech Kęder, *The European Press as a Tool of Russian diplomacy in its Struggle with the Holy See During the Radom Sejm of 1767–1768* 27
- Daniel Szlachta, *Katowice Bishops on the Celebration of Sunday During State Pilgrimages to Piekary Śląskie after World War II* 41
- fr. Józef Marecki, *The White Eagle in Polish City Coats of Arms* 69

Theology

- fr. Dariusz Nawara, *Saul's παρησία in Damascus and Jerusalem* 95
- Robert Żarnowski, *The Phrase "Time, Times, and Half Time" as a Limited Period of Trouble and Suffering in the Book of Daniel and the Apocalypse of Saint John* 113
- fr. Paweł Lasek, *The Second and Third Epistles of Saint John in the Commentaries of the Church Fathers* 135
- fr. Leon Siwecki, *The Christocentric Perspective of Creation in the New Testament* 159
- Romuald Henryk Kośła OFM, *Elements of the Mystical Theology of St. Bonaventure of Bagnoregio* 177
- fr. Bartłomiej Krzos, *Charles Peirce's "Neglected Argument" for the Reality of God* 203
- fr. Marek Kumór, *Love as the Foundation of Human Life in Light of Pope Francis' Encyclical Fratelli tutti* 219

Philosophy

- fr. Łukasz Librowski, *On the Method of Imagological Inquiry* 241
- fr. Damian Wierdak, *Saul Aaron Kripke's Theory of Proper Names* 263

Materials

- fr. Janusz Królikowski, *Source Materials Regarding the History of the Byaroza Carthusians (1816-1825)* 273
- fr. Piotr Tylec, *The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2019–2020* 311
- fr. Rafał Kułaga, *Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2020–2021* 329

<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2021</i>	335
---	-----

Reviews, Polemics

Paweł Zając OMI, <i>Concerning Nuncio Durini and the Diplomacy of the Holy See in Relationswith Poland Once Again – a response to the polemics</i>	337
Wojciech Kęder, <i>Concerning Nuncio Durini and the Diplomacy of the Holy See in Relationswith Poland Once Again – a response to the polemics</i>	349

SPIS TREŚCI

Historia

- Anna Suchecka, *Kanonik sandomierski Marcin z urzędowa i jego Herbarz Polski w historiografii* 5
- Wojciech Kęder, *Europejska prasa jako narzędzie dyplomacji rosyjskiej w jej walce ze Stolicą Apostolską w okresie sejmu radomskiego 1767/1768* 27
- Daniel Szlachta, *Biskupi katowicki o świętowaniu niedzieli podczas pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich po II wojnie światowej* 41
- ks. Józef Marecki, *Orzeł Biały w polskich herbach miejskich* 69

Teologia

- ks. Dariusz Nawara, *Παρησία Szawła w Damaszku i Jerozolimie* 95
- Robert Żarnowski, *Wyrażenie „czas, czasy i połowa czasu” i określenia równoznaczne w Księdze Daniela i Apokalipsie św. Jana* 113
- ks. Paweł Lasek, *Drugi i Trzeci List świętego Jana w komentarzach Ojców Kościoła* 135
- ks. Leon Siwecki, *Prospettiva cristocentrica della creazione nel Nuovo Testamento* 159
- Romuald Henryk Kośla OFM, *Elementy teologii mistycznej św. Bonawentury z Bagnoregio* 177
- ks. Bartłomiej Krzos, *Charlesa Peirce’a „zaniedbany argument” za rzeczywistością Boga* 203
- ks. Marek Kumór, *Miłość jako fundament życia człowieka w świetle encykliki Fratelli tutti papieża Franciszka* 219

Filozofia

- ks. Łukasz Librowski, *O metodzie dociekań imagologicznych* 241
- ks. Damian Wierdak, *Saula Aarona Kripke’go teoria nazw własnych* 263

Materiały

- ks. Janusz Królikowski, *Materiały źródłowe do dziejów kartuzji bereskiej (1816–1825)* 273
- ks. Piotr Tylec, *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2019–2020* 311
- ks. Rafał Kułaga, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2020/2021* 329

<i>Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2021 roku.....</i>	335
---	-----

Recenzje, polemiki

Paweł Zając OMI, <i>O nuncjuszu Durinim i dyplomacji Stolicy Apostolskiej w relacjach z Polską raz jeszcze – odpowiedź na polemikę.....</i>	337
Wojciech Kęder, <i>O nuncjuszu Durinim i dyplomacji Stolicy Apostolskiej w relacjach z Polską raz jeszcze – odpowiedź na polemikę.....</i>	349