

Instytut Teologiczny w Przemyślu

**PREMISLIA
CHRISTIANA
Tom XVII (2016/2017)**

Przemyśl 2017

Redakcja
Ks. dr Norbert Podhorecki (redaktor naczelny)
Ks. dr hab. Waclaw Siwak

Projekt okładki
Ks. prał. Bartosz Rajnowski

Na okładce

*Jan Dziaduski herbu Jelita (*1496 – †28.07.1559 w Brzozowie)*

Biskup przemyski w latach 1545-1559. Po studiach w Krakowie, Bolonii (gdzie uzyskał doktorat praw) i w Rzymie został sekretarzem króla Zygmunta Starego, członkiem kapituł wrocławskiej, łowickiej, poznańskiej i kieleckiej. W 1540 został mianowany sufraganiem wrocławskim (do 1545), 1542 biskupem kamienieckim, 1543 chełmskim. 8 VI 1545 pap. Paweł III przeniósł go do Przemyśla. Jako pasterz przemyski w okresie szerzącej się reformacji stanął zdecydowanie na gruncie prawowierności, czym osłabił jej impet i ułatwił następcom reformę. Odbył cztery synody diecezjalne (1546, 1547, 1550 i 1554), podczas których omawiano m.in. obronę wiary i praw Kościoła przed nowymi herezjami oraz sprawy karności duchowieństwa i wiernych a których uchwały szły po linii reform Soboru Trydenckiego. Troszczył się o podniesienie poziomu umysłowego księży, kaznodziejstwa i duszpasterstwa. Dbał o rozwój kultu Najświętszego Sakramentu, polepszył byt wikarych katedralnych i mansjonarzy, ustanowił nowe parafie. Uporządkował dobra stołowe biskupstwa, wybudował zamek w Radymnie. Brał czynny udział w synodach prowincjonalnych i sejmach koronnych. Był człowiekiem wysokiej kultury. Słynął z uczoności, pobożności i prawości. Nie lubiany przez innowierców znalazł uznanie pokrewnego mu duchem kardynała Hozjusza i nuncjusza Lippomano. W katedrze przemyskiej gdzie spoczywa upamiętnia go płaskorzeźba z czerwonego marmuru dłuta Padovana [oprac. ks. Henryk Borcz].

ISSN 0867-308

Wydawca:
Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej
Plac Katedralny 4a, 37-700 PRZEMYŚL
Tel. (0-16) 678 66 94, fax. (0-16) 678 26 74

Druk:
BONUS LIBER Sp. z o.o.
ul. 17 Pułku Piechoty 7, 35-020 Rzeszów
Tel. 0048/17/852 59 38, www.bonusliber.pl

J. E. Księdzu Arcybiskupowi Adamowi Szalowi, nowo mianowanemu Metropolicie Przemyskiemu, członkowi Komisji Misyjnej Konferencji Episkopatu Polski i jej delegatowi do spraw Ruchu Światło-Życie, z życzeniami obfitości łask Bożych i wszelkiej pomyślności w posłudze pasterskiej w Kościele powszechnym, w Polsce i w Archidiecezji Przemyskiej

dedykuje Redakcja

METROPOLITA PRZEMYSKI

ARCYBISKUP

ADAM SZAL

DOKTOR TEOLOGII



CZŁONEK KOMISJI DS. MISJI KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

DELEGAT KEP DS. RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE

CZŁONEK KOMISJI NADZORCZEJ KRAJOWEGO BIURA

ORGANIZACYJNEGO ŚWIATOWYCH DNI MŁODZIEŻY

ur. 24.12.1953 r. w Wysokiej k. Łańcuta

wyświęcony na kapłana 31.05.1979 r. w Przemyślu

prekonizowany 16.11. 2000 r., konsekrowany 23.12.2000 r.

30.04.2016 r. mianowany przez Ojca Świętego Franciszka

Metropolitą Przemyskim



ARCYBISKUP ADAM SZAL
METROPOLITA PRZEMYSKI
Biogram

Abp Adam Szal urodził się 24 grudnia 1953 r. w rodzinie Czesława i Heleny z domu Uchman. Po ukończeniu Szkoły Podstawowej w Wysokiej odbył naukę w zakresie szkoły średniej w Technikum Rachunkowości Rolnej w Wysokiej.

Po egzaminie maturalnym złożonym w maju 1972 r., wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszy rok studiów seminaryjnych został przerwany przez powołanie do odbycia zasadniczej służby wojskowej, która miała miejsce w kłeryckiej jednostce wojskowej w Bartoszycach, w okresie od 6 grudnia 1972 r. do 14 października 1974 r.

Po ukończeniu służby wojskowej kontynuował formację seminaryjną, która została zwieńczona święczeniami kapłańskimi. Udzielił mu ich 31 maja 1979 r. bp Ignacy Tokarczuk w bazylice archikatedralnej w Przemyślu.

Pierwszą placówką duszpasterską była parafia Lutcza w dekanacie strzyżowskim (1.06.1979-20.07.1982). W tym okresie, na podstawie pracy pt. *Program społeczno-polityczny „Echa Przemyskiego”*, otrzymał 24 czerwca 1980 r. stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym KUL w Lublinie.

W okresie od 20 lipca 1982 do 8 lipca 1984 r. był wikariuszem parafii pw. Trójcy Świętej w Krośnie. Stamtąd został skierowany na dalsze studia z zakresu historii Kościoła w ramach Wydziału Teologicznego KUL. Zwieńczeniem studiów była obrona pracy doktorskiej, która miała miejsce 15 maja 1990 r. Praca nosiła tytuł *Duchowieństwo diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1918-1939*. W międzyczasie, w okresie od 1 lipca 1987 do 30 czerwca 1988 r. był wikariuszem parafii pw. Ducha Świętego w Przeworsku.

W dniu 1 lipca 1988 r. podjął obowiązki dyrektora Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu i wykładowcy historii Kościoła w Instytucie Teologicznym w Przemyślu. Od 20 sierpnia 1991 r. pełnił także obowiązki prefekta alumnów Seminarium, a 29 czerwca 1996 r. został mianowany rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Funkcję tę pełnił do 22 czerwca 2001 r. W roku 1999 został włączony do grona kanoników gremialnych Kapituły Metropolitalnej pełniąc w niej od 2005 r. funkcję prepozyta. W roku 1994 wszedł do kolegium redakcyjnego „Niedzieli Przemyskiej”.

Z woli Ojca Świętego Jana Pawła II, 16 listopada 2000 został ogłoszony biskupem pomocniczym przybierając zawołanie *Gloria Tibi Trinitas*. Metropolita przemyski abp Józef Michalik udzielił mu święceń biskupich 23 grudnia 2000 r. Współkonsekratorami byli bp Stefan Moskwa, biskup pomocniczy archidiecezji przemyskiej i bp Edward Białogłowski, biskup po-

mocniczy diecezji rzeszowskiej. W ramach Konferencji Episkopatu Polski od 2001 r. jest członkiem Komisji Misyjnej, a od 2007 r. pełni funkcję delegata KEP do spraw Ruchu Światło-Życie. W latach 2008-2014 był członkiem Komisji ds. Młodzieży. Interesuje się historią Kościoła Katolickiego, szczególnie XIX i XX w. oraz problematyką dotyczącą dziejów archidiecezji przemyskiej. Od wielu lat pielgrzymuje pieszo na Jasną Górę i sanktuariów maryjnych na Podkarpaciu.

W dniu 30 kwietnia 2016 r. mianowany przez Ojca Świętego Franciszka Metropolita Przemyskim. Ingres do Archikatedry Przemyskiej odbył 21 maja 2016 r. Uroczystej Mszy św. inauguracyjnej posługiwanie w Archidiecezji Przemyskiej przewodniczył oraz homilię wygłosił nowy Metropolita Przemyski. Eucharystię koncelebrowało kilkunastu biskupów, na czele z abp. Celestino Migliore, Nuncjuszem Apostolskim w Polsce, abp. Wojciechem Polakiem, Metropolita Gnieźnieńskim, Prymasem Polski i kard. Kazimierzem Nyczem, Metropolita Warszawskim oraz 350 kapłanów. W uroczystości uczestniczyli przedstawiciele władz państwowych i samorządowych, wyższych uczelni i służb mundurowych, stowarzyszeń i ruchów katolickich, rodzina i rodacy ks. abpa Adama oraz licznie zebrani wierni z całej Archidiecezji.

OD REDAKCJI

Siedemnasty tom *Premislia Christiana*, pisma Instytutu Teologicznego w Przemyślu, który właśnie wędruje do rąk czytelników, pragniemy zadedykować nowo mianowanemu Metropolicie Przemyskiemu ks. abpowi Adamowi Szalowi, życząc zarazem Pasterzowi naszej archidiecezji wszelkich łask Boga w Trójcy Jedynej.

Ponadto, jak się to już stało naszym zwyczajem, nawiązujemy w naszym periodyku do istotniejszych konferencji naukowych, w które zaangażował się Instytut, a które miały miejsce w okresie od ukazania się drukiem poprzedniego, szesnastego tomu *Premislia Christiana*, publikując materiały z wyżej wspomnianych konferencji i sympozjów.

Musimy na wstępie zaznaczyć, że nie przedkładamy czytelnikowi na tym miejscu wszystkich wystąpień sympozjalnych z uwagi na ich sporą ilość i wynikające z niej nieuchronnie ograniczenia miejsca, ale także przede wszystkim dlatego, iż w przeważającej większości ukażą się one wkrótce drukiem jako osobne publikacje. Te zaś głosy sympozjalne, które są prezentowane na łamach obecnej edycji naszego pisma, mają za zadanie przekrojowe ukazanie tematyki konferencji, w które zaangażował się Instytut Teologiczny WSD w Przemyślu, którego organem i przedstawicielem pozostaje nasz periodyk.

W kolejności chronologicznej odniesiemy się do następujących konferencji i sympozjów naukowych:

Jubileusz ks. prof. Tadeusz Śliwy, o którym wspominaliśmy w poprzedniej edycji *Premislia Christiana* (11. listopada 2015 r., z okazji 90-lecia jego urodzin oraz 50 lat jego pracy dydaktycznej i naukowej), został powiązany z sympozjum naukowym o tematyce historyczno-niepodległościowej: *Bóg – Honor – Ojczyzna. Udział Kościoła w walce o odzyskanie niepodległości Polski*. Jak obiecaliśmy, powracamy w obecnej edycji do zaprezentowanych tam wystąpień. Oto one: ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński, *Niepodległość Polski jako następstwo „wojny narodów” i ponad wiekowych zmagania Polaków w trzech zaborach*; ks. prof. dr hab. Józef Wołczański, *Wschodniogalicyski kontekst narodzin II Rzeczypospolitej w 1918 roku*; ks. mgr lic. Szczepan Bembien, *Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w dziele odzyskania niepodległości przez Polskę (1914-1918)*.

2. czerwca 2016 r. w auli Instytutu Teologicznego Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu miało miejsce sympozjum naukowe z okazji 25-lecia obecności św. Jana Pawła II w Przemyślu. Po wprowadzeniu rektora Seminarium, ks. dra hab. Dariusza Dziadosza, jako pierwszy głos zabrał ks. dr Henryk Borecz, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Przemyślu, przedstawiając przebieg wizyty Jana Pawła II w grodzie nas Sanem w 1991 r. Następnie ks. mitrat Bogdan Stepan omówił idee przewod-

nie przemówienia papieskiego wygłoszonego podczas spotkania z wiernymi Kościoła greckokatolickiego. Jako ostatni ks. dr hab. Wacław Siwak przybliżył treść papieskich przemówień wygłoszony w dniu 2 VI 1991 r. Na zakończenie swoimi wspomnieniami podzielił się ks. prał. Józef Bar, oficjał Sądu Metropolitalnego, który uczestniczył w przygotowaniach papieskiej pielgrzymki. Uczestnicy tego wydarzenia udali się następnie do Muzeum Archidiecezjalnego na wernisaż wystawy pt. *Premislia Christiana. Chrześcijański Przemysł w rocznicę jubileuszu 1050 lat Chrztu Polski i w 25 rocznicę wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II*.

7 listopada 2016 r., na zakończenie Roku Miłosierdzia, w auli Instytutu Teologicznego odbyła się część naukowa sympozjum zorganizowanego przez Caritas Archidiecezji Przemyskiej, nosząca tytuł *Wieczory życia. Starość w optyce interdyscyplinarnej*. Słowo wstępne wygłosił Dyrektor Caritas Archidiecezji Przemyskiej, ks. prał. Artur Janiec a wystąpienia prelegentów zostały podzielona na dwie części – teologiczną i praktyczno-prawną. Swoje referaty przedstawili kolejno: ks. dr Marcin Koperski (WSD Przemysł, *Człowiek stary w tradycji i literaturze imperium rzymskiego*); ks. dr hab. Piotr Ostauski (UAM w Poznaniu), *Gdy się zestarzejesz... (J 21,18). Zarys gerontologii biblijnej* (z uwagi na fakt, iż prelegent nie dotarł na miejsce, przedłożenie w formie skróconej odczytał Wicedyrektor Caritas Archidiecezji Przemyskiej, ks. dr Witold Burda); ks. prof. dr hab. Stanisław Nabywaniec (URz) *Starość na przestrzeni dziejów*; ks. dr Paweł Pietrusiak (rektor WSD w Rzeszowie), *Starość w różnych kulturach*; ks. dr hab. Tadeusz Bąk (PWST-E w Jarosławiu), *Starość jako problem społeczno-demograficzny współczesnego społeczeństwa polskiego*; ks. mgr lic. Tomasz Stec (UPJP II w Krakowie), *Jesień życia. O wartości, sensie i jakości życia w ostatnim jego stadium*; nadinsp. dr Krzysztof Pobuta (Wojewódzka Komenda Policji w Rzeszowie), *Osoby starsze jako ofiary przestępstw na Podkarpaciu*; prof. dr hab. Józefina Hrynkiewicz (UW, poseł na Sejm RP), *Systemowe czy projektowe rozwiązania w polityce społecznej wobec najstarszego pokolenia*; mgr Krystyna Wróblewska (poseł na Sejm RP), *Osoby starsze w systemie służby zdrowia w Polsce*; dr n. med. Bożena Majchrowicz, *Pacjent starszy przedmiotem opieki pielęgniarstwa*; mgr Danuta Więcek (Urząd Miasta w Przemysłu), *Samorząd wobec osób w podeszłym wieku. Senior, osoba w podeszłym wieku, babcia, dziadek, starsi – skojarzenia? Godność i szacunek*; mgr Anna Kwaśny-Ruszel (Rzecznik Caritas Archidiecezji Przemyskiej), *Osoby starsze a Caritas Archidiecezji Przemyskiej*.

Proboszcz Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Jana Chrzciciela przy przemyskiej Bazylice Archikatedralnej oraz Dyrektor Centrum Kulturalnego w Przemysłu i Dyrektor Muzeum Archidiecezjalnego w Przemysłu zorganizowali w dniu 12. listopada 2016 r. konferencję noszącą tytuł „*Wędrujące Madonny*”. Wizerunki Madonn Kresowych na Podkarpaciu dokumentującą stan badań ikonograficznych na tym polu. Całość sympo-

zjum poprowadził ks. mgr Marek Wojnarowski, Dyrektor Muzeum Archidiecezjalnego a prezentacja przygotowanych tematów rozpoczęła się od projekcji filmu Macieja Józefa Wojciechowskiego pt. *Tadeusz Kukiz* wraz z komentarzem autora. Prelegenci kolejno przedłożyli przygotowane zagadnienia: ks. prof. dr hab. Józef Wołczański, „*Śliczna gwiazda miasta Lwowa*”. *Łaskami słynący wizerunek Matki Bożej Łaskawej we lwowskiej Bazylice Metropolitalnej – geneza, kult i burzliwe dzieje*; dr Marta Trojanowska, *Śniatyńska Madonna Ormiańska w kościele parafialnym pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Krzywcu*; ks. dr hab. Wacław Siwak, *Koronacja przemyskiej figury Matki Bożej Jackowej w historyczno-teologicznej perspektywie*; ks. dr Henryk Borcz, *Jak Madonna Jackowa dominikanów opuściła – i do Katedry przemyskiej przybyła*; ks. mgr Marek Wojnarowski, *Matka Boża Jackowa z przemyskiej Bazyliki Archikatedralnej – symbolika koron i ikonografia przedstawienia*.

Warto jeszcze wspomnieć o konferencji naukowej *Gdy prawo jest w konflikcie z sumieniem...* zorganizowanej i przeprowadzonej przez Instytut Teologiczny WSD w Przemyślu oraz przemyski Sąd Metropolitalny 3. marca 2016 r. oraz o zorganizowanym przez Wydział Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej w Przemyślu, Zgromadzenie Księży Michalitów, Podkarpackie Centrum Edukacji – Oddziały w Krośnie i Przemyślu oraz Civitas Christiana w Rzeszowie w ramach X Kongresu Nauczycieli i Wychowawców symposium zatytułowanym *Chrzest Polski – wdzięczność, tożsamość, zobowiązanie*, które miało miejsce na auli Instytutu Teologicznego w Przemyślu 23 kwietnia 2016 r¹.

Jeśli chodzi o poszczególne teksty publikowane na łamach 17 tomu *Premislia Christiana*, warto zwrócić uwagę na przedłożenie ks. dra Henryka Borcza, dotyczące historii murowanego chóru muzycznego oraz organów archikatedry rzymskokatolickiej p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Jana Chrzciciela w Przemyślu, w którym Autor dokumentuje znalezisko cennych i rzadkich dokumentów, poszerzających znacząco naszą dotychczasową wiedzę w tym temacie. Jak zaznacza ks. Borcz: „Z pewno-

¹ Oba spotkania przyniosły dogłębne i ciekawe opracowania odnośnej tematyki: ks. prof. Libero Gerosa (Dyrektor Międzynarodowego Instytutu Prawa Kanonicznego i Porównawczego Religii, Lugano, Szwajcaria), *Prawo a sumienie obywatela*; prof. dr hab. nauk med. Bogdan Chazan, *Prawo a sumienie lekarza*; Marszałek Marek Jurek (poseł do PE), *Prawo a sumienie polityka*; ks. prof. dr hab. Piotr Stanisz (Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL), *Prawo a sumienie chrześcijanina*; bp dr Adam Szal: *Znaczenie Chrztu Polski*; prof. dr hab. Paweł Maciała (Katolicki Uniwersytet Ružomberok, Słowacja), *Rocznica Chrztu Polski jako znak czasu*; ks. prof. dr hab. Marian Zając (KUL, Lublin), *Chrzest Polski jako wyzwanie dla współczesnej edukacji*; ks. prof. dr hab. Piotr Steczkowski (URz, UPJP II, Kraków), *Znaczenie katolicyzmu dla polskiej kultury prawnej*.

ścią odkrycia te pozwolą także wprowadzić do obiegu naukowego kilku nieznanych dotąd mistrzów z kręgu architektury i sztuki, czynnych w II połowie XVII stulecia na obszarze pomiędzy Krakowem a Lwowem”.

Z inicjatywy ks. dra Tadeusza Śliwy prezentujemy interesujący projekt opracowania bibliografii diecezji przemyskiej, jako wydatnej pomocy przy opracowywaniu dziejów, czy choćby artykułów związanych z diecezją przemyską. W początkach lat 70-tych XX wieku zwrócono się do wybitnego znawcy – nie tylko zresztą zagadnień bibliograficznych – prof. dra Jerzego Starnawskiego, wykładowcy Uniwersytetu Łódzkiego, z odnośną prośbą, o rady i wskazówki, jak należałoby tego dzieła dokonać. W odpowiedzi prof. Starnawski przysłał w rękopisie 5 stron sporządzonego przez siebie tekstu, który niniejszym zostaje opublikowany. „Sformułowane wymogi przygotowań bibliografii diecezji i wtedy i obecnie przekraczają możliwości grupki osób, które nadawałyby się do tego dzieła”, pisze ks. dr Tadeusz Śliwa. Z tych względów uznano za wskazane ogłosić je drukiem w naszym periodyku w nadziei, że w przyszłości w korzystniejszych warunkach zostaną wykorzystane. Oczywiście wiele z odniesień personalnych oraz miejscowych, jak również technicznych (w dobie komputerów) utraciło swoją aktualność, jednakże metodologia pracy zaproponowana przez prof. Starnawskiego nie utraciła nic ze swojej aktualności.

Pozostałe artykuły prezentują stan badań poszczególnych Autorów nad zagadnieniami z dziedzin teologii historycznej, systematycznej, pastoralnej oraz filozofii.

Redakcja *Premislia Christiana* z radością odnotowuje fakt przyznania ks. prof. dr hab. Janowi Twardemu, kapłanowi archidiecezji przemyskiej i wieloletniemu profesorowi homiletyki w WSD w Przemyślu medalu „Zasłużonego dla Homiletyki Polskiej”. Fakt ten miał miejsce podczas dorocznej konferencji Stowarzyszenia Homiletów Polskich w Niepokalanowie 28. i 29. września 2015 r., a w uzasadnieniu wskazano na zasługi laureata: „dokonania naukowe w zakresie homiletyki, poszukiwanie nowych sposobów i form przepowiadania w kontekście współczesnych wyzwań, troskę o kształcenie homiletów i jakość przepowiadania słowa Bożego w Polsce”².

² Ks. prof. dr hab. Jan Twardy jest wykładowcą homiletyki od 1982 roku. Rozpoczął wykłady najpierw w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. W latach 2002-2011 był wykładowcą w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologicznym UŚ, gdzie prowadził zlecone wykłady i ćwiczenia z homiletyki. Ma w swoim dorobku około 300 publikacji, w tym 4 książki: *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem. Inspiracje psychologiczne w niemieckojęzycznych publikacjach homiletycznych* (Rzeszów 1998); *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj* (Kielce 2001); *Aby słowo wydało plon. O modlitwie głosiciela i słuchacza słowa Bożego* (Katowice-Ząbki 2005); *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie* (Przemyśl 2009). Redaguje serię pt. *Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich*, t. I-XXV, Przemyśl 1991-2015. Wypromował 3 doktorów. Od 1982 roku należy do

Z radością i dumą odnotowujemy także fakt przyznania ks. drowi Mieczysławowi Gniademu nagrody „Złotego Orfeusza”. Złote Orfeusze (*Orphées D'or*) za najlepsze nagrania muzyki wokalne w różnych kategoriach przyznaje francuska Académie du Disque Lyrique, założona w 1958 roku. Członkowie jury to wybitni muzykolodzy, dziennikarze muzyczni oraz światowej sławy osobowości sztuki wokalne. Tym razem „Złotego Orfeusza” w kategorii Muzyki Sakralnej otrzymał krążek z pierwszym na świecie nagraniem „Missa solemnis h-moll” – skomponowanej w 1830 roku przez wiedeńskiego kompozytora Ignaza Rittera von Seyfrieda (1776-1841), na uroczystość prymicyjną swojego syna Leopolda. Dzieło przeznaczone jest na cztery głosy solowe, chór mieszany i orkiestrę symfoniczną. Wykonawcami światowej premiery fonograficznej byli: Justyna Stępień – sopran, Ewa Mikulska – alt, Krzysztof Machowski – tenor i Krzysztof Matuszak – bas oraz Orkiestra Symfoniczna Filharmonii Podkarpackiej im. Artura Malawskiego w Rzeszowie, Archidiecezjalny Chór „Magnificat” z Przemyśla przygotowany przez ks. Mieczysława Gniadego oraz Chór Wydziału Muzyki Uniwersytetu Rzeszowskiego przygotowany przez Bożenę Stasiowską-Chrobak. Całością dyrygował ks. Mieczysław Gniady³. Ceremonia wręczenia laurów odbyła się 24 czerwca 2016 r. w Théâtre du Châtelet w Paryżu.

Sekcji Homiletów Polskich, które w 2010 roku zostało przekształcone w Stowarzyszenie Homiletów Polskich. W latach 1993-1998 i 2003-2014 był wiceprzewodniczącym Stowarzyszenia, a w latach 1998-2003 przewodniczącym. Należy też do Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddz. w Przemyślu, którego jest od 2000 roku wiceprzewodniczącym. Należy do „Arbeitsgemeinschaft für Homiletik” (Würzburg, Niemcy) – Zrzeszenia Homiletów Niemieckiego Obszaru Językowego. Brał aktywny udział w wielu spotkaniach. Ponadto jest członkiem Rady Naukowej „Przeglądu Homiletycznego” (od 2014 „Roczniki Teologiczne KUL”, z. 6 Homiletyka). Otrzymał odznaczenia: Prepozyta Jarosławskiej Kapituły Kolegiackiej – w 1999 r. i Medal KEN – w 2011 r. Ks. prof. Twardy ma ogromny wpływ na kształt współczesnej homiletyki polskiej. Obszarem jego zainteresowań jest homiletyka polska i obcojęzyczna, retoryka, teoria komunikacji.

³ Rękopis *Missa solemnis h-moll* znajduje się w Austriackiej Bibliotece Narodowej w Wiedniu i oznaczony jest sygnaturami Mus. Hs. 37621-37624. Jedna z kopii dzieła została odnaleziona kilkanaście lat temu w prywatnych zbiorach w Lublinie i przekazana prof. Kazimierzowi Górskiemu – wybitnemu dyrygentowi, muzykologowi, który był także promotorem przewodu doktorskiego ks. Mieczysława Gniadego. Pod koniec życia prof. Kazimierz Górski przekazał partyturę ks. dr Mieczysławowi Gniademu z prośbą o opracowanie i wykonanie tego interesującego utworu. Po wielomiesięcznej żmudnej pracy nad materiałem nutowym i publicznym wykonaniem dzieła ks. M. Gniady doprowadził do historycznego koncertu, który zgromadził w murach przemyskiej bazyliki rzeszę słuchaczy. Z jego inicjatywy kilka lat później doszło też do premierowego nagrania. Przygotowania trwały długo, ale ostatecznie 30 marca i 1 kwietnia 2015 roku, w Sali koncertowej Filharmonii Podkarpackiej dzieło zostało zarejestrowane, w wykonaniu wymienionych wyżej arty-

Andrzej Milewski na łamach „Przemyskiego Przeglądu Kulturalnego” pisze: „Ta płyta przypomina, że muzyka europejska zawsze jednoczyła i wciąż jednoczy Europę, a Kościół zawsze był i jest aktywnym inspiratorem i mecenasem muzyki”. I dodaje: „Ignaz Ritter von Seyfried skomponował piękne dzieło dla uczczenia mszy prymicyjnej swojego syna w klasztorze benedyktynów w Melku w 1831 roku. Na ołtarzu muzyki ojciec-Seyfried poświęcił syna Ojcu-Bogu. Dziś wykonawcy składają owoc swej interpretacji „ad maiorem Dei gloriam” – i ku zachwytowi melomanów”.

Warto zaznaczyć, że płyta ukazała się w roku ważnych jubileuszy: 60-lecia Filharmonii Podkarpackiej im. Artura Malawskiego w Rzeszowie, 30-lecia Archidiecezjalnego Chóru „Magnificat” i 25-lecia Caritas Archidiecezji Przemyskiej.

„Złoty Orfeusz” to jedno z najważniejszych wyróżnień w dziedzinie fonografii na świecie. Gratulujemy wszystkim wykonawcom i dyrygentowi.

Zachowując i kontynuując przyjęty w 14. tomie kształt szaty graficznej okładki naszego periodyku sukcesywnie umieszczamy na niej portrety kolejnych zasłużonych dla naszej diecezji pasterzy wraz z ich herbami biskupimi. Tym razem jest to Jan Dziaduski herbu Jelita (1496-†28 VII 1559 w Brzozowie), biskup przemyski w latach 1545-1559.

Pragniemy także przypomnieć, że publikacja artykułów w *Premisla Christiana* związana jest z wymogiem załączenia streszczenia tekstu w obcym języku nowożytnym, a w przypadku autorów publikujących po raz pierwszy na łamach naszego periodyku, także krótkiej wzmianki biograficznej. Informacje dla autorów przyszłych publikacji znaleźć można na końcowych stronach naszego pisma.

Autorom tekstów zamieszczonych w obecnym wydaniu Rocznika oraz wszystkim współpracownikom redakcyjnym, zaangażowanym w skład i przygotowanie do druku, Rektoratowi WSD w Przemyśle oraz Wydawnictwu Archidiecezji Przemyskiej, w osobie księdza prałata Bartosza Rajnowskiego, wikariusza generalnego archidiecezji przemyskiej, przekazujemy serdeczne wyrazy wdzięczności.

stów, przez Małgorzatę Polańską i Marcina Domrzała i ukazało się na płycie CD starannie opracowanej i wydanej przez wytwórnię DUX.

I. KONFERENCJE I SYMPOZJA

SYMPOZJUM NAUKOWE BÓG – HONOR – OJCZYNA. UDZIAŁ KOŚCIOŁA W WALCE O ODZYSKANIE NIEPODLEGŁOŚCI POLSKI PRZEMYŚL 11 LISTOPADA 2015 R.*

Ks. Zygmunt Zieliński (Lublin)

Premisla Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 15-22

NIEPODLEGŁOŚĆ POLSKI JAKO NASTĘPSTWO „WOJNY NARODÓW” I PONAD WIEKOWYCH ZMAGAŃ POLAKÓW W TRZECH ZABORACH

1. Pokolenie „Dwudziestolecia”

Historia ma to do siebie, że przemawia jak gdyby z oddali. Kiedy starsi opowiadali o I wojnie światowej, słuchającym, urodzonym w latach dwudziestych i później, wydawało się, że chodzi o wydarzenia z zamierzchłej przeszłości. Zupełnie zaś o legendę ocierały się opowieści o Bismarcku, kulturkampfie, dobrym cesarzu Franciszku Józefie, o wojnie japońskiej. Od czasu do czasu w czasie uroczystości patriotycznych przed II wojną światową pojawiali się starszycy w niebieskawych mundurach z wysokimi rogatywkami, z orderami na piersi i to byli powstańcy 1863 roku. Żywa historia, a jednak w umysłach urodzonych kilkadziesiąt lat po powstaniu, pozbawiona jakichś uchwytnych realiów.

Historia, niby prawdziwa a widziana z takiej oddali inaczej oddziałuje aniżeli ta, o którą zahaczamy naszym osobistym doświadczeniu, choć jedna i druga jest historią. Dla „Kolumbów” i nieco młodszych wszystko, co zdarzyło się od 1939 r. jest żywe, stale obecne, stale odnawiane w pamięci. Dla ich synów, wnuków, powtarza się to samo, co kiedyś dla tych „Kolumbów”, gdy mówiono im o legionach, Verdun, nawet o 11 Listopada.

* W ramach sympozjum miały miejsce następujące wystąpienia:

- ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński, *Niepodległość Polski jako następstwo „wojny narodów” i ponad wiekowych zmagania Polaków w trzech zaborach*;
- ks. prof. dr hab. Józef Wołczański, *Wschodniogalicyski kontekst narodzin II Rzeczypospolitej w 1918 roku*;
- ks. mgr lic. Szczepan Bemben, *Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w dziele odzyskania niepodległości przez Polskę (1914-1918)*.

Jeśli mówimy tu o pokoleniu „Dwudziestolecia”, to termin ten należy rozumieć symbolicznie. Trzeba tu zarachować kolejne dwudziestolecia, bo tak chronologicznie wyraża się pokolenie. A kiedy mówimy o świadomości historycznej, to trzeba koniecznie rozumieć ją jako budowlę wznoszącą się z odrębnych bloków, właśnie wyrażających takie pokolenia. Nie ma jakiejś świadomości monolitycznej. Każde pokolenie ma swą własną jej postać. Ważne jest, żeby te bloki zyskały spójność, żeby nic się nie stało, co by tę spójność zakłóciło. A zdarza się coś takiego. Wystarczy, że zasieje się w umysłach przekonanie, iż łatwiej jest budować na płaskim, na piasku, bez fundamentu, bez tych bloków, które przed nami położono, gdyż po prostu trudno się ponad nie wznosić. To jest powiedziane bardzo oględnie, wręcz symbolicznie, a powinno się mówić jaśniej, tak, żeby wszyscy zrozumieli. Powinno się sięgnąć do przypowieści o domu budowanym na piasku, rozmytym i wywróconym przy lada niepogodzie. To podobieństwo bardzo bliskie, gdyż nie ma szansy przetrwania także naród, który nie wie o sobie tego, co powinien. Nieraz jest to wiedza bolesna. Ktoś niedawno porównywał nas do Czechów, którzy żyją swoim kupiectwem, a z kolei my, Polscy, powstaniami. Ale powstania, te tragiczne chwile naszej historii, są zarazem niezbitym dowodem, iż upust krwi wymagał stałej odbudowy sił witalnych. Nie obrastania dostatkiem, który miał zrekompensować utraconą tożsamość, ale żałobą noszoną z dumą i pamięcią o tych, którzy odeszli, by reszta mogła żyć, nie cudzym życiem, ale własnym. I tak to szło z pokolenia na pokolenie. Od 1863 roku nie było już w rozdartej zaborami Polsce żadnego powstania. Do 1918 r. 55 lat, a do 1914 r. ponad 50. Pół wieku. I co z tego wynikło? Otóż, kiedy 1915 r. Rosjanie opuszczali Warszawę, wielu warszawiaków z żalem odprowadzało ich na Pragę, bo to „nasi” odchodzą. Nie dlatego, że nagle poczuli się Rosjanami, ale przywykli. Odwykli od ofiar – później niejednokrotnie przez wielu pragmatyków nazywanych pustym polskim romantyzmem.

A co stało się pod rządami Prus. Tutaj po 1848 r. nikt nie myślał o walce niepodległościowej, ale trwała walka o przetrwanie. Walka o ziemię, o to, żeby kraj nie zakwitł wieżami kościołów protestanckich, o to, żeby Polak mógł pracować u Polaka, budować rodzimy kapitał, trwała walka – w Poznaniu – o polską modlitwę, choć w szkole już po niemiecku jej uczyli. Była Września, był kulturkampf, był Drzymała, ale było i tak, że Bydgoszcz liczyła w 1918 r. tylko 17 % Polaków, a wystarczyłoby może ze 20 lat, by na Pomorzu Polacy stanowili garstkę robotników w niemieckich folwarkach.

Tak więc, gdyby ci, którzy dzisiaj wyrzucają historię na śmietnik, zyskali posłuch, to przegrana Polaków może stać się rzeczywistością nawet w warunkach suwerenności, jaką się dzisiaj przesadnie szczycimy. Wynarodowienie ma różne postaci. I wszystkich jeszcze nie znamy.

2. Pod zaborami

W historiografii, a jeszcze bardziej w potocznej retoryce politycznej spotykamy często powiedzenie, że w 1918 r. „naród wybił się na niepodległość”. Jest oczywiście pewien skrót myślowy mający zastąpić dłuższy wywód, jaki byłby tu potrzebny, żeby wyłożyć problem dogłębnie. Zostawmy to jednak, bo może w dalszym ciągu trzeba będzie coś więcej na ten temat powiedzieć. Chodzi jednak o słowo „naród” i jego powiązanie z walką o niepodległość i to wcale nie w 1918 r., ale znacznie wcześniej, właściwie już od Konfederacji Barskiej, a już z całą pewnością od Powstania Kościuszkowskiego. Wtedy bowiem Polacy – znowu pojęcie mocno nieściśle – postanowili upomnieć się o swoje, w pierwszym rządzie wobec Rosji, która w dwóch rozbiorach wzięła najwięcej, a z powodzeniem mogła wziąć jeszcze więcej, choć wołała mieć jako współników Prusy i Austrię, wszak ante portas stała wojna z rewolucyjną Francją. Tak więc trzeci rozbiór 1795 r. był już odpowiedzią na polskie zbrojne veto. Było ono groźne nie tyle i nie tylko w sensie militarnym, ale znacznie niebezpieczniejsze były postanowienia Konstytucji 3 Maja. Wyprzedziły one inne konstytucje, a zwłaszcza francuską i choć brak w niej było postulatu zmiany ustroju na republikański, a nadto miała ona przeciwników w łonie własnej magnaterii, która niekoniecznie musiała czerpać impuls z Rosji, by sprzeciwić się ustawie majowej w Targowicy, była bowiem z natury rzeczy przeciwna wszystkiemu, co naruszało jej interes.

Trzeba sobie uświadomić, że jednak ta magnateria i stan uprzywilejowany, czyli szlachta, to był właśnie naród. Niemcy w czasie II wojny światowej na terenach włączonych do Rzeszy nazwali Polaków, których obywatelstwo polskie uznali za wygasłe: Reichsschutzangehörige, czyli poddanych opiece Rzeszy. Innymi słowy chodziło tu o wymazanie pojęcia naród. To coś podobnego, jak w czasach, o których mówimy, ludność poddana państwu, była bez praw i bez wolności osobistej, a co za tym idzie nie mająca też obowiązków wobec społeczności, która jej nie przyznawała opieki prawnej, przynależnej obywatelowi – wszak człowiek w poddaństwie nim nie był. Nie liczył się też do rangi narodu.

Już Jan Kazimierz w Ślubach po Potopie Szwedzkim obiecał ulżenie losowi ludu, czyli właśnie tym w poddaństwie. Kościuszko z przekonania poderwał chłopów pod Raclawicami, a jeśli przetrzucimy się o ponad pół wieku naprzód, to obietnice już nie wolności, to tę chłop w Prusach już miał, ale ulg bytowych sprowadziły chłopów do obozów armii wielkopolskiej w 1848 r.

Dlaczego tylko zawód był udziałem tych wcale chętnych do pełnienia obywatelskiego obowiązku chłopów? Nie z winy przywódców walki niepodległościowej. Po prostu zaborcy dbali o to, żeby ten zawód zniechęcił chłopów do patriotyzmu polskiego. Wiemy, że poddaństwo w zaborze rosyj-

skim zniósł car, ale gdyby nawet jedynie dekret władz powstania był tu ważnym dokumentem, to i tak upadek powstania, czyniłby go bezprzedmiotowym.

Trzeba sobie zdać sprawę z tych okoliczności, żeby zrozumieć, jak długo i z jakimi przeszkodami kształtowało się na ziemiach polskich pojęcie Narodu i jak trudno udomawiała się świadomość uobywatelnienia.

Jedynie zatem indoktrynacja świadomej swej narodowej kwalifikacji części społeczeństwa mogła budować świadomość mas polskojęzycznych, którym celowo odmawiano samoświadomości decydującej o byciu narodem i o wynikających z tego obowiązkach.

W XIX wieku nierównomiernie w poszczególnych zaborach i z trudem przebiła się do mas ludowych świadomość narodowa. W 1863 r. to nie rząd powstańczy dla większości chłopów jawił się jako dobroczyńca, ale car, który uwolnił ich z poddaństwa. Polowania włościan na powstańców, to wcale nie zjawisko tak hańbiące, jak się je często przedstawia, to raczej rezultat polityki społecznej warstw uprzywilejowanych, ich egoizmu i krótkowzroczności. W zaborze pruskim chłop skorzystał także z praworządności pruskiej, a że do Prus nigdy nie przyłgnał, to już rzecz obcości protestanckiej władzy i autorytetu polskiego duchownego. W Galicji, jak to pokazała rabcja i nie tylko ona, ale w ogóle wiernopoddańczy stosunek do kaizera, przepaść między polskim dworem, a wiejską chatą była nie do przebycia. Społeczny aspekt relacji międzyludzkich dominował. Polska myśl państwowotwórcza, jeśli nawet gdzieś drzemała, w dobie autonomii właściwie nie dała znaku życia. Panowanie polskiego języka, polskiej szkoły, aż do uniwersytetu włącznie, bardziej gasiło ambicje wyzwolenicze aniżeli pruski dryl tępo walczący z każdym przejawem obcej mu kultury narodowej.

W tych warunkach powstania XIX wieku były dziełem garstki tych, którzy żyli świadomością wyrosłą jeszcze przed rozbiorami, a ożywianą romantyzmem, często zastępującym zimną kalkulację, gdyż ta zgasiłaby gorącą wolę walki. Wojna polsko-rosyjska 1830/31 roku była dziełem zapaleńców, choć pociągnęła także tych „gorzej” urodzonych, bowiem do walki stanęła armia Królestwa Polskiego, a więc także plebejski żołnierz. To samo, choć na mniejszą skalę powtórzyło się w 1848 roku w Wielkim Księstwie Poznańskim. Nigdy jednak, a zwłaszcza w 1863 roku, podjęta walka nie stała się walką całego narodu. Po prostu w naszym rozumieniu go jeszcze nie było.

Podsumowując ten wywód, trzeba stwierdzić, że idea niepodległościowa przechowała się w tych warstwach, które łączyła więź narodowa. Nie znaczy to, iż tamci, „dla których bez nich” wiele robiono byli z tego narodu wykluczeni, na mocy nie przyznawanych im praw. Był jeden czynnik, który sprawiał, iż warstwy te stały w gotowości, by wejść do tego narodu. Czynnikiem tym był katolicyzm. W poszczególnych zaborach działał on inaczej, tak, jak pozwalały na to warunki zniewolenia, których także Kościół nie uniknął, ale obcość w stosunku do prawosławia i protestantyzmu nie malała,

lecz rosła. Całkowicie hasłowe równanie polskości z katolicyzmem w tych czasach owocowało szczególnie swoistym rodzajem świadomości. Znany jest przypadek jeszcze z czasów okupacji niemieckiej, że w czasie spisu ludności kobieta pamiętająca dobrze kulturkampf na pytanie o narodowość podała: römisch-katholisch. Żadna perswazja nie zdołała spowodować, by to sprostowała. Dla niej to znaczyło narodowość polską. Nie znaczy to wcale, że osoby tak siebie definiujące miały świadomość niepodległościową. Dla wielu potęga niemiecka była nie do pokonania, a zachować należało polskość, co było równoznaczne z katolicyzmem.

Nie w każdym zaborze pełnił też kapłan rolę spoiwa społecznego. Sojusz z dworem lub z chatą, to było wyzwanie. W zaborze pruskim, gdzie w ciągu XIX wieku oddalenie dworu od chaty coraz bardziej malało, rosła rola społeczna kapłana. Inaczej było w Galicji, a jeszcze bardziej zróżnicowana była sytuacja pod tym względem z zaborze rosyjskim.

Wspólnym mianownikiem dla świadomości narodowej powoli się rozwijającej był jednak zawsze katolicyzm, dlatego w sprzyjającym momencie o niepodległość upominał się naród, mimo, że niemal cały XIX wiek pracował na to, by on nigdy nie zaistniał. Jak to było w retoryce biurokracji pruskiej: polnisch sprechende Preussen, czy w Austrii, poddani katolickiego cesarza, którego portretu nie ważono się usunąć nawet w niepodległej Polsce.

3. Wojna narodów

Powstanie styczniowe i klęska poniesiona przez Polaków uświadomiły wszystkim, że bez konfliktu, który podzielił zaborców marzenie o Polsce odrodzonej i niepodległej jest nieziszczalne. Zmiana miecza na lemiesz, czyli wejście na drogę pracy organicznej było pozorną rezygnacją z ambicji niepodległościowych, w istocie jednak pod wieloma względami je budowało. Wprawdzie Polacy w tym czasie w armiach państw zaborczych uczestniczyli w toczonych wojnach, ale nie oznaczało to bynajmniej jakiegoś dotkliwego ubytku biologicznego, a stwarzało okazję do przygotowania kadry dowódczej. W Prusach do wyższych stopni oficerskich nie dopuszczano, ale w Austrii i Rosji spora liczba Polaków zasilila kadre oficerską włącznie do stopni generalskich.

Pod względem gospodarczym i technicznym praca organiczna przygotowywała kraj do samodzielnego bytu. Było to dzieło Opatrzności, gdyż Polska podzielona, była po prostu wyjąłowiona, nie tylko z tak bardzo potrzebnych kadr inteligentckich, ale także ze zdobywcy technicznych, które budowały w szybkim tempie nowoczesne struktury gospodarcze w Europie zachodniej, w USA, a nawet do pewnego stopnia w Rosji, gdzie przemysł musiał zaspokoić potrzeby olbrzymiego kraju, w ogromnym procencie zapóźnionego w rozwoju. Wprawdzie Królestwo pod tym względem, uwzględniając wszelkie proporcje, także nadrabiało zapóźnienia, mając tak

chłonny rynek zbytu, ale potencjał tam rosnący tylko w małym stopniu był nasz, rodzimy. Jeśli weźmie się pod uwagę olbrzymią dewastację kraju w czasie I wojny światowej, to ta eksplozja inwestycyjna II połowy XIX wieku była jednak wprost błogosławieństwem dla odbudowującej się po 1918 r. Polski.

Można zatem zaryzykować zdanie, że wiele elementów tworzących infrastrukturę państwa, we wszystkich trzech zaborach istniało w momencie wybuchu wojny w 1914 r. Potencjał polski skupiał się głównie we własności ziemskiej, okrojonej sekwestracjami rosyjskimi po powstaniach, a także polityką wywłaszczeniową i kolonizacyjną Prus, choć nie tak wydajną, jak to zakładała słynna Komisja Kolonizacyjna, bo częściowo wielka własność obszarnicza, a w większym jeszcze stopniu gospodarstwa chłopskie, zostały w polskich rękach. Wszystko inne wymagało pracy od podstaw. Ale żeby do niej dojść mogło, musiały na korzyść niepodległości polskiej rozstrzygnąć się losy wojny.

Pewne było tylko to, że zaborcy znaleźli się w przeciwnych obozach. Austro-Węgry i Rzesza po jednej a Rosja po drugiej stronie. Wynik wojny nie był przesądzony. Wprawdzie Austria i Rosja już od początku wykazywały znamiona rozkładu i niemocy, ale państwa centralne stały potęgą Rzeszy, a losy wojny rozgrywały się na zachodzie, gdzie Francja i Wielka Brytania wykrwawiały się podobnie, jak Niemcy. Wszystko zależało od tego, co działo się na froncie wschodnim, a tam od 1917 r. wielką nadzieją Niemiec była rewolucja w Rosji. Dla sprawy polskiej jedno było pewne. Rosjanie do Królestwa już nie wrócą, a na froncie południowym nie zdziałają też nic przeciwko Austro-Węgrom.

O odbudowie Polski w pełni suwerennej poważnie mało kto mógł myśleć. Idea obozu narodowego, odbudowy Polski w oparciu o Rosję i w jakimś z nią powiązaniu nie miała szans realizacji. W 1915 r. Rosjanie na zawsze opuszczali Warszawę. Odezwa Wielkiego Księcia Mikołaja Mikołajewicza, mówiła, że „marzenie święte ojców waszych i dziadów może się urzeczywistnić. Półtora wieku temu żywe ciało Polski rozszarpane zostało na kawałki, lecz dusza jej nie umarła. Żyła ona nadzieją, iż nadejdzie godzina zmartwychwstania narodu polskiego i jego pogodzenia się braterskiego z wielką Rosją. Niech złączy się on w jedną całość pod berłem cesarza rosyjskiego! Pod berłem tym odrodzi się Polska, wolna pod względem swej wiary, języka i samorządu”. Odezwa wydana była 14 sierpnia 1914 r., kiedy Rosjanie byli jeszcze w Warszawie, a poza tym obiecywała jedynie samorząd pod berłem cara. Czyli o niepodległym państwie, nawet o takim dualizmie jaki istniał w cesarstwie austro-węgierskim nie mogło być mowy. Zresztą odezwę wydał tylko głównodowodzący armią.

Tzw. Akt 5 listopada 1916 r., czyli odezwa Franciszka Józefa i Wilhelma II miała o tyle większą wagę formalną, że wydali ją dwaj władcy, ale poza enigmatyczną obietnicą połączenia Królestwa z Galicją – o zaborze

pruskim nawet nie wspomniano – znaczenie tego dokumentu było jeszcze mniejsze niż odezwy rosyjskiej. Z całą pewnością chodziło o stworzenie armii polskiej pod dowództwem państw centralnych, czyli o mięso armatnie. Legiony wprawdzie się rozrosły od czasu Oleandrów, ale były niewygodne, gdyż jednoznacznie ożywione były ideą walki o niepodległą Polskę.

Dostatecznie wyczerpująco obecny jest w historiografii czyn zbrojny Polaków w I wojnie światowej – nie ten w armiach zaborczych, ale obliczony na wejście do akcji w momencie upadku tych państw – zatem nie tu miejsce, by do tego wracać. Politycy do końca brali pod uwagę każdy ze scenariuszy, z jakimi wkraczali w wojnę w 1914 r. Czyn zbrojny, Polska Organizacja Wojskowa, Legiony, a zwłaszcza potencjał militarny rosnący w miarę upływu lat wojny w armiach zaborczych, a także za Oceanem, do 1917 r., od momentu wejścia USA do wojny już otwarcie – późniejsi Halerczycy, to był atut nie podlegający żadnym wahaniom wynikającym z kalkulacji politycznych. Gdyby nie on Polska w 1918 r. być może by powstała, bo tak decydowali znowu o nas bez nas w Wersalu, ale z pewnością nie byłaby to Polska w takich granicach, w jakich istniała II Rzeczpospolita.

Powstania, a konkretnie wielkopolskie, trzy powstania śląskie i walki o Lwów, a potem wojna bolszewicka, to był w sumie wielki czyn zbrojny, na który stać było kraj ledwo politycznie umocowany uchwałami wersalskimi, wycieńczony wojną i pozbawiony właściwie wszelkich zasobów umożliwiających prowadzenie wojny. Dodać trzeba, że wymieniony tu wysiłek zbrojny był w znacznej mierze improwizowany. Powstanie Wielkopolskie wybuchło nieoczekiwanie w momencie, kiedy garnizon niemiecki w Poznaniu był na tyle silny, że mógł z łatwością sobie poradzić z garścią powstańców, co prawda w przewadze żołnierzy frontowych, ale ta armia wielkopolska organizowała się w trakcie walki. Były to właściwie początkowo luźne oddziały samoobrony, kompanie parafialne, bardzo często organizowane przez miejscowych księży. Takiego udziału duchowieństwa w bezpośredniej walce wyzwolenczej nie ma w żadnej z pozostałych dzielnic. Ale sytuacja ta jest owocem roli jaką przez dziesiątki lat zaboru odgrywało duchowieństwo w Poznańskim. Obok ziemian i nielicznej inteligencji zawodowej ksiądz był tym autorytetem, który miał bezpośrednią styczność z ludnością wsi i miasteczek. Jego obecność w toczącej się walce była swoistą gwarancją, iż rzecz warta jest zachodu.

Wymienione powstania były w istocie walką o granice Polski. Bez nich inny byłby ich kształt. Jednakże fakt ten ukazuje dobitnie osamotnienie Polski w momencie jej powrotu do grona niepodległych państw. Nie inaczej było w 1920 r., kiedy już nie granice Rzeczypospolitej, ale jej byt niepodległy i – jak słusznie się przyjmuje – oblicze Europy zależały od polskiego oręcza.

Analizując sytuację Polski w tym czasie i postawy jej obywateli, należałoby zwrócić uwagę na motywację pchającą ludzi do walki. Różnie oce-

nia się bezpośredni udział społeczeństwa, zarówno z bronią w ręku, jak i na zapleczu. Nie był on tak wielki, jak to przedstawiała propaganda, mówiąca o powszechnym zryw. Może wahał się on w granicach do 20 % ogółu, ale to tylko wtedy, kiedy bierzemy pod uwagę motywację świadomą. Większość po prostu uznała autorytet państwa i jego rolę w zapewnieniu bezpieczeństwa wszystkim obywatelom. Było to może więcej aniżeli akces emocjonalny, gdyż okazało się, że po ponad stuleciu niewoli, nawet ci, którzy zaledwie zdołali przywyknąć do swych obywatelskich praw i obowiązków, stanęli do dyspozycji jako naród państwotwórczy. Dla Polski, jako państwa o silnych mniejszościach etnicznych był to moment bardzo istotny. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że czynnikiem cementującym był tu Kościół katolicki, gdzie olbrzymia większość tego narodu będącego fundamentem państwa znajdowała też swe naturalne miejsce.

Zakończenie

Świadomość narodowa umocowana w historii jest niezbędnym elementem budującym patriotyzm. Bez niego nie może być spójni narodowej stanowiącej fundament państwa. Nie ma to żadnego odniesienia do szowinizmu, gdyż nie inspiruje wrogości do obcoplemieńców żyjących pośród nas. To jest coś podobnego, jak w przypadku zagrody, gdzie jeden jest włodarz, a wielu może być z nim pod jednym żyjących dachem. Obecne kwestionowanie wszystkiego, co natura w człowieku zagnieździła, a więc także wartości, jakie tkwią we wspólnocie narodowej, jest aberracją, od której kiedyś trzeba będzie się odsunąć, by nie zgubić samych siebie, ale póki co jest to niebezpieczeństwo i wielka troska. Tam, gdzie razi słowo naród, a szuka się zamiennika, zastępując je słowem społeczeństwo, istnieje taka sama groźba, jak z powodu zamiany takich pojęć, jak rodzina na związek partnerski, jak wykreślenie słowa matka i ojciec i zamiana ich na: pierwszy i drugi rodzic, jak unikanie słów: mąż i żona i zastąpienie ich słowami: partner, partnerka, jak podawanie w wątpliwość płci narodzonego dziecka wbrew oczywistości.

Wszystko to bierze swój początek z niewiadomej, jaką dziś uczyniono nasz rodowód i naszą istotę. Historia mówi najlepiej kim jesteśmy, dlatego jest też zamach na nią. Stajemy się anonimowi, zatem czy i na ile w ogóle istniejemy?

UDZIAŁ DUCHOWIEŃSTWA DIECEZJI PRZEMYSKIEJ OB. ŁAC. W DZIELE ODZYSKANIA NIEPODLEGŁOŚCI PRZEZ POLSKĘ (1914-1918)

W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na różne płaszczyzny działania duchowieństwa diecezji przemyskiej ob. łac., które „wpisały się” w dzieło odzyskania niepodległości. Niektóre z nich równocześnie były bardzo mocno związane z powołaniem kapłańskim, dlatego niekiedy trudno rozgraniczyć czy wynikały one bardziej z pobudek patriotycznych czy duszpasterskich.

Pierwsza wojna światowa rozpoczęła się 1.08.1914 r. Na terenie diecezji przemyskiej działania zbrojne nastąpiły już na początku września 1914 r. W kolejnych miesiącach prawie całe jej terytorium zostało opanowane przez wojska rosyjskie. W dniu 21 września rozpoczęło się pierwsze oblężenie Przemyśla. Ten front zatrzymał się na Wiśle, Dunajcu i w okolicach Gorlic oraz wzdłuż Karpat. W październiku Austriakom udało się od południa odrzucić przeciwnika na linię Sanu i uwolnić Przemyśl, jednak zatrzymano się w niewielkiej odległości od miasta. Ponieważ jednak, od strony Królestwa, Rosjanie odnosili sukcesy i przełamali front kierując się na Kraków, dlatego Austriacy zostali zmuszeni do odwrotu także na południu i w ten sposób rozpoczęło się drugie oblężenie Przemyśla. W listopadzie wojska rosyjskie dotarły pod Kraków i w okolice Nowego Sącza i Limanowej, a na południu ponownie do linii Karpat. W grudniu 1914 r. wojskom austro-węgierskim i niemieckim udało się zatrzymać atak wojsk rosyjskich przed Krakowem, a nawet odrzucić je na linię rzek Dunajec, Biała i okolice Gorlic. Chcąc pomóc twierdzy przemyskiej rozpoczęto także atak od strony przełęczy dukielskiej, chwilowo odzyskano nawet Jasło i Krosno, ale działania te załamały się i musiano wycofać się w góry. Od stycznia 1915 r. rozpoczęły się dalsze walki na linii Karpat, w południowej części powiatów sanockiego, krośnieńskiego i jasielskiego. W ten sposób chciano m.in. przyjąć z odsieczą twierdzy przemyskiej, która ostatecznie poddała się 22.03.1915 r. Na początku maja 1915 r. rozpoczęła się ofensywa wojsk Austrii i Niemiec, podczas której udało się odepchnąć wojska rosyjskie na linię Dniestr-San, a następnie 3.06.1915 r. odzyskać Przemyśl i rozpocząć ofensywę na Lwów, który zdobyto 21 czerwca. W kolejnych latach działania zbrojne nie toczyły się już na terenie diecezji¹.

¹ *Front wschodni I wojny światowej. Studia z dziejów militarycznych i polityczno-społecznych*, red. M. BACZKOWSKI, K. RUSZAŁA, Kraków 2013, passim.

Należy dodać, że w pierwszych tygodniach wojny idea walki z Rosjanami cieszyła się w Galicji dużą popularnością. Liczono, bowiem na przyłączenie Królestwa do Galicji i odzyskanie niepodległości przy pomocy Austrii, czy raczej początkowo w połączeniu z Austrią. Dlatego do wojska zgłaszali się na ochotnika rezerwiści nieobjęci mobilizacją, a na przełomie lipca i sierpnia 1914 r. na ulicach wielu miast dochodziło do licznych patriotycznych demonstracji i okazywania życzliwości żołnierzom oraz przychylności Austrii. Jednak stopniowo atmosfera ta zmieniała się i pojawiły się koncepcje uzyskania całkowitej niepodległości. Szczególnym momentem utraty zaufania do państw centralnych stał się traktat brzeski z 9.02.1918 r., w którym postulowano m.in. utworzenie niepodległej Ukrainy i oddanie jej znacznych terytoriów Galicji. Należy też pamiętać, że w społeczeństwie polskim, obok orientacji proaustriackiej, pojawiały się także inne koncepcje odzyskania niepodległości².

W kontekście opisywanych wydarzeń, warto zwrócić uwagę na różne działania duchowieństwa diecezji przemyskiej ob. łac., które bez wątplenia wpisały się w cały proces odzyskiwania niepodległości przez Polskę. Działalność pro-niepodległościowa duchownych, inspirowana była w dużej mierze postawą przemyskich biskupów.

1. Pro-niepodległościowe działania biskupów przemyskich

W pierwszej kolejności należy przyjrzeć się postawie ówczesnego ordynariusza diecezji biskupa Józefa Sebastiana Pelczara oraz biskupa pomocniczego bpa Karola Józefa Fischera.

1. 1. Działalność bpa Józefa Sebastiana Pelczara

Po wybuchu wojny, w dniu 13.08.1914 r. wydał on odezwę do duchowieństwa, w której pisał o ciężkiej chwili, jaka przyszła na „nasz naród i kraj” i wzywał do roztropności i ofiarności. Nakazał też modlitwy o uproszenie miłosierdzia Bożego nad narodem. Równocześnie polecał, aby otoczyć opieką szczególnie potrzebujących i rodziny, których ojcowie poszli na wojnę, i proponował, aby uczynić to w oparciu o struktury, istniejącego w diecezji, Związku Katolicko-Społecznego. W związku z powstającymi na większych stacjach kolejowych punktami opieki dla chorych i rannych, wzywał duchowieństwo do zaangażowania się w te dzieła i otoczenia potrzebujących opieką, szczególnie duchową. W piśmie tym powiadomił ponadto, że Konsystorz Biskupi pozostanie w Przemyślu, pod zarządkiem bisku-

² P. SZLANTA, „*Pod gasnącą gwiazdą Habsburgów*”. *Doświadczenie frontu wschodniego polskich żołnierzy CK Armii*, w: *Front wschodni I wojny światowej. Studia z dziejów...*, s. 79-93.

pa sufragana Karola Józefa Fischera, on zaś zamierzał przebywać w Jaśliškach, co miało ułatwić zarząd diecezją w przypadku zamknięcia twierdzy przemyskiej. W dołączonym do odezwy dokumencie z 10.08.1914 r. przekazał też kapłanom władze na czas wojny i na wypadek odcięcia od Konsystorza³.

Natomiast w dniu 18.08.1914 r., bp Pelczar wydał kolejną odezwę do duchowieństwa, w której poinformował: „W ostatnich dniach zaszedł fakt niezmiernie wielkiej doniosłości; oto pod egidą naszego najszlachetniejszego Monarchy, a staraniem Koła polskiego powstaje w kraju Naczelny Komitet Narodowy i tworzą się legiony polskie, aby przy pomocy armii austro-węgierskiej wyzwolić braci naszych spod jarzma moskiewskiego. Słuszna zatem, abysmy przyczynili się do ich wyswobodzenia. Obowiązek ten ciąży na całym społeczeństwie polskim, a więc także i na duchowieństwie, które zawsze odznaczało się prawdziwą i gorącą miłością Ojczyzny”. Dalej wzywał do poparcia wszelkimi środkami duchowymi i materialnymi tej idei oraz otoczenia opieką żołnierzy, ich rodzin i wszystkich potrzebujących a także zachęcał, aby kilku kapłanów zgłosiło się na kapelanów wojskowych⁴.

Z kolei w dniu 21.08.1914 r. wydał list pasterski z okazji śmierci papieża Piusa X, w którym m.in. pisał o rozpętanej nad światem straszliwej burzy niosącej śmierć i pożogę. A następnie zaznaczył: „Nie lękajcie się zbyt mocno o losy naszego narodu” i wskazywał na nadzieję płynącą z wiary. Równocześnie dodał: „Dziś nastąpiła dla naszego narodu chwila ważna, chwila walki o wyswobodzenie braci naszych spod moskiewskiego jarzma; potrzeba zatem zbudzić w każdej duszy Chrystusa, czyli ożywić w sobie ducha wiary a zarazem ducha zgody, męstwa i poświęcenia”. Wzywał też do modlitwy i pokuty równocześnie przytaczając słowa: „O Jezu ratuj naród mój i Twój, niech ten naród, za łaską Twoją wyswobodzony i odrodzony, będzie zawsze wiernym sługą Twoim”⁵.

Warto jeszcze dodać, że już w sierpniu 1914 r., bp Pelczar utworzył pierwszy Komitet dla niesienia pomocy ubogim w Przemyśle⁶.

³ *Władze delegowane na czas wojny, Przemyśl 10.08.1914*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” (dalej: KDP) 14(1914), z. 7-8, b. str.; J. S. PELCZAR, *Odezwa do Wielebnego Duchowieństwa z powodu wojny, Przemyśl 13.08.1914*, KDP 14(1914), z. 7-8, b. str.; S. MOMIDŁOWSKI, *Ś.p. Ksiądz Biskup Karol Józef Fischer, Sufragan przemyski*, KDP 31(1931), z. 10-11, s. 396.

⁴ *Odezwa do Duchowieństwa z dnia 18 sierpnia 1914 r.*, KDP 14(1914), z. 7-8, s. 425.

⁵ J. S. PELCZAR, *List pasterski z okazji śmierci Ojca św. Piusa X, 21.08.1914*, KDP 14(1914), z. 7-8, s. 419-425.

⁶ K. J. FISCHER, *List pasterski na Wielki Post roku 1915*, KDP 15(1915), dodatkowa odbitka; *Mowa Arcypasterza Józefa Sebastiana Pelczara „O zadaniach Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i połączonego z nim Związku*

W połowie września 1914 r., w czasie zagrożenia oblężeniem miasta, bp Pelczar opuścił Przemyśl i początkowo rezydował w Jaśliskach. Jednak w wyniku dalszego naporu wojsk rosyjskich opuścił diecezję i przez Zakopane i Wiedeń udał się do Rzymu, gdzie dotarł w grudniu 1914 r. Tam usilnie zabiegał o sprawy Ojczyzny, m.in. prosił papieża Benedykta XV o publiczne zabranie głosu w sprawie Polski. W drodze powrotnej rządca przemyski zatrzymał się w Wiedniu, gdzie starał się wyjednać u rządu pomoc dla diecezji. Następnie przebywał w Krakowie podejmując współpracę z bp. Adamem Stefanem Sapiehą i jego Książęco-Biskupim Komitetem Rantkowym w celu pomocy materialnej dla diecezji⁷.

W lutym 1915 r. bp Pelczar napisał z Krakowa kolejną odezwę do duchowieństwa, w której czytamy: „W liście na początku wojny zaznaczyłem, że idzie nie tylko o całość i honor monarchii austro-węgierskiej, ale także o przyszłość Polski i o interesa katolickie. Uplłynęło sześć miesięcy, a wojna nie tylko nie ustała, ale sroży się coraz groźniej i coraz większe zrządza spustoszenia [...] Nie trzeba wpadać w zwątpienie co do przyszłości Polski, ani z optymizmu przerzucać się w pesymizm, do czego Polacy tak są pochopni. Ufajmy, że miłosierdzie Boże, przyjmując nasze cierpienie jako pokutę za nasze i ojców naszych grzechy, okaże się nad narodem naszym i wskrzesi Polskę do nowego życia, przyczem jako pomocnika w tym dziele użyje najszlachetniejszego naszego Monarchy. Natomiast niech nikt nie wierzy zwodniczym obietnicom, którymi nas łudzą nieprzyjaciele nasi, ani marzy o Polsce z łaski prawosławia i masonerii. Broń nas Boże od Polski zatrutej jadem odszczepieństwa i nihilizmu rosyjskiego, czy masonerii francuskiej i angielskiej. My chcemy Polski, ale Polski katolickiej, przywiązanej do Kościoła i do Stolicy św., Polski wiernej wzniosłym swoim ideałom i tej wielkiej misji, jaką wzięła od Boga, by niosła wiarę i cywilizację katolicką na Wschód; a taką może być Polska jedynie w związku z katolicką monarchią austro-węgierską. Nie godzi się sprzeniewierzać zasadom katolickim i słuchać tej przewrotnej rady: Z Bogiem lub bez Boga wiedzie do Polski droga, choćby nam obiecywano Polskę od morza do morza”. Dalej wspominał o walkach legionów polskich i wzywał do modlitwy i pokuty oraz podjęcia szerokiej akcji charytatywnej⁸.

Gdy w maju 1915 r. część diecezji została wyswobodzona, bp Pelczar zamieszkał w Jaśle a po zajęciu Przemyśla przez wojska austriackie i niemieckie powrócił do miasta w dniu 12.06.1915 r. Wówczas też założył diecezjalny komitet pomocy dla najbiedniejszej ludności i zarządził składkę

Katolicko-społeczny”, KDP 18(1918), z. 2, s. 21; *Działalność Rady parafialnej Związku katolicko-społeczny w Przemyślu*, KDP 19(1919), z. 3-4, s. 66-70.

⁷ J. S. PELCZAR, *Wielebnemu Duchowieństwu swej diecezji błogosławieństwo pasterskie i pozdrowienie w Panu, Kraków 17.02.1915*, KDP 15(1915), z. 1-2, s. 1-3.

⁸ Tamże.

we wszystkich parafiach na ten cel. Organizacja ta początkowo była filią komitetu krakowskiego, ale z czasem stawała się coraz bardziej samodzielną. Niedługo później powołał także diecezjalny komitet dla opieki nad sierotami. W kolejnych latach często apelował o wsparcie działalności obu komitetów⁹.

Ponadto często zachęcał do podejmowania innej działalności na rzecz narodu polskiego. Już 22.06.1915 r. wydał odezwę do duchowieństwa, w której zachęcał do dalszej wyteżonej pracy duszpasterskiej i charytatywnej¹⁰. Z kolei na dzień 21.11.1915 r. zarządził uroczyste nabożeństwo dla uproszenia miłosierdzia Bożego dla Polski oraz wezwał do dalszej pomocy potrzebującym. Była to odpowiedź na wezwanie papieża i wspólny apel biskupów z trzech zaborów wystosowany w dniu 15.08.1915 r., który podpisał także bp Pelczar. W 1915 r. napisał też broszurę pt. *Wezwanie do pracy nad duchowym odrodzeniem narodu polskiego*, która została wydana czterokrotnie i obiegła całą Polskę.

W liście pasterskim na Wielki Post 1916 r. ponownie przestrzegał przed niebezpieczeństwami ze strony masonerii zachodniej oraz ideami płynącymi z prawosławia i socjalizmu; wzywał do modlitwy i wierności wierze katolickiej. Równocześnie wskazywał, że wojna obudziła w narodzie pragnienie odbudowania gmachu ojczyzno, ale przestrzegał przed błędnymi koncepcjami ustroju państwa a idee niepodległościowe nadal opierał na monarchii Habsburgów¹¹.

W dniu 24.11.1916 r., w mowie wygłoszonej na nabożeństwie żałobnym po śmierci cesarza Franciszka Józefa I, bp Pelczar podkreślał katolicki charakter rządów monarchy i jego troskę o Polaków przed wojną i w jej trakcie, wymieniając m.in. utworzenie legionów polskich i manifest 5 listopada¹².

Z kolei w liście pasterskim na Wielki Post 1917 r. ponownie pochwalił manifest 5 listopada. Pisał także o cierpieniu, z którego może wypłynąć odrodzenie narodu, brak jednak innych odniesień do niepodległości¹³. Na początku tego roku podpisał też wspólny list pasterski biskupów au-

⁹ *Uwiedomienie o utworzeniu Komitetu ratunkowego diecezjalnego*, KDP 15(1915), z. 2, s. 3; *Przynaglenie do zarządzenia składki dla zasilenia Komitetu ratunkowego diecezjalnego*, KDP 18(1918), z. 1, s. 13; *Mowa Arcypasterza Józefa Sebastiana Pelczara „O zadaniach Bractwa N. P. Maryi...”, s. 21; Wezwanie do składania sprawozdań o akcji ratunkowej zainicjowanej przez Komitet Biskupi*, KDP 18(1918), z. 2, s. 26; *Działalność Rady parafialnej Związku...*, s. 66; S. MOMIŁŁOWSKI, *Ś.p. Ksiądz Biskup Karol Józef Fischer...*, s. 397.

¹⁰ J. S. PELCZAR, *Odezwa do duchowieństwa o obecnej sytuacji*, KDP 15(1915), z. 2, s. 2.

¹¹ *List pasterski bp. J. S. Pelczara*, KDP 16(1916), z. 1, s. 6-10.

¹² *Mowa żałobna bp. J. S. Pelczara*, KDP 16(1916), z. 12, s. 142-144.

¹³ *List pasterski bp. J. S. Pelczara*, KDP 17(1917), z. 1, s. 1-5.

striackich w którym zachęcano, aby mimo obecnych trudnych czasów zachować wiarę w Boga i nie poddawać się bezbożnym prądom ideowym. Wspomniano również, że Polska na nowo powstała do życia i zapewniano, że powstanie nowa odrodzona Austria¹⁴.

W dniu 12.05.1917 r., bp Pelczar zredagował, po ustaleniach z innymi biskupami, wspólne Wskazania Biskupów Galicyjskich dla duchowieństwa w sprawie Ligii Kobiet. Zaznaczono w nich, że organizacja ta, która miała wspierać legistów i ich rodziny, obecnie zajęła się mocno polityką, a jej ideologia jest związana z socjalistami i hasłami radykalnymi oraz wrogimi Kościołowi i wierze katolickiej. Dlatego przestrzegano przed tymi zagrożeniami, zachęcając zaangażowane kobiety katolickie, aby przeszły do Związku Niewiast Katolickich z centralą w Krakowie¹⁵.

Natomiast w „Kronice Diecezji Przemyskiej” z października 1917 r. wydrukowano orędzie bp. Pelczara do duchowieństwa diecezji przemyskiej pt.: *Wskazówki na dobę obecną*, w którym m.in. pisał: „Dla narodu naszego nastąpiła chwila przełomowa, od której jego przyszłość zależy. Mamy w Bogu nadzieję, że Polska do nowego życia jako niepodległe królestwo powstanie. [...] słuszna zatem byśmy dla jej odrodzenia wszystkie wyteżyli siły, mając ducha jednego i serce jedno”. Dalej wskazywał na rozbięcie w społeczeństwie, niezgodę i walkę różnych stronnictw. Dlatego m.in. wzywał duchowieństwo do jedności, wierności zasadom katolickim i Kościołowi oraz przestrzegał przed niewłaściwym zaangażowaniem politycznym czy społecznym, szczególnie przed łączeniem się ze stronnictwami o poglądach radykalnymi i socjalistycznymi. Zdecydowanie też napiętnował ideę utworzenia Polski na wzór republiki lub we współpracy z masonerią. Stąd apelował: „W tej sytuacji niechaj katolicy świeccy wraz z duchowieństwem wołają głośno, że chcą Polski wolnej, niepodległej, zjednoczonej i silnej, ale przy tym na wskroś katolickiej”. Uzasadniał również, że niepodległość należy zabezpieczyć przez związek z monarchią Habsburgów, przy zachowaniu całkowitej niepodległości¹⁶.

Ponadto w październiku 1917 zarządził w diecezji nabożeństwa z okazji setnej rocznicy śmierci Tadeusza Kościuszki, które miały być połączone z przemową o prawdziwej miłości ojczyzny oraz modlitwy o zmiłowanie Boże nad narodem. W 1917 r. wziął także udział w spotkaniu Episkopatu polskiego w Warszawie, gdzie podjęto temat niepodległości ojczyzny i jej kształtu¹⁷.

¹⁴ *List pasterski biskupów Galicji*, KDP 17(1917), z. 2, s. 30-32.

¹⁵ *Wskazania Biskupów Galicyjskich dla duchowieństwa w sprawie Ligii Kobiet*, KDP 17(1917), z. 6, s. 50.

¹⁶ S. KRZYWIŃSKI, *Działalność duszpasterska św. Józefa Sebastiana Pelczara*, Przemysł 2003, s. 248-249.

¹⁷ *Mowa Arcypasterza Józefa Sebastiana Pelczara „O zadaniach Bractwa N. P. Maryi...”, s. 23.*

Z kolei w ogłoszonym w styczniu 1918 r. liście pasterskim na Wielki Post wzywał do męstwa w wierze i ofiarowania wszystkiego Chrystusowi. Natomiast nie nawiązywał mocno do sytuacji wojennej i politycznej, jedynie zachęcał, aby z Bogiem złączyć śmierć bliskich i inne nieszczęścia¹⁸.

Jednak już w tym miesiącu, akcenty niepodległościowe pojawiły się wyraźnie w idei odnowienia Związku Katolicko-Społecznego połączonego jeszcze w 1910 r. z Bractwem Najświętszej Panny Maryi Królowej Korony Polskiej. Ponieważ w czasie wojny, jego działalność została znacznie ograniczona a w wielu miejscach przerwana, dlatego w dniu 4.01.1918 r. bp Pelczar zaapelował o odrodzenie tego stowarzyszenia w każdej parafii i zarządził jego reorganizację. Motywował to m.in. „potrzebą w tej przełomowej dla narodu chwili”, wskazywał też na niebezpieczne prądy idące zarówno z zachodu, jak i ze wschodu. Zadaniem związku miała być praca na szerokim polu religijnym, społecznym i charytatywnym. Protektorem organizacji został bp Pelczar a jego zastępcą bp Fischer. Już 2.02.1918 r. odbyło się w Przemyślu walne zebranie tego stowarzyszenia, podczas którego bp Pelczar wygłosił mowę. Przybliżył w niej cele związku i zaznaczył, że motywem do jego odnowienia jest ciężkie położenie Kościoła i narodu oraz wskazywał na zagrożenia, jakie wynikają z błędnych prądów masonerii i rewolucji komunistycznej i zagrażają obecnie wierze i porządkowi społecznemu m.in. wskazywał na dążenia do obalenia monarchii i zaprowadzenia republiki lub komunizmu i anarchii. Wzywał do przeciwstawienia się tym prądom dla ratowania Kościoła i narodu. W przemówieniu tym powiedział również: „Z łaski Bożej wschodzi nad ziemią polską słońce swobody, zwiastujące lepszą przyszłość dla Polski niepodległej i da Bóg zjednoczonej; ale blask tegoż przyćmiewają liczne chmury – to nienawiść naszych wrogów, a przy tem nasza nieroztropność i nasza niezgoda”. Wskazywał, że istnieje konieczność naprawienia i zmiany stosunków społecznych, ale z poszanowaniem wiary i zasad chrześcijańskich. W kolejnych miesiącach mocno akcentowano konieczność powstania tej organizacji, a w sierpniu 1918 r. bp Pelczar wydał specjalny list pasterski w tej sprawie¹⁹.

¹⁸ J. S. PELCZAR, *List pasterski na Wielki Post Roku Pańskiego 1918*, KDP 18(1918), z. 1, s. 1-6.

¹⁹ *Orędzie do Duchowieństwa w sprawie reorganizacji Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i połączonego z niem Związku katolicko-społecznego*, KDP 18(1918), z. 1, s. 14-15; *Poprawiony Statut Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i Związku katolicko-społecznego*, KDP 18(1918), z. 1, s. 15-18; *Mowa Arcypasterza Józefa Sebastiana Pelczara „O zadaniach Bractwa N. P. Maryi...”, s. 21-25; Wskazówki do założenia względnie zreorganizowania Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i połączonego z niem Związku katolicko-społecznego*, KDP 18(1918), z. 2, s. 25; *Przynaglenie do tworzenia rad parafialnych i dekanalnych Związku katolicko-społecznego i połączonego z nim Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej*, KDP 18(1918), z. 4-5, s. 79; J. S. PELCZAR, *List pasterski*

Podobne motywy kierowały decyzją bp. Pelczara, który od marca 1918 r. wzywał do zakładania Sodalicii Mariańskich w szkołach i parafiach²⁰.

Jak można zauważyć, w kolejnych miesiącach 1918 r., w przemowach i zarządzeniach biskupa coraz mocniej przebijała idea Polski niepodległej i samodzielnej, a równocześnie troską o ustrój i kształt przyszłego państwa. Tematy te pojawiły się m.in. w zarządzeniu modlitw na niedzielę po dniu 3 maja²¹. Podobnie w wydrukowanym w „Kronice Diecezji Przemyskiej” z 8.05.1918 r. referacie bp. Pelczara pt.: *Prześladowanie Unitów w Chełmszczyźnie i na Podlasiu*, w którym autor już na wstępie sprzeciwiał się przyznaniu Chełmszczyzny nowo powstającej Ukrainie i szeroko poruszył temat kształtu i ustroju niepodległej Polski²².

Natomiast we wspomnianym już liście pasterskim dotyczącym odnowienia Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i Związku katolicko-społecznego z sierpnia 1918 r. m.in. pisał o tym, że wojna przyniosła odmianę losu narodu, bo Rosja została pokonana a władcy państw centralnych postanowili wskrzesić wolne i niepodległe Królestwo Polskie. Równocześnie apelował, by nowa Polska pozostała wierna Bogu i Jego zasadom, o co należy się modlić i zabiegać, do czego powołał wspomnianą organizację. Ponownie wskazywał też na niebezpieczeństwo masońskie, socjalistyczne, komunistyczne i anarchię a także prądy lewicowe w ruchu ludowym. Dlatego wzywał do budowania nowej rzeczywistości w duchu Chrystusowym. Wyznaczał też zadania dla kapłanów: „na polu narodowym i politycznym, przyczyniać się do tego, aby w społeczeństwie polskim był duch religijny, dobry obyczaj i postępek zbawczy; by też była prawdziwa miłość Ojczyzny, zgoda wszystkich stanów i jedność wszystkich stronnictw w rzeczach dla narodu żywotnych. Wprawdzie Związek katolicko-społeczny nie miesza się bezpośrednio do walk politycznych, ale mimo to ma on czuwać,

o odnowieniu Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i połączonego z niem Związku katolicko-społecznego, KDP 18(1918), z. 8, s. 125-131.

²⁰ *Odezwa do XX. Katechetów gimnazjów, seminariów nauczycielskich i szkół wydziałowych o zakładaniu Sodalicii Mariańskich dla uczniów*, KDP 18(1918), z. 3, s. 39; *Instrukcja o zakładaniu Sodalicii Mariańskich dla uczniów*, KDP 18(1918), z. 3, s. 39-47; *Sprawozdanie ze zjazdu Księży Katechetów szkół średnich i wydziałowych w diecezji przemyskiej o. l.*, KDP 18(1918), z. 4-5, s. 66-76; *Odezwa Ordynariatu o zakładaniu Sodalicii Mariańskich dla młodzieży wiejskiej i małomiejskiej*, KDP 18(1918), z. 6-7, s. 90-91; *Instrukcja dla zakładania Sodalicii Młodzieży wiejskiej męskiej*, KDP 18(1918), z. 6-7, s. 91-96; *Statut Sodalicii Mariańskiej Młodzieńców*, KDP 18(1918), z. 6-7, s. 96-100.

²¹ *Wezwanie do odprawienia uroczystego nabożeństwa błagalnego 5 maja czyli po święcie N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej*, KDP 18(1918), z. 3, s. 47-48.

²² J. S. PELCZAR, *Prześladowanie Unitów w Chełmszczyźnie i na Podlasiu*, KDP 18(1918), z. 4-5, s. 55-66.

aby polityka szła torami katolickimi i aby do wszystkich rad czy instytucji lub sejmów wybierano ludzi rozumnych, prawych, o dobro powszechne dbałych, do Kościoła i Ojczyzny szczerze przywiązanych²³. Wraz z listem, po raz kolejny udzielił wskazówek dotyczących tej organizacji; co powtórzył także na kongregacji dziekańskiej w dniu 20 sierpnia²⁴.

Wobec już bardzo wyraźnej wizji wolnej Polski, bp Pelczar podpisał wraz z innymi biskupami Galicji Orędzie wydane dnia 1.11.1918 r. Biskupi pisali w nim m.in. „Jakże wielkie i cudowne rzeczy dzieją się przed oczami naszymi. Do czego wzdychali ojcowie i matki nasze, co się śniło w snach, jako niedościgłe marzenie, staje się rzeczywistością, na co patrzą oczy nasze. Ojczyzna nasza, Polska, cała, zjednoczona z trzech zaborów, powstaje. [...] z morza krwi i łez, jakie ta straszna wojna wytoczyła, wyprowadza Bóg nasz naród ze stuletniej niewoli ku swobodzie i wolności. Najgroźniejsi nasi wrogowie wypędzili sami wszechpotężną Rosję z granic naszych i pograżyli ją w odmet bratobójczej walki wewnętrznej, a potem rozpadły się same te państwa...”. Dalej apelowano o Polskę zbudowaną na prawie Bożym i wierną Bogu i Kościołowi, wzywano do zgody narodowej ponad partyjnymi podziałami, przestrzegano przed wszelkimi rozruchami i zachęcano, aby całe społeczeństwo pomagało nowym władzom w Warszawie w tworzeniu Bożego porządku i zakończono wezwaniem: „Ojczyznę wolną pobłogosław Panie”²⁵. Przy okazji tego orędzia bp Pelczar wydał oddzielne wskazania dla duchowieństwa wzywając do modlitwy i pracy nad wyznaczonymi celami²⁶.

Opisane powyżej działania bp. Pelczara, scharakteryzował po jego śmierci bp Fischer, słowami: „był to wierny syn Kościoła i wierny syn Ojczyzny. Z nieustraszoną odwagą przed zmartwychwstaniem Polski bronił jej od krzywd, które jej wyrządzano”²⁷.

1. 2. Działalność bpa Karola Józefa Fischera

Omawiając działalność niepodległościową duchowieństwa diecezji przemyskiej z kolei należy wspomnieć o osobie biskupa pomocniczego Karola Józefa Fischera. Hierarcha ten, zgodnie z ustaleniami pozostał w twierdzy przemyskiej, by tutaj kierować diecezją i przebywał tam przez cały

²³ J. S. PELCZAR, *List pasterski o odnowieniu Bractwa N. P. Maryi...*, s. 125-131.

²⁴ *Wskazówki dla Rządców parafii co do odnowienia Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i połączonego z nim Związku katolicko-społecznego*, KDP 18(1918), z. 8, s. 132-133; *Sprawozdanie z XIV-tej Kongregacji XX. Dziekanów*, KDP 18(1918), z. 9, s. 143-149.

²⁵ *Orędzie Episkopatu z 1.11.1918*, KDP 18(1918), z. 10-11, s. 181-184.

²⁶ *Orędzie do Duchowieństwa o zadaniach tegoż w obecnej chwili*, KDP 18(1918), z. 10-11, s. 184-185.

²⁷ K. J. FISCHER, *Wielebnemu Duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu i Wiernym diecezji przemyskiej*, *Przemysł 1924*, KDP 24(1924), z. 5, s. 71.

okres oblężenia. W tym czasie mocno troszczył się o sprawy duchowe m.in. zarządził codzienne nabożeństwo różańcowe w katedrze, podczas którego często przemawiał podtrzymując na duchu wiernych. Ponadto zabiegał o pomoc materialną dla potrzebujących, stał na czele komitetu ratunkowego a także został opiekunem i obrońcą ludności a także szeregowego wojska. Bronił również ludności przed szykanami władz wojskowych, piętnował złe zachowania wojska, domagał się sprawiedliwego rozdziału żywności, organizował posługę duchową dla rannych i odwiedzał szpitale. Zaangażował się także w redagowanie wychodzącego w twierdzy czasopisma „Ziemia Przemyska”, gdzie w krótkich artykułach podtrzymywał ducha ludności²⁸.

Przebywając w oblężonej twierdzy, bp Fischer skierował do uwięzionych z nim wiernych, list pasterski na Wielki Post 1915 r. Pisał w nim m.in. „Wojna dzisiejsza może w przyszłości przynieść dobra Ojczyźnie naszej, ale to nie odejmuje jej grozy. Oblężenie miasta i twierdzy nęka nas, wojna przedłuża się. Nie upadajmy jednak na duchu i nie popadajmy w zwątpienie. Nie upadajcie na duchu wy, Kochani żołnierze. Pomni przysięgi na wierność, którą złożyliście ukochanemu Cesarzowi i Królowi naszemu, i pomni obowiązków swych wobec Ojczyzny. [...] Jeśli więc kto życie swoje daje za braci swoich, za Naród, za Ojczyznę, za sprawę Bożą, okazuje dowodnie, że z całego serca miłuje Boga i gorąco miłuje bliźniego”. W podobnym duchu skierował też słowa do pozostałych wiernych wzywając równocześnie do modlitwy, postu i nawrócenia, aby w ten sposób przyczynić się do odmiany losu własnego i Ojczyzny. W piśmie tym mocno akcentował także potrzebę działalności charytatywnej²⁹.

Sufran przemyski pozostał w Przemyśle po upadku twierdzy, podczas okupacji rosyjskiej, nadal broniąc ludności i spraw Kościoła i jak zaznaczył ks. Stefan Momidłowski w kazaniu pogrzebowym: „Bp Fischer w okresie panowania Rosjan był stróżem nieugiętym godności katolicyzmu i polskości”³⁰. Trudne chwile przeżył on m.in., gdy do Przemyśla miał przybyć car Mikołaj II. Zastanawiano się wówczas jak go przyjąć, gdyby chciał odwiedzić katedrę, bo uważano, że nie jest on prawowitym władcą a poza tym jest prawosławnym. Podczas narady z Kapitułą bp Fischer podjął decyzję, że postąpi tak, by nie narazić na szwank godności katolicyzmu oraz biskupa katolickiego i polskiego, nawet jeśliby za to czekały go przykrości; ostatecznie car do katedry nie przybył³¹.

²⁸ *Działalność Rady parafialnej Związku...*, s. 66; S. MOMIDŁOWSKI, *Ś.p. Ksiądz Biskup Karol Józef Fischer...*, s. 396-397.

²⁹ K. J. FISCHER, *List pasterski na Wielki Post roku 1915*, KDP 15(1915), dodatkowa odbitka.

³⁰ *Mowa wygłoszona podczas nabożeństwa żałobnego przez Ks. Prałata Momidłowskiego na pogrzebie śp. Ks. Biskupa Karola Józefa Fischera*, KDP 31(1931), z. 10-11, s. 410.

³¹ Tamże; S. MOMIDŁOWSKI, *Ś.p. Ksiądz Biskup Karol Józef Fischer...*, s. 397.

W dniu odbicia Przemysła przez wojska austriackie i niemieckie, bp Fischer udał się do władz m.in. z prośbą o pozwolenie na dzwonienie dzwonami argumentując, że w ten sposób chce pokrzepić ludzkie serca³². Przez cały dalszy czas mocno angażował się zarówno na polu duszpasterskim, jaki i w pomoc ludności w założonych przez bp. Pelczara komitetach pomocy oraz indywidualnie³³.

Należy też wyraźnie zaznaczyć, że bp Fischer był gorącym patriotą, czemu dawał wyraz w swoich wystąpieniach a szczególnie kazaniach, nawiązując m.in. do polskich świętych i wydarzeń z historii narodu. Tęsknił do niepodległej Polski, która jak mówił byłaby „matką dla wszystkich swoich dzieci” i często używał określenia „ukochana Ojczyzna”. Natomiast zdecydowanie sprzeciwiał się wszelkim prądom i ideom wywrotowym³⁴.

2. Niektóre płaszczyzny działalności kapłanów

Po przedstawieniu postawy biskupów przemyskich, zwróćmy teraz uwagę na niektóre płaszczyzny działalności kapłanów, które wpisały się w dzieło odzyskania niepodległości.

Pierwsza z nich to bezpośredni udział w działaniach wojskowych. Duchowni pełnili, więc funkcję kapelanów w legionach polskich i armii austriackiej. I tak, kapelanami legionów polskich byli m.in. ks. Franciszek Łuszczki, ks. Józef Panaś i ks. Stanisław Żytkiewicz³⁵. Natomiast kapelanami w wojsku austriackim, w różnym okresie czasu, byli: ks. Władysław Bachota, ks. Wincenty Boczar, ks. Franciszek Bolek, ks. Czesław Broda, ks. Stanisław Capecki, ks. Józef Chmurowicz, ks. Józef Czach, ks. Władysław Czech, ks. Jan Dykiel, ks. Maciej Fus, ks. Stanisław Gawęł, ks. Henryk Grębski, ks. Józef Jałowy, ks. Józef Jandziszak, ks. Franciszek Juszczyk, ks. Jan Keller, ks. Jan Kolanko, ks. Antoni Kosiba, ks. Piotr Kuźnar, ks. Piotr Niezgoda, ks. Józef Pączka, ks. Jan Pelczarski, ks. Franciszek Pinda, ks. Jan Ranizewski, ks. Ignacy Sikora, ks. Jan Siłka, ks. Stanisław Sinkowski, ks. Stanisław Stępień, ks. Stanisław Szpunar, ks. Jakub Szypuła, ks. Jan Telma,

³² S. MOMIDŁOWSKI, *Ś.p. Ksiądz Biskup Karol Józef Fischer...*, s. 397.

³³ Tamże, s. 397-398; *Mowa wygłoszona podczas nabożeństwa żałobnego przez Ks. Pralata Momidłowskiego...*, s. 410.

³⁴ S. MOMIDŁOWSKI, *Ś.p. Ksiądz Biskup Karol Józef Fischer...*, s. 397-401; *Mowa wygłoszona podczas nabożeństwa żałobnego przez Ks. Pralata Momidłowskiego...*, s. 407-412.

³⁵ Archiwum Archidiecezjalne w Przemysłu (dalej: AAP), b. sygn., Tabele służbowe kapłanów; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 15(1915), z. 3, s. 33; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 6-7, s. 123; J. PLATAJS, *Polscy kapelani Kościołów chrześcijańskich – ofiary NKWD*, w: *Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*, red. J. KŁACZKOW, W. ROZYNKOWSKI, Toruń 2012, s. 50.

ks. Stanisław Warchołowski (przebywał w niewoli rosyjskiej), ks. Stanisław Wawrzekiewicz, ks. Jan Wawszczak, ks. Franciszek Witeszczak, ks. Ludwik Witkiewicz, ks. Stanisław Wolanin, ks. Michał Ziajka, ks. Józef Żelaznowski i ks. Antoni Żołnierczyk³⁶.

Ponadto znaczna grupa duchownych pełniła funkcję opiekunów polowych (tzw. kuratów). Wśród nich byli: ks. Wincenty Boczar, ks. Czesław Broda, ks. Stanisław Capecki (przebywał w niewoli włoskiej), ks. Józef Chmurowicz, ks. Józef Czach, ks. Andrzej Cząstka, ks. Marian Czech, ks. Franciszek Czyżewski, ks. Jan Dykiel, ks. Stanisław Gawel (trzy lata w niewoli), ks. Henryk Grębski, ks. Józef Jałowy, ks. Józef Jandziszak, ks. Franciszek Juszczyk, ks. Jan Keller, ks. Jan Kolanko, ks. Piotr Kuźnar, ks. Jan Lasek (przebywał w niewoli rosyjskiej), ks. Franciszek Lonc, ks. Władysław Matyka, ks. Ludwik Paluch, ks. Walenty Pączek (przebywał w niewoli włoskiej), ks. Józef Pączka, ks. Leon Pinda, ks. Jan Pelczarski, ks. Jan Raniżewski, ks. Alojzy Rusar, ks. Stanisław Rybak, ks. Jan Siłka, ks. Stanisław Stępień, ks. Jakub Szypuła, ks. Feliks Ślepecki, ks. Jan Telma, ks. Stanisław Warchołowski, ks. Jan Wawszczak, ks. Józef Welc (przebywał w niewoli rosyjskiej), ks. Ludwik Witkiewicz, ks. Stanisław Władyka, ks. Stanisław Wolanin, ks. Michał Ziajka, ks. Stanisław Zieliński, ks. Tomasz Żarów³⁷. Niektórzy z nich zostali następnie kapelanami wojskowymi.

Oprócz kapelanów i kuratów opiekę duszpasterską nad wojskiem sprawowali w różnym okresie także inni kapłani pracujący w parafiach. Odprawiali oni nabożeństwa dla wojska, sprawowali sakramenty i podtrzymywali na duchu, np. gdy w 1914 r. przez wieś Niewistka przechodziły idące na front oddziały, poproszono o otwarcie kościoła a księży do późna w nocy spowiadali żołnierzy, natomiast proboszcz w Ołpinach ks. Marcin Nikodem

³⁶ AAP, b. sygn., Tabele służbowe kapłanów; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 15(1915), z. 3, s. 28; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 1, s. 20; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 4-5, s. 83; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 6-7, s. 124; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 10-11, s. 188; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 12, s. 212-213; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 19(1919), z. 1-2, s. 51; J. K., *Śp. Ks. Jan Dykiel*, KDP 32(1932), z. 10-11, s. 376; J. WACŁAWSKI, *Śp. Ks. Jan Wawszczak*, KDP 35(1935), z. 11-12, s. 178.

³⁷ AAP, b. sygn., Tabele służbowe kapłanów; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 15(1915), z. 3, s. 33; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 6-7, s. 124; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 9, s. 179; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 10-11, s. 187; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 19(1919), z. 1-2, s. 51; J. WACŁAWSKI, *Śp. Ks. Jan Wawszczak...*, s. 178.

w czasie toczonych w okolicy bitew z narażeniem życia zaopatrywał rannych. Kapłani parafialni objęli też opieką duchową tzw. obronę krajową i służby pomocnicze oraz żandarmerię i jeńców wojennych³⁸.

Ponadto niektórzy duchowni zaangażowali się w pomoc powstającym legionom polskim. Między innymi w 1914 r. proboszcz z Jedlicza ks. Edward Janicki został wybrany prezesem powstałego w Krośnie komitetu dla utworzenia legionów polskich i razem z innymi podpisał odezwę do ludności powiatu o poparcie i wstępowanie do tej formacji. W związku z tym, po opanowaniu terenu przez Rosjan musiał uciekać z parafii. W czasie ponownego wejścia wojsk rosyjskich został aresztowany i skazany na wywózkę na Sybir, wcześniej jednak przewieziony do Lwowa, gdzie zmarł 28.03.1915 r. Także proboszcz w Strzyżowie ks. Stanisław Kwieciński był prezesem polskiej organizacji wojskowej w tym mieście. Po zajęciu miasta przez Rosjan w 1914 r. poszukiwany musiał opuścić parafię, a po powrocie w 1915 r. nadal prowadził szeroką działalność niepodległościową³⁹. Komitet wspierania legionów zawiązał się również w Rymanowie, a wsparli go, przebywający wówczas w Klimkówce, ks. Jan Balicki profesor Seminarium Duchownego w Przemyślu i ks. Jan Wais profesor Uniwersytetu Lwowskiego⁴⁰.

Szerokim polem działania kapłanów była zwyczajna praca duszpasterska obejmująca m.in. nabożeństwa, sprawowanie sakramentów, kaznodziejstwo i katechizację.

W czasie wycofywania się wojsk austriackich pojawiała się panika i niepewność, co do postawy nadchodzących wojsk rosyjskich, podsycana jeszcze przez Austriaków pogłoskami o okrucieństwach Rosjan wobec kapłanów. Mimo to tylko niektórzy księża opuścili parafie, większość natomiast pozostała ze swoimi wiernymi i stali się, jak pisał bp Pelczar, „aniołami opiekuńczymi dla swoich miast i wiosek”⁴¹.

Należy tu podkreślić także akcenty patriotyczne poruszane w nabożeństwach, w kazaniach i na katechezie, o co apelował bp Pelczar, aby w ten sposób kształtować właściwe postawy ludności⁴². Urządzano również nabo-

³⁸ *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 15(1915), z. 3, s. 25, 28; J. HUBKA, *Z czasów Wielkiej Wojny. Pamiętnik nie kombatanta*, Lwów 1937, s. 12; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Marcin Nikodem*, KDP 29(1929), z. 10-11, s. 186-187; P. SZLANTA, „*Pod gasnącą gwiazdą Habsburgów*”. *Doświadczenie frontu wschodniego polskich żołnierzy CK Armii*, w: *Front wschodni I wojny światowej. Studia z dziejów...*, s. 82-83.

³⁹ [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Stanisław Kwieciński*, KDP 38(1938), z. 8-9, s. 285-288.

⁴⁰ S. MOMIDŁOWSKI, *Ksiądz Jan Balicki (1869-1948)*, w: *Chrześcijananie*, t. 16, red. B. BEJZE, Warszawa 1985, s. 96.

⁴¹ J. S. PELCZAR, *Odezwa do duchowieństwa o obecnej sytuacji*, KDP 15(1915), z. 2, s. 2.

⁴² *Do duchowieństwa*, KDP 15(1915), z. 6, s. 78.

żeństwa i modlitwy o pokój i wolność ojczyzny, a od 1915 r. na polecenie papieża, modlitwy o pokój odprawiać miano we wszystkich kościołach, po każdej Mszy św.⁴³ Przykładowo wymienić można nabożeństwo błagalne z procesją do kościółka w Klimkówce, które w dniu 8.09.1914 r. urządził proboszcz ks. Jan Wolski, przy udziale przebywających tam w tym czasie ks. Jana Waisa, ks. Jana Balickiego i ks. Józefa Zajchowskiego⁴⁴ czy nabożeństwo za poległych powstańców listopadowych, które odbyło się w oblężonym Przemyśle w listopadzie 1914 r.⁴⁵

Kapłani przemyscy podjęli także pracę duszpasterską wśród uchodźców, m.in. w 1915 r. ks. Adam Pierzowicz wyjechał do obozu w Choceniu, aby pracować wśród wywiezionej tam ludności, a ks. Józef Antosz pełnił posługę w Hamburgu⁴⁶.

Szerokim polem pracy była działalność charytatywna. Wojna wywołała, bowiem jeszcze większe zubożenie ludności a ponadto duże migracje, z którymi wiązał się często brak środków do życia⁴⁷. W związku z tym, jak już wspomniano, powstały Komitety dla niesienia pomocy ubogim. Najpierw w twierdzy przemyskiej, a po powrocie bp. Pelczara, dwa komitety diecezjalne jeden dla ratowania biednej ludności, drugi dla opieki nad sierotami, które razem z Towarzystwami św. Wincentego a Paulo i innymi organizacjami udzielały pomocy potrzebującej ludności i żołnierzom. Przykładowo w czasie oblężenia Przemyśla działały cztery charytatywne kuchnie w mieście i jedna w Krasiczynie. W całej diecezji istniały ochronki dla dzieci i przytuliska dla pozbawionych domów, a na dworcach kolejowych stacje pomocy dla rannych żołnierzy⁴⁸.

W całą tę działalność zaangażowało się duchowieństwo diecezji. Między innymi, we władzach diecezjalnego Komitetu ratunkowego działali, obok bp. Pelczara, także bp K. Fischer, ks. Jakub Federkiewicz, ks. Teofil Chciuk, ks. Kazimierz Kotula, ks. Franciszek Czyżewski i ks. Wojciech Tomaka⁴⁹. Na czele Komitetu opieki nad sierotami stali ks. Władysław Sarna, ks. T.

⁴³ *Modlitwy o pokój*, KDP 15(1915), z. 3, s. 25.

⁴⁴ S. MOMIŁOWSKI, *Ksiądz Jan Balicki (1869-1948)*..., s. 96.

⁴⁵ M. WERNER, *Ideologia i propaganda wojenna podczas oblężenia Twierdzy Przemyśl na lamach endeckiej „Ziemi Przemyskiej” (październik 1914-styczeń 1915)*, w: *Front wschodni I wojny światowej. Studia z dziejów...*, s. 198.

⁴⁶ *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 15(1915), z. 5, s. 74.

⁴⁷ T. KARGOL, *Gospodarka wojenna w Galicji w latach 1914-1918*, w: *Front wschodni I wojny światowej. Studia z dziejów...*, s. 105-117.

⁴⁸ K. J. FISCHER, *List pasterski na Wielki Post roku 1915*, KDP 15(1915), dodatkowa odbitka; *Mowa Arcypasterza Józefa Sebastiana Pelczara „O zadaniach Bractwa N. P. Maryi...*, s. 21.

⁴⁹ *Sprawozdanie z XIV-tej Kongregacji XX. Dziekanów...*, s. 144.

Chciuk⁵⁰. Szereg kapłanów podjęło się współpracy w tym dziele, m.in. ks. Ludwik Bikowski z Sambora⁵¹. Z kolei w Książecko-Biskupim Komitecie Ratunkowym w Krakowie diecezję przemyską reprezentował, mianowany przez bp. Pelczara – ks. Jan Mazanek, który jednak zmarł w 1915 r.⁵²

Oprócz tej ogólnodiecezjalnej działalności kapłani, podejmowali także szereg spontanicznych akcji charytatywnych wynikających z potrzeby chwili. W wielu parafiach powstały różne komitety pomocy, szpitale, przytuliska, sierocińce i schroniska, pomagano ewakuowanym, podejmowano współpracę z różnymi organizacjami. Taką działalność charytatywną podjęli m.in. profesor Seminarium Duchownego ks. Jan Balicki, proboszcz z Sambora ks. Ludwik Bikowski (m.in. był kuratorem szpitala), proboszcz w Rozwadowie ks. Michał Dukiet, proboszcz w Nowosielcach Kozickich ks. Józef Dziedzic, proboszcz w Bielinach ks. Wojciech Harmata, proboszcz w Krośnie ks. Antoni Koleński (założył komitet dla ratowania biednej ludności), proboszcz w Strzyżowie ks. Stanisław Kwieciński (zorganizował on komitet pomocy ofiarom wojny), proboszcz w Sanoku ks. Franciszek Matwijkiewicz (już w czasie okupacji rosyjskiej włączył się w działalność lokalnego „Komitetu Dobroczynności” i „Komitetu opieki nad rannymi”, pomagał ludności oraz otoczył opieką jeńców austriackich i kapłanów przebywających w sanockim więzieniu), proboszcz katedry w Przemyślu ks. Władysław Sarna (opiekował się ubogimi i uciekinierami) czy katecheta w Gorlicach ks. Bronisław Swieykowski (m.in. organizował pomoc dla potrzebujących i opiekował się chorymi w szpitalu miejskim i polowym), proboszcz w Wiązownicy ks. Walenty Trojnar (pomagał w odbudowie zniszczonej wsi i prowadził akcję pomocy biednym⁵³).

⁵⁰ Tamże; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Władysław Sarna*, KDP 29(1929), z. 1-2, s. 35-36.

⁵¹ *Sprawozdanie z XIV-tej Kongregacji XX. Dziekanów...*, s. 146.

⁵² J. S. PELCZAR, *Wielebnemu Duchowieństwu swej diecezji błogosławieństwo pasterskie i pozdrowienie w Panu, Kraków 17.02.1915...*, s. 3; *Wezwanie do składania sprawozdań o akcji ratunkowej zainicjowanej przez Komitet Biskupi*, KDP 18(1918), z. 2, s. 26; J. S. PELCZAR, *List pasterski o odnowieniu Bractwa N. P. Maryi...*, s. 126.

⁵³ *W sprawie ratowania od głodu biednych mieszkańców miast przez mieszkańców wsi*, KDP 18(1918), z. 2, s. 26-28; *Przyjmowanie uczącej się młodzieży miejskiej na wakacje*, KDP 18(1918), z. 4-5, s. 81; *Sprawozdanie z XIV-tej Kongregacji XX. Dziekanów...*, s. 146; S. MOMIDŁOWSKI, *Ksiądz Jan Balicki (1869-1948) ...*, s. 97; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Franciszek Salezy Matwijkiewicz*, KDP 33(1933), z. 9, s. 326; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Michał Dukiet*, KDP 33(1933), z. 10-11, s. 379; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Józef Dziedzic*, KDP 19(1919), z. 8-12, s. 154; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Stanisław Kwieciński...*, s. 286; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Władysław Sarna...*, s. 35-36; *Śp. Ks. Ludwik Bikowski*, KDP 19(1919), z. 8-12, s. 162-163; T. WŁAZOWSKI, *Śp. Ks. Walenty Trojnar*, KDP 32(1932), z. 7-9, s. 270-272.

Ponadto, na apel bp. Pelczara, w wielu parafiach odnowiono Bractwo N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i Związek Katolicko-Społeczny, w których zgodnie ze statutami na czele oddziałów parafialnych stali proboszczowie, a w skład rady diecezjalnej weszli księża dziekani⁵⁴.

Kapłani wspierali działalność charytatywną także poprzez indywidualne ofiary⁵⁵, jak również działalność Bractwa „Boni Pastoris” oraz założonego w 1915 r. przez bp. Pelczara Związku Mszalnego, których celem było m.in. wspieranie ochronek i przytulisk⁵⁶.

Wielu kapłanów występowało też w obronie ludności przed działaniami wojska i władz. Między innymi przed Rosjanami bronili parafian: proboszcz w Przewrotnem ks. Roman Bauer (został z tego powodu aresztowany i przebywał przez dwa miesiące w więzieniu w Biłgoraju), proboszcz przeworski ks. Leon Gondelowski (on też ukrywał w kościele dokumenty nauczycieli oraz szkolne), proboszcz w Besku ks. Stanisław Knap, proboszcz w Sanoku ks. Franciszek Matwijkiewicz, proboszcz w Birczy ks. Stanisław Okoński (został dotkliwie pobity przez żołnierzy, gdy udał się z interwencją do generała rosyjskiego) i katecheta w Gorlicach ks. Bronisław Swieykowski⁵⁷.

Inną płaszczyzną była działalność społeczna. W organizacjach społecznych i władzach lokalnych udzielali się m.in. proboszcz w Samborze ks. Ludwik Bikowski (działał w zarządzie miasta i innych organizacjach m.in. w towarzystwie rzemieślników i przemysłowców zrzeszonych w Gwieździe Samborskiej, bronił interesów Polaków i budził świadomość narodową, nadzorował działalność kilku sklepów i składnic chrześcijańskich; z powodu swej działalności został aresztowany przez okupantów rosyjskich), proboszcz z Jedlicza ks. Edward Janicki (był wicemarszałkiem rady powiatowej w Krośnie), proboszcz w Krośnie ks. Antoni Koleński, proboszcz w Strzyżowie ks. Stanisław Kwieciński, katecheta w Gorlicach ks. Bronisław

⁵⁴ ..., KDP 15(1915), z. 6, s. 80; *Poprawiony Statut Bractwa N. P. Maryi...*, s. 15-18; J. S. PELCZAR, *List pasterski o odnowieniu Bractwa N. P. Maryi...*, s. 125-131.

⁵⁵ *Wykaz składek na dotkniętych wojną*, KDP 15(1915), z. 3, s. 21; *Wykaz składek na cele religijne, dobroczynne i narodowe*, KDP 19(1919), z. 1-2, s. 13-25.

⁵⁶ *Sprawozdanie z czynności Wydziału Bractwa „Boni Pastoris” za czas od ostatniego Walnego Zgromadzenia, od dnia 9 lipca 1914 po koniec października 1919 r.*, KDP 19(1919), z. 8-12, s. 136-149.

⁵⁷ S. MOMIDŁOWSKI, *Ksiądz Jan Balicki (1869-1948) ...*, s. 97; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Franciszek Salezy Matwijkiewicz...*, s. 326; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Leon Gondelowski*, KDP 38(1938), z. 5, s. 206; [S.] Momidłowski, *Śp. Ks. Roman Bauer*, KDP 33(1933), z. 12, s. 420; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Stanisław Knap*, KDP 30(1930), z. 6, s. 257; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Stanisław Okoński*, KDP 34(1934), z. 4, s. 137-138.

Swieykowski (w okresie inwazji rosyjskiej, gdy władze miejskie opuściły miasto, sprawował on funkcję burmistrza)⁵⁸.

Zgodnie z zaleceniami bp. Pelczara, niektórzy duchowni podjęli się tworzenia katolickich związków dla różnych grup zawodowych i społecznych, np. ks. W. Sarna działał w odnowionym w Przemyśle stowarzyszeniu do opieki nad służącymi⁵⁹.

Jeszcze inną płaszczyzną była działalność na polu oświatowym. Zalecał ją bp Pelczar w swoich wskazaniach, pismach i zarządzeniach oraz jako jeden z celów Związku katolicko-społecznego. Dlatego po przerwie spowodowanej przechodzeniem frontów, zaczęto odnawiać lub tworzyć nowe szkoły, ochronki, bursy, biblioteki i czytelnie. Wznowiono także wydawanie i rozpowszechnianie książek oraz czasopism. Kapłani pisali też artykuły, w których krzepili ducha religijnego i patriotycznego, m.in. wspomniany już ks. bp. K. Fischer czy ks. Jan Łabuda, profesor homiletyki w Seminarium Duchownym, który wydawał wraz z współpracownikami „Echo Przemyskie”. Natomiast ks. Józef Polit katecheta i nauczyciel śpiewu w szkołach przemyskich w 1917 r. z okazji rocznicy T. Kościuszki wydał śpiewnik pt. „Pieśni Kościuszkowskie” z silnymi akcentami patriotycznym. Kapłan ten układał również melodie do okolicznościowych pieśni narodowych a w 1917 r. urządził w Przemyśle koncert tych pieśni⁶⁰.

Kolejnym polem działania było bezpośrednio zaangażowanie polityczne. Jednak większość księży dystansowała się od tego, co było zgodne ze wskazaniami bp. Pelczara. Na polu tym udzielali się m.in. proboszcz w Birczy ks. Stanisław Okoński, ks. Józef Zajchowski (w okresie wojny był jednym z przedstawicieli Chrześcijańskiej Demokracji w Naczelnym Komitecie Narodowym powołanym w sierpniu 1914 r. w Krakowie)⁶¹. Większość kapłanów popierała poglądy konserwatywne i lojalistyczne, zdarzali się jednak tacy, których zapatrywania były bardziej radykalne. Można tu wskazać ks. Franciszka Bolka (związany z „Piastem”) czy ks. Eugeniusza Okonia (do

⁵⁸ S. MOMIDŁOWSKI, *Książdz Jan Balicki (1869-1948) ...*, s. 97; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Stanisław Kwieciński...*, s. 285-288; *Śp. Ks. Ludwik Bikowski...*, s. 162-163.

⁵⁹ J. S. PELCZAR, *List pasterski o odnowieniu Bractwa N. P. Maryi...*, s. 125-131; *Działalność Rady parafialnej Związku...*, s. 67.

⁶⁰ *Z piśmiennictwa*, KDP 15(1915), z. 6, s. 78; J. S. PELCZAR, *List pasterski o odnowieniu Bractwa N. P. Maryi...*, s. 125-131; *Działalność Rady parafialnej Związku...*, s. 67; [S.] M[OMIDŁOWSKI], *Śp. Ks. dr Jan Łabuda*, KDP 26(1926), z. 7-9, s. 163; [S.] M[OMIDŁOWSKI], *Śp. Ks. Józef Polit*, KDP 26(1926), z. 7-9, s. 165.

⁶¹ M. DROZDOWSKI, *Naczelny Komitet Narodowy: Pierwsza struktura nowego Państwa czy przeżytek epoki zaborów?*, w: *Front wschodni I wojny światowej. Studia z dziejów...*, s. 209-210; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Stanisław Okoński...*, s. 138.

1917 r. przebywał w Wiedniu, związany z radykalnym ruchem ludowym, stanął na czele tzw. Republiki Tarnobrzesckiej)⁶².

Na koniec warto wspomnieć o kapłanach, którzy w okresie wojny, a szczególnie inwazji rosyjskiej, doświadczyli większych prześladowań. I tak, aresztowani i w większości wywiezieni przez wojska rosyjskie zostali: proboszcz w Przewrotnem ks. Roman Bauer, proboszcz w Mościskach ks. Alfred Białogłowski, proboszcz w Czystkach ks. Teofil Bukietyński, proboszcz w Lutowiskach ks. Michał Huciński, proboszcz w Jedliczu ks. Edward Janicki, wikariusz w Sanoku ks. Wojciech Janik, proboszcz w Korczynie ks. Karol Kłeczek, katecheta w Korczynie ks. Wincenty Koszałka, wikariusz w Dubiecku ks. Kazimierz Kurcz, rezerwowo kurator polowy ks. Jan Lasek, proboszcz w Turzy ks. Adolf Majewicz, proboszcz w Zaleszanych ks. Stanisław Malinowski, proboszcz w Niżankowicach ks. Adam Piękoś, wikariusz w Korczynie ks. Antoni Rozmarynowski, proboszcz w Lubatowej ks. Michał Siedlecza, profesor Seminarium Duchownego ks. Wojciech Szmyd, proboszcz w Kaszycach ks. Jan Świdnicki, ekspozyt w Kolonii Polskiej ks. Henryk Uchman, proboszcz w Sieniawie ks. Tomasz Włazowski, proboszcz w Laszkach ks. Franciszek Zawisza. Niektórzy z nich przebywali w niewoli przez dłuższy czas, np. ks. T. Bukietyński i ks. M. Siedlecza przebywali w Bnińsku w guberni sycybskiej, ks. A. Piękoś i ks. J. Lasek w Symbirsku i Samarze, ks. S. Malinowski w mieście Perm, a ks. F. Zawisza na Syberii⁶³.

Ponadto niektórzy kapłani musieli opuścić swoje parafie. I tak, przed Rosjanami ukrywali się m.in. proboszcz w Nowosielcach Kozickich ks. Józef Dziedzic⁶⁴ czy wspomniany już proboszcz w Jedliczu ks. Edward Janicki. Natomiast z powodu działań wojennych i wysiedlenia ludności parafie musieli opuścić m.in. proboszcz w Ołpinach ks. Marcin Nikodem, proboszcz w Wiązownicy ks. Walenty Trojnar, proboszcz w Kobylance ks. Antoni Walawender, proboszcz w Wyszatycach ks. Antoni Witkowski⁶⁵.

⁶² *Sprawozdanie z XIV-tej Kongregacji XX. Dziekanów...*, s. 148; A SZAL, *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o. ł. w latach 1918-1939*, Przemysł 2005, s. 357-359.

⁶³ AAP, b. sygn., Tabele służbowe kapłanów; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 15(1915), z. 3, s. 35; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 4-5, s. 83; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 6-7, s. 124; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP 18(1918), z. 9, s. 180; J. K., *Śp. Ks. Jan Dykiel...*, s. 377; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Franciszek Salezy Matwijkiewicz...*, s. 325; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Karol Kłeczek*, KDP 33(1933), z. 9, s. 316; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Michał Huciński*, KDP 36(1936), z. 10, s. 274.

⁶⁴ [S.] M[MOMIDŁOWSKI], *Śp. Ks. Józef Dziedzic...*, s. 154.

⁶⁵ [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Antoni Witkowski*, KDP 33(1933), z. 6-8, s. 208; [S.] MOMIDŁOWSKI, *Śp. Ks. Marcin Nikodem...*, s. 186-187; H. S., *Śp. Ks. Antoni*

To tylko przykładowe i zapewne nie wszystkie płaszczyzny działania duchowieństwa, które wpisały się w dzieło odzyskania niepodległości przez Polskę w 1918 r. Niech jednak będą one zachętą dla nas do pracy na rzecz Ojczyzny. nawet ustalać, ile świec ma się palić na ołtarzu, stąd przez historyków bywa nazywany *Wielkim Zakrytianinem*.

SYMPOZJUM NAUKOWE
Z OKAZJI 25-LECIA OBECNOŚCI ŚW. JANA PAWŁA II W PRZEMYŚLU
PRZEMYŚL, 2 CZERWCA 2016 R.*

Ks. Henryk Borcz (Przemyśl)

Premisia Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 43-54

WIZYTA OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II
W PRZEMYŚLU 2 CZERWCA 1991 ROKU
Przygotowania i przebieg

Ćwierć wieku już upłynęło od pamiętnego dnia, kiedy to w niedzielę 2 czerwca 1991 roku św. papież Jan Paweł II po raz pierwszy odwiedził Diecezję Przemyską w trakcie czwartej Pielgrzymki do Ojczyzny, odbywanej pod hasłem: „Bogu dziękujcie, ducha nie gaście”. Główne zaś przesłanie tej pielgrzymki stanowił Dekalog¹. W 1991 roku Papież dwukrotnie przyjeżdżał do Polski. W pierwszej części wizyty, w czerwcu (od 1 do 9 czerwca), Jan Paweł II odwiedził 12 miast (w tym Rzeszów i Przemyśl w ówczesnej Diecezji Przemyskiej). Ponownie Papież przyjechał do Polski w sierpniu na Światowy Dzień Młodzieży na Jasnej Górze w Częstochowie (13 – 16 sierpnia 1991). Była to zarazem 51 zagraniczna pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II. Papież po raz pierwszy przyjechał do Polski w odmienionej sytuacji politycznej po „okrągłym stole”, 2 lata po wznowieniu stosunków dyplomatycznych pomiędzy Polską a Watykanem (1989).

1. Przygotowania do wizyty w diecezji

Historyczna pierwsza wizyta papieża Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej w czerwcu 1991 roku była relatywnie krótka, gdyż trwała łącznie około 9 godzin, w tym w Przemyślu niespełna 3 godziny. Jednakowoż przygotowania

* W ramach sympozjum miały miejsce następujące wystąpienia:

- ks. dr Henryk Borcz, *Wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II w Przemyślu 2 czerwca 1991 roku Przygotowania i przebieg*;
- ks. mitrat Bogdan Stepan, *Idee przewodnie przemówienia papieskiego wygłoszonego podczas spotkania z wiernymi kościoła greckokatolickiego*;
- ks. dr hab. Waclaw Siwak, *Pouczenia Najwyższego Pasterza. Jan Paweł II w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego – 2 VI 1991 r.*

¹ Po raz drugi papież Jan Paweł II był w Archidiecezji Przemyskiej 9 i 10 czerwca 1997 r. (Dukla i Krosno), wtedy też dokonał kanonizacji błogosławionego Jana z Dukli.

do niej rozpoczęły się już na początku 1990 roku. Zostały one zintensyfikowane po 10 września 1990 roku, kiedy utworzony został Komitet Organizacyjny Wizyty Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej. Miało to miejsce w dniu 10 września 1990 roku, podczas spotkania ówczesnego ordynariusza przemyskiego biskupa Ignacego Tokarczuka z kapłanami z Rzeszowa i okolicy w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rzeszowie na Drabianiance (obecna katedra Diecezji Rzeszowskiej). Głównym celem tamtego spotkania było omówienie wstępnego „roboczego” programu planowanej na następny rok wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Rzeszowie, podczas której miała nastąpić beatyfikacja Sługi Bożego Biskupa Przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara (1842-1924)². Ostateczny program pielgrzymki miał być podany do publicznej wiadomości dopiero po jego zatwierdzeniu przez Ojca Świętego, co miało nastąpić po wizycie w Polsce Komisji Watykańskiej z ojcem Roberto Tucci S.J. organizatorem pielgrzymek zagranicznych papieża Jana Pawła II i po pobycie zainteresowanych biskupów w Watykanie. Należy zaznaczyć, że w tamtym czasie w planie wizyty nie brano jeszcze pod uwagę przyjazdu papieża do Przemyśla. Centralnym miejscem spotkania Ojca Świętego z wiernymi Diecezji Przemyskiej miał być Rzeszów. Był on największym miastem w granicach Diecezji Przemyskiej a ponadto miał dobre połączenia komunikacyjne (drogowe, kolejowe i lotnicze) z całym regionem.

W trakcie spotkania 10 września 1990 roku w Rzeszowie ukonstytuowany został Komitet Organizacyjny Wizyty papieża Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej z biskupem Ignacym Tokarczukiem – protektorem. Jego przewodniczącym ordynariusz zamianował ówczesnego biskupa pomocniczego przemyskiego (obecnie rzeszowskiego) Edwarda Białogłowskiego. Powołano 8 komisji złożonych z księży i ludzi świeckich. Ponadto ukonstytuowano Komitet Honorowy, zrzeszający przedstawicieli duchowieństwa oraz władz (Wojewodowie: Przemyski, Rzeszowski, Krośnieński i Tarnobrzeski, Prezydenci: Rzeszowa i Przemyśla, senatorowie) i różnych instytucji miasta Rzeszowa (policji, wojska, straży pożarnej, harcerzy, służb miejskich). Na plac celebry papieskiej wybrano rozległe niezabudowane tereny położone w pobliżu rzeszowskiego kościoła Najświętszego Serca Jezusowego³. W celu uniknięcia wielotorowości w przygotowaniach, wszystkie decyzje Komitetu Organizacyjnego, ustalenia i zobowiązania przy współpracy z władzami świeckimi, propozycje, wywiady dla mediów (prasy, radia i telewizji) miały być uzgadniane z biskupem ordynariuszem

² AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Zaświadczenie dotyczące ustanowienie Komitetu Organizacyjnego Wizyty Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej z 14 XI 1990.

³ *Komitet Przygotowania Wizyty Papieskiej w Rzeszowie*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 75 (1990), s. 34.

I. Tokarcukiem⁴. Z chwilą ustanowienia Komitetu Organizacyjnego rozpoczęły się wzmożone przygotowania do pielgrzymki zarówno od strony organizacyjnej, jak i duchowej⁵. Gromadzone były też fundusze niezbędne na pokrycie kosztów związanych z organizacją Pielgrzymki i wykonywanymi pracami. Nad celowością dysponowania nimi czuwała Komisja Finansowa, ustanowiona przez władzę diecezjalną⁶.

Następne spotkanie strony kościelnej z władzami cywilnymi Rzeszowa i wojewódzkimi w związku z przygotowywaną wizytą Ojca Świętego w Diecezji Przemyskiej, mało miejsce 20 grudnia 1990 roku w Rzeszowie w domu parafialnym przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa. W trakcie spotkania omawiano głównie kwestie techniczne związane ze zbliżającą się wizytą Dostojnego Gościa w Rzeszowie (m.in. współdziałanie służb porządkowych kościelnych z policją i wojskiem, funkcjonowanie miasta w czasie wizyty, dekoracja tras przejazdowych, przygotowanie placu celebry i jego nagłośnienie, ołtarz papieski, centrum prasowe i akredytacje, obsługa gości). Ordynariusz biskup I. Tokarczuk, nawiązując do swojej niedawnej wizyty w Rzymie, zaznajomił zgromadzonych z poczynionymi tam ustaleniami programowymi odnośnie wizyty papieża. Wtedy też po raz ogłosił on publicznie, iż papież Jan Paweł II zamierza spotkać się z wiernymi obrządku greckokatolickiego⁷.

Wierni o zbliżającej się pielgrzymce Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski i do Diecezji Przemyskiej informowani byli sukcesywnie przy różnych okazjach przez swoich duszpasterzy a także przez środki masowego przekazu. Oficjalnie natomiast o przygotowaniach do pielgrzymki w diecezji i o mającej nastąpić wtedy beatyfikacji Sługi Bożego biskupa Józefa Pelczara poinformował wiernych biskup I. Tokarczuk w Słowie pasterskim odczytanym w kościołach

⁴ AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Biskup ordynariusz I. Tokarczuk – „Pro memoria” dla członków Diecezjalnego Komitetu z 27 X 1990.

⁵ W artykule, z racji ograniczeń objętościowych, pomija się wiele kwestii szczegółowych związanych zarówno z przygotowaniem na płaszczyźnie duchowej i organizacyjnej, jak też jej tła społeczno-politycznego i religijnego.

⁶ AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Komunikat Komitetu Organizacyjnego Wizyty Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej 1990. Przewodniczącym Komisji został ks. J. Bar – wicekanclerz Kurii Biskupiej w Przemyślu, natomiast członkami dziekanami: ks. Józef Sądej z Rzeszowa, ks. Władysław Kenar z Łańcuta i ks. Adam Nowak ze Strzyżowa. Fundusze gromadzone były na specjalnym koncwie w Banku Gospodarki Żywnościowej w Oddziale w Przemyślu.

⁷ AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Protokół ze spotkania w związku z wizytą Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej, które odbyło się dn. 20 XII 1990 w domu parafialnym przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rzeszowie.

diecezji w niedzielę 10 lutego 1991 roku. To historyczne wydarzenie miało mieć miejsce za niecałe pół roku w Rzeszowie w niedzielę 2 czerwca 1991 roku⁸.

2. Przemysł na trasie pielgrzymki papieskiej

W połowie stycznia 1991 roku do Przemyśla dotarła dosyć niespodziewanie wiadomość, że miasto to włączone zostało do programu zbliżającej się wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce. Czasu do poczynienia niezbędnych przygotowań pozostało niewiele. W związku z tym biskup ordynariusz I. Tokarczuk zaprosił na 22 stycznia 1991 roku na spotkanie robocze do domu biskupiego w Przemyśle ówczesnych przedstawicieli przemyskich władz wojewódzkich i samorządowych. W naradzie, której przewodniczył pasterz przemyski udział wzięli: Wojewoda Przemyski Jan Musiał, Wicewojewoda Wiesław Winiarz, Przewodniczący Rady Miejskiej Andrzej Matusiewicz, Prezydent Miasta Mieczysław Napolski, Wiceprzewodniczący Rady Miasta Leszek Zajac, Komendant Wojewódzkiej Policji w Przemyśle i jego zastępca a także księży z Kurii Biskupiej: ks. Stanisław Krzywiński – Dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Kurii przemyskiej, ks. Zdzisław Majcher – Kanclerz Kurii Biskupiej w Przemyśle oraz ks. Waław Partyka⁹.

Kwestie, jakie zamierzano omówić w związku z wizytą papieża Jana Pawła II w Przemyśle wypunktował ks. S. Krzywiński – Delegat ordynariusza do spraw Pielgrzymki na teren Przemyśla. Były to: wyznaczenie i przygotowanie drogi dojazdowej orszaku papieskiego z lądowiska do katedry rzymskokatolickiej, nagłośnienie trasy przejazdu, dekoracja trasy dojazdowej i miasta, umożliwienie wiernym zgromadzonym w Przemyśle oglądania przekazu telewizyjnego uroczystości papieskich zarówno z Rzeszowa, jak też i na miejscu w Przemyśle z trasy przejazdu orszaku papieskiego, udział w wizycie papieskiej w Przemyśle służb porządkowych i wojska, udział wiernych miejscowych i ewentualnie wiernych spoza wschodniej granicy, zaopatrzenie ludności, szczególnie przybyszów spoza miasta (gastronomia), dokumentacja filmowa nawiedzenia katedry rzymskokatolickiej przez Ojca Świętego¹⁰.

W trakcie dyskusji, skoncentrowanej wokół kwestii zaproponowanych przez ks. S. Krzywińskiego, wysunięto szereg propozycji i konkretnych rozwiązań. Dotyczyły one zarówno przygotowania infrastruktury Przemyśla do wizyty papieża Jana Pawła II, jak też jej scenariusza (przebiegu). Jeśli idzie o przygotowanie infrastruktury miasta to za najważniejsze uznano remont dróg oraz

⁸ *Słowo Pastorskie Biskupa Ordynariusza z okazji rozpoczęcia XXIV Tygodnia Modłów o trzeźwość Narodu z 21 I 1991*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 76 (1991), s. 20-21.

⁹ AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Protokół z posiedzenia Komitetu organizacyjnego pielgrzymki Ojca św. na terenie miasta Przemyśla w rezydencji Księdza Biskupa Ordynariusza 22 I 1991.

¹⁰ Ibidem.

chodników na trasie przejazdu orszaku papieskiego, zwłaszcza w okolicach katedry. Odpowiedzialnym za to wyznaczony został Wiceprzewodniczący Rady Miasta Leszek Zajac. Dekoracją miał zająć się plastik wyznaczony przez Prezydenta miasta (zaś ze strony kościelnej ks. Tadeusz Koński proboszcz parafii Przemyśl – Błonie oraz ks. Wacław Partyka). Nagłośnienie trasy przejazdu wzięło na siebie wojsko. Służbę medyczną do obsługi pielgrzymki miał zorganizować i nadzorować Lekarz Wojewódzki Bogusław Dawnis wraz z zespołem współpracowników oraz Komendant Policji. Zaopatrzeniem miasta na dni wizyty miał zająć się Prezydent Przemyśla Mieczysław Napolski. Z kolei harcerze zorganizować mieli noclegi dla około 2 tys. gości spoza Przemyśla w specjalnym tzw. „miasteczku”. Kwestiami finansowymi (zbiórka funduszy) zająć się miała Komisja kościelna. Pomyślano też o przygotowaniu planów miasta wraz z informacją dla przybyszów z zewnątrz, jak też pamiątek z okazji wizyty. Odpowiedzialnym za to wyznaczono ks. S. Krzywińskiego. Prezydent miasta poinformował, że drukowana jest już mapa miasta w drukarni w Łańcucie. Na jej odwrocie miała być zamieszczona informacja o mieście. Wojewoda J. Musiał zaproponował wybite medale pamiątkowe z okazji wizyty: dla Ojca Świętego – srebrnego, dla chętnych – z brązu lub innego metalu. On też wziął na siebie tę sprawę. Z kolei o dokumentację audiowizualną spotkania Ojca Świętego z wiernymi w katedrze miał zadbać Urząd Wojewódzki. Urząd Wojewódzki wziął także na siebie akredytację dziennikarzy¹¹.

Jeśli idzie o scenariusz pobytu papieża Jana Pawła II w Przemyślu to zaprezentowano robocze warianty przejazdu Ojca Świętego do katedry i Jego spotkania ze zgromadzonymi tam wiernymi (ostateczny scenariusz miał być zatwierdzony przez Watykan):

- Pierwsza tzw. „stacja”: przejazd Ojca Świętego samochodem przez lądowisko – stadion [Klubu Sportowego „Polna” przy ulicy Sanockiej], na którym planowano zgromadzić młodzież. Zatrzymanie się samochodu papieskiego na kilka minut uzależniono od ostatecznego programu zatwierdzonego przez Rzym.

- Druga „stacja”: zwolniony przejazd samochodu „papamobile” przez Rynek przemyski, gdzie mieli zgromadzić się przedstawiciele władz samorządowych wojewódzkich i miejskich. Brane było pod uwagę krótkie przemówienie Ojca Świętego do zgromadzonych¹².

Komendant Policji poinformował uczestników narady, że policja ma już przygotowany specjalny plan spotkania wiernych z papieżem na trasie przejazdu orszaku. Potrzebni byli porządkowi ze strony kościelnej (miało odbyć się spotkanie zainteresowanych stron w tej sprawie). Poszczególne parafie (dekana-

¹¹ Ibidem.

¹² W praktyce okazało się, że projektowany zaprojektowany 22 I 1991, mocno rozbudowany program wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Przemyślu został ze względów czasowych w niektórych punktach zredukowany.

ty) miały mieć wyznaczone swoje miejsca na trasie. Ze względów bezpieczeństwa musiało być ograniczone przemieszczanie się ludzi zarówno po Rynku, jak i na ulicach.

Dla oczekujących na przyjazd Ojca Świętego odprawiona miała być wcześniej w katedrze Msza św. oraz zaprezentowany specjalny program (odpowiedzialnym za to został ks. prałat Stanisław Krzywiński z zespołem księży).

Wierni spoza wschodniej granicy mieli być kierowani na spotkanie z Ojcem Świętym do Rzeszowa i Lubaczowa, gdyż w Przemyślu nie było możliwości na dłuższe spotkanie z nimi. Stosunkowo krótki był też czas przejazdu orszaku papieskiego ulicami miasta. W tym miejscu należy przypomnieć, że już w trakcie rzeczonoego posiedzenia odbywanego 22 stycznia 1991 roku, zapadła decyzja o włączeniu do nagłośnienia miasta Przemyśla oprócz katedry rzymskokatolickiej również i kościoła Serca Pana Jezusa (obecna katedra greckokatolicka), gdzie miało odbyć się spotkanie Ojca Świętego ze społecznością greckokatolicką¹³.

Jeszcze przed zakończeniem narady strony kościelnej z przedstawicielami władz lokalnych i wojewódzkich ordynariusz biskup I. Tokarczuk zaproponował powołanie Komitetu Organizacyjnego Wizyty papieża Jana Pawła II w Przemyślu, na wzór związanego kilka miesięcy wcześniej w Rzeszowie. Kandydatów ze strony świeckiej do tego gremium miał przedstawić Wojewoda J. Musiał¹⁴.

Od chwili ogłoszenia wiadomości, że papież Jan Paweł II w trakcie swojej wizyty w Polsce w czerwcu 1991 roku nawiedzi także Przemyśl, prowadzone były równolegle intensywne przygotowania do tego historycznego wydarzenia, zarówno od strony organizacyjnej, jak też duchowej, tym bardziej, że czasu pozostało niewiele. W najbliższych miesiącach drogi dojazdowe ze stadionu Polnej do katedry rzymskokatolickiej otrzymały nową nawierzchnię. Zadbano też o odnowienie elewacji niektórych budynków. Przygotowywał się też duchowo do wizyty Przemyśl i duszpasterze przemyscy. Jedno ze spotkań organizacyjnych księży miało miejsce 7 marca 1991 roku w parafii Trójcy Świętej. Celem spotkania było „omówienie bliższego przygotowania do wizyty Ojca Świętego w Przemyślu”¹⁵.

Niecały miesiąc przed datą wizyty papieskiej odbyła się 6 maja 1991 roku w Rzeszowie Kongregacja Księży Dziekanów z całej diecezji poświęcona bezpośredniemu przygotowaniu wizyty Ojca Świętego w Diecezji Przemyskiej

¹³ AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Protokół z posiedzenia Komitetu organizacyjnego pielgrzymki Ojca św. na terenie miasta Przemyśla w rezydencji Księdza Biskupa Ordynariusza 22 I 1991.

¹⁴ Roboczy plan brał pod uwagę spotkanie członków Komitetu z Janem Pawłem II w domu biskupim po uroczystości.

¹⁵ AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Komunikat z zebrania księży proboszczów miasta Przemyśla w parafii Św. Trójcy w dniu 7 III 1991.

(w Rzeszowie i w Przemyślu). W jej trakcie ordynariusz omówił m.in. szczegółowe kwestie związane z wizytą papieską w Diecezji Przemyskiej i beatyfikacją Sługi Bożego biskupa Józefa Sebastiana Pelczara. W drugiej części kongregacji Przewodniczący Komitetu Organizacyjnego Wizyty papieża Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej biskup sufragan Edward Białogłowski przedstawił wraz z księżmi współpracownikami szczegóły programu wizyt w Rzeszowie i Przemyślu w dniu 2 czerwca¹⁶.

16 maja 1991 roku, w ramach przygotowań do wizyty Ojca Świętego w Przemyślu miało miejsce modlitewne spotkanie młodzieży zorganizowane przez księży katechetów i Ruch „Światło-Życie”. Spotkanie, w którym uczestniczyło ok. 800 młodych ludzi objęło trzy stacje:

1. W kościołach parafialnych, kaplicach, internatach, koszarach (zawiązanie wspólnoty) miasta Przemyśla.
2. Przy grobie Sługi Bożego biskupa Józefa S. Pelczara w kościele Najświętszego Serca Jezusa (nabożeństwo biblijne). Stamtąd zgromadzeni przeszli z zapalonymi od paschału świecami do katedry.
3. Stacja w katedrze, gdzie zgromadzeni wysłuchali nagrania przemówienia Ojca Świętego Jana Pawła II do młodzieży na Westerplatte (w czerwcu 1987), podczas Jego Trzeciej pielgrzymki do Polski. Spotkanie zakończono odśpiewaniem Apelu Jasnogórskiego¹⁷.

Dwa dni później, w sobotę 18 maja 1991 roku zorganizowano przeniesienie relikwii Sługi Bożego biskupa Józefa Sebastiana Pelczara z kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa w Przemyślu. Relikwie przełożono do relikwiarza i przeniesiono do kaplicy w domu biskupim. Tydzień później, w niedzielę 26 maja dokonano uroczystego ich przeniesienia z kaplicy biskupiej do Bazyliki Katedralnej Przemyskiej. Relikwiarz (sarkofag) umieszczony został w ołtarzu kaplicy Pana Jezusa Ukrzyżowanego (kaplicy Fredrów), gdzie dotąd się znajduje. Nabożeństwu i Mszy św. celebrowanej z tej okazji przewodniczył sufragan biskup Bolesław Taborski, przy licznych udziałach kapłanów, alumnów Seminarium Duchownego, sióstr zakonnych (w tym sióstr Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Pana Jezusa, założonego przez Sługę Bożego) i wiernych¹⁸.

Należy odnotować, że w nurcie przygotowań do wizyty Ojca Świętego w Diecezji Przemyskiej organizowane były na jej terenie rozmaite imprezy kulturalne i sportowe, nakierowujące uwagę lokalnych społeczności na to historyczne wydarzenie. Jedną z nich miała miejsce w Krośnie, gdzie miejscowy Klub Żużlowy zorganizował 25 maja 1991 roku turniej żużlowy połączony z występami folklorystycznymi i pokazami lotniczymi, w którym udział wzięli

¹⁶ *Kongregacja Księżów Dziekanów Diecezji Przemyskiej 6 V 1991*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 76 (1991), s. 39.

¹⁷ *Modlitewne spotkanie młodych w Przemyślu*, ibidem, s. 39.

¹⁸ *Przeniesienie relikwii Śl. B. biskupa Józefa Pelczara*, ibidem, s. 38-39.

zawodnicy z krajów, które odwiedził Ojciec Święty. W imprezie, której patronował biskup E. Białogłowski, uczestniczyło około 6 tysięcy osób. Część zysków z imprezy przeznaczono na dar ołtarza w dniu celebry papieskiej w Rzeszowie¹⁹.

Kilkanaście dni przed przyjazdem papieża Jana Pawła II do Przemysła ogłoszono drukowany program Jego wizyty w Diecezji Przemyskiej (w Rzeszowie i Przemysłu)²⁰. Dla uczestników spotkania z Ojcem Świętym w katedrze przemyskiej wydrukowano specjalne karty wstępu. Natomiast w mieście i parafiach diecezji rozwieszono przygotowane specjalnie na tę okazję plakaty informacyjne.

Program dla Przemysła na niedzielę 2 czerwca 1991 roku przewidywał:

- 17.25 – Przyłot papieża Jana Pawła II na stadion Polnej, przejazd ulicami: Piłsudskiego, Kościuszki, Rynek, Asnyka, Katedralną i Zamkową do bazyliki katedralnej [rzymskokatolickiej].
- 17.50 – Nawiedzenie relikwii Błogosławionego biskupa J.S. Pelczara i spotkanie z wiernymi, przejazd na spotkanie z grekokatolikami.
- 19.30 – Przejazd przez miasto na lądowisko i odlot do Lubaczowa²¹.

3. Ojciec Święty w Rzeszowie

Historyczna wizyta papieża Jana Pawła II w Diecezji Przemyskiej rozpoczęła się w niedzielę 2 czerwca 1991 roku. Około godz. 10.45 Ojciec Święty Jan Paweł II po przylocie samolotem z Koszalina stanął na płycie lotniska w Jasionce pod Rzeszowem. Ojcu Świętemu towarzyszyła 28-osobowa świta papieska. Ojca Świętego powitali: biskup przemyski Ignacy Tokarczuk, wojewoda rzeszowski Kazimierz Ferenc, wicewojewoda Józef Frączek, prezydent Rzeszowa Mieczysław Janowski i wiceprezydent Józef Górny oraz kilka tysięcy wiernych. O godz. 11.35 orszak papieski dotarł na błonia przy kościele Najświętszego Serca Jezusowego (dzisiejsza katedra). Oczekiwało tam na Ojca Świętego ok. 600 tys. wiernych. Niektórzy z nich przebywali na placu od wieczora poprzedniego dnia. Około godziny 11.50 papież Jan Paweł II odprawił w pobliżu kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa Mszę św., podczas której dokonał beatyfikacji Sługi Bożego biskupa Józefa Sebastiana Pelczara (1842-1924). Homilię Ojciec Święty poświęcił w dużej mierze beatyfikowanemu biskupowi Pelczarowi. Przy końcu wyraził wielkie uznanie dla ówczesnego pastora Diecezji Przemyskiej, biskupa Ignacego Tokarczuka za jego wielkie doko-

¹⁹ *Żużlowy turniej w Krośnie z okazji Przemyskiej Pielgrzymki*, ibidem, s. 40-41.

²⁰ AAPrz, sygn. Pielgrzymki. Pielgrzymka papieża Jana Pawła II 1991, Program wizyty Papieskiej w diecezji przemyskiej 2 czerwca 1991 (druk).

²¹ Ibidem.

nania w czasie jego długoletniej posługi w Przemyślu²². Pod koniec Mszy św. papież Jan Paweł II rekoronował cudowny obraz Matki Bożej Pocieszenia z Jodłówki oraz poświęcił korony do obrazów: Matki Bożej Szkaplerznej z Łańcuta i Matki Bożej Bolesnej z Radomyśla. Przed odmówieniem modlitwy Anioł Pański Ojciec Święty wezwał wiernych uczestniczących we Mszy św., także tych spoza Diecezji Przemyskiej, spoza Wisły i Sanu, spoza gór, braci i siostry z diecezji leżących na Ukrainie oraz na Słowacji do zjednoczenia się w modlitwie do Matki Bożej²³. Msza św. beatyfikacyjna zakończyła się odśpiewaniem hymnu *Boże coś Polskę*. Udając się do zakrystii, Jan Paweł II poświęcił kamienie węgielne dla budujących się nowych kościołów. Po południu o godz. 16.00 Jan Paweł II w asystencji kardynałów i biskupów poświęcił kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa (obecna katedra Diecezji Rzeszowskiej), będący wotum 600-lecia Diecezji Przemyskiej.

4. Ojciec Święty w Przemyślu

Po zakończonych uroczystościach w Rzeszowie papież Jan Paweł II jeszcze tego samego dnia w godzinach popołudniowych ok. godz. 16.40 odleciał helikopterem ze stadionu rzeszowskiej „Stali” do Przemyśla w towarzystwie biskupa Ignacego Tokarczuka. Odlatujące śmigłowce żegnały tysiące rzeszowian. Po przylocie ok. godz. 17.15 na stadion Klubu Sportowego „Polna” przy ulicy Sanockiej dostojnego gościa Jana Pawła II powitali: ordynariusz przemyski biskup Ignacy Tokarczuk, biskup obrządku grekokatolickiego Jan Martyniak oraz przedstawiciele władz wojewódzkich oraz samorządowych: Wojewoda Jan Musiał, Przewodniczący Rady Miasta Andrzej Matusiewicz, Wiceprzewodniczący Rady Miasta Leszek Zajac, Prezydent Przemyśla Mieczysław Napolski i Wiceprezydent Julian Dorosz.

Okolo godz. 17.30 orszak papieski wyruszył w stronę katedry rzymskokatolickiej Wybrzeżem Piłsudskiego, ul. Kościuszki, poprzez Rynek, ul. Asnyka i Katedralną do katedry. Papież był doskonale widoczny, gdyż poruszał się tradycyjnie papamobile (specjalnym przeszklonym samochodem). Na ulicach na trasie przejazdu dostojnego Gościa witało owacyjnie tysiące zgromadzonych ludzi. W utrzymaniu porządku policji pomagali wolontariusze (przejazd filmowany był przez policję).

²² Zob. JAN PAWEŁ II, *Odnawiać świadomość prawa Bożego i odkupienia w Chrystusie* (Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa, 2 czerwca 1991 r., 2 VI 1991), w: „*Bogu dziękujecie, Ducha nie gaście*”. *Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce 1-9 czerwca 1991 roku*, ed. Libera Editrice Vaticana 1991, s. 35-39.

²³ Zob. JAN PAWEŁ II, *Bądź pozdrowiona Matko Serca Jezusowego* (Rozważanie przed odmówieniem modlitwy „Anioł Pański” i końcowe błogosławieństwo, 2 czerwca 1991), *ibidem*, s. 40-41.

4. 1. Spotkanie ze społecznością rzymskokatolicką

Papież po przybyciu (ok. godz. 17.40) do katedry rzymskokatolickiej uczestniczył w krótkim nabożeństwie i modlił się przy relikwiach błogosławionego biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, którego kilka godzin wcześniej beatyfikował w Rzeszowie. Jego postaci poświęcił część wygłoszonego z tej okazji przemówienie. Następnie Papież zwrócił się do sióstr założonego przez nowego błogosławionego Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Pana Jezusa²⁴.

Tu też spotkał się z duchowieństwem Diecezji Przemyskiej i wiernymi (w katedrze byli obecni m.in. kardynałowie Józef Glemp, Franciszek Macharski i kard. Myrosław Lubacziwski). W katedrze też ogłosił podniesienie ówczesnego ordynariusza przemyskiego biskupa Ignacego Tokarczuka do godności arcybiskupiej w uznaniu zasług dla Kościoła i Diecezji Przemyskiej. Na zakończenie spotkania polecił opiece Bożej Przemysłu i całą diecezję. Po wyjściu z katedry Ojciec Święty udał się na krótko do domu biskupiego.

4. 2. Spotkanie ze społecznością greckokatolicką

Z katedry rzymskokatolickiej Ojciec Święty Jan Paweł II przejechał papamobile w towarzystwie arcybiskupa Ignacego Tokarczuka i kardynała Józefa Glempla do kościoła parafialnego i garnizonowego Najświętszego Serca Pana Jezusa (obecnej katedry greckokatolickiej) na spotkanie z grekokatolikami. Tam około godz. 18.35 miało miejsce oficjalne przywitanie Ojca Świętego przez biskupa Jana Martyniaka, w obecności hierarchów wschodnich i duchownych (na czele z kard. Myrosławem Lubacziwskim, głową Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie i emigracji). Natomiast licznie zgromadzeni wierni tego obrządku zaintonowali na cześć Jana Pawła II *Mnohaja Lita*. To pierwsze w Polsce oficjalne spotkanie Ojca Świętego z wiernymi obrządku bizantyńsko-ukraińskiego, trwające prawie 1 godzinę (od 18.35 do 19.35) miało formę nabożeństwa. Przemówił biskup Jan Martyniak po ukraińsku a następnie Ojciec Święty po polsku. Dwa fragmenty przemówienia wypowiedział w języku ukraińskim, zapewniając profetycznie ku radości zgromadzonych, że „Jeśli mi Pan Bóg pozwoli przyjechać do Lwowa, to będzie więcej po ukraińsku”²⁵.

Ojciec Święty w trakcie spotkania oddał „na wieczną własność” greckokatolickiej Diecezji Przemyskiej kościół Serca Pana Jezusa, ustanawiając go jednocześnie katedrą tego obrządku. Kościół ten wcześniej został przekazany

²⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, *Był świadkiem miłości Boga do tego ludu* (Przemówienie u grobu Bł. Józefa Sebastiana Pelczara w Przemyślu, 2 VI 1991), ibidem, s. 45-49.

²⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Wasza wolność wyrosła z ofiary wielu męczenników* (Spotkanie z grekokatolikami w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Przemyślu, 2 VI 1991), ibidem, s. 50-56.

w darze Papieżowi przez arcybiskupa Ignacego Tokarczuka, co Jan Paweł II nie omieszczał zaakcentować w swoim wystąpieniu:

„Ks. arcybiskup Ignacy Tokarczuk, pasterz Diecezji Przemyskiej obrządku łacińskiego, zatroskany o rozwiązanie problemu kościoła katedralnego waszego obrządku, w duchu uzgodnień podpisanych w lutym tego roku przekazuje na moje ręce ten kościół poświęcony Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Księżo Biskupie, z ogromną radością i wdzięcznością przyjmuję ten dar Twojej diecezji i całego Kościoła obrządku łacińskiego. Przekazuję tę świątynię na wieczystą własność wam, drodzy Bracia i Siostry obrządku greckokatolickiego, zwanego bizantyńsko-ukraińskim, zamiast kościoła, który zgodnie ze wspomnianą umową miał być zbudowany. Kościół ten ustanawiam dziś Katedrą diecezji i biskupa waszego obrządku”²⁶.

Po opuszczeniu katedry greckokatolickiej i pożegnaniu z biskupami i duchownymi Ojciec Święty podszedł jeszcze na krótko w stronę sektora, w którym byli zgromadzeni wierni obrządku greckokatolickiego (w pobliżu pałacu biskupów greckokatolickich). Następnie orszak papieski udał się samochodami w drogę powrotną na lądowisko na stadionie „Polnej” (orszak dotarł tam około godz. 19.45). Stamtąd papież Jan Paweł II odleciał śmigłowcem do Lubaczowa²⁷. Pamiętna wizyta Ojca Świętego w Przemyślu trwała niespełna 3 godziny (przylot ok. 17.15 odlot ok. 20.00). Wizycie Ojca Świętego zarówno w Przemyślu jak i w Rzeszowie towarzyszyła i sprzyjała piękna pogoda.

5. Po pielgrzymce

Zaraz po zakończonej pielgrzymce Ojca Świętego w Diecezji Przemyskiej, jeszcze w trakcie Jego pobytu w Polsce, ówczesny jej pasterz arcybiskup Ignacy Tokarczuk skierował do wiernych 6 czerwca 1991 roku komunikat (*Słowo pasterskie [...] po wizycie Ojca św. Jana Pawła II w diecezji*), w którym nawiązał do najważniejszych owoców związanych z tym dziejowym wydarzeniem, takich jak: umocnienie w wierze, wezwanie do budowania wiary na skale, którą jest Jezus Chrystus, beatyfikacja biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, poświęcenie w Rzeszowie kościoła Najświętszego Serca Jezusowego – wotum 600-lecia Diecezji Przemyskiej, nałożenie koron na wizerunek Matki Pociesze-

²⁶ Ibidem, s. 55-56.

²⁷ Do Lubaczowa Ojciec Święty przybył śmigłowcem w godzinach wieczornych w niedzielę 2 VI 1991. Pierwsze kroki skierował do miejscowej prokatedry, gdzie powitał go arcybiskup Marian Jaworski, ówczesny administrator apostolski diecezji w Lubaczowie, później arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego. Ojciec Święty w krótkim przemówieniu przypomniał wielkie tradycje Kościoła na tych terenach. Przypomniał także postać śp. kardynała Władysława Rubina, którego ciało spoczywa w krypcie prokatedry lubaczowskiej. W poniedziałek, 3 VI o godz. 8.30 Jan Paweł II odprawił Mszę św. na miejscowym stadionie dla wielotysięcznej rzeszy wiernych.

nia z Jodłówki k. Pruchnika. W Przemyślu z kolei papież nawiedził bazylikę katedralną rzymskokatolicką, spotkał się z wiernymi obu obrządków, przekazał kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa na katedrę bizantyjsko-ukraińską. Zza wschodniej granicy przybyło na spotkanie z Ojcem Świętym około 3500 osób (Rzeszów, Przemyśl i Lubaczów). Owoce pielgrzymki były możliwe dzięki modlitwie i pracy wielu ludzi. Pasterz podziękował też Komitetowi Organizacyjnemu Wizyty, władzom świeckim, służbom, harcerzom, policji, wojsku, parafiom, które przyjmowały pątników, wiernym, wszystkim księżom zaangażowanym w pielgrzymkę, Papieskiej Służbie Kościelnej i „wszystkim ludziom dobrej woli, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do godnego przygotowania tych uroczystości”²⁸.

Powtórne podsumowanie Wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Rzeszowie i Przemyślu, tym razem w gronie kapłanów, miało miejsce 19 października 1991 roku podczas jesiennej Kongregacji Księży Dziekanów w Domu rekolekcyjnym w Jarosławiu, odbytej pod przewodnictwem ordynariusza arcybiskupa Ignacego Tokarczuka²⁹.

Po nawiedzeniu Przemyśla papież Jan Paweł II udał się w dalszą drogę po Polsce. W dniach od 3 do 9 czerwca spotkał się z wiernymi w Lubaczowie, Kielcach, Radomiu, Łomży, Białymstoku, Olsztynie, Włocławku, Płocku i Warszawie, skąd 9 czerwca odleciał do Watykanu. Powrócił do Polski 13 sierpnia na spotkanie z młodzieżą w Częstochowie (15-16 sierpnia). 14 sierpnia przebywał w Krakowie, Wadowicach i Częstochowie, 15 i 16 sierpnia w Częstochowie. Powrócił do Watykanu 16 sierpnia. Ojciec Święty pragnął już po zakończonej oficjalnej 16 sierpnia wizycie w Ojczyźnie spędzić kilka dni na wypoczynku w Zakopanem i Tatrach. Zrezygnował z tego, kiedy w niektórych mediach laickich pojawiły się cyniczne pytania „ile to będzie kosztować?”. Jan Paweł II, głęboko dotknięty tym, zrezygnował z wyjazdu w góry; odwiedził tylko Kraków i rodzinne Wadowice.

²⁸ *Słowo pasterskie ordynariusza przemyskiego arcybiskupa Ignacego Tokarczuka po wizycie Ojca św. Jana Pawła II w diecezji*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 76 (1991), s. 21.

²⁹ *Kongregacja jesienna księży dziekanów w Diecezji Przemyskiej*, ibidem, s. 42-43.

POUCZENIA NAJWYŻSZEGO PASTERZA Jan Paweł II w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego – 2 VI 1991 r.

Przed chwilą dowiedzieliśmy się o historycznych szczegółach, faktach papieskiej wizyty na terenie archidiecezji przemyskiej podczas czwartej pielgrzymki do ojczyzny papieża św. Jana Pawła II, która miała miejsce w 1991 r. Jak wiemy na trasie papieskiej wizyty znalazł się:

- Rzeszów, gdzie Ojciec Święty odprawił Mszę św., podczas której wyłożył do chwały ołtarzy bpa Józefa Sebastiana Pelczara¹;

¹ „Życie Józefa Sebastiana Pelczara zamyka się w latach 1842-1924. Przed narodzeniem ofiarowany Najświętszej Dziewicy przez pobożną matkę, przyszedł na świat 17 stycznia 1842 r. w Korczynie koło Krosna, jako trzecie z kolei dziecko Wojciecha i Marii z Mięśowiczów. Ochrzczony dwa dni po narodzeniu, rozwijał się i wzrastał w rodzinie głęboko religijnych, średniozamożnych rolników. Od szóstego roku życia pełnił funkcję ministranta w kościele parafialnym. Wiosną 1850 roku przyjął i Komunię św., a cztery lata później sakrament Bierzmowania. Po ukończeniu szkoły parafialnej w Korczynie kontynuował naukę w Rzeszowie i w Przemyślu. W roku 1860 złożył egzamin dojrzałości i wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyślu. W lipcu 1864 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Józefa Monastyrskiego i wyjechał na pierwszą placówkę parafialną do Sambora. W latach 1865-1868 przebywał w Rzymie, gdzie w krótkim czasie uzyskał dwa doktoraty, z teologii i z prawa kanonicznego. W tym czasie interesował się także życiem wewnętrznym, studiował dzieła ascetyczne, a podczas letnich wakacji spędzonych w Genzano di Roma w latach 1866 i 1867 naszkicował ogólny schemat swego podstawowego dzieła z zakresu ascetyki pt. «Życie duchowne». Dzieło to doczekało się ośmiu wydań i przez dziesiątki lat służyło kapłanom, osobom zakonnym i świeckim, jako lektura duchowna. Po powrocie do kraju był profesorem Seminarium Duchownego w Przemyślu, a następnie otrzymał katedrę profesorską na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie pracował przez 22 lata. W roku 1894 założył Zgromadzenie franciszkańskie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, któremu oprócz szerzenia kultu Bożego Serca Zbawiciela wskazał, jako jedno z zadań, opiekę nad służącymi i robotnicami. W roku 1899 ks. Pelczar otrzymał nominację na biskupa pomocniczego w Przemyślu, a dwa lata później został ordynariuszem diecezji przemyskiej. Był mężem modlitwy i wzorem gorliwości apostołskiej. Z wielkim zapałem realizował program poświęcenia diecezji, starając się wykorzystać każdą chwilę czasu dla chwały Bożej i zbawienia dusz. Aby oprzeć działalność duszpasterską o fundament prawa kościelnego, bp Pelczar, mimo zaborów, jedyny z biskupów owych czasów, w roku 1902 odważył się zwołać Synod diecezjalny, po 179 latach przerwy. Zmarł w opinii świętości w dniu 28 marca 1924 roku”. Za: *Błogosławiony Józef Sebastian Pelczar*, „L’Osservatore Romano” ed. polska [odtąd skrót: OR] 12(1991) numer specjalny, s. 16.

- oraz Przemyśl, gdzie w przemyskiej katedrze nawiedził grób nowego błogosławionego, aby następnie udać się do kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa, gdzie spotkał się z wiernymi obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, uczestnicząc w specjalnym nabożeństwie.

Nawiedzając wyżej wymienione miejsca wygłosił homilię i okolicznościowe przemówienia. Organizatorzy poprosili mówiącego niniejsze słowa o przybliżenie treści wtedy wypowiedzianych do wiernych obrządku łacińskiego. Wedle zamysłu organizatorów, słowa skierowane go wiernych obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, zostały zreferowane przez mojego Przedówcę.

Tytuł niniejszego wystąpienia nawiązuje do prośby, jaką skierował bp Ignacy Tokarczuk witając szacownego Gościa. W swoim powitalnym przemówieniu, ówczesny rządca diecezji przemyskiej, wypowiedział w Rzeszowie min. takie słowa: „na koniec moja gorąca prośba: pouczaj nas, Najwyższy Pasterzu, co mamy czynić, abyśmy na ruinach starego porządku, który się zawałił, mogli zbudować coś lepszego, bardziej Bożego i bardziej ludzkiego”².

Posłuchajmy przez chwilę jak i o czym nas pouczał Papież 25 lat temu, zdając sobie jednocześnie sprawę, że wskazania te mają charakter uniwersalny i nic nie straciły na swojej aktualności.

Wypowiedziane wtedy treści można zrelacjonować na różne sposoby. Najprościej można je przedstawić w kluczu historycznym, streszczając po kolei, chronologicznie poszczególne papieskie wystąpienia, trzymając się toku wyводу Ojca Świętego. Można przedstawić je w kluczu bardziej logicznym, próbując pogrupować treści papieskiego nauczania w pewne bloki tematyczne, które jednocześnie bardziej wskazują na adresatów papieskich pouczeń. Wybieramy sposób drugi. Metodę tę można by nazwać metodą „od ogółu do szczegółu”

Lektura tekstów wygłoszonego przed 25 laty słowa pozwoliła wyodrębnić kilka takich treściowych akcentów:

1. Bp Pelczar (obecnie święty), jako świadek miłości ojcowskiej i odkupieńczej;
2. Świętość, jako podstawowe powołanie człowieka, na przykładzie przemyskich postaci;
3. Drugie przykazanie Boże, rozumiane jako życie godne miana chrześcijan;
4. Maryja – jako Matka i Służebnica Serca Jezusowego

W powyższych czterech obszarach treściowych, jako adresaci sytuują się wszyscy wierni Kościoła przemyskiego. Natomiast kolejne mają już swoich specyficznych odbiorców, są nimi:

5. Siostry Sercanki, jako żywe świadectwo i trwałe testament bpa Pelczara;

² *Przemówienie ordynariusza diecezji przemyskiej, abpa Ignacego Tokarczuka, OR 12(1991) nr 5, s. 16.*

6. Diecezja i miasto Przemyśl, jako miejsce kształtowania się wzoru współżycia i jedności w pluralizmie;
7. Abp Ignacy Tokarczuk (i inni biskupi), jako rzecznik społeczeństwa, świadek i autorytet.

Nie trudno się domyślić, iż dookreślenia poszczególnych punktów są dosłownymi cytatami lub parafrazami wyjętymi z przemysko-rzeszowskiego nauczania św. Jana Pawła II.

1. Bp Józef Sebastian Pelczar – świadek miłości ojcowskiej i odkupieńczej

Wizyta apostolska w diecezji przemyskiej w 1991 r. bardzo ściśle łączy się z beatyfikacją biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara. Stąd nie dziwi fakt, że postać ta stała się głównym przedmiotem papieskiego nauczania w Rzeszowie, podczas mszy beatyfikacyjnej (homilia i rozważanie przed modlitwą Anioł Pański) oraz w Przemyślu w czasie nawiedzenia grobu błogosławionego w katedrze przemyskiej.

Jan Paweł II w każdym z tych miejsc, zwrócił uwagę na pochodzenie i działalność nowego Błogosławionego, związaną z ziemią przemyską. Min. mówił w Rzeszowie: „Ten człowiek – błogosławiony Józef Sebastian Pelczar – był waszym biskupem. A wcześniej jeszcze był synem tej ziemi. Tu się urodził. Tu, w swej korczyńskiej rodzinie i parafii, usłyszał głos powołania do kapłaństwa. Jako kapłan przeszedł przez studia w Rzymie, a potem przez Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, był także rektorem tej czcigodnej uczelni – aby wrócić do was. Był waszym przemyskim biskupem w okresie przed I wojną światową i podczas tej wojny, która tutaj pozostawiła także swe ślady. I po wojnie w Polsce znów niepodległej od 1918 r. aż do śmierci w 1924”³. W rozważaniu poprzedzającym modlitwę Anioł Pański, nowego Błogosławionego obdarzył znów mianem „syna waszej ziemi, kapłana i biskupa waszego Kościoła”⁴.

Do powyższych myśli powrócił w przemyskiej katedrze. Ojciec Święty, jako motto swoich rozważań wybrał fragment Listu do Hebrajczyków: „Każdy (...) arcykapłan z ludzi wzięty, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga” (Hbr 5, 1). Zauważył, iż słowa te mają wymiar uniwersalny i odnoszą się do każdego kapłana. Ale wypowiedziane przy grobie błogosławionego bpa Pelczara, odnoszą się szczególnie do Niego. W powyższym kontekście Papież postawił retoryczne pytanie: „Czyż stając przy jego grobowcu, nie jesteście świadkami owej przedziwnej

³ JAN PAWEŁ II, *Chrześcijanie w pełnym tego słowa znaczeniu. Msza św. i beatyfikacja bpa Sebastiana Józefa Pelczara [Rzeszów 2VI 1991]*, 2, OR 12(1991) nr 5, s. 13.

⁴ JAN PAWEŁ II, *Matko Serca Jezusowego, przybliżaj nas do Twego Syna. Rozważanie przed odmówieniem modlitwy «Anioł Pański»*, 2, OR 12(1991) nr 5, s. 16.

drogi, jaką sam Bóg prowadzi człowieka, biorąc go jako kapłana z pośrodku swego ludu, aby z kolei oddać go temu ludowi”? W przypadku bł. bpa Józefa Sebastiana, kontynuował swoją myśl papież „był to lud jego własny – ten, spośród którego został kiedyś wzięty i powołany. Do niego powrócił jako biskup, jako «kapłan wielki, który za dni swoich spodobał się Bogu». I stał się tutaj, w Przemyślu świadkiem tej miłości, ojcowskiej i odkupieńczej, jaką Bóg miłuje ten swój lud tu, na jego rodzimej ziemi. [...] Zaprawdę, pozwolił Bóg naszemu błogosławionemu «wrosnąć w swój własny lud» – wrosnąć całym życiem, stając się dla swych rodaków i ziomków «sługą Chrystusa i szafarzem Bożych tajemnic» (por. 1 Kor 4, 1)”⁵.

Ojciec Święty podkreślił, iż bp Józef Sebastian oddany był całym sobą wszelkiej posłudze apostołskiej, którą realizował nie tylko słowem i przykładem życia, ale również poprzez liczne publikacje, które „dotyczyły różnych istotnych spraw w życiu tego społeczeństwa, spośród którego «został wzięty» przez Boga. W znacznej mierze dotyczyły one życia kapłanów, a zwłaszcza życia wewnętrznego kapłanów. Jego *Zasady życia wewnętrznego* jeszcze dziś są czytane w seminariach duchownych i nowicjatach. Posługa słowa pisanego szła w parze z jego pracą na katedrze teologii pastoralnej Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie także sprawował godność rektora w latach 1882-1883”⁶.

Jan Paweł II ukazując postać bpa Pelczara, dziś świętego, zwrócił uwagę również na niektóre akcenty w jego duchowości, której fundamentem był Chrystus. To na nim „budował dom swego ziemskiego życia i powołania”⁷, budował „na Odkupieniu, które jest w Chrystusie”⁸, budował „na krzyżu, w którym przez swoją śmierć odkupieńczą Chrystus zgładził grzechy całego świata własną Krwią: śmierć grzechu zniszczył swoją własną śmiercią”⁹, a wszystko w oparciu o wiarę. Wg Jana Pawła II na takiej skale budował dom swojego ziemskiego bytowania Józef Sebastian, dzięki czemu oparł się on wszelkim burzom i doświadczeniom, i doprowadził go do chwały nieba¹⁰.

Bp Pelczar był człowiekiem, który pełnił wolę Ojca nie tylko słowami, ale i czynami, „tak jak tę wolę objawił nam Jezus Chrystus. Jak ukazał ją swoim własnym życiem i swą Ewangelią”¹¹.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Był świadkiem miłości Boga do tego ludu. Nawiedzenie grobu bł. S. J. Pelczara w katedrze przemyskiej. Wyniesienie bpa Ignacego Tokarczuka do godności arcybiskupiej*, 1, OR 12(1991) nr 5, s. 17.

⁶ Tamże, 2, s. 17.

⁷ JAN PAWEŁ II, *Chrześcijananie w pełnym tego słowa znaczeniu...*, 4, s. 14.

⁸ J. w.

⁹ J. w.

¹⁰ J. w.

¹¹ Tamże, 1, s. 13..

Kolejną dominantą w ukazanej wyżej chrystologicznej duchowości nowo-błogosławionego Bpa Przemyskiego, było Boskie Serce Jezusa. Przemawiając w Rzeszowie na Anioł Pański powiedział: „Niech będzie poświęcony ten dom Boży związany z Boskim Sercem, tak jak był z Nim związany błogosławiony Józef Sebastian. Chrystus przemawiał do niego, tak jak i do nas przemawia: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem” (Mt 11, 29). Ileż razy ten kapłan, a potem biskup przemyski powtarzał: «Uczyn serce moje według Serca Twego» – a prośba ta uzewnętrzniała tajemnicę postępu w świętości, której Serce Chrystusa jest źródłem: «źródło życia i świętości»¹².

Wreszcie nie można nie zauważyć za Janem Pawłem II, iż „Duchowość błogosławionego Józefa Sebastiana była zrośnięta z nabożeństwem do Matki Bożej. Często z «Nią się naradzał, jak dalej życie urządzać», a różaniec uważał za ciągle aktualną modlitwę człowieka”, podkreślając, że «Moc różańca jest wielka. Maryja przyniosła Kościołowi różaniec, jakby gałązkę pokoju» (Modlitwa bł. Józefa Sebastiana Pelczara do Najświętszej Maryi Panny)¹³. Wątek maryjny¹⁴ tylko sygnalizujemy, gdyż szersze rozwinięcie uczynimy w stosownym punkcie niniejszej prezentacji.

2. Święci oraz świętość – podstawowe powołanie człowieka

Beatyfikacja przemyskiego biskupa stała się okazją do wysnucia krótkiej refleksji na temat samej świętości, która jest podstawowym powołaniem całego Kościoła, który „jako Lud Boga żywego, odkupiony za cenę Krwi Chrystusa – jest cały wezwany do świętości”, której istotą jest „uczestnictwo w świętości Boga”¹⁵. Osiągnięcie „królestwa niebieskiego” jest celem ziemskiego pielgrzymowania, jest celem ostatecznym, w „którym wypełnia się do końca powołanie ludzkiej osoby, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga samego”¹⁶.

Bp Pelczar tak pojmowane powołanie już zrealizował, podobnie jak i inne osoby: bł. Rafał Kalinowski, s. Bolesława Lament, o. Rafał Chyliński, s. Faustyna Kowalska, Aniela Salawa, Stanisława Leszczyńska z Łodzi,

¹² JAN PAWEŁ II, *Matko Serca Jezusowego...*, 2, s. 16.

¹³ JAN PAWEŁ II, *Był świadkiem miłości Boga do tego ludu...*, 3, s. 18.

¹⁴ Na temat maryjności i mariologii św. bpa Pelczara szerzej zob.: C. NIEZGODA, *Wierny ideałom. Życie, działalność i duchowość Józefa Sebastiana Pelczara (1842-1924)*, Kraków 1988, s. 200-322; K. KACZOR, *Ożywienie nabożeństw w diecezji przemyskiej przez biskupa Józefa Sebastiana Pelczara. Studium historyczno-liturgiczne*, Haczów 2004, s. 82-99; M. PILISZKO, *Maryja Królowa Polski w maryjnych kazaniach drukowanych św. Bpa Józefa Sebastiana Pelczara*, Przemyśl 2008 [mps mgr].

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Chrześcijanie w pełnym tego słowa znaczeniu...*, 5, s. 14

¹⁶ Tamże, 3, s. 13-14.

o. Jan Beyzym, Jerzy Ciesielski, abp Antoni Nowowiejski, abp Szczęsny Feliński, abp Józef Bilczewski, Zygmunt Łoziński, Władysław Kornilowicz, Wincenty Frelichowski. Wśród postaci świadków wiary Ojciec Święty wymienił także tych związanych z naszą ziemią: ks. Jana Balickiego, Bronisława Markiewicza, Leonie Nastalównę, Kolumbę Białecką, Wenantego Katarzyńca, Augusta Czartoryskiego. Wedle Papieża to „tylko niektórzy spośród tych, którzy czekają na uroczyste potwierdzenie ich świętości przez Kościół, [...] w wiekach minionych – w owych sześciu stuleciach dziejów – z pewnością niemało było wśród Ludu Bożego waszej diecezji osób, które szły tą samą drogą i budowały swój dom na skale wiary, spełniając wolę Bożą, którą jest uświęcenie człowieka”¹⁷.

Ogromną większość wymienionych wyżej osób, beatyfikował, lub kanonizował w późniejszym czasie Jan Paweł II¹⁸.

¹⁷ Tamże, 5, s. 14.

¹⁸ Beatyfikacje i kanonizacje osób w kolejności przedstawionej w tekście wystąpienia: o. Rafał Kalinowski OCD, kanonizowany przez Jana Pawła II 17 listopada 1991 r. w Rzymie; s. Bolesława Lament MSF, beatyfikowana przez Jana Pawła II 5 czerwca 1991 r. w Białymstoku w czasie IV Pielgrzymki do Polski; o. Rafał Chyliński OFMConv, beatyfikowany przez Jana Pawła II 9 czerwca 1991 r. w Warszawie; s. Faustyna Kowalska ZMBM, beatyfikowana przez Jana Pawła II 8 kwietnia 1993 r. w Krakowie; kanonizowana 30 kwietnia 2000 r. w Rzymie; Aniela Salawa, beatyfikowana przez Jana Pawła 13 sierpnia 1991 r. w Krakowie; Stanisława Leszczyńska z Łodzi, proces beatyfikacyjny trwa; o. Jana Beyzym SJ, beatyfikowany przez Jana Pawła 18 sierpnia 2002 w Krakowie; Jerzy Ciesielski, proces beatyfikacyjny trwa, 17 grudnia 2013 papież Franciszek zezwolił na ogłoszenie dekretu o heroicznosci cnót sługi Bożego; abp Antoni Nowowiejski, beatyfikowany w grupie 108 błogosławionych męczenników przez Jana Pawła 13 czerwca 1999 w Warszawie; abp Szczęsny Feliński, beatyfikowany przez Jana Pawła Jan Paweł 18 sierpnia 2002 na Błoniach krakowskich; a świętym ogłosił go Benedykt XVI 11 października 2009 w Watykanie; abp Józef Bilczewski, beatyfikowany przez Jana Pawła II podczas jego wizyty we Lwowie 26 czerwca 2001 r., kanonizowany przez papieża Benedykta XVI 23 października 2005 w Rzymie (datę kanonizacji wyznaczył jeszcze Jan Paweł II); bp Zygmunt Łoziński, proces beatyfikacyjny trwa; ks. Władysław Kornilowicz, proces beatyfikacyjny trwa; ks. Wincenty Frelichowski, beatyfikowana przez Jana Pawła 7 czerwca 1999 podczas nabożeństwa odprawionego na toruńskim lotnisku; ks. Jan Balicki, beatyfikowana przez Jana Pawła 18 sierpnia 2002 na Błoniach krakowskich; ks. Bronisław Markiewicz, beatyfikowany 19 czerwca 2005 w Warszawie, papież Benedykt XVI upoważnił do tego prymasa Polski Józefa Glempa; s. Leonia Nastal BDNP, proces beatyfikacyjny trwa; s. Kolumba Białecką OP, proces beatyfikacyjny trwa, 20 grudnia 2004 został promulgowany w Watykanie dekret heroicznosci cnót; o. Wenanty Katarzyniec OFMConv, proces beatyfikacyjny trwa; August Czartoryski, beatyfikowany przez Jana Pawła II 25 kwietnia 2004.

3. Drugie Przykazanie Boże – życie godne miana chrześcijan

Jak wiemy główną treścią papieskich przemówień w czasie IV pielgrzymki do Ojczyzny było Dziesięć Przykazań, które wedle wskazań Ojca Świętego, winny być fundamentem życia osobistego, rodzinnego i społecznego Polaków, w czasach, gdy przemiany społeczne doprowadziły do rozchwiania się wyznawanego, wcześniej systemu wartości, pogrążając ludzi w chaosie¹⁹. Nawiedzając diecezję przemyską, bardzo krótko dotknął kwestii II przykazania Bożego, nadając mu bardzo ciekawą interpretację.

Wedle Papieża istotą przykazania „Nie będziesz brał Imienia Pana Boga twego nadaremno”, jest tożsamość noszonego miana „chrześcijan”, przez ochrzczonych i wierzących w Chrystusa z ich egzystencją, na co dzień. Wczytując się w papieską katechezę możemy rzec, iż noszenie nazwy chrześcijanin, która zawiera w sobie wzywaniu Imienia Pańskiego, jest z jednej strony (negatywnej) wezwaniem do wyrugowania ze swego życia wszystkiego, co jest tego miana niegodne, a z drugiej strony (pozytywnej) jest wezwaniem do takiego życia, które by pociągało innych do wiary. Dokładnie wołał do nas Jan Paweł II tymi słowami: „Zatem jeśli jesteś chrześcijaninem, niech to nie będzie wzywaniu Imienia Pańskiego nadaremno. Bądź chrześcijaninem naprawdę, nie tylko z nazwy, nie bądź chrześcijaninem byle jakim. «Nie każdy, który Mi mówi: »Panie, Panie!« (...), lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca». Spójrzmy na drugie przykazanie Boże od strony jeszcze bardziej pozytywnej: «Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi – mówi do nas Chrystus Pan – aby widzieli wasze dobre czyny i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie» (Mt 5, 16)²⁰.

4. Maryja – Matka i Służebnica Serca Jezusowego

Kolejnym obszarem tematycznym, na który należy zwrócić uwagę, jest ten poświęcony Maryi. Podczas wizyty w diecezji przemyskiej Jan Paweł II dwukrotnie podjął tematykę maryjną: podczas przemówienia na Anioł Pański oraz w przemyskiej katedrze.

W pierwszym przypadku krótka refleksja dotyczyła tajemnicy Wcielenia i udziału w niej Maryi poprzez wypowiedzenie przez Nią historiozobawczego *fiat*²¹. W dalszej części swego rozważania Ojciec Święty nawiązując do tytułu kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa na Drabianiance (obecnie rzeszowskiej katedry) oraz beatyfikacji bpa Józefa Sebastiana Pelczara, który był gorącym czicielem i propagatorem kultu Bożego Serca,

¹⁹ T. PEROŃ, *Dekalog*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. J. NAGÓRNY, K. JEŻYNA, Radom 2005, s. 138.

²⁰ JAN PAWEŁ II, *Chrześcijanie w pełnym tego słowa znaczeniu...*, 4, s. 14.

²¹ JAN PAWEŁ II, *Matko Serca Jezusowego...*, 1, s. 15-16.

zwrócił się modlitwie do Maryi: „Bądź pozdrowiona, Matko Syna Bożego! Bądź pozdrowiona, Matko Serca Jezusowego! Przybliżaj nas wszystkich do Twego Syna, do tego Serca, które jest «przebłaganiem za grzechy nasze» (Litania do Najśw. Serca Pana Jezusa, por. 1 J 2, 2; Rz 3, 25)”²².

Bardzo doniosłym faktem o charakterze maryjno-mariologicznym była ponowna koronacja obrazu Matki Bożej Pocieszenia z Jodłówki. Jak wiemy obraz ten został uroczystie ukoronowany przez późniejszego papieża Jana Pawła II, 31 sierpnia 1975 r. w Jodłówce²³. Jednakże w nocy 21 na 22 października 1987 r. tzw. „nieznani sprawcy” (Służba Bezpieczeństwa?) dokonali zuchwałej grabieży diademów nałożonych na skronie Jezusa i Maryi przez kard. Wojtyłę. Świętokradzce оголошение wizerunku z precjozów wywołało falę oburzenia, potrzebę ekspiacji, jak również usilne starania o ponowną koronację, której głównym propagatorem i koordynatorem był ówczesny kustosz jodłowskiego sanktuarium ks. Kazimierz Wójcikowski. Zintensyfikowanie działań pro koronacyjnych nastąpiło, gdy było już pewnym, że Jan Paweł II odwiedzając po raz czwarty ojczyznę, nawiedzi również diecezję przemyską. Okazja nadarzała się wyjątkowa. Ks. abp Ignacy Tokarczuk podjął tę sugestię, wpisując w program papieskich uroczystości ponowną koronację obrazu jodłowskiej Matki²⁴, co stało faktem 2 VI 1991 r. na rzeszowskich błoniach, gdy po zakończonej Mszy św. i po odmówieniu modlitwy Anioł Pański, ta sama ręka, co w 1975 r., uwieńczyła koronami skronie widniejących na wizerunku postaci, zaznaczając w ostatnim zdaniu przemówienia na *Anioł Pański*, że szczególną formą wkładania korony na skronie Bogurodzicy jest wspólna modlitwa²⁵.

Drugi mocny akcent maryjny miał miejsce podczas przemówienia w przemyskiej katedrze, gdzie min. Jan Paweł II specjalne słowa skierował do Sióstr Sercanek, przypominając duchowym córkom nowego Błogosławionego, że ich zgromadzenie, zrodziło się z Bractwa Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, której wielkim czcicielem był ich założyciel, co znalazło swój wyraz min. w biskupim herbie i zawołaniu *Ave Maria* i innych przejawach maryjnej duchowości bpa Pelczara. Papież przypomniał, iż bp przemyski „w nabożeństwie do Maryi widział źródło odnowy serca każdego człowieka, źródło duchowej siły, jedności, solidarności, a co za tym idzie, odnowy moralnej całego narodu polskiego”²⁶. Na końcu tego sercańskiego

²² Tamże, 2, s. 16.

²³ M. KAPŁON, *Przygotowanie i przebieg koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce*, w: *Matka Boża Pocieszenia z jodłowskiego sanktuarium. Historia – teologia – kult*, red. W. SIWAK, Jodłówka – Przemysł 2014, s. 35-64.

²⁴ Tamże, s. 64-65.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Matko Serca Jezusowego...*, 3, s. 16.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Był świadkiem miłości Boga do tego ludu...*, 3, s. 18.

punktu swoich rozważań, obdarzył Maryję mianem: „pierwszej Służebnicy Chrystusowego Serca”²⁷, którą Siostry Sercanki powinny naśladować.

5. Siostry Sercanki – żywe świadectwo i trwały testament bł. Biskupa

Przed chwilą przywołane treści papieskiego nauczania sprzed 25. laty wprowadziły nas w kolejny obszar treści pouczeń Najwyższego Pasterza, których adresatkami były siostry Służebnice Najświętszego Serca Jezusowego, a które Ojciec Święty nazwał „żywym świadectwem i trwałym testamentem, zapisem duchowym [...] błogosławionego założyciela”²⁸, który jest zapisem dla Kościoła w Polsce (w Korczynie, Przemyślu, Krakowie, i inn.) a także zagranicą (w Europie, w Ameryce Północnej i Łacińskiej i Afryce).

Wyjątkowość tego zapisu polega na tym, iż charyzmat powołania zakonnego jest szczególnym darem Jezusowego Serca, a dla świata pozostaje „żywym świadectwem tej miłości, która nigdy nie umiera”²⁹. Papież przypomniał, iż z woli Założyciela, szczególnym charyzmatem zakonnym Sercanek jest apostołska posługa wśród młodzieży żeńskiej. W związku z powyższym skonstatował, iż w charyzmat tego Zgromadzenia na zawsze wpisana jest wielka sprawa godności i powołania kobiety, którą należy podejmować „na miarę nowych czasów, nowych możliwości, ale także i nowych trudności, nowych wyzwań kończącego się tysiąclecia”³⁰.

Szacowny Gość zauważył również, że pelczarowskie Zgromadzenie, „bierze początek niejako z Maryi, a swą pełnię znajduje w Sercu Jezusa”, stąd apelował i apeluje dziś do Sióstr: „Trzeba więc ciągle wracać myślą i sercem do tych początków, aby stamtąd czerpać siłę duchową. Trzeba u tych źródeł odświeżać tajemnice waszej duchowości i tożsamości sercańskiej”³¹.

W kontekście rozważań o maryjności bł. Założyciela Sercanek, życzył im i zarazem zalecał: „Niech ten maryjny rys przeplata się w waszym życiu duchowym z umiłowaniem Bożego Serca. Głoście chwałę Bożego Serca słowem życia, poprzez służebną postawę względem wszystkich potrzebujących pomocy duchowej, moralnej, czy materialnej. Uczcie się od Bożego Serca ogarniać waszym sercem każdego człowieka. Niech błogosławiony założyciel wyprasza wam łaskę twórczej wierności charyzmatowi waszego zgromadzenia, niech pomaga wam w naśladowaniu pierwszej Słu-

²⁷ J. w.

²⁸ Tamże, 3, s. 17.

²⁹ J. w.

³⁰ J. w.

³¹ Tamże, 3, s. 18.

żebnicy Chrystusowego Serca, niech powołuje do waszej wspólnoty młodzież gotową służyć tej samej zbawczej sprawie³².

6. Diecezja i miasto Przemyśl – miejsce kształtowania wzoru współzycia i jedności w pluralizmie

Wreszcie szczególnym adresatem papieskich pouczeń stała się diecezja i samo miasto Przemyśl, „prastary gród nad Sanem”, jak go określił Papież, gdzie przez stulecia żył Lud Boży obu obrządków³³. Papież wypowiedział powyższe słowa w kontekście zaognionego sporu o przynależność wyznaniową karmelitańskiego kościoła pod wezwaniem św. Teresy, który początkiem 1991 roku został przez polski Episkopat przekazany na okres pięciu lat dla wiernych kościoła greckokatolickiego, celem użytkowania go, jako katedry, do czasu wybudowania własnej. Decyzja ta spotkała się z niezadowolaniem pewnej części mieszkańców Przemyśla, którzy pikietując rezydencję ks. bpa Ignacego Tokarczuka oraz prowadząc strajk okupacyjny świątyni karmelitów, domagali się zmiany decyzji³⁴. Sytuacja stawała się coraz bardziej napięta, nie bez winy jednej i drugiej strony. Uwzględniając powyższy stan rzeczy, organizatorzy wizyty Jana Pawła II, który w ramach nawiedzin Przemyśla miał spotkać się z wiernymi obrządku greckokatolickiego w spornym kościele, wyznaczili nowe miejsce spotkania w kościele garnizonowym pw. Najświętszego Serca Jezusowego, który notabene od 1957 r. używany był na msze w obrządku wschodnim. Całą sprawę rozwiązano wręcz po mistrzowsku. Abp. Ignacy Tokarczuk przekazał kościół Najświętszego Serca Jezusowego na ręce Ojca Świętego, a tenże przekazał go na wieczystą własność obrządku bizantyńsko ukraińskiego i ustanawiał katedrą diecezji greckokatolickiej, w miejsce świątyni, która miała być wedle umowy zbudowana³⁵.

³² J. w.

³³ Tamże, 4, s. 18.

³⁴ P. GDULA, *Papież w Przemyślu. Jak Jan Paweł II rozwiązał polsko-ukraiński konflikt*, <http://www.portalprzemyski.pl/papiez-przemyslu-jan-pawel-ii-rozwiazal-polsko-ukrainski-konflikt/> [dostęp: 25.05.2016].

³⁵ JAN PAWEŁ II, *Wasza wolność wyrosła z ofiary wielu męczenników. Spotkanie z grekokatolikami. Przekazanie kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa i ustanowienie go katedrą diecezji przemyskiej obrządku bizantyńsko-ukraińskiego*, OR 12(1991) nr 5, s. 20: „Ksiądz arcybiskup Ignacy Tokarczuk, pasterz diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego, zatroskany o rozwiązanie problemu kościoła katedralnego waszego obrządku, w duchu uzgodnień podpisanych w lutym tego roku przekazuje na moje ręce ten kościół poświęcony Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Księżę biskupie, z ogromną radością i wdzięcznością przyjmuję ten dar twojej diecezji i całego Kościoła obrządku łacińskiego. Przekazuję tę świątynię na wieczystą własność wam, drodzy bracia i siostry obrządku greckokatolickiego, zwanego bizan-

W przedstawionym powyżej historycznym kontekście, Jan Paweł II nawiedzając łacińską katedrę, apelował słowami, które można uznać za *clou* papieskiego przesłania podczas przemyskiej wizyty: „Niech tu, w tej diecezji, kształtuje się wzór współżycia i jedności w pluralizmie. Niech tu rośnie chrześcijańska cywilizacja miłości. Niech miłość, życzliwość i wzajemne zrozumienie okażą się silniejsze od wszelkich sztucznych podziałów i przeciwności. Te trudne sprawy składamy Bogu za wstawiennictwem błogosławionego Józefa Sebastiana, syna i pasterza tego Kościoła, tej przemyskiej diecezji”³⁶. Powyższe słowa zostały uwiecznione na specjalnej tablicy w przemyskiej katedrze.

Warto przy tym punkcie naszych rozważań zauważyć, iż w przywołanym akapicie papieskiego nauczania pojawia się jedno z jego kluczowych pojęć, jakim jest „cywilizacja miłości”. Pojęcie wprowadzone do nauczania społecznego Kościoła przez papieża Pawła VI, znalazło poczesne miejsce w kerygmie Jana Pawła II, który widział w nim hermeneutyczny klucz rozwoju osoby ludzkiej i całych społeczeństw, który opiera się prymat osoby nad rzeczą, prymat „być” nad „mieć”, prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością, etyki nad techniką, itp.³⁷. Warto dodać, iż wezwanie do budowy „cywilizacji miłości” w oparciu o powyższe „prymaty” było to również istotnym (ulubionym) motywem nauczania ks. bpa Ignacego Tokarczuka.

7. Bp Tokarczuk (biskupi przemyscy) – Rzecznik społeczeństwa, świadek i autorytet

Ostatnim podmiotem, do którego Jan Paweł II zaadresował słowa swoich pouczeń był ks. bp Ignacy Tokarczuk oraz inni biskupi przemyscy. Na zakończenie homilii w Rzeszowie Ojciec Święty zwrócił uwagę na gorliwość pasterza diecezji o powstawanie nowych miejsc kultu i ognisk życia Bożego, przyznając, iż wielokrotnie miał sposobność podziwiać jego biskupią działalność. Mówca podkreślił również, wielkie zaangażowanie przemyskiego ordynariusza w sprawy społeczne, kierując ku niemu słowa uznania, ale i apelu, który nic nie stracił ze swej aktualności odnośnie biskupiej posługi: „Drogi biskupie Ignacy! Na przestrzeni lat twego posługiwania stałeś

tyńsko-ukraińskim, zamiast kościoła, który zgodnie ze wspomnianą umową miał być zbudowany. Kościół ten ustanawiam dziś katedrą diecezji i biskupa waszego obrządku. Pragnąłbym bardzo, aby ta świątynia, w której do niedawna spoczywały doczesne szczątki biskupa Józefa Sebastiana, dziś błogosławionego, wielkiego apostoła jedności i harmonijnej współpracy dwu obrządków, była wyzwaniem dla wszystkich pokoleń: wspólnie należy budować jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, niezależnie od przynależności do obrządku”.

³⁶ JAN PAWEŁ II, *Był świadkiem miłości Boga do tego ludu...*, 4, s. 18.

³⁷ Szerzej zob. M. LEŚNIAK, *Cywilizacja miłości*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. ZWOLIŃSKI, Radom 2005, s. 76-80.

się wobec Kościoła i społeczeństwa walczącego o swe suwerenne prawa rzecznikiem, świadkiem i autorytetem. Ufam, że i teraz – w nowej sytuacji – to twoje świadectwo jest nieodzowne. Dziś trzeba nowej wiary i nowej nadziei, i nowej miłości. Trzeba odnawiać świadomość prawa Bożego i odkupienia w Chrystusie”³⁸.

Wyrazem uznania dla działalności ks. bpa Ignacego było podniesienie go do godności arcybiskupa, o czym Ojciec Święty poinformował wiernych na zakończenie swego przemówienia w przemyskiej katedrze: „Droży bracia i siostry, na zakończenie tego spotkania przy relikwiach błogosławionego biskupa Sebastiana, którego świątobliwa misja pasterska była tak bardzo związana z tym miastem, katedrą, diecezją, pragnę polecić jego wstawiennictwu wszystkie problemy Kościoła przemyskiego. Błogosławiony Sebastian kochał nade wszystko Chrystusa i Jego Kościół, był człowiekiem jednania, siewcą braterskiej jedności, jego następcą na tej stolicy, biskup Ignacy, z ogromnym poświęceniem prowadzi dalej dzieło swego błogosławionego poprzednika, zabiegając w sposób szczególny o nowe kościoły, odrodzenie religijno-moralne całej diecezji. Życząc wam wszystkim odważnego i wytrwałego zwyciężania zła dobrem, podnoszę waszego pasterza, biskupa Ignacego Tokarczuka, do godności arcybiskupiej”³⁹.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Chrześcijananie w pełnym tego słowa znaczeniu...*, 6, s. 14-15.

³⁹ JAN PAWEŁ II, *Był świadkiem miłości Boga do tego ludu...*, 4, s. 18.

SYMPOZJUM NAUKOWE: „WIECZORY ŻYCIA”.
STAROŚĆ W OPTYCEINTERDYSCYPLINARNEJ
PRZEMYŚL 07 LISTOPADA 2016 R.*

Ks. Marcin Koperski (*Przemyśl*)

Premisla Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 67-74

CZŁOWIEK STARY W TRADYCJI I LITERATURZE
IMPERIUM RZYMSKIEGO

Każdy etap ludzkiego życia posiada swoje walory i trudności z nim związane. Już od początku swojej egzystencji człowiek raduje się i płacze, ma problemy i słabości, których ciężar wzrasta wraz z postępowaniem w latach. Również na ostatnim zakręcie życia towarzyszą mu swoiste doznania, w szczególności: niezrozumienie, słabe ciało, poczucie nieprzydatności. Tym negatywnym odczuciom towarzyszą też radości głębi ducha, świadomość mądrości wypływającej z doświadczenia życiowego oraz szacunku i poczucia autorytetu. Te walory starości, zwłaszcza u mężczyzn, były bardzo znaczące społecznie w niektórych kulturach świata i wybranych okre-

* Prelegenci kolejno przedłożyli następujące zagadnienia (teksty wszystkich wystąpień zostaną wydane w osobnej publikacji książkowej):

- ks. dr Marcin Koperski: *Człowiek stary w tradycji i literaturze imperium rzymskiego*;
- ks. dr hab. Piotr Ostański: „*Gdy się zestarzejesz...*” (*J 21,18*). *Zarys gerontologii biblijnej*;
- ks. prof. dr hab. Stanisław Nabywaniec: *Starość na przestrzeni dziejów*;
- ks. dr Paweł Pietrusia: *Starość w różnych kulturach*;
- ks. dr hab. Tadeusz Bąk: *Starość jako problem społeczno-demograficzny współczesnego społeczeństwa polskiego*;
- ks. mgr lic. Tomasz Stec: „*Jesień życia*”. *O wartości, sensie i jakości życia w ostatnim jego stadium*;
- nadinsp. dr Krzysztof Pobuta: *Osoby starsze jako ofiary przestępstw na Podkarpaciu*;
- prof. dr hab. Józefina Hryniewicz, poseł na Sejm RP: *Systemowe czy projektowe rozwiązania w polityce społecznej wobec najstarszego pokolenia*;
- mgr Krystyna Wróblewska, poseł na Sejm RP: *Osoby starsze w systemie służby zdrowia w Polsce*;
- dr n. o zdr. Bożena Majchrowicz: *Pacjent starszy przedmiotem opieki pielęgniarskiej*;
- mgr Danuta Więcek: *Samorząd wobec osób w podeszłym wieku*;
- mgr Anna Kwaśny-Ruszel: *Osoby starsze a Caritas Archidiecezji Przemyskiej*.

sach historycznych, które charakteryzowały się pozytywnym nastawieniem do patriarchy.

Stosunek do ludzi w podeszłym wieku był tematem odmiennie pojmowanym przez myśl grecką a rzymską. Grecy z większym szacunkiem odnosili się do młodzieńców, podziwiając ich rozwój fizyczny i umysłowy, u starszych zaś dostrzegali powolnie obniżające się źródło energii.

W mitologii greckiej starość, to głos człowieka sędziwego zredukowanego do skrawków ciała i do płacznego lamentu, który wydobywa się z ciemnego, zamkniętego pomieszczenia. To głos Tytoniusza ongiś pięknego młodzieńca, w którym zakochuje się bogini Aurora. Bogini ta, chcąc go mieć na zawsze, wyprasza dla niego dar nieśmiertelności, zapominając jednocześnie poprosić o jeszcze inny, nierozłączny dar wiecznej młodości. I tak oto z biegiem czasu uroczy młodzieniec zamienia się w siwiejącego starca, który każdego dnia tracił stopniowo wszelkie atuty swojej atrakcyjności. Bogini zniechęcona i znudzona tak szpetnym widokiem, wyrzuca go za drzwi swojego domu, gdzie dotychczas pragnęła go mieć zawsze blisko siebie. Nie pozostało więc po nim nic innego, jak tylko głos z dnia na dzień coraz słabszy wydobywający się spoza zamkniętych drzwi *thálamos*¹.

Zarówno dla Greków jak i Rzymian starość potrzebowała się bronić. Od samych początków kultury greckiej w mądrości ludowej, filozofii, jak i w literaturze zostały zdefiniowane jej najważniejsze aspekty, wszystkie jednoznacznie ukazujące starość jako czas godny pożałowania, ostatni etap życia, który z jednej strony opóźnia moment śmierci, z drugiej zaś oddala człowieka od przyjemności ziemskiego życia, czyniąc go słabym i samotnym.

Nie można tutaj pominąć pozytywnych odniesień szczególnie widocznych w dziejach starożytnego Rzymu. Biorąc pod uwagę całościową historię Imperium należy powiedzieć, że syndrom starości w niej istnieje, ale daleka jest ona od wykluczania ludzi starszych z życia politycznego, wręcz przeciwnie, są oni niezbędni do zajmowania najważniejszych urzędów państwowych. Dla Rzymian wiek starczy nie jest przeszkodą. Ludzie w podeszłym wieku mają bardzo poważne zadania do wypełnienia i bez ich obecności nie może prosperować żadne liczące się rzymskie miasto. Ludzie dorośli, którzy przekroczyli czterdziesty szósty rok życia, zwani starcami, posiadają mądrość, która rodzi się z doświadczenia, znają tradycję i pozbawieni są już gorączki władzy, która czyni ludzi młodych tak bardzo agresywnymi i niebezpiecznymi. Wszystkie te elementy składają się na bezcenny atut, który

¹ H. KING, *Tithonos and the tettix*, in T. M. FALKNER, J. DE LUCE (red.), *Old age in Greek and Latin literature*, Albany, State University of New York Press, 1989, ss. 68-89; C. BRILLANTE, *Il vecchio e la cicala: un modello rappresentativo del mito greco*, w R. RAFFAELLI (red.), *Rappresentazioni della morte*, Urbino, Quattroventi, 1987, ss. 47-90; P. PINOTTI, *Aurora e Titono: le riscritture di un mito*, «Aion», 18, 1996, ss. 117-154.

w starożytnym Rzymie znany jest pod nazwą *auctoritas*. Ludzie starzy są traktowani z należnym im szacunkiem. Rzymianie okazują go pozdrawiając ich na ulicach, kłaniając się im, ustępując honorowego miejsca, wstają w ich obecności, towarzyszą im w drodze do domu, wsłuchują się uważnie w ich rady. Prestiż starców jest fundamentem władzy rzymskiego senatu, ponieważ dla Rzymian najważniejszą grupą ludzi starych są senatorzy, stąd wywodzi się nazwa senatu (*senex>senatus*). Ci zacni urzędnicy stojący na straży tradycji i demokracji, służą radą i pomocą całej rzymskiej społeczności, z konsulem, a później cesarzem na czele².

Młodzi i starcy tworzą w Wiecznym Mieście zespół jak najbardziej komplementarny. Starsi są źródłem mądrości, opanowania i refleksji, podczas gdy młodzi są odważni i gotowi do działania. Nie oznacza to jednak wykluczenia ludzi starszych z praktycznych działań, nawet jeśli są one często ograniczone przez brak sił i zmęczenie będące owocem wysiłku pracy na rzecz rzymskiego społeczeństwa. Niektórzy wykorzystują swoją starość, jako alibi, aby się wycofać i cieszyć się spokojem, ale ci najlepsi działają do ostatniego tchu, czego przykładem jest postać Marka Furiusza Kamillusa, wybranego na dyktatora po raz piąty w wieku osiemdziesięciu lat³.

Okolo 30% ludności Rzymu dochodziła do wieku 40 lat, zaś ok 13% do 60 lat, jedynie 50% dzieci dożywało wieku dojrzałego. Stąd też wynikała tak wielka część osób w podeszłym wieku, których długowieczność interpretuje się jako szczególne błogosławieństwo bogów. Nie brakowało też osób, żyjących grubo ponad sto lat. Rzym cieszył się wieloma słynnymi stuletnimi starcami, wśród nich na uwagę zasługuje Waleriusz Korwinus, urodzony w 371 r.p.Chr, czy Apiusz Klaudiusz Ślepy, który pozbawiony wzroku i zbyt słaby, aby chodzić, kazał się wozić lektyką do senatu, kiedy to chciał zaprotestować przeciw szkodliwym działaniom politycznym. Marek Porcjusz Katon w wieku 90 lat wytoczył proces Galbuszowi. Niektóre kobiety żyły ponad sto lat np.: Clodia córka Ofiliusza rówieśniczka Cezara, matka piętnasciorga dzieci, umarła w wieku stu trzech lat. Terenzia, pierwsza żona Cyce-rona umarła w podobnym wieku. Słynna aktorka mimiczna Lucelia w wieku stu lat jeszcze aktywnie występowała na scenie teatru⁴.

Innym ważnym miejscem realizacji *auctoritas* ludzi starszych była rodzina. Rola najstarszego męskiego reprezentanta rodu, ojca rodziny (*pater familias*) była niepodważalna, a jego władza nad pozostałymi członkami rodziny jak najbardziej absolutna. Stąd najpewniej rodziło się źródło ich wyjątkowego znaczenia w społeczeństwie. W ten sposób sprawowali pieczę nie tylko nad niezmiennością swojego autorytetu, ale przede wszystkim nad

² F. DUPONT, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, Laterza, Roma-Bari 1997, s. 55.

³ Tamże, s. 56.

⁴ Tamże, s. 57.

stabilnością ich ciężko zapracowanego, zebranego majątku. Tym poczynaniom często towarzyszyła niecierpliwość młodych, ambitnych, lecz skazanych na poddanie synów, a niekiedy nawet niechęć i nienawiść ukrywana głęboko w sercu.

W komediach Plauta (254-184) odnajdujemy próbę ukazania tych jakże złożonych relacji rodzicielskich. Obraz ojca to obraz człowieka surowego, autorytarnego, choć wiecznie wyśmiewanego i oszukiwanego, kiedy usiłuje ograniczać kosztowne przygody miłosne swoich dorastających synów. Niekiedy w sposób żalony i groteskowy próbuje konkurować ze swoimi synami w walce o serce i miłość kobiet. Starcze zauroczenia są wystawiane na pośmiewisko i poklask publiczności. Komedia pt. *Mercator* (Kupiec) to żywy obraz walki dwóch pokoleń. Ojciec, aby zaspokoić swoje starcze żądze stara się ukryć przed synem zainteresowanie i miłość do pewnej pięknej dziewczyny, lecz kiedy kłamstwo wychodzi na jaw, zostaje ostro zganiony i wyśmiany przez syna: „Masz odwagę jeszcze mówić człowiecza larwo? W twoim wieku najwyższy czas, aby kontrolować zmysłowe instynkty. Każdy wiek niczym kwartał w ciągu roku ma swoje jakże odmienne prawa i problemy. Jeśli pozostawi się prawo starcom, aby biegali za młodymi dziewczętami, jaki koniec będzie miała nasza republika”⁵?

W części końcowej komedii Plauto przedstawia projekt prawa młodych ludzi, zgodny z ich oczekiwaniami: „Każdy sześćdziesięcioletni mężczyzna, żonaty lub do diabła stanu wolnego, o którym wiadomo, że biega za dziewczętami, będzie na mocy tej ustawy nazywany głupcem. Sześćdziesiąt lat uznajemy za początek starości. Przyjemności seksualne w tym wieku są zabronione również w imię obrazu starości przedstawionego nam przez filozofów, według którego starzec ma oddawać się dobrom ducha i być autorytetem na drogach zdobywania mądrości”⁶.

Innym atrybutem starości piętnowanym przez Plauto jest skąpstwo, lecz ich młodzi synowie zawsze znajdują metodę, aby wyciągnąć z kieszeni ojca pieniądze na wszelkie potrzeby. Obrazy starych ojców w komediach Plauta pokazują, że nieograniczona wszechmoc ojców staje się problemem społecznym prowadzącym do niebezpiecznych buntów i poważnie zagrażającym stabilności autorytetów.

Plauto nadaje im obraźliwe epitety takie jak: *głupcy, uparciuchy, zgrzybiali, sflaczali, cholerycy, złościcy, świntuchy*. Szczególnie pogardzana jest ich pożądlivość. Rzymska komedia przedstawia więc starca jako człowieka rozwiazłego, pełnego absurdu, patetycznego kobieciarza.

Zupełnie inaczej starość została pokazana w dziełach Terencjusza (190-159 a.C.), który tworzy komedie pełne uczuć i pozytywnych przesłań moralnych. Obraz rodziny jest tu zdecydowanie odmienny – ojcowie są bar-

⁵ PLAUTUS, *Mercator*, 984-986.

⁶ Tamże, 1015-1025.

dzień rozważni, synowie szanują swoich rodziców, metody wychowawcze ojców są pełne łagodności i wyrozumiałości.

Czasy powoli się zmieniają, lecz władza starszych pozostaje ta sama. Historia Rzymu pokazuje nam, że w sytuacjach trudnych odpowiedzialność za kraj, bez chwili wahania powierza się ludziom dojrzałym, których polityczne oddziaływanie niejednokrotnie jest znacząco długie. „...służba państwu jest najbardziej zaszczytnym zajęciem dla starości”⁷

Cyceron tak oto bronił udziału ludzi starych w życiu politycznym: „Starcy nie zajmują się pracą odpowiednią dla ludzi młodych, lecz podejmują działania znacznie bardziej odpowiedzialne i poważne. Wielkie rzeczy nie zdobywa się siłą i prędkością, lecz siłą autorytetu, mądrości i bogactwem cnót”⁸.

W 44 p. Chr. Cyceron napisał dzieło *De senectute* (*O starości*). Jest to utwór w formie dialogu między Katonem i dwoma innymi zacnymi młodymi obywatelami: Leliuszem i Scypionem. Największe oskarżenia przeciwko starości, przedstawione Katonowi przez pozostałych rozmówców, to:

- odciąganie ludzi od rzeczywistych problemów;
- pozbawianie ludzi sił i przyjemności;
- początek drogi ku śmierci.

Starość widziana oczami Cycerona to czas, który w sam sobie posiada niewiele pozytywnych cech, mało posiada walorów, ale pocieszającym staje się fakt, że możliwe jest pozytywne przeżywanie tego czasu oddalenia, zapomnienia i obumierania, które ze sobą przynosi. Aby pokonać jej niewygodną obecność, najlepszą metodą jest uświadomienie sobie, że jest to naturalny etap rozwoju ludzkiej dojrzałości. Stąd też, jako przykład niedościgniony jest tu przedstawiony Katon, dobrze zbudowany starzec o wielkiej sile i optymalnym stanie zdrowia, aktywny, cieszący się szacunkiem, kochający i kochany przez kobiety, znajdujący się nie na marginesie, ale w centrum życia. To typ antystarca zdolnego do przeżywania niemalże szczęśliwej starości. Katon oczami Cycerona staje w obronie starości i na swoim własnym przykładzie pokazuje jej walor, jako źródła mądrości, doświadczenia i stabilności, tak niezbędnej przy podejmowaniu funkcji przywódczych. Zwraca uwagę, że człowiek starszy powinien starać się jak tylko może, aby być autorytarnym, czynnym, obecnym, utrzymującym jak najdłużej liczne kontakty i stosunki społeczne. *Senex* dla Katona to zawsze mąż, który ma siłę przetrwać każdy czas, neguje swoją starość, swoim sposobem bycia sprawiając wrażenie, że nigdy nie nadeszła⁹.

Innym ważnym tematem dialogu Cycerona jest relacja między młodymi a starcami. Dla Cycerona starzec powinien być obiektem szacunku i społeczne-

⁷ PLUTARCH, *Cato Maior*, 24.11.

⁸ CICERO, *De senectute*, 17.

⁹ Tamże, 35-38.

go zainteresowania, szczególnie dla tych najmłodszych, nawet jeśli nie jest aktywny życiowo. Z tego też powodu, obok Katona, w jego dziele spotykamy młodych bohaterów Leliusza i Scypiona, którzy zadają mu pytania i słuchają odpowiedzi z wielkim szacunkiem. Właśnie przez ich szacunek i obecność przy sędziwym Katonie stają się oni symbolem tych, którzy doceniają największy atrybut starości, jakim jest *sapientia*. W ten oto sposób autor pragnie wyrazić myśl, że starość, obok swoich oczywistych przywar i słabości, niesie ze sobą dar niezastąpiony, z którego mogą czerpać młodzi – przykład do naśladowania. Tak oto Scypion i jego przyjaciel Leliusz widzą w starym cenzorze to, co Katon widział w życiu starców, przy których sam w latach swojej młodości wzrastał, wsłuchując się w ich słowa i ucząc się od nich trudnej sztuki życia.

W okresie późnej republiki sytuacja znacznie odbiega od ideałów Katona czy Cyncerona. Konflikty międzypokoleniowe stają się coraz bardziej widoczne. Starcy oskarżają młodych o złe polityczne wybory i wielokrotne błędy. Również Cynceron jest zawiedziony postępowaniem młodych, brakiem krytyki wobec dokonywanych przez nich niezrozumiałych i nierozsądnych politycznych decyzji i działań.

W I w. p. Chr. obserwujemy upadek politycznego znaczenia starej generacji, która bezpowrotnie traci władzę w kraju. W literaturze pojawia się tendencja pokazywania starości, jako nieuniknionego procesu prowadzącego do samotności i smutku, czego dobitny wyraz dają elegie, szczególnie rozwijające się w czasach cesarza Augusta.

U Horacego, wśród różnych swoich elegii życia prostego i odosobnionego, przyjemności czerpanych z miłosnej przygody i przyjaźni, tematem ważnym jest także starość, w której pojawia się strach przed przemijalnością i szybkim niepohamowanym upływem czasu. Obecność cierpienia i drogi prowadzącej nieuchronnie ku przemijaniu to tematyka przeważająca w jego najpiękniejszych kompozycjach: „Ach przelotne lata mijają, których duch choćby najpobożniejszy zatrzymać nie może, zmarszczki, starość, bezlitosna śmierć”¹⁰. „Pośpiesz się dziś, uwierz, że jutro nie będziesz tak szybki. Prędzej czy później wylosowany zostanie z urny twój czas śmierci”¹¹

Dla Horacego śmierć człowieka to nie śmierć poety (nie wszystkim umrę «*non omnis moriar*»). Poezja wybawia od śmierci i powierza w wieczności pamięć poety i pamięć o rzeczach i osobach, o których śpiewał.

Również młodego Tibullusa, prześladowuje myśl o starości, czasie bez nadziei pozbawionej wszelkiej siły. Przeczuwając, że do starości nie dożyje, tak oto pisze w elegii dedykowanej swojej ukochanej: „Póki mamy czas, póki los nam pozwala, zjednoczmy się razem w naszej miłości, już niebawem przyjdzie śmierć, z twarzą zakrytą przez ciemności, będzie się ukradkiem wkradać

¹⁰ HORATIUS, *Odes* 2,14.

¹¹ Tamże, 1,11.

w schyłek wieku, nie będzie już czymś stosownym kochać się, czułe słówka szeptać z siwymi włosami”¹². Tibullus zmarł przedwcześnie w wieku 35 lat.

Kolejny, podobny przykład znajdujemy w poezji Owidiusza. Autor ten nie zna pojęcia starości. Przebywając na wygnaniu, w głębokim smutku pogrążony, widząc oznaki początkującej siwizny, tak oto pisze w jednej ze swoich pieśni: „Określ dopiero co zbudowany, przetrwa największe sztormy morskie burze, stary zaś ulega zniszczeniu przy jakiegokolwiek nieznacznej ulewie.

Również i ja bóle, które cierpiałem znosiłem lepiej wcześniej. Uwierzcie mi jestem zmęczony i jak wiele mogę wnioskować z mojego stanu zdrowia pozostaje mi niewiele czasu aby cierpieć. Nie mam sił, bladą skórę, niewiele cienką, ledwie pokrywającą moje kości, lecz umysł mój jest bardziej chory od ciała, koncentruje się na swoim niekończącym się cierpieniu”¹³. Owidiusz zmarł w wieku 60 lat.

Wśród najbardziej głębokich rozważań nad starością dominuje myśl filozoficzna Seneki, który nie widzi problemu w starości samej z siebie, lecz w sposobie w jakim się ją przeżywa i w jakim się ją osiąga. Filozofia bowiem, tak i w przypadku Cycerona, uczy nas, że ostatni okres życia to czas wpisany w naszą ludzką naturę, tak jak wszystkie wcześniejsze. Również śmierć powinna być oczekiwana ze spokojem ducha, ponieważ stanowi część prawa naturalnego. W jakimkolwiek by człowiek nie był stanie zdrowia, nawet najbardziej chory na ciele, musi nauczyć się, aby nie dopuścić choroby i starości do swojej duszy.

W okresie imperialnym następuje upadek pozycji ludzi starych, którzy tracą znaczenie w rodzinie i w życiu politycznym. Literatura pokazuje to w sposób bezlitosny.

Juwenalis, na początku II wieku, w swojej satyrze ukazuje nam tragiczny obraz starca posępnego i żyjącego w skrajnej nędzy: „Twarz starca jest zawsze taka sama, trzęsie się głos, trzęsą się członki, głowa nie ma już włosów, leje się z nosa jak dziecku, nieszczęśliwy, bez zębów, musi przeżuwać chleb dziaśłami, jest ciężarem dla swej żony i dzieci, jest ciężarem dla siebie samego. Miłość jest dla niego niczym innym jak dalekim wspomnieniem...”¹⁴.

Wymieniając wszelkie trudności fizyczne kontynuuje w sposób jeszcze bardziej tragiczny: „Lecz gorszą rzeczą od wszelkich fizycznych trudności jest jego starcze zagubienie, przez które nie pamięta już więcej imion swoich sług, nie pamięta twarzy swojego przyjaciela, z którym dzień wcześniej jadał wieczerzę, ani swoich synów, których wydał na świat i wychował. Byłoby lepiej żyć sobie krótkiego życia, niż długiej bolesnej męki, której na imię starość”¹⁵.

¹² TIBULLUS, *Elegia* 1, 69-78.

¹³ OVIDIUS, *Tristia* 4, 6.

¹⁴ IUVENALIS, *Satira* 10, 198-201

¹⁵ J. w.

Marcjalis (38/41-104) w swoich epigramach ośmiesza starca, który pozuje na młodzieńca, ale przede wszystkim brutalnie i złośliwie ukazuje realizm życia starej kobiety. Nikt nie chce się patrzeć na ciało starej kobiety, nikt nie poszukuje jej bliskości, ani nie ma w nim niczego, co by budziło pożądanie, tak jak to było w przypadku Vetistuly, do której tak oto odnosi się w jednym ze swoich najbardziej znanych epigramów: „Przeżyłaś trzystu konsulów o Vetistulo! Masz trzy włosy i cztery zęby, piersi jak u cykady, twoje nogi i kolor skóry jak u mrówki, twoja twarz pokryta jest zmarszczkami niczym płaszcz...”¹⁶.

Zauważamy, że w klasycznej literaturze łacińskiej prawie nigdy nie mówi się o staruszce z szacunkiem i uznaniem społecznym. Kobiety w tamtej kulturze nie posiadają głosu w literaturze, stąd też przedstawiane są głosem mężczyzn, którzy niejednokrotnie sprowadzają ich rolę do przedmiotu zmysłowego pożądania, stąd też kobieta, która przestaje być atrakcyjna, pozbawiona zostaje resztek szacunku, czci i godności. Twardy świat rzymskich pogańskich żołnierzy, pozbawionych światła płynącego z chrześcijańskiego przesłania *caritas* pozostaje niestety pod tym względem bezlitosny i brutalny¹⁷.

Historia magistra vitae est. Dziś również tam, gdzie próbuje odchodzić się od Boga i wartości wpisanych w naszą europejską kulturę chrześcijańską, tam zanika szacunek okazywany ludziom starym. Ci, którzy poprzez swoją ciężką pracę powinni mieć zapewnioną spokojną starość, w niektórych krajach są eliminowani z życia na wszelkie możliwe sposoby. To prowadzi, tak jak to było w przypadku rzymskiego imperium, do całkowitego upadku cywilizacji. Tylko tam, gdzie zachowany zostaje należny szacunek i autorytet starszych, rodzi się nadzieja na rozwój i znaczenie w świecie. Ci, którzy wydają się nieprzydatni w oczach młodszego pokolenia, w rzeczywistości dobrze wykorzystani, mogą stać się podstawą silnej i dobrze prosperującej społeczności. Mają atut, którego nikt im nie zabierze. Tym atutem jest niepodważalnie *sapientia*, czyli mądrość życiowa.

¹⁶ MARTIALIS, *Epigrammaton* 3, 93.

¹⁷ Por. J. N. BREMMER, *La donna anziana: libertà e indipendenza*, in G. ARRIGONI (red.), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985; J. HENDERSON, *Older women in Attic old comedy*, „Transactions of the American Philological Association”, 1987, s. 117; V. ROSIVACH, *Anus. Some older women in Latin literature*, „Classical World”, 88, 1994, ss. 107-117.

O starości w świecie klasycznym zostały wydane również następujące cenne pozycje naukowe: U. MATTIOLI (a cura di), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, Bologna, Pàtron, 1995; T. G. PARKIN, *Old age in the Roman world. A cultural and social history*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

„GDY SIĘ ZESTARZEJESZ...” (J 21,18) ZARYS GERONTOLOGII BIBLIJNEJ¹

Wprowadzenie

Nadzieje i pragnienia, jakie człowiek nosi w swoim sercu, spontanicznie kierują jego wzrok ku przyszłości. A w nią są wpisane, bardziej lub mniej wyraźnie, podeszłe lata. I choć w rzeczywistości nie wszyscy ich docekują, nie da się ominąć problemów związanych z ludzką starością.

Jeszcze nie tak dawno podeszły wiek cieszył się wielkim i niekwestionowanym prestiżem w całym cywilizowanym świecie, między innymi z tego powodu, iż udział ludzi starszych w populacji był stosunkowo niewielki. Wprawdzie z upływem lat szeroko rozumiana wydajność starców ulegała znacznemu obniżeniu, ceniono ich za inne wartości, które wnosili do życia wspólnego. Otaczano ich też życzliwą opieką, gdy przychodził czas nieporadności i dolegliwości związanych z późnym wiekiem.

Dzisiaj starość staje się coraz większym problemem i wyzwaniem dla całej ludzkości z powodu trwających od kilku stuleci przemian ludnościowych, a zwłaszcza z racji znaczącego wzrostu udziału osób starszych w społeczeństwie z jednej strony, a zmniejszenia się młodszych z drugiej². Demografowie nazywają tę zmianę odwróceniem się piramidy wiekowej, albo starzeniem się społeczeństwa. Przyczyn tego zjawiska jest kilka:

- obniżanie się przyrostu naturalnego w skali globalnej;
- spadek dzietności rodzin;
- postęp technologiczno-medyczny i rozwój profilaktyki, a także wzrost zamożności³.

Demograficzne starzenie się społeczeństwa przybiera nieustannie na sile. W Europie ludzie powyżej sześćdziesiątego roku życia stanowią obecnie ponad 20% społeczeństwa. Odsetek ten ma wzrosnąć do ponad 50% w połowie XXI wieku.

¹ W niniejszym artykule przedstawiam zasadnicze rysy gerontologii biblijnej w oparciu o moją monografię: P. OSTAŃSKI, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007.

² Ludzie po sześćdziesiątym piątym roku życia stanowili zazwyczaj mniej niż 1% społeczeństwa.

³ Por. B. TRYFAN, *Wiejska starość w perspektywie międzynarodowej*, „Rocznik Socjologii Rodziny” 4 (1992), s. 78-79.

Od czasu, kiedy długowieczność stała się zjawiskiem bardziej powszechnym i zdecydowanie łatwiej osiągalnym niż było to w przeszłości, starość przestała też być przedmiotem podziwu czy zazdrości. Przeciwnie, stała się źródłem wielu niepokojących implikacji społecznych, ekonomicznych i demograficznych. To wszystko doprowadziło do sytuacji, iż pozytywnemu zjawisku, jakim są sukcesy medycyny i innych dziedzin nauki w kwestiach nieuchronności upływu czasu, towarzyszy wyraźna deprecjacja podeszłego wieku, przeradzająca się nawet niekiedy w odrazę do starości.

Podeszły wiek przestaje być przedmiotem dumy i podziwu, albo też źródłem dodatkowej godności człowieka. Przeciwnie, staje się powodem zawstydzenia, zagrożenia i zakłopotania. Tym bardziej, iż współczesne gremia opiniotwórcze wyraźnie lansują młodość jako najlepszy okres w życiu człowieka i promują ludzi młodych w działalności publicznej i zawodowej⁴. Takie nastawienie odbija się niekorzystnie na sytuacji ludzi z innych grup wiekowych, zwłaszcza zaś osób posuniętych w latach. Konsekwencją tej preferencji jest nasilanie się i upowszechnianie negatywnego stosunku do starości w społeczeństwie⁵.

Podeszły wiek staje się wyraźnie przyczyną zakłopotania młodszych pokoleń, utwierdzających się w przekonaniu, iż jest on nieszczęściem, którego nie sposób uniknąć, zaś starcy – tą grupą społeczną, która stanowi balast obciążający dotkliwie całe społeczeństwo. Trzeba w nich nieustannie inwestować bez nadziei zwrotu poniesionych kosztów i okazywać współczucie dla ich nieszczęśliwego położenia. Ponieważ zaś szybko powiększająca się grupa biorców świadczeń socjalnych w wieku poprodukcyjnym korzysta z dóbr wypracowywanych przez młodsze pokolenie, a proporcja między tymi grupami jest coraz bardziej zachwiana, dlatego wysokość kwoty potrzebnego funduszu emerytalnego i zdrowotnego wykracza coraz częściej poza faktyczne możliwości finansowe świadczeniodawców⁶.

Inna przyczyna deprecjacji podeszłego wieku wynika z faktu, iż mądrość i życiowe doświadczenie ludzi posuniętych w latach nie odgrywają już tak znaczącej roli jak było to w przeszłości. Ranga wiedzy starszego pokole-

⁴ Por. W. DUDEK, *Wieczór życia – szczytowy okres życia ludzkiego*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1978) 90, 2, s. 173-175.

⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 23(2002) nr 6, s. 8-9.

⁶ Ta sytuacja sprawia, iż demografowie ostrzegają przed ryzykiem eskalacji napięć z powodu postępującego starzenia się społeczeństw, a w konsekwencji – przed możliwością wybuchu nowej rewolucji o zasięgu światowym: miałyby się w niej wyrazić bunt młodszego pokolenia, zmęczonego świadczeniem rozmaitych usług dla coraz liczniejszej grupy ludzi starszych, gwałtowne odrzucenie spoczywających na nim obowiązków, a także sprzeciw wobec modelu rodziny z małą liczbą dzieci.

nia w dobie ogólnoświatowego obiegu informacji oraz masowej produkcji różnego rodzaju poradników i przewodników wyraźnie straciła na znaczeniu. Ponadto doświadczenia zbierane przez długie lata są też nierzadko celowo umniejszane i lekceważone⁷.

Przełom drugiego i trzeciego tysiąclecia ery nowożytnej bywa nazywany epoką rewolucji gerontologicznej. Problemy z nią związane są bez wątpienia jednym z największych wyzwań współczesności wymagających rozwiązań na skalę nigdy dotąd niespotykaną⁸. Z pomocą w rozwiązaniu trudnych problemów starości spieszy stosunkowo młoda interdyscyplinarna dziedzina nauki – gerontologia. W jej ramach zdążyło już wyrosnąć wiele specjalistycznych gałęzi, na przykład geriatra, gerontologia demograficzna, socjologiczna, społeczna, psychologiczna, edukacyjna i inne. Dyscypliny te przeżywają dzisiaj – ze względu na wielkie zadania, przed którymi stają już nie tylko poszczególne rodziny, w których żyją osoby starsze, ale cała ludzkość, wielki rozkwit i popularność, i przyczyniają się, w świecie nastawionym często nieprzychylnie do starości i osób posuniętych w latach, do bardziej rzeczowego, spokojnego, humanistycznego i życzliwego spojrzenia na kwestie podeszłego wieku.

Gerontologia rozpatruje zazwyczaj podeszły wiek w trzech aspektach: biologicznym, psychicznym i społecznym, i jako nauka empiryczna opisuje w ten czy inny sposób fenomen podeszłego wieku i związane z nim kwestie⁹. Okazuje się jednak, że nie da się udzielić całościowych i wyczerpujących odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania i wątpliwości na gruncie wyłącznie świeckim, czyli z pominięciem perspektywy Stwórcy.

Dlatego dzisiaj wielką popularnością cieszy się tak zwana gerontologia pastoralna. Gerontolodzy-pastoraliści podejmują bardzo szeroki wachlarz zagadnień, pytają na przykład o duchowe i etyczne aspekty starości, o sposoby zaspokajania wewnętrznych potrzeb człowieka posuniętego w latach, o wyjątkowość Kościoła ludzi starych, o sposoby towarzyszenia starcom i o właściwą formację asystentów pastoralnych, a także o wiele innych kwestii. Praktycznym owocem gerontologii pastoralnej są różne formy opieki duchowej nad ludźmi starymi, sprawowanej przez odpowiednio przygotowane i obdarzone misją osoby w ramach parafii i innych wspólnot, a także w szpitalach, hospicjach i domach starców.

⁷ Por. L. DYCZEWSKI, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin 1994, s. 92-94.

⁸ Por. S. PAUL, J. PAUL, *Humanity comes of age. The new context for ministry with the elderly*, Genève 1994, s. 6.

⁹ Współczesna naukowa refleksja gerontologiczna rozwija się zasadniczo w dwóch kierunkach: albo akcentuje blaski sędziwego wieku, idealizuje go i nim się zachwyca (wyraźne dziedzictwo po Platonie), albo też postrzega go w dużo ciemniejszych barwach (spuścizna po Arystotelesie). Wydaje się jednak, że ani pierwsze, ani drugie podejście nie jest do końca słuszne. Por. J. BOIS, *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, Warszawa 1996, s. 14.

Przeoglądając literaturę gerontologiczną w aspekcie pastoralnym można jednak odnieść nieodparte wrażenie, iż nie uwzględnia ona w wystarczającym stopniu Bożej perspektywy starości, i że często poszukuje rozwiązań jakby po omacku, bez odwołań do Bożego Objawienia. Tymczasem prawdziwy i pełny sens doświadczenia, jakim jest ludzka starość, może odsonić przed człowiekiem tylko Bóg. I czyni to na kartach Pisma Świętego.

Autorzy natchnieni poświęcili sporo miejsca problematyce podeszłych lat człowieka. Nie utworzyli jednak osobnego, jednolitego traktatu o starości, ale przekazali materiał w formie rozproszonej po całej Biblii. Biblijna refleksja nad sędziwymi latami ludzi cechuje się tym, że nie jest ani jednorodna, ani też utrwalona raz na zawsze, lecz odzwierciedla ewoluujące w ciągu tysiąca z górą lat spojrzenie człowieka Biblii na ten etap życia. Pisarze biblijni wyrażają się o nim zawsze z powagą i ukazują go, jako ostatnią fazę ludzkiego dojrzewania¹⁰. W ich patrzeniu na podeszły wiek kryje się spojrzenie samego Boga na ten etap życia: autorzy natchnieni rozważają sprawy związane z sędziwością w szerokiej perspektywie i objaśniają je odpowiadając na kluczowe pytania człowieka¹¹, a także wskazują najlepsze sposoby przeżywania starości i rozwiązywania problemów z nią związanych.

Z biblijnej refleksji wyłania się wyjątkowy obraz podeszłego wieku, stojący nierzadko w opozycji do wielu współczesnych trendów i rzucający im wyzwanie. Spojrzenie biblijne jest bez wątpienia najpełniejszą próbą ogarnięcia i wyjaśnienia późnych lat życia pośród innych współczesnych podejść. I dlatego ta perspektywa nie może być traktowana, jako uzupełnienie stwierdzeń o starości człowieka, jakie komunikuje mu psycholog, socjolog czy geriatra. Jest raczej odwrotnie: wiedza tamtych badaczy powinna stanowić jedynie skromne dopowiedzenie do tych pouczeń, których ludziom udziela Stwórca, ponieważ wiąże On doświadczenie starości człowieka ze sprawą fundamentalną, z jego zbawieniem.

Biblijny materiał badawczy dotyczący starości jest obszerny i obejmuje łącznie czterysta jeden miejsc biblijnych. Pewnym zaskoczeniem może być duża dysproporcja ilościowa między refleksją staro- i nowotestamentową (trzysta czterdzieści osiem miejsc w Starym Testamencie i tylko pięćdziesiąt trzy w Nowym). Ta różnica jest jednak zrozumiała z perspektywy założeń Nowego Testamentu.

¹⁰ Z perspektywy biblijnej granicami ludzkiej egzystencji są narodziny i śmierć człowieka; starość jest jednym z etapów pomiędzy nimi. Por. S. SAPP, *Full of years. Aging and the elderly in the Bible and today*, Nashville, Tn 1987, s. 65-66.

¹¹ Np. dlaczego starość wkroczyła w ludzkie dzieje? Jaki jest sens bycia starym człowiekiem? Czy podeszły wiek jest skutkiem winy pierworodnej, a przez to ma charakter kary, czy też przeciwnie, jest wyrazem Bożego błogosławieństwa? Czy starość sama w sobie jest dobra?

1. Biblijne nazewnictwo starości

Cechą biblijnego języka hebrajskiego jest obecność w nim niewielkiej ilości pojęć abstrakcyjnych. Dominują określenia konkretne, odwołujące się do wrażeń wzrokowych, słuchowych, dotykowych, smakowych i węchowych, które w umyśle Izraelity (i czytelnika Biblii) wywołują żywe obrazy.

W Biblii hebrajskiej występują dwadzieścia cztery terminy i wyrażenia odnoszące się do podeszłego wieku i procesu starzenia się¹². Wśród nich są tylko dwa określenia abstrakcyjne (w formie przymiotnikowej) wywodzące się z rdzenia *yšš*: *yāšēš* („stary”, „wiekowy”, „sędziwy, zniedołężniały”; 2 Krn 36,17) i *yāšîš* („stary”, „podeszły wiekiem”; Hi 12,12; 15,10). Pozostałe określenia to obrazowe metafory starości, na przykład „białe włosy” (*šîb* – „osiwieć”, np. 1 Sm 12,2; Hi 15,10; *šêb*, *šêbâ* – „białe włosy”, np. 1 Krl 14,4; Rdz 42,38; Sdz 8,32; Rt 4,15; Ps 71,18; Iz 46,4), „broda” (*zāqēn* – „nosić brodę”, czyli „być w podeszłym wieku”, np. Rdz 24,1; Ps 37,25; Joz 13,1; 1 Krn 23,1; Rdz 18,13 [o kobiecie!]; *zāqēn* – „stary”, np. Rdz 19,4; Pwt 28,50; Kpł 19,32; Prz 20,29; *zāqēn* – „starzec”, np. Rdz 43,27; Iz 47,6; Ps 119,100; Za 8,4 [o kobiecie!]), „znoszony płaszcz” (*bālâ* – „być znoszonym”, „być zużytym”, np. Rdz 18,12; Ps 32,3; Lm 3,4; Hi 13,28), „być sytym przeżytych dni” (*ōrek yāmîm* – „długość dni”, np. Pwt 30,20; Hi 12,12; Ps 21,5; 91,16; Prz 3,2.16; Lm 5,20; *yāmîm rabbîm* – „wiele dni”, np. 1 Krl 3,11 [= 2 Krn 1,11]; Hi 38,21; Jr 35,7; *rōb yāmîm* – „obfitość dni”, Za 8,4; *šêba ‘ yāmîm* – „opływający w dni”, Rdz 25,8; *ha’ārēk yāmîm* – „przedłużyć dni”, np. Pwt 4,40; 5,33; 6,2; 11,9; 17,20; 22,7; 25,15; 30,20; 32,47; Prz 28,16; Koh 8,13; Iz 53,10), „posunięty w latach” (*‘ātēq* – „posuwać się w czasie”, np. Ps 6,8; Hi 21,7; *‘āttîq yômîn/‘āttîq yômāyyā* [aram.] – „posunięty w latach”, „zaawansowany wiekiem”, Dn 7,9.13.22), „gdy jesteśmy mocni” (*g^e būrôt* – „długowieczność”, Ps 90,10).

Zarówno hebrajska, jak i nieliczna aramejska (*šîb*; *‘āttîq yômîn/‘āttîq yômāyyā*) terminologia starości świadczy o bogactwie i obrazowości słownictwa. Określenia podeszłego wieku mają zazwyczaj wydźwięk pozytywny; tylko w nielicznych przypadkach ich zabarwienie jest negatywne.

W Biblii greckiej występuje dwadzieścia dziewięć terminów odnoszących się do podeszłego wieku i procesu starzenia się¹³. Można je podzie-

¹² Przy opracowaniu biblijnej terminologii hebrajskiej korzystano z: L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, vol. 1-5, Leiden 1994-2000; *Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Based on the lexicon of W. Gesenius*, ed. F. Brown, Oxford 1968; *Theological dictionary of the Old Testament*, ed. G. Botterweck, H. Ringgren, vol. 1-13, Grand Rapids, Mi 1977-2003.

¹³ Przy opracowaniu biblijnej terminologii greckiej korzystano z: H. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1986; *Słownik grecko-polski*, red. Z. ABRAMOWICZÓWNA, t. 1-4, Warszawa 1958-1965; *New international dictionary*

lic na grupy ujmujące „starość” w kategoriach biologicznych, chronologicznych (upływ czasu), starszeństwa (w sensie mówienia wiekiem nad innymi) i innych.

Do pierwszej grupy należą: rzeczownik *gēras* („starość”, np. Ps 71,9,18; Prz 16,31; Mdr 3,17; 4,8.9.16; Syr 3,12; 8,6; 25,3; 30,24; Rdz 15,15; 21,2; Rdz 21,7; Syr 46,9; 1 Krn 29,28; Tb 3,10; 2 Mch 6,23.25.27; Dn 6,1; Łk 1,36), czasownik *gēraskō* („starzec się”, „postarzec się”, „zestarzec się”, np. Ps 36,25; Prz 23,22; Syr 8,6; Rdz 18,13; 27,1.2; Joz 23,2; Rt 1,12; Jdt 16,23; Tb 14,3; 1 Mch 16,3; J 21,18), *katagēraskō* („zestarzec się”, Iz 46,4), *gerōn* („stary człowiek”, „starzec”, np. 2 Mch 6,1; Prz 17,6; Hi 32,9; Syr 8,9; J 3,4), *gēroboskeō* („utrzymywać kogoś na stare lata”, Tb 14,13), *gerontes* („starszyzna”, „rada starców”, „senat, Prz 31,23), *gerousia* („starszyzna”, np. Lb 22,4.7; Kpł 9,3; Jdt 4,8; 1 Mch 12,6; 2 Mch 1,10; Dz 5,21), *graus* („stara baba”, 1 Tm 4,7), *para kairon hēlikias* („po okresie wieku dojrzałego”; Hbr 11,11), *probebēkōs tēn hēlikian* („posunięty w latach”, np. 2 Mch 4,40; 6,18), *probebēkōs en tais hēmerais* („posunięty w dniach”, np. Rdz 18,11; 24,1; Joz 13,1; 1 Krl 1,1; Łk 1,7.18; Łk 2,36), *polia* („siwizna”, np. Sdz 8,32; Rt 4,15; 2 Mch 6,23; Prz 20,29; Mdr 2,10; Syr 6,18; Oz 7,9), *polios* („siwowłosy”, „starzec”, np. Kpł 19,32).

Starość w sensie chronologicznym (jako późną fazę życia) wyraża grecki przymiotnik *palaios*. W takim znaczeniu występuje on tylko jeden raz (Hi 15,10). Natomiast ideę starości jako starszeństwa zawierają greckie słowa pochodzące od rdzenia *presb-*: *presbytēs* („człowiek w podeszłym wieku”, np. Pwt 28,50; 1 Sm 2,32; Ps 148,12; Iz 3,5; Jr 38,13; Lm 2,21; Dn 13,19.24.27.28.34.36,61; Łk 1,18; Tt 2,2; Flm 9), *presbytis* („starsza kobieta”, Tt 2,3), *presbytera* („starsza kobieta”, „staruszka”, Za 8,4; 1 Tm 5,2), *presbyteros* („starszy mężczyzna”, „starzec”, np. Rz 18,2; Joz 13,1; 2 Sm 19,33; Jr 6,11; Ez 9,6).

Jeszcze innymi biblijnymi określeniami związanymi ze starością są na przykład: *makrochronios* („żyjący długo”, Wj 20,12; Pwt 5,16; Ef 6,3), *makrochronizō* („trwać długo”, Pwt 17,20), *polychronios* („trwający długi czas”, „długowieczny”, np. Hi 32,9; Mdr 2,10; Ba 6,46), *eschatogērōs* („bardzo stary”, Syr 41,2; 42,8), *polyetēs* („długoletni”, „leciwy”, Mdr 4,16), *polys chronos* („długi czas”, Hi 12,12; Prz 9,11), *polys bios* („długie życie”, Hi 12,12; Prz 4,10), *polla etē* („wiele lat”, np. Koh 6,3; Syr 18,9; Hi 32,7), *plērēs hēmerōn* („pełen dni”), np. Rdz 25,8; 1 Krn 29,28; 2 Krn 24,15; Hi 42,17; Jr 6,11; Dn 6,1). Tych terminów na określenie starości używali autorzy greckich ksiąg Starego Testamentu, tłumacze Septuaginty oraz hagiografowie Nowego Testamentu.

2. Starość jednym z etapów ludzkiego życia

Doświadczenie podpowiada, że ludzkie życie stanowi pewien zamknięty cykl, który rozpoczyna się poczęciem i narodzinami, a kończy się śmiercią. Ten cykl ludzie od najdawniejszych czasów dzielili na mniejsze segmenty. Na przykład Pitagoras podzielił ludzkie życie, zgodnie z naturalnym cyklem przyrody, na cztery okresy: wiosnie przyporządkował dzieciństwo, latu – okres młodości, jesieni – dojrzałość, a zimie – starość. Każdy z okresów u Pitagorasa trwał dwadzieścia lat¹⁴. Wydawać by się mogło, że analogia do pór roku jest zbyt prosta, aby opisać skomplikowane dzieje człowieka, niemniej jednak oddaje ona dobrze, w sposób trochę poetycki to, co jest również podkreślane w innych, bardziej skomplikowanych koncepcjach¹⁵.

Również Owidiusz podzielił życie człowieka na cztery okresy¹⁶. Solon zaproponował siedem dziesięcioletnich okresów¹⁷, Hipokrates¹⁸, Filon Aleksandryjski¹⁹ i W. Shakespeare²⁰ – siedem okresów, a Arystoteles – trzy²¹.

Także autorzy natchnieni dzielą ludzkie życie na okresy. Dwa najważniejsze teksty znajdują się w Księdze Jeremiasza i są świadectwem poglądów w tamtej epoce (Jr 6,11; 51,22). Zatrzymajmy się przy drugim tekście. Jest on fragmentem pieśni wojennej, w której jakaś trudna do zidentyfikowania potęga militarna (być może Babilon; por. Jr 51,24), metaforycznie określona jako *mappēs* („maczuga”, „młot” [gniewu Boga) dokonuje sądu nad Izraelem za jego przewinienia:

*Miażdżyłem tobą męża ('iš) i kobietę ('iššā),
miażdżyłem tobą starca (zāqēn) i dziecko (na'ar),
miażdżyłem tobą młodzieńca (bāh'ūr) i dziewicę (b'ētūlā).*

¹⁴ Por. DIOGENES LERCJUSZ, *Vitae philosophorum* (8,10,1-13).

¹⁵ Różne koncepcje cyklu życia ludzkiego prześledził D. Kimmel i doszedł do następujących wniosków:

- rozwój ma zawsze charakter ciągły, a jednocześnie sekwencyjny i powtarzalny;
- dokonuje się według tego samego wzorca w każdym pokoleniu;
- odbywa się w sposób cykliczny, to znaczy: pokolenie dojrzałe przygotowuje do dojrzałości następne pokolenie. Por. D. KIMMEL, *Adulthood and aging. An interdisciplinary, developmental view*, New York; Chichester [et al.] 1980, s. 3.

¹⁶ Por. OWIDIUSZ, *Metamorphoses* (15,199-213).

¹⁷ Por. SOLON, *Fragmety eligijne*, tł. W. Klinger, [in:] *Antologia liryki greckiej*, Wrocław 1955, s. 32.

¹⁸ Por. J. FITZMYER, *The Letter to Philemon. A new translation with introduction and commentary*, New York; London 2000, s. 105.

¹⁹ Por. J. LAPORTE, *The ages of life in Philo of Alexandria*, „Society of Biblical Literature” 25 (1986), s. 278-290.

²⁰ Por. W. SHAKESPEARE, *Jak wam się podoba. Akt II, scena 7*, tł. S. BARAŃCZAK, Poznań 1993, s. 61.

²¹ Por. ARYSTOTELES, *Rhetorica* (1389a,3-1390b,13).

„Młot” Boga miażdży całego Izraela i nikt nie zostaje wyłączony. Prorok wyraził tę myśl przywołując przedstawicieli różnych stadiów ludzkiego życia: *dziecko, młodzieńca i dziewicę, męża i kobietę oraz starca (zāqēn)*.

Nietrudno zauważyć, że biblijna koncepcja cyklu życia ludzkiego jest czterodzielna i obejmuje dzieciństwo (w zamyśle Boga jest to czas wzrastania), młodość (etap intensywnych przygotowań do podjęcia ważnych zadań życiowych), wiek dojrzały (faza największej kreatywności w oparciu o zasoby zgromadzone uprzednio), oraz okres starości (czas przeżywania radości z dokonanego dzieła, zbierania plonów, odpoczynku i bilansu).

O ile we współczesnym myśleniu wpływ lat we wczesnym okresie życia jest na ogół przyjmowany z zadowoleniem, to już w późniejszych etapach, zwłaszcza zaś w starości – bywa ledwie tolerowany, albo też przestaje być w ogóle akceptowany. Tymczasem z Bożej perspektywy wszystkie cztery etapy życia są ważne i cenne, ponieważ każdy z nich jest wyrazem Bożej mądrości i każdy przynosi człowiekowi bogate obietnice na przyszłość. Żaden z nich nie ma jednak charakteru autonomicznego, ponieważ będąc „pomiędzy”, zasada się na osiągnięciach w poprzednich stadiach i przygotowuje następne. W tym sensie starość stanowi również przygotowanie do kolejnego, ostatecznego etapu ludzkiego bytowania.

3. Próg starości według Biblii

Przejście od jednego etapu życia do następnego dokonuje się niezauważalnie i dlatego nie jest łatwo wskazać wyraźną granicę między poszczególnymi fazami, a więc i tak zwany zerowy punkt podeszłego wieku. W praktyce próg starości bywa wyznaczany umownie, na przykład po upływie dwóch trzecich ze stu lat, kiedy to większość ludzi przechodzi na emeryturę²².

Również autorzy natchnieni nie sprecyzowali wyraźnie progu wiekowego starości. W Piśmie Świętym nie ma żadnego tekstu, który odpowiadałby bezpośrednio na pytanie, kiedy rozpoczyna się podeszły wiek. Są natomiast dwie grupy tekstów, które zawierają wskazówki pozwalające tę odpowiedź wydedukować. Pierwsza z nich odnosi się do uwalniania kapłanów izraelskich od służby świątynnej (Lb 4,2-3; 8,24-26), a druga dotyczy spłaty zaciągniętych zobowiązań (Kpł 27,1-8).

Zatrzymajmy się przy tej pierwszej grupie tekstów. Dotyczą one kapłaństwa starotestamentowego, a dokładniej – minimalnego i maksymalnego wieku dla służby kapłańskiej i lewickiej w Izraelu. Ten wiek jest podany w pięciu miejscach (Lb 4,2-3; 8,24-26; 1 Krn 23,24.27; Ezd 3,8). Z analizy tekstów wynika, że dolna granica wieku dopuszczenia do służby kapłańskiej była obniżana stopniowo w trzech etapach, od lat trzydziestu do dwudziestu. Natomiast o górnej granicy wieku dla pełnienia służby Bożej czytamy: „Wy-

²² Por. L. SCHÖKEL, *Nadzieja*, Kraków 1998, s. 7.

łącz spośród synów Lewiego Kehatytów, pełną ich liczbę według szczepów i rodów od lat trzydziestu do pięćdziesięciu, czyli wszystkich, którzy są zdolni pełnić służbę, aby wykonywali prace w Namiocie Spotkania” (Lb 4,2-3). „Takie jest prawo odnoszące się do lewitów: po ukończeniu dwudziestego piątego roku życia mogą służyć w Namiocie Spotkania. Po ukończeniu pięćdziesięciu lat są wolni od służby i nie będą jej dalej wykonywać. Mogą wprawdzie pomagać swoim braciom w Namiocie Spotkania przy wykonywaniu zajęć, ale do właściwej służby nie mogą być dopuszczeni. Tak masz postąpić z lewitami w sprawie ich służby” (Lb 8,24-26).

Kapłani i lewici izraelscy musieli być nie tylko mężczyznami cechującymi się dojrzałością, ale także, ze względu na wykonywaną pracę, sprawnością fizyczną²³. Obowiązkom kapłańskim nie podołaliby mężczyźni słabi. Dlatego Prawo postanawiało, że po ukończeniu pięćdziesiątego roku życia kapłani i lewici będą zwalniani ze służby i nie będą już jej dalej wykonywać. W rzeczywistości nie byli jednak odsuwani od pracy całkowicie i definitywnie, ale (jeśli tego sobie życzyli) mogli pracować dalej w zmniejszonym wymiarze, wykonując lżejsze prace i wdrażając młodsze pokolenie kapłanów do służby świątynnej.

Doświadczenie uczy, że niektórzy ludzie dość wcześnie tracą zdolność do wykonywania ciężkiej pracy fizycznej, a inni zachowują sprawność znacznie dłużej. W Starym Testamencie wiek ten został uśredniony do pięćdziesięciu lat i to myślenie znalazło zastosowanie w przepisie Prawa Mojżeszowego, który

²³ Autor Lb 4 opisał szczegółowo obowiązki potomków synów Lewiego i nazwał je *służbą i znoszeniem ciężarów* (Lb 4,24). Do ich obowiązków należało rozbijanie Namiotu Spotkania, a potem rozbieranie go i transportowanie jego elementów, drążków, desek, słupów, palików, powrozów, zasłon i innych tkanin oraz wszystkich sprzętów. Używali oni do tego po części wozów zaprzężonych w woły (Lb 7,6), po części zaś nieśli te rzeczy na własnych barkach. Por. F. STAGG, *The Bible speaks on aging*, Nashville, Tn 1981, s. 34.

Również praca kapłanów wiązała się z dużym wysiłkiem fizycznym. Do ich powinności należało między innymi zabijanie zwierząt ofiarnych, przerąbywanie i ćwiartowanie mięsa oraz przenoszenie go z miejsca na miejsce. Szczególne natężenie pracy, wymagające nie tylko siły fizycznej, ale i dużej odporności psychicznej, miało miejsce każdego 14 Nisan, kiedy w ciągu kilku godzin kapłani musieli zabić setki baranków paschalnych.

O wysiłku kapłanów może świadczyć informacja podana przez Józefa Flawiusza, iż zabijanie baranków trwało od godziny dziewiątej do jedenastej i że w tym czasie kapłani zabili dwieście pięćdziesiąt sześć tysięcy pięćset baranków (*Wojna żydowska* 6,9,3).

Kapłani pracujący w świątyni nie mogli być zbyt starzy także z tego względu, aby nie trzęsły się im ręce, ponieważ wykonywany przez nich ubój zwierząt nie mógł budzić żadnych zastrzeżeń co do poprawności rytualnej. Por. *Age and the aged*, [in:] *The new encyclopedia of Judaism*, ed. G. Wigoder, New York 2002, s. 38.

zwalniał kapłanów od wykonywania ciężkich prac, gdy ten próg osiągnęli. U podstaw takiego rozporządzenia musiało leżeć ówczesne przekonanie, że właśnie wtedy w życiu człowieka rozpoczyna się etap starości.

Z przytoczonych tekstów biblijnych można więc wywnioskować, że podeszły wiek człowieka rozpoczyna się między pięćdziesiątym (Lb 4,2-3; 8,24-26) a sześćdziesiątym (wg Kpł 27,1-8a) rokiem życia²⁴. Wydaje się, że takie rozwiązanie, z marginesem tolerancji, jest lepsze i bezpieczniejsze od propozycji z konkretną liczbą lat. Może to świadczyć o realizmie życiowym pisarzy biblijnych, a jednocześnie uczy, że nie można wyznaczać sztywnej granicy wieku dla początków starości.

4. Tajemnica długowieczności patriarchów

Jedno z najbardziej niezwykłych i zaskakujących ujęć starości w Biblii pozostawił autor Księgi Rodzaju. Chodzi o wiek bohaterów tej Księgi, patriarchów przed- i popopotowych, którym w genealogii Setytów (Rdz 5) i Semitów (Rdz 11,10-26) przypisał niezwykle długowieczność. Absolutnym rekordzistą wśród nich jest Metuszalach, który miał żyć na ziemi dziewięćset sześćdziesiąt dziewięć lat.

Interpretacja liczb lat przekazanych w genealogiach jest niezwykle trudna i stanowi *crux exegetum*. Tymczasem od ich wyjaśnienia zależy odpowiedź na wiele ważnych kwestii, na przykład, czy jest możliwe, że starość patriarchów postępowała powoli, skoro zrodzili oni swych pierwszych synów w wieku co najmniej sześćdziesięciu pięciu lat, a potem dożywali jeszcze prawie tysiąca lat. Czym wytłumaczyć tak wysokie liczby? Jaki mógł być powód, dla którego redaktor kapłański Księgi Rodzaju potraktował wiek Adama i jego potomków tak swobodnie?

Niektórzy komentatorzy uważają, iż liczby podane w rodowodzie należy brać dosłownie i że patriarchowie rzeczywiście doczekali bardzo późnej starości²⁵. Uczeni ci twierdzą, że w okresie przedpotopowym warunki

²⁴ W przypadku starożytnych rolników odejście od aktywności zawodowej następowało jeszcze wcześniej. Trud wkładany w prace polowe był bowiem tak wyczerpujący, że Izraelita zostawiał te zajęcia, gdy tylko jego dzieci były wystarczająco przygotowane. Zajmował się wtedy wnukami i nadal służył pomocą swoim dzieciom. Pełnił też nieraz funkcję starszego czy sędziego w rodzinie bądź wspólnocie (2 Sm 20,14-20) albo nawet w całym pokoleniu i narodzie (Sdz 4,4-5; 2 Sm 14,1-7). Por. J. HARRIS, *Biblical perspectives on aging. God and the elderly*, Philadelphia, Pa 1987, s. 13.

²⁵ Takie podejście do liczb w rodowodzie Setytów zapoczątkował Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 1,3,4), a w roku 1650 przejął arcybiskup Usher. Według tej interpretacji czas od stworzenia do potopu wynosił 1656 lat. Por. J. DAVIES, *Antediluvian patriarchs*, [in:] *International standard Bible encyclopedia*, vol. 1, ed. J. ORR, GRAND RAPIDS, Mi 1939, s. 142. Por. też: J. BORLAND, *Did people live to be hun-*

życia na ziemi bardziej sprzyjały długiemu życiu, gdyż choroby i zanieczyszczenia nie były wtedy jeszcze tak rozprzestrzenione. Człowiek posiadał też większą siłę żywotną, wynikającą z rozkazu Boga: *Rozmnażajcie się!* (Rdz 1,28), a grzech nie zdołał jeszcze osłabić daru nieśmiertelności, dla którego został on stworzony (Mdr 2,23)²⁶. Później jednak ludzkość utraciła długowieczność, a skracanie długości życia w kolejnych pokoleniach miało związek z pogłębiającą się stopniowo niegodziwością ludzi i ich złym usposobieniem (Rdz 6,5)²⁷.

Choć jest możliwe, iż ludzie w początkach swoich dziejów żyli znacznie dłużej niż obecnie, to jednak wszystko wskazuje na to, że redaktorzy genealogii w Księdze Rodzaju, a także autorzy dziejów patriarchów izraelskich nie przekazali rzeczywistej chronologii. Tym samym niezwykle długość życia bohaterów Księgi Rodzaju nie posiadałaby waloru historycznego, a byłaby jedynie projekcją marzeń i nadziei starożytnych Izraelitów i miała by charakter symboliczny. Wielkie liczby posłużyły autorom natchnionym do wyrażenia prawdy, iż Bóg błogosławił protoplastom narodu izraelskiego i obdarzał ich wielkością, autorytetem oraz doskonałością. Jest przy tym znamienne, iż żaden z patriarchów, mimo swej długowieczności, nie przekroczył tak zwanego „Boskiego dnia”, czyli tysiąca lat (Ps 90,4). A później, jeszcze przed potopem, Bóg ograniczył czas trwania życia człowieka do stu dwudziestu lat (Rdz 6,3).

5. Wielkość i piękno starości

Autorzy natchnieni postrzegali starość nie tylko przez pryzmat długowieczności odliczanej latami. Przez całą Biblię ukazywali ją konsekwentnie w podwójnej perspektywie, w jej blaskach i cieniach. W ten sposób tworzyli bardzo realistyczny i nierzadko zabarwiony emocjonalnie obraz podeszłych lat człowieka.

Na ogół ludzie zwracają najpierw uwagę na trudy i ciężary starości. W niniejszym opracowaniu jest odwrotnie: w pierwszej kolejności zostaną ukazane jasne strony podeszłego wieku w Biblii, a dopiero potem – jego mankamenty.

dreds of years old before the flood?, [in:] *Genesis debate. Persistent questions about creation and the flood*, ed. R. Youngblood, Grand Rapids, Mi 1990, s. 166-183; G. BUSH, *Notes, critical and practical on the Book of Genesis*, New York 1960, s. 110-113; H. MORRIS, *The Genesis record*, Grand Rapids, Mi 1976, s. 143, 152-162; J. MURPHY, *A critical and exegetical commentary on the Book of Genesis*, Andover, Ma 1968, s. 169-174; W. PLAUT, B. BAMBERGER, *The Torah. A modern commentary*, New York 1981, s. 54-55.

²⁶ Por. BORLAND, dz. cyt., s. 178-179.

²⁷ Terach żył „zaledwie” 205 lat, Abraham – 175 lat, Izaak – 180 lat, Jakub – 147 lat, a Józef – 110 lat.

Izraelici byli mocno przywiązani do swojego życia. Pragnęli, aby Bóg im je przedłużał, bo wtedy są w stanie realizować wszystkie swoje plany²⁸. W mentalności Izraelitów we wczesnych stadiach Objawienia nie mieściła się ucieczka ze świata ani nawet pragnienie nieśmiertelności; ich nadzieja nie szukała wieczności, ale pragnęła błogosławionej doczesności, i to jak najdłuższej, gdyż długowieczność na ziemi była uważana za dar Boga i znak Jego błogosławieństwa, a przedwczesna śmierć – za oznakę kary i klątwy²⁹. Takie spojrzenie było głęboko zakorzenione w myśli Starego Testamentu. Życie, nawet trudne i zagrożone, stanowiło dar Boga³⁰, a długie życie w *ziemi żyjących* (Ps 27,14) było ideałem i wartością, której należało pragnąć dla siebie i życzyć innym (Hi 29,18; 1 Krl 3,11; 2 Krn 1,11; Ps 21,5; 61,7; 92,13-13)³¹.

Autorzy natchnieni ukazywali starość jako wspaniałą, długo oczekiwaną i bardzo upragnioną czas spełnienia, którym Bóg nagradza człowieka za jego uczciwość i wierność. Właśnie w wieku sędziwym może on, po okresie największej aktywności i wydajności, cieszyć się w spokoju tym wszystkim, co udało się mu osiągnąć i zgromadzić w ciągu życia (Koh 11,8). Pisarze nie szczędzili w Biblii pochwał pod adresem późnych lat³² i ukazywali je jako uprzywilejowany etap życia, który nawet stanowił przedmiot zazdrości młodszego pokolenia.

Jednak długie życie samo w sobie nie jest jeszcze źródłem szczęścia człowieka. Autorzy natchnieni uczyli, że o prawdziwie błogosławionej starości decyduje kilka czynników. Już jeden z nich czynił podeszłe lat szczęśliwymi, a kiedy współistnieją wszystkie, starość staje się naprawdę błogosławiona. Hagiografowie wymieniają pięć takich warunków:

- bliskość z Bogiem (Joz 24,29; Tb 14,2; Syr 46,10; Łk 1,6; 2,25.37);
- zdrowie (Pwt 34,7; Joz 14,10-11; Syr 30,14-16; 3 J 2);
- szacunek otoczenia (1 Krn 29,28; Jdt 16,21; Tb 14,13);

²⁸ Starość była postrzegana jako dar od Boga z tego przede wszystkim względu, że tylko niektórzy mogli jej doczekać i się nią cieszyć. Por. R. GREER, *Special gift and special burden: views of the old age in the early Church*, [in:] *Growing old in Christ*, ed. S. HAUERWAS [et al.], Grand Rapids, Mi; Cambridge 2003, s. 25.

²⁹ Por. R. MARTIN-ACHARD, *Biblical perspectives on aging*. „Abraham was old... and Lord had blessed him” (Gen. 24,1), „Concilium” 1991 3, s. 32.

³⁰ W języku hebrajskim słowa *hāyā* („żyć”) i *hayyīm* („życie”) pochodzą od tego samego rdzenia co *YHWH*.

³¹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Starość i ludzie starzy w świetle Pisma Świętego*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1978) 90, 2, s. 185.

³² Autorzy biblijni wskazali wyraźnie, kto może się spodziewać długich lat życia: byli to ci, którzy okazywali posłuszeństwo swoim rodzicom (Wj 20,12; Pwt 5,16) i Bogu (Pwt 4,4; 32,47; 1 Krl 3,14; Prz 3,1-2; 10,27; Ps 91,16), a nadto ludzie mądrzy (Prz 3,16; 9,11), czystego serca (Ps 34,12-14; 91,1-10; Syr 3,12-13) oraz bojący się Boga (Prz 10,27; Iz 38,2-5; 65,18-21).

- sukces ekonomiczny (Ps 23,1; 34,10);
- zrodzenie i wychowanie potomstwa (Rdz 17,15-17; 24,36; 30,22-24; 37,3; 50,22-23; 1 Sm 1,19-20; Hi 42,16; Ps 92,13-15; 127,3-5; 128,5-6; Prz 17,6).

Choć powyższe uwarunkowania były dla Izraelitów bardzo ważne, za najcenniejszy dar starości uważali zdobyte doświadczenie (Syr 25,6; Ez 27,9) oraz mądrość (Hi 12,12-13; Mdr 4,9; Ps 119,100), której przejawami były: wierne trwanie przy Bogu od młodości (Syr 6,18; 11,20; 25,3; Prz 22,6; 2 Mch 6,22), opłakiwanie grzechów popełnionych w przeszłości (Ps 25,7), umiejętność dzielenia się mądrością z innymi (Mdr 7,13; Syr 25,4-5; Tt 2,3-5), zdolność do przekazania obowiązków młodszemu pokoleniu (1 Sm 8,1-2; 1 Mch 16,2-3), a także pokora (Syr 32,3-4). Z perspektywy hagiografów przywilejem i obowiązkiem starców było też służenie doświadczeniem i mądrością innym, pełnienie funkcji przewodników i kierowników wspólnot (Wj 18,13-26; Syr 25,4; Dn 13,5) oraz przekaz tradycji (Pwt 32,7; Ezd 3,10-12; Hi 8,10; Syr 8,9; Jl 1,3).

6. Udręki podeszłego wieku

Starość jest czasem błogosławionym i pełnym chwały. Autorzy biblijni, uwypuklając jej blaski, nie przemilczali jednak jej drugiego oblicza, trudnego i obfitującego w niedogodności³³. Patrzyli na starca jak na dziurawy worek, któremu nieustannie ubywa sił, a towarzyszy temu pogorszenie i upośledzenie funkcji życiowych w wielu dziedzinach³⁴. Hagiografowie łączyli całe zło starości z przekleństwem, jakie spadło na człowieka w raju oraz z zapowiedzią, iż jego przeznaczeniem jest wrócić do prochu, z którego został wyprowadzony (Rdz 3,19).

Obraz starości w Piśmie Świętym jest, jak już podkreślono, bardzo realistyczny³⁵ i zawiera pełną prawdę o człowieku. Dlatego autorzy biblijni ukazywali swoich bohaterów w szerokiej perspektywie³⁶. Jakub był nie tylko sprytnym młodzieńcem, który podstępnie wyłudził błogosławieństwo zarezerwowane dla pierworodnego syna, ale był też starcem, który rozpaczał po stracie ukochanego syna Józefa, a potem drżał przed faraonem. Dawid nie

³³ Por. H. OPPENHEIMER, *Reflections on the experience of aging*, „Concilium” 1991 3, s. 43.

³⁴ Zob. K. OLITZKY, E. BOROWITZ, *A Jewish perspective*, [in:] *Aging, spirituality and religion. A handbook*, ed. M. KIMBLE, S. MCFADDEN [et al.], Minneapolis, Mn 1995, s. 390-391.

³⁵ Por. KUDASIEWICZ, dz. cyt., s. 191.

³⁶ Inaczej było w literaturze greckiej; tamtejszych bohaterów (np. u Homera) nie niszczył ząb czasu, a jeśli nawet, pisarze skrzętnie to ukrywali. Por. E. AUERBACH, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, Warszawa 1968, s. 69-70.

tylko pięknie grał na cytrze ku rozweseleniu króla i nie tylko celnym strzałem powalił Filistyna, ale także nie potrafił zapanować nad swymi męskimi namiętnościami, stał się ofiarą rodzinnych intryg, a przy końcu życia dygotał w swym królewskim łożu z zimna jak niemowlę³⁷.

W Biblii, jak w żadnej innej księdze, ludzka starość została opisana bardzo sugestywnie i prawdziwie, raz w pełni blasku i chwały, innym razem odarta ze wszystkiego. W tym drugim przypadku robi wrażenie potwora, który pożera młodość człowieka, pozostawia mu jedynie przygnębienie i ból (Koh 11,10), oraz upodabnia egzystencję do zniszczonego odzienia (Syr 14,17) i spróchniałego pnia (Hi 13,28). W takiej sytuacji zrozumiała staje się skarga mędrca: *Nie mam w [starości] upodobania* (Koh 12,1). Warto jednak podkreślić, że przy licznych narzekaniach na ciężary i niedogodności podeszłego wieku żaden z autorów biblijnych nie posunął się nigdy do stwierdzenia, iż starość przekracza możliwości człowieka albo, że lepiej byłoby umrzeć w młodości (por. Ps 70)³⁸.

Cienie podeszłego wieku w Biblii można podzielić zasadniczo na cztery kategorie:

- biologiczne: ogólny spadek formy starszego człowieka (Oz 7,9; J 3,4), a nadto siwizna (Rdz 15,15; Sdz 8,32; 1 Sm 12,2; Rt 4,15; Hi 15,10; Iz 46,4), osłabienie zmysłów (Rdz 27,1; 48,10; 2 Sm 19,35-36; Hi 17,6-7; Ps 6,8; Koh 12,1-2), spadek ciepłoty ciała (1 Krl 1,1), problemy z chodzeniem i utrzymaniem równowagi (Pwt 31,2; 1 Sm 4,18; 2 Krn 16,12; Tb 11,10; Syr 25,20; Za 8,4-5), kłopoty z trawieniem (1 Tm 5,23) i zaburzenia w dziedzinie seksualnej połączone z zanikiem płodności (Rdz 18,11-12; 1 Krl 1,4; Rt 1,11-13; Koh 12,5; Łk 1,7.18; Hbr 11,11);
- psychiczne: pogorszenie predyspozycji umysłowych (Hi 12,20; Koh 4,13; Syr 3,13), izolacja od otoczenia i rezygnacja z życia (2 Sm 19,32-40; Tb 3,6; Syr 41,2) oraz silne, paraliżujące przeczucie zbliżającej się śmierci (Syr 41,1; Iz 38,11-3.10);
- społeczne: udręki we własnej rodzinie (poczucie osamotnienia, bezsilności, bezużyteczności; Rdz 42,38), trudy wdowieństwa (Syr 35,25; Ba 4,12; 6,37), brak szacunku i pogarda (Pwt 28,49-50; Ps 71,10-11; Mdr 2,10; Syr 8,6; Iz 3,5; 47,6; Lm 1,19; 2,21; 5,12), krzywdy (Prz 19,26; 20,20; 28,24; Syr 33,20-24; Mi 7,6; Mk 7,10-13), brak wpływu na zło panoszące się w rodzinie (1 Sm 2,13-17; 8,3; 1 Krl 1,5-6; 11,4-5), udręki ze strony innych ludzi (poczucie skazania na ich łaskę i niełaskę; 1 Krl

³⁷ Wyjątkiem spośród bohaterów biblijnych był Mojżesz, którego podeszłe lata były pozbawione typowych symptomów starości (Pwt 34,7). To sprawiło, że stał się on dla Izraelitów nie tylko nadzwyczajnym bohaterem narodowym, ale także niedościgłym wzorcem siły, żywotności i wpływu na innych. Por. R. DULIN, *A crown of glory. A biblical view of aging*, Mahwah, NY 1988, s. 26.

³⁸ Por. SAPP, dz. cyt., s. 68.

1,1-4), prześladowanie i rozlew krwi (2 Sm 16,7-8; 1 Krl 2,8-9), a nadto utwierdzenie się w przekonaniu, że nawet Bóg przestaje być dla starca łaskawy (Ps 71,9; Iz 46,3-4; Mt 11,28);

- moralne: przyzwolenie na duchowy nieład. Wśród grzechów starości autorzy natchnieni wymieniali między innymi: pogłębiającą się wraz z wiekiem oziębłość religijną (1 Krl 11,4-8), pobłażliwość dla cudzych grzechów (1 Sm 2,29; 3,13), nieopanowanie języka (1 Krl 13,11-34; Syr 25,2; 42,8; 1 Tm 4,7; 5,13), zmysłowość (Rdz 19,4-5; 38,15-18; Syr 25,2; Dn 13; 1 Tm 5,6), głupotę (1 Krl 11,4; 2 Mch 4,40; 6,1-2), lekceważące traktowanie młodych (1 Tm 4,12) i zamknięcie na to wszystko, co jest nowe (Mk 2,21-22 i par.).

Spostrzeżenia autorów biblijnych na temat udręk podeszłego wieku, zwłaszcza gdy dotyczyły one ludzi sprawiedliwych, były wyrażane głosem jakby przyciszonym i z rzadka. Dopiero Kohelet zdobył się na odwagę, by głośno wypowiedzieć o starości to, co inni wspominali nieśmiało. Dokonał tego w poemacie o podeszłych latach człowieka (Koh 11,7-12,8). Rzuciwszy wyzwanie tradycyjnym pochwałom zalet podeszłego wieku, podał długą listę wad tego etapu życia i wyraził przekonanie, że jeśliby uważać starość za koronę zdobiącą skroń człowieka, to z pewnością nie jest to wieniec z liści laurowych, ale z cierni.

Słowami tego poematu Kohelet poddał w wątpliwość wyznawaną powszechnie tezę, iż podeszłe lata są najlepszym okresem w życiu człowieka. Ośmielił się też wypowiedzieć coś, co w uszach Izraelity musiało brzmieć jak bluźnierstwo: *nie lubię starości* (Koh 12,1)³⁹.

7. Rozwój objawienia zmienia podejście do starości

Przekazywane na kartach Pisma Świętego Objawienie Boże nie jest niezmiennie, statyczne i zamknięte, ale przeciwnie, dynamiczne i rozwijające się. W myśl zasady rozwoju Objawienia Bóg odślaniał w Biblii prawdy stopniowo i coraz dogłębniej, stosownie do możliwości percepcyjnych Izraelitów i Kościoła pierwszych dziesięcioleci.

Ilustracją zasady rozwoju Objawienia może być stopniowe odślania nie w Biblii prawdy o życiu pozagrobowym. Według najstarszych tekstów biblijnych śmierć człowieka jest definitywnym kresem jego egzystencji, to znaczy, że po śmierci nie ma kontynuacji życia w żadnej formie. W nieco późniejszych księgach pojawia się tajemnicza koncepcja Szeolu jako miejsca, w którym ludzie po śmierci wegetują w bliżej niesprecyzowany spo-

³⁹ Por. J. CRENSHAW, *Youth and old age in Qoheleth*, „Hebrew Annual Review” 10 (1987), s. 538.

sób⁴⁰. Dopiero u schyłku Starego Testamentu pojawia się właściwa idea życia pozagrobowego, która w Nowym Testamencie przybiera kształt wiary w powszechne zmartwychwstanie⁴¹.

W zasadę rozwoju Objawienia wpisuje się też biblijna koncepcja starości. Hebrajczyk najwcześniejszych etapów Starego Testamentu, a więc czasów, kiedy Jahwe nie objawił jeszcze prawdy o życiu pozagrobowym, marzył o długim życiu na ziemi ukoronowanym pomyślną starością. Ta fascynacja podeszłym wiekiem była w istocie wyrazem swego rodzaju instynktu samozachowawczego, ponieważ Izraelita nie wiedząc nic pewnego o swym przyszłym losie pragnął zachować *status quo*. Traktował on długie życie i starość jako wyraz błogosławieństwa Stwórcy oraz nagrodę (odpłatę, retribucję) za wierność Prawu i bogobojne życie (Wj 20,12; Pwt 4,40; 11,18-21; 22,6-7; Ps 91,14-16; Prz 3,1-2; 4,10; Jr 35,6-7; Ef 6,2-3), natomiast życie krótkie zakończone przedwczesną śmiercią – za wyraz przekleństwa i odrzucenia przez Boga (*Skrócone są lata bezbożnych*; Prz 10,27; por. też Prz 19,9; 21,28; Koh 8,13; Hi 22,16; Ps 37,35-36.38; 55,24)⁴².

Ów dawny Izraelita marzył i oczekiwał od Jahwe długich lat życia w zdrowiu, niespożytej energii i wigorze, w pokoju i sytości, w szacunku od całej społeczności oraz w otoczeniu dzieci własnych dzieci. Syntezą takiego spojrzenia na podeszły wiek może być sentencja z Księgi Przysłów: *Bojaźń Pańska dni pomnaża* (Prz 10,27).

Ów Izraelita uważał zasadę retribucji doczesnej (czyli nagrody i kary w ramach życia na ziemi) za wyraz porządku w świecie i przejaw mądro-

⁴⁰ We wczesnej antropologii izraelskiej życie człowieka ograniczano jedynie do ram ziemskiej egzystencji, choć jednocześnie odnoszono je też dość niejasno do końca czasów. Hagiografowie sporadycznie i w sposób zagadkowy wypowiadali się na temat życia pozagrobowego, przywołując najczęściej pesymistyczny w wymowie obraz Szeolu, czyli krainy, w której gromadzą się „cienie” zmarłych. Zob. M. FILIPIAK, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25 (1978) 1, s. 15; por. też: M. BARANOWSKI, *Co to jest Szeol?*, „Katecheta” 58 (2014) 11, s. 60-61; A. CITLAK, *Kraina umarłych w koncepcji starotestamentowej, rabinistycznej i greckiej*, „Signa Temporis” 2004 7, s. 35-61; P. JOHNSTON, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tł. P. SAJDEK, Kraków 2010; W. KOSIOR, *The underworld or its ruler? Some remarks on the concept of Sheol in the Hebrew Bible*, „The Polish Journal of Biblical Research” 13 (2014) 25-26, s. 29-41; J. LEMAŃSKI, *Hebrajski Szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur*, „Scripta Biblica et Orientalia” 3 (2011), s. 67-98; M. MÜNNICH, *Świat umarłych w wyobrażeniach biblijnych środowisk mądrościowych*, „Theologica Wratislaviensia” 3 (2008), s. 37-46.

⁴¹ Por. F. ZEILINGER, *Wiara w zmartwychwstanie w Biblii*, tł. G. RAWSKI. Kraków 2011.

⁴² Zasada retribucji stanowi drugi paragraf „Głównych prawd wiary”: „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze”.

ści Boga⁴³. I chociaż takie podejście teoretycznie było słuszne, to w praktyce okazywało się niewystarczające i zawodne, zwłaszcza, gdy podchodzono do niego sztywno i mechanicznie. Psalmiści zapewniali na przykład, że człowiek sprawiedliwy będzie zawsze szczęśliwy, ponieważ wynika to z zasady retribucji (np. w Ps 37; 91; 92; 112). Tymczasem życie codzienne dostarczało przykładów przeciwnych (Iz 53,5): oto grzesznicy nie doświadczają katusz, ale pędzą dobre życie, mają zdrowe potomstwo (Hi 21,8.11), żyją spokojnie i bezpiecznie (Hi 21,9), są bogaci (Hi 21,10), nie brakuje im rozrywek (Hi 21,12) i innych dóbr (Hi 21,13) oraz cieszą się błogosławioną śmiercią (Hi 21,13)⁴⁴. Nadto niejedną raz się zdarza, że zarówno sprawiedliwego, jak i grzesznika spotyka taki sam los (Hi 21,26).

Mimo tej jawnej niesprawiedliwości niektórzy autorzy natchnieni próbowali lojalnie godzić wiarę w retribucję doczesną ze sprzecznościami, jakie niesło życie⁴⁵. Inni zastanawiając się nad losem grzeszników dokonali wyłomu w pojmowaniu zasady odpłaty doczesnej i zauważali, najpierw nieśmiało, potem coraz bardziej zdecydowanie, że owa zasada nie jest rozwiązaniem ani dobrym, ani zadawalającym (Hi 21,17.23-24.31; Koh 8,12.14).

Świadectwem sprzeciwu wobec idei retribucji doczesno-indywidualnej może być Księga Hioba. Jej tytułowy bohater cierpi, mimo iż nie jest grzesznikiem i sumienie nie wyrzuca mu żadnego występku. Otaczają go trzej przyjaciele, którzy nieugięcie bronią starej reguły. Są oni przekonani, iż cierpienie Hioba jest odpłatą za zło, którego dopuścił się w skrytości, a teraz stara się je przed nimi ukryć. Sam zaś Hiob, choć nie przyjmuje argumentacji swych interlokutorów, także nie potrafi wskazać racjonalnego wyjaśnienia kary, jaka nań spadła. Nie umie też odpowiedzieć, *czemu to żyją grzesznicy? Wiekowi są i rosną w siłę?* (Hi 21,7). Hiob dochodzi ostatecznie do wniosku, że należy akceptować Boże wyroki nie próbując ich rozumieć.

Jeszcze dalej posuwa się w refleksji nad zasadą retribucji doczesnej autor Księgi Koheleeta⁴⁶. Wychodząc z prostej obserwacji życia pyta, *dłaczego grzesznik czyni źle stokrotnie, a jednak długo żyje?* (Koh 8,12). A nie

⁴³ Por. C. JAKUBIEC, *Zasada odpłaty*, [in:] Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań; Warszawa 1974, s. 250.

⁴⁴ Niektóre z wymienionych tutaj przejawów pomyślności (np. szczęśliwe potomstwo, poczucie bezpieczeństwa i pokoju, pomnażający się dobytek oraz zabawa) były też udziałem Hioba i w przekonaniu jego przyjaciół świadczyły o jego sprawiedliwości. Jednakże fakt, iż pewnego dnia wszystko to utracił, jego rozmówcy odczytali jako oczywisty dowód dopuszczenia się przez niego jakiegoś (ukrytego) grzechu. Por. M. POPE, *Job. Introduction, translation and notes*, Garden City, NY 1965, s. 144.

⁴⁵ Zob. C. WIÉNER, *Zaplata*, [in:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LÉON-DUFOUR, Poznań; Warszawa 1998, s. 1110.

⁴⁶ Por. G. SZAMOCKI, D. PIETKIEWICZ, *Boża odpłata według Koheleeta*, „Studia Gdańskie” 25 (2009), s. 77-99.

znajdując odpowiedzi na to i na podobne pytania, odrzuca przekonanie ugruntowane w ciągu stuleci, iż życiowa pomyślność zależy od uczciwości, a niepowodzenie jest konsekwencją nikczemności. Mówiąc inaczej – całkowicie podważa słuszność zasady retribucji doczesnej i burzy fundament, na którym wspierały się dotychczasowe biblijne koncepcje teologiczne. A odrzucając naukę o odpłacie za dobro i zło w czasie trwania ziemskiego życia i nie znając jeszcze prawdy o życiu pozagrobowym, Kohelet łąduje w ślepych zaułku.

Rodzą się coraz większe wątpliwości, czy długowieczność i podeszłe lata są rzeczywiście nagrodą i zapłatą za dobre życie człowieka. Odzywają się coraz bardziej krytyczne głosy na temat starości i coraz wyraźniej zaczyna się dostrzegać jej mankamenty. Skutkiem tego dotychczasowy podziw dla sędziwego wieku oraz skłonność do upatrywania w nim szczególnego Bożego wyróżnienia wyraźnie słabną. Nadal jednak istnieje głębokie przekonanie, iż człowiek przestaje istnieć w chwili śmierci⁴⁷ i że w związku z tym zapłata za jego czyny musi się dokonać, w taki czy w inny sposób, w ramach ziemskiej egzystencji.

Odrzucając ideę retribucji wpisanej w ramy egzystencji ziemskiej, Kohelet przygotował grunt pod ideę odpłaty wykraczającej poza doczesność⁴⁸. I dlatego, kiedy wraz z upływem czasu dokonywał się rozwój Objawienia i Bóg w kolejnych etapach odsłaniał los człowieka po śmierci, pojawiła się najpierw koncepcja Szeolu (1 Sm 2,6), a potem, u schyłku Starego Przymierza, właściwa idea życia pozagrobowego (np. 2 Mch 7,9; Mdr 2,23; 3,1-3)⁴⁹.

⁴⁷ Chęć przewyciężenia niepokonalnego zjawiska śmierci i zatrzymania życia były u Izraelitów tak silne, iż szukali oni możliwości kontynuowania swej egzystencji w różnych substytutach. Upatrywali ich przede wszystkim:

- w długim i szczęśliwym życiu oraz pomyślnej starości na ziemi;
- w życiu nasienia, czyli potomków (por. Rdz 48,16; Ps 37,27-28; Syr 30,4-6);
- w egzystencji kolejnych pokoleń własnego narodu (Iz 56,3.5);
- w trwaniu dobrego imienia (Syr 37,26; 41,13; Prz 10,7; Koh 7,1; por. Łk 10,20).

⁴⁸ Por. D. DOGONDKE, *Zasada odpłaty w Księdze Malachiasza*, „Studia Bydgoskie” 5 (2011), s. 17-33; R. PIETKIEWICZ, „Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga” (Mdr 3,1). *Idea odpłaty a zmartwychwstanie i życie wieczne w Starym Testamencie*, [in:] *Ad imaginem Tuam. Księga Jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego*, t. 1, Wrocław 2012, s. 299-308.

⁴⁹ Wybrana literatura przedmiotu: J. HOMERSKI, *Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37 (1990) 1, s. 5-17; G. BARAN, *Los człowieka po śmierci w wierzeniach ludów ościennych dawnego Izraela*, „Scripturae Lumen” 2 (2010), s. 137-159; P. BRIKS, *Ślady hebrajskich wierzeń w życie po śmierci*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2 (2010), s. 95-107; W. CHROSTOWSKI, *Obraz życia człowieka po śmierci w skardze Hioba (Hi 3,11-19)*, [in:] *Oto idę. Księga*

Wzrastająca pewność życia po śmierci i związanej z nią nieśmiertelności zaczęły wyraźnie relatywizować znaczenie i walor egzystencji doczesnej, a w jej ramach – wartość i sens ludzkiej starości. Skoro bowiem nagrodę za wierność Bogu można było przenieść na życie po śmierci, tym samym podeszłe lata tracą dotychczasowy charakter odpłaty i nabierają nowego sensu. Z tej perspektywy krótkie życie człowieka nie jest wcale gorsze od długowieczności (Mdr 4,7-18), jeśli jest wypełnione wiernością Bogu i oczekiwaniem na inną pomyślność (2 Mch 7).

Ostateczny przełom w refleksji nad ludzką starością dokonał się w Nowym Testamencie dzięki zwycięstwu nadziei na wieczne zjednoczenie z Bogiem. Ta nowa perspektywa zmieniła zupełnie spojrzenie na długie życie, ponieważ oczekiwanie na wieczność z Bogiem było bardziej atrakcyjne niż tradycyjnie rozumiana pomyślna starość (Rz 8,23; 2 Kor 5,4-8; Flp 1,21-24).

Prawdopodobnie z powodu tej nadziei problematyka podeszłego wieku, tak częsta na kartach Starego Testamentu, jest prawie zupełnie nieobecna w Nowym⁵⁰. Kiedy dokonywała się redakcja Nowego Testamentu, chrześcijaństwo było młode i niezwykle żywiołowe, a jego zwolennicy z nadzieją oczekiwali rychłego powtórnego przyjscia Chrystusa i przypuszczali, iż ziemski czas Kościoła będzie trwał krótko, jedynie między dwoma przyjsciami Pana⁵¹. Dlatego nie nastawiali się na długie życie na ziemi, tym bardziej, że pisarze Nowego Przymierza nie poświęcali miejsca problematyce ziemskiej długowieczności i starości, ale perspektywie życia z Chrystu-

pamiętkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szłagi w 65. rocznicę urodzin, Warszawa 2005, s. 130-148; A. DUBARLE, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie*, tł. E. Szewc, „Concilium” 1970 6-10, s. 214-222; Z. KOŁAKOWSKA-PRZYBYŁEK, *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie oraz w literaturze okresu Drugiej Świątyni*, Pelplin 2014; P. MAKOSA, *Psalm 16 a idea życia wiecznego w Starym Testamencie*, „Studia Diecezji Radomskiej” 7 (2005), s. 125-136; Tenże, *Rola Psalmu 49 w kształtowaniu poglądów na życie wieczne człowieka*, „Studia Diecezji Radomskiej” 8 (2007), s. 109-118; M. PARCHEM, *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „Verbum Vitae” 8 (2009) 15, s. 99-142; M. ROSZEWSKI, *Śmierć i życie pozagrobowe w tradycjach pozabiblijnych i biblijnych Starego Testamentu. Zarys problemu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 25 (2005), s. 307-327; U. SZWARC, *Nieśmiertelność człowieka w świetle Biblii*, [in:] „Dobrze, służyć dobry...” (Mt 25,21). *Księga Pamiętkowa ku czci Ks. Dr Huberta Ordona SDS*, red. K. MIELCAREK, Kielce 2005, s. 155-167.

⁵⁰ Por. L. PHERIGO, *Gerontology and the New Testament*, „Journal of Religion and Aging” 6 (1989) 3-4, s. 75.

⁵¹ Por. C. STOCKHAUSEN, *Paul's theology of aging*, „The Bible Today” 30 (1992) 6, s. 341.

sem na wieki oraz Duchowi Świętemu, który wnosi w życie człowieka nieustanną młodość.

O ile wzorcem dla człowieka w Starym Testamencie był starzec, o tyle w katechezie Jezusowej staje się nim dziecko (Mt 18,3-5; 19,13-15 i par.)⁵². Wobec perspektywy wieczności i pragnienia, aby jak najszybciej „być z Chrystusem”, długie lata życia na ziemi i sędziwa starość utraciły starotestamentowy blask i ostatecznie okazały się nie tylko ideałem mało atrakcyjnym, ale nawet nabrały posmaku kary (Flp 1,23).

Jest też znamienne, iż Założyciel chrześcijaństwa uczył, że można zrezygnować z długich lat życia dla wyższych wartości, na przykład poświęcając je za przyjaciół (J 15,13). Praktycznym komentarzem do tego pouczenia był Jego wybór krzyża. Jezus zrezygnował w ten sposób dobrowolnie z własnej starości i dał w pewnym sensie przykład do naśladowania. Tą drogą kroczą męczennicy Kościoła, którzy rezygnując dobrowolnie z życia i spokojnej starości, odchodzą w przekonaniu, iż zyskują znacznie więcej i uświadamiają wszystkim, iż ważniejsza od długowieczności na ziemi jest wierność Panu. Potwierdzeniem tej trudnej lekcji może być wygłoszona w Apokalipsie pochwała męczenników, którzy zwyciężyli Smoka i nawet w obliczu śmierci nie okazali przywiązania do życia (Ap 12,11).

8. Pareneza biblijna ukierunkowana na podeszły wiek

Przez całą Biblię przewija się też silny nurt parenetyczny związany ze starością. Można w nim wyróżnić dwie kategorie: wskazania dla młodych, jak powinni odnosić się do ludzi starszych oraz pouczenia moralne dla osób posuniętych w latach.

Pouczenia i zachęty dotyczące starości wiążą się w Piśmie Świętym ściśle z rangą podeszłego wieku w społeczeństwie izraelskim i nowotestamentowym, oraz z ukształtowanymi w tej dziedzinie tradycjami i ich przemianami. W najstarszym etapie dziejów Izraela, określanym nieraz mianem czasem „złotego wieku” starców, ich pozycja była niekwestionowana. Ludzie posunięci w latach odgrywali wiodące role we wspólnocie rodowej, plemiennej i narodowej: pełnili funkcje doradcze (Wj 3,16; 17,5; Lb 11,16-17), sędownicze (Pwt 19,12; 21,18-21; 22,13-21; 25,7-10) i wojskowe (Joz 8,10). Byli też cenieni w życiu społecznym i domowym, ponieważ pełnili role żywych łączników między następującymi po sobie pokoleniami, a nadto byli przekazicielami tradycji o dawnej chwale Izraela (Joz 24,3). Nieobecność starców w izraelskiej rodzinie uważano za znak przekleństwa (1 Sm 2,32).

Najstarsi autorzy biblijni podkreślali nie tylko szlachetność, doświadczenie, mądrość, dostojeństwo i prawość posuniętych w latach Izraeli-

⁵² Por. J. ROSŁON, *Starość według ksiąg Starego i Nowego Testamentu*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) 4, s. 159.

tów (Prz 17,6; 20,29; Iz 24,23), ale nawet niewolników (Rdz 24,2). Streszczeniem takiego spojrzenia na podeszły wiek mogą być słowa mędrca: *Siwy włos (šêbâ) ozdobną koroną* (Prz 16,31)⁵³.

Choć obowiązek szacunku dla starości należy do elementarnych powinności człowieka wynikających z prawa naturalnego⁵⁴ i wydawać by się mogło, iż wszyscy będą go spontanicznie respektować, to jednak praktyka okazała się inna. Z biegiem lat, zwłaszcza po niewoli babilońskiej, ranga podeszłego wieku zaczęła się obniżać, początkowo od niewielkiej deprecjacji aż do rzeczywistej pogardy w późniejszych czasach machabejskich (Hi 30,1; Mdr 2,10-11). Powodem tych powolnych, ale systematycznych zmian było początkowo zapewne przechodzenie od ustroju patriarchalnego do monarchii, a w następnym etapie – do jeszcze bardziej skomplikowanych struktur, w których decydujący głos miały warstwy kapłańskie. W wyniku tych transformacji stopniowo następował rozpad wielkiej rodziny plemiennej, w której poczesne miejsce zajmowali ludzie starzy – będący uosobieniem więzi z minionymi pokoleniami. Na skutek tych przemian zanikał ich autorytet w szeroko rozumianej społeczności, a o ich warunki bytowe troszczyła się odtąd już nie cała wspólnota, ale jedynie ich potomkowie w linii prostej – synowie i wnukowie. Ci zaś ze starców, którzy nie mieli potomstwa, musieli zebrać na własne utrzymanie⁵⁵.

Były też inne powody spadku szacunku dla podeszłych lat:

- możliwość osiągnięcia długowieczności nie tylko przez sprawiedliwych, ale i przez grzeszników;
- wypieranie starców z funkcji przekazicieli tradycji przez słowo pisane;
- zanik, pod wpływem mentalności sąsiednich ludów a zwłaszcza myśli hellenistycznej, sakralnego charakteru starości;
- przenikanie do izraelskiej literatury mądrościowej typu starca znanego z greckich komedii, dziedzinniałego, lubieżnego i odrażającego.

Wszystkie te czynniki sprawiły, że wiekowi ludzie byli w Izraelu coraz bardziej odzierani z dotychczasowych przywilejów i godności, a odchodząc stopniowo w cień stawali się bezużytecznymi członkami społeczeństwa, podupadłymi, cierpiącymi i zbliżającymi się do kresu swego życia⁵⁶.

Nie może więc dziwić fakt, iż z powyższych powodów autorzy biblijni przekazali, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, tak liczne zachęty do okazywania starcom szacunku i troski. Adresatem pouczeń byli

⁵³ Dobrą ilustracją szacunku dla ludzi starszych może też być relacja Józefa z jego ojcem Jakubem (por. Rdz 43,27; 45,23; 46,29; 47,7; 48,12; 50,1).

⁵⁴ Wielkość człowieka, także starca, nie wynika z faktu, iż jest on fizycznie i umysłowo sprawny, ale z tego, że jest on ludzką osobą.

⁵⁵ Por. G. MINOIS, *History of old age. From antiquity to the Renaissance*, Chicago, II 1989, s. 38.

⁵⁶ Por. tamże, s. 38-39.

ludzie młodzi, a ranga tych zaleceń miała charakter zobowiązujący: od samego początku szacunek dla starców nie był kwestią osobistego wyboru czy uznania, ale formalnym nakazem osadzonym w ramy uregulowań prawnych tak zwanego „Kodeksu Świętości” (Kpł 17-26)⁵⁷:

Przed siwizną wstaniesz (mip^enē šēbā tāqûm), będziesz szanował oblicze starca (zāqēn), w ten sposób okażesz bojaźń Bożą. Ja jestem Pan! (Kpł 19,32).

Ta norma Pięcioksięgu została wielokrotnie przywołana w innych księgach Biblii (np. Syr 8,6; 1 Tm 5,1-2)⁵⁸.

Szczególne miejsce wśród wszystkich starców zawsze zajmują pomsunięci w latach rodzice. W całym starożytnym prawodawstwie bliskowschodnim powinność szacunku dla rodziców była uregulowana bardzo precyzyjnie⁵⁹. W Izraelu obowiązek szacunku dla rodziców miał wyjątkową rangę, ponieważ został włączony do Dekalogu, czyli kodeksu o charakterze fundamentalnym: *Czcij twego ojca i twoją matkę* (Wj 20,12; Pwt 5,16).

Nieraz się sądzi, że nakaz *Czcij twego ojca i twoją matkę* jest skierowany do małych dzieci, które otaczają swoich rodziców. Jednakże w rzeczywistości dotyczy on ludzi dorosłych, czyli takich, których rodzice są już starsi. Wskazuje na to wyraźnie kontekst tego przykazania. Skoro bowiem nakazy: *Nie będziesz cudzołożył [...]* *Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek [...]* *Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego [...]* *Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika,*

⁵⁷ Perykopa Kpł 17-26 („Kodeks Świętości”) stanowi wyraźnie zamknięty blok tematyczny. Jego treścią są pochodzące z różnych okresów przepisy, prawa, rytuały i wskazania, skompilowane i ujęte w dość jednolitą całość przez nieznanego z imienia redaktora. Prawdopodobnie dokonało się to na krótko przed niewolą babilońską.

⁵⁸ Wydaje się, iż biblijnych źródeł szacunku dla ludzi starszych trzeba szukać przede wszystkim w fakcie stworzenia człowieka na obraz Boży. Służba i pomoc okazywana każdemu potrzebującemu, również starcowi, jest w istocie naśladowaniem troski samego Boga o swoje stworzenie, a nadto wyrazem szacunku i poważania dla tych, którzy są odbiciem Stwórcy. Por. SAPP, dz. cyt., s. 77-78.

⁵⁹ Np. według Kodeksu Hammurabiego należało wydziedziczyć takiego syna, który dwa razy uchybił ciężko ojcu (paragraf 169) i obciąć mu ręce, jeśli by swego ojca uderzył (paragraf 195). Prawodawca wskazywał wyraźnie na ojca i nie wspominał o matce. Jeśli natomiast adoptowany syn nie szanował tych, którzy go wychowali i pozostawili mu dom, można było obciąć mu język albo wyłupić oczy (paragraf 192 i 193).

Prawa asyryjskie nakazywały wydziedziczyć adoptowanego syna, jeśli nie szanował swoich rodziców. Prawa sumerskie pozwalały ostrzyć i sprzedać syna jako niewolnika, gdyby wystąpił przeciw ojcu (1,21). Natomiast karą za wystąpienie przeciw matce było ostrzyżenie, przeprowadzenie przez miasto, a potem wyrzucenie. Por. H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin 1970, s. 401; S. ŁACH, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, s. 211.

ani jego niewolnicy, ani jego wołu, odnoszą się wyraźnie do osób w sile wieku, to znaczy, że adresatem czwartego przykazania musi być również człowiek niemłody, a więc taki, którego ojciec i matka są już posunięci w latach⁶⁰.

Bóg w czwartym przykazaniu Dekalogu bierze w obronę rodziców, którzy z racji postępującej starości stają się coraz bardziej niedołąźni i nie potrafią się już sami utrzymać. Nakazuje ich potomkom (przede wszystkim synom), aby oddawali im cześć, to znaczy zapewnił im takie miejsce w społeczeństwie (wspólnocie), które odzwierciedlałoby spełnione przez nich i nadal spełniane funkcje. Cześć ta nie może mieć charakteru teoretycznego, ograniczającego się jedynie do słownych deklaracji, ale musi wyrażać się w konkretnych i wymiernych czynach. Prawdopodobnie właśnie z tego powodu nakaz Dekalogu nie został sformułowany w brzmieniu: „Kochaj twego ojca i twoją matkę”, ale *Czcij twego ojca i twoją matkę*, ponieważ „cześć jest czymś więcej niż miłość, bo zawiera w sobie nie tylko miłość, ale także posłuszeństwo, troskę i bojaźń”⁶¹.

Nakaz *czci dla ojca i matki* miał dwa wyraźne cele. Z jednej strony miał przynosić konkretną pomoc coraz bardziej niedołąźnym i starym rodzicom, z drugiej zaś – stanowić praktyczną lekcję tradycji dla młodszego pokolenia i wskazywać mu, jak w przyszłości powinno postępować ze swoimi starszającymi się rodzicami. Wyrażona w tym przykazaniu troska o starszych jest jednocześnie przejawem z troskaniem o młodsze pokolenie, a przez to wyrazem dbałości zarówno o osobistą przyszłość każdego człowieka, jak i o przyszłość całego narodu⁶², ponieważ posiadanie Ziemi Obiecanej i przyszły los Izraela mają być owocem harmonijnych relacji międzypokoleniowych⁶³.

Autorzy natchnieni dokonali licznych reinterpretacji nakazu czci ojca i matki, zarówno pozytywnych (*będziesz szanował matkę i ojca...*; Kpł 19,3; por. Tb 4,3-4; Prz 1,8-9; 6,20; 23,22; Syr 3,3-6.8-11; 7,27-28; 23,14; Ml 1,6; Mt 15,3-9), jak i negatywnych (*przeklęty, kto gardzi swoim ojcem lub matką*; Pwt 27,16; por. Wj 21,17; Kpł 20,9; Pwt 27,20; Prz 15,5; 17,21; 19,26; 23,22; 30,17; Syr 3,9.11-12.16; Mi 7,6), w których pogłębiali jego rozumienie, a ponadto dodawali sankcje karne za wykroczenia przeciw starym rodzicom (Wj 21,12.15.17; 20,9; Kpł 20,11; Pwt 21,18-21; 27,16).

⁶⁰ Por. W. HARRELSON, *The Ten Commandments and human rights*, Philadelphia, Pa 1980, s. 92-105; HARRIS, dz. cyt., s. 61-64; SAPP, dz. cyt., s. 81-88; C. WRIGHT, *The Israelite household and the Decalogue. The social background and significance of some commandments*, „Tyndale Bulletin” 30 (1979), s. 112-120.

⁶¹ Zob. M. FILIPIAK, *Czcij ojca twego i matkę swoją (Wj 20,12; Pwt 5,16). Studium egzegetyczno-teologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981) 1, s. 6.

⁶² Por. J. GRAJEWSKI, „*Czcij ojca twego i matkę swoją*” w kontekście Przymierza Synajskiego, „Studia Teologiczne” 12 (1994), s. 30.

⁶³ Por. KUDASIEWICZ, dz. cyt., s. 195.

Jakkolwiek nakazy szacunku dla starców, a także czci dla ojca i matki należą do wspólnego dziedzictwa i mentalności starożytnego Bliżniego Wschodu⁶⁴, które Izrael odziedziczył i włączył do swojej wiary i kultury, oraz posiadają podobną motywację doczesną (ziemska pomyślność i długie życie) i cel (pomoc starym, zniedołężniałym ludziom, wdrażanie w tradycję), to jednak w Biblii nowa i oryginalna jest przede wszystkim perspektywa, z jakiej to zagadnienie jest rozważane, a nadto motywacja religijna⁶⁵: obowiązek poszanowania rodziców wynika nie tylko z faktu związania Dekalogu z Przymierzem na Synaju, ale jest przede wszystkim wyrazem respektu dla samego Boga i przekonania, iż rodzice są dla swoich dzieci reprezentantami i zastępcami samego Stwórcy (Kpł 19,3; Ef 6,1-4; Kol 3,20). Powinność szacunku dla starszych jest nadto jednym z elementów formacji młodego pokolenia.

Zasługą proroków izraelskich w dziedzinie szacunku dla starości było przede wszystkim umacnianie i przestrzeganie zasad podanych przez Prawo, a autorów literatury dydaktycznej – pogłębianie spojrzenia na podeszłe lata. Mędrcy głosili potrzebę szacunku dla starców jako tych, którzy zapewniają społeczeństwu stabilizację, są wychowawcami młodszych pokoleń i znają receptę na udane życie. Podejście pełne czci dla starości podpowiadała człowiekowi jego mądrość, a dyktowała – pobożność⁶⁶.

Nakaz respektu i szacunku dla osób starszych i rodziców, sformułowany i przekazany w Starym Testamencie, Jezus rozciągnął na Nowy Testament i zachował jego obowiązującą moc⁶⁷. Doszedł jedynie nowy motyw szacunku. Jest nim miłość do Chrystusa (Ef 6,1-4; Kol 3,20)⁶⁸.

Oprócz miłości, tego podstawowego pryncypium, można w Nowym Testamencie wskazać inne, bardziej szczegółowe motywy, z których wynika obowiązek szacunku dla starszych. Jednym z nich jest polecenie Jezusa, aby przepoić własne życie służbą dla bliźnich (Mk 9,35; por. 10,43-45; Łk 22,24-27; 14,12-14): *Jeśli ktoś chce być pierwszym, niech będzie [...] sługą wszystkich.*

Jezus wskazywał również pośrednio na obowiązek szacunku dla starszych, gdy pochylał się nad ludźmi dotkniętymi różnymi trudnymi doświadczeniami (*niewidomi odzyskiwali wzrok, chromi chodzili, trędowaci*

⁶⁴ Wiele z poglądów i praktyk opisanych przez autorów natchnionych można bowiem spotkać w literaturze egipskiej, mezopotamskiej i kananejskiej.

⁶⁵ Por. HARRIS, dz. cyt., s. 30.

⁶⁶ Por. tamże, s. 30-39.

⁶⁷ Por. K. KNAPP, *Respect for age in Christianity. The base of our concern in Scripture and Tradition*, [in:] *Aging and the human spirit. A reader in religion and gerontology*, ed. C. LeFevre, P. LeFevre, Chicago, IL 1985, s. 23.

⁶⁸ Jak każde inne zobowiązanie wobec bliźnich w Nowym Przymierzu, szacunek dla starców i rodziców wynika z największego przykazania – miłości (Mt 22,34-40) i stanowi jego uszczegółowienie.

byli oczyszczeni, a głusi słyszeli; Łk 7,22) i potwierdził tę powinność w zapowiedzi sądu ostatecznego (Mt 25,31-43), w której uczył, że troska o potrzebujących jest podstawowym obowiązkiem wiernych (Mt 25,35).

Choć w dziedzinie szacunku dla starców zdarzały się nadużycia, zwłaszcza w okresie hellenistycznym (Mdr 2,10-11), to jednak generalnie nastawienie Izraelitów było prostarcze. Wynikało ono z opcji prorodzinnej Narodu Wybranego. Szacunek dla ludzi posuniętych w latach stanowił w całej Biblii, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, probierz moralnej wartości człowieka oraz wyraz jego bojaźni Bożej.

Jeśli chodzi o parenezę adresowaną do starców, to w całej Biblii znajduje się tylko jedna perykopa ze wskazówkami dla ludzi w podeszłym wieku (Tt 2,1-5). Paweł nakazuje w niej starcom (*presbytai*)⁶⁹ trzeźwość, stateczność, roztropność oraz żywą wiarę, miłość i cierpliwość, natomiast starszkom (*presbytides*) – skromność, unikanie plotek i oszczerstw, trzeźwość oraz aktywność w kształtowaniu młodszego pokolenia⁷⁰.

Zdecydowany ton Pawła w zakończeniu tej perykopy Tt 2,1-5 (*To mów, do tego zachęcaj i karć z całą powagą; niechaj cię nikt nie lekceważy!*; Tt 2,15) świadczy o powadze poruszanego zagadnienia. Z perspektywy apostoła starość nie jest kresem ludzkiej egzystencji, a starzec – nie jest człowiekiem, którego należałoby jedynie obsługiwać i zwalniać z duchowych zmagania, do których jakoby nie był już zdolny. Przeciwnie, stary człowiek ma nadal kroczyć drogą duchowego wzrastania, ponieważ wciąż dysponuje siłami do zmagania się ze złem. Właśnie dlatego Paweł wyznacza starcom zadania, które mają im pomóc w dojrzewaniu ku pełni człowieczeństwa i życia wiary. Dopiero śmierć tę batalię przerwie.

⁶⁹ Komentatorzy zastanawiają się, czy Paweł używa terminu *presbytai* na określenie „starych ludzi” czy też „przełożonych kościelnych”, czyli „starszyzny kościelnej”. Skoro jednak słowo *presbytēs* odnosi się w pismach Nowego Testamentu zasadniczo do podeszłego wieku, a termin *presbyteros* do przełożonego kościelnego, można z tego faktu wnioskować, iż apostoł kieruje pouczenie Tt 2,1-2 nie do starszyzny, a do mężczyzn posuniętych w latach.

To wyraźne rozróżnienie można złagodzić stwierdzeniem, iż autorzy pism Nowego Testamentu wymagają tych samych cnót zarówno od ludzi starszych, jak i od przełożonych kościelnych (por. np. 1 Tm 2,9.15; 3,2.8.11). Powodem tego był zapewne fakt, iż „starszych Kościoła” wybierano spośród osób dojrzałych i niemłodych. Nadto nie do pomyślenia byłyby inne standardy moralne dla członków wspólnoty, a inne dla jej przełożonych. Zob. H. MARSHALL, *A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles*, Edinburgh 1999, s. 239.

⁷⁰ Pośrednio można też wyczytać zalecenia dla ludzi posuniętych w latach z innych perykop biblijnych, na przykład z Kazania na Górze (Mt 6,25-34; por. Łk 12,22-31).

9. Biblijne przykłady niezwykłych starców

Nie wolno ani przez moment zapominać, iż starość jest pojęciem abstrakcyjnym i nie istnieje jako rzeczywistość autonomiczna. Istnieje tylko konkretny człowiek posunięty w latach. Dlatego nie wystarczy spojrzeć na sędziwość jedynie jako na zjawisko ogólne. Trzeba popatrzeć na nią także jako na rzeczywiste doświadczenie, przede wszystkim pozytywne, w życiu konkretnych ludzi.

Autorzy natchnieni naszkicowali wiele portretów osób w podeszłym wieku. Większość z nich właściwie rozumiała i realizowała zamysł Boga przypisany temu etapowi życia i przeżywała starość szlachetnie, mądrze i w zjednoczeniu z Bogiem (choć nie brakuje i przykładów negatywnych). Przykładem takich prawych i bogobojnych starców może być Abraham, Mojżesz, Tobiasz i Eleazar, Zachariasz i Elżbieta, Symeon i Anna, apostołowie Piotr i Paweł, szlachetni członkowie Sanhedrynu Nikodem, Józef z Arymatei i Gamaliel⁷¹, a także Barzillaj (2 Sm 17,27-29; 19,32-40; 1 Krl 2,7).

Nietuzinkowość postawy tego ostatniego polegała na tym, iż ów człowiek osiągnąwszy starość nie poddał się i nie pozwolił, aby pokonały go niedogodności podeszłego wieku. Potrafił rozmawiać z innymi o swych sędziwych latach oraz o zbliżającej się śmierci i robił to z wielkim spokojem. Akceptując swój wiek nie buntował się na myśl, iż skończył się już dla niego czas przywilejów młodości. Starzał się nie być dla innych ciężarem, a jednocześnie potrafił cieszyć się różnymi jasnymi punktami starości: spokojnym bytem, rodzinnym miasteczkiem, obecnością znajomych i towarzyszy dziecięcych zabaw, szacunkiem w rodzinie, bliskością grobów swoich krewnych oraz świadomością, że sam wkrótce *odejdzie do przodków*⁷². Właśnie z tych powodów przykład Barzillaja może odegrać niezwykle ważną rolę w terapiach geriatrycznych.

W doświadczeniach starców, przekazanych na kartach Pisma Świętego, można wyczytać wyraziściej i czytelniej niż w pouczeniach o charakterze ogólnym perspektywę historiozbowczą sędziwych lat w życiu człowieka. Autorzy biblijni podkreślali, iż człowiek, dożywając późnych lat, nie przestaje być tym kim uczynił go Bóg. Chociaż bowiem opuszczają go siły fizyczne, zawodzą zmysły oraz pamięć, nie ulega w nim osłabieniu obraz i podobieństwo do Boga ani też jego ludzka godność, ponieważ proces starzenia dotyczy sfery cielesnej, a nie wewnętrznej. Duchowy rozwój się nie kończy i może trwać nadal, dopóki człowiek żyje, ponieważ Stworzyciel otacza swoje stworzenie miłością i troszczy się o nie niezależnie od wieku (Iz 46,4).

⁷¹ Zapewne byli oni także ludźmi w podeszłym wieku. Por. ROSŁON, dz. cyt., s. 158-159.

⁷² Por. R. MORGAN, *The Bible speaks to third and fourth agers*, Oxford 2002, s. 74.

Potwierdzeniem tych słów może być fakt, iż bohaterowie Biblii niezrędko otrzymywali powołanie i szczególne zadanie dopiero w podeszłym wieku (Rdz 12,4; Wj 7,7). Bóg okazywał w ten sposób, że nie tylko nie kieruje się ludzkimi względami i nie wyłącza starców z czynnego uczestnictwa w dziejach zbawienia, ale przeciwnie, powierza im odpowiedzialne funkcje i włącza ich w realizację swoich planów, ponieważ potrafi posłużyć się każdym człowiekiem, nawet tym, który po ludzku wydaje się być bezużyteczny. Wiek nie miał znaczenia ani w służbie Bożej Starego Testamentu, ani nie ma w posłudze Ewangelii: *Bóg wybrał właśnie to [...] co niemocne, aby mocnych poniżyć* (1 Kor 1,27) i zaświadczyć, iż realizuje, niezależnie od kondycji człowieka, swoje własne plany.

Autorzy natchnieni pouczali też wyraźnie o miejscu i roli ludzi w starszym wieku we wspólnocie ludu obu Testamentów. Oni bowiem, mając przytępione zmysły cielesne, a wyostrzony inny rodzaj zmysłów, wrażliwy na poruszenia Boga, nigdy nie żyli na marginesie społeczności, ale w samym jej sercu, między Stwórcą i ludźmi, jako świadkowie Jego mocy, przekazicieli tradycji o Jego interwencjach i dokonaniach (Pwt 32,7; Ezd 3,10-12; Hi 8,10; Syr 8,9; Jl 1,5), oraz szafarze ważnych funkcji (Wj 18,13,26; Syr 25,4; Dn 13,5; Ap 5,8-9). A będąc nosicielami Bożego błogosławieństwa, czy to z racji długowieczności (w Starym Testamencie; Rdz 27; 48-49), czy też daru Ducha (w Nowym; Łk 1,67; 2,25-27.36), przekazywali je innym: potomkom, wspólnocie i Kościołowi. Pełnili też, jako ludzie bogaci w doświadczenie i mądrość, funkcję nauczycieli mądrości pośród młodego pokolenia i całej wspólnoty, oraz stróżów zdrowej tradycji (Flm 9; 1 P 5). Ponieważ biblijni autorzy ukazywali nieraz starców jako głupców (2 Mch 4,40; 6,1-2; Koh 4,13), fakt ich mądrości powinien być traktowany bardziej jako zadanie i powołanie niż prerogatywa (Prz 15,14).

W Biblii powraca też często problematyka więzi starców z Bogiem oraz szukania u Niego siły i wsparcia (Tb 14,2; Syr 46,9; Łk 1,6; 2,37). W spojrzeniu hagiografów oparcie się na Bogu w modlitwie staje się drogą do przezwyciężenia niedogodności podeszłego wieku.

Drugim sposobem zaradzenia tym trudnościom jest pomoc wspólnoty. Nie tylko bowiem społeczności, czy to w Starym Testamencie czy w Nowym potrzebowały starców. Także oni potrzebowali wsparcia wspólnoty. W świetle Biblii szacunek i pomoc świadczone ludziom posuniętym w latach stanowią ważny obowiązek etyczny wyrastający z cnoty sprawiedliwości. Parenezę Starego Testamentu w tej dziedzinie przejęli autorzy pism Nowego Przymierza, a zwłaszcza Paweł (Ef 6,1-4; Kol 3,20; 1 Tm 5,1-3)⁷³.

⁷³ Por. OSTAŃSKI, dz. cyt., s. 894-895.

10. Późne lata życia z perspektywy Nowego Testamentu

Prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa i o życiu wiecznym pociąga za sobą nowe spojrzenie na doczesną egzystencję człowieka oraz na te wartości, które są zwykle stawiane w centrum życia (bogactwo, pomyślność, kariera czy wygoda). Okazuje się, że mają one walor zaledwie względny, są zwodnicze i przemijające. Ten podwójny aspekt pomyślności doczesnej dostrzegł już Paweł w Liście do Koryntian: *Chociaż niszczyje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień* (2 Kor 4,16).

Ta nowa perspektywa chrześcijańska ogarnia też doświadczenia przeciwne, czyli to wszystko, co ludzie uważają za przekleństwo starości. Trudy i słabości podeszłego wieku nabierają w świetle zbawczego czynu Chrystusa nowej wartości i okazują się być w rzeczywistości łaską, dzięki której staje się możliwy skok na wyżyny nadziei wiecznego zjednoczenia ze Stwórcą. Starzec może włączać swoje doświadczenia i udręki w ofiarę Syna Bożego i dopełniać w ten sposób, według słów Pawła, *niedostatki udręk Chrystusa w swoim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24), a przez to uczestniczyć głębiej w zamyśle samego Boga. W ten sposób trudności i lęki sędziwości tracą rys przekleństwa i nabierają charakteru współofiarniczego i współodkupieńczego. Warunkiem takiego spojrzenia na podeszły wiek jest z jednej strony żywa wiara, z drugiej zaś – wyzbycie się uprzedzeń co do tego etapu życia i traktowanie go jako ważnego i koniecznego elementu własnej egzystencji, posiadającego wielorakie i niezaprzeczalne zalety.

11. Prawdziwy sens ludzkiej starości

Skoro ostatecznie okazało się, iż długowieczność i podeszły wiek nie są nagrodą Boga za sprawiedliwe i bogobojne życie, rodzi się pytanie, jaki jest właściwy i najgłębszy sens starości człowieka w Biblii? Odpowiadając na to pytanie trzeba pamiętać, że sędziwość jest jednym z etapów ludzkiego życia, a zatem musi być zawsze uznawana i rozpatrywana jako dar Boga oraz wyraz Jego nieskończonej mądrości. Jeśli człowiek uważa niekiedy inaczej („starość się Panu Bogu nie udała”), dzieje się tak dlatego, ponieważ kieruje się niewłaściwymi oczekiwaniami. Przywykły do bez troskiej, przyjemnej, a może nawet szalonej młodości i wieku dojrzałego, oczekuje również starości w takim samym kształcie.

Tymczasem podeszły wiek jest inny z natury, a doświadczenia uważane za trudne mają w zamyśle Boga dopomóc człowiekowi w ostatecznym ukształtowaniu i utwierdzeniu właściwej hierarchii wartości:

- degradacja biologicznych funkcji organizmu ludzkiego i ubytek sił mają wymusić zwolnienie tempa życia; jest to niezbędne dla podjęcia autentycznej refleksji nad własną egzystencją;
- uzależnienie od pomocy innych jest niełatwą szkołą pokory oraz nauczycielką trudnej lekcji umiejętności przyjmowania wsparcia;
- spłot różnych innych uwarunkowań podeszłego wieku jest najlepszą (i często ostatnią) okolicznością służącą oczyszczeniu życia, a może i praktyczną antycypacją czyśca. Cycero twierdził, iż *senectus ipsa aegritudo* („starość sama w sobie jest chorobą”). W tradycji chrześcijańskiej można tę diagnozę zmodyfikować: *senectus ipsa purificatio* („starość jest oczyszczeniem”), gdyż ta faza ludzkiego bytowania na ziemi pomaga odpokutować za winy, zmusza do podjęcia wyrzeczeń i umożliwia gromadzenie zasług;
- niektóre trudne doświadczenia starości, zwłaszcza samotność, ograniczenie bodźców zmysłowych i zmniejszona mobilność wymuszają wyciszenie, a przez to stwarzają niepowtarzalny klimat większej wrażliwości na Boga, a także przygotowania się na odejście, czyli śmierć. Sędziwy człowiek jest zdolny spojrzeć bardziej całościowo, niejako z wyżej położonego miejsca, na swoje życie, aby dokonać ostatecznego rozrachunku, utrwalić sprawy istotne i odsunąć na bok drugorzędne. Jeśli jego życie upływało z dala od Boga, ma jeszcze jedną szansę powrotu, a jeśli trwał przy Nim, może radośnie oczekiwać nagrody i cieszyć się myślą, iż czas dopełnienia i zjednoczenia ze Stwórcą jest bliski;
- choć sędziwe lata są czasem zasłużonego odpoczynku, nie zwalniają one starców z twórczego i kreatywnego podejścia do życia, ponieważ nakazu Stwórcy, aby *czynić sobie ziemię poddaną* (Rdz 1,28), nie da się zawęzić jedynie do pokolenia ludzi młodych. Aktywność ludzi posuniętych w latach powinna się wyrażać inaczej niż młodego pokolenia, w modlitwie i, w miarę sił, w służbie braciom. Mówi się, że starcy powinni pozostać badaczami, choć zmienia się ich pole badawcze⁷⁴.

Każdy z etapów życia, do których Bóg powołuje człowieka (dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały, starość), pełni w zamyśle Stwórcy funkcję przygotowania do następnej fazy. W tej perspektywie charakter starości jest zupełnie wyjątkowy i niepowtarzalny – pełni ona decydującą rolę w procesie ostatecznego dojrzewania do wieczności. Warto pamiętać, że Stwórca wyposażył ten etap życia we wszystkie uwarunkowania, aby ten cel w pełni osiągnąć.

12. Biblijna perspektywa starości jest wyjątkowa

Biblijna wizja starości jest niezwykła: realistyczna, humanistyczna i religijna.

⁷⁴ Por. T. ELIOT, *The complete poems and plays*, New York 1952, s. 129.

Realizm biblijnego ujęcia podeszłego wieku wyraża się w tym, iż autorzy natchnieni go nie upiększali i nie retuszowali, ale obok oczywistych walorów i blasków ukazywali także jego udręki i niedogodności, a nawet grzechy specyficzne dla tego etapu życia. Znamienny jest przy tym fakt, że biblijni pisarze, w przeciwieństwie do pisarzy pogańskich, nie dawali żadnemu z tych dwóch aspektów starości zdecydowanego pierwszeństwa.

O humanizmie biblijnej wizji starości świadczy jej pełna afirmacja: podeszłe lata z perspektywy autorów biblijnych nie są ani lepszym ani gorszym etapem życia niż dzieciństwo, młodość i wiek dojrzały, ale po prostu – innym. Starcy cieszą się poważaniem otoczenia i pełnią ważne funkcje we wspólnocie. Jednocześnie zaś hagiografowie mocno podkreślają obowiązek troski o nich. Na straży ich pozycji i szeroko pojętego bezpieczeństwa stoi w Piśmie Świętym przykazanie Dekalogu, a także liczne nakazy czci i szacunku oraz zakazy marginalizacji.

Religijny charakter biblijnego spojrzenia na podeszłe lata wynika z faktu permanentnego włączania tej problematyki w sferę Pana Boga i szeroko rozumianego dzieła Odkupienia:

- starość nie jest w Biblii karą za grzechy ani też nieprzyjacielem ludzi; mimo oczywistych niedogodności jest ona przede wszystkim łaską oraz częścią Bożego projektu losu człowieka;
- trudne strony starości w Biblii łagodzi żywy kontakt z Bogiem, którego wyrazem jest wiara i modlitwa;
- ostatecznie zaś – starość jest bramą, która prowadzi ku Bogu.

O ile realizm i humanizm są wspólnymi cechami refleksji nad starością w gerontologii naukowej oraz Piśmie Świętym, o tyle aspekt religijny podeszłego wieku jest wyłączną własnością myśli biblijnej, a tym samym może stanowić rozszerzenie i uzupełnienie perspektywy roztaczanej przez współczesną naukę. Doświadczenie uczy bowiem, iż w sytuacji, kiedy brakuje ujęcia teologicznego w przeżywaniu sędziwych lat, proponowane rozwiązania okazują się dalece niewystarczające, a niekiedy uderzają nawet w prawo naturalne. Dlatego też to wszystko, co wyróżnia refleksję biblijną nad starością spośród współczesnych ujęć świeckich, może stanowić nieocenioną pomoc w kształtowaniu różnych form troski i wsparcia dla ludzi starszych⁷⁵.

Uwagi końcowe

We wczesnym stadium Objawienia traktowano długie lata życia na ziemi i szczęśliwą starość jako nagrodę (odpłatę) Boga za sprawiedliwe i bogobojne życie. Wraz z rozwojem objawienia okazało się, iż marzenia człowieka o długim i szczęśliwym życiu na ziemi nie tylko nie są bezzasad-

⁷⁵ Por. OSTAŃSKI, dz. cyt., s. 895-898.

ne, ale mogą się spełnić zaskakująco hojnie, ponieważ są wpisane w pierwotny plan Boga, który stworzył ludzi nie dla długowieczności i sytości życia na ziemi, ale dla *‘ōlām*, czyli wieczności i nieśmiertelności (Mdr 2,23).

Ostateczny przełom w refleksji nad ludzką starością dokonał się w Nowym Testamencie, kiedy otworzyła się perspektywa na wieczne zjednoczenie z Bogiem. Zmieniło się zupełnie spojrzenie na długość trwania życia na ziemi, ponieważ nadzieja na wieczne zjednoczenie z Bogiem jest bardziej atrakcyjna niż najpiękniejsza nawet starość.

Podsumowując wszystkie dotychczasowe ustalenia można stwierdzić, że starość z perspektywy biblijnej jest:

- zwiastunem zapowiadającym niezwykle doświadczenie – trwanie człowieka po śmierci oraz figurą i przedsmakiem wieczności (Ap 4,2-4), a nadto – znakiem i symbolem wiekuistości samego Boga (Dn 7,9);
- swoistym charyzmatem, który człowiek otrzymuje dla służby we wspólnocie. A każdy członek wspólnoty, patrząc na człowieka w podeszłym wieku, powinien pamiętać o przemijalności własnego życia i o swoim powołaniu do wieczności;
- błogosławionym czasem oczyszczenia i przygotowania do wiecznego zjednoczenia ze Stwórcą;
- rodzajem obowiązku, jaki Bóg nakłada na człowieka. Do tego zadania nie wolno podchodzić bezrefleksyjnie, ale powinno się zawczasu, już w młodości, rozpocząć przygotowania do jego realizacji. Zdaniem gerontologów, te zabiegi powinny obejmować wyrabianie w sobie konstruktywnego i pozytywnego podejścia do podeszłego wieku, rozbudzanie zainteresowań pozazawodowych, a także troskę o właściwą kondycję fizyczną i materialne zabezpieczenie starości.

Ludzie starsi zawsze będą stanowić sporą grupę w społeczeństwie i stale też będą współkonstituować Kościół. Dlatego potrzeba, aby współczesna gerontologia, również pastoralna, jeszcze obficiej korzystała z przebogatego skarbcza mądrości biblijnej i coraz lepiej przekładała refleksję nad podeszłym wiekiem przekazaną przez pisarzy natchnionych na język praktyczny w zmieniających się nieustannie okolicznościach.

WHEN YOU GROW OLD... (JOHN 21:18) BIBLICAL GERONTOLOGY

Summary: Hopes and desires that dwell in everybody's inner world, make them look spontaneously at the future. One of its elements that people are more or less conscious of, is old age. In earlier times, the society consisted only of relatively few people of advanced age. Due to it old age was held by the whole civilized world in high esteem and respect. Later, when longevity became a more common and more easily attainable phenomenon, it stopped

to be an object of veneration or even envy; quite the reverse, it became a source of many unpredictable and worrying social, economic and demographic consequences. In our days aging and problems relating to old age have become one of the most demanding challenges and they force man to seek solutions on a scale that has never been seen before. That is the reason why the turn of the 20th and 21st centuries is often called „the age of the gerontological revolution”.

The branch of science that deals with issues of old age and human aging is called gerontology and it is a relatively recent invention. It consists of many particular disciplines, e.g. geriatrics, senescence, demographic gerontology, sociological gerontology, psychological gerontology, social gerontology, educational gerontology and pastoral gerontology.

The aim of this paper is to examine human aging, old age and longevity from the biblical point of view in order to learn what hagiographers think of it and where they place it in God’s plan of salvation. Its other purpose is to enable the reader to understand better the true sense of old age as an admirable experience of human life and to accept it with gratitude.

The paper covers following topics: Hebrew and Greek terminology on old age, stages of human life, the threshold of old age, advantages and disadvantages of advanced years, changes in biblical view on old age resulting from development of revelation, New Testament silence on the issue of advanced years, the elderly-oriented parenesis and some examples of aged individuals in the Bible. Finally, the paper answers a question of the Messiah who did not enter old age.

Summing up all conclusions one may state that from the biblical point of view old age is:

- a kind of a charism which a person receives to enable him or her to be in the service of the community;
- an announcement and a foretaste of eternity;
- a blessed stage of life dedicated to man’s final cleansing from all impurity and to preparation for eternal fellowship with the Creator;
- a kind of duty that God puts on man.

Keywords: aging, growing old, old age, elderly, longevity, development of revelation, parenesis, earthly retribution

Słowa kluczowe: starzenie się, starość, starszyzna, długowieczność, rozwój Objawienia, pareneza, odpłata doczesna

**KONFERENCJA NAUKOWA: „WĘDRUJĄCE MADONNY”. WIZERUNKI
MADONN KRESOWYCH NA PODKARPACIU
PRZEMYŚL 12 LISTOPADA 2016 R.***

Ks. Waclaw Siwak (Przemyśl)

Premisla Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 107-134

**KORONACJA PRZEMYSKIEJ FIGURY MATKI BOŻEJ
JACKOWEJ (1766 R.) W HISTORYCZNEJ PERSPEKTYWIE**

Jednym z przejawów maryjności Polaków jest wielka liczba sanktuariów poświęconych Matce naszego Pana. Wiele z nich ciszy się posiadaniem wizerunków (obrazów, ikon, rzeźb) cudami lub łaskami słynących. Niektóre z nich zostały na przestrzeni wieków ukoronowane. Do wyżej wspomnianych zalicza się cudowna figura, czczona w przemyskiej katedrze obrządku rzymskokatolickiego¹. Obchodzona w tym roku 250. rocznica koronacji wizerunku skłania do podejmowania studiów nad historią i fenomenem kultu tej alabastrowej statuy. Niniejsze opracowanie wpisuje się kontekst obchodów roku jubileuszowego i pragnie stać się drobnym przyczynkiem w przybliżaniu historii kultu jednej z kresowych Madonn, zwanej Matką Bożą Jackową.

* Prelegenci kolejno przedłożyli następujące zagadnienia:

- ks. prof. dr hab. Józef Wołczański: „*Śliczna gwiazda miasta Lwowa*”. *Łaskami słynący wizerunek Matki Bożej Łaskawej we lwowskiej Bazylice Metropolitalnej – geneza, kult i burzliwe dzieje*;
- dr Marta Trojanowska: *Śniatyńska Madonna Ormiańska w kościele parafialnym pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Krzywczu*;
- ks. dr hab. Waclaw Siwak: *Koronacja przemyskiej figury Matki Bożej Jackowej w historycznej perspektywie*;
- ks. dr Henryk Borcz: *Jak Madonna Jackowa dominikanów opuściła – i do Katedry przemyskiej przybyła*;
- ks. mgr Marek Wojnarowski: *Matka Boża Jackowa z przemyskiej Bazyliki Archikatedralnej – symbolika koron i ikonografia przedstawienia*.

¹ W. MALEJ, *Koronowane obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Warszawa 1958, s. 24; Z dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach maryjnych. *Koronowane wizerunki Matki Boskiej 1717-1983*, red. P. ANZULEWICZ, i inn. Szymanów 1983, s. 113-114; J. K., *Przemyśl – Katedra. Sanktuaria Maryjne w Polsce (103)*, „Zorza” 28(1984) nr 38, s. 24; J. GROCH, *Przemyśl. Bazylika katedralna*, w: *Miejsca święte w Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. JACKOWSKI, Kraków 1999, s. 254-255.

Tytuł obecnego wystąpienia dookreśla bliżej podejmowaną tematykę, informując, że będzie to spojrzenie na koronację w kluczu historycznym, przywołujące istotne daty, osoby i wydarzenia związane z dziejami maryjnej figury, czczonej najpierw w dominikańskiej świątyni w Przemyśle. Prawdopodobnie nie będzie to nic odkrywczego. Wedle mniemania autora, wartość przedłożenia polega na zebraniu treści opracowań tematu na przestrzeni ostatnich ok. 150 lat, logicznym ich poukładaniu oraz zweryfikowaniu w świetle dostępnych źródeł (kilku dotychczas nieznanych).

Przed podjęciem opracowania tematu przeprowadzono kwerendę w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów Krakowie [dalej skrót: APPD]. Pragnę bardzo serdecznie podziękować o. Ireneuszowi Wysokińskiemu OP dyrektorowi tej placówki za trud przegłędnięcia archiwaliów. Okazało się, że w dziesięciu jednostkach archiwalnych zespołu Klasztoru w Przemyśle (Pm) nie ma osobnych dokumentów dotyczących interesującego nas tematu koronacji, nie ma żadnego dokumentu Stolicy Apostolskiej a zwłaszcza pergaminu Kapituły Watykańskiej zezwalającej na koronację. Wielkim rozczarowaniem okazała się teczka o obiecującym tytule: *Kult Matki Bożej Jackowej*², niestety znajduje się tam jedynie zdjęcie obrazu. Trochę wiadomości na temat związany z koronacją można znaleźć w *Księdze Konsyliów Klasztoru*³. Pan Marcin Sanak pracownik archiwum przegłędnął zapisy z lat 1752-1766 (s. 308-338) i oprócz znanych z opracowania o. Barącz stron *Księgi* 327-331, znalazł informacje dotyczące sprawy koronacji figury Matki Bożej także na stronach 320 i 335. Wyżej wymienione zakresy stron zostały fotograficznie zdigitalizowane i przesłane do piszącego niniejsze słowa. Wspomniany wyżej o. Barącz jest autorem książki: *Archiwum OO. Dominikanów Jarosławiu*, wydanej we Lwowie w 1884. W tytułowym archiwum znalazły się archiwalia ze zlikwidowanego przez władze zaborcze przemyskiego konwentu. Po jakimś czasie zostały przewiezione do dominikańskiego archiwum w Krakowie, skąd w czasie wojny zostały przez Niemców przeniesione na Wawel. Dziś znajdują się w Oddziale Staropolskim Archiwum Narodowego w Krakowie na Wawelu, pt.: „Dokumenty i Akta z Archiwum Dominikanów w Jarosławiu”. Kwerenda przeprowadzona w tym miejscu przez o. Wysokińskiego, również nie przyniosła satysfakcjonujących rezultatów. Wiele światła na zagadnienie czci obrazu alabastrowej figury w kościele przemyskich dominikanów sprzed czasów koronacji rzuca kronika klasztorna autorstwa dominikanina o. Jakuba Kołkiewicza⁴. Z rzeczzonego źródła autor korzystał, cytując je z drugiej ręki, szczegóły w odpowiednich przypisach.

² AAPD, sygn. Pm 11, *Kult Matki Bożej Jackowej*.

³ AAPD, sygn. Pm 4, *Liber Consiliorum*.

⁴ AAPD, sygn. Pm 5, *Liber continens compendiosam in hoc Conventu Praemisliensi Ordinis Praedicatorum Gestorum, Fundationem, Obligationum*, 108

Z kolei w Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyślu [dalej skrót AAP], dzięki uprzejmości i pomocy dyrektora placówki ks. dra Henryka Borcza odnaleziono dwa dokumenty wcześniej znane i cytowane w literaturze przedmiotu: Inwentarz kościoła Dominikanów 1688-1711⁵ oraz dekret bpa Sierakowskiego z 1760 r. o cudowności alabastrowej figury: *Declarationis Statuae Alabastrionae Beatae Virginis Mariae in Ecclesia Conventuali PP Ordinis Praedicatorum Premisliensis pro Miraculosa*⁶. Odnaleziono również dwa dokumenty dotychczas nieprzywoływane w opracowaniach. Pierwszy to dokument otwarcia dokumentacji komisji badającej pochodzenie figury i cuda za jej przyczyną zdziałane opatrzone datą 3 lipca 1758 r.⁷ Drugi z nich to okólnik wydany w Brzozowie przez bpa Wężyka z 12 maja 1766 r. ogłaszający koronację⁸. W tym miejscu autor opracowania składa ks. mgr Tadeuszowi Bajowi, wykładowcy języka łacińskiego w WSD w Przemyślu, za pomoc w tłumaczeniu rzeczonych dokumentów. Już podczas końcowych prac redakcyjnych bieżącego tomu niniejszego periodyku, ks. dr Henryk Borcz odnalazł oryginał dekretu⁹ Kapituły Watykańskiej pozwalający na koronację alabastrowej figury Matki Bożej Jackowej z dominikańskiej świątyni w Przemyślu, który ewidentnie koryguje datę wystawienia dokumentu na rok 1760, a nie 1762, jak podają dotychczasowe opracowania. Na odrocie dokumentu znajduje się potwierdzenie bpa Krzyżanowskiego o dokonaniu aktu koronacji 15 sierpnia 1766 r.

W Bibliotece Przemyskiej Kapituły Metropolitarnej [dalej skrót BPKM] ks. abp Adam Szal, wśród teczek z materiałami obchodów Roku Maryjnego 1965, odnalazł druk ulotny z 1765 r. zawierający wiersz: *Rytm o Najświętszej Maryi Pannie Matce Boskiej w Kamiennym Obrazie Cudownemi Łaskami słynącej w Kościele WW. XX. Dominikanów Konwentu Przemyskiego*¹⁰.

Sepulturarum et aliarum rerum memoriam pro informatione ac aedificatione et posteritatis per F. Jacobu[m] Kolkieviciu[s] S.T.B. relictus Anno Domini 1647.

⁵ AAP, br. syg., *Inventarium paramentorum et pretiosorum in Conventu Praemisliensi Beatissimae Virginis Mariae Annuntiatae Ordinis Praedicatorum ex mandato A.R.P. Pro[vin]cialis conscr[iptum] Anno Domi[ni] 1688.*

⁶ AAP, syg. 76, *Acta Curiae Episcopalis Premisliensis Illustrissimi Episcopi W. H. Sierakowski ab Anno 1757 ad Annum 1760*, k. 334v-346v.

⁷ AAP, syg. 394, *Documenta respicientia jura et dotationem Ecclesiae Conventualis...*, *Przemyśl II*, k. 91-91v.

⁸ AAP, br. syg., Kurendy, t. 3: lata 1761-1772, k. 5. Publikacja tego źródła w części niniejszego periodyku: II. ARTYKUŁY, ROZPRAWY, ŹRÓDŁA; Teologia historyczna – Źródła.

⁹ AAP, syg. M. VIII, *Transsumpta*.

¹⁰ BPKM,teczka: Katedra Przemyśl, br. syg. Publikacja tego źródła w części niniejszego periodyku: II. ARTYKUŁY, ROZPRAWY, ŹRÓDŁA; Teologia historyczna – Źródła.

Spośród źródeł drukowanych skorzystano głównie z publikacji leksyko-geograficznych z przełomu XIX i XX, a dotyczących cudownych wizerunków¹¹.

1. Matka Boża Jackowa

Sama nazwa wizerunku bierze początek z opowiadania, jakoby w 1240 r. na Kijów najechali Tatarzy, niszcząc i grabiąc miasto. Święty Jacek widząc zagładę płonącego miasta, pragnął ze zagrożonego od nieprzyjaciół kościoła uratować to, co najcenniejsze – Najświętszy Sakrament. Wychodząc ze świątyni miał usłyszeć słowa „Mego Syna zabierasz, a Mnie komu zostawiasz, Jacku?” Święty próbował wymówić się od zabrania ciężkiej kamiennej figury Matki Bożej, ale dostał od Niej zapewnienie, że zdoła ją unieść. Przeszedł Dniepr (według tradycji robiąc most z płaszcza) i dotarł do Halicza, a potem do Krakowa¹².

Opowieść ta znajduje swój wyraz w ikonografii, w której św. Jacek najczęściej jest przedstawiany w postaci młodego Dominikanina w kapie i stule, trzymającego w jednej ręce cyborium (puszkę) z Najświętszym sakramentem (nieraz monstrancję) a w drugiej statuę Matki Bożej¹³.

Czy legenda prawdziwa? W swej istocie być może. Jeśli chodzi o fakty historyczne trudna do obrony, gdyż w tym czasie (1240) kijowski klasztor dominikanów już nie istniał, gdyż w 1233 r. dominikanie zostali wypędzeni z Kijowa¹⁴, a sam św. Jacek w drugiej połowie lat trzydziestych XIII w. przebywał w Prusach (wymieniany jest, jako świadek w dokumentach z 1236 oraz 1238), a w latach 40-tych był już Krakowie¹⁵. Być może podanie ma swoje źródło w historycznym wydarzeniu, które miało miejsce

¹¹ T. LIPiŃSKI, *Wiadomości historyczno-numizmatyczne o koronacjach obrazów Matki Boskiej w dawniej Polsce*, Warszawa 1850, s. 26-27; J. CHOCISZEWSKI, *Pielgrzymka do ważniejszych miejsc w ziemiach Polskich, wstawionych cudownymi obrazami N. Maryi Panny, zawierająca najpotrzebniejsze nabożeństwo dla pielgrzymujących i opisy naszych głównych miejsc cudownych*, Poznań 1882, s. 261; T. REWOLIŃSKI, *Medale religijne odnoszące się do Kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnej Polski*, Kraków 1887, s. 72; S. BARĄCZ, *Cudowne Obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, 231-232; WACŁAW Z SULGUSTOWA [E. NOWAKOWSKI], *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 546-548; A. FRIDRICH, *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 2, Kraków 1904, s. 397-402.

¹² M. WOJNAROWSKI, B. RAJNOWSKI, M. RUSIN, *Bazylika Archidiecezjalna w Przemysłu. Przewodnik*, Przemysłu 2009.

¹³ I. FRANK, *Hyazinth (Jacek) Odrowąż*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, red. W. BRAUNFELS, t. 6, Freiburg im Breisgau 1974, t. 6, kol. 557-559.

¹⁴ J. KŁOCZOWSKI, *Jacek (przed 1200-1257), dominikanin, święty*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, red. A. WITKOWSKA, Poznań 1995, s. 209.

¹⁵ Tamże, s. 210.

wcześniej. Niewątpliwie, jak informują życiorysy świętego, św. Jacek charakteryzował się pobożnością wobec Jezusa Eucharystycznego i wielką czcią dla Matki Najświętszej, których traktował, jako największe skarby.

Trzeba powiedzieć, że przemyska figura zwana „jackową” nie jest jedyną, która nosi taką tytulaturę. Prócz Przemysła mianem takim obdarzone są inne rzeźby. Do najbardziej znanych należy Madonna, wcześniej czczona w lwowskim kościele Dominikanów pw. Bożego Ciała¹⁶, po przekazaniu którego grekokatolikom, została w 1946 r. przewieziona do klasztoru dominikanów w Krakowie, gdzie znajduje się obecnie [wg o. Szczepana Jaroszewskiego (†2002) figurka została przewieziona do Lublina i umieszczona w ołtarzu św. Jacka, skąd w latach 50-tych została skradziona przez nieznanego sprawcę¹⁷].

Wygląda zupełnie inaczej niż przemyska Madonna, gdyż Maryja jest ukazana w postaci stojącej, która oprócz Dzieciątka trzymanego na lewym ramieniu, w prawej ręce trzyma tzw. „drzewo życia”, czyli krucyfiks stylizowany na drzewo z rozpiętym nań Chrystusem¹⁸. Na rzeźbie pień opleciony jest wężem pełzającym w dół, (z głową) pod prawą stopę Niewiasty. Na cokole rzeźby widnieje św. Jerzy na koniu, zabijający czołgającego się smoka, oraz modląca się postać. Wedle znawców datowana jest na schyłek XIV w.¹⁹. „Jest to jedno z najwcześniejszych przedstawień Pięknej Madonny, o wysokiej klasie artystycznej i rzadkim, szeroko rozbudowanym programie ikonograficznym. Pełna wdzięku i elegancji, bardzo dekoracyjna statuetka, o smukłych proporcjach [...]. Stanowi ciekawe połączenie typu Madonny Apokaliptycznej z motywem Drzewa Życia i płaskorzeźbioną sceną walki św. Jerzego ze smokiem, wyobrażoną na postumencie”²⁰.

¹⁶ D. PIĄTKOWSKI, *Wiadomość historyczna o statuy alabastrowej Najśw. Maryi Panny Jackowej łaskami słynącej. Przez ś. Jacka Odrowąża z Kijowa do Halicza roku 1238 przyniesionej, a teraz w kościele Lwowskim Bożego Ciała OO. Zakonu kaznodziejskiego znajdującej się*, Lwów 1857; K. M. ŻUKIEWICZ, *Matka Boska Jackowa*, Lwów 1933.

¹⁷ SZ. JAROSZEWSKI, *Ojciec Paweł Ruszel, dominikanin lubelski (1593-1658) promotor krzyża świętego*, Lublin 2000, s. 261.

¹⁸ A. M., FERRARI, *Drzewo życia*, w: *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. L. CASTELFRANCHI, M. A., CRIPPA, Kielce 2013, s. 233.

¹⁹ B. NALEPA, *Konserwacja i stan badań gotyckiej, alabastrowej figurki Madonny Jackowej z klasztoru oo. Dominikanów w Krakowie*, „Studia i materiały” [Akademia Sztuk Pięknych Wydział Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki] 8(1998), s. 163-174, 334-338.

²⁰ E. PAŃCZYK, L. ROWIŃSKA, L. WALI, M. LIGĘZA, B. NALEPA, *Analiza aktywacyjna jako przyczynek do ustalenia pochodzenia rzeźby*, w: *Krajowe Sympozjum Technika Jądrowa w Przemśle, Medycynie, Rolnictwie i Ochronie Środowiska. Kraków 16-18 września 1998. Referaty*, red. S. GALANT, E. OLSZYŃSKA, M. ZIMNOCH, Kraków 1999, s. 314-319.

Drugą jest rzeźba znajdująca się w muzeum Historii Religii we Lwowie. Według Mykoły Chmilowskiego jest ona oryginalnym dziełem sztuki gotyckiej XIII wieku i to ona, odbierała cześć w lwowskim klasztorze dominikanów w latach 1401-1901.



Jackowa Madonna Lwowska



Jackowa Madonna Krakowska

Według wspomnianego autora końcem XIX wieku w klasztorze OO. Dominikanów we Lwowie był dwie bardzo podobne, prawie identyczne alabastrowe figurki Matki Bożej. Jedna z nich czczona w świątyni, druga przechowywana w skarbcu klasztoru, którą to rzeźbę sfotografował 21.10.1878 r. lwowski fotograf Edward Trzemieski (według autora identyczna z tą przewiezioną do Krakowa). Na odwrocie zdjęcia napisano: „Cudowna P. M. Jackowa, statuetka z alabastru w kościele OO. Dominikanów we Lwowie. Dar hr. Korynt. Przeździe [ckiego] 21 10 78”. W 1901 r. miała miejsce kradzież w kościele dominikanów, złodzieje ukradli dwie złote barokowe korony z brylantami, a wraz z nimi oderwali główkę Dzieciątka z czczonej w świątyni statuy jackowej Madonny. W tej sytuacji zastąpiono zniszczoną figurkę, na tę przechowywaną w klasztorным skarbcu (uwiecznioną przez fotografa Trzemieskiego), którą koronowano 26 kwietnia 1903 r., i którą w 1946 r. przewieziono do Krakowa. Oryginalna (uszkodzona) statua dostała się w ręce kolekcjonera Stefana Pileckiego, który sprzedał ją w dn. 30 stycznia 1911 r. Muzeum Narodowego im. Króla Jana III we Lwowie, a następnie rzeczona figurka została przekazana do zbiorów Muzeum

Historycznego we Lwowie, a od 1973 r. znajduje się lwowskim Muzeum Historii Religii²¹.

Takie wiadomości można wyczytać w literaturze przedmiotu. Która figurka autentyczna i gdzie się znajduje? Niech decydują znawcy.

Powstanie naszej przemyskiej Matki Bożej Jackowej historycy sztuki datują różnie, ale nie na czasy św. Jacka. Jej powstanie, autorzy opracowań, sytuują na osi czasu między wiekiem XV²², ostatnią ćwiertcią wieku XV²³, schyłkiem wieku XV²⁴, a nawet końcem wieku XVI²⁵, wywodząc ją z Krakowa lub Niderlandów, a nawet z Francji.

Matka Boża Jackowa z przemyskiej katedry jest figurą wykonaną z alabastru, czyli minerału będącego drobnoziarnistą odmianą gipsu, półprzezroczystego, białego lub nieco zabarwionego (np. na żółtawo, zielonkawo, różowawo), łatwego do rzeźbiarskiego kształtowania i barwienia²⁶. Statua o odcieniu kości słoniowej z elementami barwionymi (ciemne, brązowe włosy, brwi i oczy; twarze i odsłonięte kończyny obu postaci w kolorze cielistym oraz czerwone usta) mierzy 59 cm wysokości i waży 31,2 kilograma.

²¹ М. ХМІЛЬОВСЬКИЙ, *До питання про ідентифікацію, культ та іконографію львівської алебастрової статуї Богородиці, тк. зв. „Іацінтової мадонни*, w: *Sztuka sakralna pogranicza*, t. 1: *Materiały z konferencji naukowej i Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Sakralnej Pogranicza*. Przemysł 26-28.08.2011, red. Z. BATOR, M. FILEWICZ, Przemysł 2013, s. 37-52.

²² J. RAŃ, *Sanktuaria diecezji przemyskiej*. Przewodnik dla pielgrzymów, Iwonicz Zdrój 1988² [mps. BWSDPrem], s. 210.

²³ J. T. FRAZIK, *Sztuka Przemysła i okolic*, w: *Przemysł, miasto zabytków i kultury*, Kraków 1968, s. 69; Wojnarowski, Rajnowski, Rusin, s. 32.

²⁴ T. CHRZANOWSKI, M. KORNECKI, *Zabytki plastyki gotyckiej w diecezji przemyskiej*, „*Nasza Przeszłość*” 46(1976), s. 139: „W jakim kręgu sztuki europejskiej szukać należy autora tej rzeźby? Nie ulega wątpliwości, że działał on na północ od Alp, Madonna Jackowa jest, bowiem dziełem późnogotyckim zapewne ze schyłku w. XV, a więc w takiej formie powstać nie mogła na obszarze Włoch. Owo bogate potraktowanie szat mieści się najogólniej w stylu tej epoki, a jednak jest wyraźnie odmienne od tego, co od drugiej połowy w. XV powstawało w krajach niemieckich. Można, więc przypuszczać, że rzeźba przemyska pochodzi z obszarów niderlandzkich, względnie północno-francuskich, gdzie w tym właśnie okresie twórczość plastyczna przeżywała kolejny okres świetności”.

²⁵ K. KANIEWSKI, *Kościół starego Przemysła*, Przemysł 1987, s. 56; A. CHMURA, *Sanktuaria podkarpackie papieskie*, Warszawa-Rzeszów 2006, s. 41; Z. BATOR, *O przemyskiej figurze Jackowej słów kilka*, w: *Sztuka sakralna pogranicza*, t. 1: *Materiały z Konferencji Naukowej i Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Sakralnej Pogranicza*. Przemysł 26-28.08.2011, red. Z. BATOR, M. FILEWICZ, Przemysł 2013, s. 34.

²⁶ R. HASS, J. MRZIGOD, J. NOWAKOWSKI, *Podręczny słownik chemiczny*, Katowice 2004, s. 20.



Przemyska figura Matki Bożej Jackowej po renowacji w 2016 r.

Maryja przedstawiona jest postawie siedzącej na ławie. Srebrny tron nie stanowi elementu integralnego figury i został dorobiony później. Prawą ręką z długimi palcami obejmuje w pasie Dzieciątko, posadowione na Jej prawym udzie, z dziecięcą ufnością spoglądające na twarz Matki, a ta przechylając lekko głowę w prawo, odwzajemnia spojrzenie pełne miłości i zarazem zadumy. Dzieciątko wyprostowaną prawą dłonią bawi się stopą zgiętą w kolanie prawej nogi, a lewą wyprostowaną rączką trzyma welon okrywający głowę Matki, która w lewej ugiętej w łokciu ręce trzyma otwartą małą księgę, niejako w geście prezentacji. Postać Maryi przedstawiona jest z odsłoniętą szyją, w bogato udrapowanej sukni przewiązanej w pasie, z licznymi fałdami, spod której wystaje czubek prawej stopy. Na ramionach ma zarzucony płaszcz, którym lekko okrywa również Dzieciątko, ubrane w dość luźną sukieneczkę z dość krótkimi rękawami, odsłaniającą całą prawą nóżkę od uda i podudzie lewej nogi. Na głowie Matki widnieje chusta, opadająca na Jej ramiona, która po prawej stronie jest lekko zagięta i uniesiona do góry przez lewą dłoń Dzieciątka. Twarz Maryi owalna, z lekko zarysowanymi ustami i lekko uwydatnionym nosem. Na głowach obu postaci nałożone są kopulaste korony, bogato zdobione szlachetnymi kamieniami korony.

„Sama figura odznacza się wielką subtelnością: gotyckie cięcie bogato pofałdowanych szat nadaje jej silne walory światłocieniowe, a kompozycja obu osób jest pełna finezji. Dzieciątko wpatrzone w Matkę, typowo dziecięcym, naturalnym gestem chwyta się za stopę, a delikatna twarz Maryi przepełniona jest głębokim smutkiem, jak gdyby przewidując przyszłą mękę Syna”²⁷.

2. Czczona w kościele przemyskich dominikanów

Czas przybycia i osiedlenia się dominikanów w Przemysłu nie jest dokładnie znany. Jakub Kołkiewicz, kronikarz tego konwentu, opisujący w swojej kronice dzieje klasztoru datuje ten moment na rok 1246²⁸. Autorzy przewodników krajoznawczych, czy też opracowań naukowych umieszczają datę powstania klasztoru pomiędzy latami 1234-1241²⁹. Kłoczowski twierdzi, że teren diecezji przemyskiej mógł być objęty dorywczą działalnością misyjną dominikanów już od pierwszej połowy XIII w., to jednak nie ma podstaw do cofania początków regularnego klasztoru przed połowę wieku XIV (pierwsze

²⁷ T. CHRZANOWSKI, M. KORNECKI, s. 139.

²⁸ APPD, syg. Pm 5, *Liber continens compendiosam in hoc Conventu Praemiliensi Ordinis Praedicatorum Gestorum, Fundationem, Obligationum, Sepulturarum et aliarum rerum memoriam pro informatione ac aedificatione et posteritatis per F. Jacobu[m] Kołkiewicz[iu]s] S.T.B. relictus Anno Domini 1647*, s. 1, 4. Przypis za: J. T. FRAZIK, *Kościół i klasztor dominikanów w Przemysłu*, „Teki Komisji Urbanistyki i Architektury” 19(1985), s. 163.

²⁹ FRAZIK, *Kościół i klasztor dominikanów w Przemysłu*, s. 163.

historyczne poświadczenie istnienia klasztoru w Przemyślu pochodzi z 1375r.)³⁰. Klasztor dominikanów przemyskich był pw. Zwiastowania NMP, co było przez długie lata przedmiotem sporu z miejscowym biskupem, gdyż taką tytulaturę posiadała również katedra. Na mocy zawartego kompromisu w 1388 r. zakonnikom udało się utrzymać to maryjne wezwanie³¹.

Kiedy powstał przyklasztorny późnogotycki kościół trudno również dokładnie stwierdzić. Wiadomo, że był usytuowany w zachodniej części miasta, w pobliżu przeprawy na Sanie (okolice dzisiejszej ulicy T. Kościuszki). Jako topograficzny punkt odniesienia występuje w księgach ławniczych przez cały XV w.³².

W 1617 r. wyszło dzieło Jerzego Brauna: *Theatri praecipuarum totius mundi*, gdzie znajduje się sztych przedstawiający panoramę miasta z początku XVII stulecia. Prof. Józef Frazik, autor opracowania o przemyskim klasztorze dominikanów, na podstawie ryciny opisuje go następująco (przestrzegając przez dosłownym odczytywaniem tego obrazu architektury dominikańskiej świątyni): „Kościół przedstawiony został na nim, jako budowla orientowana, z trójprzęsłowym korpusem i dwuprzęsłowym, węższym, prostokątnie zamkniętym prezbiterium, ze ścianami dzielonymi rytmicznie stosunkowo płaskimi szkarpami lub pilastrami, z półkoliście zamkniętymi górą oknami. Nad pilastrami ciągnął się fryz z eliptycznymi okienkami na osiach okien; całość kryły dwuspadowe dachy z trzema uskokowymi gotyckimi szczytami; wschodnim, zachodnim i oddzielającym korpus od prezbiterium”³³. Kościół kilkakrotnie uległ pożarom, był odbudowywany, a ostateczny kształt, jaki zachował do kasaty, został nu nadany po odbudowie (zakończonej 1645 r.) z pożaru w 1638 r.³⁴.

Po bokach kościoła dominikańskiego z czasem dobudowano kilka kaplic. Ich fundatorami były różne rody szlacheckie. Tak więc: w 1578 roku wybudowano kaplicę Krasickich, w 1615 roku kaplicę Stadnickich, w 1616 roku Jamińskich, w 1624 roku Korniaktów, w 1639 roku Ceklińskich, w 1641 roku Bireckich i Ostrowskich³⁵. To właśnie w tej świątyni i kaplicach Maryja uobecniona w alabastrowej figurze odbierała początkowo cześć.

Wszystko zaczęło się początkiem ostatniej dekady XVI w., kiedy to w Krakowie wiodła życie zakonne wedle dominikańskiej reguły przemysłanka Agnieszka Dobrostańska, nosząca w zakonie imię Magdalena.

³⁰ J. KŁOCZOWSKI, *Zakony diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XIV-XVIII wieku*, „Nasza Przeszłość” 43(1975), s. 31.

³¹ T. M. TRAJDOS, *Kult wizerunków maryjnych na ziemiach ruskich Korony i Litwy drugiej połowy XIV i pierwszej połowy XV w. w społecznościach katolickiej i prawosławnej*, „Studia Claromontana” 5(1984), s. 139.

³² FRAZIK, *Kościół i klasztor dominikanów w Przemyślu*, s. 164.

³³ Tamże, s. 165.

³⁴ Tamże, s. 170

³⁵ Tamże, s. 169; K. KANIEWSKI, *Kościół stary Przemyśl*, Przemyśl 1987, s. 117.

Taż pragnęła przeszczepić dominikańską formę życia zakonnego do Przemyśla, co zaczęło się realizować ok. 1591 r., wraz z wydaniem zgody Prowincjała Feliksa z Sieradza na fundację klasztoru dominikanek w Przemyślu. Po załatwieniu spraw związanych z uposażeniem klasztoru (dochody z wioski Kruhel), przybyła do rodzinnej miejscowości wraz z s. Jadwigą Trelówną z Przemyśla, przywożąc z sobą figurę Jackowej Madonny, otrzymaną od krakowskich dominikanów z kościoła Trójcy Świętej³⁶. Kiedy to dokładnie było? Najczęściej podaje się rok 1596 r³⁷., jednakże mogło to być trochę wcześniej, gdyż źródła notują obecność rzeczonych zakonnice w 1595 r., składających na ręce przemyskiego przeora 8 maja zakonne śluby. Na początku funkcję mini klasztoru pełnił dom Dobrostańskiej, który stał się jednocześnie pierwszym miejscem czci przywiezionej figury. Siostra Magdalena postanowiła w roku 1603 przekazać ją dla „większego jej kultu” do przemyskiego kościoła dominikanów³⁸. W 1624 r. statuę umieszczono w kaplicy Korniaktów, gdzie odbierała cześć przez przeszło dwadzieścia lat. Gdy w 1647 r. Ostrowscy ostatecznie wykończyli swoją kaplicę, przeniesiono do niej w uroczystej procesji, wchodzącej na zewnątrz kościoła, figurkę MB Jackowej³⁹, gdzie dotrwała, aż do kasaty klasztoru i przeniesienia jej do przemyskiej katedry w 1786 r.

Tu zasłynęła licznymi **CUDAMI**, które były zapisywane od 1636 r⁴⁰. Możliwej opiece Maryi przypisywali mieszkańcy Przemyśla, wielokrotne ocalenia miasta od różnego rodzaju agresorów i nieszczęść. Autorzy opracowań leksykograficznych wymieniają szczególne dwa charakterystyczne wydarzenia. Np. ks. Alojzy Fridrich podaje: „Około roku 1657 wpadli Kozacy do ziemi przemyskiej. Już przybyli pod Przemyśl, aby i to miasto,

³⁶ JAROSZEWSKI, s. 272-274.

³⁷ M. WOJNAROWSKI, B. RAJNOWSKI, M. RUSIN, s. 33.

³⁸ Kołkiwicz na s. 61: pod rokiem 1603 notuje „Magdalena Dobrostańska fundatrix Canventus Monialium Ordinis nostri de-Poenitentia tertii habitus Cracovia veniens imaginem Beatae Mariae Virginis de lapide albo dicto alabaster eleganter artificialiterque sculptam, quam primo domi, s. in suo Conventu, tandem in nostra ecclesia (hoc anno) quoddam locum devotionis gratia reposuerat, postea per devotos fratres nostros altari capellae Illustrissimae Korniaktowa posita, ubi in maiori devotione habebatur, multique hominum suas consolationes ab eadem reportabant, (ut in libro seorsivo descriptum est). Ferunt hanc Iconem Beatissimae Matris Dei (esse eandem), quam B. Hyacinthus fugiens Tartarorum impetum Kiiovia simul cum pixide SS. Sacramenti occlusi Cracoviam usque tulit, eamque in ecclesia SS. Trinitatis posuerit, (ut passim scriptores circa A. 1241 - Bzovius, Severinus, Kojalowicz S.J., Annales)”. Treść przypisu za: JAROSZEWSKI, s. 263.

³⁹ KOŁKIEWICZ, s. 141-142, 157; FRAZIK, *Kościół i klasztor dominikanów w Przemyślu*, s. 169.

⁴⁰ WACŁAW Z SULGUSTOWA [E. NOWAKOWSKI], s. 546; MALEJ, s. 24.

podobnie jak całą okolicę, w perzynę obrócić. Mieszkańcy, nie mając innej pomocy, oddali się w opiekę Najśw. Panny przed tą cudowną figurą – a wnet ta Matka Miłosierdzia, pokazała się jawnie na murach miasta, i miotając ogniste pociski na nieprzyjaciół. Przemysł nie bez oczywistego cudu z rąk najeźdźców oswobodziła. Wódz Kozaków imieniem Kapusta, śmiercią rażony, poległ. Podobnie stało się też i podczas napadu Szwedów, kiedy wierni zebrawszy się przed tą figurą, o cudowną pomoc błagali Matki Miłosierdzia – wypadł tedy z miasta Idzi Baron Bromer ze studentem Materną i innymi, pobił Szwedów na głowę – którzy uciekając przez zamierznięty San, załamali się i wielu z nich utonęło, wraz z wodzem swym Axelbergiem”⁴¹.

W świetle przekazów historycznych można zweryfikować powyższe dane. Faktem jest, że w dniach 1-2 marca 1657 r. Przemysł był oblegany przez wojska Rakoczego (do których należeli również Kozacy) pod wodzą Jana Kemeny, który podczas rozpoznania fortyfikacji został zwycięsko zaatakowany przez wypad obrońców w okolicy Bramy Lwowskiej i klasztoru oo. Reformatów. Po wypłaceniu dużej kontrybucji przez obecną w Przemysłu szlachtę Kemeny odstąpił od oblężenia⁴².

Rzeczony oblężenie miasta przez Szwedów trwało od 8 do 13 marca 1656 r. Rzeczywiście były organizowane tzw. „wycieczki” obrońców, uwieńczone wielokrotnie sukcesem. Źródła historyczne potwierdzają dwukrotne załamanie się lodu na Sanie pod atakującymi Przemysł Szwedami. Jedno miało miejsce 9 marca⁴³, a drugie w nocy z 13 na 14 marca podczas wycofywania się spod Przemysła (zginęło wtedy w nurtach Sanu ok. 300 najeźdźców)⁴⁴. A wśród dowódców obrony rzeczywiście wymieniany jest kapitan Bremer, który nadzorował również artylerię⁴⁵. Ocalenie miasta przed Szwedami współcześni interpretowali w kategoriach cudu działanego przez Maryję. Leopold Hauser w swej słynnej *Monografii miasta Przemysła* przytacza fragment dokumentu z tamtych czasów: „Anno Domini 1656. Die octava Martii podstąpili Szwedzi pod Przemysł, tam rzuciwszy szturm, nazajutrz 9. Martii o trzeciej godzinie w noc (sic ferebatur) nawiół żyd od Zasania Szwedów; lecz za obroną Patrony wielkiej miasta tego Panny Przenajświętszej na Sanie załamali się i potonęli”⁴⁶.

Prawdopodobnie te ocalenia, zwłaszcza ocalenia miasta przed Kozakami Rakoczego w 1657 r., stały się impulsem do zorganizowania przez ks.

⁴¹ FRIDRICH, s. 398.

⁴² A. BORCZ, *Działania wojenne na terenie ziemi przemyskiej i sanockiej w latach „Potopu” 1655-1657*, Przemysł 1999, s. 88-91.

⁴³ Tamże, s. 60.

⁴⁴ Tamże, s. 62.

⁴⁵ Tamże, s. 114.

⁴⁶ L. HAUSER, *Monografia miasta Przemysła*, Przemysł 1883, s. 129.

kanonika Fryderyka Alembeka⁴⁷ protonotariusza apostolskiego procesji dziękczynnej z figurą jackową ulicami miasta. W okólniku bpa Wężyka (do którego szczegółowo wrócimy w dalszej części niniejszej prezentacji) z 1766 r., zapraszającym na uroczystości koronacyjne, czytamy min: „Przyznaje miasto Przemyśl wraz z ś. p. Najprzewielebniejszym JMC Xiędzem Fryderykiem Alembekiem, Obojga Praw Doktorem, Kościoła Naszego Katedralnego Przemyskiego, na ten czas Archidiaconem i Oficjałem Generalnym Przemyskim, jako też Miasto z oblężenia i ataku, od Węgrów i Tatarów, za pokazaniem się na murach, widomie MARYJA uwolniła, czego na pamiątkę oraz podziękowanie publiczna Processja z tejsze Maryi statuą po Mieście, za wydanym Processem przez pomnianego JMCi Xiędza Alembeka Oficjała odprawiona była”⁴⁸.

Rzeczony Process (też forma okólnika) jest pierwszym odnotowanym historycznie dokumentem wydanym przez Kościół odnośnie cudowności figury, orzeczonej na podstawie dowodów i zebranych zeznań świadków. Wedle literatury przedmiotu dekret został wydany 1 marca 1657 r.⁴⁹. Rok nie pozostawia wątpliwości, natomiast przy dacie pierwszy marca można postawić znak zapytania. Był to pierwszy dzień oblężenia Przemyśla w 1657 r. Być może zorganizowano wtedy procesję błagalną ulicami miasta z cudowną figurą, a Process został wydany później.

Mimo usilnych starań nie udało się odnaleźć a naszym Archiwum pisma skierowanego do wiernych przez kanonika Alembeka w 1657 r. Trochę światła na treść dokumentu rzuca kazanie, jakie wygłosił w oktawie uroczystości koronacyjnych w 1766 r. karmelita o. Marcellin od św. Henryka. Z lektury kazania, której dokonał o. A. Sroka OFM, dowiadujemy się min., że oprócz wspomnianego ocalenia miasta w 1657 r., kaznodzieja przywołał inne cuda i łaski w oparciu o pismo Alembeka (Sroka błędnie podaje 1757 jako rok wydania dokumentu), gdzie notuje, iż Maryja: „Przywracała do życia umarłych. M.in. ogrodnika z Krasiczyna wraz z jego towarzyszem, którzy zimą utonęli w Sanie i długi czas przebywali pod lodem zamarzniętej rzeki. Nieżywi już położeni przed ołtarzem Matki Bożej – powrócili do życia. Pan Czechowski przeszyty śmiertelnie strzałą, nie dawał już znaków życia. Gdy położono go przed ołtarzem Matki Bożej ożył i sam wyjął strzałę ze swej piersi, gdy żaden z lekarzy nie zdołał tego uczynić.

⁴⁷ Urodzony 13 X 1598 we Lwowie, zmarły w 1672 r. Studia w Akademii Krakowskiej uwieńczył w 1634 r. doktoratem z filozofii i teologii. Wyświęcony w 1624 r. Kanonik kapituły katedralnej w Przemyślu (1634), protonotariusz apostolski (1653), oficjał i wikariusz generalny bpa P. Piaseckiego (1646-1649) oraz bpa A. Trzebieckiego (1655-1658). Autor prac z zakresu historii diecezji. Zob. E. OZOROWSKI, *Alembek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H. E. WYCZAŃSKI, Warszawa 1981, s. 45-46.

⁴⁸ AAP, Kurendy 1761-1772, k. 5.

⁴⁹ WACŁAW Z SULGUSTOWA [E. Nowakowski], s. 546.

Aleksander Staniszewski, już konający, dzięki wstawiennictwu Matki Bożej powrócił do życia i zdrowia. Dionizy Maternowski, dominikanin, płynąc okrętem, gdy zerwał się sztorm i okręt zalewała woda – on błagalnie zwrócił się o ratunek do Matki Bożej, wtedy okręt szczęśliwie dobił do brzegu, ku ogromnemu zdziwieniu marynarzy. Umieszczono również w piśmie bardzo długą listę nazwisk ludzi uzdrowionych ze ślepoty, chromania, głuchoty i innych kalectw⁵⁰.

Ks. Fridrich notuje jeszcze jeden przypadek cudownej interwencji Maryi w 1657 r. kiedy to „pewien obywatel, imieniem Stanisław Jutrowski, straciwszy wzrok, odzyskał go w zupełności – skoro się przed tą figurą pomodlił⁵¹”.

Bardzo ważnym dokumentem w powyższej mirakulistycznej materii jest dekret z 1760 r. bpa Sierakowskiego, dotyczący cudowności figury (do czego wrócimy później), w którym znajdujemy przykłady czterech uzdrowień, uznanych wcześniej przez komisję za wiarygodne, na podstawie których bp Sierakowski wydał rzeczony dekret. W tym miejscu je tylko wspomina, gdyż szczegółowo zostaną opisane przy referowaniu dekretu bpa Sierakowskiego.

Można się solidaryzować, ze zdaniem prof. Trajdosa, że nie zachowały się bliższe wiadomości o organizacji i zakresie kultu Matki Bożej Jackowej u przemyskich dominikanów⁵². Jednakże z zachowanych źródeł możemy wyłowić kilka interesujących faktów, wydarzeń, które rzucają trochę światła na interesującą nas kwestię.

Materialnym wyrazem wiary w cudowność wizerunków są ofiarowane WOTA. Samo pojęcie wywodzi się od łac. *votum* – *dar, życzenie, ślub*. Wedle definicji encyklopedycznej, to: „przedmioty ofiarowane Bogu lub świętym w nadziei na pomoc albo podziękowaniu za nią⁵³”. Składanie wotów jest bardzo starym zwyczajem, upowszechnianym w środowisku katolickim od XV w. Wota posiadały najczęściej formę malowanych tabliczek, przedstawiających nieszczęście, jakiego ofiarodawca dzięki wstawiennictwu Jezusa, Maryi lub jakiegoś świętego uniknął. Świętą postać przedstawiano w górnej części wotum. Polskie wota mają najczęściej postać serc i ryngrafów, wykonanych ze szlachetnego kruszcu, ale także mogą nimi być inne przedmioty, zwłaszcza mające charakter szczególnych pamiątek⁵⁴.

⁵⁰ A. SROKA, *Kult Matki Bożej Jackowej w Przemysłu w oparciu o inwentarz kościoła dominikanów 1688-1711*, Jarosław-Radawa, 2004, s. 89.

⁵¹ FRIDRICH, s. 398.

⁵² TRAJDOS, s. 139.

⁵³ E. MATYASZEWSKA, *Wota*, w: EK, t. 20, kol 928.

⁵⁴ *Ex voto*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, red. H. WITCZYK, Kielce 2001, s. 213.

Dzięki zachowanemu inwentarzowi kościoła dominikanów z lat 1688-1711⁵⁵ nietrudno stwierdzić popularność czci przemyskiej Matki Bożej Jackowej, szeroki zasięg kultu, oraz szerokie spektrum łask, za które dziękowali ofiarodawcy wotów. Dokładną prezentację precjozów składanych przed alabastrowym wizerunkiem przemyskiej Madonny przedstawił o. Albin Sroka OFM (†2012) w pracy poświęconej rzeczonyj kwestii⁵⁶. Aby przyśłowiuowo nie „wywarzać otwartych drzwi” zapoznajmy się skrótowo z ustaleniami autora. „Jako wota składano w przeważającej mierze: srebrne i złote grawerowane tablice z wyrażeniem figury Matki Bożej Jackowej oraz osób składających dary. W dalszej kolejności: serca z drogiego kruszcu, wyobrażenia uzdrowionych organów ciała jako to: oczy, ręce, nogi, nerki, uszy, postacie uzdrowionych niemowląt, również wota dziękczynne za uzdrowienie, czy odnalezienie zwierząt domowych – w tym wyobrażenia koni. Z klejnotów: obrączki ślubne, pierścienie, naszyjniki, kolczyki, kubki srebrne i złote; złote monety: dukaty i czerwone złote; ozdobne pasy, sznury koralu, pereł, różańce, szlachetne kamienie, dalej: drogocenne tkaniny na okrycie cudownej figury Dzieciątka Jezus i Maryi, kielichy, ornaty tkane wyobrażeniem figury Matki Bożej, humerały, palki, korporały, ampułki i bieliznę ołtarzową; umbrakula i firanki dla zasłaniania figury; kociołki srebrne, lampy oświetlające ołtarz, kandelabry, feretrony procesyjne - wreszcie korony na głowy: Jezusa i Maryi oraz wiele innych ozdób”⁵⁷. Tych wotów było naprawdę wiele, samo ich chronologiczne wyszczególnienie wraz z datami i nazwiskami wdzięcznych ofiarodawców zajmuje kilkadziesiąt stron opracowania o. Sroki⁵⁸, a lektura tego archiwaliu pozwala zauważyć, iż o. Albin dokonał wyboru opisywanych w inwentarzu precjozów.

O wielkiej czci Jackowej Madonny w kościele przemyskich dominikanów oraz przejawach owej czci w wymiarach wotywnych, liturgicznych i dewocyjnych, świadczą również liczne **DONACJE**, zwłaszcza zapisy testamentowe. Lektura dzieła o. Sadoka Barącza z 1884 r., poświęconego archiwaliom znajdującym się u jarosławskich dominikanów (przeniesione z Przemyśla po kasacie klasztoru), pozwoliła wynotować następujące:

- 22 listopada 1681 r. Katarzyna z Ostrowa Morsztynowa wojska sandomierska zrobiła testament, mocą którego do kaplicy rodowej Ostrowskiej Najświętszej Maryi Panny Jackowej u Dominikanów przemyskich zapisała 10600 Złp⁵⁹. Jednakże, jak pisze Barącz „wszystko było wątpliwe

⁵⁵ AAP, br. syg., *Inventarium paramentorum et pretiosorum in Conventu Praemisliensi Beatissimae Virginis Mariae Annuntiatae Ordinis Praedicatorum ex mandato A.R.P. Pro[vin]cialis conscr[iptum] Anno Domi[ni] 1688.*

⁵⁶ Sroka, na ss. 26-77 prezentuje tekst inwentarza, zachowując styl pisowni tamtych czasów.

⁵⁷ Tamże, s. 7-8.

⁵⁸ Tamże, s. 26-77.

⁵⁹ BARĄCZ, *Archiwum...*, s. 155.

z powodu krydy (bankructwo, upadłość⁶⁰) nastąpionej”. Testament został unieważniony, gdyż na consilium konwentu przemyskich dominikanów radzili ojcowie, aby od spadkobierców przyjąć 4000 Złp, zamiast zapisanych przez Morsztynową 10000 Złp., a za 600 Złp. sprawić ołtarz na statwę Jackową Matki Najświętszej⁶¹.

- 6 maja 1686 r. Felicjan Karol Ochrymowski zrobił testament, mocą którego przekazał przemyskim Dominikanom 600 Złp, z prośbą o cotygodniową jedną Mszę św. za jego duszę, a ze srebrnego pałasza i srebrnych elementów końskiego rządu, kazał sporządzić tablicę i zawiesić u Najświętszej Panny kamiennej⁶².
- 1 października 1692 r. w Przemysłu Katarzyna Grabina podsetkowa przemyska uczyniła testament, prosząc o odprawienie pogrzebu w kościele dominikanów „z należytą procesją bez pompy światowej”. Z 6000 Złp majątku, przekazała min. 700 Złp na ozdobę ołtarza Najświętszej Maryi Panny Różańcowej i Jackowej⁶³.
- Mikołaj z Głuchowa Głuchowski w 1700 r. nazajutrz po uroczystości Ofiarowania Matki Najświętszej, zabezpieczył Dominikanom różne kapitały na dobrach Orzechowce i Duńkowice, przyrzekając rzetelne prowizje, w zamian za dwie Msze św. cotygodniowe oraz utrzymywanie światła przy ołtarzu statuy Jackowej⁶⁴.
- Przemyscy dominikanie w dniu 18 lipca 1703 r. postanowili sprawić do ołtarza statuy jackowej srebrną lampę wazącą dwadzieścia grzywien⁶⁵.
- Prowincjał Jan Damascen Lubieniecki Mistrz teologii w 1706 r. (chyba 21 maja) zaleca, aby każdej soboty, całe zgromadzenie udawało się przed ołtarz Matki Najświętszej Jackowej, celem odśpiewania litanii, jako wotum wdzięczności za maryjną opiekę, jakiej doświadczał przemyski klasztor⁶⁶.
- 20 kwietnia 1723 r. przemyscy dominikanie przyjmują od pani Magnuszewskiej 4000 Złp., a w zamian mają co sobotę odprawiać jedną Mszę św. przed ołtarzem statuy Jackowej⁶⁷.
- 1 maja 1725 r. Helena Dubrawka Miaskowska cześnikowa podolska w Rączynie uczyniła testament, wniesiony do przemyskich Akt grodzkich w Wielki Czwartek 1730 r. Mocą tego aktu wśród wielu donacji,

⁶⁰ R. ZAWILIŃSKI, *Dykcjonarz polski. Zbiór alfabetyczny zwrotów i wyrażen niepewnych lub niejasnych*, Kraków 1922, s. 22.

⁶¹ BARĄCZ, *Archiwum...*, s. 157.

⁶² Tamże, s. 157-158

⁶³ Tamże, s. 160.

⁶⁴ Tamże, s. 164.

⁶⁵ Tamże, s. 165.

⁶⁶ Tamże, s. 168.

⁶⁷ Tamże, s. 178.

przeznaczyła również 1000 Złp. na „pewną fundację do Najświętszej Panny kamiennej u Dominikanów przemyskich”⁶⁸.

- 28 maja 1734 sporządziła testament Justyna Chanowska, dysponując min., aby jej wszelkie ruchomości zostały przeznaczone ozdobę ołtarza Matki Najświętszej kamiennej⁶⁹.
- Swego czasu uczyniła zapis na rzecz oprawy muzycznej kultu w kościele dominikanów Magdalena Chojnacka, która zmieniła ów zapis dnia 5 maja 1744 r., dodając do 3000 Złp. jeszcze 500 Złp., prosząc, aby za te pieniądze obmurowano klasztor, oraz aby bracia śpiewali przed statua Jackową pieśń: *Zawitaj ranna Jutrzenko*⁷⁰.
- 17 października 1760 r. Bogusław z Unichowa Ustrzycki Kasztelan inowłodzki oddał na własność Dominikanom odrestaurowaną kamieniaccę Kroniaktowską, w zamian miała być śpiewana co soboty litania przed figurą Jackową⁷¹.
- 28 stycznia 1773 r. dominikanie przyjmują od ks. Franciszka Szaniawskiego przemyskiego kanonika 6000 zł., celem odprawiania każdej soboty jednej Mszy św. (w wyjątku wielkiej soboty) przed ołtarzem Statuy jackowej, wraz ze śpiewem: *Omni die dic Mariae*, lub litanii loretańskiej⁷².

3. Ku koronacji

Bardzo ważną datą w historii kultu Cudownej Figury Jackowej w Przemyślu jest dzień 4 września 1758 r., kiedy to przemyscy dominikanie na posiedzeniu konsylium konwentu pod przewodnictwem przeora Floriana Szpytmańskiego postanowili jeszcze mocniej rozszerzać kult Najświętszej Maryi Panny, czczonej w kamiennym wyobrażeniu i okazując swoją wdzięczność, uwieńczyć złotą koroną figurę Matki Najświętszej, za niezwykle znaki i cuda Jej chwalebnej opieki. Podejmując decyzję o koronacji ustanowiono jednogłośnie o. Karola Kopińskiego Mistrza Teologii prokuratorem (takim promotorem) sprawy, który wcześniej przeprowadził urzędowe badanie prawdziwości cudów i łask udzielonych przez Królową nieba i ziemi we wzmiankowanym wyobrażeniu kamiennym. Zaznaczają ojcowie, że „trzeba pragnąć, aby serca i umysły były uległe do tego godnego pochwały dzieła, aby łatwiej zostało dopełnione”⁷³.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż figura jackowej Madonny była już wcześniej ozdobiona koronami. Z lektury wspomnianego wyżej inwenta-

⁶⁸ Tamże, s. 183.

⁶⁹ Tamże, s. 185.

⁷⁰ Tamże, s. 189.

⁷¹ Tamże, s. 195.

⁷² Tamże, s. 199.

⁷³ APPD, syg. Pm 4, *Liber Consiliorum*, s. 320.

rza dominikańskiego dowiadujemy się, iż 29 kwietnia 1701 zrobiono przegląd kosztowności, wśród których na pierwszym miejscu wymieniona jest „korona perłowa na Głowie Najśw. Panny z sztukami dyamentowemi i rubinowemi” oraz „Na Panu Jezusie Korona perłowa na gruncie Aksamitnem”⁷⁴. O. Barącz notuje, że w 1709 r. dalej idą starania o sprawienie krzesła srebrnego i koron dla statuy Matki Najświętszej Jackowej⁷⁵. Co się urzeczywistniło, gdyż jak dowiadujemy się z inwentarza wyżej wspomnianego, 26 marca 1710 r. dokonano analogicznego jak przed dziesięć laty przeglądu kosztowności ofiarowanych do figury Matki Bożej Kamiennej, a to w związku ze zmianą wystroju dekoracji ołtarza oraz sprawieniu nowych koron na skronie Matki i Dziecięcia z wykorzystaniem materiałów i kamieni z poprzednich koron, jak wyraźnie zaznaczają sporządzający ową rewizję kosztowności⁷⁶. O tym tylko wspominam, gdyż temat będzie zgłębiał ks. Marek dyr. naszego muzeum.

Teraz chodziło o akt donioślejszy, o dokonanie tzw. koronacji papieskiej, czyli decyzją watykańskiej Kapituły św. Piotra, z aprobatą papieża. Przy staraniach o taki akt, wymogiem było skierowanie do dziekana Kapituły prośby zawierającej potwierdzenie starodawności i cudowności wizerunku⁷⁷. W związku z powyższym, przeor o. Florian Szpytmański w imieniu konwentu dominikańskiego przedłożył z pozytywnym skutkiem prośbę ks. bp-owi Waławowi Hieronimowi Sierakowskiemu o uznanie alabastrowej statuy Najświętszej Maryi Panny, czczonej w kościele Dominikanów w Przemyślu, za cudowną, co stało się faktem wraz z wydaniem 28 lipca 1760 r. w Brzozowie stosownej deklaracji⁷⁸.

Przemyscy Dominikanie apelowali, aby Biskup w swoim dekrete orzekł również autentyczność tej figury, tzn., że jest to ta sama figura, którą przyniósł z Kijowa św. Jacek⁷⁹. Nawiązując do prośby na początku tego dekretu biskup Sierakowski zaznacza, że według opinii niektórych ową statwę miał przynieść do Przemyśla św. Jacek, ale on w swoim biskupim orzeczeniu nie chce wypowiadać się co do jej pochodzenia oraz identyczności i sprawę tę zostawia czasowi. Dodaje przy tym biskup Sierakowski, że co do identyczności (*respectu identitatis*) tej statuy jest kontrowersja między Dominikanami przemyskimi i lwowskimi; jedni bowiem i drudzy posiadając

⁷⁴ AAP, br. syg., *Inventarium paramentorum et pretiosorum...*, s. 69.

⁷⁵ BARĄCZ, *Archiwum...*, s. 171.

⁷⁶ AAP, br. syg., *Inventarium paramentorum et pretiosorum...*, s. 121.

⁷⁷ A. WITKOWSKA, *Koronacja obrazów*, w: EK, t 9, kol. 884-885.

⁷⁸ AAP, syg. 76, *Acta Curiae Episcopalis Premisliensis Illustrissimi Episcopi W. H. Sierakowski ab Anno 1757 ad Annum 1760*, k. 334v-346v: *Declarationis Statuae Alabastrionae Beatae Virginis Mariae in Ecclesia Conventuali PP Ordinis Praedicatorum Premisliensis pro Miraculosa*.

⁷⁹ J. ATAMAN, *W. H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936, s. 188.

w swoich kościołach podobną statuetę uważają ją za przyniesioną przez św. Jacka⁸⁰.

Należy zaznaczyć, iż w tym czasie dominikanie lwowscy i przemyscy toczyli zażarty spór o autentyczność figur jackowych, czczonych w ich klasztorach kościołach. Każda ze stron przytaczała różne argumenty za swoją tezę⁸¹. Prośba skierowana do bpa Sierakowskiego o uznanie autentyczności przemyskiej statuy jackowej, wynikała z faktu, że o takie potwierdzenia, wcześniej skutecznie zabiegali lwowscy dominikanie, których celem były urzędowe i publiczne uznania autentyczności ich figury, wydane w 1759 r. m.in. przez: Metropolitę lwowskiego abpa Władysława Aleksandra, Pomiana Łubieńskiego⁸²; Jakóba Stefana Augustynowicza abpa lwowskiego Ormian⁸³; Leona Szeptyckiego bpa lwowskiego, halickiego i Kamieńca Podolskiego⁸⁴; i innych notabli⁸⁵.

Z dekretu bpa Sierakowskiego dowiadujemy się, że wcześniej 3 marca 1756 r. wyznaczył on w Brzozowie komisję do zbadania pochodzenia figury oraz łask, które przypisywano modlitwom zanoszonym przed Matką Boską Jackową w przemyskim kościele oo. Dominikanów. Prace tej komisji trwały do 1757 r. i zostały zakończone sesją odbytą 12 września tegoż roku. Dokumentacja opieczętowana została złożona w klasztorze przemyskich Dominikanów⁸⁶.

W Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyślu znajdujemy dokument oficjalnego otwarcia owych dokumentów i ich prezentacji delegatowi biskupiemu do tej sprawy Ignacemu Krzyżanowskiemu, sygnowany datą 3 lipca 1758 r.⁸⁷. Z dokumentu dowiadujemy się, iż członkami komisji byli: Karol Kopiński z przemyskiego konwentu Dominikanów – promotor koronacji; Jakub Cymermann - superior; Jakub Żądliński z Kongregacji Misjonarzy; Dominik Rostkowski, Dominik Sędzimir jezuita z przemyskiego kolegium; ojcowie Walerian i Melchior – franciszkanie reformaci. Członkowie komisji na podstawie zeznań świadków i badań dokumentów, uznali cudowność figury oraz jej autentyczność (czyli tożsamość z figurą wyniesioną przez św. Jacka z Kijowa), zaznaczając, że Dominikanie krakowscy przychylają się do tej opinii.

⁸⁰ AAP, syg. 76, *Declarationis Statuae Alabastrionae...*, k. 345; J. ABLEWICZ, *Matka Boża w Przemyskiej Bazylice Katedralnej*, KDP 48(1962) z. 1, s. 18.

⁸¹ Szerzej zob.: J. PAŃCZUK, *Kult Matki Bożej Jackowej w katedrze przemyskiej*, Lublin 1989 [Biblioteka WSD w Przemyślu, mps], s. 44-48.

⁸² PIĄTKOWSKI, s. 32-33.

⁸³ Tamże, s. 33-34.

⁸⁴ Tamże, s. 34-35.

⁸⁵ Tamże, s. 36-39.

⁸⁶ AAP, syg. 76, *Declarationis Statuae Alabastrionae...*, k. 345-345v.

⁸⁷ AAP, syg. 394, *Documenta respicientia jura et dotationem Ecclesiae Conventualis...*, *Przemyśl*, k. 91-91v.

Wróćmy jednak do dekretu bpa Sierakowskiego, który ogłosił figurę Matki Bożej z kościoła dominikanów w Przemyślu, za cudowną, na podstawie czterech nadzwyczajnych wydarzeń, przebadanych przez wspomnianą wyżej komisję. Zostały one szczegółowo są opisane w dekrecie.

Najpierw opisany jest przypadek niejakiego Sebastiana, który strapiiony niebezpieczną chorobą i opuszczony przez lekarzy i bliskich i uważany za zmarłego, w przeblysku świadomości w duchu udał się do figury Matki Bożej Jackowej, polecając siebie samego Maryi, gdzie nagle odczuł wewnętrzną moc. W takim stanie pozbawienia sił, 8 tygodni leżał w łóżu, po czym został przyniesiony do kościoła dominikanów, gdzie w czasie mszalnego dziękczynienia, nagle sam, bez niczyjej pomocy podniósł się, podszedł o własnych siłach do wizerunku tejże Maryi, położył się krzyżem i dziękował za łaskę uzdrowienia⁸⁸.

Następnie niejaka Agnieszka z powodu wielkiego bólu oczu i wynikających zeń bólów głowy i zawrotów, nie mogła w żaden sposób patrzeć na światło. Z zawiązanymi oczami została przyprowadzona przez swoich rodziców do figury Maryi Dziewicy, gdzie podczas Mszy św. modlili się o miłosierdzie, opiekę i uzdrowienia oczu dla swego dziecka. Stał się cud, za który dziękowali, po czym wrócili do domu z dzieckiem, które mogło z odwiązanymi oczami patrzeć bez żadnego bólu na światło⁸⁹.

Trzeci cud dotyczył również dziecka (niemowlę) o imieniu Agnieszka (może tej samej osoby), ale znacznie młodszego, gdyż w chorobie, albo raczej dolegliwości spowodowanej urazem oka, zostało przyniesione na rękach. Rzeczne dziecko nieopatrznie włożyło sobie palec do oka, z którego wypłynęła krew, a od uderzenia powstała opuchlizna uniemożliwiająca widzenie. Podczas odprawiania mszy św., rodzice polecając się opiece Maryi w kamiennej figurze, zauważyli, iż w jednej chwili opuchlizna i ból ustąpiły z uszkodzonego oka, na powiece została tylko kropla krwi, a dziecko patrzyło na figurę Maryi z alabastru. Wedle świadectwa przytoczonego w dekrecie bpa Sierakowskiego, cud był tak spektakularny, iż ofiara Mszy św. przy ołtarzu tejże Matki Bożej stale jest odprawiana, jako wotum złożone za uzdrowienie oczu. Wzmiankowana Agnieszka zdrowa powróciła do swego domu, bez śladu żadnego uszkodzenia oka, czemu bardzo dziwili się wtedy ją oczekujący⁹⁰.

Czwarty raz niemowlę (małe dziecko) noszone przez rodzicielką na rękach, które przez nieostrożność wypadło z okna z wysokości trzeciego piętra na kamienny bruk, niedające znaku życia, zostało przyniesione do kościoła Dominikanów, gdzie przy ołtarzu Maryi z alabastrowego kamienia sprawowa-

⁸⁸ Tamże, k. 345v.

⁸⁹ Tamże, k. 345v-346.

⁹⁰ Tamże, k. 346-346v.

no mszę św., zamówioną przez zrozpaczoną matkę, błagającą Maryję o cud. W czasie odprawiania tejże Mszy św. dziecko powróciło do życia⁹¹.

Po przedstawieniu wyżej opisanych cudów, czytamy istotną konkluzję w tłumaczeniu ks. Tadeusza Baja: „Cuda te wielu badających a także wierni, którzy w chorobach, przeciwnościach i wielu innych potrzebach ich doświadczają – przysięgą potwierdzają, że łaski wyjątkowe od Najświętszej Maryi w wymienionej figurze z alabastru pochodziły i były Jej przypisywane, a zatem z postanowienia i woli wymienionych teologów i prawników – wymienioną wcześniej, figurę alabastrową rzeźbioną znajdującą się w kościele Dominikanów w Przemyśle i umieszczoną w ołtarzu swoim autorytetem Ordynariusza uroczystie uznał za cudowną (*pro Miraculosa declaravit*) i polecił, że powinna być przez wiernych czczona, jako cudowna”⁹². Działo się to wszystko w obecności bpa W. Sierakowskiego, czcigodnych Jacka Sojeckiego scholastyka brzozowskiego, Dominika Łysogórskiego, proboszcza i wielu innych zgromadzonych na publicznym wysłuchaniu tychże spraw, oraz w obecności Wojciecha Aleksandra Gizewskiego kanonika brzozowskiego notariusza Kurii⁹³, który sporządził dokument.

Po ogłoszeniu cudowności figury rozpoczynają się już bezpośrednie przygotowania do koronacji. Z księgi konsyliów klasztoru przemyskiego dominikanów, dowiadujemy się, iż 19 listopada 1760 r. ojcowie postanawiają z pieniędzy (w sumie 2200 Złp.) otrzymanych ze sprzedaży pereł, przekazać 2000 Złp o. Karolowi Kopińskiemu prokuratorowi koronacji na wydatki z nią związane, zwłaszcza wyzłoczenie głównego ołtarza, a 200 Złp. przeznaczyć na naprawę kielichów oraz małych złotych wotów z ołtarza Błogosławionej Dziewicy Kamiennej⁹⁴.

Wreszcie 4 grudnia (*Predie nonas decembris*) 1760 r. Kapituła Watykańska wydała pozwolenie na uroczystą kornację alabastrowej figury Maryi czczonej w kościele oo. Dominikanów Przemyśla. Na koronatora wyznaczyła mmiejscowego biskupa, a z prawem delegowania do dokonania aktu, w przypadku absencji Ordynariusza (co zresztą się stało faktem).

Wedle Tymoteusza Lipińskiego, autora atlasu medalii koronacyjnych, 26 stycznia 1761 r. odprawiła się chwalebna introdukcja (wprowadzenie) koron przywiezionych przez ks. Karola Kopińskiego, na przyszłą koronację Najświętszej Panny Kamiennej. Odbyła się ona w formie procesji ze świątyni oo. Reformatorów do kościoła oo. Dominikanów. Nazajutrz, wedle słów autora „była wotywa, aby P. Bóg natchnął JW. i WW. Dobrodziejów,

⁹¹ Tamże, k. 346v.

⁹² Tamże, k. 346v.

⁹³ J. w.

⁹⁴ APPD, syg. Pm 4, *Liber Consiliorum*, s. 327-328.

aby dopomogli do przyszłej koronacji”⁹⁵. Autor w przypisie powołuje się na *Kuryer warszawski* z 1761 r. adnotując, że doniesienie to na osobnej wytłoczonej ćwiartce, wymieniało, kto niósł korony, i inne zamieszcza szczegóły (o. Sroka również przytacza fakt introdukcji koron, ale podje datę 26 stycznia 1763, powołując się na autora wyżej przytoczonego)⁹⁶. Niestety przeglądnąłem kolejno wiele numerów rzeczzonego czasopisma z tego okresu (1761-1763, nawet szerzej) i nie znalazłem potwierdzenia. Być może tekst „na osobnej wytłoczonej ćwiartce” nie został zeskanowany i jest na razie niedostępny online⁹⁷.

Jeśli powyższa informacja o introdukcji koron w styczniu 1761 r. byłaby prawdziwa (wydaje się bliższa prawdy niż rok 1763), to w kontekście faktu zezwolenia na koronację, która miała miejsce w grudniu 1760 r., oraz w kontekście powszechności informacji, że: Kapituła Watykańska miała przysłać korony złote wraz z dekretem⁹⁸ (korony złote ofiarowała kapituła rzymska⁹⁹; nadesłano złote korony z Rzymu¹⁰⁰; Matka Boża Jackowa została ukoronowana złotymi koronami przysłanymi przez Kapitułę Rzymską¹⁰¹), oznaczałoby to, iż korony wykonano na miejscu w Polsce (zbyt krótki okres czasu – praktycznie miesiąc – na zrobienie koron i odbycia podróży), zawieziono je do Rzymu, i powtórnie przywieziono na powrót do Przemysła. Ale o tym szerzej ks. Dyrektor Muzeum.

W 1762 r. na pamiątkę wydania pozwolenia Kapituły na koronację wybito w Rzymie dwa medaliki, popularnie zwane „koronatkami”. Na awersie jednego z nich widnieje postać Matki Bożej siedzącej na tronie i trzymającej małego Pana Jezusa na prawej ręce, w lewej zaś książkę, głowy obojga w koronach, otoczone aureolami. W otoku napis: B. V. M. PRAEMISLI-EN CORONAT 1762. W odcinku ROMA. Na rewersie widnieje tiara, na której wstęgach wiszą dwa klucze powiązane sznurami, w otoku napis: INSIGNE CAPI-TULI VATICANNI¹⁰². Data roczna widniejąca na koronatkach do tej pory traktowana była, jako rok wydania dekretu Kapituły, ale w świetle od-

⁹⁵ T. LIPÍŃSKI, *Wiadomości historyczno-numizmatyczne o koronacjach obrazów Matki Boskiej w dawniej Polsce*, Warszawa 1850, s. 26.

⁹⁶ SROKA, s. 81.

⁹⁷ <http://ebuw.uw.edu.pl/dlibra/publication?id=141403&tab=3>

⁹⁸ WACŁAW Z SULGUSTOWA, s. 547.

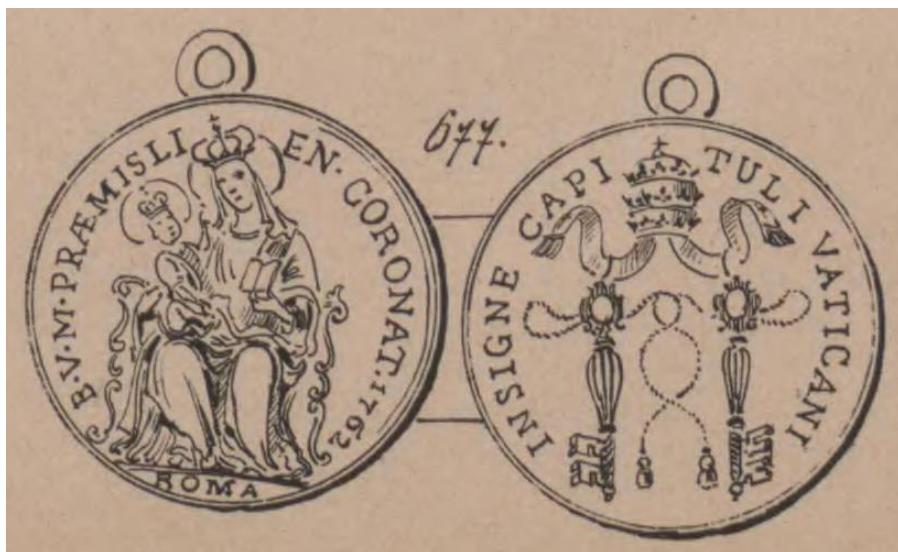
⁹⁹ T. REWOLIŃSKI, *Medale religijne odnoszące się do Kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnej Polski*, Kraków 1887, s. 72.

¹⁰⁰ J. CHOCISZEWSKI, *Pielgrzymka do ważniejszych miejsc w ziemiach Polskich, wstawionych cudownymi obrazami N. Maryi Panny, zawierająca najpotrzebniejsze nabożeństwo dla pielgrzymujących i opisy naszych głównych miejsc cudownych*, Poznań 1882, s. 261.

¹⁰¹ RĄB, *Sanktuaria*, s. 211.

¹⁰² REWOLIŃSKI, s. 72.

nalezionego oryginału dokumentu, musimy przesunąć datę pozwolenia o dwa lata wstecz.



Drugi medal miał awers podobny jak w poprzednim opisie, ze skróconym jednym wyrazem: CORON. Natomiast rewers zdobiła postać św. Jacka w habitach w postaci stojącej, w otoku napis S. HYACINT (hus) B. (eatae) V. (irginis) M. (ariae) STAT (uam) KYOVIA EXPOR. (tans) i u dołu w odcinku ROMA¹⁰³.

Należy dodać, iż w literaturze numizmatycznej tego okresu wymienia się jeszcze trzeci medal wybity z okazji koronacji Matki Bożej Jackowej, ale jest to ewidentna pomyłka, gdyż na jego awersie widnieje Madonna w całej postaci na obłokach z półksiężycem pod stopami z dzieciątkiem na ręku. Głowy obojga ukoronowane i otoczone 8. Gwiazdami. W otoku napis: B. M. V. IM. CON. IN ECCL. CONV. PREM. CORONATA A CLEM. XIII. Na rewersie widnieje ujęta z lewego profilu postać św. Franciszka, wpatrującego się w krzyż, lewą ręką dotykającego czaszki, prawą zaś swego serca. W otoku napis: S. FRANCISCUS FUNDATOR TRUM ORDINUM¹⁰⁴. Medal ten ewidentnie jest medalem wybitym na cześć Maryi w wizerunku czczonym u przemyskich Franciszkanów, również później ukoronowanym (1777 r.).

Przemyscy Dominikanie 30 stycznia 1764 r. „podjęli” od państwa Drohojowskich 4000 złotych polskich na rzecz przygotowań do koronacji¹⁰⁵.

¹⁰³ Tamże, s. 72

¹⁰⁴ LIPIŃSKI, s. 26-27, ryc. 19.

¹⁰⁵ BARĄCZ, *Archiwum...*, s. 196.

Na około trzy miesiące przed koronacją rządcą diecezji bp Walenty Wężyk¹⁰⁶ wydał okólnik, ogłaszający uroczystość koronacyjną kamiennej figury Matki Bożej, czczonej w kościele dominikanów w Przemyślu, i zachęcający wszystkich wiernych diecezji do wzięcia udziału w tym uroczystym akcie. Rzeczony dokument został wystawiony w Brzozowie dnia 12 maja 1766 r.¹⁰⁷. Biskup przemyski ukazuje w nim Maryję Pośredniczkę na tle dziejów zbawienia, w którym Ona uczestniczy się poprzez misterium wcielenia. Zbawcza misja wcielonego Syna Bożego jest kontynuowana w Kościele, poprzez który Bóg udziela ciągle łask. Z ustanowienia Bożego w misterium to wpisuje się również Maryja „jako pełna Miłosierdzia Matka” która wstawia się do Syna w różnych potrzebach i ucieczkach naszych, zwłaszcza poprzez cudowne i łaskami słynące obrazy. Wreszcie autor okólnika pisze, iż Bóg w sposób szczególnie ozdobił i uszczęśliwił „tenże Kraj tutejszy Ruski, czyli Podgórze, gdy Statuę Przenajdroższej MARYI z Kamienia alabastrowego Jednostajną, JEZUSA małego na łonie trzymającą przez JACKA świętego Zakonu Kaznodziejskiego, podczas Inkursji Tatarskiej i Kozackiej w Kijowie grasującej, lubo nie małego ciężaru, bo siedemdziesiąt i dwa funtów ważącą, jako najlepszą trzcinę za Cudownym ułożeniem Boskim, pośród nieprzyjaciół grassujących, i już Konwent Kijowski OO. Dominikanów atakujących wyniesioną, przez Dniepr Rzekę szeroko i bystro płynącą, suchą nogą przeniesioną, i w Krakowie w Kościele Świętej TRÓJCY OO. Dominikanów złożoną, a potem za sprawą Boską do Przemyśla przeniesioną”. Tu wedle bpa Wężyka Maryja rychło zaczęła wspierać łaskawie swoich wiernych czcicieli, zwłaszcza podczas uwolnienia miasta przez oblegających je Węgrów i Tatarów, oraz czynionych i świadczonych cudów i łask, których „wyrazić niepodobna”, a których potwierdzeniem jest dekret bpa Sierakowskiego o cudowności figury. W konkluzji dokumentu czytamy: „Gdy zaś Prześwietna Kapituła Kościoła Rzymskiego Watykańskiego z Praw swoich i Przywilejów, pomienioną statuę Najświętszej PANNY i JEZUSA małego od Niej piastowanego, przed wieki w niebie ukoronowanych, koronami udarować raczyła, i Nam Akt Koronacji zleciła, przeto My tenże Akt dopełnić pragnąc, Dzień 15. Miesiąca Sierpnia, w którym przypada Święto Najświętszej PANNY Wniebowzięcia, w Roku terażniejszym naznaczyliśmy, i niniejszym Processem naznaczymy i wszystkich Wiernych Chrystusowych Diecezji Naszej przez pobożność ku MARYI zachęcamy i obligujemy, aby na Akt pomieniony Koronacji, który przez Ok-

¹⁰⁶ Walenty Franciszek Salezy Wężyk z Osin herbu Wąż (ur. 1705 w Opatowie - zm. 25 października 1766 w Przemyślu) – biskup chełmski w latach (1753-1765), biskup przemyski w latach (1765-1766. Odznaczony Orderem Orła Białego. Pochowany w podziemiach katedry przemyskiej. Za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Walenty_Wężyk [dostęp: 06.07.2017].

¹⁰⁷ AAP, Kurendy 1761-1772, k. 5.

tawę z Odpustami i Kazaniami w przyrzeczonemu Kościele OO. Dominikanów Przemyskich odprawiać się będzie, przybyć racyli, i ten ku Czci i Chwale MARYI ozdobił, upewniając, że od tejsze MARYI w wszelkich potrzebach swoich zupełną satysfakcją odniosą. Żeby zaś niniejszy Process Nasz do wiadomości wszystkich jak najprędzej doszedł. XX. Dziekanów Naszych Foralnych obligujemy, aby go Solitaa viae Cursoriae po Kościołach Dekanatów swoich rozesłali. Dan w Brzozowie dnia 12. Miesiąca Maja. Roku Pańskiego 1766. Walenty Biskup”. Całość dokumentu publikujemy w obecnym tomie „Premislia Christiana”, w części: II. ARTYKUŁY, ROZPRAWY, ŹRÓDŁA; Teologia historyczna – Źródła.

4. Koronacja

Sama koronacja trochę ginie w mrokach historii. Jednakże z zachowanych źródeł możemy wydobyć trochę szczegółów tego uroczystego aktu.

Nie ma wątpliwości odnośnie daty i osoby koronatora, chociaż w opracowaniach pojawiają się nieraz różne rozbieżności. Ozdobienie koronami Kamiennej Statuy Jackowej miało miejsce 15 sierpnia 1766 r. Kapituła Watykańska wyznaczyła na koronatora z władzą subdelegowania, przemyskiego ordynariusza, którym był wówczas (1765-1766) bp. Walenty Wężyk, chorujący na nieuleczalną ranę w nodze. Z tej przyczyny, nie mogąc przewodniczyć uroczystościom, z rzeczonyj władzy subdelegowania musiał skorzystać, wyznaczając do odprawienia koronacji bpa Ignacego Krzyżanowskiego kanclerza przemyskiej katedry¹⁰⁸.

Gdzie odbyła się koronacja? Trudno z całą pewnością powiedzieć. Większość opracowań podaje, że miejscem koronacji była dominikańska świątynia w Przemyśle. Jednakże niektórzy twierdzą, że odbyła się ona na przemyskich błoniach. Wydaje się, że pierwsze stanowisko jest bardziej prawdopodobne. Biskup Wężyk informując o koronacji i zachęcając doń, pisał w swoim okólniku, że „Akt pomieniony Koronacji, który przez Oktawę z Odpustami i Kazaniami w przyrzeczonemu Kościele OO. Dominikanów Przemyskich odprawiać się będzie”¹⁰⁹.

Jeśli koronacja odbyła się w dominikańskiej świątyni, to możemy nawet dość dokładnie wyobrazić sobie to miejsce, czyli wnętrze świątyni z okresu koronacji, gdyż osiem lat wcześniej, w roku 1758 r. ukazał się w Przemyśle druk ulotny (8 kart¹¹⁰), opisujący pogrzeb (z tegoż samego

¹⁰⁸ W. SARNA, *Dzieje diecezji przemyskiej obrządku łac[ńskiego]; Biskupi przemyscy obrz. łac. Cz. 2: 1624-1900*, Przemyśl 1910, s. 469.

¹⁰⁹ AAP, Kurendy 1761-1772, k. 5.

¹¹⁰ F. WOLAŃSKI, *Radziwiłłowskie uroczystości funeralne w XVIII wieku na tle zwyczajów pogrzebowych Rzeczypospolitej*, s. 427.

roku) Anny z Potockich Mniszkowej¹¹¹ (zawierający trzy miedzioryty z widokiem ołtarza głównego, przekrojem podłużnym kościoła oraz widokiem castrum doloris na tle tęczy. „Na podstawie powyższego opisu i miedziorytów, a także innych wzmianek można sądzić, że kościół [...] był świątynią jednonawową z kaplicami późnorennesansowymi, manierystycznymi i barokowymi po bokach. Prezbiterium było zapewne niższe i oddzielone we wnętrzu tęczą od korpusu krytego sklepieniem kolebkowo-krzyżowym lub kolebką z lunetami, z prostokątnymi oknami w ich ścianach tarczowych”¹¹².

Obchód był bardzo uroczysty, przy ogromnym napływie wiernych¹¹³. Wybudowano za przeszło 400 złotych specjalną bramę tryumfalną, która stała się później przyczyną jakichś nieporozumień pomiędzy zakonnikami a miastem. Ojciec Barącz pisze, że „Miasto ze swej strony bramę tryumfalną wystawiło kosztem tychże Ojców, gdyż upominających się o zwrot przeszło 400 Złp na to wyłożonych, miasto nie tylko nie oddało, ale nawet niezasłużonymi obelgami obrzuciło”¹¹⁴.

Jak wyglądał obrzęd koronacji? Niestety nie posiadamy jego opisu, ale możemy domniemywać, że był podobny do wcześniej odbytego obrzędu, który miał miejsce w 1755 r. w Jarosławiu i został bardzo dokładnie udokumentowany¹¹⁵. Wedle Dyariusza tego wydarzenia, bp. Koronator (w tym przypadku W. H. Sierakowski, a w naszym przypadku bp Krzyżanowski) wstąpił na przygotowany dla niego tron w kaplicy. Następnie Rektor Kolegium (ks. Stanisław Popiel, w naszym przypadku mógł to być przeor klasztoru) wręczył biskupowi indult koronacyjny przysłany przez Stolicę Apostolską, prosząc po łacinie o dokonanie tego aktu. Bp Koronator udzieliwszy pozytywnej odpowiedzi, oddał przygotowane wcześniej korony ks. Rektorowi, który złożył stosowną przysięgę zawartą w Pontyfikale, a dotyczącą pilnego ich strzeżenia i dochowania. Po złożeniu przysięgi nastąpiło procesjonalne, ze świecami, przeniesienie koron z kaplicy do wielkiego ołtarza, gdzie zostały wedle Pontyfikału poświęcone przez J. W. Koronatora, który następnie rozpoczął śpiewaną Mszę św. „W pół sumy, po Credo” było kazanie, które wygłosił ks. Józef Zbierzchowski, kanonik archikatedralny lwow-

¹¹¹ *Opisanie pogrzebu JW. JMćPani Anny z Potockich Mniszkowy Chorążyny nadwornej koronney*, Przemysł 1758.

¹¹² FRAZIK, *Kościół i klasztor dominikanów*, s. 171.

¹¹³ SARNA, *Biskupi przemyscy...*, cz. II, s. 469.

¹¹⁴ BRACZ, *Archiwum...*, s. 196.

¹¹⁵ *Dyaryusz albo opisanie ósmiodniowego aktu koronacyi, cudowny Státuy Nayboleśnieszey Mátki Bożey Maryi, ná łonie macierzystym P. Jezusa trzymajácęy, á od 374 lát nieustáiącemi cudámi sláwny w polu Járosławskim w kościele Societatis Jesu roku 1755. dnia 8. wrześniá odprawionego*, reprint Jarosław-Kraków 2005.

ski i katedralny przemyski¹¹⁶. W Przemyślu kazanie koronacyjne wygłosił kaznodzieja franciszkański konwentualny o. Jan Tyneński¹¹⁷. Kazanie ukazało się w drukarni Towarzystwa Jezusowego 1769 roku¹¹⁸.

Po zakończeniu sumy Biskup Koronator przybrał się w bogatą kapę, klęknął prze ołtarzem i zaintonował hymn: *Ave Maris Stella*, który podjął chór. W tym czasie Biskup „wstępował po gradusach, sukniem karmazynowym pokrytych, których było dwanaście, od gradusów Ołtarzowych, aż do Tronu tej Cudownej Statuy, do którego przystąpiwszy z wielkim Nabożeństwem, naprzód Głowę Pana i Zbawiciela naszego, którego ta Najboleśniejsza Matka trzyma na łonie swoim, a potem Samej Najboleśniejszej Matki Jego Głowę ukoronował, przy ogłosie, licznie brzmiących Trąb i Kotłów, przy rześistym tak z Armat, jako i wybornego Wojska [...] strzelaniu, przy rozlegającym się brzmieniu Dzwonów po wszystkich Kościołach, ten wesoły Tryumf ogłaszających”¹¹⁹.

Po nałożeniu koron miała miejsce thurifikacja (okadzenie) wizerunku i modlitwy przewidziane w ceremoniale tego aktu, to jest za duszę śp. Aleksandra Sforzę twórcę i fundatora koronacji oraz za Najprzelewieńszą Kapitułę i Kanoników Bazyliki. Po czym Jaśnie Wielmożny Koronator zakończył ceremonię hymnem: *Te Deum*, przy „powtórnym znowu podobnymże strzelaniu i ogłosie Trąb i Dzwonów”¹²⁰.

Tak, z dużym prawdopodobieństwem, mógł wyglądać obrzęd koronacji figury Matki Bożej Jackowej, tym bardziej jeśli skonfrontujemy go z obrzędem koronacji opracowanym w XVII wieku, którego używano w koronowaniu wizerunków w imieniu Kapituły Watykańskiej, a który wprowadzono w 1897 r. do Pontyfikatu Rzymskiego pod tytułem *Ritus servandus coronatione imaginis B. Mariae Virginis*¹²¹.

¹¹⁶ Dyariusz, C2[1-2]. Z racji braku paginacji kart książki, w przypisach podajemy oryginalną numerację literową arkuszy składek książki, dodatkowo, gdy karata nie posiada swojej numeracji, w nawiasie kwadratowym podajemy liczbę strony, obliczaną od numeru składki ją poprzedzającej.

¹¹⁷ Kaznodzieja franciszkański, ur. ok. 1725 r.; definitór, asystent i sekretarz prowincji; w latach 1778-81 prowincjał ruskiej prowincji; 1784-96 komisarz biskupi klasztorów w diecezjach przemyskiej i krakowskiej; w latach 1784-94 proboszcz i gwardian klasztoru w Sanoku, zmarł w tymże mieście 30 VII 1794 r. Na podst.: A. MAĆZKA, *Tyneński Jan OFMConv*, w: EK, t. 19, kol 1232-1233.

¹¹⁸ *Kazanie na koronacyi statuy Matki N. w kościele Przemyskim Xięży Dominikanów*, Lwów, druk S. J. (1769).

¹¹⁹ Dyariusz, C2[2].

¹²⁰ J. w.

¹²¹ Święta Kongregacja do Spraw Sakramentów i Kultu Bożego, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy Koronacji Wizerunku Najświętszej Maryi Panny*, „Notificationes” 124(1986) nr 3-4, s. 66, zwłaszcza przypis 4; szerzej na temat *Ordo servandus...* zob.: F. CADÈNE, *De usu et ritu Coronationis Sacranum Imaginum*, „Analecta Ecclesiastica” 5(1897), s. 308-318, przyp. za: A. WITKOWSKA,

Być może, podczas uroczystości koronacyjnych był odczytany wierszowany akt polecający króla i wszystkie stany Rzeczypospolitej. Wskazuje na to brzmienie tytułu odnalezionego niedawno przez abpa Adama Szalę w Bibliotece Kapituły Przemyskiej druku ulotnego: *RYTM O Nayświętszey MARYI PANNIE MATCE BOSKIEY w KAMIENNYM OBRAZIE Cudownemi Łaskami Słynącey w Kościele WW. XX. Dominikanow Konwentu Przemyskiego Opiece Teyże MATKI Miłosierdzia Nayiaśnieyszego KROLA Jmci y Stany Nayiaś: RZECZYPOSPOLITEY Polskiej POLECAIĄCY Przy Akcie Tegoż Obrazu Solenney Koronacji R. 1765 Z dozwoleniem Zwierzchności*¹²². Podany w tytule rok może odnosić się do roku wydania druku lub też może odnosić się do roku koronacji (błędnie podanego), a publikacja pochodzi z późniejszego czasu. Dosłowne brzmienie druku prezentujemy w obecnym tomie „Premisla Christiana”, w części: II. ARTYKUŁY, ROZPRAWY, ŹRÓDŁA; Teologia historyczna – Źródła.

Podobnie jak w Jarosławiu, uroczystości trwały przez oktawę, co zresztą zapowiadał bp Wężyk w swoim okólniku. W tym czasie były głoszone kazania. Jedno z nich się zachowało, wydane drukiem we Lwowie w 1767 r.¹²³ Wygłosił je o. Karmelita Marcellin od św. Henryka. Z karty tytułowej wynika, że miało ono miejsce między koronacją a jej oktawą, w dzień św. Dominika, czyli 17 sierpnia 1766 r.

Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich w latach 1717-1992, w: A. Jackowski, A. Witkowska, Z. Jabłoński, I. Sołjan, E. Bilka, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu religijnego i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1995, s. 89.

¹²² BPKM,teczka: Katedra Przemysł, br. syg.

¹²³ *Kasztel mistyczny serc chrześcijańskich niewzruszonych Maryi cnót fundamentów podniesiony. Teyże iako krolowy nieba y ziemie choldowniczym prawem w dziedictwo poddany, kazaniem w dzień św. Jacka mianym , między Oktawą Uroczystości Koronacyi Cudowney w Kamiennym Wizerunku Nayświętszey Maryi Panny od tegoż Jacka S. do Polskiew przeniesiony etc. J.W. Anieli z Leduchowskich Drzewieckiej, podkomorz. kamien. w dzień imienin pańskich na wiązanie ofiarowany przez X. M. od Sw. H., K. B. S. T. lekt. r. p. 1767 dnia 2 sierpnia.* Niestety rzezonego kazania oraz kazania koronacyjnego, autorowi opracowania nie udało się zdobyć.

JAK MADONNA JACKOWA OJCÓW DOMINIKANÓW OPUŚCIŁA I DO KATEDRY PRZEMYSKIEJ PRZYBYŁA

Krótko, bo zaledwie przez dwie dekady radowali się ojcowie Dominikanie z konwentu przemyskiego Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny obecnością w ich kościele cudownej statuy Matki Boskiej Jackowej, koronowanej solennie 15 sierpnia 1766 roku przez sufragana przemyskiego biskupa Ignacego Krzyżanowskiego. Do „Pani Przemyskiej” podążały od kilku już stuleci z hołdem i modlitwą niezliczone rzesze nabożnych pątników, nie turbowane przez kogokolwiek. Nie brakowało wśród nich pracowitych mieszczan przemyskich, bogobożnych włościan z bliższych i dalszych stron, jak też dumnej bitnej kresowej szlachty. Przyciągała ich na to miejsce szczerą głęboką pobożność, jak też sława cudów, wypraszanych przez pątników za przyczyną Maryi na tym wybranym przez Boga miejscu¹. Widomym świadectwem łask, otrzymanych raz po raz przez pielgrzymów, były mnogie wota umieszczane przy figurze Madonny. Ustało to niemal z dnia na dzień, niebawem po pierwszym rozbiórze Polski. Aktualnie, po upływie 250 lat od uroczystości koronacyjnych, nie ma już w Przemysłu nawet śladu świątyni Dominikanów, w której przez kilka wieków znajdowała schronienie w kaplicy Korniaktów cudowna statua. Madonna zaś króluje od z górą dwóch stuleci w przemyskiej Bazylice Archikatedralnej.

1. Okoliczności wędrówki cudownej figury do katedry

Migracja przy końcu XVIII wieku alabastrowej figury Matki Boskiej Jackowej z kościoła Dominikanów do katedry przemyskiej nie była w żadnym przypadku Jej ucieczką, ale przymusową ewakuacją, spowodowaną dramatycznymi wydarzeniami, będącymi następstwem rozbiorów Polski. Austria, która w roku 1772 siłą oderwała od Rzeczypospolitej jej południowe ziemie (w tym całe terytorium łańciskiej Diecezji przemyskiej), zaczęła niezwłocznie zaprowadzać na zaanektowanych terenach własny porządek, niemal totalnie odmienny od dotychczasowego. Z dnia na dzień zlikwido-

¹ Losy statuy Matki Boskiej Jackowej do chwili przywiezienia jej do Przemysła nie są dokładnie znane. Wiadomo na pewno, że w roku 1605 pani Dobrostańska ofiarowała figurę siostrom Dominikankom, sprowadzonym niedawno do Przemysła. Prawdopodobnie już wówczas otaczana była ona żywym kultem, dlatego rychło przeniesiona została z kaplicy mniszek, do bardziej dostępnego dla wiernych pobliskiego kościoła Dominikanów.

wane zostały wszystkie dawne instytucje I Rzeczypospolitej, nieadekwatne do wizji państwa „oświeconego”, rządzonego autokratycznie z Wiednia. Do Galicji, prócz wojska, nasyłani byli w wielkiej liczbie urzędnicy austriaccy przeważnie pośledniego sortu, nierzadko skompromitowani w innych prowincjach cesarstwa. Miejscowi traktowani byli przez nich z nieskrywaną wyższością i pogardą. Pod silną presją znalazł się także w Kościół katolicki, związany mocno od stuleci z Rzeczpospolitą, cieszący się dotąd pełną wolnością działania, a postrzegany przez zaborcę, jako żywotna ostoja ducha narodowego polskiego². Nie bez znaczenia było i to, że w tamtym czasie w monarchii austriackiej wdrażane były odgórnie „reformy” polityczno-kościelne w duchu oświecenia, o charakterze antychrześcijańskim i antykleerykalnym, podporządkowujące Kościół machinie państwowej³. Zaowocowało to między innymi tym, iż zakazane zostały bezpośrednie kontakty biskupów ze Stolicą Apostolską, zniesiono diecezjalne i zakonne seminaria duchowne (1783), tworząc w ich miejsce jedno Seminarium generalne we Lwowie, poddane całkowicie kontroli władz świeckich, w którym kształcono kleryków w duchu oświecenia. Księża mieli być karnymi funkcjonariuszami państwowymi, odpowiedzialnymi nie przed własnym biskupem, ale przed austriackim urzędnikiem cyrkularnym czy gubernialnym. Urzędnicy świeccy, począwszy od gubernatora a skończywszy na mandatariuszu, wtrącali się w sprawy duchowne, uważając księży za urzędników państwowych niższych od siebie. W ramach wspomnianych „reform” znoszono nagminnie klasztory, poważnie ograniczono zakres duszpasterstwa, sparaliżowano kaznodziejstwo przez cenzurę państwową, zredukowano do minimum tradycyjne polskie święta, liczne dotąd nabożeństwa i obchody, procesje, pielgrzymki do sanktuariów, itp. Wiedeń tłumił bezwzględnie najmniejsze choćby próby sprzeciwu wobec niesprawiedliwych zarządzeń absolutystycznej władzy, jak też wszelakie ślady dążeń niepodległościowych. To wszystko odbijało się bardzo negatywnie na religijności szerokich rzesz wiernych⁴.

Bezpośrednią przyczyną transllokacji cudownej statuy Matki Boskiej Jackowej do katedry przemyskiej była likwidacja przez władze austriackie

² W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy*, t. 1, Kraków 1909, s. 57-58.

³ Prąd ten, zwany „Józefinizmem”, wcielany w życie w Austrii od połowy XVIII wieku, sterowany zmyślnie przez masonerię austriacką, pod pozorem reformy w rzeczywistości toczył bezwzględną walkę z Kościołem katolickim. Szczególnie mocno zaznaczył się w okresie rządów ces. Marii Teresy (1740-1780) i jej syna Józefa II (1740-1780). Zob. B. KUMOR, *Józefinizm*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 176-179; W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy*, t. 1, s. 79-97.

⁴ W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy*, t. 1, s. 97-276 (passim); W. SARNA, *Biskupi przemyscy obrz. łac.*, t. 2, Przemyśl 1910, s. 499-509.

konwentu Dominikanów w Przemyślu. Kasata tego klasztoru nie była przypadkiem odosobnionym. W granicach ówczesnej łacińskiej Diecezji przemyskiej zaborcy zlikwidowali w latach 1773-1795 łącznie 5 klasztorów żeńskich⁵ i 30 męskich⁶. Dokonano tego na podstawie dekretów ces. Józefa II z 12 stycznia 1782 roku, 1 stycznia 1786 roku oraz z kwietnia 1787 roku⁷. W samym Przemyślu (oprócz kolegium Jezuitów, zniesionego w 1773 roku w nieco innych okolicznościach), likwidacji uległo jeszcze 5 klasztorów: Dominikanek (1782), Bonifratrów (1783), Karmelitów Bosych (1784), Misjonarzy (1786) i Dominikanów (1786)⁸.

Rok 1786 przyniósł kres konwentu Dominikanów w Przemyślu, z którym przez kilka stuleci związane były ściśle losy cudownej Madonny Jackowej. Był to jeden z najstarszych klasztorów Diecezji przemyskiej i miasta Przemyśla⁹. Został on zlikwidowany na mocy dekretu nadwornego ces. Józefa II z 1 stycznia 1786 roku¹⁰. O podjętych odgórnie w tej sprawie decyzjach powiadomiony został pismem z 6 września 1786 roku przeor klasztoru przemyskiego o. Narcyz Nurkowski, komisarz zakonu dominikańskiego na Diecezję przemyską, za pośrednictwem miejscowego Konsystorza¹¹. Zakonnicy w nim rezydujący, w liczbie 21, mieli na podstawie wer-

⁵ W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna dawnych klasztorów panieńskich w Galicji 1773-1848 na podstawie akt Cesarskiej Kancelarii Nadwornej*, Kraków 1905, s. 99-212; H. BORCZ, *Zakony w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich stan personalny w okresie kasat józefińskich przy końcu XVIII stulecia w świetle statystyk urzędowych*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, 82 (2004), s. 50-51.

⁶ H. BORCZ, *Zakony w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich stan personalny...*, s. 42, 51-56.

⁷ W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna dawnych klasztorów panieńskich w Galicji 1773-1848...*, s. 99-104; P. GACH, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914*, Lublin 1984, s. 29-30.

⁸ E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Zakony diecezji przemyskiej od pierwszego rozbioru do 1938 roku*, „Nasza Przeszłość”, 46 (1976), s. 213-218; H. BORCZ, *Zakony w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich stan personalny...*, s. 50-56. W klasztorach męskich Przemyśla, w chwili ich likwidacji, przebywało około 50 zakonników – kapłanów.

⁹ Konwent ten wymieniony został po raz pierwszy w dokumencie prowincjała Jana z Brzegu z 11 V 1375. Zob. J. KŁOCZOWSKI, *Zakony diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XIV-XVIII wieku*, „Nasza Przeszłość”, 43 (1975), s. 30-31.

¹⁰ W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna dawnych klasztorów panieńskich w Galicji 1773-1848...*, s. 202; H. BORCZ, *Zakony w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich stan personalny...*, s. 51-53.

¹¹ AAPrz, sygn. K. Fasc. 6 1786 VII-XII, Pismo Konsystorza przemyskiego do O. Narcyza Nurkowskiego z 6 IX 1786; H. BORCZ, *Od kolegium jezuitów do konwentu dominikanów. Początki wspólnoty synów św. Dominika przy Sanktuarium Matki Boskiej Bolesnej w Jarosławiu*, w: *Bazylika Matki Boskiej Bolesnej w Jarosławiu*, red. M. MIŁAWICKI I R. NESTOROW, *Studia i źródła do dziejów Dominikań-*

dyktu Gubernium lwowskiego z 28 czerwca 1786 roku przenieść się do konwentu w Jarosławiu¹². Pozwolono im zabrać z Przemyśla do Jarosławia wyłącznie przedmioty codziennego użytku, niezbędne na nowym miejscu osiedlenia, jak też konieczne utensylia kościelne, za wyjątkiem przedmiotów zrobionych ze srebra. Cały pozostały majątek, w tym klasztor, kościół wraz z bezcennym wyposażeniem oraz środki pieniężne, „zabezpieczyć” mieli komisarze Cyrkułu przemyskiego¹³.

Jakiś czas po zamknięciu konwentu przeniesiono z kościoła klasztornego do magazynów przemyskiej kasy cyrkularnej wszystkie wartościowe przedmioty: wyposażenie stałe kościoła, sprzęty, ornaty, srebrne naczynia liturgiczne, cenne wota składane od wieków przez wdzięcznych pobożnych pątników, itp. Zostały one niebawem zlicytowane przez Austriaków. Po wyprowadzce zakonników z Przemyśla do Jarosławia (21 kwietnia 1787) sprzedany został także do rozbiórki ich kościół p.w. Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny, tak iż obecnie nie pozostał po nim choćby najmniejszy widoczny ślad. Natomiast klasztor, który przetrwał do dziś, finalnie przeznaczony został na cele świeckie¹⁴.

2. Rola Kapituły przemyskiej w translacji cudownej statuy do katedry

Ten sam los, co kościół i klasztor, spotkać miał cudowną figurę Matki Boskiej Jackowej, pospołu z cennymi koronami watykańskimi. Zapobiegła temu skutecznie interwencja u władz zaborczych Kapituły katedralnej przemyskiej, która w tamtym dramatycznym momencie wystąpiła w obronie otoczonej powszechną czcią wiernych cudownej figury Madonny¹⁵. Rola Kapituły była istotna, gdyż w tamtym czasie Diecezja przemyska nie miała

skiego Instytutu Historycznego w Krakowie, t. 16, red. T. GAŁUSZKA, Kraków 2016, s. 109-110.

¹² AAPrz, sygn. K. Fasc. 6 1786 VII-XII, Dekret Gubernium nr 16636 z 28 VI 1786; S. BARĄCZ, *Rys dziejów Zakonu Dominikańskiego w Polsce*, t. 2, Lwów 1861, s. 325-326.

¹³ AAPrz, sygn. K. Fasc. 6 1786 VII-XII, Dekret Gubernium nr 16636 z 28 VI 1786.

¹⁴ Przeprowadzka zakonników z Przemyśla do Jarosławia opóźniła się z powodu przyczyn zewnętrznych o kilka miesięcy do wiosny. Ostatecznie ojcowie Dominikanie (w liczbie 22) opuścili Przemyśl i 21 IV 1787 przybyli do Jarosławia. Zob. AAPrz, sygn. K. Fasc. 6 1786 VII-XII, Pismo Gubernium do Konsystorza przemyskiego z 4 X 1786; S. BARĄCZ, *Archiwum ww. oo. Dominikanów w Jarosławiu*, Lwów 1884, s. 48-49.

¹⁵ W zachowanych materiałach archiwalnych z tamtego okresu mamy bardzo skąpe i niekompletne informacje o przebiegu rzeczonych starań jak i o osobach biorących w nich udział.

przez kilka miesięcy pasterza¹⁶. Po śmierci w styczniu 1786 roku biskupa Antoniego Betańskiego, rządy w Diecezji przemyskiej sprawował przez kilka miesięcy (od końca stycznia do października 1786) wybrany przez Kapitułę katedralną administrator, prepozyt ks. Kajetan Tęgoborski UJD¹⁷. To na jego ręce wpłynęło na początku września 1786 roku pismo z Gubernium ze Lwowa, sygnowane przez gubernatora Józefa Brigido, powiadamiające o zadekretowanej odgórnie kasacie konwentu przemyskiego Dominikanów¹⁸. Kilkanaście dni później Kapituła zainicjowała oficjalne starania o pozyskanie cudownej statuy Matki Boskiej Jackowej dla katedry przemyskiej¹⁹. Miało to miejsce podczas cotygodniowego posiedzenia Kapituły, odbytego w sobotę 16 września 1786 roku, w którym brali udział: archidiacon ks. Jan Sierakowski, kantor ks. Kazimierz Szaniawski i kanonicy: ks. Tomasz A. Małyszko, ks. Franciszek Salezy Łaszowski, ks. Jan Kanty Cęcler i ks. Władysław Miłkowski²⁰. Z protokołu spisanego po naradzie dowiadujemy się, że prałaci do załatwienia tej sprawy wydelegowali ze swego grona ks. Tomasza Małyszkę. Zobligowali go przy tym, ażeby przed podjęciem negocjacji z Gubernium, w sprawie przetransportowania cudownej figury Najświętszej Maryi Panny z kościoła Dominikanów do katedry przemyskiej, postarał się o niezbędne pełnomocnictwo i instrukcje od administratora diecezji ks. Kajetana Tęgoborskiego²¹.

Pozostaje dla nas zagadką, jak przebiegały i jak długo trwały negocjacje delegata ks. Tomasza Małyszki w Gubernium galicyjskim we Lwowie, gdyż nie zachowały się relacje dotyczące tej sprawy. Nie wiadomo też, czy w pertraktacje włączył się bezpośrednio administrator diecezji ks. Kajetan Tęgoborski, bądź też nowy pasterz biskup Antoni Gołaszewski, który 30 października 1786 roku objął rządy w Diecezji przemyskiej²². Ostatecznie,

¹⁶ Dotychczasowy pasterz biskup Antoni Betański (1783-1786) zmarł w Brzozowie 21 I 1786 I tam też został pogrzebany. Wiadomość o jego śmierci dotarła do Przemyśla 23 I 1786, za pośrednictwem Urzędu Cyrkularnego Przemyskiego. Zob. S. ŁEMPICKI, *Betański Antoni Waclaw (1715-1786)*, w: PSB, t. 1, Kraków 1935, s. 475-477.

¹⁷ Wyboru administratora diecezji sede vacante Kapituła dokonała podczas posiedzenia generalnego, odbytego 30 I 1786.

¹⁸ AAPrz, K. Fasc. 6 1786 VII-XII, Dekret Gubernium nr 16636 (z 28 VI 1786).

¹⁹ Nie wiadomo, kto zainspirował Kapitułę do wystąpienia do władz austriackich o zgodę na przeniesienie cudownej figury Matki Boskiej Jackowej do Katedry. Możliwe, że była to inicjatywa któregoś z kanoników.

²⁰ AKPrz, sygn. 92 Cap. 81. Miscellanea, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1780-1789, Kapituła partykularna 16 IX 1786.

²¹ Tamże. Ks. Tomasz Małyszko był doktorem obojga praw i profesorem Uniwersytetu w Krakowie. Do Kapituły przemyskiej wszedł w 1758.

²² Bp Antoni Gołaszewski (1786-1824), konsekrowany został 15 X 1786 we Lwowie. Intronizował się 21 X 1786. Objął rządy w diecezji 20 X 1786. Zmarł

w wyniku przeprowadzonych rokowań, uzyskano zgodę Gubernium na translokację cudownej statuy Madonny Jackowej wraz z koronami watykańskimi do katedry przemyskiej. Stosowny dekret, którego data wydania nie jest znana, sygnować musiał ówczesny gubernator Galicji (VI 1780- X 1794) Józef Brigido²³.

3. Cudowna Madonna Jackowa w katedrze przemyskiej

Kiedy miało miejsce przeniesienie cudownej figury Matki Boskiej Jackowej z kościoła Dominikanów do katedry przemyskiej? Ks. Franciszek Pawłowski, dziejopis diecezji, umieszcza to wydarzenie w roku 1788, jednakże bez podania daty miesięcznej i dziennej²⁴. Zapewne nie dysponował on dokładniejszymi informacjami w tej materii. Bardziej precyzyjne i wiarygodne wiadomości na ten temat odnajdujemy w Inwentarzu Kościoła katedralnego przemyskiego z roku 1788, sporządzonym i sygnowanym przez ks. Kajetana Tęgoborskiego, prepozyta Kapituły katedralnej przemyskiej oraz ks. Jana Sierakowskiego, archidiakona i asesora Konsystorza przemyskiego. Jest tam zamieszczony między innymi krótki opis 13 ołtarzy, jakie były wtedy w katedrze. W ówczesnym ołtarzu św. Anny, posadowionym na styku prezbiterium i nawy głównej od strony południowej, znajdowała się już wtedy (tak, jak i obecnie) cudowna figura alabastrowa Matki Boskiej Jackowej. W rzeczonym opisie czytamy (w tłumaczeniu na język polski): „Po lewej stronie katedry [idąc od ołtarza wielkiego]... ołtarz drewniany w całości wyłożony, w którym znajduje się statua alabastrowa siedzącej Najświętszej Maryi Panny z dzieciątkiem Jezus, malowana zwyczajowo, koronowana, w połowie ubiegłego roku [1787] z kościoła O. Dominikanów z koronami przetransportowana. Mensa tego ołtarza jest murowana i konsekrowana. Wartość ołtarza oceniona jest na 50 florenów”²⁵.

A więc cudowna statua Madonny Jackowej już w połowie 1787 trafiła do katedry przemyskiej. Mogło się to wiązać bezpośrednio z przymusową przeprowadzką Dominikanów z Przemyśla do Jarosławia, podjętą 21

w Przemyślu 24 IV 1824 w wieku 78 lat, po blisko 38 latach rządów diecezją. Zob. T. ŚLIWA, *Głoszewski Antoni bp*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 1267-1268.

²³ Odnosny dekret Gubernium nie zachował się. Niewątpliwie był on wydany jeszcze przed ostateczną przeprowadzką Dominikanów do Jarosławia, czyli przed 21 IV 1787.

²⁴ F. PAWŁOWSKI, *Liber memorandorum capituli cathedralis r. l. Premisliensis, historicas notitias de origine ac vicissitudinibus eius, porro de foundationibus et personis ad illud pertinentibus continens, e fontibus domesticis et extraneis adornatus...*, Premisliae 1853 (rkps AAPrz, sygn. LVII, s. 181).

²⁵ AAPrz, bez sygn., *Inventarium Ecclesiae Cathedralis [Premisliensis] ex anno 1788*, s. 68. Z opisu wynika, że ołtarz z cudowną figurą Najświętszej Maryi Panny znajdował się w tym samym miejscu, co i obecny ołtarz.

kwietnia 1787 roku. Kiedy 10 lat wcześniej Dominikanie z Bochni opuszczali 8 czerwca 1777 roku na zawsze tamto miasto i przenosili się do konwentu jarosławskiego, przekazali dzień wcześniej (7 czerwca) proboszczowi bocheńskiemu ks. Adrianowi Lgockiemu znajdujący się w ich kościele cudowny obraz Matki Najświętszej, wraz z przynależnymi do niego wotami²⁶. Podobna sytuacja mogła mieć miejsce także w Przemyślu. W takim razie cudowna statua najpóźniej w piątek 20 kwietnia 1787 roku znalazła schronienie w katedrze przemyskiej, w ołtarzu św. Anny²⁷. Od tej pory obraz św. Anny stanowił ruchomą zasuwę dla figury Maryi²⁸.

Tak jak nie znamy dokładnej daty translacji cudownej figury Matki Boskiej Jackowej z kościoła Dominikanów do katedry przemyskiej, tak też nie wiemy nic, jak wyglądało jej przeniesienie na obecne miejsce. Nie zachowały się bowiem do naszych czasów jakiegokolwiek relacje na ten temat. Czy miejscowe władze austriackie zezwoliły na jakąś uroczystą translację? – Tego nie wiemy. Domyślać się jedynie możemy, że podobnie jak w Bochni miała ona charakter prywatny, tym bardziej, że dekret nadworny z 21 marca 1784 roku (przypomniany przez Gubernium 11 kwietnia 1789) zabraniał kategorycznie urządzania procesji poza Bożym Ciałem, na dni krzyżowe i zarządzonymi przez biskupa z racji klęsk społecznych²⁹.

4. Cudowna statua znów zagrożona

Po przeniesieniu w roku 1787 cudownej statuy Matki Boskiej Jackowej do katedry przemyskiej wydawać się mogło, że znajdzie ona tam bezpieczne schronienie, otoczona jak dawniej powszechnym kultem nawiedzających ją tłumnie wiernych. Rychło okazało się, że nie jest to takie pewne, a to z głównie powodu cennych koron watykańskich, które fiskus austriacki usiłował kilkakrotnie „zabezpieczyć”, już na zawsze, w skarbcach cesarstwa. Wpływało to z ówczesnej polityki zaborcy wobec podbitego kraju. Zagarnięte przez Austriaków w 1772 roku w I rozbiórce ziemie Polski od samego

²⁶ S. BARĄCZ, *Archiwum ww. oo. Dominikanów w Jarosławiu*, Lwów 1884, s. 35-36; W. CHOTKOWSKI, *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy*, t. 2, Kraków 1909, s. 310-332.

²⁷ AAPrz, sygn. 163, Status et visitatio Ecclesiae Cathedralis Premisliensis nec non Hospitali S. Spiritus, Monasterii monialium S. Benedicti et relatio de statu Dioecesis Premisl. ad Sedem Apost. peracta... a. D. 1744, k. 386; tamże, sygn. 190, Visitatio Ecclesiae Cathedralis r. l. Premisliensis per R. D. Josephum Thaddaeum Kierski... Ep. Prem. a. D. 1780, s. 213-214.

²⁸ F. PAWŁOWSKI, Liber memorandorum capituli cathedralis r. l. Premisliensis, s. 180-181.

²⁹ Kurendy Konsystorza Przemyskiego, t. 10 (1787-1825), Biskup A. Gołaszewski do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego diecezji przemyskiej 30 VII 1789 (Dekret XVII. Nr 8450).

początku okupacji grabione były na wielką skalę z zasobów materialnych. Dotyczyło to również mienia Kościoła katolickiego. Wkrótce po objęciu rządów przez ces. Józefa II (1780-1790) rozpoczęto systematyczny rabunek zgromadzonych w kościołach przedmiotów wykonanych z cennych kruszców i kamieni. Edykt Gubernium z 5 października 1782 roku zabraniał sprzedaży, zamiany i darowizn kosztowności kościelnych. Kolejny zaś, z 25 marca 1785 roku, nakazywał duchowieństwu sporządzenie w ciągu 6 tygodni dokładnych inwentarzy naczyń i aparatów kościelnych wykonanych ze złota i srebra, znajdujących się we wszystkich świątyniach³⁰. Znowu ordynacja Gubernium, wydana 21 maja 1784 roku, powtórzona 20 września 1786 roku, nakazywała księżom i zakonnikom przymusowe oddanie do urzędów cyrkularnych wotów oraz „zbędnych” ozdób z ołtarzy i z obrazów, wykonanych ze złota, srebra i z drogich kamieni „w celu ich zabezpieczenia”. Z kolei dekret z 9 grudnia 1786 roku ponawiał wydane wcześniej zakazy umieszczania srebrnych ozdób na obrazach³¹.

Wspomniane wyżej sekwestracje dotknęły kilkakrotnie także diecezję i katedrę przemyską. Informacje na ten temat pojawiają się raz po raz w protokołach posiedzeń Kapituły katedralnej z tamtego okresu³². Autor opracowania o katedrze przemyskiej ks. Teofil Łękawski pisał przed laty: „Na mocy tych rozporządzeń cesarskich, zmuszoną była kapituła oddać rządowi naczynia święte, znajdujące się w skarbcu kościoła katedralnego, mianowicie: 11 kielichów, 1 monstrancję, 2 puszki, wszystkie srebrne lichtarze, krzyże, relikwiarze, wszystkie wota w liczbie przeszło 60. Zostawiono na konieczne potrzeby kościoła: 6 kielichów, 1 monstrancję, 1 puszkę, trybularz z łódką, 2 relikwiarze, 2 krzyże... Przez zabór naczyń świętych, poniosła katedra niepowetowaną stratę; między wydanymi rządowi naczyniami znajdowały się niektóre rzadkiej wartości co do wykończenia artystycznego,

³⁰ Kurendy Konsystorza Przemyskiego, t. 8 (1785), Biskup A. Betański do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego diecezji przemyskiej 15 VI 1785.

³¹ Kurendy Konsystorza Przemyskiego, t. 9 (1786), Biskup A. Gołaszewski do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego diecezji przemyskiej 31 XII 1786.

³² AKPrz, sygn. 92 Cap. 81. Miscellanea, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1780-1789, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1787; tamże, Kapituła partykularna 8 III 1788. Kanonik ks. Jan Cęcler przedstawił podczas posiedzenia rewers sreber zabranych z katedry do Cyrkułu w Przemyślu, podpisany 19 stycznia 1788 roku przez prefekta kasy Ramułka i komisarza cyrkularnego Storra; tamże, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1788. Scholastyk ks. Teodor Zielonka złożył sprawozdanie o rekwizycji „zbędnego” srebra ze skarbcza zakrystii katedry do Kasy Cyrkularnej.

a wszystkie były pamiątkami po biskupach i kanonikach, dlatego wielce przez kapitułę cenione”³³.

Po rzeczonych konfiskatach świętokradzka ręka miejscowych urzędników cesarskich, kierowana bezbożnymi rozkazami słanymi z Wiednia, rychło targnęła się na korony z cudownej figury Matki Boskiej Jackowej, przeniesionej z kościoła Dominikanów do katedry. Podczas posiedzenia partykularnego Kapituły, odbywanego 20 grudnia 1788 roku, prepozyt ks. Kajetan Tęgoborski poinformował zebranych współbraci, że Urząd cyrkularny przemyski zażądał ponownego otaksowania koron znajdujących się na figurze Maryi Panny, co de facto oznaczałoby ich konfiskatę. On też, w imieniu Kapituły, przypomniał stanowczo lokalnym urzędnikom, że cudowna statua Maryi Panny przyznana została kościołowi katedralnemu przemyskiemu na podstawie dekretu Gubernium razem z koronami i z tej racji nie ma potrzeby ponownego ich taksowania³⁴.

Niebezpieczeństwo konfiskaty koron zostało wprawdzie oddalone, ale tylko na krótki czas. Cyrkuł przemyski nie dał za wygraną, bowiem za jakiś czas miejscowi urzędnicy cesarscy ponownie zażądali wydania koron ze statuy Madonny Jackowej. Tak pisał o tym cytowany już ks. kanonik Franciszek Pawłowski, który wiadomość taką uzyskał prawdopodobnie jeszcze w pierwszych latach pobytu w Przemyślu od starszych kolegów, pamiętających z autopsji tamte nieszczęśliwe wydarzenia: „W oparciu o dekryty z 9 XII 1786 i 16 III 1788 wszystkie wota z ołtarzy i sukienki srebrne z obrazów zostały zdjęte i skonfiskowane. Zażądano także oddania do Kasy Cyrkularnej złotych koron z głowy Matki Boskiej i dzieciątka Jezus. Jednakowoż Kapituła upraszała, iżby przesunięto termin ich oddania do czasu sporządzenia innych koron mosiężnych w miejsce złotych, a to celem uniknięcia zgorzenia u wiernych. W ten sposób sprawa uległa odroczeniu i poszła w zapomnienie [w niespokojnych wojennych czasach]”³⁵.

O koronach z cudownej figury Matki Boskiej Jackowej administracja austriacka na szczęście zapomniała na dobre, bowiem nie dotknęły ich rekwizycje z przełomu XVIII i XIX stulecia, kiedy wskutek wojny z Turcją (1788-1791) a następnie wojen napoleońskich skarb cesarstwa całkowicie został wyczerpany i zwyczajne podatki nie wystarczały na pokrycie potrzeb wojny. Zażądał wtedy Wiedeń wydania wszystkich złotych i srebrnych pre-

³³ T. ŁĘKAWSKI, *Katedra przemyska wraz z kościołem Najświętszego Serca P. Jezusa*, Przemyśl 1906, s. 49.

³⁴ AKPrz, sygn. 92 Cap. 81. Miscellanea, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1780-1789, Kapituła partykularna 20 XII 1788.

³⁵ F. PAWŁOWSKI, *Liber memorandorum capituli cathedralis r. l. Premisliensis*, s. 249. Por. T. ŁĘKAWSKI, *Katedra przemyska wraz z kościołem Najświętszego Serca P. Jezusa*, s. 49.

cjozów kościelnych, które pozostały jeszcze po rekwizycjach z roku 1788 i 1807³⁶. O wiele groźniejsze od konfiskat były wprowadzane odgórnie w tamtym czasie drastyczne ograniczenia w liturgii, które uderzały w kult publiczny, w tym też maryjny, usuwając z niego starodawne polskie tradycje. Władze austriackie reskryptem cesarskim nakazały Kościołowi zredukowanie wielu dotychczasowych nabożeństw i praktyk religijnych. Ówczesny biskup przemyski (1786-1824) Antoni Gołaszewski zmuszony był ogłosić listem pasterskim z 20 marca 1787 roku te nowe przepisy, znoszące między innymi odbywanie pielgrzymek do miejsc cudownych, nie tylko poza „kordon” do Częstochowy, ale też i te lokalne. Nakazywał usunąć statuy Matki Boskiej Bolesnej, zabraniał zawieszania wotów przy obrazach, itp.³⁷ Z kolei dekret Gubernium, sygnowany we Lwowie 11 kwietnia 1789 roku przez gubernatora Józefa Brigido, zabraniał odbywania pielgrzymek, szczególnie tych kilkudniowych: do Jarosławia (do Matki Boskiej Bolesnej u Dominikanów), do Chłopic, Krasnobrodu, Radecznicy, Milatyna, Podkaminia i Łopatynia – rzekomo w celu zwalczania próżniactwa³⁸. Na tej urzędowej liście nie znalazła się wprawdzie katedra przemyska z cudowną figurą Matki Boskiej Jackowej, ale niewątpliwie tego rodzaju zarządzenia, egzekwowane z całą surowością przez władze świeckie, studziły pietyzm do Matki Boskiej u przemyskiego ludu. Na szczęście nie zdołały go zupełnie stłamsić. Dzięki temu także i obecnie „Pani Przemyska” ma liczny zastęp zdeklarowanych czcicieli.

³⁶ W. SARNA, *Biskupi przemyscy obrz. łac.*, t. 2, s. 517; T. ŁĘKAWSKI, *Katedra przemyska wraz z kościołem Najświętszego Serca P. Jezusa*, s. 49-50.

³⁷ T. ŁĘKAWSKI, *Katedra przemyska wraz z kościołem Najświętszego Serca P. Jezusa*, s. 46.

³⁸ Kurendy Konsystorza Przemyskiego, t. 10 (1787-1825), Biskup A. Gołaszewski do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego diecezji przemyskiej 30 VII 1789 (Dekret XVII. Nr 8450).

MATKA BOŻA JACKOWA Z PRZEMYSKIEJ BAZYLIKI ARCHIKATEDRALNEJ – SYMBOLIKA KORON

Artykuł niniejszy jest opracowaniem części referatu wygłoszonego podczas konferencji pt. „Wędrujące Madonny”. Prezentacja dotyczyła symboliki koron i ikonografii przedstawienia alabastrowej figury Madonny Jackowej, całość opracowania zostanie opublikowana w późniejszym terminie w opracowaniu dotyczącym „wędrujących Madonn”, które jest planowane, jako podsumowanie konferencji naukowych poświęconych tej tematyce.

Koronacja cudownej figury Matki Bożej Jackowej w przemyskim klasztorze oo. Dominikanów, która odbyła się 15 sierpnia 1766 roku, była wydarzeniem ważnym i niezwykłym. Minęło już 250 lat od tamtej uroczystości, jednak wciąż pozostaje wiele tajemnic i niewiadomych dotyczących, czy to pochodzenia samej figury, czy też jej koron.

Można wskazać, co najmniej cztery różne figury alabastrowe, które związane są z legendą o św. Jacku Odrowążu¹; trzy z nich są nazywane „Jackowymi”, czwarta była umieszczona na jego nagrobku. Oprócz rzeźby przemyskiej, mamy jeszcze figurę lwowską datowaną na XIV w., obecnie przechowywaną w klasztorze oo. Dominikanów w Krakowie², istnieje też bardzo podobna do niej statua Matki Bożej przechowywana w Muzeum Historii Religii we Lwowie³ oraz figura z grobu św. Jacka w Krakowie

¹ Por. G. JURKOWLANIEC, *Kult obrazów a kult świętych w nowożytnym Krakowie*, „Barok. Historia-Literatura-Sztuka”, 11(2004) nr 2, s. 72-73.

² Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 4: *Miasto Kraków cz. 3: Kościoły i klasztory Śródmieścia*, 2, red. A. BOCHNAK, J. SAMEK, Warszawa 1978, s. 152, fig. 639,641; B. NALEPA, *Konserwacja i stan badań gotyckiej, alabastrowej figurki Madonny Jackowej z klasztoru oo. Dominikanów w Krakowie*, w: *Studia i Materiały Wydziału Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*, t. 8: *Nowe pokolenie konserwatorów krakowskich*, Kraków 1998, s. 163-174; *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Historii Sztuki za czas od 1 stycznia do 31 grudnia 1901 roku*, w: *Sprawozdania Komisji do badania Historii Sztuki w Polsce* t. 7, z. 4, Kraków 1905, fig. 16, szp. CCCVII-CCCVIII; *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Historii Sztuki za czas od 1 stycznia do 31 grudnia 1902 roku*, w: *Sprawozdania Komisji do badania Historii Sztuki w Polsce* t. 8, z. 1-2, szp. LVII-LVIII; S. BARĄCZ, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, s. 155-156.

³ W. ZAWITKOWSKA, *Przemyska figura Matki Bożej zwana „Jackową”*, „Kresy Południowo-wschodnie” 5/6(2007/2008), przyp. 13; *Jackowa Madonna w Encyklopedii Lwowa*, zob. <http://www.jacek.iq.pl/nawiny/729-jackowa-madonna-w-encyklopedii-lwowa-tumaczenie-czy-cyklu.html> [dostęp: 05.07.2017].

datowana na lata 1581-1583⁴. Wszystkie cztery rzeźby wykonane są z alabastru.

Historia Madonny przemyskiej została już także opracowana⁵, dlatego też w tym artykule skupimy się na koronach, które zdobią głowy Maryi i Jezusa.

Jeśli chodzi o historię koron przemyskiej statuy Maryi alabastrowej posiadamy wzmianki o co najmniej czterech ich kompletach. Źródłem, które dostarcza interesujących wiadomości jest *Inwentarz klasztoru dominikanów przemyskich z lat 1688-1711*, przechowywany w Archiwum Archidiecezji Przemyskiej, a publikowany w obszernych fragmentach przez o. Albina Srokę⁶. We wspomnianym *Inwentarzu* znajdujemy opisy koron Matki Bożej i Dzieciątka Jezus. Dowiadujemy się z niego, że już przed 29 kwietnia 1701 r. istniały korony perłowe: „Korona perłowa na Głowie Nays: Panny z sztukami dyamentowemi y rubinowemi, przy niey zausznic dwie w rubinow 12 każda. Na Panu Jezusie korona perłowa na gruncie aksamitnem Chełm nad koroną rubinowy w pośrodku tego chełmu dwie perły spore wiszą na drucikach, a w zadzie wstęga smelcowana rubinowa”⁷.

Dokładniejszy opis korony Maryi umieszczono w zestawieniu „Złota i klejnotów Najświętszej Panny Kamiennej”⁸, czytamy tam: „7. Korona perłowa, w której na przodzie jest krzyżyk diamentowy z dwunastoma diamentkami. Pod krzyżykiem trzynaście sztuczek rubinowych jedna diamentowa”.

W roku 1710 pojawia się wzmianka o nowych koronach złotych, na które zostały przewieszane diamenty i rubiny zdobiące wcześniej korony perłowe⁹, tam też znajdziemy dokładny opis tych nowych koron: „I'mo.

⁴ *Katalog Zabytków Sztuki*, t. 4: *Miasto Kraków...*, dz. cyt., s. 151, il. 665; K. SINKO-POPIEŁOWA, *Zaginiony nagrobek św. Jacka w Krakowie*, w: *Prace komisji Historii Sztuki*, t. 9, 1949, s. 65-86.

⁵ Zob. A. SROKA, *Kult Matki Bożej Jackowej w Przemysłu w oparciu o Inwentarz Kościoła Dominikanów 1688-1711*, Jarosław 2004; W. ZAWITKOWSKA, *Przemyska figura Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 203-213; E. NOWAKOWSKI (x. Wacław z Sulgostowa), *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 546-548; T. CHRZANOWSKI, M. KORNECKI, *Zabytki plastyki gotyckiej w diecezji przemyskiej*, „Nasza Przeszłość” 46(1976), s. 139.

⁶ A. SROKA, *Kult Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 25-80

⁷ AAP, br. syg., *Inwentarz klasztoru dominikanów przemyskich z lat 1688-1711*, (*Inventarium paramentorum et pretiosorum in Conventu Praemisliensi Beatissimae Virginis Mariae Annuntiatæ Ordinis Praedicatorum ex mandato A.R.P. Pro[vin]cialis conscr[iptum] Anno Domi[ni] 1688*), s. 69; Informację o przeglądzie kosztowności 29 kwietnia 1701 r. pomija w swoim odpisie *Inwentarza* o. A. Sroka.

⁸ A. Sroka, *Kult Matki Bożej...*, dz. cyt. s. 65.

⁹ AAP, br. syg., *Inwentarz...*, dz. cyt., s. 121; A. SROKA, *Kult Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 71-72.

Korona szczerozłota na głowie Nays. Panny w Cyrkule (otoku) Dyamentow w Kasztach fasilibrowych dwadziescia y Siedm. W Rozy wielkiej nad Cyrkułem na przedzie Dyamentow dwadziescia y szesc. Nad tą Rożą Krzyzyk złoty z dyamentami. Item Kaszcik fasilibrowy na wierzchu Krzyzyka, w którym iest Dyament.

Item w Cyrkule teyze Korony Kasztow rubinowych wielkich szesc; drobnych dziewięć. W teyze Koronie na Axamicie perły z dawney Korony.

2'do. Korona Szczerozłota na głowie P. Jezusa. W Cyrkule w iedney całej sztuce rubiny wielkie. W tymze Cyrkule kilka rozyczek z rubinami wkoło. W teyze Koronie nad Cyrkułem na przedzie Roza fasilibrowa dyamentami suta. Koło tey Rozy mnieysze rozyczki po obu stronach, dwie rubinowe. Item perły na teyze Koronie, z dawney Korony. Item Krzyzyk na wierzchu złoty, w nim szesc dyamentow; reliquum w rubinkach¹⁰.

Z opisu zawartego w *Inwentarzu* dowiadujemy się także, że figura Matki Bożej Jackowej była ozdabiana licznymi łańcuchami z pereł czy też ze złota, zdobionymi tzw. sztuczkami diamentowymi czy rubinowymi (klejnotami w postaci zawieszek czy oczek wyjętych z pierścieni). Pozostałością po tych ozdobach są otwory na szatach Maryi, dokładny opis tych girland znajduje się w spisie inwentarzowym z 1701 r.¹¹

Dnia 4 września 1758 r. oo. Dominikanie postanowili po raz kolejny uwieńczyć Matkę Bożą złotymi koronami, ale tym razem oficjalnie, za przyzwoleniem Kapituły św. Piotra na Watykanie¹². Kapituła watykańska wydała dokument zezwalający na koronację w dniu 4 grudnia 1760 r. (*Pridie nonas Decembris*)¹³, – upamiętnia to medal okolicznościowy z 1762 r. wybity w Rzymie¹⁴. Rok widniejący na medalu do tej pory był uznawany za rok wydania zgody, jednakże po odnalezieniu oryginalnego dokumentu w Archiwum Archidiecezji Przemyskiej, należy zweryfikować datę pozwolenia na koronację.

¹⁰ Tamże.

¹¹ AAP, br. syg., *Inwentarz...*, dz. cyt., s. 69-71.

¹² S. BARĄCZ, *Archiwum WW. OO. Dominikanów w Jarosławiu*, Lwów 1884, s. 194-195; tenże, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, s. 231-232.

¹³ AAP, syg. M. VIII, Transsumpta, Dokument zezwalający na koronację wydany w Rzymie 4 grudnia 1760 r.

¹⁴ *Medale religijne odnoszące się do Kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnej Polski w zbiorach dra med. T. Rewolińskiego*, Kraków 1887, s. 72.



Fot.1: Dokument wydany przez Kapitułę św. Piotra na Watykanie 4 grudnia 1760 r., zezwalający na koronację figury Matki Bożej Jackowej

Korony z Rzymu miał przywieźć o. Karol Kopiński dominikanin, a ich introdukcja odbyła się 26 stycznia 1763 r w kościele oo. Reformatów. Uroczystość koronacyjna odbyła się natomiast 15 sierpnia 1766 r.¹⁵, co zostało zapowiedziane listem bpa Walentego Wężyka z dnia 12 maja 1766 r.¹⁶

Korony rzymskie z 1760 r. są koronami zamkniętymi, cesarskimi. Składają się z sześciu kabłąków w kształcie liści akantu, ułożonych naprzemiennie z sześcioma trójliściami, ozdobione są sztuczkami diamentowymi i rubinowymi. W zwieńczeniu kabłąki stanowią podstawę dla kuli (korona Matki Bożej), na której umieszczono krzyżyk równoramienny zdobiony diamentami. Od przodu korony udekorowane są szlachetnymi kamieniami (diamentami i rubinami). Analizując obecny wygląd koron Matki Bożej Jackowej można zauważyć wcześniejsze naprawy i przeróbki. Najbardziej widoczne jest to w dekoracji krzyża wieńczącego koronę Matki Bożej, gdzie układ i kształt kamieni jest zupełnie inny niż pozostałych elementów.

¹⁵ A. SROKA, *Kult Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 81; Por. E. NOWAKOWSKI, *O cudownych obrazach...*, dz. cyt., s. 547; W. ZAWITKOWSKA, *Przemyska figura Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 211-212.

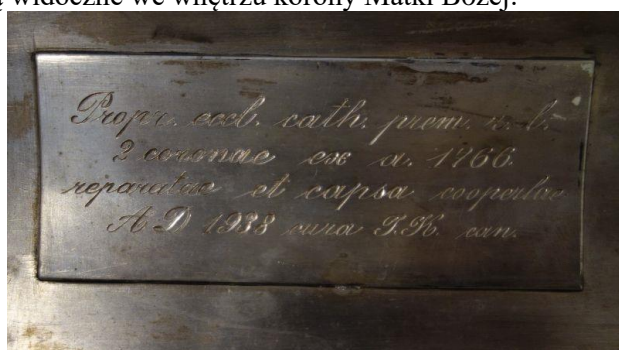
¹⁶ AAP, br. syg., Kurendy, t. 3: lata 1761-1772, k. 5.



Fot. 2 i 3: Z lewej korona Dzieciątka Jezus, z prawej korona Matki Bożej

Otóż układ diamentów na krzyżu nie zgadza się z kształtem trójlistnie zakończonych ramion, ponadto występują tu też inne szlify diamentów zdobiących krzyż. Porównując tenże krzyż z krzyżem korony Jezusowej widzimy wyraźne różnice. Układ diamentów i szlify korony Jezusa są podobne do pozostałych dekoracji korony.

Korony posiadają także metalową szkatułę, w której były przechowywane. Wewnątrz wieka szkatuły znajduje się grawerowana tabliczka informująca o naprawie koron w 1938 r., za staraniem kanonika J. K. prawdopodobnie księdza dra Jana Kwolka (1885-1958). Ślady przeprowadzonej naprawy się widoczne we wnętrzu korony Matki Bożej.



Fot. 4: Grawerowana tabliczka we wnętrzu szkatuły do przechowywania koron

Już od średniowiecza „korona była najważniejszym insygnium królewskim. Formuła rytuału wypowiedana przez metropolitę w momencie koronacji stwierdzała, że insygnium to oznacza „chwałę świętości oraz cześć i dzieło mocy”, i że dzięki niemu król staje się uczestnikiem „urzędu kapłańskiego”. Korona więc symbolizowała wspomniany już, mistyczny związek monarchy z Bogiem”¹⁷. W odniesieniu do Maryi Matki Bożej korona oznacza Jej królewską godność, Matki Zbawiciela, a także królowej Nieba i Ziemi. Korona symbolizuje wieniec chwały, wykonując koronę starano się odtworzyć w szlachetnym metalu formy roślinne (nawiązanie do pierwowzoru korony czyli wieńca wieńczącego zwycięzców czy posągi bóstwa – odniesienie zwycięstwa w walce ze złem). Świadectwa zdobienia wieńcami obrazów świętych i posągów pochodzą już z IV w. Symboliczne znaczenie posiadają także kamienie szlachetne zdobiące korony.



Fot. 5 i 6: Z lewej diamenty otoczone rubinami na koronie Dzieciątka Jezus, z prawej rubin otoczony diamentami na koronie Matki Bożej

Diamenty otoczone rubinami zdobiące koronę Jezusa, symbolizują Osobę Chrystusa. Diament – dzięki swej rzadkości i niezwykłej twardości – rysuje wszystkie minerały – jak i z powodu blasku ognistego, jest najbardziej drogocennym wśród kamieni szlachetnych. Diament jako ozdoba korony cesarskiej był symbolem odwagi, stałości i niezwyciężoności;

¹⁷ J. LILEYKO, *Regalia Polskie*, Warszawa 1987, s. 5.

noszono go także dla obrony przed wszelkim nieszczęściem i wszystkimi zakusami zła. W biblijnych alegoriach symbolizował odwagę, stałość, niezłomność w wierze oraz wierność, oznacza także Chrystusa i jego nieugiętość w cierpieniu¹⁸.

Korona Maryi natomiast ozdobiona została rubinem w otoczeniu diamentów. Rubin to symbol królewskiej godności, sił witalnych, przypisywano mu moc działania wszystkich innych kamieni. Od wieków symbolizuje największe z bogactw – miłość.

Złoto, z którego wykonano korony, ma także znaczenie symboliczne. Złoto – najszlachetniejszy z metali, który nie ulega zniszczeniu przez ogień, rdzę i żrące ciecze jest symbolem czegoś wielkiego i wartościowego, czego posiadanie zapewnia władzę i poważanie. Jest wyrazem potęgi i władzy i bogactwa władców. Złoty kolor jest symbolem nieba, i czystego światła w którym mieszka Bóg ze swoimi świętymi, stąd złote tła mozaik i ikon oraz złote aureole wokół głów świętych. Dekorowanie złotem posągów ma charakter czynności symbolicznej: chodzi o okazanie czci Najwyższemu tym co najdrogocenniejsze na ziemi. Złoto jest też symbolem mądrości¹⁹.



Fot. 7: Plakietka z herbem Kapituły św. Piotra na Watykanie przymocowana do korony Matki Bożej Jackowej

¹⁸ Zob., D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 2001, s. 137-139.

¹⁹ Zob., Tamże, s. 146-149.

Korona Matki Bożej ozdobiona została także herbami: z tyłu korony znajduje się przymocowana plakieta ze złota z wytłoczonym na niej herbem kapituły watykańskiej św. Piotra. Herb ten składa się z papieskiej tiary pod którą umieszczono dwa klucze przewiązane dekoracyjnie sznurem. Na plakiecie widzimy dodatkowo dwa putta podtrzymujące papieską tiarę. Podobny herb zobaczymy na rewersie medalu wybitego w Rzymie w 1762 r. z okazji wydania dokumentu zezwalającego na koronację Matki Bożej Jackowej. Na awersie tegoż medalu widzimy postać Matki Bożej Jackowej siedzącą na tronie z koronami na głowach, a w otoku napis: B.V.M. PRAE-MISLI_EN CORONAT 1762 ROMA²⁰



Fot. 8 i 9: Z lewej herb Pilawa, z prawej herb Szreniawa

Na kabłąkach korony Madonny Jackowej wyryto dodatkowych sześć herbów należących do szlachty polskiej. Widzimy tam herb Pilawa rodziny Potockich być może związany z osobą Franciszka Salezego Potockiego (1700-1772), fundatora przemyskiego klasztoru i kościoła sióstr benedyktynek. Herb Szreniawa rodziny Lubomirskich, herb Poraj, herb Korczak rodziny Drohojowskich związany być może z osobą Józefa Drohojowskiego (ok. 1694-1770), który pełnił funkcję kasztelana przemyskiego w latach 1765-1770, herb Topór należący do rodziny Ossolińskich oraz herb Rogala należący do rodziny Krasickich. Niestety nie udało się jednoznacznie związać występujących herbów z konkretnymi osobami, prawdopodobnie związanymi z koronacją Matki Bożej Jackowej.

²⁰ *Medale religijne...*, dz. cyt., s. 72.

Omawiając figurę Matki Bożej należy także wspomnieć o tronie na którym ustawiona jest statua. Tron ten wykonano z drewna obitego srebrną repusowaną blachą, z monogramem MARIA otoczonym akantową wicią na zaplecku. Tron wykonano na początku XVIII w. o czym wspomina cytowana *Inwentarz*²¹.



Fot. 10: Zaplecek tronu Madonny Jackowej z monogramem imienia MARIA.

Tron – jest symbolem władzy i panowania. 22 września 1690 r. Stanisław Jan Borejko starosta berestecki ofiarował Matce Bożej tabliczkę na której był wizerunek Najświętszej Panny Kamiennej na krzeselku – to pierwsza wzmianka o krzeselku czy może tronie Matki Bożej²². Kolejna potwierdzona informacja dotyczy roku ok 1710, kiedy Ojcowie starają się o wykonanie tronu srebrnego i koron dla Statuy Matki Najświętszej Jackowej²³.

Udekorowanie cudownej figury Madonny Jackowej koronami papieskimi w 1766 r. przyczyniło się zapewne do poszerzenia kultu tej cudownej rzeźby. Sama koronacja to przede wszystkim czynność symboliczna, wyrażająca głębokie przekonanie o niezwykłości tej alabastrowej statuy i jej szczególnej mocy pośrednictwa między wierzącym a Bogiem Stwórcą. W tym krótkim opracowaniu starano się przybliżyć symbolikę czynności koronacji,

²¹ AAP, br. syg., *Inwentarz...*, dz. cyt., s.

²² A. SROKA, *Kult Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 35.

²³ Tamże, s. 75.

a przede wszystkim znaczenie użytych koron, gdyż jak powiedziano powyżej i złoto i kamienie szlachetne użyte do wykonania koron, a także sam obrzęd, niosą ze sobą głęboką treść, wyrażającą głęboką wiarę. Niech świadomość znaczenia tych obrzędów pozwoli czytelnikom głębiej przeżywać spotkanie z wizerunkami, który dostąpiły tego szczególnego wyróżnienia.

II. ARTYKUŁY, ROZPRAWY, ŹRÓDŁA

TEOLOGIA HISTORYCZNA – ŹRÓDŁA

Ks. Wacław Siwak (Przemyśl)

Premisla Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 155-158

RYTM O NAYŚWIĘTSZEJ MARYI PANNIE MATCE BOSKIEY W KAMIENNYM OBRAZIE (1765r.)*

RYTM

O Nayświętszey

MARYI PANNIE

MATCE BOSKIEY

w KAMIENNYM OBRAZIE

Cudownemi Łaskami Słynącey

w Kościele WW. XX. Dominikanow

Konwentu Przemyskiego

Opiece Teyże MATKI Miłosierdzia

Nayiasnieyszego KROLA Jmci

y Stany Nayias: RZECZYPOSPOLITEY Polskney

POLECAIĄCY

Przy Akcie Tegoż Obrazu Solenney Koronacyi R. 1765

Z dozwoleńm Zwierzchności.

* Druk odnaleziony w Bibliotece Przemyskiej Kapituły Metropolitarnej przez abpa Adam Szalę, w jednej z teczek z materiałami obchodów Roku Maryjnego 1965:teczka: Katedra Przemyśl, br. syg. Jest to czterostronicowy dokument formatu ok A6 (po rozłożeniu karta o wymiarach 19 / 15, 5 cm). Papier czerpany, poszarzały ze starości, z postrzępionymi brzegami. Dobrze czytelny. Tekst wiersza, oprócz tytułu, składa się z dwudziestu czterech zwrotek, po cztery wersy w każdej zwrotce, oddzielonych między sobą wcięciem akapitu. Zakończony jest ozdobnym ornamentem z przedstawieniem trzech koron. W niniejszej edycji, dla łatwiejszej lektury tekstu, uwspółcześniono trochę pisownię niektórych wyrazów dodając odpowiednie znaki diakrytyczne (ć, ó, ś, ż), zachowując oryginalną pisownię wielkości liter.

Królowo Polska z za Dnieprowey wody,
Złotego Państwa co trzymasz swobody,
Pełne łask Boskich nieprzebrane morze,
Ciebie w głębokiej sławimy pokorze.

Z zbawienia swego y szczęścia otuchą,
Zdradny Element depcząc nogą suchą,
Bezpieczny Jacek tu cię uprowadza,
Y na Przemyskiej Stolicy osadza.

Nie idą Łaski iak (mówią) z Kamienia
Ku komu Twego nakłonisz weyźrzenia.
Zdrowia, fortuny y honorow celem,
Troskliwy w proźbie powraca z weselem.

Nie ieden smutkiem zalany na zdrowiu
Słodki posiłek odniósł w pogotowiu.
Siła żeś fortun ponadała siła?
STAROSTEŚ swego na Tronie posadziła.

O! iak szczęśliwe doczekane wieki!
Kiedy wienczymy Dzieła Twey opieki,
Masz pod AUGUSTEM złote koron żniwa,
Panuy nad nami Matko Litościwa!

Nikt nieulega pod Twoim ciężarem,
Słodkie iest Iarżmo Twoie z łask wymiarem:
Dawno Twoy KAMIEN że godzien Korony
Dziś Monarchiczne zafundował Trony!

Nie wymowi się więc nikt od Tey Dani
Byśmy Ci niesli swe serca Poddani,
Zniża Ci Berło MONARCHA w ofierze,
Kapłan Koronę przez Święte Przymierze.

Serceć RYCERSTWA Laur pod nogi miota
Wieniec ze zboża Ubogich prostota,
Ty nadgradzając w tym umysł wspaniała
Gotuy KROLOWO nam Koronę chwały!

Dzwigał Cię IACEK, nie dzwigał daremnie

Boś go przyrzekła wysłuchać przyjemnie,
Filar Kosiola z Twoiego Piastuna
Tak go Panienska wyniosła fortuna!

O! gdyby można o tę łaskę prosić!
Gdyby Cię można z S. Iackiem nosić!
Prosilibyśmy w Domow nawiedziny
Pozwol nam Pani Twey Świętey gościny.

Łatwiey IACKOWI bo nie obciążone
Ani sumienie grzechem zniewolone,
O! gdyby można iść Świętym przykładem
Jako Orłeta niezmazanym śladem.

Niepokalanie bez grzechu Poczęta!
O! Matko nasza o! Królowo Święta!
Serce iak skała, ciężko podnieść głowy,
Tak wiążą serce grzechowe okowy.

Głazem HIERONIM w żywe piersi tłucze,
Aż się potokiem hoyne oko spłucze,
Uderz Kamieniem Twoim w serce moje!
Niech zmyją duszę łez pokutnych zdroie

Day czystość życia iuż ci w wolnym stanie,
Możną myśl podnieść, day nam wspomaganie,
Niech w Dobrach swiata tu żyiem bezpiecznie
Nuż w Chwale z Tobą króluiemy wiecznie!

Do Twey się Świętey garniemy obrony
Święte w zaszczytach zachoway Zakony,
W Bractwo ROŻAŃCA nie próżno wpisani.
Niech w registr Boski będziem poczytani!

Rozpamiętywam trzy Części Różańca,
Przez GABRYELA czczę Radość Posłańca,
Po smutku KRZYŻA po strapieniach wielu,
Wezwiewy na gody żyć w wiecznym weselu.

Mor, Głody, Ognie, Powietrze, choroby,
Oddalay woyny, zarazy chudoby,

Błogosław Państwu złote Polski Niwo!
Przy Ciołka pracy miey szczęśliwe żniwo!
Zgadzay w Europie wiernych Chrześcianów,
Wley szczerłość, Miłość, iedność, w Polskich Panów.
Król niech Świątym wsławi się przykłady,
Precz! Heretyckie wykorzeniay iady.

Utrzymuy Domy krzewiąc dzielne Mężę
Pomnażay siły przez sławne orężę.
W zwycięzkie Hufce wprawiay liczne szyki,
Niech na złe sąsiad nie idziem Ięzyki.

Wzbudzay gorliwość, starożytną cnotę,
Nie przełamaną day z pracy ochotę,
Pod rządem nowym niech żyiem iednacy!
Bitni, szczęśliwi, y sławni Polacy!

Za nic są mocy Rozum, Pamięć, woła,
Gdy ich ogarnie zła Świata niedola;
Wiara, nadzieia, z miłością złączone,
Niechay przez Ciebie będą w Nas wzbudzone.

Świat Czart y Ciało w swym otacza tłumie
W woli w Pamięci day światło w Rozumie,
Córko Przedwieczna Świątey Trócy Boga
Przybądź, śmiertelnym gdy nastąpi twoga.

Weyźrzy KRÓLOWO! Co tu Ludu liczysz.
Z Boskich wyroków nad wszystkim dziedziczysz!
Po kilku Czasiech niewiem wszyscy czyli
Szczęście mieć będą by się zobaczyli.

Kiedyż takowe doczesności Prawa
Ty Pani Nasza! Y Matko Łaskawa,
Day iak tę podróż w padole skończymy
Niech się w Oyczyźnie z Tobą zobaczymy.

**OKÓLNİK BPA WALENTEGO WĘŻYKA Z 12 MAJA 1766 R.
O KORONACJI FIGURY MATKI BOŻEJ, CZCZONEJ
W KOŚCIELE DOMINIKANÓW W PRZEMYŚLU***

Walenty Franciszek z Osin Wężyk. Z Bożej i Stolicy Apostolskiej Łaski Biskup Przemyski, Kawaler Orderu Białego Orła. Wszystkim tak Duchownego, jako też i Świeckiego Stanu, tudzież wszelkiemu wiernemu Ludowi Diecezji Naszej Przemyskiej, przy Błogosławieństwie Pastorskim zdrowia dobrego od Pana BOGA. Nieograniczony BÓG w Majestacie swoim niepojęty i niedościęły w swoich rozporządzeniach, o nic bardziej pieczołowitości i starania swego Ojcowskiego nie miał, jako aby Naród Ludzki przez grzech Adama poniżony i zatracony podwyższył, i do pierwszej Istoty przyprowadził. Swoimi zaś środkami Tenże BÓG Najlitościwszy do stanu pierwszej utraconej Łaski prowadził Nas i doprowadził, któż z wiernych Chrystusowych nie wie? gdy Jednorodzonego Syna z Łona swego Ojcowskiego na ten padół płaczu zesał, aby naturę Ludzką przyjął i stał się Człowiekiem, aby przez lat trzydzieści i trzy w Ciele Ludzkim dzieło Zbawienia Naszego sprawował, na ostatek Mękę okrutną i śmierć Krzyżową podjął. I nie dość na tym, bo lubo sam CHRYSZTUS JEZUS wtóra Osoba TRÓJCY Przenajświętszej, w ciele Ludzkim na tym świecie żyjąc, już to przez różne Cuda i Znaki, już przez Uczniów swoich, zesławszy nam Ducha Przenajświętszego, Trzecią Osobę TRÓJCY Przenajświętszej w ognistych językach, Wiarę Świętą, bez której nikt do żywota wiecznego w niść nie może, i Kościół swój Święty: poddawszy go pod rządy Piotra Świętego, Xiążęcia Apostołów, Namiestnika swego i Jego Następców, na twardej i niewzruszonej nigdy Opoce ugruntował i utwierdził, przecięż pomniąc na ułomność skazitelnej Natury Ludzkiej, Pośredniczkę między BOGIEM a Człowiekiem, to

* AAP, Kurendy 1761-1772, k. 5. Dokument to karta czerpanego papieru o wymiarach 31 / 46,5 cm, poszarzała ze starości, z postrzępionymi brzegami oraz ubytkami tekstu na liniach złożenia dokumentu „na cztery”, zwłaszcza wzdłuż linii pionowej. W niniejszej edycji, dla łatwiejszej lektury tekstu, uwspółcześniono pisownię niektórych wyrazów dodając odpowiednie znaki diakrytyczne (ć, ó, ś, ż, ź) oraz zmieniając pisownię wyrazów pisanych przez „y” na „j”, jak również „i” na „j”, zachowując oryginalną pisownię wielkości liter.

jest, Przenajdostojniejszą MARYJĄ PANNE, z której czystego Żywota za sprawą Ducha Świętego narodzić się raczył, mieć chciał i postanowił, aby Ta jako pełna Miłosierdzia Matka w potrzebach i ucieczkach do siebie naszych, do Syna swego wstawiała się. Rozszerzył i rozciągnął BÓG Najwyższy Też Przenajświętszej cześć i chwałę po całym świecie chrześcijańskim w cudownych i łaskami słynących Jej obrazach dla łatwiejszej ku Niej grzeszników ucieczki. Ozdobił i uszczęśliwił tenże Bóg nasz niemniej tenże Kraj tutejszy Ruski, czyli Podgórze, gdy Statuę Przenajdroższej MARYI z Kamienia alabastrowego Jednostajną, JEZUSA małego na łonie trzymającą przez JACKA świętego Zakonu Kaznodziejskiego, podczas Inkursji Tatarskiej i Kozackiej w Kijowie grasującej, lubo nie małego ciężaru, bo siedemdziesiąt i dwa funtów ważącą, jako najlżejszą trzcinę za Cudownym ułożeniem Boskim, pośród nieprzyjaciół grassujących, i już Konwent Kijowski OO. Dominikanów atakujących wyniesioną, przez Dniepr Rzekę szeroko i bystro płynącą, suchą nogą przeniesioną, i w Krakowie w Kościele Świętej TRÓJCY OO. Dominikanów złożoną, a potem za sprawą Boską do Przemyśla przeniesioną, jako się pokazało w Komisji, i znać że Ta w swoim Obrazie z Alabastru rżniętym MARYJA, dla uczynienia Miłosierdzia to miejsce obrała sobie, bo skoro i jak prędko na publiczny widok ku czci Wiernych Chrystusowych wystawiona została, od tegoż punktu i momentu uciekających się do siebie w uciskach i różnych potrzebach cudownie i łaskawie wspierać i ratować bez braku zaczęła, wspierała i ratowała, i do tych czas wspiera i ratuje. Przyznaje miasto Przemyśl wraz z ś. p. Najprzewielebniejszym JMC Xiędzem Fryderykiem Alembekiem, Obojga Praw Doktorem, Kościoła Naszego Katedralnego Przemyskiego, na ten czas Archidiaconem i Oficjałem Generalnym Przemyskim, jako też Miasto z obłążenia i ataku, od Węgrów i Tatarów, za pokazaniem się na murach, widomie MARYJA uwolniła, czego na pamiątkę oraz podziękowanie publiczna Processja z tejsze Maryi statuą po Mieście, za wydanym Processem przez pomnianego JMCi Xiędza Alembeka Oficjała odprawiona była. Cudów i Łask nieprzebranych MARYI w tym Obrazie Kamiennym, w Kościele OO. Dominikanów Przemyskich czynionych i świadczonych, tu wyrazić niepodobna. O tych zaś Process i dekret deklaracji za Cudowną i Łaskawą tejsze Maryi stauą J.W.JCi Xiędza Hireonima z Bogusławic Sierakowskiego Biskupa na ten czas Przemyskiego Atecessora naszego a teraz Arcy Biskupa Lwowskiego ferowany, opiewają. Gdy zaś Prześwietna Kapituła Kościoła Rzymskiego Watykańskiego z Praw swoich i Przywilejów, pomienioną statuę Najświętszej PAN-

NY i JEZUSA małego od Niej piastowanego, przed wieki w niebie ukoronowanych, koronami udarować raczyła, i Nam Akt Koronacji zleciła, przeto My tenże Akt dopełnić pragnąc, Dzień 15. Miesiąca Sierpnia, w którym przypada Święto Najświętszej PANNY Wniebowzięcia, w Roku terażniejszym naznaczyliśmy, i niniejszym Processem naznaczymy i wszystkich Wiernych Chrystusowych Diecezji Naszej przez pobożność ku MARYI zachęcamy i obligujemy, aby na Akt pomieniony Koronacji, który przez Oktawę z Odpustami i Kazaniami w przyrzeczonem Kościele OO. Dominikanów Przemyskich odprawiać się będzie, przybyć raczyli, i ten ku Czcii i Chwale MARYI ozdobili, upewniając, że od tejsze MARYI w wszelkich potrzebach swoich zupełną satysfakcją odniosą. Żeby zaś niniejszy Process Nasz do wiadomości wszystkich jak najprędzej doszedł XX. Dziekanów Naszych Foralnych obligujemy, aby go Solitaa viae Cursoriae po Kościołach Dekanatów swoich rozesłali. Dan w Brzozowie dnia 12. Miesiąca Maja. Roku Pańskiego 1766. Walenty Biskup.

KONCEPCJA BIBLIOGRAFII DIECEZJI PRZEMYSKIEJ

Uwagi wstępne*

Należy zacząć od rozpisania haseł, po czym zespół kleryków kontrolowany przez księży prefektów przystąpi do ich opracowywania. Trzeba nadto opracować wzory opisu bibliograficznego, według których klerycy będą opisywali zdobyte pozycje. W mojej książce „Warsztat bibliograficzny historia literatury polskiej” (wyd. 2, 1971 r.)¹ jest rozdział o opisie bibliograficznym. Obok teorii potrzebna praktyka. Dlatego radzę wykorzystać doświadczenia p. Marii Błońskiej w Komisji Badań nad Literaturą Kościoła przy TNKUL (Lublin, Chopina 27, w gmachu Biblioteki) „Rocz. Hum.”, t. 17, z. 1; 1969, s. 115-128²); *Religia a literatura. Bibliografia. Prace polskie 1966-1969*. Lublin 1972³ (rotaprint, wydaw. KUL). Można też konsultować

* Uwaga ks. dra Tadeusza Śliwy: W początkach lat 70 XX w pojawił się projekt opracowania bibliografii diecezji przemyskiej, jako wydatnej pomocy przy opracowywaniu dziejów, czy choćby artykułów związanych z diecezją przemyską. Zwrócono się z prośbą do wybitnego; nie tylko znawcy bibliografii prof. dra Jerzego Starnawskiego prof. Uniwersytetu Łódzkiego o rady i wskazówki, jak należy to wykonać. W odpowiedzi przysłał w rękopisie 5 stron tekstu, który, niniejszym zostaje opublikowany. Sformułowane wymogi przygotowań bibliografii diecezji i wtedy i obecnie przekraczają możliwości grupki osób, które nadawałyby się do tego dzieła. Z tych względów uznano za wskazane ogłosić je drukiem w miejscowym czasopiśmie w „Premislia Christiania” w nadziei, że w przyszłości w korzystniejszych warunkach zostaną wykorzystane..

Nota Redakcji: Tekst publikujemy w dosłownej pisowni. Wiele z odniesień personalnych oraz miejscowych, jak również technicznych (w dobie komputerów) utraciło swoją aktualność, jednakże metodologia pracy zaproponowana przez prof. Starnawskiego nie utraciła nic ze swojej wartości. Tekst przypisami uwspółcześniającymi „namiary” bibliograficzne prof. Starnawskiego opatrzył ks. dr hab. Waław Siwak.

¹ Najnowsze wyd. 4, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

² *Religia a literatura: bibliografia*, „Roczniki Humanistyczne” 27(1969), z. 1, s. 116-128.

³ *Religia a literatura: bibliografia: prace polskie 1966-1969*, oprac. Zespół Komisji Badań nad Literaturą Katolicką KUL, red. M. BŁOŃSKA, Lublin: KUL, 1972.

z p. drem Witoldem Nowodworskim⁴, który od 1. V. 1973 r. przechodzi na emeryturę w Bibliotece KUL. Klerycy przystępujący do bibliografii winni dobrze rozumieć, czym się różni opis bibliograficzny pozycji książkowej, artykułu w czasopiśmie, rozprawy w książce zbiorowej, tzw. fragmentu, itp. Trzeba również opatrywać opisywane pozycje zwięzłymi, ale pomysłowymi i rzeczowymi adnotacjami. Bibliografia nie adnotowana – to przeżytek.

Co do zakresu – nie radziłbym ograniczać materii do przedrozbiorowych dziejów diecezji, lepiej doprowadzić do r. 1973, co nie powinno być zbyt trudne.

Dział I będą naturalne stanowiły prace o całości diecezji przemyskiej. A więc tutaj należy wykorzystać podręczniki historii Kościoła, zwłaszcza Kościoła w Polsce, które mówią o dziejach diecezji przemyskiej, o najważniejszych faktach z przeszłości regionu, zgoła podręczniki historii Polski. Należy w opisie bibliograficznym wykazywać odpowiednie stronicę, bądź pojedyncze bądź od-do i w adnotacji napisać, o czym tam mowa. Wykorzystać trzeba Bibliografię Rzeszowszczyzny 1944-1963⁵. Druki zwarte (Rzeszów 1964, oprac. Al. Misiowa)⁶; 1964 (Rzeszów 1969), 1965 (Rzeszów 1970)⁷ – obie ostatnie pozycje opracowała Paulina Paślawska, również

Następne wydania serii obejmują lata: 1970/1971 wyd. 1980, 1975 wyd. 1982, 1976 wyd. 1982, 1977 wyd. 1990, 1978 wyd. 1994, 1979 wyd. 1995, 1980/1984 wyd. 1995, 1985/1987 wyd. 2002.

⁴ W. NOWODWORSKI, *Plan bieżących bibliografii specjalnych. Tymczasowy wykaz polskich bieżących bibliografii specjalnych* [seria: Komunikat – Państwowy Instytut Książki], 18, Łódź 1949; tenże, *Z problemów zbiorowych bibliografii osobowych*, w: *Z problemów bibliografii. Seria „Prace Instytutu Bibliograficznego”*, nr 16, Warszawa, 1970, s. 65-78; tenże, *Dzieje bibliografii w Polsce w nowym opracowaniu: (Józef Korpała: Dzieje bibliografii w Polsce. Warszawa 1969) [rec.]*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 22(1971), s. 306-317.

⁵ *Bibliografia Rzeszowszczyzny 1944-1963*, oprac. P. PASŁAWSKA, Rzeszów: Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna, 1968.

⁶ *Bibliografia Rzeszowszczyzny: 1944-1963, (Druki zwarte)*, oprac. A. MISIOWA, Rzeszów: Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna, 1964.

⁷ Kolejne wydania bibliografii obejmujące lata: 1966 wyd. 1971; 1967 wyd. 1970; 1968 wyd. 1972; 1969 wyd. 1973; 1970 wyd. 1976; 1971 wyd. 1976; 1972 wyd. 1980; 1973 wyd. 1982; 1974/1975 wyd. 1990.

Kontynuacją *Bibliografii Rzeszowszczyzny* od 1975/76 jest: *Bibliografia Województw: Krośnieńskiego, Przemyskiego, Rzeszowskiego i Tarnobrzckiego*, wydawane przez: Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Krośnie, Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Przemyśle, Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Rzeszowie, Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Tarnobrzegu, 1981. Kolejne wydania za lata: 1977 wyd. 1983; 1978 wyd. 1985; 1979 wyd. 1986; 1980 wyd. 1988; 1981 wyd. 1990; 1983 wyd. 1993; 1984 wyd. 1994; 1985 wyd. 1995; 1986 wyd. 1996; 1987

autorka Bibliografii Rzeszowszczyzny. Artykuły z czasopism (Rzeszów 1968). Stamtąd z pewnością da się wypisać wiele pozycji ogólnych, zresztą nie tylko ogólnych. Katalog adnotowany Stanisławy Darłakowej Prasa Rzeszowska XIX i XX w. (Rzeszów 1966) przyda się także do całej imprezy. Naturalnie poza wykorzystaniem prac ogólniejszych, przygodnie tylko omawiających dzieje diec. przemyskiej znajdują się w dziale I, prace specjalne dziejom diecezji poświęcone, np. ks. J. Ataman, W.H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej, W-wa 1936.

Dział II: poszczególne kościoły i klasztory w historycznym i obecnych granicach diecezji (jeśli granice uległy zmianie). Tu należy wykorzystać dzieła ogólne z zakresu historii sztuki (tam diec. przemyska raczej nie występuje, jako całość, ewentualnie pojedyncze zabytki), wychodzący obecnie Katalog zabytków sztuki w Polsce, ewentualne prace z hist. sztuki w czasopismach naukowych. Np. w „Rocz. Hum.” Wydawanych przez TNKUL zeszyty z zakresu historii sztuki zawierają bardzo często omówienie poszczególnych zabytków, także z diec. przemyskiej.

Dział III: osoby, a więc rozpiszać wszystkich biskupów, wybitniejszych kapłanów i zakonników działających na terenie diec. przemyskiej i do każdego szukać bibliografii. Wykorzystać należy PSB, Słownik hagiograficzny, Słownik Pracowników Książki Polskiej itd. W tym dziale trzeba bardzo finezyjnie rozpatrywać sprawę. Są osoby mające prawo do prawie zupełnej bibliografii podmiotowej i osoby tylko w pewnej mierze z diec. przemyską związane. Gdyby uwzględnić pierwszy XVI w. mamy Krzyckiego, mamy tylko przelotnie bpa przemyskiego i Orzechowskiego związanego całkowicie z ziemią przemyską. A więc hasło Krzycki opracować wypadnie w następujący sposób: Staropolskiego Scriptorum Polonicorum hekatontas (Setnik pisarzy polskich, Kraków 1971) jest tu potrzebny, gdyż wzmiankę o tym, że Krzycki był bpem przem., czytamy tam. Ale wzmianka to ogólnikowa (bez daty). Gdy weźmiemy do ręki pisma Krzyckiego w opracowaniu Kaz. Morawskiego (w serii Corpus Antiquissimorum Poetarum Poloniae Latinorum usque ad Joannem Cochranovium), spotkamy tam na początku Fasti Criciani i w oparciu o tę pozycję skonfrontowaną z hasłem z PSB ustalimy, kiedy był bp-em. Rzecz jasna, że dzieła Krzyckiego obchodzą nas tylko z okresu przemyskiego. Inaczej z Orzechowskim. Tu prawie cała bibliografia podmiotowa i przedmiotowa. Ale pozycje tak specjalne jak Sinki Eruddycja klasyczna Orzech. Już nie należą do b-fii diec. przem. Z dzieł jego podanych wg najlepszych istniejących wydań należy w adnotacjach wydobywać to, co mówi o Kościele. Oczywiście, pisma Orzechowskiego wypłyną pod hasłem bpa Walentego Herburta, również z wskazaniem konkretnej strony.

Jak do bibliografii przystąpić? Zakupić wielką liczbę kartek znormalizowanych 7,50 x 12,50. Rozpisać hasła działu II i III (kościół i osoby), niech klerycy wyznaczeni do pracy wiedzą o tym jakie są hasła. Następnie rozdzielić Estreichera pomiędzy kilku? (inny Nowego Korbuta i dawnego Korbuta w zakresie nie objętym przez Nowego Korbuta, inny Finkla i wydaną w ostatnich latach Bibliografię Hist. Polski, inny Maliszewskiego Bibliografia pamiętników..., inny PSB i inne słowniki osobowe, inne biografie rzeszowskie (wszystkie) itd. Trzeba opanować sytuację: co jest w Przemyśle a czego nie ma. Jeśli w Przemyśle dadzą się zauważyć braki, należy pomyśleć o wysłaniu (może w czasie wakacji?) kogoś z kleryków do Biblioteki KUL. A może od razu w Lublinie, w Bibliotece KUL, zaangażować kogoś? – tylko na to trzeba fundusze. Zwracam uwagę na jedną jeszcze sprawę: w Galicji był chwalebny zwyczaj wydawania co roku lub co parę lat sprawozdań gimnazjalnych. Kolekcja 8 tys. sprawozdań gimnazjalnych jest w Bibliotece WSP Rzeszów, by tę kolekcję przejrzeć. Co można z niej wydobyć? - Da się ustalić nazwiska katechetów w poszczególnych szkołach. Jeśli ci katecheci nie wybili się. Można ich nazwiska w ostatecznej fazie pracy skreślić. Ale może sprawozdania mówią co innego o ich działalności? Sprawozdania ogłaszały zwykle jedną czy dwie prace nauczycieli danego gimnazjum. Mogło się tak zdarzyć, że katecheci pisali także. Jeżeli są sprawozdania ze szkół klasztornych (np. Chyrów), wówczas wszystkich przedmiotów uczyli księża i ich dorobek naukowy należy do bibliografii diec. przemyskiej. Np. polonistą w Chyrowie był przez długie lata O. Koppens, który pisywał (poza sprawozdaniami z Chyrowa również w „Przeł. Powsz.”). Oczywiście, bibliografia prac o. Koppensa należy do III działu. Ze sprawozdań gimnazjalnych galicyjskich rodziły się wypracowania zespołowo księgi pamiątkowe: o Słowackim (1969), o Krasińskim (1912) i o Skardze (1913). Ta ostatnia obchodzi nas szczególnie. Rzadkość bibliograficzna (nakład 50 egzemplarzy). Dziś egzemplarza nie posiada ani Biblioteka Narodowa ani Uniwersytecka w Warszawie; jest on w Bibl. Inst. Badań Literary PAN w Warszawie, w Jagiellońskiej w Krakowie i tom I w Bibliotece KUL. Otóż z stamtąd uzyskamy artykuł ks. Józefa Sasa, nauczyciela z Chyrowa o Skardze, „największym wicherzycielu Rzeczypospolitej”. I damy ks. Sasowi hasło. Może pisał co więcej? – A nadto zwrócimy uwagę na prace regionalną: świecki polonista z Jarosławia, Adam Wilusz, opisał pobyt Skargi w Jarosławiu. Mamy zaś już zatem Skargę w dziale osobowym. Teraz szukajmy w bibliografiach (np. Otwinowskiego: Dzieła Skargi), czy w latach jarosławskich coś opublikował. Szukajmy w korespondencji Skargi (wyd. Sygańskiego), czy listy jego odnoszą się do okresu działalności na terenie diec. przem. A więc jakiś rozsądnie opracowany i dostosowany do tematu fragment z bibliografii Kargowskiej wejdzie do bibliografii diec przemyskiej. Casus ten poucza jeszcze o jednym: jeśli w sprawozdaniach galicyj-

skich świeccy nauczyciele uderzali w nutę religijną i opisywali historię swego regionu, trzeba stamtąd wyłuskać informacje o Kościele.

Ponadto trzeba pamiętać o konieczności wyeksponowania dzieł dotyczących historii zakonów: Załęskiego, Jezuiti w Polsce; istnieją też historie dominikanów, bernardynów itp. W Rzeszowie działał w szkole pijarskiej St. Konarski. Ta sprawa z pewnością ma literaturę przedmiotu.

Z kolei inny casus: St. Pigoń w książce z Komborni w świat informuje, że w r. 1911 w swej rodzinnej wiosce założył wspólnie z wikarym miejscowym, ks. Stopą, Kasę Stefczyka. Wzmianka winna spowodować hasło ks. Stopa i, albo też - o ile poza tą wzmianką nic o nim nie wypłynie - skreślimy hasło w ostatniej fazie pracy.

Wracając do sprawy zakonów, może warto wejść w porozumienie z o. Br. Natońskim TJ, z o. Gadaczem, kapucynem, i w każdym zakonie z resortowym „historykiem zakonu”. Nie jedno się zmieniło od prac Załęskiego i Kantaka. Trzeba nowsze prace wyekspluatować. Bardzo wiele czasopism woła o przebadanie. Takich jak „Nasza przeszłość” czy „Roczniki” wydawane przez KUL nie ma co wyliczać. Ale np. cały „Sodalis Marianus” winien być przebadany (życie sodalicyjne na terenie diec. przemyskiej). Podobnie zasługuje na przebadanie „Przegląd Powszechny”.

Wracając do szkół, trzeba wyeksponować Łukaszewicza Historię szkół w Koronie i w Ks. Lit. (szkoły katolickie i klasztorne na terenie diec. przemyskiej), Karbowiaka Dzieje wychowania i szkół..., czasopisma z zakresu historii wychowania, badaj „Przegląd hist. - ośw. (może tam coś być na ten temat). Podobnie „Reformacja w Polsce” (ruch innowierczy, szkolnictwo innowiercze na terenie diec. przemyskiej). W ogóle czasopisma, czasopisma.... Ileż tam znajdzie się ważnych rzeczy. Przykładowo jak wyobrażam sobie hasło Ign. Krasicki. W bibliografii podmiotowej trzeba podać Monachomachię. Pierwodruk 1778. Podać wydanie krytyczne, np. Gąsiorowskiej - Szmydtowej, W-wa 1921 PPO nr. 3. Dać adnotację: domniemane miejsce akcji; Przemysł. Należy przekartkować wyd. Korespondencji I. Krasz. (2 t. 1958). Tam m.in. Kalendarium poety. A więc zanotować i kalendarium koresp. - stronice, w których mowa o związkach I. Krasz. z ziemią przemyską – Monografie o Krasickim (zwłaszcza biografie) - N. Korb., t. 5, s. 202-205 wypisać, przejrzeć i notować w bibliografii o tyle, o ile mówią o związkach Kras. z ziemią przemyską. To samo zrobić z przyczynkami biogr. (d. c. - od s. 205), szczególnie z księgi referatów zjazdu 1935, przedrukowanie w całości w „Pam. Liter.” 1936, ostatnia praca M. Piszczkowskiego, w: Z dziejów kultury i literatury Przemysła, oczywiście trzeba zarejestrować. Beletrystykę trzeba wyekspluatować także, Np. Kraszewski napisał powieść o Grzegorz z Sanoka. Kaczkowski opisuje w Murdelionie Franciszkański klasztor na terenie diec. przemyskiej. A więc hasło: Kaczkowski: Murdelion. Oprac. 2. Szewenkowski. BN Ser. I, str..., miejsce i rok wyd., stronice, na których mowa o klasztorze, lub ogólniejsza adnotacja (innych wydań Murdelionu cytować nie trzeba).

Ks. Maciej Dżugan (*Przemysł*)

Premislia Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 169-177

TEOLOGICZNY WYMIAR BIBLIJNEGO PRZEJŚCIA PRZEZ JORDAN*

Historia narodu wybranego utkana jest z wielu wydarzeń, które ukazują szczególną relację Boga Jahwe z Izraelem i zawierają bogate przesłanie teologiczne. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje przejście przez Morze Czerwone, które w Biblii jest często przywoływane, jako cudowne wydarzenie wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej, eksponujące w szczególności sposób moc i potęgę Boga Jahwe. Z tą narracją koresponduje, a jednocześnie dopełnia ją opis niezwykłego przejścia Izraela przez Jordan pod wodzą Jozuego (Joz 3,1-4,24). Przejście Jordanu jest niejako kontynuacją niezwykłego działania Boga oraz realizacją obietnic, jakie złożył Jahwe Izraelowi¹. Rzeka Jordan, będąca naturalną granicą między Transjordanią a Cisjordanią, nie tylko jest bramą do Kanaanu w sensie geograficznym, ale posiada również interesującą symbolikę teologiczną. W Biblii doniosłość tego wydarzenia zostaje zaznaczona przez zestawianie z cudownym przejściem przez Morze Czerwone (Ps 66,6; 114,3-5; Mi 6,4-5).

Opis niezwykłego przejścia przez Jordan zawarty jest w Księdze Jozuego, której przewodnim założeniem redakcyjnym i teologicznym jest ukazanie jak Bóg Izraela spełnia swoje obietnice i daje swojemu ludowi Ziemię Obiecaną. Narracja o przejściu Jordanu (3,1-4,24) pod względem literackim charakteryzuje się brakiem spójności i tematycznej ciągłości². Taka konwencja tekstu jest wynikiem złożonego procesu redakcyjnego oraz pracy redaktorów, którzy nad ciągłość logiczną i tematyczną przedkładali symbolikę i przesłanie teologiczne opisanego wydarzenia. Właśnie kunszt teologiczny

* Wykład inauguracyjny na rozpoczęcie roku akademickiego 2016/17 w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu 23.09.2016r.

¹ E. J. HAMLIN, *Inheriting the Land. A Commentary on the Book of Joshua* (ITC; Grand Rapids 1983), 22.

² Złożona redakcja dostrzegalna jest szczególnie w następujących fragmentach tej sekcji: przygotowaniu (3,1-6), przejściu przez Jordan (3,14-17) i narracji o dwunastu kamieniach pamiątkowych (4,1-14). T. C. BUTLER, *Joshua* (WBC 7; Dallas 1984), 41; P. P. SAYDON, «The Crossing of the Jordan: Josue 3;4», *CBQ* 12 (2; 1950) 194; B. PECKHAM, «The Compositon of Joshua 3-4», *CQB* 46 (1984) 418-430; J. L. SICRE, *Giosuè* (Combib; Roma 2004) 119-124.

redaktorów zasługuje na szczególną uwagę, bowiem w opisie przejścia przez Jordan zawarli oni bardzo bogate przesłanie.

Nim jednak zagłębimy się w symbolikę teologiczną tego niezwyklego wydarzenia, które przedstawione jest w konwencji rytu i celebracji liturgicznej, należy przyrzeć się uwarunkowaniom geograficznym i czasowym całej narracji³.

Wystarczy tylko spojrzeć na mapę Palestyny, aby zauważyć, że Jordan posiada kluczowe znaczenie geograficzne dla regionu. Pamiętając o tym, że warunkiem powstania i funkcjonowania jakiegokolwiek cywilizacji jest dostęp do wody, Jordan, jako jedyna duża rzeka, nabiera szczególnego znaczenia dla rozwoju cywilizacji w Kanaanie. Znaczenie geograficzne Jordanu zostaje uwydatnione przez tekst biblijny, który stosunkowo często odwołuje się do nazwy rzeki. Tylko Stary Testament używa jej 140 razy⁴.

W opinii większości egzegetów nazwa Jordan pochodzi od czasownika *yārad*, co oznacza „zstępować, spadać”⁵. Płaszczyzna lingwistyczna doskonale ilustruje specyfikę rzeki. Początki Jordanu sięgają bowiem podnóża góry Hermon (2814 m n.m.p.), okolic Dan i Baniás, gdzie znajdują się jego trzy źródła (Nahal Dan – 143 mn.p.m.; Nahal Baniás – 329m; Nahal Hezbani 529 m), które łącząc się ze sobą tworzą rzekę. Jordan na dystansie 26 km przepływa przez Jezioro Hule i wpada do Jeziora Genezaret. Na tej odległości opada do 210 m p. p.m. Odległość od Jeziora Galilejskiego do Morza Martwego to 109 km, ale koryto rzeki na skutek licznych meandrów ciągnie się przez 320 km, opadając przy tym do poziomu 410 m p.p.m. Jest to najniższe miejsce na świecie. Na tym odcinku zasilany jest przez liczne drobne rzeki i potoki, do największych z nich należą Jamruk i Jabbok⁶.

Jordan jest nieregularną rzeką, przybierającą zmiennie formę potoku, spokojnie płynącej lub nieco rwącej rzeki. Niestalość Jordanu widoczna jest także pod względem poziomu wody, która uzależniona jest od ilości opadów w porze deszczowej oraz od specyfiki lata. W przeciągu roku Jordan przybiera postać niepozornej rzeki, która w okresie pory deszczowej może znacząco przybrać, nawet o kilka metrów. Warto pamiętać o tym fakcie mając na uwadze, że przejście Izraelitów przez Jordan odbywało się tuż przed Paschą, czyli przed 14 Nisan (Joz 5,10). Święto to przypada w okresie wiosennym, na przełomie marca i kwietnia, a więc tuż po porze deszczowej, czasie najobfitszych opadów i roztopów śniegu w górach Antylibanu. Z racjonal-

³ G. MITCHELL, *Together in the Land. A Reading of the Book Joshua* (JSOT.S 134; Sheffield 1993) 41.

⁴ E. DAHLER, *Miejsca biblijne* (Warszawa 1999) 81; T. C. BUTLER, *Joshua*, 44.

⁵ «*yārad*», *HALOT*, t.II, 435; E. J. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 23.

⁶ P. A. KASWALTER, *La Terra della Promessa. Elementi di geografia biblica* (SBF.CM; Milano 2010) 98-99; M. BEDNARZ, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej* (Tarnów 2008) 105-150.

nego punktu widzenia trudno znaleźć gorszy czas na przeprawę przez Jordan niż ten, wskazany w narracji, a zarazem tak wspaniały dla ukazania potęgi i cudów Boga Izraela⁷.

Na uwagę zasługuje również miejsce, w którym dokonało się przejście Izraela przez rzekę. Według wskazań geograficznych zawartych w tekście biblijnym przekroczenie Jordanu odbyło się naprzeciw Jerycha, a więc 19 km na południe od miejscowości Adam (Tell-ed-Damija), położonej na wschodnim brzegu Jordanu, gdzie miały zatrzymać się wody, 10 km od miejsca gdzie Jordan wpływa do Morza Martwego (Joz 3,16)⁸.

Abstrahując od racjonalnego sposobu tłumaczenia cudownego przejścia przez Jordan w świetle czynników naturalnych, gdzie często przytacza się hipotezę aktywności sejsmicznej, czy obsunięcia w wyniku nadmiaru wody ziemi lub skał, które mogłyby zablokować koryto rzeki, warto skoncentrować się na samej narracji, aby odkryć jej znaczenie i myśl teologiczną⁹. Ze względu na wielkie bogactwo tekstu należy ograniczyć się tylko do wydobycia podstawowych i najistotniejszych.

Pierwszym, wartym podkreślenia faktem jest miejsce, z którego wyruszają Izraelici nad Jordan (Joz 3,1). Szittim jest to miejscowość oddalona 11,5 km od Jordanu i dobrze znana tradycji biblijnej, jako obozowisko Izraela, z którego zostali posłani wywiadowcy do Kanaanu (Lb 22,1; Joz 2,1). Szittim przywołuje koczownicze, wymagające i pełne trudów życie Izraelitów na obcej ziemi bogów pogańskich. Obozowisko to posiada również ciekawy rys teologiczny. Jest to miejsce odstępstwa Izraelitów i ich podwójnego grzechu: bałwochwalczego kultu bożka Baala oraz zakazanego przez prawo nierządu z Moabitkami (Lb 25,1-18)¹⁰. W takim kontekście wyruszenie z Szittim stanowi mocne nawiązanie do teologicznego obrazu porzucenia niewoli egipskiej, jako miejsca grzechu, zła i udręki Izraela oraz odnowienia wierności Bogu i przymierzu.

Z obrazem teologicznym tego miejsca doskonale kontrastuje obraz Ziemi Obiecanej. W teologii deuteronomistycznej Kanaan jest własnością Jahwe, miejscem szczególnej Jego obecności, błogosławieństwa i pokoju (Joz 1,13.15). Jest *hā'ădāmâh haṭṭbâh* „ziemią dobrą” (Joz 23,13.15), urodzajną i obfitą, opływającą we wszelkie bogactwa, *'eres zābat ḥālāb ūdābāš* „mlekiem i miodem płynącą” (Wj 3,8)¹¹. Jest ziemią przymierza, bo Bóg obiecał ją dać ludowi, w której Izrael będzie mógł mieszkać bezpiecznie,

⁷ A. L. HARSTAD, *Joshua* (ConCom; Saint Louis 2004) 159.

⁸ J. R. BARTLETT, *Jericho* (CBW; Londyn 1982) 16-25.37.

⁹ J.L.SICRE, *Giosuè*, 102.

¹⁰ L. D. HAWK, *Joshua* (BO.SHNP; Colledgeville 2000)40.

¹¹ W. BRUEGGEMANN, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (OBT 1; Minneapolis 2002) 47; N. C. HABEL, *The Land Is Mine. Six Biblical Land Ideologies* (OBT 34; Minneapolis 1995)40-43.

dopóki będzie wierny przymierzu z Jahwe. Do takiej koncepcji nawiązuje sanktuarium w Gilgal (4,19), które podkreśla obecność Jahwe, czy kwestia pamiątkowych kamieni oraz obrzezania i Paschy, przypominające zobowiązania Izraela (Joz 4,6-7; 5,1-10). Kanaan jest również ziemią gdzie Pan używa *nûah* „pokoju i odpoczynku” (Joz 1,15), harmonii, które może zapewnić tylko prawdziwa relacja z Bogiem¹².

Obraz pozostawienia starego stylu życia, niewierności i grzechu zostaje jeszcze bardziej wzmocniony, przez nakaz Jozuego, wzywający Izraelitów do oczyszczenia się (Joz 3,5). Wezwanie ludu izraelskiego do kultycznego oczyszczenia i uświęcenia *hitqaddāšû*, polegało na oczyszczeniu szat i powstrzymaniu się od aktywności seksualnej (Wj 19,10. 14. 15). Stanowi ono wyraźne odniesienie do koncepcji wojny Jahwe. Jednocześnie uwrażliwia całego Izraela na szczególną obecność i działanie Boga Izraela. Teren obozu izraelskiego staje się świętą przestrzenią obecności samego Boga. Nikt nie ma prawa stanąć wobec Świętego Boga nieoczyszczonym, tym bardziej, że lud ma być świadkiem niezwykłych dzieł Boga, jego *nīplā'ôt* „cudów i znaków”, których Jahwe będzie dokonywał (Joz 3,5)¹³.

Do rangi symbolu urasta również postać Jozuego, jako przywódcy Izraela. Już samo imię oznaczające „Jahwe jest zbawieniem” wskazuje na misję, jaka została mu powierzona, czyli wprowadzenie Izraela do Ziemi Obiecanej¹⁴. Jozue prezentuje się na tle opisu, jako charyzmatyczny lider, wybrany przez Boga, który ogłasza Jego wolę, tłumaczy ją ludowi oraz zarządza Izraelem, sprawnie organizując przejście przez Jordan. Jego władza nad Izraelem ujawnia się w mowach do ludu (Joz 3,5; 4,2.5.16.21-24) i do kapłanów (Joz 3,6), a przede wszystkim w teofanii Jahwe, który zapewnia go o swej zbawczej obecności, wsparciu i błogosławieństwie, a potem przekazuje swą wolę i konkretne rozkazy (Joz 3,7-8)¹⁵. Na doniosły autorytet postaci Jozuego wskazują słowa Boga: *hayyôm hazzeh 'āḥēl gaddelkā* „dziś zacznę cię wywyższać”(Joz 3,7) oraz przywołanie osoby Mojżesza (Joz 4,14)¹⁶. Jozue jako przewodnik ludu przeprowadza naród wybrany, z obcej ziemi, ziemi niewoli, udręki i koczowniczego trybu życia do Ziemi Obiecanej przez Jahwe, ziemi pokoju odpoczynku i wolności (Joz 1,15). Ponadto, odmiennie niż Mojżesz, cieszy się zaufaniem i posłuszeństwem ludu, który z uwagę wykonuje jego nakazy.

¹² L. J. COPPES, «*nûah*», *TWOT*, 562-563.

¹³ P. D. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel*, 157.

¹⁴ A. L. HARSTAD, *Joshua*, 12; J. F. CREACH, *Joshua* (IBDTP; Louisville 2003) 53.

¹⁵ E. J. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 28; D. M. HOWARD, *Joshua*, 123-124.

¹⁶ R. D. NELSON, *Joshua. A Commentary* (OTL 17; Louisville 1997) 61; J. G. HARRIS, C. A. BROWN, M. S. MOORE, *Joshua, Judges, Ruth* (NIBC.OTS 5; Peabody 2000) 33-34.

W narracji przejścia przez Jordan ważnym motywem teologicznym jest Arka Przymierza (Joz 3,3.6.11.14), która w opisie pojawia się niespodziewanie, pierwszy raz od relacji o ustanowieniu sanktuarium na pustyni (Wj 40,21)¹⁷. Arka podkreśla przede wszystkim zbawcą obecność Boga pośród swojego ludu. Pochód Izraelitów za Arką Przymierza wyraźnie ilustruje prawdę, że to Bóg Jahwe przeprowadza ich z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej. To On daje ziemię Izraelowi, walczy w jego imieniu i spełnia swe odwieczne obietnice (Joz 3,14)¹⁸. Obecność Boga pośród swego ludu nie tylko jest ukazana na płaszczyźnie znaku, jakim jest Arka Przymierza, ale również na płaszczyźnie literackiej. Bóg Izraela jest bowiem określony, jako *'el hay* „Bóg żywy”(Joz 3,10). Takie wyrażenie pada tylko ośmiokrotnie w Biblii i wskazuje na szczególną i wyraźną obecność Boga, który ukazuje swoje mocne ramię i swoją potęgę¹⁹.

Arka Przymierza w relacji o przejściu Jordanu posiada jeszcze jedno znaczenie teologiczne. Przywołuje przymierze zawarte na górze Synaj (Wj 19,1–31,18). Często pojawiająca się nazwa *'ārôn bərît-yhwh* „Arka Przymierza Jahwe”(Joz 3,11; 4,7.9.18) oraz *'ārôn hā'ēdūt* „Arka Świadectwa” (Joz 4,16), nawiązujące bezpośrednio do przymierza zawartego za pośrednictwem Mojżesza²⁰. W tym kontekście nie można pominąć faktu, że zawierała ona tablice Dekalogu, przypominające bezpośrednio o prawie nadanym przez Jahwe na Synaju. Znaczenie Arki Przymierza zostaje więc ubogacone o nawiązanie do obowiązku prawa i wierności przymierzu. W tak doniosłej chwili, jakim było przejście Jordanu, obecność Arki Przymierza ukazuje prawdę, że Bóg jest wierny przymierzu, które zawarł z Izraelem, wypełnia obietnice, które złożył, pomimo odstępstw ludu.

Kolejnym ważnym elementem, który posiada istotną teologiczną ekspresję jest dwanaście kamieni zabranych z dna Jordanu, po których przeszli kapłani niosący Arkę Przymierza (Joz 4,19-20). Stanowiły one przypomnienie niezwykłego wydarzenia, którego świadkami byli Izraelici, a więc obecności i ingerencji Jahwe. Kamienie ustawione w Gilgal stanowią pośrednie nawiązanie do przymierza zawartego na Synaju, w którym naród wybrany był również reprezentowany poprzez dwanaście steli(Wj 24,4). Dwanaście kamieni ustawionych na Ziemi Obiecanej po przejściu Jordanu jest jasnym potwierdzeniem wierności i prawdomówności Boga oraz zna-

¹⁷ P. D. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel* (HSM 5; Cambridge 1973) 145-146; M. H. WOULDSTRA, *The Book of Joshua* (NICOT; Grand Rapids 1981) 79-80; A. MOZGOL, «Arka Przymierza», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 52.

¹⁸ J. G. HARRIS, C. A. BROWN, M. S. MOORE, *Joshua, Judges, 32*; T. C. BUTLER, *Joshua, 52*; R.G.BOLING, *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary* (AncB 6; New York 21982) 180.

¹⁹ J. F. CREACH, *Joshua, 49*.

²⁰ T. C. BUTLER, *Joshua* (WBC 7; Dallas 1998) 45.

kiem Jego potęgi i miłości do ludu, jednocześnie jest wezwaniem i przypomnieniem Izraelowi, aby zachowywał i wypełniał przymierze²¹.

Wszystkie te elementy nabierają szczególnego znaczenia w centralnym punkcie narracji, którym jest relacja o niezwykłym zatrzymaniu wód Jordanu, a więc o cudzie dokonanym przez Jahwe (Joz 3,16). Opis rozdzielenia wód Jordanu podobny jest do relacji o rozdzieleniu wód Morza Czerwonego (Wj 14,21) i opatrzony został komentarzem teologicznym. Kapłani stojący pośrodku Jordanu z Arką Przymierza jednoznacznie wskazują, że sprawcą cudu jest Jahwe, to On rozdziela, wody, które zatrzymują się, gdy kapłani niosący Arkę wchodzi do rzeki i powracają na swoje miejsce, gdy opuszczają dno Jordanu. Bóg ukazuje swoją potęgę i siłę oraz wierność, gdy przeprowadza lud do ziemi, którą mu obiecał (Joz 3,17). Wielkość cudu Jahwe zaznaczona jest przez sformułowanie, że lud przechodził po *hārābāh* „suchej ziemi” (3,17), podobnie jak w czasie przejścia Morza Sitowia (Wj 4,21).

Cały opis ewidentnie nawiązuje do przejścia przez Morze Czerwone²². Widoczne jest ono w konkretnych faktach związanych z tymi dwoma wydarzeniami. Za Mojżesza Izraelici byli świadkami znaków w Egipcie (Wj 3,20), spożywali paschę (Wj 11,1–12,33), suchą nogą przeszli przez Morze Sitowia (Wj 14,15-30), natomiast za Jozuego przekroczyli w niezwykły sposób wezbrany Jordan i wkroczyli do Ziemi Obiecanej. Tak jak przejście przez Morze Sitowia było symbolem wyzwolenia z niewoli egipskiej, tak przejście przez Jordan stało się znakiem radykalnej przemiany statusu społecznego hebrajskich pokoleń, z ludu koczowniczego przeobrazili się, dzięki tym zbawczym ingerencjom Boga, w lud cieszący się własną ziemią oraz trwałym pokojem. W ten sposób przejście przez Jordan (Joz 3,14-17) i opis spożywanej paschy w Gilgal (Joz 5,10-12) są swoistym epilogiem okresu wyjścia i wędrówki przez pustynię.

Motyw przekroczeniu Jordanu pojawia się kilkakrotnie na kartach Pisma Świętego, w odniesieniu do różnych postaci m.in. patriarchy Jakuba (Rdz 32,11), króla Dawida (2Sm 17,22; 19,16), czy proroka Eliasza i Elizeusza (2Krl 2-5). Szczególnie interesujące pod względem teologicznym są epizody z życia proroka Eliasza i Elizeusza. Prorok Eliaz tuż przed swoim cudownym odejściem do nieba, uderza płaszczem w wody Jordanu, a te cudownie się rozstępują (2 Krl 2,11-14). W takim kontekście Jordan znów

²¹ E. J. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 27.

²² Widoczne jest to również na płaszczyźnie literackiej. Słowo *hārābāh* „suchy łąd” *nēd* „wał” występują również w opisie przejścia przez Morze Sitowia (por. Wj 14,21;15,8; Joz 3,13,16; 4,18). A. L. HARSTAD, *Joshua*, 184-186; J. G. MCCONVILLE, S. N. WILLIAMS, *Joshua* (THOTCom; Grand Rapids – Cambridge 2010) 22; H.-J. KRAUS, «Gilgal: A Contribution to the History of Worship in Israel», w: G. N. KNOPPERS, J. G. MCCONVILLE, *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (SBThS 8; Winona Lake 2000) 175-176.

staje się granicą, która przybiera postać symbolicznego progę do chwały Bożej²³. Podobnego znaku dokonuje prorok Elizeusz, który powtarza cud Eliasza, a w ten sposób uzyskuje potwierdzenie swojej prorockiej misji (2 Krl 2,14-15).

Nieco inny odcień teologiczny prezentuje historia Naamana, dowódcy wojsk króla Aramu, który na polecenie proroka Elizeusza, miał siedmiokrotnie zanurzyć się w Jordanie, aby zostać oczyszczonym z choroby trądu (2 Krl 5,8-14). Epizod ten podkreśla oczyszczający charakter wód Jordanu²⁴. W kontekście tych dwóch epizodów zostaje potwierdzony i pogłębiony rys teologiczny Jordanu, jako rzeki świętej, oczyszczającej oraz granicy nie tylko o charakterze geograficznym, ale również teologicznym, a nawet w pewnym sensie eschatologicznej, jako bramy wprowadzającej do ziemi obiecanej, czyli nieba.

Teologiczny obraz przejścia przez Jordan byłby niepełny, gdyby zostało pominięte jeszcze jedno, niezwykle istotne wydarzenie, czyli chrzest Jezusa (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Łk 3,21; J 1,28). W świetle narracji przejścia Izraelitów przez Jordan opisu chrztu Jezusa w Jordanie nabiera głębszej teologicznej wymowy.

Przede wszystkim Jezus przyjmując chrzest przechodzi przez Jordan. Ewangelia jednoznacznie wskazuje, że Jan Chrzciciel udzielał chrztu w Betanii, *peran tou iordanou* „po drugiej stronie Jordanu” (J1,28). Jezus przystępując do chrztu przemierza drogę przez Zajordanie, którą uczęszczali pobożni Żydzi idąc z Galilei do Jerozolimy (Mt 3,13), wchodzi do Jordanu, przyjmuje chrzest, przechodzi rzekę, wchodząc do Kanaanu i udaje się na pustynię, gdzie pości i jest kuszony przez Szatana (Mt 3,13; Łk 4,1-13)²⁵.

Chrzest przyjęty przez Chrystusa w Jordanie, przywołuje ideę oczyszczenia, którą nakazał Jozue ludowi (Joz 3,5; Mk 1,4). Oczyszczającemu obmyciu nie tylko podaje się Jezus, które w Jego przypadku ma nieco odmienną teologiczną wymowę, ale również ludzie, którzy przychodzą, aby zerwać z grzechem, ze złem i przyjmują chrzest od Jana Chrzciciela na znak swojego nawrócenia (Łk 3,21).

W wydarzeniu chrztu Jezusa wyeksponowana jest równie mocno obecność Boża. Objawia się cała Trójca Święta. Ojciec, który zaświadcza, że Jezus jest Jego Synem umiłowanym (Mt 3,17; Mk 9,11; Łk 3,22; J 1,34), Duch Święty, który zstępuje w postaci gołębicy (Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 3,20; J 1,32), w końcu Jezus jako umiłowany Syn Boży (Mt 3,17; Mk 9,11; Łk 3,22; J 1,34).

Szczególny wymiar teologiczny przybiera postać Jezusa. Jawi się on, jako nowy Jozue, który wprowadza nowy naród wybrany do ziemi obie-

²³ T. R. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13; Dallas 1998) 15-18.

²⁴ A. L. HARSTAD, *Joshua*, 161.

²⁵ E. J. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 29-30.

caniej, spełnia funkcję proroka, prawodawcy i lidera, przewodnika ludu. Jezus, jako nowy Jozue objawia Ojca i jego wolę (Mt 11,25-27), daje nowe prawo (Mt 5,1-7,29) i zarządza ludem, jako prawdziwy pasterz, troszczący się o swoją trzodę (J 10,1-16). Zbieżność występuje również na płaszczyźnie imienia. W języku hebrajskim występuje tylko jedno imię: Jehoszua (*yəhōšūah*) lub zamiennie Jeszua (*yēšūah*). Identycznie są one tłumaczone przez Septuagintę, jako *iēsous*. Tylko dla podkreślenia wyjątkowości osoby Jezusa, zostało wybrana inna forma imienia w odniesieniu do Jozuego²⁶.

Tak jak Jozue przeprowadził naród wybrany przez Jordan i wprowadził go do Ziemi Obiecanej, tak Jezus przez swoją misję mesjańską wprowadza nowy lud Boży do ziemi obiecanej w wymiarze eschatologicznym, wyzwalając go z niewoli Szatana, zła i grzechu, czyni z niego lud, wolny i cieszący się pokojem. Izraelici pod wodzą Jozuego po przejścia Jordanu, obchodzili Paschę w Gilgal (Joz 5,10), natomiast Jezus chrztem w Jordanie rozpoczyna swoją misję, odkupienia człowieka, której ukoronowaniem, będzie pascha obchodzona w Jerozolimie w czasie, której odda swoje życie²⁷.

Tak bogata treść teologiczna wydarzenia przejścia Jordanu spowodowała, że sama rzeka oraz teologiczne przesłanie wydarzenia przejścia na stałe zostały powiązane z teologią sakramentu chrztu świętego. Teologia przejścia przez Jordan, jako nawiązanie do chrztu została podjęta w sposób pośredni w listach Nowego Testamentu (Rz 6,4; 1P 3,21), u Ojców Kościoła (Tertulian, Orygenes), a nawet w symbolice chrzcielnej. Symbolika sakramentu chrztu jest bowiem mocno związana z teologią przejścia przez Jordan. Odnajdujemy w nim wszystkie motywy teologiczne, przejście od grzechu do łaski, od niewoli do wolności, motyw oczyszczenia, szczególną obecność Boga, zanurzenie w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, który wprowadza nas do ziemi obiecanej, a więc otwiera nam drogę do nieba, zawarcie i odnowienie przymierza z Bogiem. Warto o tym pamiętać szczególnie w kontekście przeżywanego jubileuszu 1050-lecia chrztu Polski.

THE THEOLOGICAL DIMENSION OF THE BIBLICAL CROSSING THE JORDAN RIVER

Summary: The author presents the theology of the Jordan River crossing of the Chosen People under Joshua's leadership, in light of the relevant Bible texts, especially the passages of the Israelites Crossing of the Red Sea and the baptism of Jesus. Just as Joshua led the Chosen People through Jordan

²⁶ R. G. BOLING, *Joshua*, 120; D. M. HOWARD, *Joshua*, 28.91; A. L. HARSTAD, *Joshua*, 12-13.

²⁷ M. H. WOULDSTRA, *The Book of Joshua*, 88-89; P. GRELOT, «Jozue», *STB*, 358-359.

and introduced them to the Promised Land, Jesus, through his messianic mission, introduced the new people of God to the promised land in the eschatological dimension, liberating him from the bondage of Satan, evil and sin. The river itself and the theological message of the event of the crossing are constantly linked to the theology of the sacrament of baptism.

Keywords: Jordan, crossing, Joshua, promised land, baptism

Słowa kluczowe: Jordan, przejście, Jozue, ziemia obiecana, chrzest

JAK DZIŚ GŁOSIĆ EWANGELIĘ? Wskazania papieża Franciszka z adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*

W kontekście aktualnych wyzwań społeczno-kulturowych, jakie rodzą się we współczesnym świecie, w Kościele katolickim raz po raz odzywają się dramatyczne i naglące głosy o potrzebie nowej ewangelizacji. Wśród nich wyróżnia się posynodalna adhortacja apostolska papieża Franciszka *Evangelii gaudium* (2013), która jest pełnym pasji wezwaniem do duchowego przebudzenia Kościoła, zarówno duchownych, jak i świeckich¹. Papież upatruje go w przejściu „od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego” (EG 15). Proponując misyjność, jako klucz odnowy Kościoła, Ojciec Święty chce, by stała się ona stylem każdej działalności duszpasterskiej. W tym celu przekazuje, jak sam to podkreśla, „niektóre wytyczne, które mogą zachęcić i ukierunkować w całym Kościele nowy ewangelizacyjny etap” (EG 17, 18). W naszej refleksji skoncentrujemy się na tych wskazaniach adhortacji, które szczególnie odnoszą się do duchownych i tworzą swego rodzaju vademecum ich posługi głoszenia Ewangelii. Warto je sobie przyswoić, by uczynić ją bardziej autentyczną, dynamiczną i radosną.

1. Potrzeba osobistej relacji z Jezusem Chrystusem

Zaraz na początku, we wprowadzeniu do dokumentu, Papież odwołuje się do podstawowego warunku głoszenia Ewangelii, jakim jest osobiste, wyzwalające i zbawcze spotkanie ewangelizatora z Jezusem Chrystusem (por. EG 1, 3)². Ponieważ miało ono miejsce w przeszłości, należy go więc odnawiać, realizować każdego dnia i w każdej sytuacji życia, by dzięki niemu ciągle na nowo rodziła się w nas gotowość do wychodzenia z Ewangelią do ludzi. Franciszek wprost stwierdza, że „źródło działalności ewangelizacyjnej” tkwi w spotkaniu z miłością Bożą objawioną w Jezusie Chrystusie. To od stopnia przyjęcia tej miłości w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym zależy jakość bycia jej świadkiem i głosicielem w świecie (por. EG 8, 11, 120).

¹ T. JAKLEWICZ, *Kościołe, obudź się!*, „Gość Niedzielny” z dn. 8 grudnia 2013, s. 30.

² Kwestię duchowości ewangelizatorów szeroko omawia przedostatni paragraf adhortacji. Zob. G. SIWEK, *Duchowość głosicieli Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014) z. 12, s. 89-104.

Duchownym, jako teoretycznym ekspertem w znajomości Ewangelii, grozi pokusa bycia jej głosicielami w oparciu jedynie o własną wiedzę, umiejętności organizacyjne, czy osobiste talenty i charyzmaty. Tymczasem nikt nie może zapominać, że nowość i siła ewangelizacji zawsze pochodzi od Boga. Franciszek podkreśla więc, że w każdej swej formie ona jest dziełem Boga, do którego powołuje On ludzi na swoich współpracowników i pobudza do współpracy z Nim mocą swego Ducha (EG 12). Skoro w ewangelizacji prymat należy zawsze do Boga, jedynie w Nim należy otwierać się na pochodzącą od Niego nowość życia³. On też czyni nas „nowymi ludźmi”. Ilekroć powracamy więc do Jego miłości objawionej w Chrystusie, odzyskujemy „pierwotną świeżość Ewangelii”. Wówczas, jak konstatuje to Papież, w perspektywie ewangelizacji „pojawiają się nowe drogi, twórcze metody, inne formy wyrazu, bardziej wymowne znaki, słowa zawierające nowy sens dla dzisiejszego świata” (EG 11). Nowości tej nie należy jednak rozumieć, jako zrywania z Tradycją. Dlatego Franciszek dodaje, że wierzący jest człowiekiem „zachowującym pamięć”. Ona bowiem stanowi „zasadniczy wymiar naszej wiary, a ewangelizacyjna radość jaśnieje zawsze na tle wdzięcznej pamięci i jest łaską, o którą powinniśmy prosić” (EG 13).

2. Misyjne ukierunkowanie duszpasterstwa

Otwierając się na nowość Ewangelii obecnej w pamięci Kościoła i osobiście zdając sobie sprawę z tego, co ma się do ofiarowania innym, trzeba zaangażować się i czynić Kościół bardziej ewangelicznym. Jest to kolejny postulat Ojca Świętego, skierowany do wszystkich wiernych, a szczególnie do pasterzy Kościoła, odpowiedzialnych za charakter jego duszpasterstwa. Istota tego postulatu zawarta została we wstępnym sformułowaniu: „(...) trzeba koniecznie dokonać przejścia «od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego»” (EG 15). Zakłada to konieczność takiego stopniowego przestawiania wszystkich struktur kościelnych i całego duszpasterstwa zwyczajnego, by były bardziej otwarte i pod każdym względem nastawione na ewangelizowanie dzisiejszego świata (EG 27). Postulując taki kierunek odnowy kościelnej, Papież wyraża nadzieję, że „wszystkie wspólnoty znajdą sposób na podjęcie odpowiednich kroków, aby podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia” (EG 25)⁴.

Potrzeba bycia, jak mówi Papież, „w permanentnym stanie misji”, a nie tylko „zwyczajnego administrowania” (EG 25), zakłada gotowość do „wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę docierania z Ewangelią

³ S. HAREZGA, *Świadomość chrześcijańskiej nowości*, „Msza Święta” 72(216) nr 4, s. 10-12.

⁴ G. RYŚ, *Nawrócenie pastoralne*, w: *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, red. K. ŚWIĘS, D. LIPIEC, Lublin 2014, s. 19.

wszędzie tam, gdzie istnieje potrzeba jej światła i odnawiającej mocy słowa Bożego” (por. EG 20-24). W pierwszym rzędzie odnosi się to do każdej wspólnoty parafialnej, dlatego że w Kościele to ona jest „centrum stałego misyjnego posłania”. Jest to więc szczególne wyzwanie dla pracujących w niej duszpasterzy. Według Franciszka dodatkowo przemawia za nim fakt, że „wezwanie do rewizji i odnowy naszych parafii nie przyniosło jeszcze wystarczających owoców”. Dlatego usilną troską duszpasterzy winno być staranie, „aby parafie były bliżej ludzi i stanowiły środowiska żywej komunii i uczestnictwa i ukierunkowały się całkowicie na misję” (EG 28). Taka perspektywa odnowy parafii wymaga od duszpasterzy „rezygnacji z wygodnego kryterium pasterskiego, że «zawsze się tak robiło»”. W związku z tym papież zachęca ich, „by byli odważni i kreatywni w zadaniu przemyślenia celów, stylu i metod ewangelizacyjnych swojej wspólnoty”, tak by prowadziły ją do osiągnięcia dynamizmu misyjnego (EG 33). Konieczność zmian w tym kierunku adhortacja uzasadnia między innymi tym, że w parafiach istnieją: mało gościnny klimat i struktury, biurokratyczne postawy duszpasterzy, przewaga administracji nad duszpasterstwem, sprawowanie sakramentów bez innych form ewangelizacji (EG 63).

3. Dbalność o integralny przekaz wiary i moralności

Przechodząc do samego głoszenia Ewangelii, papież Franciszek porusza najpierw zagadnienie hierarchii przekazywanych prawd wiary (EG 34-39)⁵. Generalnie przepowiadanie winno koncentrować się na tym, „co istotne, na tym, co jest piękniejsze, większe, bardziej pociągające i jednocześnie najbardziej potrzebne” (EG 35). Wszystko to, co ma być głoszone, składa się na credo chrześcijańskiej wiary i wchodzi w skład całej nauki Kościoła, ale w jego centrum „jaśnieje piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym” (EG 36). Za św. Tomaszem z Akwinu Papież stwierdza, że „również w przesłaniu moralnym Kościoła istnieje hierarchia w cnotach i czynach, które z nich się wywodzą”. Pośród nich największe jest miłosierdzie, które jest „właściwością Boga” i w nim „najwyraźniej wyraża się Jego wszechmoc” (EG 37). W związku z hierarchią głoszonych prawd wiary duszpasterze winni więc pamiętać o właściwym rozkładaniu akcentów (por. EG 38), by poświęcając zbyt wiele uwagi drugorzędnym kwestiom, nie godzić w Ewangelię i nie zniekształcać integralności jej przesłania (por. EG 39). Jest to ważne przesłanie, gdyż tylko wówczas kiedy głoszone orędzie pozostaje wierne Ewangelii, staje się autentycznym zaproszeniem do odpowiedzi Boga, „który nas kocha i nas zbawia” (EG 39).

⁵ Zob. K. PANUŚ, *Zasada pondus et ordo w adhortacji Ewangelii gaudium i jej przesłanie dla kaznodziejstwa*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014) z. 12, s. 7-19.

4. Uwzględnienie ograniczeń w głoszeniu Ewangelii

W kolejnej części dokumentu Papież zwraca uwagę na ludzkie ograniczenia, w jakie wpisana jest misja głoszenia Ewangelii. Z tego faktu wynika podstawowe zadanie Kościoła, który ciągle „musi wzrastać w swoim interpretowaniu objawionego Słowa i w swoim zrozumieniu prawdy” (EG 40). Dotyczy to również ciągłej odnowy form przekazu chrześcijańskiej nauki, by była zrozumiała dla współczesnych ludzi. W związku z tym Papież przestrzega, by wierność jakiemuś sformułowaniu nie prowadziła do wypaczenia istoty Ewangelii. Przeciwnie, dla jej lepszego zrozumienia, konieczna jest „odnowa form wyrazu, by ewangeliczne orędzie można było przekazywać w jego niezmiennym sensie” (EG 41). Co więcej, odnowa form głoszenia nie jest celem samym w sobie, ale ma służyć lepszemu dostrzeżeniu piękna Ewangelii i odebraniu go przez słuchaczy. Łączy się z tym dodatkowo wskazanie Franciszka, że „wszelki wykład nauki musi mieć miejsce w postawie ewangelizacji, która przez bliskość, miłość i świadectwo zdolna jest wzbudzić przyglnięcie serca” (EG 42).

Misyjny charakter głoszenia Ewangelii domaga się również rozeznawania kościelnych zwyczajów, które nie spełniają już swej ewangelizacyjnej roli. Papież zachęca więc do ich przeglądu, by nie zachowywać ich na siłę. Analogicznie dotyczy to norm i przykazań kościelnych, które przestały już być „kanałami życia”. Dlatego Ojciec Święty, idąc za wskazaniem św. Tomasza z Akwinu, przestrzega, by zachować umiar w ich propagowaniu. Należy to czynić, „aby życie wiernych nie stało się zbyt uciążliwe oraz aby nie przemienić naszej religii w niewolę”. Według Franciszka jest to jedno z bardzo aktualnych kryteriów reformy Kościoła i jego przepowiadania, które pozwala na dotarcie z orędziem do wszystkich (EG 43).

Ze względu na różne przeszkody i ograniczenia w przyjmowaniu ewangelicznego orędzia przez wiernych, należy pamiętać, by „z miłością i cierpliwością towarzyszyć możliwym etapom” ich formacji. Franciszek, zachęcając kapłanów do takiego towarzyszenia wiernym, odwołuje się do prawdy o „zbawczej miłości Boga”, która „tajemniczo działa w każdym człowieku, niezależnie od jego ułomności i upadków”. Na tej podstawie Ojciec Święty przypomina im, „że konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana, zachęcającego nas do czynienia możliwego dobra” (EG 44).

Zamykając pierwszy rozdział, Papież jeszcze raz podkreśla, że pośród ograniczeń języka i okoliczności nigdy nie należy rezygnować z misyjnego zaangażowania (por. EG 45). Dla jego ilustracji w adhortacji używa się takich określeń Kościoła nowej ewangelizacji jak „Kościół otwartych drzwi”, czy „zawsze otwarty dom Ojca, gdzie jest miejsce dla każdego z jego niełatwym życiem” (EG 46-47). Choć adresatami Ewangelii są więc wszyscy bez wyjątku, to jednak uprzywilejowani powinni być ubodzy. Ewangelizacja skierowa-

na do nich bezinteresownie jest bowiem „znakiem Królestwa, które Jezus przyszedł przynieść” (EG 48). Zachęcając do wyjścia z Ewangelią do ubogich, Papież z przejściem wyznaje: „(...) wołę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa” (EG 49). Franciszek ma na uwadze szczególnie duchownych, gdy mówi, że tym, co ma ich oburzać, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, winien być fakt, że tak wielu braci żyje bez przyjaźni z Jezusem, poza wspólnotą wiary, pozbawionych sensu i celu życia. Z tej racji duchownym powinien towarzyszyć lęk „przed zamknięciem się w strukturach dostarczających fałszywej ochrony, przed przepisami czyniącymi z nich nieubłaganych sędziów i przed przyzwyczajeniami, w których czują się spokojni” (EG 49).

5. Docenienie znaczenia i roli głoszenia słowa Bożego

Koncentrując się już na samym głoszeniu Ewangelii, adhortacja wiele miejsca poświęca przepowiadaniu słowa (EG 135-159). Niezwykle cenne są wskazania Papieża dotyczące homilii głoszonej w obrębie liturgii, którą uznaje za „punkt porównania w ocenie bliskości i zdolności spotkania pasterza ze swoim ludem”. Wyraża też opinię, że mimo wielu krytycznych uwag, co do tej posługi, „homilia może być rzeczywiście intensywnym i szczęśliwym doświadczeniem Ducha, pokrzepiającym spotkaniem ze Słowem, stałym źródłem odnowy i wzrastania” (EG 135).

Aby tak rzeczywiście było, kaznodzieje winni najpierw odnowić w sobie ufność w przepowiadanie słowa, opartą na przekonaniu, że to Bóg przez nich pragnie dotrzeć do innych (EG 136). Ponieważ dokonuje się to w kontekście eucharystycznym, „stanowi najwyższy moment dialogu Boga ze swoim ludem, poprzedzający sakramentalną komunie”. Dlatego głoszący homilię powinien wsłuchać się w „serce swej wspólnoty” i rozpoznawać jakoś tego dialogu, czy jest żywy, czy też przytłumiony i nie przynoszący owocu (EG 137). Wypowiadając się na temat samej homilii, Papież podaje kilka znaczących uwag: ona nie może być „rozrywkowym spektaklem odpowiadającym logice przekazów medialnych; powinna wzbudzić zapał i nadać sens celebracji; powinna być krótka”, by nie niszczyć harmonii i rytmu celebracji liturgicznej; ma ukierunkowywać zgromadzenie ku komunii z Chrystusem w Eucharystii, „aby Pan bardziej błyszczał niż szafarz” (EG 138)⁶.

Papież Franciszek odwołuje się do metafory Kościoła matki i odnosząc go do momentu głoszenia homilii, podkreśla, że w Kościele, jako matce chrześcijańskie przepowiadanie znajduje inspirację do tego, „co należy powiedzieć, jak i znaleźć właściwy sposób, by to powiedzieć” (EG 139). Cechą tego

⁶ Por. L. SZEWCZYK, *Ewangelii gaudium o homilii jako części liturgii*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014) z. 12, s. 27-29.

mówienia winien być więc jego macierzyński charakter, który ujawnia się przez: „serdeczną bliskość kaznodziei, ciepło tonu jego głosu, spokojny styl jego zdań, radość jego gestów” (EG 140). Z uwagi na to, że homilia wpisuje się w dialog Boga ze swoim ludem, winna ten dialog podtrzymywać. Jej celem nie może być więc jedynie komunikowanie prawdy, ale „komunikacja między sercami osób dających się nawzajem w dialogu” (EG 141-142). Papież zauważa, że w tej komunikacji piękną i trudną misją kaznodziei jest pośredniczenie w „zjednoczeniu kochających się serc: serca Pana i serc Jego ludu”. Pomoc kaznodziei polega na takim wyrażeniu uczuć wobec Pana, „by każdy mógł dokonać wyboru”, jak dalej kontynuować z Nim swój osobisty dialog życia (EG 143). Pomoc tę Papież widzi też w umacnianiu tożsamości chrześcijańskiej, mającej początek w „uścisku chrzcielny” i zmierzającej do „uścisku Ojca miłosiernego, oczekującego na nas w chwale” (EG 144).

6. Troska o rzetelne przygotowywanie i głoszenie homilii

Nowością adhortacji jest przeznaczenie aż 14 obszernych punktów na omówienie przygotowania homilii (EG 145-159)⁷. Wprowadzając w to zagadnienie, Papież podkreśla, że w ramach przygotowania do przepowiadania słowa „należy poświęcić dłuższy czas na studium, modlitwę, refleksję i duszpasterską kreatywność” (EG 145). Ojciec Święty przeciwstawia się pokusom, które zagrażają dzisiejszemu kaznodziei i ośmiela się prosić, „aby w każdym tygodniu poświęcić temu zadaniu wystarczająco długi czas osobisty i wspólnotowy, nawet gdyby trzeba było przeznaczyć mniej czasu na inne zadania, nawet ważne” (EG 145). W pracy tej kaznodzieja w zaufaniu Duchowi Świętemu winien ofiarować się „jako narzędzie, ze wszystkimi własnymi zdolnościami, aby Bóg mógł się nimi posłużyć”. Apelując do odpowiedzialności za głoszenie słowa Bożego, Papież stwierdza wprost, że „ten kaznodzieja, który się nie przygotowuje, nie jest «duchowy», jest nieuczciwy i nieodpowiedzialny wobec otrzymanych darów” (EG 145).

Pierwszym krokiem w przygotowaniu homilii jest „poświęcenie całej uwagi tekstowi biblijnemu, który powinien stanowić podstawę przepowiadania”. Papież zwraca szczególną uwagę na warunki owocnej pracy nad tekstem, którą za adhortacją Pawła VI *Evangelii nuntiandi* nazywa „kultem prawdy”. Wymaga ona od kaznodziei postawy pokory serca, zadziwienia, czci i najwyższej uwagi wobec słowa Bożego. Samo zaś studiowanie natchnionego tekstu domaga się od niego wnikliwej uwagi, cierpliwości, poświęcenia, a przede wszystkim miłości do Boga przemawiającego do człowieka (EG 146). Papież przestrzega, by nie ulegać złudzeniu, że po przygotowaniu tekstu już „rozu-

⁷ Na temat przygotowania do głoszenia słowa Bożego z świetle adhortacji papieża Franciszka, zob. J. TWARDY, *Proces przygotowania homilii*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014) z. 12, s. 73-87.

miemy poprawnie, co zamierzał wyrazić święty pisarz”. Korzystając z propozycji, jakie ofiaruje analiza literacka, należy odkryć główne przesłanie perykopy, a więc to, „co autor na pierwszym miejscu chciał przekazać, a także efekt, jaki chciał wywołać”. Ojciec Święty twierdzi, że bez wysiłku w tym kierunku „przepowiadanie nie będzie miało jedności i porządku”, lecz „będzie jedynie sumą różnych oderwanych idei” (EG 147). Ważne jest też papieskie dopowiedzenie, że poprawne zrozumienie sensu centralnego przesłania tekstu wymaga porównania go „z nauczaniem całej Biblii”, w kontekście nauczania Kościoła. Uwzględnienie tej teologicznej zasady czytania Biblii uchroni kaznodzieję od „mylnych lub częściowych interpretacji, sprzecznych z innym nauczaniem tego samego Pisma” (EG 148).

Kolejny etap przygotowania homilii papież Franciszek nazywa „personalizacją słowa”. Chodzi w nim o pogłębienie „osobistej zażyłości ze słowem Bożym”, by kaznodzieja najpierw sam „z sercem uległym i rozmodlonym” stał się słuchaczem miłującym słowo, zanim będzie jego głosicielem (EG 149). Dlatego Ojciec Święty naucza, że „najpierw powinien być gotów, by poruszyło go słowo i by stało się rzeczywistością w jego konkretnym życiu”. Jeszcze mocniej oddaje to za pomocą porównania, że głoszący jako pierwszy winien „pozwolić się zranić słowu, które zrani innych, bo jest żywe i skuteczne” (EG 150). Papież zwraca też uwagę, że głoszący słowo Boże nie muszą być „niepokalani”, ale nieodzowne jest, by mając pewność, że Bóg ich kocha, „czynili postępy na drodze Ewangelii”. Istotne jest więc to, aby kaznodzieja, „uznając swoje ubóstwo”, z zaangażowaniem otwierał się na słowo Boże, modlił się nim i pozwalał, by go całkowicie przeniknęło, wzięło „w posiadanie całe jego jestestwo”. W przeciwnym zaś razie „będzie fałszywym prorokiem, oszustem lub pustym szarlatanem” (EG 151).

Według papieża Franciszka konkretnym sposobem wsłuchiwania się w słowo Boże i otwierania się na przemianę, za sprawą Jego Ducha, jest praktyka *lectio divina*. Jej istotą jest „czytanie słowa Bożego w chwilach modlitwy, by ono nas oświeciło i odnowiło”. Jako czytanie duchowe *lectio divina* wyprzedza studium, ale za punkt wyjścia (*lectio*) ma dosłowne znaczenie tekstu (EG 152). Papież nie omawia dokładnie wszystkich czterech etapów *lectio divina*, ale koncentruje się tylko na etapie *meditatio*, który ukierunkowuje podstawowe pytanie: „Panie, co mnie mówi ten tekst”? Ojciec Święty uspokaja, mówiąc, że podczas słuchania Pana „normalną rzeczą jest mieć pokusy”, które przeszkadzają w odniesieniu słowa Bożego do siebie; Adhortacja wskazuje na zniechęcenie; odnoszenie tekstu do innych, a nie do siebie; szukanie wymówek, by „rozvodnić szczególne przesłanie tekstu”; uważanie, że Bóg żąda zbyt wiele. Zamiast ulegać takiemu myśleniu, należy pamiętać, że Bóg „nie domaga się zaraz pełnej odpowiedzi”, ale „jednego kroku naprzód” i gotowości, by „nadal wzrastać”, prosząc „o to, czego nie zdołaliśmy użyć” (EG 153).

Obok wsłuchiwania się w słowo Boże, „kaznodzieja powinien także słuchać ludu, aby odkryć to, co wierni potrzebują usłyszeć”. Ma on niejako kontemplować lud, by odkryć jego aktualną sytuację i doświadczenia potrzebujące światła słowa Bożego. W związku z tym Papież określa przygotowanie homilii jako „ćwiczenie ewangelicznego rozeznania”, w którym głosiciel – „w świetle Ducha – stara się rozpoznać «Boże wezwanie», rozbrzmiewające w określonej sytuacji historycznej” (EG 154). W jego poszukiwaniu ważne będzie nawiązywanie do powtarzających się ludzkich doświadczeń i pogłębianie wrażliwości na ludzkie życie. Kaznodzieja nigdy nie powinien „odpowiadać na pytania, których nikt sobie nie stawia”; a także unikać komentowania aktualności, aby wzbudzić zainteresowanie, czy szukać popularności (EG 155).

Na koniec refleksji nad przygotowaniem homilii, adhortacja zwraca jeszcze uwagę na wielkie znaczenie „narzędzi pedagogicznych”, dotyczących samego sposobu i środków głoszenia, albo prezentacji przesłania. Papież twierdzi, że troska w tej materii „stanowi postawę głęboko duchową” i jest „wybornym ćwiczeniem w miłości bliźniego” (EG 156). Tytułem przykładu w adhortacji znajdziemy kilka praktycznych wskazań dla ubogacenia i atrakcyjności przepowiadania. W pierwszej kolejności jest to postulat posługiwania się obrazami, które „pomagają w docenieniu i przyjęciu przesłania” (EG 157). Za Pawłem VI papież Franciszek apeluje o prostotę przekazu i konieczność dostosowania się do języka, jakim posługują się słuchacze. Z tym apelem łączy się nakaz przestrzegania jedności tematycznej homilii, jej porządku i powiązania między zdaniem, aby wierni mogli łatwo pojąć logikę całej wypowiedzi (EG 158). W przekazie zbawczego orędzia ważny jest też pozytywny język kaznodziei. Nawet wówczas, kiedy wskazuje on na coś negatywnego, to nie może „zatrzymać się na samym narzekaniu, na żaleniu się, na krytyce, lub na wyrzutach sumienia, ale pokazać także pozytywną wartość przywoływanej rzeczywistości”. Kaznodzieja zawsze powinien budzić, nadzieję, kierować ku przyszłości i nie czynić słuchaczy „więźniami rzeczy negatywnych”. Na koniec Papież wskazuje na potrzebę współpracy duchownych i świeckich, aby razem zastanawiali się nad doskonaleniem głoszenia słowa Bożego i szukaniem odpowiednich narzędzi, by uczynić go bardziej atrakcyjnym (EG 159).

7. Kerygmaticzny charakter posługi dla wzrostu wiary ochrzczonych

Po wskazaniach odnoszących się do przygotowania homilii, ważną kwestią związaną z głoszeniem Ewangelii jest w adhortacji zagadnienie „ewangelizacji dla pogłębienia kerygmy” (EG 160-175). Dotyczy ono wzrostu wiary na drodze formacji i dojrzewania chrześcijańskiego. Po wejściu do Kościoła, każdy chrześcijanin nadal bowiem potrzebuje ewangelizacji. Przed duszpasterzami staje więc zadanie, by „poważnie traktować każdą osobę oraz

zamiar, jaki Pan ma w stosunku do niej” (EG 160). Papież wyjaśnia, że w tej ewangelizacji nie chodzi wyłącznie o formację doktrynalną, ale uczenie zachowywania tego, co nakazał Pan, a zwłaszcza przykazania miłości, oraz stopniowe „przemienianie się w Chrystusa dla życia «według Ducha»” (EG 161-162).

We wspólnocie kościelnej na służbie wzrastania w wierze pozostaje katecheza⁸. Chcąc, by spełniała taką rolę, należy jednak pamiętać, by na różne sposoby, na wszystkich jej etapach, obecny był w niej kerygmat (EG 164). Centralność i ważność kerygmatu w przepowiadaniu stawia przed katechezą pewne wyzwania. Papież Franciszek zwraca uwagę na następujące zasady kerygmatycznego katechizowania: pierwszeństwo głoszenia „zbawczej miłości Boga, uprzedniej w stosunku do moralnych i religijnych zobowiązań”; nie narzucanie prawdy, ale odwoływanie się do wolności; samo głoszenie winno mieć „cechy radości, bodźca, żywotności i harmonijnej pełni”; a ewangelizator winien posiadać takie postawy jak: „bliskość, otwarcie na dialog, cierpliwość, serdeczne przyjęcie” (EG 165). Zdaniem Ojca Świętego katecheza winna być również „inicjacją mistagogiczną”, co oznacza: „konieczną stopniowość doświadczenia formacyjnego, w którym uczestniczy cała wspólnota, oraz dowartościowanie liturgicznych znaków inicjacji chrześcijańskiej” (EG 166). W katechezie należy też zwrócić uwagę na «drogę piękną», nie tylko nawiązując do bogactwa przeszłości, ale szukając „nowych znaków, symboli, sposobów przekazywania słowa, nowych form piękna pojawiających się w różnych kręgach kulturowych” (EG 167)⁹. Papież wyraża życzenie, by wszystkich katechizujących odbierano „jako radosnych zwiastunów wzniosłych propozycji, kustoszy dobra i piękna, jaśniejących w życiu wiernym Ewangelią” (EG 168).

Dla wzrostu wiary wiernych istotne znaczenie ma też towarzyszenie im przez duchownych oraz innych pracowników duszpasterstwa. Dlatego Papież uważa, że Kościół będzie musiał wprowadzić w tę posługę swoich członków zaangażowanych w ewangelizację (EG 169). Dziś istnieje bowiem coraz większe zapotrzebowanie na osoby posiadające doświadczenie w towarzyszeniu. W jego praktykowaniu szczególną rolę pełni umiejętność słuchania drugiego człowieka, połączona z szacunkiem i współczuciem, a także z wielką cierpliwością (EG 171). Papież stwierdza, że osoba towarzysząca, stając przed tajemnicą drugiego człowieka, nie może godzić się z fatalizmem lub małodusznością, lecz budzić zaufanie, gotowość do zaczynania od nowa i wzrastania w wierze (EG 172).

⁸ Zob. P. T. GOLISZEK, *Nowa ewangelizacja w katechezie*, w: *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, red. K. ŚWIĘS, D. LIPIEC, Lublin 2014, s. 197-213.

⁹ Propozycję papieża Benedykta XVI, co do biblijnej animacji całego duszpasterstwa w świetle adhortacji *Verbum Domini* omawia: S. HAREZGA, *Biblijna animacja duszpasterstwa. Inspiracje adhortacji apostolskiej Verbum Domini*, „Zwiastowanie” 20(2011) nr 4, s. 121-127.

Na koniec rozważanej kwestii ewangelizacji dla wzrostu wiary Ojciec Święty ponownie wraca do źródła ewangelizacji, jakim jest słowo Boże. Oświadcza, że „trzeba stale formować się do słuchania Słowa”; a za papieżem Benedyktem XVI powtarza, że jest rzeczą nieodzowną, „aby słowo Boże «stawało się coraz bardziej sercem wszelkiej działalności kościelnej»” (EG 174). Istotny jest też papieski postulat: „Studium Pisma Świętego powinno być dostępne dla wszystkich wierzących”. W ślad za nim idzie duszpasterski wniosek, „żeby diecezje, parafie i wszystkie wspólnoty katolickie proponowały poważne i wytrwałe studiowanie Biblii, jak również promowały jej modlitewne czytanie osobiste i wspólnotowe” (EG 175).

Tym wnioskiem kończymy naszą refleksję nad nową ewangelizacją w świetle adhortacji *Evangelii gaudium*. Jest to programowy dokument pontyfikatu papieża Franciszka, pisany z serca, emocjonalnie, z namiętnością. To śmiały projekt Kościoła, który nie koncentruje się na sobie, ale wychodzi z nowym ewangelicznym entuzjazmem do świata. Oby tylko nie zabrakło jak najwięcej pasterzy i wiernych, którzy zechcieliby podjąć wskazania Papieża, nadając swej posłudze i pracy duszpasterskiej bardziej ewangeliczny i misyjny charakter.

HOW TO PREACH THE GOSPEL TODAY. GUIDELINES OF POPE FRANCIS FROM HIS APOSTOLIC EXHORTATION *EVANGELII GAUDIUM*

Summary: In the context of the current socio-cultural challenges, arising in the contemporary world, the Catholic Church speaks again and again with dramatic and urgent voice about the need for a new evangelization. The author of the article, analysing the context and message of the Apostolic Exhortation of Pope Francis *Evangelii gaudium*, presents it as a programmatic document of his entire pontificate, written from the heart, emotionally and passionately. This is a bold project of the Church that does not focus on itself, but comes out with a new evangelical enthusiasm for the world. That's why the Exhortation is – especially for the clergy – a kind of contemporary *vademecum* of their ministry of Gospel preaching.

Keywords: Pope Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, new evangelization, Gospel preaching

Słowa kluczowe: Papież Franciszek, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nowa ewangelizacja, przepowiadanie Ewangelii

PONTYFIKALIA BISKUPIE W ZBIORACH KLASZTORU FRANCISZKANÓW W PRZEMYŚLU

Chrześcijańska sztuka sakralna nie jest jedynie nośnikiem wartości i walorów estetycznych. Wpływając na piękno celebracji liturgicznych oddaje Najwyższemu Bogu chwałę, ludziom pomaga zbliżyć się do Boga i do siebie nawzajem. Wskazuje ona na wartości moralne, treści religijne i teologiczne¹, a zatem wypełnia funkcje liturgiczne, a Kościół może katechizować dzięki symbolom i idom. Sztuka chrześcijańska od zawsze była i jest służebnicą teologii². Wszystkie budowle, sprzęty kościelne, paramenty liturgiczne, atrybuty i oznaki mają swoją symbolikę, a także teologiczną interpretację. Nie pojawiły się przypadkowo i bez celu. Tak też rzecz ma się i z *pontyfikaliami biskupimi*, którymi są, najprościej mówiąc, wszystkie rzeczy, jakich używa w swoim posługiwaniu biskup³.

Pojęciem *pontyfikalia* określamy oznaki godności i atrybuty władzy biskupiej⁴. Pośród nich wyróżniamy szaty liturgiczne i insygnia. Jeśli chodzi o szaty liturgiczne biskupie, to są takie same, jakich używa każdy prezbiter podczas celebracji liturgicznych⁵: alba przepasana paskiem (cingulum), humerał, stuła i ornat⁶. *Insygnia biskupie* lub raczej *oznaki pontyfikalne* (władzy pasterskiej i nauczycielskiej), to: pektorał, mitra, pierścień, pastorał oraz paliusz, jeżeli przysługuje wedle prawa danemu biskupowi⁷. Istnieją jeszcze szaty stroju chórowego oraz te ubierane w życiu codziennym: sutanna, jedwabny fioletowy pas, rokieta, mucet, fioletowa piuska i biret, kapelusz, kapa wielka i czarny płaszcz⁸. Do wymienionych *pontyfikaliów* zalicza się jeszcze herb biskupi, tron i czynności zarezerwowane biskupowi. W dawnych czasach do pontyfikaliów wliczano także dobra stołowe będące uposażeniem biskupa⁹.

¹ M. ROŻEK, *Idee i symbole sztuki chrześcijańskiej*, Karków 2010, s. 10.

² Tamże, s. 12, 15, 11.

³ A. NOWOWIEJSKI, *Wykład liturgiki Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1902, s. 356.

⁴ E. GIGILEWICZ, *Pontyfikalia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 1408; B. Nadolski, *Pontyfikalia*, w: *Leksykon liturgii* (dalej: LL), Poznań 2006, s. 1199.

⁵ M. MAJEWSKI, *Symbolika szat i insygniów biskupa*, „Anamnesis” (2011) nr 2, s. 69; Nowowiejski, *Wykład liturgiki...*, s. 357.

⁶ J. w.

⁷ J. w.; T. SINKA, *Symbolie liturgiczne*, Kraków 2005, 21 – 25.

⁸ MAJEWSKI, *Symbolika szat...*, s. 75 – 79; NOWOWIEJSKI, *Wykład liturgiki...*, s. 358-459.

⁹ E. Gigilewicz, *Pontyfikalia...*, kol. 1408.

Franciszkanie w Przemyślu osiedlili się w roku w 1234¹⁰ lub 1238¹¹, lub na przełomie lat 1236/1237 i prowadzili tu placówkę misyjną¹², którą przekształcono w regularny klasztor przed rokiem 1370¹³. O wielowiekowym istnieniu synów św. Franciszka w mieście, o patronacie i mecenacie wielu dobrodziejów i fundatorów, mogą świadczyć ofiarowane i pozostawione w klasztorze cenne wota i przedmioty. Posiadają one swoją historię, a czasem tajemnicę. Wiele z nich ozdabia franciszkański kościół i klasztor, a niektóre złożone w skarbcu czekają na swoje odkrycie i opracowanie historyczne. Pośród wielu dobrodziejów klasztoru w Przemyślu swoje szczególne miejsce mają hierarchowie Kościoła katolickiego, zwłaszcza biskupi przemyscy, którzy ofiarowywali różne dobra w celu rozwoju wielkiej duchowości franciszkańskiej. Szczególnymi przedmiotami ofiarowanymi klasztorowi są pontyfikalnia. Większość z omawianych w niniejszym artykule oznak władzy biskupiej, paramentów liturgicznych, a także portretów nie doczekała się swojego opracowania, a co za tym idzie także i publikacji.

1. Oznaki władzy pasterskiej i nauczycielskiej

Mitra, pastorał i tron są to atrybuty i znaki biskupiej władzy. Mitra posiada głęboką symbolikę. Dwie jej tarcze symbolizują znajomość Starego i Nowego Testamentu. Dwa jej rogi to znak łaski kapłańskiej i obrony wiary¹⁴. Tylne wstęgi – *fanones*¹⁵ – opadające na plecy, to symbol podwójnego znaczenia Pisma Świętego: mistycznego i historycznego; widzi się w nich także oznakę wyczucia i kultury religijnej¹⁶. Infula symbolizuje wielmożność Chrystusa, przyłbicę duchową, która odróżnia zastępcę Chrystusa Pana podejmującego walkę z nieprzyjacielem wiary i nauki świętej. To symbol

¹⁰ M. GOSZTYŁA, *Kościół OO. Franciszkanów pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Przemyślu*, w: *Chwalmy Niepokalaną z Franciszkanami*, red. M. M. POŚPIECH, Przemyśl 2000, s. 141,

¹¹ *Fidelis Informatio*, wiek XVIII, opis klasztorów Prowincji Ruskiej i kustodii franciszkańskich, Archiwum Instytutu Franciszkańskiego w Łodzi – Łagiewnikach, „Cezarianm”, sygn. VIII/71a.

¹² A. MAĆZKA, *Franciszkanie polscy w XIV i XV wieku*, w: *Z mroku czasów, czyli rzecz o bł. Jakubie Strzemię, Stróżu naszym i Patronie*, red. R. M. ANTOSZCZUK, „Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego”, t. 28, Niepokalanów 2015, s. 28.

¹³ Tamże, s. 33; M. DANILUK, F. J. DUCHNIEWSKI, K. KLAUZA, T. MADAŁA, *Kalendarium franciszkańskich rodzin w Polsce w latach 1230-1956*, w: *750 lat Franciszkanów w Polsce*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI, „Mała Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego”, t. 1, Niepokalanów 1995, s. 151.

¹⁴ P. KRÓLIKOWSKI, *Mitra*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1374-1374; NADOLSKI, *Pontyfikalnia...*, LL, s. 944; NOWOWIEJSKI, *Wykład liturgiki...*, s. 380-399.

¹⁵ A. PIKULSKI, *Mitra, studium historyczno – artystyczne*, Lublin 2002, s. 84.

¹⁶ M. Majewski, *Symbolika szat...*, s. 79-80.

ściślej więzi z Bogiem i władzy¹⁷. Wyróżnia także blask świętości biskupa i naukę, jaką powinien jaśnieć¹⁸. Każdy biskup posiada władzę, a raczej funkcję pasterską i nauczycielską. Znając Pismo Święte i nauczanie Kościoła, naucza depozytu wiary i czuwa nad jej czystością¹⁹, co również symbolizuje mitra.

Biskup, jako pasterz, winien wprowadzać na dobrą drogę błądzących, zachęcać, napominać, a czasem karcieć leniwych oraz być podporą dla wierzących, czego symbolem jest pastorał²⁰, którego niezwykła symbolika mówi, że jest to znak władzy, ale i dostojności, powagi i troski. Krzywaśń pastorału, to znak miłosierdzia i litości dla błądzących, wprowadzenia ich na dobrą drogę. Podporę i oparcie oraz stanowcze działanie i rządy symbolizuje środkowa część – drzewiec. Ostre zakończenie drzewca to symbol zachęcania, napominania i karcenia leniwych²¹. Jest to zatem symbol posługiwania pasterskiego wiernym w Kościele, zachowania w wierze i dla wiary oraz realizowania Boskiego planu zbawienia²². Reasumując, pastorał to znak pasterskiego urzędu biskupa²³.

Obok mitry i pastorału do pontyfikaliów biskupich, które mówią o władzy i funkcji nauczycielskiej biskupa, zaliczany jest także tron – katedra, znajdujący się w kościołach katedralnych²⁴. W odniesieniu do tronu biskupiego, przepisy kościelne mówią, by nie były to trony na wzór królewskich, jednak tłumaczą, iż należy zachowywać cenne dzieła sztuki z dawnych wieków i nie ingerować w ich strukturę²⁵. Zaznaczają one także, że krzesła dla innych biskupów lub kapłanów winny znajdować się w innym miejscu, niż tron biskupi i nie powinny mieć jego kształtu²⁶. Zatem tron biskupi ma się odróżniać, gdyż jest symbolem sprawowanej władzy²⁷, a także miejscem nauczania wiary i moralności²⁸.

¹⁷ J. w.

¹⁸ *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów*, Edycja polska, Katowice 2010, nr 525.

¹⁹ S. Nagy, *Biskup*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 587-601.

²⁰ MAJEWSKI, *Symbolika szat...*, 83-84; NOWOWIEJSKI, *Wykład liturgiki...*, s. 422-424.

²¹ J. w.

²² NADOLSKI, *Pastorał*, w: *LL*, s. 1154-1156.

²³ *Ceremoniał...*, nr 525.

²⁴ Tamże, nr 42; GIGILEWICZ, *Pontyfikalia...*, kol. 1408.

²⁵ *Ceremoniał...*, nr 47.

²⁶ ŚW. KONGREGACJA OBRZĘDÓW, *Instrukcja o uproszczeniu obrzędów i oznak pontyfikalnych Pontificales ritus*, 21 czerwca 1968, nr 10-13, AAS 60 (1968), s. 408-409.

²⁷ W. PARTYKA, *Tron*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 119, Lublin 2013, kol. 1042.

²⁸ *Ceremoniał...*, nr 42.

1. 1. Infula biskupia

Pośród różnych pamiątek przemyscy franciszkanie przechowują infulę biskupią, która pochodzi z II poł. XIX w. (Il. nr 1). Jej tarcze: frontowa i tylna, o wymiarach 37 cm x 29 cm, są identycznie haftowane, na białym jedwabiu haftem wypukłym. W centralnym polu haftowany złoty krzyż równoramienny o motywach roślinnych, pomiędzy jego ramionami umieszczono symetrycznie rozchodzące się złote promienie. Dookoła krzyża widnieją rozchodzące się zielone wici, na których widnieją złote kiście winogron, liści i kłosów. Zarówno grona, jak i nasiona kłosów wykonane są z profilowanych złotych blaszek. Dolna krawędź obszyta srebrnym sznureczkiem i srebrnym galonem. Fanony, o wymiarach 29 cm x 8 cm, haftowane są motywem wici z kłosami, liśćmi i kiściami winogron, podobnie jak tarcze. Wstęgi te, obszyte srebrnym sznureczkiem, zakończone są złotymi frędzlami. Wewnętrzne brzegi mitry obszyto cienkim pasem skóry z małymi otworami. Na pasie tym wypalony jest ozdobny napis, zapewne nazwa firmy, która wykonała mitrę: „The perfection”. Wewnętrzne części mitry obszyte są ciemnoczerwonym materiałem. Warto dodać, że infula przechowywana jest w futerale z epoki, wykonanym z pikowanego, grubego, szarego materiału. Infula nie posiada żadnego herbu czy inicjałów mówiących o jej właścicielu²⁹. Nigdy nie była prezentowana na jakiegokolwiek wystawie, nie ma też żadnych opublikowanych opracowań na jej temat i nie wiadomo, dlaczego nie występuje w katalogu zabytków.

1. 2. Srebrny pastorał

Pastorał będący częścią zbiorów przemyskiego konwentu, pochodzi z XIX w. (Il. nr 2). Wykonany jest ze srebra o dł. 196 cm i składa się z czterech części, które łączą pierścienie o dekoracyjnie wykonanych motywach roślinnych. Końcówka pastorału posiada grawerowane motywy liści, zakończona jest szpicem w formie spłaszczonej kulki, na której umieszczone zostały znaki jubilerskie: „Plewiński”, „w Warszawie”, „12” oraz „Wa:”. Trzon pastorału przechodzi w stożkowaty nodus, na którym zamieszczone zostały takie same znaki jubilerskie jak na szpicu pastorału. Sam nodus dekorowany jest grawerowanymi liśćmi akantu oraz krawędzią z motywem kiści winogron z liśćmi. Gładki, szeroki uskok nodusa, dekoruje grawerowany herb „Rawicz” umieszczony na owalnej tarczy – kartuszu – z koroną rangową i klejnotem, mitrą, pastorałem i krzyżem na wstędze u dołu kompozycji. Całość umieszczona jest pod kapeluszem biskupim z chwostami (Il. nr

²⁹ R. M. ANTOSZCZUK, *Pontyfikalie biskupie w Przemyślu, notatki z badań wizualnych zbiorów skarbcza klasztoru franciszkanów w Przemyślu*, pkt. *Mitra przemyska*, Przemyśl 2012, Zbiór własny Rafała Antoszczuka [dalej: ZbRA].

4). Krzywaśń esowato wygięta u podstawy gruba, osadzona na kielichu rozwiniętego kwiatu, zwężająca się ku zakończeniu, o motywach liści akantu, z których trzy są plastycznie wygięte do środka. Woluta pastorału, zwężając się, przechodzi w liście wawrzynu, a z nich w zakończeniu, w winny krzew z plastycznie wykonanymi trzema kiśćkami winogron. Średnica woluty wynosi 23 cm³⁰ (Il. nr 3). Pastorał ten używany jest podczas celebracji pontyfikalnych, jakie mają miejsce w kościele franciszkanów przy okazji święta ku czci patrona miasta św. Wincentego, męczennika, tzw. *Wincentiady*, jaka obchodzona jest każdego roku, w ostatnią niedzielę lipca oraz podczas innych celebracji biskupich w tej świątyni. Nie był prezentowany na wystawach muzealnych. Pastorał nie posiada swojego opracowania i nie występuje w *Katalogu zabytków sztuki*, jak również nie posiada swojej *Karty zabytku*.

1. 3. Tron biskupi z baldachimem

Klasztorny franciszkański kościół pw. św. Marii Magdaleny, oprócz niezwyklego wystroju katolickiej świątyni, obok ołtarza głównego, od XVIII w., posiadał tron biskupi mimo to, że świątynia nie pełniła funkcji katedry czy konkatedry, ale od wieków dla biskupów przemyskich, była szczególnym miejscem, które otaczali swoją opieką i mecenatem. Szczególne zasługi w tej dziedzinie ma bp Wacław Hieronim Sierakowski. Cała tzw. *grupa tronowa* umiejscowiona była w prezbiterium, na zachodniej ścianie kościoła (po prawej stronie ołtarza głównego). Usunięta w związku z pracami konserwatorskimi ołtarza, pod koniec lat siedemdziesiątych XX w., uznana została za zaginioną lub zniszczoną³¹. W roku 2011 w zbiorach Instytutu Franciszkańskiego w Łodzi – Łagiewnikach odnalezione zostały stare fotografie kościoła, na których obok ołtarza głównego dostrzec można zarysy i części *grupy tronowej*³². Zdjęcia te pozwoliły autorowi niniejszego artykułu podjąć poszukiwania zaginionego zabytku. Wszystkie jego elementy zostały odnalezione w różnych miejscach klasztoru w 2012 r. Zostały one rozpoznane, skompletowane, sfotografowane i umieszczone w emporze kościoła przez autora niniejszej pracy w 2014 r. Warto dodać, że obecnie w kościele ma miejsce konserwacja ołtarza głównego, fakt ten przyczynił się do włączenia całej *grupy tronowej* do programu odnowienia jej jako elementu wystroju prezbiterium świątyni³³.

³⁰ J. w.

³¹ T. ZIELIŃSKI, *Spisana relacja na temat tronu biskupiego z kościoła franciszkanów w Przemyślu*, Kalwaria Paclawska 13 sierpnia 2002 r., ZbRA.

³² Archiwum Instytutu Franciszkańskiego w Łodzi – Łagiewnikach „Cezarianum”, teczką 2: *Przemysł. Karty albumowe ze zdjęciami*, sygn. III/ 162, nr inw. 10012.

³³ ANTOSZCZUK, *Pontyfikalia biskupie...*, pkt. *Tron biskupi*, ZbRA.

Omawianą tzw. *grupę tronową* stanowi kilka drewnianych elementów: zaplecek z baldachimem, tron, klęcznik, sedilia dla diakonów honorowych, subdiakonów, diakonów lub innych dostojników kościelnych, którzy towarzyszyli biskupowi podczas liturgii i poza nią³⁴ (Il. nr 5). Bez wątplenia jest to tron fundacji abpa Wacława Sierakowskiego, który był wielkim dobrodziejem franciszkanów. To dzięki niemu franciszkański kościół istnieje i otrzymał swój do dziś podziwiany rokokowy wygląd³⁵.

Cała *grupa* wykonana z niepolichromowanego drewna w XVIII w., prawdopodobnie przez lwowską szkołę braci Polejowskich. Jest to zatem najstarsze pontyfikalium, jakie przechowują franciszkanie w Przemyślu.

Zaplecek ozdobiony jest dwoma rzeźbionymi kolumnkami ze złożonymi kapitelami oraz płycinami umieszczonymi po bokach. W środkowej części widnieje okrągła płycina ze złożonymi brzegami. Zapewne w jej wnętrzu była rzeźbiona dekoracja, zapewne było to miejsce na herb biskupa. W zwieńczeniu zaplecek posiada esowato wygięte, symetrycznie ułożone do środka, złożone woluty, między którymi w centralnej części zamieszczona jest złożona sterczyna (Il. nr 6).

Z za zaplecka wychodzi półokrągły, żaglowy baldachim. Jego brzegi są profilowane i zakończone złożoną sterczyną. Przód baldachimu, podobnie jak zaplecek, dekorowany dwoma esowatymi, złożonymi wolutami, między którymi umieszczono w centralnej części dekorowaną, złożoną mitrę, której wstęgi swobodnie opadają na skrzyżowane za mitrą złożony krzyż w formie pastorału i pastorał biskupi (obecnie brak samej krzywaśni pastorału oraz wstęg mitry). Pod baldachimem rzeźbiona, złożona, promienista gloria, na której była umieszczona postać gołębiczy, symbol Ducha Świętego (obecnie brak)³⁶ (Il. nr 7).

Sam tron posiada esowate, rzeźbione, gięte nogi. Od przodu listwa siedziska dekorowana rzeźbioną muszlą między dwoma wolutkami. Wysookie, tapicerowane oparcie dekorują dwa pionowe, złożone gzymsiki. Całość wieńczy motyw dwóch esowatych, złożonych wolut, między którymi, podobnie jak w zaplecku, złożona sterczyna. Od oparcia rozchodzą się rozchylone ku przodowi oparcia dla rąk. Tron posiada nową, czerwoną tapicerkę wykonaną z tłoczonego pluszu³⁷ (Il. nr 8).

Całość tej kompozycji dopełnia wolnostojący klęcznik. Od przodu ozdobiony kwadratową, dużą płyciną w której umieszczono plastycznie rzeźbiony, złożony monogram IHS z wpisanym krzyżem w literę H, na rogach płyciny umieszczono niewielkie złożone rzeźbienia o motywie roślin-

³⁴ J. D. CHALUFOUR, *Przewodnik po mszy św.*, Dębogóra 2012, s. 24.

³⁵ GOSZTYŁA, *Kościół OO. Franciszkanów...*, s. 153 oraz s. 151.

³⁶ ANTOSZCZUK, *Pontyfikalia biskupie...*, pkt. *Tron biskupi*, ZbRA.

³⁷ Tamże.

nym. Boki klęcznika ozdobione rzeźbionymi złożonymi wićmi roślinnymi, umieszczonymi w profilowanych płycinach³⁸ (Il. nr 5).

Do przedstawianej *grupy tronowej* należą jeszcze dwa sedilia (brak fotografii), które posiadają formę małych tronów z ażurowymi oparciami i tapicerowanymi siedziskami opartymi na esowatych nogach, oraz dwie pufy o okrągłych, tapicerowanych siedziskach, wspartych na czterech esowato wygiętych nogach wzmocnionych krzyżowaniem listew, jakie stały po obu stronach tronu i przeznaczone były dla osób towarzyszących biskupowi podczas liturgii i poza nią³⁹. Podobnie jak tron, tak i sedilia i pufy, posiadają nowe tapicerowanie wykonane z czerwonego tłoczonego pluszu⁴⁰ (Il. nr 8).

Przedstawiona tutaj *grupa tronowa* z przemyskiego kościoła franciszkanów nie była nigdy prezentowana na wystawach, nie ma też jakichkolwiek opublikowanych opracowań na jej temat. Stan tego zabytku nie jest dobry i wymaga konserwacji, dlatego cieszy fakt, iż zapadła decyzja o jego odnowieniu po powrocie do prezbiterium świątyni.

2. Biskupie paramenty liturgiczne

Jak było już to wyjaśnione, oprócz oznak władzy pasterskiej i nauczycielskiej do pontyfikałów zalicza się także paramenty, jakich biskup używa podczas liturgii. Przepisy kościelne nie mówią o tym, czy paramenty liturgiczne używane przez biskupa mają być inne od tych, jakich używają prezbiterzy. W historii zakorzeniła się jednak tradycja, że sprzęty używane podczas celebracji pontyfikalnych powinny różnić się od zwykłych formą, kunsztem wykonania lub specjalnym zdobnictwem. Były one wyposażone w dekoracyjnie wykonany herb biskupi, co było znakiem, że danych sprzętów mógł używać jedynie jego właściciel lub ten, któremu na to pozwoli. Sprzęty te nie były i nie są atrybutami czy oznakami władzy biskupiej, są to pontyfikalia liturgiczne, przeznaczone do celebracji sakramentów, głównie Eucharystii oraz nabożeństw. Pontyfikalne paramenty liturgiczne znajdują się także w przemyskim konwencie.

2. 1. Złoty kielich z pateną

Franciszkański skarbiec poszczycić się może dwudziestosiedmiocentymetrowym kielichem mszalnym wraz z pateną, wykonanym ze złożonego srebra i pochodzącym z XIX w. (Il. nr 9). Stopa kielicha jest okrągła, uskokowa, posiada gładką kryzę. Pierwszy uskok jest repusowany o motywach wici roślinnych, uskok drugi z motywem liści akantu. Kielich posiada pu-

³⁸ Tamże.

³⁹ CHALUFOUR, *Przewodnik...*, s. 24.

⁴⁰ ANTOSZCZUK, *Pontyfikalia biskupie...*, pkt. *Tron biskupi*, ZbRA.

klowany trzon, nodus natomiast jest gruszkowaty, ozdobiony odlewanyymi roślinnymi wićmi oraz grawerowaną sceną ukrzyżowania, a z drugiej strony herbem „Rawicz”⁴¹. Herb jest wykonany na typie tarczy XIX- wiecznej, z mitrą, pastorałem i krzyżem na wstędze oraz koroną rangową i klejnotem. Całość umieszczona pod kapeluszem biskupim z chwostami⁴². Dookoła herbu grawerowane inicjały: A[dam] J[asiński] M[aximo] D[ei] E[t] A[postolicae] S[edis] G[ratiae] E[piscopus] P[remisliensis] (Adam Jasiński za Wielką Bożą i Stolicę Apostolską Łaską Biskup Przemyski)⁴³ (Il. nr 10). Czara tulipanowa, wygięta od góry, osadzona w koszyczku dekorowanym plastycznie wykonanymi liśćmi winogron, kiści grom oraz główkami aniołków, posiada puklowane dno⁴⁴. Zarówno kielich jak i patena posiadają wybitą cechę jubilerską: „Chromecki”, „w Warszawie”, „12” oraz „Wa:”. Patena jest złożona, o średnicy 17 cm, z wgłębieniem na hostię. Na jej szczycie umieszczono grawerowaną grupę Ukrzyżowania, taką samą jak na tylnej części nodusa kielicha. Na odwrocie posiada również taką samą jak kielich cechę jubilerską. Wygrawerowany na nodusie kielicha herb biskupi wraz z inicjałami sugeruje, że właścicielem kielicha był bp przemyski Adam Jasiński. Informację taką podaje *Katalog zabytków*⁴⁵.

Kielich używany jest w codziennych celebracjach liturgicznych, był także prezentowany na wystawie *Nieznane dzieła sztuki europejskiej ze zbiorów OO. Franciszkanów w Przemyślu*, jaką organizowało Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej w 2007r.. Posiada swoje opracowania w *Katalogu zabytków* oraz w katalogu z przemyskiej wystawy⁴⁶.

2. 2. Ampułki mszalne z tacą

Tzw. ampułki to niewielkie, zazwyczaj szklane dzbanuszki, z których podczas celebracji Eucharystii kapłan nalewa do kielicha wino i odrobinę wody⁴⁷. Pontyfikalne ampułki, jakie przechowują franciszkanie w Przemyślu, to dwa dzbanuszki wraz z tacą wykonane ze srebra, posiadające złożone elementy. Taca owalna o wymiarach 19 cm x 25 cm. Brzeg złożony o motywach liści laurowych. O takim samym motywie wykonano na

⁴¹ P. KRASNY, J. SITO, *Katalog zabytków sztuki. Miasto przemysł*, cz. 1, *Zespoły sakralne*, Warszawa 2004, poz. 572, s. 69.

⁴² R. ANTOSZCZUK, *Pontyfikał biskupie...*, pkt. *Kielich z pateną*, ZbRA.

⁴³ KRASNY, SITO, *Katalog...*; K. BISKUP, J. KARAS, *Spis przedmiotów zabytkowych kościoła i klasztoru w Przemyślu*, Przemyśl 2006, poz. 11, s. 15.

⁴⁴ M. TROJANOWSKA, K. BISKUP, *Nieznane dzieła sztuki europejskiej ze zbiorów OO. Franciszkanów w Przemyślu*, Przemyśl 2007, z. 11, s. 80.

⁴⁵ KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 572, s. 69; BISKUP, KARAS, *Spis przedmiotów...*, poz. 11, s. 15.

⁴⁶ TROJANOWSKA, BISKUP, *Nieznane dzieła...*

⁴⁷ T. Sinka, *Symbole...*, s. 59 oraz tenże, *Zarys liturgiki...*, s. 109.

tacy dwie okrągłe rynienki, w które wstawia się ampułki⁴⁸ (Il. nr 11). Całość dopełnia grawerowany herb „Rawicz” na owalnej tarczy z koroną rangową i klejnotem, mitrą, pastorałem i krzyżem na wstędze, umieszczone pod kapełuszem biskupim z chwostami⁴⁹ (Il. nr 12).

Same ampułki to srebrne, gruszkowate dzbanuszki o wys. 14 cm, osadzone w złotych plastycznie wykonanych koszyczkach o motywach liści. Koszyczek przechodzi w mały trzon, a następnie w okrągłą podstawkę podzieloną uskokami. Kryza jednego uskoku dekorowana jest złotym motywem liści, podobnie jak brzegi rynienek na tacy i brzeg samej tacy. Drugi uskok dekoruje złoty motyw ośmiopłatkowych kwiatków. Każda z ampułek posiada złote, plastycznie wykonane ucho w formie esowatej wici o motywach liści. Łączy się ono z zawiasikiem, na którym zamieszczona jest profilowana pokrywka. Na jej szczycie mały, złoty motyw liści, nawiązujący do koszyczka, na zwieńczeniu którego umieszczono plastycznie wykonane litery: na jednej ampułce A[qua] - woda, a na drugiej V[inum] - wino. Na zakończeniach pokrywek grawerowany herb „Rawicz”, który swoją formą i wykonaniem przypomina ten z tacy (Il. nr 13). Na spodniej części tacy zamieszczone zostały cechy: „Plewiński”, „w Warszawie”, „12” oraz „Wa.”⁵⁰. Ampułki nie posiadają żadnej cechy jubilerskiej.

Katalog zabytków i Spis przedmiotów zabytkowych kościoła i klasztoru w Przemyślu sugeruje, że wygrawerowany herb biskupi dowodzi, iż właścicielem ampułek z tacą był bp A. Jasiński⁵¹. Komplet ten nie był prezentowany na jakiegokolwiek wystawie. Opracowany został w *Katalogu zabytków i Spisie przedmiotów zabytkowych kościoła i klasztoru w Przemyślu*⁵².

2. 3. Misa z dzbankiem do *lavabo*

W minionych wiekach misa z dzbankiem, a dziś ampułka z tacką i białym małym ręczniczkiem, podczas liturgii potrzebne są do obmycia rąk przez kapłana. Jest to symboliczna czynność wyrażająca obmycie z grzechu i niesprawiedliwości przez sprawowanie ofiary Mszy św. Podczas tej czynności biskup lub prezbiter odmawia specjalną modlitwę: *Obmyj mnie, Panie, z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego*⁵³. Czynność tę określa się terminem *Lavabo*, nazwa ta pochodzi od łacińskiego, pierwszego słowa przyto-

⁴⁸ R. ANTOSZCZUK, *Pontyfikalie biskupie...*, pkt. *Ampułki z tacką*, ZbRA; BISKUP, KARASZ, *Spis przedmiotów...*, poz. 6, s. 17.

⁴⁹ R. ANTOSZCZUK, *Pontyfikalie biskupie...*, pkt. *Ampułki z tacką*, ZbRA.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 617, s. 71; BISKUP, KARASZ, *Spis przedmiotów...*, poz. 6, s. 17.

⁵² Tamże.

⁵³ SINKA, *Symbole...*, s. 43-55; tenże, *Zarys liturgiki...*, s. 210.

czonej modlitwy: *Lava me, Domine, ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me*. Nazwę *Lavabo* stosuje się także do wspomnianego wcześniej kompletu: ampułki, tacki i ręczniczka.

Lavabo, jakie przechowują franciszkanie w Przemyślu, zdaje się nie być kompletem (Il. nr 14). Głęboka, srebrna misa pochodzi z XIX w., klasycystyczna, owalna o wym. 44 cm x 29 cm, głęboka z puklowanym brzegiem o motywie sznureczka (Il. nr 15). Posiada plastycznie wygięte uszy do trzymania, dekorowane plastycznie wykonanymi ornamentami. Na dnie misy grawerowany herb „Rawicz” wykonany tak samo jak na opisywanych już wcześniej paramentach⁵⁴. Na zewnętrznej części dna cecha: „Chromecki”, „w Warszawie”, „12” oraz „Wa:”⁵⁵.

Dzbanek pochodzi z tego samego okresu, co misa. Srebrny, osadzony na kwadratowej podstawie, na której umieszczono cechę: „Plewiński”, „w Warszawie”, „12” oraz „Wa:” (Il. nr 16). Brzegi podstawy ozdobione są plastycznym ornamentem. Stopa przechodzi w okrągły trzon ozdobiony takim samym ornamentem jak podstawa, zwężający się ku górze i kończący skręconą kryzą. Sam dzbanek ozdobiony jest grawerowanymi motywami liści oraz plastycznie wykonanym ornamentem kwiatowym przechodzącym w gięty, esowaty szeroki dzióbek, z plastycznie dekorowanym brzegiem, do którego dołączone jest gięte ucho, ozdobione dużym, plastycznym motywem liścia i rozwiniętego kwiatu. Zakończenie ucha przechodzi w heraldyczną lilię. Bok dzbanka posiada grawerowany herb „Rawicz” podobnie jak na misie (Il. nr 17). Wnętrze dzbanka jest złocone⁵⁶.

Katalog zabytków i Spis przedmiotów zabytkowych kościoła i klasztoru w Przemyślu podaje, że wygrawerowany na misie i dzbanku herb biskupi dowodzi, iż ich właścicielem był bp A. Jasiński⁵⁷.

Paramenty te nie były prezentowane na wystawach, a opracowania w *Katalogu zabytków i Spisie przedmiotów zabytkowych kościoła i klasztoru w Przemyślu*, doczekała się jedynie misa.

3. Portrety i przedstawienia biskupie

Portrety biskupie i obrazy z definicji nie są zaliczane do pontyfikaliów, jednak autor niniejszego opracowania zdecydował się przedstawić niektóre z nich. Stanowią one grupę pamiątek związanych z biskupami i często zajmują specjalne miejsca w klasztorach czy kościołach franciszkań-

⁵⁴ KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 617, s. 71; BISKUP, KARAŚ, *Spis przedmiotów...*, poz. 5, s. 17; R. ANTOSZCZUK, *Pontyfikalnia biskupie...*, pkt. *Misa z dzbankiem – Lavabo*, ZbRA.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 617, s. 71; BISKUP, KARAŚ, *Spis przedmiotów...*, poz. 5, s. 17.

skich. Klasztor w Przemyślu nie posiada tak niezwyklej galerii portretów biskupich jak chociażby konwent krakowski, jednak w swoich zbiorach ma kilka portretów biskupów, którzy w sposób szczególnie opiekowali się franciszkanami przemyskimi, ich kościołem i klasztorem. Biskupami tymi byli: bp Eryk Mora z Winsen, abp Wacław Hieronim Sierakowski, abp Tadeusz Kierski oraz abp lwowski Andrzej Sulikowski⁵⁸.

3. 1. Portret imaginacyjny bpa Eryka z Winsen herbu *mora*

Na wschodniej ścianie prezbiterium, nad wejściem do zakrystii kościoła, zawieszony jest portret imaginacyjny franciszkanina, bpa Eryka z Winsen herbu *Mora*⁵⁹ (Il. nr 18). Był on biskupem przemyskim w latach 1377-1391. Pochodził z Saksonii i od 1378r. był sufraganem w Hildesheimie. Jako biskup zorganizował funkcjonowanie diecezji w zakresie administracyjnym i duszpasterskim. Zabiegał o ustalenie granic diecezji, zorganizował kancelarie i ustanowił oficjała. Prawdopodobnie on to w roku 1384 powołał kapitułę katedralną a sześć lat później wydał jej odpowiednie statuty. Ufundował klasztor franciszkański w krośnie w 1378 r.⁶⁰ Bp Eryk jako franciszkanin nie był członkiem przemyskiej wspólnoty zakonnej, jednak franciszkanie zawdzięczają mu między innymi poświęcenie ich pierwszego, drewnianego kościoła pw. św. Marii Magdaleny, jaki został wzniesiony w 1378 r.⁶¹

Interesujący nas obraz potężnych rozmiarów (300 cm x 200 cm) namalowany jest na płótnie zapewne przez Stanisława Stroińskiego w latach 1760-1775⁶². Biskup przedstawiony został w postawie siedzącej na tronie przy stole. Lewą rękę unosi w górę, wskazując palcem na krzyż stojący na stole, podczas gdy prawa ręka położona jest na oparciu tronu. Ukazany jest jako starszy, łysiejący mężczyzna z gęstą brodą. Postać ubrana w szary mu-

⁵⁸ KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 394, s. 67, poz. 392, s. 77, poz. 269 s. 62.

⁵⁹ Tamże, fig. 395; POŚPIECH, GOSZTYŁA, *Chwalmy.....*, s. 162; Wirtualny przewodnik po kościele franciszkanów w Przemyślu: <http://www.przemysl.franciszkanie.pl/inna%20strona/nawa%20glowna/eryk2.html> [dostęp: 23.10.2014]; J. ŁOPAT, *Leksykon postaci franciszkańskich z XIII i XIV wieku*, Niepokalanów 2011, s. 227.

⁶⁰ T. ŚLIWA, *Eryk z Winsen*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 1103; ŁOPAT, *Leksykon...*, s. 227.

⁶¹ POŚPIECH, GOSZTYŁA, *Chwalmy.....*, s. 141; *Kościół Franciszkanów pw. św. Marii Magdaleny*, turystyczny folder informacyjny, bez autora, miejsca i roku wydania.

⁶² Ł. TURCZAK, *Obraz – Portret biskupa Eryka z Winsen h. Mora*, Karta zabytku, Przemyśl 2000, Zbiór: *Karty katalogowe zabytków*, b. sygn., Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyślu; K. Biskup, *Napisy z kościoła Ojców Franciszkanów w Przemyślu*, <http://www.niedziela.pl/artukul/26912/nd/zdjecia> [dostęp: 25.10.2014].

cet biskupi zapinany czerwonymi guzikami, podszyty również czerwonym materiałem. Pod mucetem komża oraz sutanna. Stół, przy którym siedzi biskup, nakryty jest czerwonym obrusem ze złotymi frędzlami. Na stole stoi krzyż oraz dwie księgi. Przed biskupem leży otwarta księga, a pod nią rozwinięty papirus, którego rulon opada z krawędzi stołu. Warto dodać, że na papirusie widnieje plan kościoła. Byz może jest to plan drewnianego kościoła św. Marii Magdaleny, który konsekrował lub plan kościoła katedralnego⁶³. Prawa strona obrazu ozdobiona jest kolumną z podstawą owiniętą zieloną draperią, zza której wyłania się architektoniczny łuk. U dołu obrazu namalowany jest dekoracyjny kartusz, w który wpisane są łacińskie sentencje informujące o życiu i zasługach hierarchy. Całość dopełnia rzeźbiona rama ze złożonymi gzymsami i rokalicami⁶⁴. Autorami ramy wykonanej w roku 1775⁶⁵ są: stolarz Wojciech i snycerz Franciszek Duńczewski⁶⁶.

3. 2. Portret abpa Wacława Hieronima Sierakowskiego

Zawieszony obraz nad wejściem do kaplicy Pana Jezusa Miłosiernego, na zachodniej ścianie prezbiterium kościoła, jest podobnych rozmiarów i tego samego autora, co obraz bpa Eryka. To portret abpa Wacława Hieronima Sierakowskiego⁶⁷, który urząd biskupa przemyskiego sprawował w latach 1742-1760⁶⁸ (II. nr 19).

Arcybiskup urodził się w Rabie Wyżnej w roku 1700. Kształcił się w Kolegium Nowodworskiego w Krakowie i Akademii Krakowskiej. Podjął studia teologiczne w Łowiczu, a także na Uniwersytecie Sapieży. W roku 1726 przyjął święcenia kapłańskie. W roku 1737 nominowano go koadiutorem biskupa inflanckiego, a cztery lata później został biskupem kamienieckim. W roku 1742 papież Benedykt XIV powierzył mu diecezję przemyską, w której podjął się wprowadzania wielu reform. W 1760 r. erygował seminarium duchowne i szpital dla chorych. Założył także Studium Teologii Spekulatywnej z biblioteką. Dokończył przebudowę katedry przemyskiej, którą konsekrował w roku 1744. Przeniesiony na arcybiskupstwo lwowskie w 1760 r., zasłynął jako gorliwy pasterz i organizator obu diecezji. Zmarł w 25 października 1780 r. w Obroszynie k. Grodka Jagiellońskiego⁶⁹.

⁶³ R. M. ANTOSZCZUK, *Opis obrazu bpa Eryka z Winsen*, ZbRA.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ TURCZAK, *Obraz – Portret...*

⁶⁶ KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 394, s. 67.

⁶⁷ Tamże, fig. 394; POŚPIECH, GOSZTYŁA, *Chwalmy...*, s. 162; Wirtualny przewodnik po kościele franciszkanów w Przemyślu: www.przemysl.franciszkanie.pl/inna%20strona/nawa%20glowna/sierakowski2.html [dostęp: 23.10.2014].

⁶⁸ H. BORCZ, *Sierakowski Wacław Hieronim*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 175-176.

⁶⁹ Tamże.

Obraz datowany na lata 1759-1760 posiada takie samo obramowanie, jak obraz bpa Eryka, które wykonane zostało w roku 1775, oba więc obrazy, jak było już to zaznaczone, mają tych samych twórców⁷⁰. Postać arcybiskupa namalowano na architektonicznym tle, które posiada trójuskokowy gzyms oraz zieloną draperię upiętą w rogu obrazu. Hierarcha przedstawiony jest w postawie siedzącej na tronie obitym czerwoną tapicerką, z lewą ręką leżącą na oparciu, jednocześnie trzymającą w dłoni jakiś dokument. Drugą rękę opiera o stół, wskazując palcem na Oko Opatrzności w chmurach, które namalowane jest na jednej ze stronic otwartej księgi, jaka leży przed biskupem, który ukazany jest jako łysiejący mężczyzna w średnim wieku. Postać ubrana w szary mucet biskupi i sutannę oraz białą komżę. Na szyi posiada zawieszony, na łańcuchu pektorał oraz Order Orła Białego na niebieskiej wstędze, na lewym ramieniu do mucetu przypięty jest kolejny order. Stół, przy którym siedzi biskup, okrywa granatowy obrus ze złotymi frędzlami. Na stole stoi wspomniany już krzyż oraz kilka książek. Przed krzyżem leżą dwie książki jedna na drugiej. Stronicę otwartej księgi ozdabia wspomniane Oko Opatrzności. Obok tych książek ustawiony jest dzwonek oraz gęsie pióro w kałamarzu. Pod ręką biskupa, która opiera się o stół, umieszczono paliusz metropolitalny. Całość dopełnia ozdobny kartusz, jaki został namalowany na całej szerokości obrazu w dolnej jego części⁷¹. W kartusz wpisano w j. łacińskim znaczne wydarzenia z życia arcybiskupa, na jakich stolicach biskupich zasiadał, czym szczególnie się odznaczał, jakie miał zasługi szczególnie dla franciszkanów w Przemyślu nawet wtedy, gdy został metropolitą lwowskim. Ciekawostką jest to, iż sam tekst składa się z ponad 300 wyrazów⁷².

3. 3. Przedstawienie abpa Andrzeja Sulikowskiego

Przedstawienie abpa Sulikowskiego to fresk datowany na rok ok. 1778⁷³, o wym. 330 cm x 230 cm, usytuowany na ścianie, pod chórem⁷⁴ (II, nr 20). Kompozycja ujęta jest w iluzoryczną ramę zwieńczoną rokalicami, z których po bokach zwisają kiście kwiatów. U dołu fresku dekoracyjnie

⁷⁰ Ł. TURCZAK, J. STĘCHŁY, *Obraz – Portret biskupa Sierakowskiego*, Karta zabytku, Przemyśl 2000, Zbiór: *Karty katalogowe zabytków*, b. sygn., Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyślu, oraz BISKUP, *Napisy z kościoła...*; KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 394, s. 67.

⁷¹ TURCZAK, STĘCHŁY, *Obraz – Portret...*; R. ANTOSZCZUK, *Opis obrazu abpa Wacława Hieronima Sierakowskiego*, ZbRA.

⁷² TURCZAK, STĘCHŁY, *Obraz – Portret...*; BISKUP, *Napisy z kościoła...*

⁷³ Ł. TURCZAK, *Polichromia – portret arcybiskupa Solikowskiego*, Karta zabytku, Przemyśl 1996, Zbiór: *Karty katalogowe zabytków*, b. sygn., Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyślu; KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 268, s. 62.

⁷⁴ POŚPIECH, GOSZTYŁA, *Chwalmy...*, s. 146.

namalowany duży kartusz, wychodzący poza ramy przedstawienia, z łacińskim tekstem mówiącym o zasługach dobrodzieja dla klasztoru franciszkańskiego. Postać arcybiskupa przedstawiona w postawie stojącej, częściowo za stołem. Prawą rękę, na której palcu widnieje pierścień biskupi, opiera na stole; lewą natomiast otwiera leżącą przed nim księgę. Arcybiskup ukazany jest jako starszy mężczyzna z dłuższymi włosami i brodą. Na głowie ma założoną piuskę, ubrany w szary mucet biskupi podbity czerwonym materiałem, czerwoną sutannę i białą komżę. Na szyi pektorał, zawieszony na złotym łańcuchu. Spod sutanny wysunięty jest prawy but z krzyżykiem na wierzchu. Stół, za którym częściowo stoi postać, posiada dekoracyjnie wykonaną nogę w formie woluty, zakończoną kulą, nakryty zielonym obrusem ze złotymi frędzlami. Na nim za otwartą księgą stoi krzyż⁷⁵.

W związku z tym przedstawieniem, a raczej z jego tytułem i samym tekstem, jaki widnieje w kartuszu, autor niniejszego opracowania, zauważył błąd, jeśli chodzi o imię i nazwisko arcybiskupa, co potwierdziła także *Karta zabytku*⁷⁶. W spisie biskupów lwowskich nie występuje żaden abp Andrzej Sulikowski⁷⁷. Nie ma też jakiegokolwiek wzmianki o takim biskupie w *Hierarchia Catholica*⁷⁸. Być może konserwatorzy zabytków podczas prac restauracyjnych źle odczytali zniszczony napis na kartuszu i przeinaczyli imię oraz nazwisko arcybiskupa. Warto dodać, że dziś gołym okiem widać odbijający się inny napis, jaki był na kartuszu przed odnawianiem fresku. Można wysnuć hipotezę, że być może jest to przedstawienie abpa Jana Dymitra Solikowskiego, który był metropolitą lwowskim w latach 1583-1603⁷⁹. Kwestię tą wyjaśnia także wspomniana *Karta zabytku*, założona przez Łucję Turczak w 1996 r. W opisie przedmiotu autorka bowiem jednoznacznie wskazuje, iż fresk ten jest portretem abpa Jana Dymitra Solikowskiego⁸⁰. Omawiany tutaj fresk nie jest w najlepszym stanie i wymaga prac konserwatorskich.

Abp Solikowski urodził się w Sieradzu w 1539 r. Pochodził z rodziny protestanckiej. W latach 1556-1560 studiował w Krakowie i w Wittenberdze. Pełnił wiele ważnych obowiązków politycznych, między innymi poselstwa w ważnych sprawach państwowych. Pod wpływem P. Skargi i kard. Hozjusza nawrócił się na katolicyzm. Po 1574 przyjął święcenia ka-

⁷⁵ TURCZAK, *Polichromia – portret...*; R. ANTOSZCZUK, *Opis fresku bpa Sulikowskiego*, ZbRA.

⁷⁶ TURCZAK, *Polichromia – portret...*

⁷⁷ K. R. PROKOP, *Arcybiskupi Halicy i Lwowscy*, Biały Dunajec – Ostróg 2010; *Biskupi lwowscy*, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Biskupi_lwowscy\(Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82%C5%82aci%C8s_ki\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Biskupi_lwowscy(Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82%C5%82aci%C8s_ki)) [dostęp: 30.10.2014].

⁷⁸ *Hierarchia Catholica*, t. II (1431-1503), t. III (1503-1592), t. IV (1592-1647).

⁷⁹ W. ROSOWSKI, *Solikowski Jan Dymitr*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 580-581; PROKOP, *Arcybiskupi...*, s. 137-148.

⁸⁰ TURCZAK, *Polichromia – portret...*

ślańskie. Prekonizowany na arcybiskupstwo lwowskie sakrę biskupia otrzymał w Kaliszu w 1583 r. Jako arcybiskup pozostał aktywnym działaczem politycznym i dyplomatycznym jednocześnie dbając o podwyższenie poziomu religijnego swojej archidiecezji. Propagował kult maryjny i eucharystyczny, jednocześnie nakazując naukę katechizmu oraz organizowanie bractw religijnych. Zwoływał synody archidiecezjalne w roku 1583 i 1593. Jest autorem dzieł z zagadnień teologicznych oraz politycznych⁸¹.

3. 4. Portret abpa Józefa Tadeusza Kierskiego

Kolejnym przedstawieniem biskupim, jaki przechowują przemyscy franciszkanie, jest portret abpa J. T. Kierskiego⁸² (Il. nr 21). Pełnił on urząd biskupa przemyskiego w latach 1768-1783⁸³.

Józef Tadeusz Kierski urodził się w 1706 r. w Kiekrzu k. Poznania. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1733 r., a trzy lata później w został biskupem pomocniczym w Poznaniu. W latach 1738 – 1739 pełnił urząd administratora diecezji po śmierci ordynariusza S. J. Hozjusza. Wybrany na sekretarza wielkiego koronnego w roku 1759 przebywał na królewskim dworze. W roku 1768 otrzymał nominację na biskupa przemyskiego, jednak swój ingres do katedry odbył dopiero w 1780. W czasie od wyboru w obawie przed konfederacją barską wyjechał za granicę, gdzie przebywał do 1771 r. Jako biskup odbudował wiele kościołów i odnowił katedrę w Przemyślu⁸⁴. 19 lipca 1778 r. abp Sierakowski konsekrował kościół franciszkański w Przemyślu nadając mu tytuł Niepokalanego poczęcia NMP., św. Marii Magdaleny oraz św. Ojca Franciszka⁸⁵.

Obraz nieznanego autora o wym. 240 cm x 130 cm nie posiada ramy, datowany jest na rok ok. 1778⁸⁶. Postać przedstawiona w postawie stojącej, we wnętrzu sali, w peruce z epoki z piuską. Biskup ubrany jest w mucec, sutannę oraz białą komżę zakończoną koronką. Na szyi żabot oraz pektorał zawieszony na łańcuchu; oprócz tego na niebieskiej wstędze Order Orła Białego, inny order zawieszony jest na mucecie, na lewym ramieniu. Portretowany, w lewym ręku trzyma lekko uniesiony dokument, a prawą rękę opiera o dekorowany, katafalkowy stół, przez który przewieszona jest zielona draperia zakończona złotymi frędzlami. U dołu obrazu wydzielono pole,

⁸¹ ROSOWSKI, *Solikowski...*, kol. 580 – 581.

⁸² KRASNY, SITO, *Katalog...*, poz. 392, s. 77 oraz fig. 404.

⁸³ T. ŚLIWA, *Kierski Józef Tadeusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1417-1418.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ POŚPIECH, GOSZTYŁA, *Chwalmy...*, s. 145.

⁸⁶ O. ŁATOCHA, *Portret bpa Józefa Tadeusza Kierskiego*, Karta zabytku nr V 3544, Przemyśl 1964, Zbiór: *Karty katalogowe zabytków*, b. sygn., Archiwum Klasztoru Franciszkanów w Przemyślu.

w które wpisano zasługi, jakich arcybiskup dokonał dla franciszkanów, m.in. konsekracji kościoła franciszkanów w Przemyślu⁸⁷.

Konkluzja

Niniejszy artykuł przedstawił pontyfikalie, jakie przechowują franciszkanie w Przemyślu. Wiele z nich po raz pierwszy doczekało się swojego opracowania. *Katalogi zabytków* niektóre z nich pominięły. Omówione pontyfikalie w wielu przypadkach nie były prezentowane na wystawach muzealnych. Wspomniane *Katalogi*, a za nimi inne opracowania podają, że właścicielem oznak władzy biskupiej i paramentów liturgicznych z przemyskiego klasztoru był bp Adam Jasiński, który urząd biskupa przemyskiego sprawował dość krótko, bo w latach 1860 – 1862⁸⁸.

Biskup Jasiński urodził się w 1812r. w Diatynie k. Brzeżan (dzisiejsza Ukraina). Studia teologiczne ukończył na Uniwersytecie Lwowskim. W roku 1836 otrzymał święcenia kapłańskie. Był profesorem Uniwersytetu Lwowskiego i pełnił obowiązki katechety i duszpasterza młodzieżowego, przewodniczącego komisji opracowującej podręczniki szkolne w j. polskim i wiele innych. W roku 1860 papież Pius IX prekonizował go na biskupstwo przemyskie, a w 1862 roku odbył się jego ingres do katedry. Doprowadził do odnowienia katedralnej kaplicy Najświętszego Sakramentu, a także dokonał reorganizacji dekanatów. W roku 1862 objawiła się choroba prawdopodobnie nowotworowa, której nie pomogły zagraniczne i polskie kuracje, zmarł 3 marca 1862 r.⁸⁹ Pogrzb przemyskiego ordynariusza odbył się na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie, gdzie spoczywa do dziś⁹⁰.

Według opracowań, świadectwem własności omawianych pontyfikalii, mają być: wygrawerowany herb „Rawicz” na wszystkich metalowych precjozach oraz ten sam herb i inicjały na kielichu mszalnym: A[dam] J[asiński] M[aximo] D[ei] E[t] A[postolicae] S[edis] G[ratiae] E[piscopus] P[remiensiensis] (Adam Jasiński za Wielką Bożą i Stolicę Apostolską Łaską Biskup Przemyski)⁹¹. Jeżeli jest to prawdą, to dlaczego w życiorysach tego biskupa podaje się, że herbem, jakim się sygnował był herb *Sas*?⁹². Informację tę potwierdza, jeszcze nie wydany, ale przygotowany do druku *Herbarz*

⁸⁷ Tamże; R. ANTOSZCZUK, *Opis obrazu abpa Józefa Tadeusza Kierskiego*, ZbRA.

⁸⁸ W. SARNA, *Dzieje diecezji przemyskiej obrządku łac.*, Przemyśl 1902, s. 509; J. WOŁCZAŃSKI, *Jasiński Adam*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1064-1065.

⁸⁹ SARNA, *Dzieje diecezji...*, s. 509-511; WOŁCZAŃSKI, *Jasiński...*, kol. 1064-1065.

⁹⁰ S. S. NICIEJA, *Łyczaków. Dzielnica za Styksem*, Wrocław 1998, s. 112.

⁹¹ KRASNY, SITO, *Katalog...* oraz K. BISKUP, J. KARAŚ, *Spis przedmiotów zabytkowych kościoła i klasztoru w Przemyślu*, Przemyśl 2006, poz. 11, s. 15.

⁹² SARNA, *Dzieje diecezji...*, s. 509.

*biskupów przemyskich*⁹³. Jeżeli sygnował się herbem *Rawicz*, to dlaczego herb *Sas* widnieje na jego, biskupim epitafium w archikatedrze przemyskiej? (Il. nr 22). Nazwisko „Jasiński” występuje w spisach herbowych jednocześnie dla herbu *Sas*⁹⁴ i *Rawicz*⁹⁵. Z tą różnicą, że herb *Sas* przypasany jest Jasińskim z województwa łęczyckiego i ruskiego, a *Rawicz* dla Jasińskich z województwa łukowskiego i kołomyjskiego⁹⁶. Można zatem postawić hipotezę, że być może ktoś, kto ofiarowywał biskupowi Adamowi opisane pontyfikalia, nie wiedząc dokładnie, jakim herbem posługuje się hierarcha lub miał pewność, że herbem tym jest herb *Rawicz*. Wątpliwym jest fakt, że biskup używał obydwu herbów. Zatem kwestia właściciela przemyskich paramentów oraz to, jak trafiły do zbiorów franciszkanów, nadal pozostaje otwarta i wymaga dalszych głębokich i szczegółowych kwerend, jednocześnie uwrażliwia na uważne i wnikliwe przebadanie źródeł, co chroni badaczy przed pochopnymi wnioskami i niezamierzonymi błędami obecnymi w wielu opracowaniach.

Zagadnienie pontyfikaliów ze zbiorów nie tylko franciszkańskich, rodzi wiele pytań pozostawionych bez odpowiedzi. Strychy, piwnice, zakamarki klasztorne, a niekiedy i kościelne magazyny archiwalne kryją prawdziwe skarby, które w dalszym ciągu czekają na ich uwolnienie i fachowe opracowania. Badania o charakterze interdyscyplinarnym mogą pomóc w dalszych badaniach tego zagadnienia. Wiele pamiątek, a pośród nich zbiór pontyfikaliów już odkrytych stanowi ważne źródło o czasie minionym. Warto zatem pochylać się nad nimi poszukując odpowiedzi na pytania, które być może zrodziło niniejsze opracowanie.

⁹³ A. BRZEZINA WINIARSKI, *Herby biskupów przemyskich obrządku łacińskiego*, Przemyśl 2013, tabl. 15, poz. 60.

⁹⁴ *Herbowni herbu „Sas”*, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Sas_\(herb_szlachecki\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Sas_(herb_szlachecki)) [dostęp: 20.05.2014].

⁹⁵ *Herbowni herbu „Rawicz”*, <http://platine.pl/herby/herb,rawicz,2982.html> [dostęp: 20.05.2014].

⁹⁶ T. GAL, *Polskie rody szlacheckie i ich herby*, Białystok 2000, s. 87.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 1. Mitra biskupia; Il. nr 2 i 3. Pastorał i jego krzywaśn – Skarbiec klasztoru franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 4. Grawerowany herb „Rawicz” w otoku dystynkcji biskupich na kryzie niodusa pastorału przemyskiego - Skarbiec klasztru franciszkanów w Przemyślu; Il. nr 5. Grupa tronowa z kościoła franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 6. Zaplecek i baldachim przemyskiego tronu biskupiego; Il. nr 7. Zwińczenie baldachimu przemyskiego tronu biskupiego; Il. Nr 8. Tron biskupi i sedilia dla diakonów – Klasztor franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 9. Pontyfikalny kielich mszalny z pateną; Il. nr 10. Herb „Rawicz” w otoku biskupich dystynkcji wraz z inicjałami na nodusie kielicha pontyfikalnego – Klasztor franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 11. Ampulki mszalne z tacką; Il. nr 12. Herb „Rawicz” w otoku dystynkcji biskupich na tacy pod ampulki – Skarbiec klasztoru franciszkanów w Przemyślu.
210

ILUSTRACJE*



* Il. nr 13. Herb „Rawicz” w otoku dystynkcji biskupich na pokrywce ampułek; Il. nr 14. Misa z dzbankiem do *Lavabo* – Skarbiec klasztru franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 15. Misa z herbem „Rawicz” w otoku dystynkcji biskupich na dnie; Il. nr 16. Dzbanek do Lavabo; Il. nr 17. Herbem „Rawicz” w otoku dystynkcji biskupich na dzbanku – Skarbiec klasztoru franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 18. Imaginacyjny portret bpa Eryka z Winsen – Prezbiterium kościoła franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



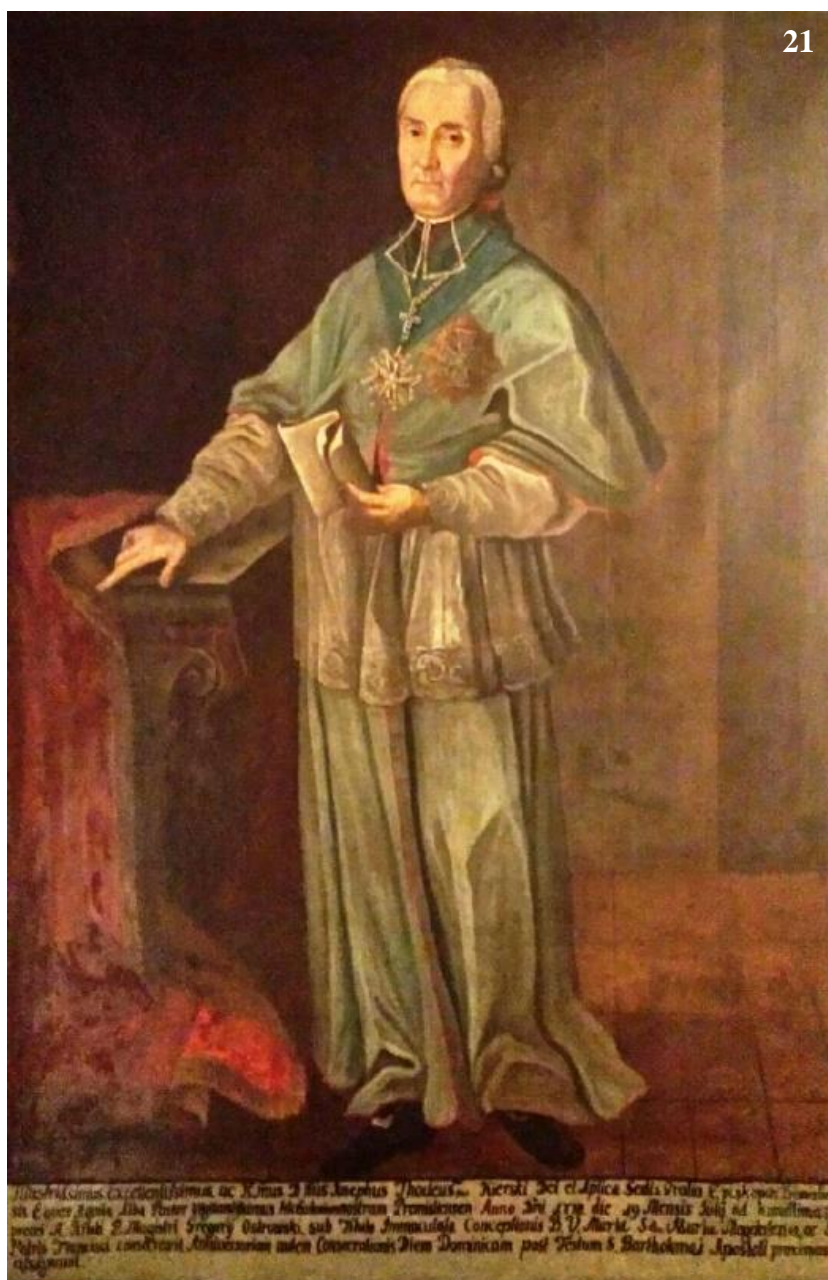
* Il. nr 19. Portret abp Wacława Hieronima Sierakowskiego – Prezbiterium kościoła franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



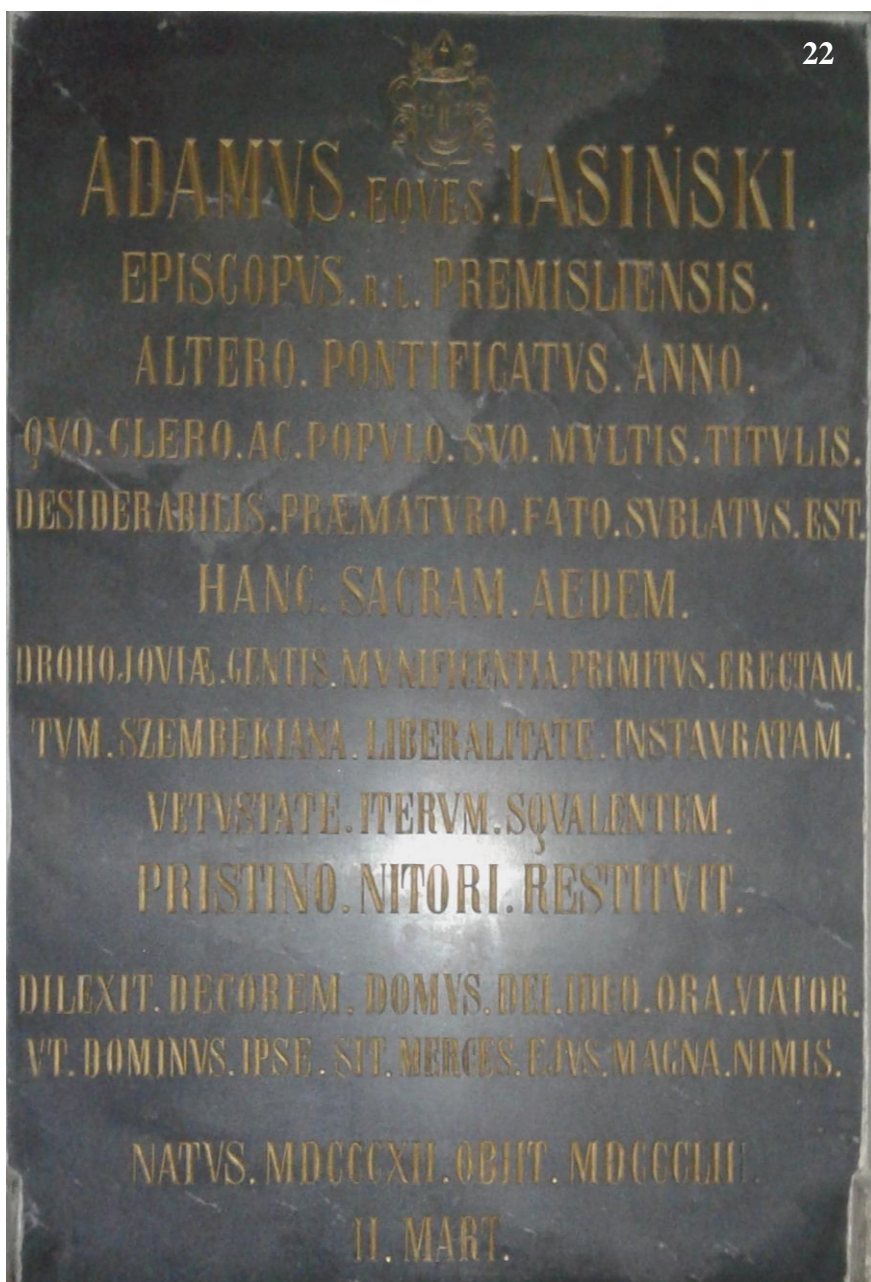
* Il. nr 20. Przedstawienie abpa Andrzeja Sulikowskiego – Fresk w kościele franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. nr 21. Portret abpa Józefa Tadeusza Kierskiego – Klasztor franciszkanów w Przemyślu.

ILUSTRACJE*



* Il. 22. Epitafium bpa Adama Jasińskiego w Archikatedrze Przemyskiej wraz z jego herbem biskupim *Sas* [w powiększeniu na następnej stronie].

ILUSTRACJE*



* Dodatek do Il. 22. Herb biskupi *Sas* [w powiększeniu] na epitafium bpa Adama Jasińskiego w Archikatedrze Przemyskiej.

CHÓRU MUZYCZNEGO WIELKIEGO I ORGANÓW W KATEDRZE PRZEMYSKIEJ NIEZNANE POCZĄTKI

Prawdziwą ozdobą gotyckiej, barokizowanej w XVIII stuleciu archikatedry rzymskokatolickiej p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Jana Chrzciciela w Przemyślu jest niewątpliwie dostojny chór muzyczny, wsparty na murowanych kształtnych filarowych arkadach i umieszczone na nim organy. Już pierwszy rzut oka na bryłę chóru pozwala ocenić, że zaprojektował go biegły w swoim rzemiośle, doświadczony architekt. Należy zauważyć, że dotychczasowe opracowania o katedrze przemyskiej bez wyjątku, aż do najnowszych, wiążą za ks. Teofilem Łękawskim budowę obecnego chóru wielkiego muzycznego z jej przebudową dokonaną w latach 1725-1734/1744, z inicjatywy biskupa Aleksandra A. Fredry (1724-1734), który „chór muzyczny znajdujący się od czasów biskupa Błażejowskiego w prezbiterium obok zakrystii, przeniósł na koniec nawy głównej, gdzie się obecnie znajduje”¹. Tezy tej nie da się utrzymać, chociażby sięgając do podstawowego źródła informacji w tej materii, wykorzystywanego wiele razy przez badaczy, jakimi są protokoły uchwał kapituły przemyskiej (konkluzje). Kilka zapisów tam zawartych z lat 1687-1693 informuje klarownie o budowie w tamtym czasie od podstaw w katedrze nad głównym wejściem chóru murowanego a także nowych organów. Wymienieni są też tam imiennie dwaj kolejni budowniczy organów². Jednakże jak dotąd żaden z profesjonalistów, badających dzieje katedry przemyskiej, nie zwrócił na nie uwagi³.

Niedawno, w trakcie badań nad innym tematem powiązanim z przeszłością katedry, odnalazły się bardzo cenne i rzadkie dokumenty, które nie tylko potwierdzają wspomniane wyżej adnotacje w protokołach kapitulnych,

¹ T. ŁĘKAWSKI, *Katedra przemyska wraz z kościołem filialnym Najświętszego Serca P. Jezusa*, Przemyśl 1906, s. 24.

² Udokumentowane informacje o budowie u schyłku XVII stulecia chóru murowanego i organów w katedrze zostaną przywołane w dalszej części niniejszego artykułu.

³ Z biskupem A. Fredrą wiąże budowę chóru muzycznego również najnowsze profesjonalne opracowanie o katedrze przemyskiej pióra historyków sztuki ks. ZBIGNIEWA BIELAMOWICZA („*Sacrum et decorum*” *epoki baroku zrealizowane przez biskupa Aleksandra Fredrę w latach 1729-1733*,” *Kronika Diecezji Przemyskiej*” 70 (1984), z. 1-2, s. 10-26), a także PIOTRA KRASNEGO I JAKUBA SITY (*Miasto Przemyśl*, cz. 1, *Zespoły sakralne*, w: *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Seria nowa*, t. X cz. 1, red. J. SITO, Warszawa 2004, s. 2, 7, fot. 15; tam też zamieszczona obszerna literatura dotycząca katedry).

ale także poszerzają znacząco naszą dotychczasową wiedzę o rzeczonych kwestiach. Są to dwa oryginalne kontrakty zawarte przez kapitułę przemyską: jeden z 1688 r. na wykonanie projektu i budowę murowanej empory organowej w katedrze, drugi zaś z 1690 na wykonanie drewnianej balustrady i snycerki chóru. Z pewnością odkrycia te pozwolą także wprowadzić do obiegu naukowego kilku nieznanych dotąd mistrzów z kręgu architektury i sztuki, czynnych w II połowie XVII stulecia na obszarze pomiędzy Krakowem a Lwowem.

1. Najstarsze organy w katedrze

Od XIII do XV stulecia w kościołach katedralnych i niektórych klasztornych chóry i małe organy umieszczano na podwyższeniu w obrębie lektorium. Natomiast od XV wieku, gdy prospekty organowy stawać się zaczął powszechnym elementem wyposażenia świątyń, chór muzyczny w postaci trybuny lub empory wspartej na filarach lub kolumnach, lokowano przy jednej ze ścian bocznych prezbiterium. Z kolei od renesansu chór muzyczny, wsparty zwykle na arkadach filarowych, umieszczano naprzeciw ołtarza, przeważnie nad kruchtą lub głównym wejściem. Na balkonie, otoczonym parapetem (balustradą), znajdował się zazwyczaj prospekt organowy i miejsce dla śpiewaków⁴.

Katedra przemyska, wznoszona od r. 1460 z inicjatywy biskupa Mikołaja Błażejowskiego (1452-1474) otrzymała organy niedługo po zakończeniu jej budowy, wykonane przez organmistrza Mikołaja z Liptowa – Węgry, za które kapituła przemyska zapłaciła mu 150 florenów w maju 1532 r.⁵ Były one umieszczone zgodnie z zanikającym już wówczas dawnym zwyczajem w prezbiterium katedry od strony północnej, na drewnianej galerii ciągnącej się wzdłuż ściany od tęczy ku ołtarzowi ponad wejściem do zakrystii i stallami kanonicznymi⁶. Organy te (zwane małymi) remontowane były w 1694 r. staraniem kanonika przemyskiego, późniejszego sufragana Pawła K. Dubrawskiego⁷.

Przetrwały one do przebudowy katedry w stylu barokowym, realizowanej w I połowie XVIII stulecia za biskupa Aleksandra A. Fredry i jego

⁴ J. WZOREK, *Chór. W aspekcie architektonicznym*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 265-266 (tam też bibliografia).

⁵ AAPrz, sygn. 14, k. 244-244v; T. ŁĘKAWSKI, *Katedra przemyska wraz z kościołem filialnym Najświętszego Serca P. Jezusa*, s. 17.

⁶ Wejście na chór znajdowało się w zakrystii. Zob. J. FEDERKIEWICZ, *Kapituła przemyska obrządku łacińskiego*, Przemyśl 2013, s. 387.

⁷ AKPrz, t. VIII, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1686-1709, Kapituła generalna po Obrzezaniu Pańskim 2 I 1694, s. 235.

następców, kiedy to w roku 1730 kapituła sprzedała je za 200złp do kościoła w Dynowie⁸.

Zanim jeszcze zakończyła się służba wspomnianego wyżej instrumentu muzycznego w katedrze przemyskiej, pomyślano o budowie nowych większych organów, które by odpowiadały wzrastającym wymaganiom zmieniających się czasów. W okresie staropolskim gospodarzem katedry była kapituła przemyska, odpowiedzialna zarówno za duchowieństwo katedralne, duszpasterstwo i liturgię jak też i za stan techniczny budynku (fabrykę). Do niej więc należała inicjatywa oraz wyszukanie stosownych środków na realizację zaplanowanych inwestycji. Tak też było i z budową nowego chóru muzycznego i organów w katedrze. Fundusze na ich budowę kapituła pozyskała kilka lat wcześniej, na podstawie dekretu biskupa Stanisława Sarnowskiego (1658-1677), wydanego w Brzozowie 29 lipca 1677 r. Pasterz ten z pieniędzy pozostałych po zmarłych bez testamentu duchownych przydzielił między innymi 4000złp na remont organów w katedrze przemyskiej (*de facto* pieniądze te kilka lat później przeznaczone zostały w całości na sfinansowanie budowy chóru muzycznego i nowych organów)⁹.

Pierwszą wzmiankę informującą o rozpoczęciu budowy nowych organów w katedrze odnajdujemy w protokole sesji generalnej kapituły przemyskiej, odbywanej po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela w 1687 r.¹⁰ Wtenczas to kanonicy, biorący udział w dorocznym posiedzeniu, zlecili prokuratorowi fabryki bazyliki kustoszowi Konstantemu Przedborowi, iżby skontaktował się z niewymienionym z nazwiska organmistrzem, z którym zawarto wcześniej umowę na budowę organów w katedrze. Miał on, co rychlej przybyć do Przemyśla i przystąpić do realizacji zamówienia¹¹. Kontrakt dotyczący tej inwestycji nie zachował się i w związku z tym nie wiemy, jakie wymogi postawiono konstruktorowi instrumentu i o jaką cenę się umówiono. Z kolei z umowy zawartej w 1688 r. z architektem o budowę chóru muzycznego dowiadujemy się, że do konstrukcji tych organów został

⁸ AKPrz, t. X, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1724-1737, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1730, s. 489-490. W prezbiterium świątyni, w miejscu, gdzie dotychczas na galerii umieszczone były organy, zawieszono wielkie obrazy.

⁹ AKPrz, t. VII, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1678-1686, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1679, s. 37-38.

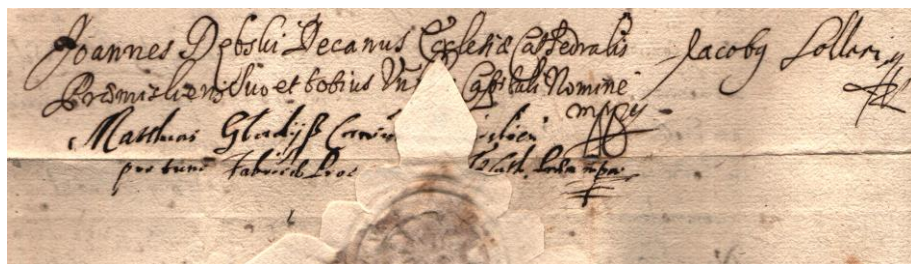
¹⁰ AKPrz, t. VIII, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1686-1709, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1687, s. 26. W sesji brali wtedy udział prałaci Andrzej Albinowski kantor i Konstanty Przedbor kustosz, oraz kanonicy Albert Włodek, Andrzej Sałacki, Jan Bryszkowski i Michał Szembek.

¹¹ Tamże.

zgodzony organmistrz sławetny Sebastian Mordelewic (Mordelowic) z Sędziszowa k. Rzeszowa¹².

2. Kontrakt o budowę chóru muzycznego

W niespełna rok po zawarciu kontraktu na wykonanie organów kapituła przemyska zawarła w dniu 8 kwietnia 1688 r. kolejny, tym razem na budowę chóru muzycznego w tej świątyni, z architektem Piotrem Lombardino, obywatelem jarosławskim włoskiego pochodzenia¹³. Z pewnością był to dobrze znany w środowisku kościelnym przemyskim mistrz i budowniczy, skoro powierzono mu to nietatwe zadanie. W tamtym czasie nie żył już od kilku lat architekt Jakub Sollari¹⁴, zwany w środowisku kościelnym przemyskim „architektem biskupa Stanisława Sarnowskiego”, budowniczy m.in. istniejącej do dziś kolegiaty brzozowskiej, z którym kapituła przemyska podpisała w sierpniu 1677 r. kontrakt na budowę dzwonnicy katedralnej¹⁵.



Podpisy umawiających się stron na kontrakcie o budowę dzwonnicy katedralnej spisany w 1677 r. Po prawej u góry własnoręczny podpis architekta Jakuba Sollari.

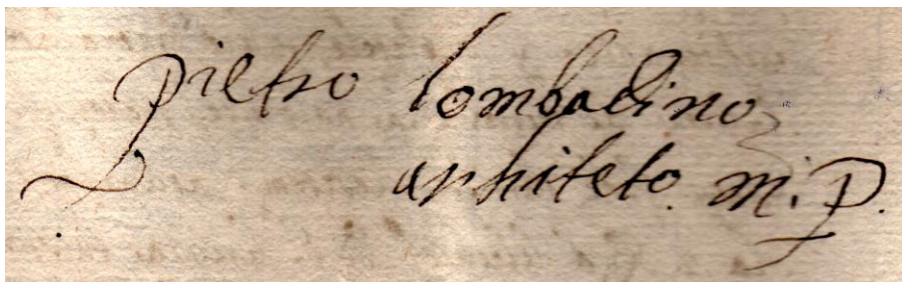
¹² AKPrz, sygn. E conv. III, Acta et documenta Capituli Premisliensis r. 1., Kontrakt Kapituły Przemyskiej z Panem Piotrem Lombardynem architektem i obywatelem jarosławskim względem wymurowania chóru w kościele katedralnym przemyskim zawarty 8 IV 1688.

¹³ Architekta i budowniczego Piotra (Pietro) Lombardino, obywatela jarosławskiego, wzmiankowanego w różnych przekazach w latach 70. i 80. XVII stulecia, nie odnotowują wydane dotychczas renomowane słowniki architektów polskich jak też słowniki biograficzne. Budowniczy Piotr z Jarosławia, który w latach 1679-1680 zakładał anky w starym kościele franciszkanów w Przemyśle w związku ze spekaniem sklepień, którego wspominają m.in. P. KRASNY i J. SITO (*Miasto Przemyśl*, cz. 1, *Zespoły sakralne*, w: *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Seria nowa*, t. X cz. 1, red. J. SITO, Warszawa 2004, s. 55), to niewątpliwie przywoływany tu Piotr Lombardino.

¹⁴ W. BOBERSKI, *Solari (Sollari) Giacomo (Jakub) (zm. po r. 1678), architekt*, w: PSB, t. 40, Warszawa – Kraków 2000, s. 251.

¹⁵ AKPrz, sygn. E conv. III, Acta et documenta Capituli Premisliensis r. 1., Kontrakt Kapituły Przemyskiej z JMP Jakubem Solarim architektem JM ks. biskupa przemyskiego nominata kujawskiego Stanisława Sarnowskiego na wystawienie dzwonnicy murowanej przy kościele katedralnym przemyskim zawarty 4 VIII 1677.

W transakcji z architektem Piotrem Lombardino zapisano konkretne oczekiwania zleceniodawcy, tj. kapituły przemyskiej, co do projektowanego dzieła. Architekt podjął się chór „wymurować wystawić, jako najprzystojniej i najszacowniej”. Miał on być zlokalizowany nad drzwiami wejściowymi do świątyni od strony zachodniej, pomiędzy filarami przylegającymi od wewnątrz do ściany frontowej nawy głównej, na miejscu gdzie wtedy rozmieszczone były po obu stronach drzwi wejściowych ławy rajców przemyskich. Kapituła postawiła wymóg, ażeby chór był posadowiony na dwóch filarach, wywiedzionych poprzez posadzkę katedry z fundamentów ziemnych. Na nich miał opierać się cały ciężar konstrukcji. Chór miał posiadać sklepienie i gzymsy, a nadto należało go przyozdobić kapitelami i pilastrami formowanymi „jak najkształtniej i najdowcipniej”¹⁶.



Podpis architekta Piotra Lombardino na kontrakcie z kapitułą o budowę murowanego chóru muzycznego w katedrze przemyskiej z 1688 r.

Architekt, jeszcze przed sporządzeniem szczegółowych planów konstrukcyjnych chóru, miał na miejscu w katedrze skalkulować jego rozmiary, stosownie do wielkości wyznaczonego na ten cel miejsca. Ponieważ rzeczony projekt miał uwzględniać także wygląd prospektu organowego, dlatego zobowiązano konstruktora, ażeby uzgodnił ten detal z organmistrzem Sebastianem Mordelowicem, zaangażowanym jeszcze w poprzednim roku do budowy organów dla katedry.

Umowa kapituły przemyskiej z Piotrem Lombardino przewidywała nie tylko wykonanie planów chóru muzycznego, lecz także wybudowanie go przez jego warsztat murarski. Budowniczy brał przy tym na siebie zakup i dostawę na miejsce wszystkich niezbędnych do realizacji dzieła materiałów i narzędzi, takich jak anky żelazne, cegły, kamienie, wapno, drewno na rusztowanie, „i bugsztele także z bratnalami do nich potrzebnymi i innej wszelakiej do murowania należącej materii”. Anky, nieodzowne do

¹⁶ AKPrz, sygn. E conv. III, Acta et documenta Capituli Premisliensis r. I., Kontrakt Kapituły Przemyskiej z Panem Piotrem Lombardynem architektem i obywatelem jarosławskim względem wymurowania chóru w kościele katedralnym przemyskim zawarty 8 IV 1688.

wzmocnienia konstrukcji chóru i ścian świątyni, miały być „dwoiste”, o odpowiedniej grubości i proporcji, sprowadzone kosztem i podwodami architekta „z Zamśla z rud kleckich [kieleckich?] od Świętego Krzyża”. Cztery anky żelazne, przeznaczone do umocnienia szczytu zachodniego wielkiego katedry, miały mieć długość każdy po 18 łokci. Inne zaś anky konieczne do budowy, miały mieć wymiary uzależnione od potrzeb¹⁷.

W zakres przewidzianych prac wchodziło także zrobienie wejścia na chór, który należało wykuć w istniejącym już starym murze obwodowym katedry. Ponadto miały być wykonane pomieszczenia na miechy (kalkownica) a także kanały powietrzne. W murach budowli należało osadzić tramy dębowe stosownie do potrzeb. Budowniczy miał też wykonać gzymsy, na których miał być posadowiony chór drewniany „tym sposobem, jako w Jarosławiu wystawiony”¹⁸. Natomiast skonstruowanie i postawienie drewnianej nadbudowy chóru a także balustrad nie wchodziło już w zakres obowiązków przyjętych przez architekta.

Jako termin ukończenia prac uzgodniono w kontrakcie Uroczystość Narodzenia św. Jana Chrzciciela [24 czerwca] 1689 r.¹⁹ W związku z tym, że czas wyznaczony na wykonanie inwestycji był dosyć krótki, architekt miał zaraz po podpisaniu umowy bezzwłocznie przystąpić do gromadzenia materiałów budowlanych niezbędnych do realizacji dzieła a z nastaniem ciepła rozpocząć prace w katedrze.

Koszt inwestycji ustalono na 1260złp, płatnych w pięciu ratach. Pierwszą w wysokości 500złp otrzymał Piotr Lombardino w dniu zawarcia umowy z kapitułą, tj. 8 kwietnia 1688 r., drugą w wysokości 200złp miano mu wypłacić w dniu rozpoczęcia prac w katedrze, trzecią w wysokości 200złp w połowie prac, czwartą w wysokości 200złp przy ich finalizacji. Ostatnią ratę w wysokości 160złp kapituła zobowiązała się wypłacić budowniczemu po pełnym dokończeniu zamówionego dzieła. Kontrakt obie strony podpisały w Przemyślu dnia 8 kwietnia 1688 r.

Już w trakcie budowy chóru wypłacano architektowi kilkakrotnie kolejne raty należności, stosownie do zawartej umowy. Pokwitowania za nie, sygnowane podpisem przez Piotra Lombardino, odnotowywane były bezpośrednio na blankiecie umowy. Druga rata w wysokości 200złp, przewidziana w ugodzie na moment rozpoczęcia prac w katedrze, została mu wydana 3 sierpnia 1688 r. „do roboty chóru pod organy”. Następnie do

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Zdanie to wskazuje na aktywność budowlaną Piotra Lombardino w Jarosławiu. Nie wiadomo, w którym z kościołów jarosławskich architekt ten wybudował wcześniej wspomniany chór muzyczny. Mogła to być nieistniejąca już dziś jarosławska kolegiata, ale też wznoszony wtedy w tym mieście kościół jezuitów (obecnie dominikanów).

¹⁹ Data roczna niepewna, gdyż w tekście brakuje kilku wyrazów (wyrwany fragment karty).

9 października 1688 r. wypłacono budowniczemu w kilku ratach łącznie 800złp. Do tego doszły w kolejnych miesiącach nieprzewidziane kontraktem wypłaty, a to „Na wychędożenie kościoła” przed przypadającymi w międzyczasie świętami i uroczystościami i od rusztowania rozebranego „co zawadzało mularzowi”. Piotr Lombardino ostatnią należność za wykonane w katedrze prace przy wznoszeniu chóru, odebrał w maju 1690 r.²⁰

3. Zmienne dzieje budowy galerii i organów

Pokaźne wydatki, jakie pociągały za sobą liczne inwestycje prowadzone jednocześnie w katedrze przemyskiej przy końcu XVII wieku (m.in. budowa chóru muzycznego, organów, cyborium, dzwonnicy murowanej), wyczerpały rychło zgromadzone środki. W tej sytuacji kanonicy zebrani na kapitule generalnej, odbywanej po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela w 1688 r., postanowili zwrócić się do nowo mianowanego biskupa przemyskiego Jana S. Zbąskiego (1677-1688), ażeby zgodził się przeznaczyć na te cele dochody z kilku wskazanych fundacji²¹.

Oprócz problemów finansowych pojawiły się rychło inne, niemniej poważne. W pierwszej połowie 1689 r. zmarł niespodziewanie budowniczy organów katedralnych organmistrz Sebastian Mordelowicz z Sędziszowa. Instrument dla katedry zapłacony, ale jeszcze niedokończony, został zaskwestrowany przez administratora dóbr sędziszowskich Stefana Zaleskiego i magistrat Sędziszowa. W związku z tym podczas sesji generalnej odbywanej po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 1689 r., zlecono załatwienie tej sprawy prokuratorowi kapituły kanonikowi Janowi Bryszkowskiemu, udającemu się do Krakowa w interesach kapitulnych. Miał on odebrać w Sędziszowie nadpłacone Mordelowiczowi pieniądze, zaś nieukończo-

²⁰ AKPrz, sygn. E conv. III, Acta et documenta Capituli Premisliensis r. I., Kontrakt Kapituły Przemyskiej z Panem Piotrem Lombardynem architektem i obywatelem jarosławskim względem wymurowania chóru w kościele katedralnym przemyskim zawarty 8 IV 1688 (adnotacje pod umową). Nie można wykluczyć, że po szczęśliwym sfinalizowaniu budowy chóru muzycznego w katedrze Piotr Lombardino zatrudniony został przez biskupa Jana S. Zbąskiego (1677-1688) do zaprojektowania i wybudowania gmachu Seminarium Duchownego w Przemyślu, na placu pod zamkiem, nabytym przez fundatora w 1688 r. Kamień węgielny pod kaplicę domu położył dnia 4 V 1689 r. sufragan przemyski biskup Jan Dębski. Więcej informacji o najstarszym segmencie obecnego seminarium zob. W. KOCHOWSKI, *Historia Seminarium Duchownego Diecezji Przemyskiej obrządku łacińskiego 1687-1895*, opracował i uzupełnił J. WOŁCZAŃSKI, Lwów – Kraków 2011, s. 56-61.

²¹ AKPrz, t. VIII, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1686-1709, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1688, s. 37-38.

ne jeszcze organy odzyskać z sekwestru i dostarczyć je do Przemyśla. Następnie w Tarnowie miał on konferować z tamtejszym mieszczaninem, organmistrzem Jakubem Poszowińskim (Poszywińskim), ażeby podjął się dokończenia budowy rzeczonych organów²². Misja kanonika Bryszkowskiego, zarówno do Sędziszowa jak i Tarnowa zakończyła się pomyślnie, gdyż podczas kolejnych sesji kanonicy nie wracali już więcej do tej kwestii. Natomiast w cytowanych tu dokumentach z następnego roku, jako budowniczy organów katedralnych pojawia się organmistrz Jakub Poszowiński z Tarnowa, wskazany wcześniej przez kapitułę na kontynuatora budowy²³.

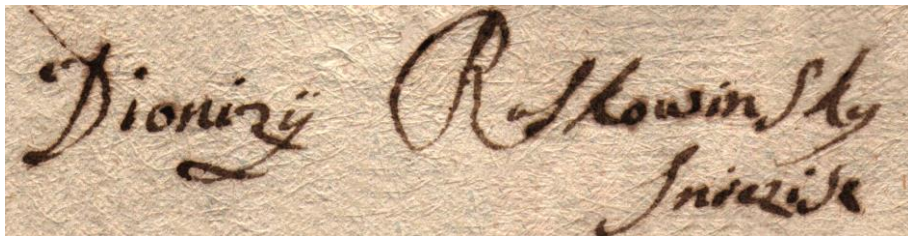
Po wybudowaniu chóru muzycznego, jeszcze przed posadowieniem organów, należało wykonać na nim drewnianą galerię, balustradę i rzeźbione ornamenty. Kapituła powierzyła to zadanie snycerzowi Dionizemu Roskowińskiemu – majstrowi z Żołyni k. Łańcuta, z którym zawarła kontrakt 26 kwietnia 1690 r. w Przemyślu. Snycerz zobowiązał się tam wystawić „chór sztuką snycerską i stolarską” na chórze wymurowanym w kościele katedralnym, „stosując się do mody i formy jemu podanej, z przydaniem jednak i przyczynieniem sztuk kształtniejszych manierą włoską według obrysu [rysunku], który ma jako najprędzej Ichmościom [kanonikom] tu z domu przysłać”²⁴. Wysokość balustrady określono na 2 łokcie i ćwierć, zaś długość odpowiednio do potrzeby. W balustradzie miało być 8 tafli, a w każdej z nich z osobna różę, zaś po ich bokach geniusze, a po rogach „rzeźba manierą włoską jako najwyśmieniciej i najkształtniej wystawiona”. Pierwsza połowa zamówienia wraz ze wszystkimi rekwizytami miała być wykonana „da Pan Bóg” do Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela [24 czerwca 1690], zaś druga dwa tygodnie później. Za wykonane dzieło kapituła zobowiązała się zapłacić snycerzowi 260złp w trzech ratach: pierwszą w kwocie 100złp – w dniu zawarcia umowy, drugą 60złp – po wykonaniu pierwszej połowy zamówienia, zaś trzecią, opiewającą na 100złp – po ukończeniu i oddaniu całego dzieła²⁵.

²² Tamże, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1689, s. 91-92.

²³ Tamże, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1690, s. 125.

²⁴ AKPrz, sygn. E conv. III, Acta et documenta Capituli Premisliensis r. 1., Kontrakt Kapituły Przemyskiej ze sławetnym Panem Dionizym Roskowińskim kunsztu snycerskiego majstrem na wykonanie chóru w kościele katedralnym sztuką snycerską i stolarską zawarty 26 IV 1690.

²⁵ Tamże.

A photograph of a handwritten signature in dark ink on aged, yellowish paper. The signature reads 'Dionizy Roskowiński' in a cursive script. Below the main name, there is a smaller, less legible signature that appears to be 'Inwień'.

Podpis snycerza Dionizego Roskowińskiego z Żołyni na kontrakcie z kapitułą o wykonanie drewnianej galerii i balustrady na chórze muzycznym w katedrze przemyskiej z 1690 r.

Wraz z pracami przy galerii na nowym chórze katedralnym postępowała też naprzód konstrukcja organów. Poświadczają to protokoły sesji generalnej kapituły odbywanej po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela w 1690 r. Wtedy to kanonicy zebrani na sesji uchwalili wypłacić organmistrzowi Jakubowi Poszowińskiemu pierwszą ratę należności w wysokości 200złp, stosownie do ustaleń kontraktu z nim zawartego. Zobligowali przy tym mistrza, ażeby skutecznie budowę organów, przywołał do Przemysła snycerza oraz zażądał od niego wydania zamówionych detali organów, które miał do nich dołączyć²⁶. Snycerz Dionizy Roskowiński był w Przemyśle już 8 lipca 1690 r., bowiem w tym dniu kapituła wypłaciła mu drugą ratę za wykonane prace. Przy kolejnej wypłacie, dokonanej kilka dni później 12 lipca 1690 r., był obecny także wspomniany organmistrz Jakub Poszowiński z Tarnowa. Ostatnią ratę w wysokości 20złp, przewidzianą kontraktem, snycerz pokwitował 27 sierpnia 1690 r.²⁷

Budowa organów, acz mozolnie, postępowała z miesiąca na miesiąc do przodu. Należało więc zawczasu pomyśleć o złoceniu snycerki organowej, co jednak wiązało się ze sporymi wydatkami. Z tego powodu kanonicy obradujący po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela w 1691 r. odłożyli podjęcie ostatecznych decyzji w tej sprawie do kolejnej kapituły generalnej²⁸. Pół roku później, w trakcie posiedzenia po Uroczystości Obrzezania

²⁶ AKPrz, t. VIII, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1686-1709, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1690, s. 125.

²⁷ AKPrz, sygn. E conv. III, Acta et documenta Capituli Premisliensis r. I., Kontrakt Kapituły Przemyskiej ze sławetnym Panem Dionizym Roskowińskim kunsztu snycerskiego majstrem na wykonanie chóru w kościele katedralnym sztuką snycerską i stolarską zawarty 26 IV 1690. Elementy stolarki i snycerki przywoził z warsztatu Roskowińskiego z Żołyni do Przemyśla najęty woźnica, opłacany oddzielnie przez Kapitułę.

²⁸ AKPrz, t. VIII, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1686-1709, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1691, s. 162.

Pańskiego 2 stycznia 1692 r., kapituła m.in. uzgodniła, ażeby na 8 tygodni przed kolejną czerwową sesją generalną zaprosić do Przemyśla organmistrza sławetnego Jakuba Poszowińskiego. Wtedy to miano zażądać od niego, ażeby wywiązał się z kontraktu i przekazał do użytku w pełni sprawne organy²⁹. Jednakowoż termin ten nie został dotrzymany z powodu choroby budowniczego instrumentu. W związku z tym kanonicy na najbliższym posiedzeniu generalnym zwołanym po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela w 1692 r. upoważnili prokuratora kapituły ks. Jana Bryszkowskiego do konkretnych działań w tej sprawie. Miał on urgować organmistrza, ażeby przyspieszył budowę organów i oddał je do użytku wolne od usterek. Z oddaniem zamówionych detali do organów zalegał również rzeźbiarz, który miał odrębną umowę z organmistrzem. Jego też prokurator miał przypilić, aby bezzwłocznie wykonał zamówione detale do organów i jak najrychlej dostarczył do Przemyśla³⁰.

Pomimo urgensów ze strony kapituły organy jeszcze pół roku później z niewiadomych bliżej powodów nadal nie były ukończone. Toteż sprawą tą zajęto się kolejny już raz podczas sesji generalnej zimowej kapituły, odbywanej po Uroczystości Obrzezania Pańskiego na początku 1693 r. Kanonicy polecieli ówczesnemu notariuszowi kapituły ks. Franciszkowi Amplewiczowi, ażeby sprowadził do Przemyśla organmistrza Jakuba Poszowińskiego i radził z nim nad sposobami rychłego sfinalizowaniem kontraktu. Organmistrz miał też dostarczyć do Przemyśla kontrakt, jaki zawarł z rzeźbiarzem, po to ażeby prokurator kapituły mógł się zorientować, czy i ewentualnie jakie powinności jeszcze na nim ciążyą³¹. Dyspozycja ta była już ostatnią dotyczącą budowy chóru i nowych organów w katedrze przemyskiej, co by wskazywało, że niebawem oddano je do użytku.

4. Chór muzyczny i organy w opisie wizytacji generalnych z XVIII stulecia

Należy wspomnieć, że zarówno chór muzyczny, jak też i organy przetrwały nienaruszone katastrofę budowlaną katedry, jaka miała miejsce na początku 1733 r. w trakcie jej restauracji za biskupa Aleksandra A. Fre-

²⁹ Tamże, Kapituła generalna po Uroczystości Obrzezania Pańskiego 2 I 1692, s. 165. Z pewnością był to ustalony w umowie termin finalizacji dzieła.

³⁰ Tamże, Kapituła generalna po Uroczystości Narodzenia św. Jana Chrzciciela 25 VI 1692, s. 200. Wspomniany w protokole kontrakt organmistrza z rzeźbiarzem nie zachował się. Jego treścią było zapewne wykonania rzeźbionych elementów do prospektu organowego. W odnośnych protokołach kapitulnych nie pojawia się nazwisko rzeźbiarza, stąd też nie ma pewności, czy był to znany nam już snycerz Dionizy Roskowiński z Żołyni, czy ktoś inny.

³¹ Tamże, Kapituła generalna po Uroczystości Obrzezania Pańskiego 2 I 1693, s. 213.

dry³². Najwcześniejszy ich opis przechował protokół wizytacji generalnej biskupa Wacława H. Sierakowskiego z 1744 r.³³ Czytamy tam, że murowany chór muzyczny posadowiony był nad wielkimi drzwiami wejściowymi do świątyni i wspierał się na dwóch filarach. Posiadał gzymsy murowane i był ozdobiony sztukaterią „w aniołki i różne floresy” częściowo poślōcone. Sklepienie pod chórem malowane było kolorem niebieskim, z białą sztukaterią. Wejście na chór znajdowało się przy drzwiach wielkich, po schodach murowanych w ścianie. Drzwi wejściowe drewniane osadzone na zawiasach miały skobel i zamykane były kłódką. Na końcu schodów znajdowało się duże murowane pomieszczenie na miechy „kalikownia” z powalą drewnianą złą, mające dwa okna. Miechów było sześć. Z tego pomieszczenia wchodziło się na chór poprzez drewniane drzwi na zawiasach, z zamkiem i kluczem. Chór na górze, gdzie pomieszczone były organy, posiadał drewnianą podłogę z tarcic. Za organami w ścianie frontowej znajdowało się okno „w olów” oprawne jedno. Organy wielkie „stojące”, 27-o głosowe, miały konterfekt malowany, z elementami złożonymi. Po bokach organów znajdowały się po obu stronach drzwiczki na zawiasach z zameczkami.

Trochę szczegółów, dopełniających przytoczony opis z 1744 r., zawiera protokół wizytacji generalnej katedry przemyskiej przeprowadzonej niemal 40 lat później z nakazu biskupa Józefa T. Kierskiego w 1780 r. Chór muzyczny ozdobiony był wtedy sztukaterią gipsową „w aniołki i inne floresy in parte poślōconą”. Stojące na nim organy o 20-tu głosach, miały dwie klawiatury z pedałem. Były one malowane i poślōcane. W tamtym czasie ich stan techniczny nie był najlepszy. Lustrator zanotował, że były one dosyć zdezolowane, „osobliwie w pedale i w części na murze będącej” i od długiego już czasu „prochami wielce zakurzone, tak wczesnej potrzebują baczności”³⁴.

Chór muzyczny w bazylice katedralnej w Przemyślu, wzniesiony przy końcu XVII wieku w latach 1688-1690, przetrwał do dziś. Przed r. 1905 wymieniono jedynie dawną drewnianą balustradę chóru na nową. Natomiast organy budowane w latach 1687-1693 były restaurowane w 1795 r. przez organmistrza Wojciecha Kozłowskiego, który wykonał wtedy „6 miechów do

³² Wielkie organy po raz pierwszy po zbudowaniu były remontowane latem 1726 r. Na ten cel kapituła przeznaczyła tablice cynowe dedykowane zmarłym spoczywającym w katedrze. Zob. AKPrz, t. X, Acta conclusionum Capituli Ecclesiae Cathedralis Premisliensis a. D. 1724-1737, Kapituła partykularna 31 VIII 1726, s. 219-220.

³³ AAPrz, sygn. 163, Status et visitatio Ecclesiae Cathedralis Premisliensis nec non Hospitali S. Spiritus, Monasterii imonialium S. Benedicti et relatio de statu Dioecesis Premisl. ad Sedem Apost. peracta... a. D. 1744, k. 387-388.

³⁴ AKPrz, sygn. LIV, Visitatio Ecclesiae Cathedralis r. I. Premisliensis per R. D. Josephum Thaddaeum Kierski... Ep. Prem. a. D. 1780, s. 217-219.

organów dużych i tylny pozytyw i pedał z kanałami do tychże”³⁵. Zostały one zastąpione w 1840 r. nowymi, zbudowanymi przez organmistrza lwowskiego Dochińskiego³⁶. Te z kolei zastąpiły aktualnie istniejące organy 45-głosowe, zakupione w 1930 r. za 85 000 zł w firmie Dominika i Wacława Biernackich we Włocławku kosztem biskupa ordynariusza Anatola Nowaka (1924-1933) i kapituły katedralnej³⁷.



Chór muzyczny w archikatedrze w Przemyślu (stan z kwietnia 2017 r.)

³⁵ Kontrakt

³⁶ T. ŁĘKAWSKI, *Katedra przemyska wraz z kościołem filialnym Najświętszego Serca P. Jezusa*, s. 52. Organ te zostały zdewastowane przez Austriaków w czasie I wojny światowej poprzez konfiskatę cynowych piszczałek.

³⁷ AAPrz, sygn. b.s., *Kronika obszerniejsza parafii katedralnej od r. 1924 do 1937*, s. 149-151, 161-163.

DEMOSTENES, CYCERON I TACYT W JEDNEJ OSOBIE SARMACKI

Ledwo trzy lata temu obchodziliśmy skromnie pięćsetlecie urodzin księdza Stanisława Orzechowskiego Okszyca, a już odnotować przychodzi 450 rocznicę jego śmierci; jeszcze skromniej. Ten wielki humanista, którym szczyć się powinna Ziemia Przemyska, zaraz po śmierci doczekał się literackiego pomnika niewielkiego – *Epitafium* pióra Andrzeja z Pilzna, który przywoływał tę okoliczność regionalną, wynosząc ją na ogólnopolski piedestał:

„Pierwej tedy przez Przemysł San rynkiem popłynię,
Niżli Twa, Okszo! w Polsce pamiątka zaginie.”
Czy rzeczywiście?

Na literackich śladach pamięci o tej postaci chcę skupić uwagę naszych czytelników, chociaż zasługi Wspominanego większe były na polach teologii czy polityki; częściej też je właśnie opisywano, analizowano, doceniano. Literackie zaś zasługi traktowano drugorzędnie jako przymiot, służący – owszem – lepszemu politykowaniu czy uprawianiu teologii, a szerzej filozofii.

Nie była to przesadzona laudacja (owego Andrzeja z Pilzna), należna zwyczajowo zmarłemu, bo jeszcze za życia większych doświadczał. A zaczęło się od zestawienia z Cyceronem pióra Janicjusa w jednym z epigramatów tegoż (po wydaniu przez Orzechowskiego *Turcyków* – mów antytureckich – w roku 1544). Także Andrzej Trzcieski w swoich *Carminach* (1556) tego porównania użył, pisząc: „[Orzechowski] przesławna chluba ojczyzny, jednemu tylko Cyceronowi ustępuje [...] pełne uczoności pisma po całym świecie chrześcijańskim rozsyła, a stąd wielka, zasłużona chwała go czeka”. Po *Fricusie* – polemicznym wystąpieniu przeciwko Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu z roku 1562 – Jakub Górski podnosił jego „dowcip i Tulliańskiego i Demosteńskiego krasomówstwa żywość”. Ba! nuncjusz apostolski Francesco Giovanni Commendone pisząc do kardynała Boromeusza słaawił umiejętności literackie Cycerona żurawickiego, któremu „w całym państwie nikt wymową ani śmiałością nie wyrówna”.

Niewątpliwie dziełem, które taką sławę krasomówczą wywołało i ugruntowało w miarę kolejnych wydań w całej ówczesnej Europie była Stanisława Orzechowskiego *Mowa żałobna na pogrzebie Zygmunta Jagiełłończyka, Króla polskiego*. Miała pierwszy przedruk już w roku śmierci władcy – w 1548 w Wenecji, potem w 1559 drugi tamże w zbiorze „wzorowych oracyj”; a następnie – już po śmierci pisarza – bazylejski w 1582, frankfurcki w 1584 i jeszcze hannowerski w 1623 roku. Rozgłos Orzechow-

skiego jako retora znakomitego, wzorowego dla swej epoki, a nawet poza nią, nie tylko nie malał z upływem lat, ale wzrastał!

Cóż bowiem znajdowali w tej mowie kunsztownej biegli w łacinie czytelnicy kolejni? Że wzór laudacji pośmiertnej ukochanego monarchy – to za mało. Znajdowali także wzorzec królestwa pod onym berłem, wzorzec dla całej Europy chrześcijańskiej, która chwiała się pod naporem odśrodkowych sił destrukcyjnych i zagrożenia zewnętrznego. Dziwnie aktualne – szanując różnice, wynikające przede wszystkim z odległości czasowej tamtej epoki – wydają się diagnozy i przewidywania prowincjonalnego retora i myśliciela. Oto dlaczego król Zygmunt osiągnął zbawienie, jak zapewniał w pierwszych zdaniach *Mowy* retor? Bowiem wyniosły go do nieba cnoty wielkie: bogobojność, wstrzeźliwość (stoicka bardziej, przynajmniej, niż po chrześcijańsku ascetyczna) i sprawiedliwość. Ale nie tylko dla tych cnót duchowych władcy poddani wraz ze swym oratorem mają ową pewność wyniesienia pośmiertnego – także dla cnót społecznych, które przejawiał w swym życiu: skromności, umiarkowania, mądrości i cierpliwości, z których brała się jego zdolność do budowania kompromisów politycznych wewnątrz i na zewnątrz państwa.

Polski naród szlachecki doceniał zdolności mediacyjne króla, ponieważ sprzyjały one procesowi budowania wolności jego stanu, procesowi tak charakterystycznemu dla „złotego wieku” I Rzeczypospolitej. Był ten proces również zbieżny z ówczesną tendencją humanistycznego widzenia świata i człowieka w renesansowej kulturze europejskiej, dlatego tak szybko pojawiły przedruki *Mowy* Orzechowskiego w centralnych ośrodkach kontynentu. Zygmunt, przedstawiany jako bardziej budowniczy nowej jakości życia społecznego, niż wojownik, odpowiadał oczekiwaniom elit ówczesnych na republikańskie rozwiązania ustrojowe, w których monarchowie byliby strażnikami pokoju społecznego i wolności osobistej poddanych. A Orzechowski na te oczekiwania odpowiadał, podkreślając rolę króla – wzorowego wychowawcy swoich synów, wprost głosząc, że cnoty Zygmunta I już widać w postępowaniu Zygmunta II Augusta. Ba, rozciągał ten wpływ zbawienny także na współpracowników królewskich – o jednym z takowych pisząc, że wzorem króla „tak zabiegał o wszelkie dobre sprawy, o oświatę i naukę, jak gdyby niczego więcej nie pragnął. Bogactwa nie były dla niego narzędziem rozkoszy i chęci używania życia, lecz służyły wybitnej ogładzie, cnocie i godności”.

Piękny konterfekt pokojowego Królestwa Polskiego wyłaniał się z owej *Mowy* dla świata. Orzechowski nie był jednak bynajmniej pacyfistą. Przywołane dzieło poprzedziły wszak dwa traktaty – *Turcyka pierwsza* i *Turcyka druga* (1543, 1544) – pełne retorycznego ognia wystąpienia antytureckie, nawołujące szlachtę polską do koalicji narodów chrześcijańskich przeciwko islamskiemu najeźdźcy, który wykorzystując właśnie europejskie,

podbijał od południa kontynent, w tym związane z nami więzami dynastycznymi Węgry.

Wiele jeszcze dzieł popełnił ów retor, polityczny orator i teolog wojujący. W Krzysztofa Warszewickiego książce, poświęconej sławnym Polakom (1601), Stanisław Orzechowski widnieje wśród 28 takich postaci. A w poemacie Stanisława Grochowskiego *August wzbudzony* (1603), w wierszowanym katalogu najwybitniejszych pisarzy okresu Zygmunta II Augusta wymieniony został obok Łukasza Górnickiego i Jana Kochanowskiego. Kiedy w drugiej połowie XVII wieku zmienia się wzorzec łaciny kunsztownej z cycerońskiego na tacytowy, w Orzechowskim widzą Tacyta polskiego i Andrzej Maksymilian Fredro i Stanisław Herakliusz Lubomirski (ten ostatni w dziele *O stylu albo sposobie mówienia i pisania*, 1683). Także jego zagraniczna sława pisarska nie ginie – w osiemnastowiecznej (1732-1750) wielkiej encyklopedii niemieckiej nadal figuruje jako „polski Demostenes”.

Ginęła za to Rzeczpospolita, niepomna przestróg tegoż. Gdy jednak biskup Józef Andrzej Załuski na wygnaniu w Kałudze spisywał wierszowany katalog pisarzy polskich, by choćby o nich pamięć przetrwała, wzmiankował naszego bohatera – „Stanisław Orzechowski, Demosten Sarmacki nazwany, herbu Oksza, kanonik przemyski”. W dobie rozbiorowej trafił onże sam do literatury – w Ignacego Krasickiego *Panu Podstolim* (1778) tytułowy Gospodarz pokazuje swemu gościowi dzieła Orzechowskiego jako odznaczające się „wyborną łaciną”. Kto jednak jej dziś tak uczy w polskiej szkole (ostatnim, który to postulował - na Orzechowskiego przykładach - był Onufry Kopczyński w swej *Gramatyce dla szkół narodowych*)? Zatem sława oratorska Okszyca musiała przeminąć wraz z językiem Cycerona w powszechnym użyciu. Imię zostało, owszem, w historii literatury - bardziej jednak jako przypis do źródeł naszej świadomości narodowej, niż samoistnie. Cóż, póki przez Przemysł San rynkiem nie płynie...

[Na podstawie Jerzego Starnawskiego *Z dziejów sławy Stanisława Orzechowskiego (XVI-XVIII w.)*, Romana Magrysia *Topiki i społeczeństwa w argumentacji retorycznej Stanisława Orzechowskiego na przykładach wybranych mów* oraz leksykonów historyczno-literackich]

HANDEL ORGANAMI LUDZKIMI Z PERSPEKTYWY MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zdrowe organy, tkanki, komórki, to składowe ludzkiego organizmu, dzięki którym może on funkcjonować poprawnie. Niestety współczesny tryb życia człowieka, przemiany społeczne, uwarunkowania genetyczne, niezdrowa żywność i jeszcze wiele innych czynników negatywnie wpływają na nasze zdrowie. W efekcie czego coraz częściej słyszymy o pojawiających się nowych chorobach cywilizacyjnych. Jeszcze większym problemem dla człowieka są dziś takie zaburzenia, na skutek których przestaje prawidłowo funkcjonować, któryś z narządów. Bywa, że jedynym wówczas sposobem leczenia jest przeszczep. Gdy jedni ludzie przeżywają tragedię, walczą o życie, inni wykorzystują ich trudną sytuację do indywidualnego zarobku, np. oferują swój narząd za określoną cenę. Coraz częściej słyszy się również o przestępczych gangach, skłonnych do porywania małych dzieci lub młodych ludzi, mając na celu pobranie i sprzedanie ich organów. Takie działanie kończy się śmiercią niewinnego człowieka oraz tragedią całych rodzin. Stąd wszelki handel organami i nielegalna chęć ich pozyskiwania jest ścigana prawnie. Podobnie od strony moralnej działanie takie określane jest w kategorii najcięższego grzechu. Wina moralna polega tu na niszczeniu ludzkiego życia, które dla każdego człowieka jest dobrem najwyższym¹.

Handel organami jak się okazuje, pomimo unormowań prawnych, nadal dzisiaj istnieje. Co ciekawe sprawa nie dotyczy tylko krajów ubogich. Z problemem tym zmagają się Europa i cały świat. Ostatnie informacje docierające z policji wskazują na istnienie tego problemu także i w naszym państwie.

1. Współczesne problemy transplantologii

Transplantacja (łac. *transplantare* – *szczepić, przesadzić*) – czyli przeszczepienie z organizmu dawcy do organizmu biorcy narządów, komórek lub tkanek, wymaga odpowiednich unormowań prawnych i moralnych. Każdej

¹ T. ŚLIPKO, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 227.

pożądaney części organizmu w przypadku chorego pacjenta nigdy nie można kupić, przekazanie zaś musi nastąpić za wcześniejszą zgodą dawcy².

Od momentu pierwszego przeszczepu nerki, której w 1954 roku dokonał Joseph E. Murray³ i od pierwszego przeszczepienia serca w dokonanego w 1967 roku przez zespół medyczny Christiana Barnarda⁴, wiele zmieniło się w transplantologii. Dzisiaj dokonujemy bez większych problemów i powikłań przeszczepu organów takich jak serce, wątroba, nerka, czy trzustka. Przeszczepiane są także tkanki i komórki. Nie rzadkimi są transplantacje płuc, jelit lub kończyn oraz komórek krwiotwórczych, fragmentów kostnych, czy nawet rogówki oka⁵.

Problemem nadal jest jednak zbyt mała liczba organów do przeszczepu. Podwójne narządy zazwyczaj pozyskuje się od osób bliskich. Sytuacja staje się trudniejsza, gdy pojawia się zapotrzebowanie na narządy pojedyncze. Najczęściej pobiera się je wówczas od dawców zmarłych⁶. Niestety przeszczepione w ten sposób organy bywają częściej odrzucane przez organizm biorcy. Wynika to między innymi z tego, iż niedokrwienie organów nawet przez krótki okres, wpływa na powodzenie przeszczepu⁷. Problemem jest również wciąż rosnąca liczba oczekujących na transplantacje i ciągle niewystarczająca liczba dawców. Z drugiej strony zadowalające jest to, że wzrasta liczba dawców w krajowym rejestrze. Coraz więcej pojawia się osób pragnących zostać dawcą szpiku. Nerki i fragmenty wątroby najczęściej nadal oddawane są przez kogoś z rodziny chorego. Wciąż jednak trzeba promować i jak najwięcej mówić o świadomych dawcach, którzy poprzez swoją postawę ratują życie innych ludzi.

W ubiegłym roku w Polsce dane dotyczące transplantacji przedstawiały się następująco. Od dawców zmarłych pobrano łącznie 1434 narządy,

² Dz. Ust. Nr 169, poz. 1411, Art. 5.1 – Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów (ogłoszona dn. 6 IX 2005 r., weszła w życie dn. 1 I 2006 r.); Ustawa z dn. 26 X 1995 r. o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, obowiązywała do dn. 1 I 2006 r. - Dz. Ust. Nr. 138, poz. 682, Art. 18, 19 i 20.

³ J. SKALSKI: *Historia przeszczepiania narządów*, „CX News” (2009) nr 2, s. 4-5; J. SOBIĄK, *Przeszczepianie narządów i komórek krwiotwórczych – rys historyczny*, „Nowiny Lekarskie” 80(2011) nr 2, s. 157-161.

⁴ R. HOFFENBERG, *Christiaan Barnard: his first transplants and their impact on concepts of death*, „British Medical Journal” 12(2001), s. 12-22.

⁵ M. LANZETTA, P. PETRUZZO, G. VITALE i in., *Human Hand Transplantation. What Have We Learned?*, „Transplantation Proceedings” 36(2004), s. 664-668.

⁶ POLTRANSPLANT, *Biuletyn Informacyjny, maj 2014 r.*, Centrum Organizacyjno-Koordynacyjne ds. Transplantacji „Poltransplant” podaje, że zdecydowana większość narządów pozyskiwana jest właśnie w ten sposób. W 2014 r. przeszczepiono 1531 organów, podczas gdy w 2013 r. od zmarłych dawców pochodziło ich 1536, a w 2012 r. – 1545.

⁷ Tamże, s. 16.

głównie nerki, wątrobę, serce i płuca. Od dawców żywych przeszczepiono prawie 100 nerek i fragmentów wątroby. Tymczasem na transplantacje oczekują: na nerkę prawie tysiąc osób, na nowe serce ponad 360 osób, na wątrobę ponad 170 osób. Ponad 3000 osób oczekuje na przeszczep rogówki⁸.

Podobne liczby oczekujących na transplantacje, przedstawiają się w innych krajach Europy i świata. Ciągłe rośnie liczba chorych i zapotrzebowanie na narządy oraz ciągle brakuje organów, które przeszczepione dałyby nadzieję na dalsze życie potrzebującym. Ta trudna sytuacja staje się okazją do szybkiego zarobku dla działających wbrew prawu i wszelkim zasadom moralnym przestępczych gangów handlujących narządami.

2. Czarny rynek organów

Handel organami ludzkimi, pomimo wielkiego zapotrzebowania, jest zakazany i negatywnie postrzegany przez większość krajów świata. Różne autorytety moralna i etyczne postrzegają takie działanie, jako największe zło moralne. Zezwolenie na pobieranie jakiegokolwiek rekompensaty za oddanie tkanki lub narządu, skutkuje wzrostem przestępczości w tej dziedzinie. Przekonują się o tym poszczególne kraje, których prawodawca stworzył zapis prawny umożliwiający pozyskanie organów do przeszczepu w inny sposób, jak poprzez darowanie ich od rodziny lub na skutek pobrania od zmarłego dawcy⁹.

Człowieka nie wolno nigdy traktować, jako środka do celu, ale jako cel sam w sobie¹⁰. Wynika to z posiadanej przez każdego godności. Pomiędzy człowiekiem, a rzeczą istnieje ta różnica, że rzeczy mają swoją cenę, osoba ludzka zaś jest poza wszelką cenę. Moralność chrześcijańska stoi na straży tej godności walcząc, aby nigdy nie doszło do tego, co proponowali w ubiegłych epokach K. Marks, G. Hegel, czy T. Hobbes, a mianowicie: zrównanie wartości osoby ludzkiej z rzeczami.

Co jakiś czas pojawiają się jednak w prasie i mediach informacje, ukazujące dramaty ludzi, którzy na skutek traktowania człowieka jako środka do celu, porywają dzieci, bądź handlują własnymi organami. Sprawy znikania dzieci spod supermarketów, z dużych placów zabaw, następnie informacje o próbach wywiezienia ich nielegalnym transportem za granicę, nie są dzisiaj jednostkowe. Podobnie, co jakiś czas, można usłyszeć o pojawiających się na

⁸ http://www.poltransplant.org.pl/statystyka_2015.html [dostęp: 12.01.2016].

⁹ W USA prawo zezwala na pobieranie rekompensaty finansowej za niektóre tkanki czy substancje, zob. G. HOŁUB, *O dwóch sposobach pozyskiwania organów do transplantacji*, „Studia Gdańskie” 25(2009), s. 129-146.

¹⁰ Kantowska zasada mówi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”, zob. I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. INGARDEN, Warszawa 1984, s. 64.

stronach internetowych ofertach i cenach, za którą ktoś chętnie odsprzeda swoją chorą nerkę¹¹.

W całym prowadzonym tak podziemnym biznesie wyróżnić można dwie grupy ludzi: tych, którzy kupują i tych, którzy sprzedają. Handel narządami, tkankami i komórkami jest zazwyczaj spowodowany przez niskie standardy socjalno-ekonomiczne. Ludzie z biednych państw świata, takich jak Pakistan, Kolumbia, Filipiny, Egipt, czy nawet z Europy: Turcji, Mołdawii i Rumunii, postanawiają poprzez oddanie narządu (najczęściej nerki bądź fragmentu wątroby) poprawić swój byt¹². Silke Meyer pisze: „(...) handel organami wiąże się z uzyskaniem środków na życie, w wypadku ludzi, którzy żyją na bardzo niskim standardzie społeczno-ekonomicznym. Ludzie ci są skłonni, aby sprzedać organ – zwykle nerkę, ponieważ jest to organ najczęściej pobierany od żyjących dawców – w celu polepszenia swoich warunków życia”¹³.

Będąc pod presją ubóstwa, ludzie godzą się poświęcić własne zdrowie, a niekiedy i własne życie. S. M. Rothman, badacz tego problemu na terenie Indii stwierdza, że po sprzedaży swoich organów wcale byt tych ludzi i ich rodzin się nie polepsza. Wręcz przeciwnie, brak odpowiedniej opieki medycznej po zabiegach, brak potrzebnych leków sprawia, że ludzie ci często po oddaniu narządu umierają¹⁴. W Indiach państwo zezwala na przekazanie nerki osobie, z którą dawca jest spokrewniony lub innemu potrzebującemu, z którym dawca jest w jakiejś „relacji”. Zapis ten otwiera drogę do wielu nadużyć w tej dziedzinie. W mieście Madrasie istnieje nawet dzielnica Kidneyvakkam (wioska nerek), w której większości zamieszkujących rodzin sprzedała organ. Scheper-Hughes, powie zaś, że mamy tu do czynienia z „apartheidem medycznym», który uprzywilejowuje jedną klasę pacjentów, odbiorców organów, kosztem innej klasy niewidocznych i trudnych do określenia «niepacjentów», o których niewiele jest wiadomo”¹⁵.

Od dłuższego czasu istnieją ludzie, którzy trudnią się wyszukiwaniem i przeprowadzaniem nielegalnych transakcji. Są to tzw. *porywacze organów* (*organ snatchers*), którzy wyszukują np. młodych zdrowych mężczyzn z bied-

¹¹ A. JAŚIŃSKA, *Łódzkie: porwania dla narządów. To nie legenda*, Dziennik Łódzki 11 czerwca 2011, <http://www.dzienniklodzki.pl/artukul/414909,lodzkie-porwania-dla-narzadow-to-nie-legenda,id,t.html> [dostęp: 12.01.2016].

¹² R. PANJABI, *The Sum of A Human's Parts: Global Organ Trafficking in the Twenty – First Century*, „Pace Environmental Law Review” 28(2010) nr 1, s. 75.

¹³ S. MEYER, *Trafficking in Human Organs in Europe. A Myth or an Actual Threat?*, „European Journal of Crime” 14(2006), s. 215.

¹⁴ S. M. ROTHMAN, D. J. ROTHMAN, *The Hidden Cost of Organ Sale*, „American Journal of Transplantation” 6(2006), s. 1524-1528.

¹⁵ N. SCHEPER-HUGHES, *Rotten Trade: Millennial Capitalism, Human Values and Global Justice in Organ Trafficking*, „Journal of Human Rights” 2(2003), t. 2, s. 197-226.

nych krajów, oferują im łatwy zarobek, przy czym sami zabierają większą część pieniędzy. Sumy oferowane za nerkę kilkukrotnie przekraczają cenę, którą zaferowano dawcy. Jak donoszą organizacje zwalczające czarny handel, dawca otrzymuje tysiąc dolarów, podczas gdy nerka sprzedawana jest za cenę od 5 do 15 tys. dolarów¹⁶.

Szczególnie problem handlu nasila się w dzisiaj w Chinach. Wiele organów jest pozyskiwana od więźniów, na których wykonano karę śmierci. Ilość zgonów jest objęta tajemnicą wojskową, badacze problemu twierdzą, że rocznie karze śmierci poddawanych jest w tym kraju ponad 4 tys. osób. Wyroki wykonywane są w tzw. „autobusach egzekucyjnych”, stojących w pobliżu szpitali. Gwarantuje to szybki transport organów, które trafią do potrzebujących. Jeszcze bardziej ułatwiona sprawa handlu narządami występuje w Iranie. Tu prawo dopuszcza oddanie za pieniądze własnej nerki. Stąd zamiast kolejek oczekujących, przy szpitalach ustawiają się kolejki dawców. Nerka kosztuje tam ok. 15 tys. NZP, a dawcy do części tej kwoty dopłaca państwo. Irańczykom nie wolno jednak sprzedawać narządów obcokrajowcom¹⁷.

W ostatnich latach coraz częściej mówi się również o tzw. turystyce transplantacyjnej. Potrzebujący transplantacji, majątni ludzie, udają się na „wakacje”, podczas których zostaje wymieniony im za odpowiednią cenę (200-400 tys. NZP) chory narząd. Takie sytuacje zaobserwowano w bogatych Krajach Europy Zachodniej, USA, Japonii, Korei Południowej, RPA. Cena za narząd waha się w zależności od narodowości, z której pochodzi dawca, np. serce w Korei Południowej, w Tajwanie kosztuje 900 tys. NZP, w RPA 400 tys., w Kolumbii tylko 280 tys. Ceny innych narządów też są ustalone i znajdują licznych zainteresowanych¹⁸.

3. Problem handlu organami w Polsce

W Polsce sprawę transplantacji reguluje Ustawa z dnia 1 lipca 2005 roku *O pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*. Art. 43 ustawy zabrania pobierania i przyjmowania zapłaty lub innej korzyści majątkowej od biorcy narządu. Prawodawca przywiduje karę dla każdego, kto nabywa lub sprzedaje organy lub komórki, a także dla tego, kto rozpowszechnia informacje na podany temat¹⁹.

¹⁶ G. HOŁUB, *O dwu sposobach pozyskiwania organów do transplantacji...*, dz. cyt., s. 131-132.

¹⁷ M. POWĘSKA, *Nerka za 30 tys. zł, płuca za milion. Jak wygląda handel ludzkimi organami?*, zob. <http://nt.interia.pl/raporty/raport-medycyna-przyszlosci/medycyna/news-nerka-za-30-tys-zl-pluca-za-milion-jak-wyglada-handel-ludzki,nId,1060289> [dostęp: 10.06.2016].

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Ustawa z dnia 1 lipca 2005 roku „O pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów”. Art. 3, 43, 44; zob. S. BUCZYŃSKI,

Prawodawca stanowi, iż każdy „kto rozpowszechnia ogłoszenia o odpłatnym zbyciu, nabyciu lub o pośredniczeniu w odpłatnym zbyciu lub nabyciu komórki, tkanki lub narządu w celu ich przeszczepiania, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności lub karze pozbawienia wolności do roku”. Odpowiedzialność karna za sfinalizowanie powyższej transakcji, to kara pozbawienia wolności do lat trzech. Podobnie karanym będzie ten, kto uczynił sobie źródło stałego dochodu z procederu handlu organami (prawodawca powie tu o karze pozbawienia wolności do lat pięciu). Ponadto, w świetle ustawy transplantacyjnej każdy „kto bez wymaganego pozwolenia, pobiera komórkę, tkankę lub narząd w celu ich przeszczepienia albo je przeszczepia, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 3” (art. 46). Karze grzywny, bądź ograniczenia wolności podlega ten, kto prowadzi działalność przewidzianą przepisami ustawy dla banku komórek i tkanek, bez wymaganego pozwolenia (art. 45)²⁰.

To, że powstała taka ustawa, pozwala domniemywać, iż problem nielegalnego pozyskiwania organów dotyczy także nas samych. Centralne Biuro Śledcze (CBS) w 2012 roku przeprowadziło na terenie całej Polski akcję wymierzoną w osoby mogące mieć związek z handlem lub propozycją sprzedaży narządów. Zatrzymano wówczas 23 osoby, którym następnie postawiono zarzuty. W toku całej sprawy przesłuchano łącznie 105 osób i nadal toczą się śledztwa²¹.

Czynniki, które popychają najczęściej młodych ludzi w Polsce do takich działań, jak oferowanie sprzedaży własnej nerki, są podobne jak w innych krajach świata: brak zatrudnienia, rosnące długi, niemożliwość utrzymania siebie i własnej rodziny, problemy w spłacie kredytów, itd. Oferty zazwyczaj zamieszczają ludzie, których przeszłość powiązana jest z jakimś kryminalnym zdarzeniem. Osoby będące w desperacji całą sprawę utrzymują w wielkiej tajemnicy, gdy trafiają do grupy handlującej organami, często godzą się na wiele niższą cenę za swój narząd. Często są to młodzi mężczyźni. Niestety, sam zabieg zazwyczaj nie kończy się tylko na pobraniu nerki. Wycinane są również inne narządy, a ciało jest gdzieś zakopywane. Gangi handlujące organami są świadome, że o tą osobę nikt nie będzie się dopytywał, bo cały sposób jego działania utrzymany jest zazwyczaj w tajemnicy nawet przed najbliższą rodziną. Niekiedy handlarze przedstawiają sprawę jeszcze inaczej, składają potencjalnym dawcom pewną ofertę. Mówią: „ja nie chcę twojej nerki za 4 tysiące, tylko pojedziesz sobie na wczasy do Ameryki Południowej. Poleżysz, wypoczniysz, najesz się. Dostaniesz dwa tysiące dolarów – w zamian

P. SNOPEK, *Aspekty kryminologiczne nielegalnego obrotu narządami, tkankami oraz komórkami ludzkimi*, „Hygeia Public Health” 49(2013), s. 229-234.

²⁰ Tamże.

²¹ <http://www.policja.pl/pol/aktualnosci/78993.dok.html> [dostęp: 8.06.2016].

przewieziesz tylko małą paczuszkę, albo natykasz się „winogron”. Co ci grozi? Praktycznie nie²².

Polska niestety jest jednym z tych krajów w Europie, gdzie dostęp do świadczeń zdrowotnych jest nadal trudny. Listy zapisów do lekarzy specjalistów są bardzo długie, czas oczekiwania na wizytę mierzy się w miesiącach, a nawet latach, znane wszystkim są problemy z limitami określonymi na dany rok. Transplantacje są operacjami najbardziej kosztownymi, trzeba na nie poczekać nawet kilka lat, figurując na Krajowej Liście Oczekujących na Przeszczepienie. Stąd pojawienie się możliwości handlu organami jest okazją do rozwiązania wielu problemów. Rozwiązanie to jest jednak nieetyczne, bo otwiera drogę do różnych nadużyć. Wielu handlarzy nie widzi tu jednak problemu. Tym bardziej, że wykrywalność tego zjawiska nie należy wcale do łatwych. W Polsce nie bierze się obecnie pod uwagę faktu, że czarny rynek handlu organami rozwija się obecnie bardzo dobrze, o czym świadczą przywołane powyżej dane o zatrzymaniach z policji²³. Badający problem handlu w Polsce twierdzą, że pomiędzy samymi lekarzami krąży informacja o dobrze zorganizowanym podziemiu handlu organami. Nikt jednak oficjalnie o tym nie chce mówić²⁴.

Jak zauważył A. Dylus podczas sympozjum w Kamieniu Śląskim, obecnie o problem komercjalizacji służby zdrowia w Polsce ociera się wiele osób. W przypadku transplantacji problem dotyczy dawcy i biorcy, ale także i ich rodzin, znajomych oraz lekarzy i innych pośredników obecnych w całym procesie. Sprawa ta nie jest obojętna komisjom etycznym oraz instytucjom ubezpieczeniowym, czy podlegającym pod państwo kasom chorych. W proces ten włączone są grupy polityczne i ustawodawcze, a także sama opinia publiczna²⁵.

4. Ocena moralna czynu, sposoby rozwiązywania problemu

Sprzedaż organów, handel oraz działanie różnych gangów, jednoznacznie uznaje się za nieetyczne. Nie wolno pobierać jakiegokolwiek opłaty za tkanki lub narządy od osób żywych jak i zmarłych. Organy można ofiarować jedynie drugiej osobie i czynić należy to na zasadzie logiki daru. Handel narządami, z darem nie ma nic wspólnego, to też stoi w sprzeczności do posiadanej przez

²² L. DAWIDOWICZ, „*Nerkę szybko sprzedam*”. W Polsce kwitnie handel organami, zob. <http://www.tvp.info/15117617/nerke-szybko-sprzedam-w-polsce-kwitnie-handel-organami> [dostęp: 9.06.2016].

²³ A. SIERADZKA, *Handel organami ludzkimi w Polsce. Czy istnieje?*, zob. <http://prawoamedycyna.pl/handel-organami-ludzkimi-w-polsce-czy-istnieje/> [dostęp: 10.06.2016].

²⁴ M. POWĘSKA, *Nerka za 30 tys. zł, płuca za milion...*, dz. cyt.

²⁵ A. DYLUŚ, *Problem komercjalizacji organów ludzkich*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red., A. MARCOL, *Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 15-16.04.1996*, Opole 1996, s. 199.

każdego człowieka godności osoby ludzkiej oraz jest próbą urynkwienia życia²⁶. Kodeks Etyki Lekarskiej sprzeciwia się i uznaje za niedopuszczalne sytuacje, w których lekarz za transplantacje narządów otrzymałby wynagrodzenie finansowe. Czytamy tutaj: „Lekarz nie może otrzymywać korzyści majątkowej lub osobistej za pobierane lub przeszczepiane komórki, tkanki i narządy”²⁷. Karta Pracowników Służby Zdrowie wyraźnie akcentuje, że przekazanie narządów może nastąpić tylko i wyłącznie na zasadzie daru dla drugiej osoby. „Osoba, żywa lub zmarła, z której dokonuje się pobrania narządów powinna być uznana za dawcę to znaczy za kogoś, kto zgadza się, dobrowolnie na pobranie. Przeszczep zakłada uprzednią, wolną i świadomą decyzję ze strony dawcy lub kogoś, kto reprezentuje go w sposób uprawniony, zazwyczaj członków najbliższej rodziny. «Jest to decyzja ofiarowania, bez żadnego wynagrodzenia, części ciała komuś ze względu na zdrowie i dobro innej osoby. W tym sensie akt medyczny przeszczepu umożliwia akt ofiarowania ze strony dawcy, ów szczerzy dar z siebie, który wyraża nasze istotne powołanie do miłości i komunii»²⁸.

W encyklice *Evangelium Vitae* Jan Paweł II popiera transplantację, przy czym przypomina o wymogach etycznych, którymi należy kierować się podczas donacji organów. Przeszczepy są szansą dla ludzi, którzy utracili nadzieję na normalne życie i funkcjonowanie w społeczeństwie. Jest jednak niezbędnym, aby pomoc ta nie budziła żadnych dylematów moralnych²⁹. Biskup Rzymu mówiąc o transplantacji, jako ideał stawia przed oczyma współczesnych ludzi, ofiarę samego z siebie Jezusa Chrystusa. Ofiara na krzyżu przez analogię może być porównana z transplantacją i ofiarą złożoną z siebie dla dobra innego człowieka. „Ofiarowanie jakiejś części swojego ciała, złożenie ofiary, która stanie się skuteczna dopiero po śmierci, jest właśnie w wielu przypadkach aktem wielkiej miłości, tej miłości, która daje życie dla innych. A więc, postęp nauk medycznych umożliwił wielu osobom, wyniesienie ponad śmierć ich powołania do miłości. Analogicznie do tajemnicy paschalnej Chrystusa: śmierć zostaje w pewien sposób zwyciężona a życie przywrócone. Śmierć i Zmartwychwstanie Pana, przedstawiają najwyższy akt miłości, który nadaje głęboką wartość ofiarowaniu swojego narządu przez dawcę dla ratowania innej osoby”³⁰.

²⁶ M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 39.

²⁷ *Kodeks Etyki Lekarskiej* z dnia 2 stycznia 2004 r., art. 35, zob.

<http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=cnf4&m=44&jh=1&ih=66> [dostęp: 10.06.2016].

²⁸ PAPIESKA RADA DS. DUSZPASTERSTWA SŁUŻBY ZDROWIA, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, nr 90.

²⁹ Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, nr 86.

³⁰ Jan Paweł II. *Podarować cząstkę siebie. Fragmenty przemówienia wygłoszonego do uczestników Kongresu Transplantologicznego*, Watykan 20 czerwca 1996 roku, „W drodze” (1997) nr 1, s. 67.

Kościół akceptuje transplantologię, ale nie jest to akceptacja bezwarunkowa. Katechizm Kościoła Katolickiego powie: „Przeszczep narządów jest moralnie nie do przyjęcia, jeśli dawca lub osoby uprawnione nie udzieliły na niego wyraźnej zgody. Jest on natomiast zgodny z prawem moralnym i może zasługiwać na uznanie, jeśli zagrożenia i ryzyko fizyczne i psychiczne ponoszone przez dawcę są proporcjonalne do pożądanego dobra u biorcy. Jest rzeczą moralnie niedopuszczalną bezpośrednie powodowanie trwałego kalectwa lub śmierci jednej istoty ludzkiej, nawet gdyby to miało przedłużyć życie innych osób”³¹.

Mając tak jednoznaczną negatywną opinię na temat handlu ludzkimi organami, można postawić pytanie: jak z tym problemem walczyć oraz czy możliwym jest powstrzymanie dalszego rozwoju czarnego ryku handlu organami? Odpowiedzi na te pytania nie są łatwe. Po pierwsze do pewnych postaw muszą dorosnąć całe społeczności różnych narodów. Człowiekowi żyjącemu we współczesnym liberalnym i pełnym komercji świecie, wydaje się, że wszystko ma swoją cenę i każdy towar można kupić. Niestety jesteśmy wychowywani właśnie w takim utylitarystycznym duchu. Skutkuje to nieliczeniem się z pojęciami znanymi nam w teologii moralnej: pod hasłem dóbr najwyższych. Jednym z nich jest życie ludzkie, któremu należy się szacunek, a za które nie można ustalić ceny. Godność, jaką posiada człowiek, ze względu na to, kim jest, gwarantować musi poszanowanie tego życia³².

Po drugie, o problemie nielegalnego handlu organami należy jak najwięcej mówić. Przemilczany temat, mało nagłaśniany przez media, jest okazją do rozszerzania działalności tego zjawiska w podziemiach. Można nawet pójść dalej i zauważyć, że brak silnej reakcji organizacji światowych i państwowych może być odczytywany, jako akceptacja takiego sposobu działań grup przestępczych. Zapotrzebowanie na narządy jest tak wielkie, że nie mówiąc o problemie handlu, przywołamy na jego szereg kosztom najuboższych. Zadaniem organizacji humanitarnych winna być bezgraniczna troska o życie każdego człowieka oraz nie uciekanie od istniejących problemów, ale ich nagłaśnianie i rozwiązywanie.

Organizacje państwowe powinny ciągle łożyć jeszcze większe środki na rozwój badań zmierzających ku leczeniu pacjentów z wadami serca, chorobami nerek czy płuc. Nowe osiągnięcia w medycynie dają nadzieję na wyzdrowienie pacjentom, którzy utracili pożądaną zdrowie. Skupienie się tylko na pozyskiwaniu narządów od ludzi po śmierci lub po orzeczeniu obumarcia mózgu, nie rozwiązuje nadal problemu braku narządów, a tym samym problemu handlu organami.

W końcu niezmiernie ważnym jest, aby społeczeństwu obwieszczać jak z wielkim problemem zmagamy się w naszych czasach, gdy chodzi o handel

³¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2296.

³² T. ŚLIPKO, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 227.

organami. Szczęście bogatego człowieka, który „kupił” sobie potrzebny narząd, jest często tragedią innych ludzi. Organizacje międzynarodowe i prawodawstwa państwowe nie mogą w tej kwestii mówić dwugłosem. Podczas gdy jedno państwo piętnuje komercjalizację organów, inne na nie przyzwala. Ten rozdźwięk jest okazją do nielegalnych wymian i układów pomiędzy handlarzami w różnych państwach. Społeczeństwa muszą dorastać do odpowiedzialności za siebie wzajemnie, a prawodawcy poprzez jednolite ustawy w tak ważnych sprawach, maksymalnie ograniczać możliwości działania gangów handlarzy³³.

Zakończenie

Problem etyczny, jakim jest handel narządami ludzkimi, dotyczy dzisiaj wielu krajów świata. Rozwój transplantologii z jednej strony stał się nadzieją na normalne życie dla ludzi chorych, a z drugiej nieświadomie otworzył drogę do nielegalnego pozyskiwania organów. Kwestia ta jednak nie może ciągle rozwijać się w nieskończoność i być tematem przemilczanym, co dzisiaj często się obserwuje. Akcje policyjne ścigające nielegalnych handlarzy organami nie mogą być pojedynczymi, spektakularnymi działaniami, ale śledztwa te powinny być prowadzone nieustannie. Jako niepoprawne należy uznać takie działania światowych organizacji i prawodawców, w których tylko wydaje się dokumenty świadczące o nieetycznym postępowaniu światowych gangów handlarzy, nie podejmując żadnych dalszych działań. Należy tak ujednoczyć prawodawstwo światowe, aby niemożliwym nigdzie na świecie stał się precedens handlu narządami. O takie prawa człowieka walczył szczególnie w swoim nauczaniu św. Jan Paweł II, a dokumenty przez niego wydane i podpisane mają na celu ochronę zwłaszcza najuboższych ludzi, których niemałą zgodą świata, skazuje się na wyzysk w postaci pobierania od nich i handlowania narządami.

THE COMMERCIAL TRADE OF HUMAN ORGANS FROM THE PERSPECTIVE OF CHRISTIAN MORALITY

Summary: The aim of the article is to present the problem of organ trafficking as a global problem in the various countries of the world, including Poland. The author points out what's the moral evil of such acts and shows possible ways to solve this problem.

Keywords: organs, organ trafficking, transplantation, organ donation

Słowa kluczowe: narządy, handel organami, transplantologia, donacja organów

³³ W. ZIĘBA, *Handel organami ludzkimi*, „My a Trzeci Świat” (2004) nr 3, zob. http://www.maitri.pl/gazetka/my_76/html/organy.htm [dostęp: 6.07.2017].

ZJAWISKO ŚMIERCI W UJĘCIU RELIGIJNO – FILOZOFICZNYM

Śmierć zawsze była i pozostanie niezbadanym fenomenem. Problem ten omawia się pod kątem biologicznym, bada od strony filozofii czy religii. Jest ona faktem, do którego nieuchronnie wszyscy zmierzamy. Człowieka i sens jego działania można w pełni zrozumieć tylko w perspektywie wieczności, do której śmierć prowadzi. Rozważania o śmierci są więc aktualne i potrzebne także w obecnych czasach. Dzisiaj problem śmierci jest często bagatelizowany, spycha się go na dalszy plan. Wielu psychologów sugeruje od problemu śmierci odłączyć dzieci, aby nie spowodować w ich psychice jakiś traumatycznych przeżyć. Promowana w każdej reklamie młodość i atrakcyjność postuluje, aby o śmierci zapomnieć. Wszyscy chcą być jak najdłużej piękni i nieprzemijający. A jednak, śmierć co jakiś czas dotyka ten wymaginowany przez współczesnego człowieka świat. Warto więc spojrzeć na ten fenomen i zapytać o jej sens.

Śmierć jest zjawiskiem złożonym. Nie można skupić się na niej tylko w perspektywie biologicznej. Pełne spojrzenie na fenomen śmierci daje dopiero filozofia oraz teologia. Celem artykułu jest zebranie i zaprezentowanie treści, które kryją się pod pojęciem „śmierć”. Uświadomienie sobie głębokiego religijnego i filozoficznego spojrzenia na ten problem powinno zaowocować głębszym jego rozumieniem we współczesnej kulturze. Refleksje te mogą również pomóc udzielić odpowiedzi na dylematy jakie rodzą się u osób, które straciły kogoś bliskiego i teraz indywidualnie przeżywają żałobę.

1. Problem śmierci w różnych religiach świata

Rozważania na temat problemu śmierci znajdujemy w każdej religii świata. Ich celem jest uświadomienie wyznawcom, że każdy człowiek musi prędzej czy później skonfrontować się z faktem przemijalności i skończoności swojego życia biologicznego. Religie szukają odpowiedzi na pytania o sens śmierci oraz o dalszy los człowieka.

W religiach wschodnich szczególne miejsce zajmuje buddyzm. Koncepcja śmierci opiera się tutaj na przekonaniu, że życie ludzkie nie kończy się nicością. Śmierć jest przejściem ku lepszemu życiu. Pozostaje ona dobrą nowiną, o której należy mówić. Wobec nietrwałości, cierpienia i marazmu, jaki jawi się w obecnym życiu, śmierć jest perspektywą na lepsze jutro. O śmierci należy medytować. Myślenie o śmierci sprawia, że człowiek staje się lepszym.

Nie należy jej się też obawiać. Każde zdarzenie w życiu buddysty jest okazją do wyciągnięcia wniosków i stanowi przygotowanie do śmierci¹.

W buddyzmie rozpowszechniła się wiara w ponowne narodziny po śmierci, co prowadzić ma do osiągnięcia nirwany. Buddyzm zakłada, że istnieje życie po śmierci. Życie winno być utożsamiane z samoświadomością. Po śmierci człowiek staje przed samym sobą, jak w lustrze widzi własny obraz siebie². Przez doczesne życie pozostawał w stanie niewiedzy, był zniewolony pragnieniami, pożądlivością. Kolejne wcielenia mają posłużyć mu do osiągnięcia szczęścia. Śmierć zatem nie jest pojedynczym aktem, ale pewnym progiem, który trzeba przejść, aby osiągnąć wyższą doskonałość i w końcu stan nirwany. Buddyzm nie powie o duszy, posiadaniu wewnętrznego „ja” skłaniającego człowieka do rozumnego działania, powie o stanie nirwany, do którego człowiek zmierza. Nirwana zaś jest utożsamiana z odrzuceniem wszelkich pragnień jakie posiada człowiek. Przeszkodą w osiągnięciu tego stanu pozostaje mityczna postać Mary (odpowiednich szatana w chrześcijaństwie). Ona kusi do złego. Rozważanie o śmierci jest drogą do pokonania tej tajemnej siły³.

Śmierć w buddyzmie nie jest ani czymś strasznym, ani porażką człowieka, nie należy także z nią walczyć. Za bezsensowne uważane jest przedłużanie życia w nieskończoność. Ciało jest materią, jest nietrwałe i same już narodziny pociągają za sobą konsekwencje jaką jest śmierć. Buddysta w śmierci ma widzieć ogniwo, które łączy nowe odrodzenie w Szamara⁴. Śmierć możemy zatem zdefiniować tutaj jako odłączenie ciała od ducha, który wyrusza w dalszą podróż, poszukiwanie nowego życia, aż osiągnie oczekiwany stan nirwany⁵.

Obok buddyzmu kolejnym systemem wierzeń jest hinduizm. Śmierć w hinduizmie jest realna, ale nie kończy ona życia człowieka. Stanowi tylko koniec pewnego etapu. „Pomiędzy drzwiami narodzin i śmierci znajdują się inne drzwi, zupełnie niewytłumaczalne. Ten, kto umie narodzić się u wrót śmierci, jest odwiecznie oddany. Umrzyj, zanim umrzesz. Umrzyj, żyjąc”⁶. Wiara w reinkarnację pozwala tym samym spokojnie podchodzić do zagadnienia śmierci.

¹ S. SCHAYER, *O filozofowaniu hindusów*, Warszawa 1988, s. 96.

² Ł. TRZCIŃSKI, *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992, s. 21-25.

³ R. TOKARCZYK, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Zakamycze 1999, s. 119.

⁴ Szamara to kołowrót narodzin i śmierci, następujących po kolejnym życiu, zob. M. SZEROCZYŃSKA, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie*, Kraków 2004, s. 14, 84.

⁵ A. SKURA-MADZIAŁA, *Religie świata i ich stanowisko wobec eutanazji*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 12(2009) nr 2, s. 25-34.

⁶ P. K. KRAMER, *Śmierć w różnych religiach świata. Pieśń bardów bengalskich*, Kraków 2007, s. 17.

Modlitwy przy zmarłym mają pomóc w przeobrażeniu ducha zmarłego w nowe stworzenie. Człowiek wcale nie musi przemienić się w drugiego człowieka. *Atman* (dusza) może wcielić się w nowym życiu w boga lub w psa, w zależności od jakości życia w poprzednim wcieleniu. Przewyciężenie śmierci ma prowadzić do nowych narodzin. Święte księgi *Wed* mówią o cierpieniach jakie duch człowieka może przeżywać po śmierci, jako kara za popełnione grzechy. Bramańskie księgi wspominają nawet o drugiej śmierci i mnogości piekieł, w których ludzie mieliby pokutować za popełnione grzechy. Celem ostatecznie w hinduizmie jest uwolnienie się od powtarzających się cykli narodzin i śmierci i złączenie z *Brahmanem*⁷.

Chińskie systemy wiary wskażą na znany motyw drogi, którą przechodzi człowiek podczas swojego życia. W Taoizmie człowiek nie pragnie śmierci, ale godzi się na nią, gdyż jest wpisana w jego egzystencję. Śmierć ma nadejść w późnym wieku tak, aby człowiek zdołał pojąć mądrość. Przedwczesna śmierć jest przeszkodą do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Konfucjanizm do śmierci podchodzi spokojnie, wierząc, że jest ona naturalnym wydarzeniem w życiu człowieka. Wyznawcy wierzą w istnienie świata duchowego. Duch człowieka będzie kontynuował swoje życie w innym świecie⁸.

Kolejną znacząca religią świata jest islam. Według świętej księgi Koranu, Bóg jest dawcą życia i śmierci. Życie zasługuje na szacunek i wymaga szczególnej opieki i troski. Z drugiej strony życie prowadzi do śmierci, której nie należy traktowana jako zło. Życie ziemskie jest etapem w drodze do życia wiecznego. Muzułmanin wierzy w zmartwychwstanie, śmierć ku niemu prowadzi. Islam mówi o indywidualnej odpowiedzialności przed Bogiem za jakość swojego życia. Człowiek może po śmierci znaleźć się w raju (arab. *ǧanna*) lub w *Gehennie* (arab. *ǧahannam*). Śmierć jest punktem granicznym, prowadzącym ku rzeczywistości do tej pory nie poznanej. Wszyscy ludzie muszą umrzeć, dotknąć tajemnicy śmierci, gdyż taka jest wola Boga. Człowiek lęka się śmierci bo wie, że przekroczy tak pewną granicę i nigdy już nie powróci do obecnego świata⁹. Dusza oddzieli się wtedy od ciała, spotkają ją kolejne próby i doświadczenia, aż ostatecznie trafi do Ogrodu. Tu będzie przebywać w pełni szczęścia¹⁰.

Dla świata zachodniego w rozumieniu fenomenu śmierci szczególnie jest głos filozofii chrześcijańskiej. Choć zaczerpnęła ona wiele z filozofii starożytnej, to podstawą jest zapis przekazany w Piśmie Świętym, w którym możemy odczytać całą teologię śmierci.

⁷ Tamże, s.18-20.

⁸ R.TOKARCZYK, *Prawa narodzin...*, dz. cyt., s. 118.

⁹ T. STEFANIUK, K. DOMAŃSKA, *Rozumienie życia doczesnego i śmierci w źródłach islamskich – Koranie i Hadisach*, „Kultura i Wartości” 3(2003), s. 121-132.

¹⁰ IBN AL-QAYYIM, *Podróż duszy po śmierci*, Białystok 2001, s. 9.

2. Chrześcijańskie spojrzenie na problem śmierci

Rozumienie śmierci w chrześcijaństwie ostatecznie zawsze zmierza do osoby Jezusa Chrystusa. Umarł On na krzyżu, ale został powołany do nowego życia. W tym wydarzeniu kryje się nowe rozumienie śmierci. Cały Stary Testament i treści ksiąg mówiące o śmierci człowieka, w tajemnicy śmierci Chrystusa uzyskują nową wartość¹¹.

Już autorzy natchnieni w *Księdze Rodzaju* podejmują temat śmierci. „Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31), niestety pokusa, drzewo poznania, skosztowanie owocu, prowadzi człowieka do grzechu, złamania nakazu Boga, a w konsekwencji także do śmierci. Człowiek zostaje obarczony cierpieniem i śmiercią. To skutek nieposłuszeństwa wobec Boga. Bóg nie stwarzał śmierci, jest ona logiczną przyczyną działania człowieka i jego sprzeniewierzenia się Bogu.

Sprawiedliwy człowiek, może doznać jednak ocalenia od Stwórcy i uwolnienia od śmierci. Przykładem jest prorok Eliasz i Henoch. Za prawe, sprawiedliwe życie, nie dotknęła ich śmierć, zostali wzięci do nieba. Śmierci nie doznaje człowiek żyjący sprawiedliwie, uczciwy Sługa Pana na końcu ziemskiego życia otrzymuje życie. *Szeol* i śmierć, to stan przygotowany dla nieuczciwych, występujących przeciw Bogu¹².

W dramacie, jaki dotknął ludzi po grzechu pierwszych rodziców, Stwórca nie pozostawia człowieka samego. Choć nie chciał śmierci i sprzeciwu człowieka, już w raju w tzw. *Protoewangelii* zapowiada wyzwolenie człowieka (Rdz 3, 15). Ma dokonać to potomek Niewiasty, który zniszczy głowę starodawnego węża. Bóg zawiera z człowiekiem przymierze, którego uobecnieniem jest sam Jezus Chrystus. On pokona śmierć, nada jej nowy zbawczy wymiar. „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...” (Rz 5, 12). „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie” (Rz 5, 10).

Nowy Testament na temat śmierci rzuca jeszcze inne światło. *List do Hebrajczyków* wskazuje, że śmierć należy traktować jako prawo natury, do której człowiek przynależy. Jest kresem ludzkiego życia w ciele. Człowiek powstając z prochu ziemi, wraca do tego, z czego powstał. To normalny proces dotyczący życia na ziemi, rodzimy się i umieramy. Jednak tylko człowiek, jako najwyższe stworzenie, po śmierci staje przed Bogiem: „Pozostawiono ludziom raz umrzeć, a potem sąd...” (Hbr 9, 27).

¹¹ W. WIŁOWSKI, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000, s. 54.

¹² Por. Ps 49, 14-16; Ps 16, 7-11; Pwt 12, 20-27; Kpł 17, 11-12.

Sobór Watykański II w Konstytucji *Lumen Gentium* powie, że czas życia na ziemi jest czasem zasługiwania oraz Bożego miłosierdzia. Śmierć kończy ten czas. Po niej czeka nas sąd z naszych czynów i albo życie wśród zbawionych, albo śmierć potępionych¹³. Śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała, kresem zasługiwania i życia na ziemi. To stwierdzenie należy uznać za teologiczną definicję śmierci.

Śmierć weszła na świat poprzez grzech człowieka, ale pośrednią przyczyną pojawienia się jej jest szatan. To on, jak powie *Księga Mądrości*, zazdrosny o nieśmiertelność, do której Bóg powołał człowieka, sprowadza w swoim zamyśle na świat śmierć. „A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2, 23-24). Szatan ojciec kłamstwa, zwodząc człowieka, kusząc go do grzechu, staje się współodpowiedzialnym za pojawienie się na świecie śmierci.

Nowy Testament w śmierci nie każe jednak dostrzegać tragedii, ale alternatywę. Człowiek może przezwyciężyć własną śmierć poprzez udział w śmierci Chrystusa. Śmierć prowadzić będzie wówczas do życia z Chrystusem. Z drugiej strony może człowiek pozostać w śmierci i doświadczyć przez to śmierci drugiej, wiecznej¹⁴. Pierwszej śmierci doświadczą wszyscy, jest to śmierć ciała. Drugiej doświadczą tylko ci, którzy odeszli i nie powrócili do Stwórcy, którzy swoim życiem, trwaniem w grzechu, odwrócili się na zawsze od Niego.

Misterium Paschalne Chrystusa dokładnie przedstawia chrześcijański sens śmierci. Chrystus poprzez ofiarę swojego życia wykupił z grzechu tych, którzy mu podlegali na skutek grzechu Adama. „I tak jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15, 22). Jezus odnosi zwycięstwo nad śmiercią pokonując własną śmierć, wypełnia obietnicę Boga zapisaną w *Protoewangelii*, tym samym daje człowiekowi możliwość na nowo uczestnictwa w łasce Bożej. Śmierć staje się dla wyznawców Chrystusa bezsilna, pozostaje nadal na świecie, dotyka człowieka,

¹³Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nr 48, „(...) Albowiem zanim panować będziemy z Chrystusem pełnym chwały, wszyscy staniemy "przed trybunałem Chrystusowym, aby każdy zdał sprawę z czynów dokonanych w ciele, dobrych i złych" (2 Kor 5,10), i na końcu świata "ci, którzy dobrze czynili, wyjdą na zmartwychwstanie życia, a którzy źle czynili, na zmartwychwstanie sądu" (J 5, 29, por. Mt 25 ,46). Toteż mając na uwadze, że "utrapien czasu mniejszego ani porównać nie można z przyszlą chwałą, który się w nas objawi" (Rz 8, 18, por. 2 Tm 2, 11-12), oczekujemy, mocni w wierze, "błogosławionej nadziei i przyjścia chwały Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa" (Tyt 2, 13), "który przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej" (Flp 3, 21) i który przyjdzie, "aby być uwielbionym w świętych swoich i okazać się przedziwnym dla wszystkich, którzy uwierzyli" (2 Tes 1, 10)".

¹⁴ W. WIŁOWSKI, *Zagadnienie życia i śmierci...*, dz. cyt., s. 57-59, por. Ap 20, 11-15; J 8, 44.

ale nie ma już takiej mocy. Ostatecznie zostanie pokonana po raz drugi podczas paruzji, na końcu dziejów ludzkości¹⁵.

Misterium Paschalne Chrystusa ukazuje, że Chrystus poprzez swoje Zmartwychwstanie jedna na nowo człowieka z Bogiem, udziela mu daru łaski, przywraca więź między Stwórcą a stworzeniem. Jezus jest Przebłagalnym Barankiem za grzechy świata. Bóg odkupił człowieka bez jego zasług, teraz człowiek musi odpowiedzieć Stwórcy. Może rozpocząć nowe życie. Stąd dzięki Chrystusowi śmierć ma nowe znaczenie, może rozpocząć dla człowieka nowy etap jego życia w bliskości Boga. Śmierć jawi się nie jako kres, ale jako początek¹⁶.

Aby człowiek odziedziczył to wszystko, co przygotował dla niego Bóg, aby doświadczył tego, co wysłuchał mu Jezus Chrystus, niezbędna jest wiara. „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5, 24). Jezus poucza, że każdy człowiek, tak jak On może zadać śmierci cios. Dzieje się to poprzez sakrament chrztu świętego. Św. Paweł napisał: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3-4).

Szczególną rolę w zjednoczeniu człowieka z śmiercią Chrystusa odgrywa Eucharystia. Uobecnia Ona Nowe Przymierze, jest znakiem obecności Chrystusa na ziemi, ukazuje sens Jego śmierci i zmartwychwstania, włącza w tajemnicę Misterium Paschalnego ludzi wszystkich czasów. „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26).

Pismo Święte rzuca zupełnie nowy, wyraźny obraz na temat śmierci. Ukazuje jej praprzyczynę, nadaje odpowiednią wartość, tłumaczy jej sens w kontekście osoby Jezusa Chrystusa, zachęca stworzenie do wyzwolenia się z jej więzi. Śmierć otwiera przed wierzącymi nowe perspektywy życia przy Stwórcy, pozostanie jednak do końca pewną niewiadomą dla człowieka, który zrozumie ją wówczas, gdy sam przejdzie przez jej bramy.

W teologii chrześcijańskiej śmierć przyjmuje niejednokrotnie paradoksalne określenia. Nazywa się ją lekarstwem. Dopóki człowiek żyje, jest niczym chory, bo nie poznał w pełni człowieczeństwa. Święci ukazują śmierć jako moment pełnego rozpoznania tego, kim człowiek jest i do czego

¹⁵ 1 Kor 15, 26-54; Ap 20, 14; 21, 4.

¹⁶ A. WYRĄBKIEWICZ, *Mistyczna teoria odkupienia w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7(2014), s. 125-141; por. KKK 624.

został powołany. Dopiero po „przeprawieniu się na drugą stronę” (Mk 4, 35), człowiek ujrzy pełną rzeczywistość i stanie się w pełni człowiekiem¹⁷.

Św. Paweł w Liście do Filipian śmierć nazywa zyskiem (Flp 1, 21). Za trud życia zapłatę człowiek otrzyma dopiero po śmierci. Apostoł jest przekonany o nagrodzie, do której tęskni, a którą otrzyma w przyszłości¹⁸.

Życie w religii chrześcijańskiej traktowane jest jako wielki dar. Przeciwnością życia jest śmierć. Teologia chrześcijańska przestrzega przed śmiercią wieczną, straszniejszą od śmierci, która czeka nas w ciele. Życie jest czasem zasługiwania. Choć tęskni człowiek za Stwórcą, musi przeżyć swoje życie godnie na ziemi i zasłużyć na wieczność.

Ludzie w każdej epoce lękali się śmierci. Wynika to z samej natury człowieka, która ceni wartość życia, stawia je jako najwyższe dobro. Lęk wynika ze świadomości, że śmierć niesie za sobą pewną gorycz rozstania z tymi, których kochamy. Oddzielenie duszy od ciała, które ma nastąpić po śmierci stanowi jakąś niewiadomą, dokąd człowiek trafi, co z nim będzie, jak dalej będzie egzystował¹⁹.

3. Filozoficzne ujęcie definicji śmierci

Badanie zjawiska śmierci ma zawsze charakter poznawczy. Człowiek oczekuje odpowiedzi na egzystencjalne pytania, jakie stawia sobie w kontekście własnej przemijalności. Filozofowie od najdawniejszych czasów pytają czym jest śmierć? Co dzieje się w tym momencie, jak wygląda odłączenie się duszy od ciała? A może śmierć jest naturalnym kresem linii ludzkiego życia i nic po nim nie następuje, jest krokiem w nicość? Dywagując o śmierci, człowiek oczekuje odpowiedzi na pytanie: gdzie będzie się znajdował później, w jaki sposób będzie egzystował? Nieustannie widzimy ludzi umierających, śmierć determinuje całe życie ludzkie, żyjemy w jej cieniu. Filozofia zatem chce wskazać, jak ustosunkować się do tego faktu? Wykluczyć konieczność śmierci z ludzkiej świadomości, czy uświadamiać sobie nieustannie swoją przemijalność i przygotować się jak najlepiej do przejścia na drugą stronę życia? Kolejno należy pytać czy śmierć jest złem, czy należy jej się obawiać? A może ma motywować człowieka do dobrego życia, skupienia się na tym co najistotniejsze? Skąd w ogóle wiemy o śmierci, jak dobrą mamy na ten temat wiedzę?

G. Scherer stawiając podobne pytania w swoich stwierdza: „Nasze pojmowanie śmierci określa nasze życie w samych jego podstawach. A jej

¹⁷ W. STINISSEN, *Ja nie umieram – wstępuję w życie, rozważania o śmierci i wieczności*, przeł. J. IWASZKIEWICZ, Poznań 2002, s. 41-44.

¹⁸ Tamże, s. 65-69.

¹⁹ A. ZWOLIŃSKI, *Śmierć kliniczna*, Radom 2007, s. 12.

rozumienie zawarte jest w naszych odpowiedziach na pytania, czym ona jest i czego w związku z nią możemy oczekiwać (...)²⁰.

Filozoficzne spojrzenie na śmierć zapobiega spłyceciu tematu tylko do warstwy biologicznej i chemicznej. Antropologia nie może pozostawić człowieka w ostatnim momencie życia samemu sobie. Trzeba jednak pamiętać, że filozoficzne rozważania są zawsze tylko spojrzeniem na śmierć z perspektywy człowieka, który żyje w danej epoce dziejów. Śmierć każdy będzie mógł dopiero wtedy w pełni zrozumieć, kiedy indywidualnie jej doświadczy²¹.

Na powyżej postawione pytania szukali odpowiedzi filozofowie każdej epoki. Godne uwagi stwierdzenia na temat filozoficznego spojrzenia na śmierć można odnaleźć u Homera, Sokratesa, Herodota, Epikura, Seneki, św. Augustyna, ale i u bardziej współczesnych filozofów; S. Kierkegarda, A. Schopenhauera, K. Jaspersa i innych. Nie jest celem przytoczenie ich wszystkich. Rozważania o śmierci mają ukazać człowieka jako byt złożony, zmierzający do określonego celu, mający niezbywalne prawo do życia i godnego odejścia przez śmierć do innego stanu. Stwierdzenia filozofów, zwracają uwagę na wiarę w dualizm, jaki mieści się w człowieku. Podkreślają inność człowieka. Śmierć nie jest zwykłym aktem, ma jakiś cel, posiada swój fenomen. Śmierci nie wolno bagatelizować, ani działaniem ludzkim przyspieszać jej nadejścia. Do śmierci trzeba się odpowiednio przygotować.

Filozofia grecka przepełniona jest myślą o śmierci. Ma ona szczególnie wpływ na kulturę Zachodu i świata chrześcijańskiego. Fenomen śmierci rozważany jest tutaj zarówno na płaszczyźnie pozytywnej jak i pesymistycznej. Dla jednych śmierć jest wyzwoleniem i radością (Herodot powie: „śmierć jest najlepszym darem boskim dla człowieka”²²), dla innych zaś powodem do melancholii i pesymizmu (Heraklit: „...nie możemy powiedzieć, że jesteśmy, bo jesteśmy i nie jesteśmy zarazem, prawdą jest tylko to, że się zmieniamy...”²³). Ciało jest materią, ale jest jeszcze dusza, która po śmierci opuszcza je i wraca do duszy świata, która jest z nią tożsama²⁴.

Godne uwagi są spostrzeżenia Pitagorasa. Stwierdza on, że pojęcie życia, którym określamy człowieka, jest innym pojęciem, niż te, które używamy w odniesieniu do innych istot. Różna jest więc śmierć człowieka. Utrzymywał, że śmierć jest aktem, który przenosi tylko żywe dusze do innych ciał²⁵. Ciało jest więzieniem dla duszy. Dusza ma formę ciała, jest do-

²⁰ G. SCHERER, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. SZYMON, Kraków 2008, s. 6-15.

²¹ W. WIŁOWSKI, *Zagadnienie życia i śmierci...*, dz. cyt., s. 11-13.

²² W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, wyd. 6, Warszawa 2001, s. 30–32.

²³ W. WIŁOWSKI, *Zagadnienie życia i śmierci...*, dz. cyt., s. 23–27, por. M. WESOŁY, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia filozoficzne” 7(1989), s. 8.

²⁴ A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 71.

²⁵ R. TOKARCZYK, *Prawa narodzin...*, dz. cyt., s. 123-127.

skonalsza od niego, spędzany czas w ciele jest pokutą za winy. Śmierć przynosi wyzwolenie duszy, nie jest więc ona straszna, a pożądana²⁶. Człowiek do końca nie podlega zatem śmierci, życie na ziemi jest tymczasowe, jest pokutą, którą człowiek musi przejść, aby dusza była oczyszczona i nieskazitelna jak Bóg. Życie człowieka jest „życiem dla duszy”²⁷.

Pewną kontynuacją myśli o śmierci, podjętej przez Pitagorasa, jest stanowisko Platona. W swoich zmaganiach nad rozwiązaniem zagadki śmierci, skupia się na próbie jej pokonania. Przewyciężyć śmierć można poprzez zlikwidowanie w człowieku lęku przed nią. Dzieje się to dzięki dobremu życiu²⁸. Platon rozważa w *Fedonie* jak będzie wyglądał dalszy los człowieka. Opisuje odejście z tego świata swojego przyjaciela. „Nie ogarniała mnie wcale litość, mimo że byłem świadkiem śmierci bliskiej mi osoby. Wydał mi się bowiem szczęśliwym ten człowiek, (...) Przyszło mi nawet na myśl, że idzie do Hadesu nie bez boskiego zrządzenia i że nawet tam, gdy przybędzie, będzie mu dobrze, jeśli w ogóle jest to dane komukolwiek”²⁹.

W innym swoim dziele pt., *Gorgias*, przedstawia Sokratesa dyskutującego z sofistą Gorgiasem i jego uczniami o śmierci. Powie o chwili, kiedy dusza odejdzie od ciała i będzie sądzona na łące na rozstaju dróg. Po czym uda się drogą szczęścia po wieczną radość, bądź drogą kary, aby cierpieć na wieki. Sokrates powie o rozłączeniu duszy od ciała, ale także, że jak ciało po śmierci nie pozbędzie się blizn, zniekształceń, tak samo i dusza. Dusza stanie przed sądem Boga naga, będzie na niej wszystko widoczne. Toteż zachęca, aby żyć sprawiedliwie i cnotliwie³⁰. Odłączenie duszy od ciała następuje w momencie śmierci, to odejście tego, co materialne, od tego, co duchowe, świata idei od świata bytu. Arystoteles powie, iż śmierć jest rozłączeniem duszy od ciała. Ciało ma zgnieć, zostanie zniszczone, gdyż to dusza jest tą, która utrzymuje je w całości³¹. Śmierć przeprowadza dusze do nowego stanu, jest bramą do nowego, lepszego życia. Wzmiankowany zaś wyżej jego mistrz Platon, w swoim dziele *Obrona Sokratesa*, stwierdza: „...bo o śmierci, żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas największym ze wszystkich dobrem, a tak się jej ludzie boją, jakby dobrze wiedzieli, że jest największym złem”³².

Kolejny etap filozoficznych rozważań nad fenomenem śmierci znaczą swoją refleksją helleniści. Kiedy toczono wojny, umierali i ginęli ludzie, do głosu dochodzi głos epikurejczyków i stoików. Epikur w filozofii do-

²⁶ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 55.

²⁷ J. LEGOWICZ, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968, s. 66.

²⁸ PLATON, *Państwo*, przeł. W. WITWICKI, Warszawa 1991, s. 330.

²⁹ PLATON, *Fedon*, nr 58, cyt. za A. ZWOLIŃSKI, *Śmierć kliniczna*, Radom 2007, s. 17.

³⁰ PLATON, *Gorgias*, tłum. P. SIWEK, Warszawa 1991, s. 128.

³¹ ARYSTOTELES, *O duszy*, nr 1177, w: *Soczinienija*, t. I/IV, Moskwa 1983, s. 37-39.

³² PLATON, *Obrona Sokratesa*, w: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1984, s. 112.

strzeża „lekarstwo dla duszy”, wyzwała ona przed strachem, śmierć zaś jest ulgą w cierpieniu. Epikur zwykł bagatelizować w pewien sposób śmierć mówiąc, że „... śmierć, najstraszniejsza z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bowiem, gdy my istniejemy śmierć jest nie obecna, a gdy śmierć się pojawi, to nas już nie ma”³³. Podtrzymują to stanowisko stoicy, którzy widzą w niej wyzwolenie dla człowieka, ucieczkę od padłołu ziemskiego zła³⁴.

Istotne dla całego świata chrześcijańskiego są rozważania św. Augustyna. Patrząc na fenomen śmierci stwierdza, że śmierć jest wspólnym losem stworzenia. Każdy człowiek musi umrzeć. „Wszak od czasu, gdy każdy z nas zaczął żyć w przeznaczonym na śmierć ciele, bez ustanku zachodzi w nim coś takiego, co powoduje zbliżanie się śmierci. Jako że w ciągu całego tego życia (jeżeli to można nazwać życiem) niestałość ciała sprawia, że się zmierza ku śmierci”³⁵.

Św. Augustyn pozostał w swoich poglądach bliski stoikom. Ciało zbudowane z materii musi podlegać prawom natury. Każdy dzień, każda chwila przybliża człowieka ku śmierci. Umieramy stopniowo z dnia na dzień, a droga ludzkiego życia zmierza ku śmierci. Biskup Hippony pyta w końcu, czy takie życie można nazwać w ogóle życiem? Można, bo jak odpowie, życie jest uczestnictwem i w życiu i w śmierci³⁶. Śmierć pozostanie zawsze dla nas abstrakcją, nie uchwycimy jej momentu, jest czymś, czego doświadczymy w pełni indywidualnie dopiero przy końcu naszego życia. W momencie śmierci następuje odłączenie duszy od ciała. Ciało doznaje śmierci. Augustyn skupia swoją uwagę na śmierci duchowej, straszniejszej od śmierci ciała. Ma ona miejsce wtedy, gdy Bóg opuszcza duszę. Dusza grzeszna nie może być blisko Boga³⁷.

Wykorzystując dzieła Augustyna i wcześniejsze Arystotelesa, swoje rozumienie duszy człowieka przedstawił św. Tomasz z Akwinu. Według niego dusza jest formą ciała. Ciało jest byciem w świetle duszy. Pomimo takiego zarysowania dualizmu w człowieku, Tomasz śmiercią nazywa rozłączenie duszy od materialnego ciała. W tej rozłące umiera cały człowiek, na którego składają się owe dwa pierwiastki. Rozłączenie ich sprawia unicestwienie tego, czym człowiek jest jako człowiek. Dusza stanowi po śmierci

³³ W. WIŁOWSKI, *Zagadnienie życia i śmierci...*, dz. cyt., s. 53.

³⁴ R. TOKARCZYK, *Prawa narodzin, życia i śmierci...*, dz. cyt., s. 126-128.

³⁵ ŚW. AUGUSTYN, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. W. KORATOWSKI. Warszawa 1977, s. 105.

³⁶ ŚW. AUGUSTYN, *Confessiones*, przeł. Z. KUBIAK, Warszawa 1992, s. 358.

³⁷ J. KWAPISZEWSKI, *Koncepcja śmierci u Augustyna Aureliusza*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 4(2002), s. 101-108.

pomost pomiędzy życiem w ciele i wiecznością, kiedy człowiek ponowie zmartwychwstanie³⁸.

Epoka średniowiecza obfitowała w kolejne dywagacje nad problemem rozumienia i podejścia do tematu śmierci. Oscylowano nieustannie wokół poglądów Platona i Arystotelesa. Śmierć była zagadką dla wielu myślicieli epoki. Powstawały dzieła, które zbierały treści na temat fenomenu śmierci. W 1465 roku ukazała się pozycja nie znanego autora *Ars moriendi*, która zawiera wypowiedzi i pisma chrześcijańskich autorów o śmierci. To swoiste porady dla umierających i przeżywających rozstanie z odchodzącym człowiekiem. XV stulecie to szczególny czas, w którym o śmierci rozważa się z perspektywie ściśle chrześcijańskiej³⁹.

Priorytetem dla ówczesnych filozofów i ich następców stało się ustalenie relacji pomiędzy nieśmiertelną duszą a śmiertelnym ciałem. Kartezjusz, Spinoza, kolejno Kant i Wolf rozważali tematykę substancjalności duszy, odwołując się do platońskich idei o niezłożoności duszy⁴⁰.

Filozofia nowożytna nacechowana była już świeckością i naukowym spojrzeniem na problem śmierci. Jedni zachęcali, aby śmierć przeżywać wspólnie jako tajemnicę i misterium, inni spychali ją na margines rozważań filozoficznych. Francuski filozof Montaigne mawiał: „Nawet gdy jesteśmy pełni sił, zaniechanie myśli o śmierci, jako rzeczy bardzo oddalonej, byłoby szaleństwem”⁴¹. Dla Francisca Bacona natomiast liczą się osiągnięcia życiowe człowieka, które potwierdzają jego zwycięstwo nad śmiercią⁴².

Gottfried Wilhelm von Leibniz wprowadził rozróżnienie na „śmierć absolutną” i „śmierć częściową”. Absolutna oznaczałaby całkowitą destrukcję człowieka w momencie zgonu. Żadna zaś istota żywa nie może być unicestwiona całkowicie. Dowodzi w ten sposób istnienia nieśmiertelnej duszy w człowieku. Każdy człowiek posiada w sobie Boży pierwiastek, który tylko czasowo łączy się z ciałem. Po czasie odłącza się i to, co duchowe, wraca do swojego Stwórcy. Dzieje się to w akcie śmierci człowieka⁴³.

³⁸ G. SCHERER, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. SZYMON, Kraków 2008, s. 119, por. H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973, s. 173 nn.

³⁹ *Ars moriendi* jest utożsamiany nie z konkretną pozycją, ale z sztuką, literaturą i ikonografią w średniowieczu. Samo określenie *ars moriendi*, pojawiło się w późnym średniowieczu w traktatach moralistycznych. Początkowo nazwa oznaczała listę poleceń, które kapłan powinien wypełnić przy umierającym. Kolejno powstawały liczne podręczniki mówiące o tym, jak dobrze przeżyć śmierć.

⁴⁰ G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, dz. cyt., s. 120-128.

⁴¹ W. TATARKEWICZ, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 14–16; por. M. MONTAIGNE, *Próby*, przeł. T. ŻELEŃSKI, Warszawa 1957, s. 154.

⁴² R. TOKARCZYK, *Prawa narodzin, życia i śmierci...*, dz. cyt., s. 126-128.

⁴³ G. W. LEIBNIZ, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i o pochodzeniu zła*, przeł. M. FRANKIEWICZ, Warszawa 2001, s. 422-430.

Ideę nieśmiertelności duszy bardzo szybko zanegowano. Dawid Hume i wtórujący mu filozofowie francuskiego oświecenia powiedzą tu o „klechowskim kłamstwie” (Holbach, Diderot). W samym człowieku szukano zdolności do przewycięzania wszelkich jego lęków. Najgorszym okazał się lęk przed śmiercią i to z nim należało się zmagać. Zastanawianie się nad prawdami, odnoszącymi się do życia przyszłego i rozważanie ich, nie pozwala człowiekowi skupić się na osiągnięciu i posiadaniu szczęścia w teraźniejszości.

W opozycji do takich głosów mocno stawali filozofowie niemieccy. Georg Wilhelm Friedrich Hegel utrzymywał, że wiara w życie pozagrobowe jest zjawiskiem naturalnym dla człowieka. Wynika to z samej jego istoty i z posiadania przez niego duszy. Goethe na śmierć patrzy jak na bramę do większego szczęścia, do życia bardziej interesującego niż to obecne. W maksymie „umrzeć, aby żyć od nowa” wyraża wiarę w to, że śmierć jest koniecznym aktem, istotnym momentem w życiu człowieka, pozwalającym poznać to, do czego całe życie zmierza. Artur Schopenhauer podsumowuje te rozważania stwierdzeniem: „śmierć jest naprawdę inspirującym geniuszem albo muzą filozofii (...)”⁴⁴.

Hegel i Ludwik Feuerbach w śmierci widzą sprawiedliwość jednoczącą jednostki z całym wszechświatem. Człowiek żyje jako jednostka, indywidualność, po śmierci jego ciało, które się rozłoży, wraca do wszechświata. Duch zaś żyje w nieśmiertelności⁴⁵.

W czasach najnowszych problematyką śmierci zajęli się szczególnie egzystencjaliści. S. Kierkegaard i jego zwolennicy za bardziej wartościowe uznają to, co doświadczalne. Metafizyka pozostanie zawsze pewną abstrakcją. Oprócz wiedzy empirycznej istotnym w poznawaniu fenomenu śmierci jest „wybieganie ku śmierci”. Jawi się ona jako przedmiot powagi w odniesieniu do „Jaźni” człowieka. „Człowiek nadaje właściwy kształt swej „Jaźni” wtedy, gdy ustosunkowuje się do siebie w taki sposób, że realizuje siebie jako syntezę nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”⁴⁶. Ustosunkowanie do siebie musi zakładać zarazem ustosunkowanie się do Boga. W tym zawiera się ostatecznie ustosunkowanie do wieczności i do samej śmierci. Mówić należy o śmierci „w ogólności”, jest ona bowiem przeznaczeniem całego rodzaju ludzkiego. Wymaga od każdego pełnej powagi i rozważnego podejścia. Gdy mówimy o zmarłych, doświadczamy tajemnicy śmierci, „wybiegamy ku śmierci”, stajemy się tym samym świadkami własnej śmierci. Śmierć zawsze pozostanie

⁴⁴ R. TOKARCZYK, *Prawa narodzin, życia i śmierci...*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁵ G. W. F. HEGEL, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. SOWIŃSKI, Kraków 1999, s. 55-56.

⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba i śmierć*, przeł. J. IWASZKIEWICZ, Warszawa 1982, s. 225 nn.

tajemnicą, bo „w pewności śmierci zawarta jest niepewność, a w niepewności pewność”⁴⁷. Kierkegaard powie, że śmierci nie można definitywnie określić. „Jest jedyną rzeczą pewną, co do której nie ma nic pewnego”⁴⁸.

Martin Heidegger śmierć postawił w centrum świadomości człowieka. Nazwał ją obawą, która bardzo głęboko tkwi w człowieku. Śmierci doświadczyć można tylko indywidualnie. Doświadczenie śmierci cudzej pozostanie zawsze obarczone pewną niedoskonałością. Koniec ludzkiego życia nigdy nie jest tożsamy z końcem czegoś. Śmierć nie jest końcem bycia, jest drogą do przejścia⁴⁹. Heidegger ontologicznie określa życie człowieka jako „jestestwo”. W nie od początku istnienia wpisana jest śmierć. „Gdy tylko człowiek zaczyna żyć, już jest wystarczająco stary, by umrzeć”. Śmierć pozostanie zawsze „nieprześcignioną możliwością” do której tylko człowiek może wybiegać⁵⁰.

Wiele do tematu rozumienia śmierci wnieśli przedstawiciele niemieckiej fenomenologii. Max Scheler rozważa problem pewności śmierci. To, że umrzemy, wnioskujemy z powszechnego ludzkiego doświadczenia i z przemijania całej przyrody. Obserwacja świata, jego przemijalności, zmuszają nas do stawiania pytań o ludzką śmierć. To tzw. intuicyjna śmierć. Człowiek wie, że kiedyś dotknie jej tajemnicy⁵¹. Całe życie ukierunkowane jest na śmierć. Nie wolno jednak w tej perspektywie banalizować życia. Scheler walczy o „rehabilitację życia jako domeny autonomicznej i istotnej”⁵², śmierć traktuje jako fenomen wpisany w istotę życia, będący jego konsekwencją⁵³.

Egzystencjalista Karl Jaspers powie, że człowiek doświadcza w obliczu śmierci lęku dwojakiego rodzaju. Drży przed niebytem oraz przed świadomością zmarnowanej egzystencji. Nieśmiertelność pozostaje dla filozofa szyfrem. Obawa przed śmiercią skończy się, kiedy człowiek uzna, że odpowiednio zrealizował swoje życie⁵⁴.

⁴⁷ Cyt za: G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, dz. cyt., s. 50; por. M. THEUNISSEN, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg 1985, s. 144.

⁴⁸ S. KIERKEGAARD, *Erbauliche Reden*, przeł. E. HIRSCH, H. GERKIRK, Düsseldorf 1976, s. 194.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, przeł. B. BARAN, Warszawa 1994, s. 352.

⁵⁰ Cyt za: G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, dz. cyt., s. 54.

⁵¹ M. SCHELER, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. WĘGRZECKI, Warszawa 1994, s. 84-89.

⁵² Tamże, s. 82.

⁵³ E. STRÖKER, *Der Tod im Denken Schelers*, w: M. SCHELER, *Im Geganwartsgehen der Philosophie*, P. GOOD, red., Bern-München 1975, s. 212.

⁵⁴ R. RUDZIŃSKI, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 199nn.; por. G. CHRZANOWSKI, *Śmierć jako granica i przejście. Karl Jaspers i Mircea Eliade*, w: *Dar i tajemnica śmierci*, „W trosce o Kościół” t. VII, Lublin 2007, s. 27-44.

Odnosnie polskiej współczesnej refleksji filozoficznej w perspektywie przemijania i śmierci warto przywołać opinie Henryka Elzenberga, Józefa Tischnera, Jana Szczepańskiego, czy Bogusława Wolniewicza. Śmierć jest postrachem dla człowieka, jeśli prowadził on ubogie życie duchowe. Im piękniej je przeżywamy, tym mniej go na końcu żałujemy. Człowiek musi się przygotować na śmierć, służą temu ból i cierpienie. Nieprzygotowany na swój koniec cierpi więcej niż ten, co pogodzi się ze śmiercią⁵⁵. J. Tischner śmierć nazwie „sumą winy i odejścia”. Człowiek odchodzi sam, a winy przetrzuca na żyjących. Kres człowieka żąda udziału rozumu, bo inaczej staje się zjawiskiem irracjonalnym⁵⁶. Śmierć aktywizuje egzystencję człowieka, wpływa na społeczne zachowania ludzi, rodzi ideologie i religie. Człowiek nigdy nie umiera do końca. Na ziemi pozostaje po nim to, co zostawi: bliscy, dzieła, kultura, którą tworzył⁵⁷.

B. Wolniewicz w śmierci upatruje nadziei na lepsze życie. Powie: „Śmierć to *sacrum*, fenomen budzący szacunek i trwogę; zetknięcie ze śmiercią to zetknięcie z ciemną i tajemniczą stroną rzeczywistości”⁵⁸. Człowiek żyje w cieniu tego wydarzenia, które musi kiedyś nastąpić. Świadomość ta ciąży człowiekowi aż do końca, toteż nadziei upatruje w religii. Dlatego też jest istotą religijną, bo zdaje sobie sprawę, że śmierć jest nieunikniona⁵⁹.

Jakkolwiekby nie spojrzeć na fenomen śmierci, trzeba stwierdzić, że oznacza ona zaprzeczenie istnienia człowieka. Skutkiem jej zaistnienia jest to, że traci on to, co stanowiło o istnieniu. Istota traci swoją tożsamość, przestaje być tym, czym była. Wszystko cokolwiek powiedziano by o śmierci w epokach ludzkości, najdoskonalej puentuje W. Kamlah stwierdzając, że wszelki uwagi są cenne, ale i tak śmierci naszych bliskich czy własnej, nie zrozumiemy nigdy do końca, lecz trzeba po prostu ją przyjąć⁶⁰.

⁵⁵ H. ELZENBERG, *Kłopot z istnieniem*, Warszawa 1994, s. 49.

⁵⁶ J. TISCHNER, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 275.

⁵⁷ J. SZCZEPAŃSKI, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 244.

⁵⁸ J. SMAKULSKA, *Bogusława Wolniewicza rozumienie fenomenu śmierci*, „Kultura i wartości” 4(2012), s. 19-32.

⁵⁹ B. WOLNIEWICZ, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna” 14(1992); przedr. w: tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, t. 1, s. 160-198.

⁶⁰ W. KAMLAH, *Mediatio Mortis*, Stuttgart 1977, s. 12-20.

Zakończenie

Fenomen śmierci polega na tym, że człowiek nigdy nie uchwyci do końca treści, jaką on niesie. Przez wieki ten problem był i nadal będzie rozpatrywany na różnych płaszczyznach. Problem śmierci zajmuje się każda religia świata, jest on dyskutowany przez filozofów każdej epoki. Wszystkie wypowiedziane słowa, odnoszące się do fenomenu śmierci, są próbą udzielenia odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania. Są one rozumowymi wskazaniem, proponującymi przyjąć wobec śmierci jakąś określoną postawę. Z problemem śmierci trzeba się jednak będzie zmierzyć każdemu indywidualnie. Śmierci nie da się uniknąć, a w obliczu choroby, bólu i cierpienia naturalną konsekwencją jest stawianie pytań o koniec życia.

Uciekanie od tematyki śmierci w dzisiejszy świat techniki i obrazu, promujący kult ciała, młodość i piękno, jest tak naprawdę tylko chwilową ułudą. Bagatelizowanie problemu śmierci może doprowadzić człowieka do nihilizmu i pozornie szczęśliwego przeżywania doczesnego życia. Niestety, prędzej czy później stanie on przed pytaniami dotyczącymi jego egzystencji w wieczności. Bywało, że nawet najwięksi ateści w obliczu śmierci odchodzili od swoich poglądów, gdyż nie wytrzymały one próby zetknięcia się z inną rzeczywistością.

Śmierć zawsze pozostanie tajemnicą, nie mniej jednak uzasadnionym jest o niej ciągle rozważać. Synteza materiału zaprezentowana w artykule może posłużyć każdemu człowiekowi do indywidualnego rozpatrzenia problemu. Prezentowane poglądy różnych religii i filozofów wszystkich czasów potwierdzają, iż śmierć jest tematem uniwersalnym i ponadczasowym. Do rozważań na jej temat są zaproszeni ludzie wszystkich czasów.

THE PHENOMENON OF DEATH IN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL TERMS

Summary: Every human life is constantly linked to death. The phenomenon of death can be examined on the biological level and in the perspective of religion and philosophy. The article is a kind of presentation of different views on the death in major world religions and philosophers of different periods.

Keywords: death, death in the different religions, the Christian view of death, philosophy of death

Słowa kluczowe: śmierć, śmierć w różnych religiach, chrześcijańska koncepcja śmierci, filozofia śmierci

EKOLOGIA INTEGRALNA W ŚWIETLE ENCYKLIKI PAPIEŻA FRANCISZKA *LAUDATO SI'*

Wstęp

Termin „ekologia”, wprowadzony do literatury naukowej w drugiej połowie XIX wieku, pierwotnie oznaczał dyscyplinę naukową mającą na celu badanie związków zachodzących w przyrodzie między różnymi gatunkami roślin i zwierząt. Około sto lat później, w drugiej połowie XX wieku, terminem tym zaczęto posługiwać się także na oznaczenie działań na rzecz ochrony przyrody. Wprawdzie powstał w tym czasie oddzielny termin na oznaczenie działań ochronnych: „sozologia”, ale on się nie upowszechnił. Używany jest przez stosunkowo nielicznych autorów. W powszechnym natomiast użyciu nadal pozostaje termin „ekologia”, zarówno na oznaczenie powiązań w przyrodzie, jak i ochrony środowiska naturalnego. Nim również w obydwóch znaczeniach posługuje się Kościół. Z tego względu stosuje się go również w niniejszym opracowaniu.

W nauczaniu Kościoła wątki ekologiczne można znaleźć w encyklikach społecznych Jana XXIII i Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. Formalnie ekologiczne nauczanie rozpoczął jednak Paweł VI, a rozwinął je Jan Paweł II, poszerzając problematykę ekologiczną na relacje międzyludzkie. Treści ekologiczne zawierają jego encykliki, zwłaszcza *Redemptor hominis* i *Centesimus annus*, zaś *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1990 r.* stanowi swego rodzaju małą summę ekologicznego nauczania. Tematykę ekologiczną podjął także papież Benedykt XVI, najpierw w encyklice *Caritas in veritate*, a następnie w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2010 r.*, gdzie zamieścił szereg praktycznych wskazań dotyczących ochrony środowiska przyrodniczego i ludzkiego. Kolejny, wielki krok w refleksji ekologicznej, czyni papież Franciszek. Mając na uwadze negatywne skutki globalizacji: z jednej strony niszczycielską eksploatację przyrody, a z drugiej wzrastające szeregi osób zmarginalizowanych i ubogich – dostrzega konieczność ekologii integralnej. Warto zauważyć, że *Laudato si'* jest pierwszą w nauczaniu Kościoła encykliką poświęconą w całości kwestii ekologicznej. Franciszek jest pierwszym papieżem, który tej problematyce nadaje tak istotne znaczenie.

W niniejszym opracowaniu zwróci się uwagę kolejno na potrzebę realizowania integralnej ekologii, na jej płaszczyzny i na najważniejsze za-

dania w procesie odnowy ekologicznej. Tworzywem będzie zasadniczo encyklika *Laudato si'*, a zatem nie tylko własne przemyślenia Franciszka, ale także jego odwołania do społecznego nauczania Kościoła.

1. Potrzeba integralnej ekologii

Potrzebę integralnej ekologii Franciszek uzasadnia, najogólniej biorąc, degradacją środowiska przyrodniczego i środowiska ludzkiego oraz ich wzajemnym powiązaniem, na które Papież w swej encyklice często się powołuje. Píše między innymi, że wszystkie składniki naszej planety: fizyczne, chemiczne, biologiczne – tworzą pewną sieć, którą trzeba rozpoznawać, by ją zrozumieć. Chcąc wystarczająco zrozumieć zanieczyszczenie środowiska przyrodniczego, trzeba przeprowadzić analizę funkcjonowania społeczeństwa. Obecnie, w sytuacji szerokiej skali zmian, nie jest już możliwe znalezienie odpowiedzi na każdy problem z osobna. Istotne natomiast znaczenie ma poszukiwanie rozwiązań integralnych, uwzględniających interakcje systemów przyrodniczych między sobą i równocześnie z systemami społecznymi. „Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, jeden środowiskowy, a drugi społeczny, ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny. Wytyczne dotyczące rozwiązania wymagają zintegrowanego podejścia do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę” (*Laudato si'* [dalej LS] 139).

Rozpoznanie stanu zniszczenia obydwu środowisk, naturalnego i społecznego, nie wystarcza do podjęcia stosownych działań ochronnych. Trzeba także poznać przyczyny owych zniszczeń, by móc je wyeliminować. Z tego względu analizy będą dotyczyły obydwóch zagadnień, stanu zniszczenia środowiska i jego przyczyn.

1. 1. Stan degradacji środowiska

Mówiąc o środowisku naturalnym (przyrodniczym) Franciszek zwraca uwagę najpierw na przebadane już i znane zanieczyszczenia powietrza, gleby i wody, codziennie szkodliwie wpływające na zdrowie ludzi, zwłaszcza osób najuboższych. Wymienia zanieczyszczenia spalinami domowymi i przemysłowymi, magazynowaniem substancji zakwaszających glebę i wodę, nawozami, środkami owadobójczymi i grzybobójczymi, pestycydami i ogólnie używanymi w rolnictwie środkami chemicznymi.

Pewnym *novum* jest baczniejsze zwrócenie uwagi autora encykliki na zanieczyszczenie globu odpadami i śmieciami: „Co roku wytwarzane są setki milionów ton śmieci, z których wiele nie ulega biodegradacji” (LS 21). Papież wymienia tutaj odpady domowe i komercyjne, rozbiórkowe, medyczne, elektroniczne i przemysłowe, w tym także odpady silnie toksyczne i radioaktywne. Stwierdza, że „nasz dom, Ziemia, zdaje się stawać coraz

bardziej ogromnym składem nieczystości” (*tamże*), które zagrażają zdrowiu i życiu człowieka. Odpady bowiem, jak i środki chemiczne stosowane w mieszkaniach i na polach, mogą wywoływać kumulowanie się związków trujących w organizmach ludzi, zwierząt i innych żyjących w przyrodzie istot.

Problemy te są związane z kulturą odrzucenia, „która dotyka zarówno ludzi wykluczonych, jak i przedmiotów, które szybko stają się śmieciami” (LS 22). Papież zauważa, że w przyrodzie, w naturalnych ekosystemach, obumarłe rośliny i inne żyjątka są w całości spożytkowane; natomiast system przemysłowy na końcu cyklu produkcyjnego i konsumpcji nie rozwinął dostatecznie możliwości pochłaniania i ponownego wykorzystania odpadów i recyklingu.

Wśród zagrożeń Franciszek wymienia niebezpieczne zmiany klimatyczne, prowadzące do globalnego ocieplenia, spowodowane wysokim stężeniem gazów cieplarnianych (dwutlenku węgla, metanu, tlenków azotu i innych) – emitowanych głównie wskutek działalności człowieka, w tym zwłaszcza przez korzystanie z paliw kopalnych (węgiel, ropa naftowa, gaz). Skoncentrowanie się w atmosferze gazów cieplarnianych stanowi przeszkodę, aby ciepło promieni słonecznych, odbite od ziemi, mogło się rozproszyć w szerszej przestrzeni. Nadto topnienie lodów polarnych i lodowców górskich zagraża niebezpieczeństwem uwalniania się metanu, a rozkład materii organicznej może zwiększyć emisję dwutlenku węgla. Zanieczyszczenie spowodowane przez dwutlenek węgla zwiększa zakwaszenie oceanów i zagraża łańcuchowi pokarmowemu w środowisku morskim. Franciszek pisze, że „jeżeli aktualna tendencja utrzyma się, to obecny wiek może doświadczyć niesłychanych zmian klimatycznych i bezprecedensowego niszczenia ekosystemów, z poważnymi konsekwencjami dla nas wszystkich” (LS 24). Na przykład podnoszenie się poziomu morza może spowodować niezwykle trudne sytuacje, jeśli się weźmie pod uwagę, że nad morzem lub w jego pobliżu aktualnie mieszka ok. jedna czwarta ludności świata. Dlatego Franciszek kategorycznie stwierdza, że zmiany klimatyczne „stanowią jedno z największych wyzwań dla ludzkości” (*tamże*).

Zagrożenie stwarza również niedobór wody pitnej. Jej brak powoduje każdego dnia śmierć wielu osób. Papież sprzeciwia się próbom prywatyzacji zasobów wody pitnej i podporządkowania ich prawom rynku, jak i jej marnotrawienia. Z mocą stwierdza, że „dostęp do wody pitnej i bezpiecznej jest istotnym, fundamentalnym i powszechnym prawem człowieka, ponieważ determinuje przeżycie osób” (LS 30). Zwiększenie niedoborów wody doprowadzi do wzrostu kosztów żywności i innych produktów wymagających wody. Przewiduje się w niedalekiej przyszłości niebezpieczeństwo dotkliwego braku wody, jeśli w trybie pilnym nie podejmie się odpowiednich działań.

Franciszek boleje nad wycinaniem puszczy i lasów, zwłaszcza tropikalnych, prowadzącym do wyginięcia nie tylko wielu gatunków ptaków i ssaków, ale także niezliczonych mikroorganizmów, które odgrywają zasadniczą rolę w utrzymaniu równowagi biologicznej danego miejsca. Ich wyginięcie prowadzi do zatracenia różnorodności biologicznej. Papież ubolewa nad zanieczyszczeniem mórz i oceanów, które stają się podwodnymi cmentarzyskami; nad niekontrolowanym połowem ryb, co powoduje drastyczne zmniejszenie niektórych gatunków; nad destrukcyjnymi metodami połowów, zwłaszcza przy użyciu cyjanku i dynamitu.

Autor encykliki stwierdza, że poziom ludzkiej ingerencji w przyrodę jest tak wysoki, iż dochodzi do błędnego koła, gdzie interwencja człowieka w celu rozwiązania trudności jeszcze pogarsza sytuację. Na przykład stosowanie w rolnictwie trujących pestycydów doprowadziło do wyginięcia pożytecznych dla rolnictwa ptaków czy owadów. Ich wyginięcie trzeba zrekomensować inną interwencją technologiczną, która pociągnie za sobą nowe szkodliwe skutki. Konkluzja Franciszka jest pesymistyczna: „obserwując świat, zauważamy, że ten poziom ingerencji człowieka, często służący interesom środowisk finansowych i konsumpcjonizmowi, faktycznie sprawia, że ziemia, na której żyjemy, staje się mniej bogata i piękna, coraz bardziej ograniczona i szara” (LS 34).

Następnie Papież zauważa, że niszczenie środowiska przyrodniczego prowadzi do pogorszenia jakości życia społecznego, do wykluczenia ubogich od dostępu do wielu dóbr, co z kolei wywołuje podziały społeczne, wzrost przemocy i agresji. Wchodząc w szczegóły, Franciszek wymienia: niekontrolowany i nadmierny rozrost wielu miast, w których życie jest niezdrowe wskutek zanieczyszczenia spalinami i hałasu; prywatyzację przestrzeni, utrudniającą innym dostęp do obszarów o szczególnym pięknie czy ekologicznie czystych; wszechobecną dynamikę mediów, pobudzającą do zastępowania realnych relacji z innymi ludźmi komunikacją ze światem wirtualnym za pośrednictwem internetu. Autor encykliki zwraca uwagę także na nierówności gospodarczo-społeczne, istniejące zarówno w ramach poszczególnych krajów, jak i między poszczególnymi krajami, kontynentami, a szczególnie między bogatą Północą a biednym Południem globu. Określa je mianem globalnej niesprawiedliwości.

Franciszek zwraca uwagę, że degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego największą szkodę wyrządza najuboższym mieszkańcom planety. Na przykład: wyczerpywanie się zasobów rybnych szkodzi zwłaszcza osobom utrzymującym się z rybołówstwa tradycyjnego, gdyż nie stać ich na unowocześnienie sprzętu; zanieczyszczenie wody dotyka najbardziej potrzebujących, których nie stać na kupowanie butelkowanej wody mineralnej; podnoszenie się poziomu morza szkodzi zubożałej ludności mieszkającej nad morzem, która nie ma możliwości przeprowadzenia się w bezpieczne miejsce. Również zmiany klimatyczne najbardziej uderzają w ubogich. Papież pisze obra-

zowo, że zmiany te „powodują migracje zwierząt i roślin, które nie zawsze mogą się adaptować, a to z kolei wpływa na zasoby osób najbiedniejszych, które są również zmuszone do migracji z wielką niepewnością co do przyszłości swego życia i życia ich dzieci” (LS 25). Natomiast w relacjach bogatej Północy globu z biednymi Południa istnieje brak równowagi handlowej na niekorzyść Południa, a także niszczyielska eksploatacja surowców. Międzynarodowe firmy z Północy, dążąc do szybkiego zysku, osiedlają się w krajach Południa zazwyczaj na krótki czas, nie zachowując przepisów dotyczących ochrony środowiska. Gdy zaprzestają działalności i się wycofują, pozostawiają wielkie szkody ludzkie i przyrodnicze, takie jak bezrobocie, martwe wioski, wyczerpanie pewnych zasobów naturalnych, wylesienie, zubożenie lokalnego rolnictwa, kratery, zdewastowane wzgórza, zanieczyszczone rzeki itp. Dochodzą do tego szkody spowodowane eksportem z Północy toksycznych odpadów stałych i ciekłych, których Północ chce się pozbyć, podrzucając je cichaczem albo poprzez korupcyjne układy.

Podsumowując, autor encykliki pisze: „Takie sytuacje powodują jęki siostry ziemi, łączące się z jękami porzuconych świata, ze skargą żądającą od nas innej drogi. Nigdy nie traktowaliśmy tak źle i nie okaleczyliśmy tak naszego wspólnego domu, jak to miało miejsce w ciągu ostatnich dwóch stuleci” (LS 53).

1. 2. Przyczyny zniszczenia środowiska

Szukając głębszych przyczyn niszczenia środowiska przyrodniczego i ludzkiego, Papież zwraca uwagę na dynamicznie rozwijającą się technologię, która daje człowiekowi narzędzia do daleko posuniętego manipulowania przyrodą. Franciszek przyznaje, że człowiek zawsze ingerował w przyrodę, ale przez długi czas miało to charakter towarzyszenia, dostosowania się do naturalnych możliwości przyrody, natomiast teraz następuje zawłaszczenie przyrody, wydobywanie z niej wszystkiego, co możliwe, „tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać”¹. U podstaw manipulacji w przyrodzie tkwi błędne przekonanie o nieskończonej dostępności dóbr naszej planety, a także błędne założenie, że „w przyrodzie istnieje nieograniczona ilość energii i zasobów do wykorzystania, i że możliwe jest ich szybkie odtworzenie, oraz że negatywne skutki manipulacji w porządku naturalnym mogą zostać łatwo naprawione”².

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 37, Włocławek 1991, s. 54.

² PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX”, *Kompedium nauki społecznej Kościoła*, 462, Kielce 2005, s. 304.

Paradygmat technokratyczny, dążący do objęcia swoim panowaniem także gospodarki i polityki, został zglobalizowany, wskutek czego daje nielicznym ludziom – posiadającym odpowiednią wiedzę i potęgę ekonomiczną – coraz większą władzę nad światem. Stwarza to szanse przyspieszonego rozwoju, ale także niebezpieczeństwo złego użycia tej władzy, prowadzącego do zniszczenia, a nawet do zagłady ludzkości, gdyż ogromnemu rozwojowi technicznemu nie towarzyszył rozwój osobowy człowieka w zakresie odpowiedzialności, wartości i sumienia. Fakty pokazują, że obecnie celem złego użycia władzy nad światem przez współczesnych globalnych potentatów, jest ich egoistyczne dążenie do jak największych korzyści ekonomicznych i do dalszego poszerzania swej władzy. Dlatego eksploatowanie przez nich dóbr naszej planety aż do ostatnich granic nie służy dobrobytowi całej ludzkości; wprost przeciwnie, znaczną jej większość marginalizuje i doprowadza do ubóstwa.

Papież zwraca również uwagę na trudności wynikające z daleko posuniętej specjalizacji technologicznej. Specjalizacja utrudnia postrzeganie całości, jej sensu i powiązań istniejących między jej częściami. Wskutek tego przeszkadza w znalezieniu odpowiednich sposobów rozwiązania złożonych problemów współczesnego świata, zwłaszcza problemów środowiska i ubogich. Poszukiwanie jedynie technicznych środków na problemy ochrony przyrody oznacza wyizolowanie spraw, które faktycznie są ze sobą związane, a zatem na dłuższą metę będzie nieskuteczne. Dlatego nastąpił kryzys ekologiczny.

U źródeł tego kryzysu Franciszek dostrzega nieodpowiednie postawy globalnych decydentów, mianowicie przerost ich antropocentryzmu i relatywizm praktyczny. Przesadny antropocentryzm pobudza ich do zapanowania nad światem ze szkodą nie tylko dla przyrody ale i dla więzi społecznych. Egzaltacja technokratyczna nie pozwala im przyznać innym istotom właściwej im wartości, w tym także wartości istocie ludzkiej. Papież pisze: „Jeśli nie uznaje się w samej rzeczywistości znaczenia człowieka uboższego, ludzkiego embrionu, osoby niepełnosprawnej (...) trudno będzie usłyszeć wołanie samej przyrody. Wszystko jest ze sobą połączone. Jeśli człowiek ogłasza siebie jako niezależnego od rzeczywistości i staje się władcą absolutnym, kruszy się sama podstawa jego istnienia, ponieważ «zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury»³ (LS 117).

Z antropocentryzmu rodzi się relatywizm praktyczny, tj. nieuznawanie żadnych prawd obiektywnych ani stałych zasad, poza zaspokojeniem własnych aspiracji i doraźnych potrzeb. „Kiedy istota ludzka stawia samą siebie w centrum, to w ostateczności da absolutny priorytet temu, co jest doraźnie wygodne, a cała reszta staje się względna. (...) wszystko staje się

³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 37, dz. cyt., s. 54.

bez znaczenia, jeśli nie służy własnym bezpośrednim interesom” (LS 122). Logika relatywistyczna pobudza do wykorzystywania nie tylko przyrody, ale także ludzi i traktowania ich jedynie jako przedmiotu wedle reguły: „użyj i wyrzuć”. Franciszek boleje nad wyrzucaniem ludzi starych, wykorzystywaniem seksualnym dzieci, handlem organami ludzi ubogich, handlem ludźmi, odrzucaniem dzieci itp.

Polityka światowa, będąc podporządkowaną technologii i finansom, nie reaguje wystarczająco nawet na przypadki drastycznego niszczenia przyrody czy działań uwłaczających godności człowieka. Świadczą o tym niepowodzenia światowych szczytów na temat środowiska. Sojusz między technologią i ekonomią prowadzi do odcinania się od wszystkiego, co nie służy ich doraźnym interesom. A mocarstwa gospodarcze nadal usprawiedliwiają obecny system światowy, w którym przeważają spekulacja i dążenie do zysku finansowego, nie bacząc na skutki dla ludzi ubogich i dla przyrody. W sytuacji wyczerpywania się niektórych zasobów mocarstwa te mogą doprowadzić do wojen o te zasoby, a w konsekwencji do jeszcze większego zniszczenia środowiska i zubożenia ludności. Toteż Franciszek konkluduje: „nie ulega wątpliwości, że obecny system światowy jest z różnych punktów widzenia nie do utrzymania” (LS 61).

2. Aspekty integralnej ekologii

Ekologia integralna w ujęciu Franciszka obejmuje ekologię środowiska przyrodniczego i środowiska ludzkiego. Wyodrębnianie tych dwóch środowisk jest – ze względu na ich wzajemne powiązanie – sztuczne i w praktyce dość trudne do ścisłego rozgraniczenia. Jednakże dla uzyskania przejrzystości analiz warto tutaj się nim posłużyć.

2. 1. Ekologia przyrodnicza

Franciszek zwraca uwagę na fundamentalną prawdę dotyczącą przyrody, a zawartą w opisach biblijnych. Z przekazu biblijnego wiemy, że świat wywodzi się nie z chaosu czy przypadku, ale z wolnej decyzji Boga. Bóg stworzył świat. „Stworzenie należy do porządku miłości. Miłość Boga jest podstawową przyczyną całego stworzenia: «Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił» (Mdr 11, 24)” (LS 77). Dlatego „wszelkie stworzenie jest przedmiotem czułości Ojca, który wyznacza mu miejsce w świecie. Nawet życie istoty najbardziej efemerycznej, najbardziej nieznaczącej, jest przedmiotem Jego miłości, a w tych kilku sekundach istnienia otacza je swą miłością” (tamże).

Autor encykliki podkreśla głębszy, teologiczny wymiar przyrody. Odwołując się do nauczania św. Jana Pawła II, stwierdza, że Bóg napisał

wspaniałą księgę, „której literami są liczne stworzenia obecne we wszechświecie”⁴. Żadne stworzenie nie jest poza objawieniem się Boga. Dlatego „obok Objawienia w ścisłym tego słowa znaczeniu, zawartego w Piśmie Świętym, Bożym objawieniem jest też dla nas blask słońca i zapadanie nocy”⁵. Cała natura jednakże nie tylko objawia Boga, ale jest miejscem Jego obecności. W każdym stworzeniu zamieszkuje Jego ożywiający Duch. Bóg jest obecny w tym, co najgłębsze w każdej rzeczy. Ta Boża obecność, zapewniająca ciągłość i rozwój każdej istoty, „jest kontynuacją działania stwórczego”⁶.

Los całego stworzenia wpisuje się w misterium Chrystusa, który jest obecny od początku wszystkich rzeczy: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone (Kol 1, 16). Od początku świata, ale w sposób szczególny od wcielenia, misterium Chrystusa działa tajemniczo w całej rzeczywistości naturalnej, nie ograniczając jednak jej autonomii. Celem drogi wszechświata jest Boża pełnia, którą osiągnął już zmartwychwstały Chrystus. Wszystkie stworzenia „zmierzają wraz z nami i przez nas ku ostatecznemu kresowi, jakim jest Bóg w transcendentalnej pełni, gdzie zmartwychwstały Chrystus wszystko ogarnia i oświeca” (LS 83).

Wśród stworzeń szczególne miejsce zajmuje człowiek, stworzony na obraz Boży. Przez swoją cielesność człowiek jest częścią przyrody, ale swą duchowością wykracza ponad nią. Właśnie ze względu na swoją wielką godność oraz jako istota rozumna i wolna, został przez Boga wezwany do troski o przyrodę. Ten obowiązek Biblia określa jako czynienie sobie ziemi poddaną, panowanie nad nią, jej uprawianie i dogłębne oglądanie. Harmonijna relacja między człowiekiem a przyrodą wskutek grzechu pierwszych rodziców przerodziła się w konflikt (por. Rdz 3, 17-18). Późniejsze ludzkie grzechy owo „panowanie” zamieniły w bezlitosną eksploatację przyrody. Franciszek stanowczo stwierdza, że „z faktu bycia stworzonymi na Boży obraz i nakazu czynienia sobie ziemi poddaną nie można wywnioskować absolutnego panowania nad innymi stworzeniami. Ważne jest odczytywanie tekstów biblijnych w ich kontekście i przypominanie, że zachęcają nas one do uprawiania i dogłębniejszego oglądania ogrodu świata” (LS 67).

Odpowiedzialność wobec ziemi oznacza, że człowiek musi szanować prawa natury i delikatną równowagę między różnymi bytami w przyrodzie. Winien to czynić nie tylko ze względu na pożytek, jaki czerpie z przyrody, ale mając na uwadze jej wartości same w sobie. Papież odwołuje się tu do *Katechizmu*: „Każde stworzenie posiada swoją własną dobroć i doskonałość (...) Różne stworzenia (...) w ich własnym bycie, odzwierciedlają, każ-

⁴ JAN PAWEŁ II, *Katecheza* (30 stycznia 2002), „L'Osservatore Romano” wyd. polskie [dalej ORP] 23(2002) nr 6, s. 33.

⁵ Tenże, *Katecheza* (2 sierpnia 2000), ORP 22(2001) nr 1, s. 37.

⁶ TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae* I, q. 104, art. 1, ad 4.

de na swój sposób, jakiś promień nieskończonej mądrości i dobroci Boga. Z tego powodu człowiek powinien szanować dobroć każdego stworzenia, by unikać nieuporządkowanego wykorzystania rzeczy⁷⁷.

Każde stworzenie pełni określoną funkcję i żadne nie jest zbędne. Są one wzajemnie od siebie uzależnione. „Współzależność stworzeń jest chciwna przez Boga. Słońce i księżyc, cedr i mały kwiatek, orzeł i wróbel: niezmierna różnorodność i różnorodność stworzeń oznacza, że żadne z nich nie wystarcza sobie samemu. Istnieją one tylko we wzajemnej zależności od siebie, by uzupełniać się, służąc jedne drugim”⁷⁸.

Wszystkie byty świata, „będąc stworzonymi przez tego samego Ojca, są zjednoczone niewidzialnymi więzami i tworzą rodzaj uniwersalnej rodziny, wspianą komunii pobudzającej do świętego, serdecznego i pokornego szacunku” (LS 89). Oczywiście, nie oznacza to zrównywania wszystkich istot żywych i odbierania szczególnej wartości człowiekowi. Nie nadaje też ziemi boskiego charakteru, bo to pozbawiłoby nas prawa do współpracy z nią i jej chronienia. Papież boleje nad tym, że niektórzy ludzie walczą z handlem zwierzętami zagrożonymi wyginięciem, a są zupełnie obojętni na handel ludźmi. Dlatego uważa, że warunkiem prawdziwego poczucia wewnętrznego zjednoczenia z innymi bytami natury jest równoczesna czułość i troska o człowieka. Z drugiej strony Franciszek wyjaśnia, że ostatecznym celem przyrody nie są ludzie, lecz Bóg. Człowiek, owszem, korzysta z przyrody, ale w ramach troski o nią „powołany jest, by przyprowadzić wszystkie stworzenia do ich Stwórcy” (LS 83).

2. 2. Ekologia ludzka

Ekologię ludzką Franciszek rozpatruje szeroko i na różnych płaszczyznach. Więcej uwagi poświęca ekologii gospodarczej, społecznej i kulturowej. Oddzielnie analizuje różne kwestie ekologiczne związane z życiem codziennym.

Najpierw warto zauważyć, że ekologia ludzka w ujęciu autora encykliki oznacza coś bardzo głębokiego, mianowicie respektowanie przez człowieka prawa moralnego, wpisanego w jego naturę. Franciszek przywołuje wypowiedź Benedykta XVI, że „również człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować według swego uznania”⁷⁹. Wiadomo, że nasze ciało stawia nas w bezpośredniej relacji do otoczenia i innych istot żywych. Aby przyjąć cały świat jako dar Ojca i jako wspólny dom, trzeba zaakceptować własne ciało, jako również dar Boga. Zatem poznawa-

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 302. 2416, Poznań 2002, s. 84. 555.

⁸ Tamże, 340, s. 92.

⁹ BENEDYKT XVI, *Przemówienie w Bundestagu* (Berlin 22 września 2011), ORP 32(2011) nr 10-11, s. 41.

nie i akceptowanie własnego ciała oraz troska o nie jest podstawowym elementem ekologii człowieka. Także docenianie własnego ciała w jego męskości lub kobiecości jest konieczne, aby móc przyjąć z radością dar drugiego człowieka, różnego od siebie, i wzajemnie się ubogacić.

Mówiąc o ekologii w dziedzinie gospodarczej, Franciszek zauważa, iż chcąc określić wpływ na przyrodę konkretnej działalności gospodarczej, trzeba rozpoznać w jakiej relacji pozostają odrębne organizmy w ramach ekosystemu. Papież postuluje prowadzenie w tym zakresie szczegółowych badań przez naukowców. Jest to niezbędne, gdyż ekosystemy są dobrodziejstwem dla człowieka. Rozkładają dwutlenek węgla, oczyszczają wodę, zwalczają choroby i szkodniki, wytwarzają glebę, czyli mają zdolność do regeneracji. Natomiast rozwój gospodarczy dąży do automatyzacji i homogenizacji w celu uproszczenia działań i zmniejszenia kosztów. Dlatego potrzebna jest ekologia gospodarcza, traktująca rzeczywistość na szerszej płaszczyźnie. Tu Papież odwołuje się do *Deklaracji z Rio*: „Aby osiągnąć zrównoważony rozwój, ochrona środowiska powinna stanowić nierozłączną część procesu rozwoju i nie może być rozpatrywana oddzielnie”¹⁰. Istnieje również pilna potrzeba humanizmu, odwołującego się do różnych dziedzin wiedzy, w tym także do ekonomii, aby wypracować wizję bardziej wszechstronną i integrującą.

Mając na uwadze ubogich, Papież przypomina zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr. Przywołuje nauczanie na ten temat Jana Pawła II: „Bóg dał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, aby utrzymywała wszystkich jego członków, nie wykluczając ani nie wyróżniając nikogo”¹¹. Jan Paweł II wyjaśnia, że „Kościół, owszem, broni słusznego prawa własności prywatnej, ale też nie mniej wyraźnie naucza, że wszelka własność obciążona jest zawsze hipoteką społeczną, aby dobra mogły służyć ogólnemu przeznaczeniu, nadanemu przez Boga”¹². Dlatego „nie jest zgodne z planem Bożym, by rozporządzać tym darem tak, że z jego dobrodziejstw korzystałoby jedynie nieliczni”¹³. Środowisko jest mieniem całej ludzkości i wszyscy są za nie odpowiedzialni. Ten, kto posiada jego część, ma ją po to, aby zarządzać nią dla dobra wszystkich.

Z kolei w ekologii społecznej zwraca się uwagę na wpływ instytucji społeczeństwa na środowisko i na jakość życia ludzi. Bowiem „każde naruszenie solidarności i przyjaźni obywatelskiej powoduje szkody ekologicz-

¹⁰ *Deklaracja z Rio o środowisku i rozwoju* (Rio de Janeiro 14 czerwca 1992), zasada 4.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 31, dz. cyt., s. 44.

¹² Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z Indianami w Cuilapan* (29 stycznia 1979), w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, II-1, Poznań 1990, s. 98.

¹³ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. do pracujących na roli* (Recife, Brazylia 7 lipca 1980), w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, Poznań-Warszawa 1986, s. 97.

ne¹⁴. Trzeba brać pod uwagę jakość funkcjonowania wszystkich grup społecznych, począwszy od rodziny, przez społeczność lokalną i naród, aż po życie międzynarodowe i społeczność ogólnoludzką. Na każdym poziomie społecznym i między nimi powinny powstawać i rozwijać się instytucje regulujące stosunki międzyludzkie. Gdy tego brakuje lub system instytucjonalny jest zaledwie prowizoryczny, wówczas jedni się bogacą, a inni są marginalizowani i popadają w ubóstwo lub nędzę. Cierpi na tym także przyroda. Bywa i tak, że ustawy są redagowane poprawnie, ale stają się martwą literą, nie są przestrzegane.

W aktualnej sytuacji świata, w której – jak już wyżej podano – coraz więcej osób jest odrzucanych i pozbawianych podstawowych praw człowieka, Franciszek przypomina zasadę dobra wspólnego. Zasada ta zakłada poszanowanie każdej osoby ludzkiej i jej podstawowych praw ukierunkowanych na jej integralny rozwój. Domaga się ona między innymi stabilnego ładu społecznego, ze szczególnym zwróceniem uwagi na sprawiedliwość rozdzielczą i opcję preferencyjną na rzecz ubogich.

Niezbędna jest również ekologia kulturowa. Dziedzictwo historyczne i kulturowe jest częścią tożsamości danego miejsca i podstawą do budowania pomyślnego przyszłości. Tymczasem konsumpcyjna wizja człowieka, wspierana przez maszynę zglobalizowanej ekonomii, dąży do homogenizacji kultury i osłabienia wielkiej różnorodności kulturowej, będącej skarbem ludzkości. Toteż usiłuje się rozwiązać wszystkie problemy poprzez jednolite działania prawne lub techniczne, pomijając specyfikę problematyki lokalnej, którą należałoby rozwiązywać przy aktywnym udziale mieszkańców. Dlatego ekologia kulturowa domaga się, aby przy opracowywaniu zagadnień związanych ze środowiskiem, zwracano uwagę na lokalne kultury, odkrywano ich żywotność i dynamikę, a nie traktowano ich tylko w kategorii zabytków przeszłości. Nowe, kształtujące się procesy powinny wynikać z kultury lokalnej. Nie można także narzucać jednolitego pojęcia jakości życia, ale trzeba je rozumieć w obrębie świata symboli i zwyczajów właściwych dla poszczególnych grup ludzi. „Zanik pewnej kultury może być równie albo jeszcze bardziej poważny jak wyginiecie gatunku zwierząt lub roślin. Narzucanie pewnego homogenicznego stylu życia związanego z określonym sposobem produkcji może być równie szkodliwe jak zniszczenie ekosystemu” (LS 145). Dlatego koniecznie trzeba zwrócić szczególną uwagę na wspólnoty rdzennych mieszkańców z ich tradycjami kulturowymi. Oni powinni się stać głównymi partnerami, zwłaszcza w dużych projektach dotyczących ich terenów. „Dla nich bowiem ziemia nie jest dobrem gospodarczym, lecz darem Boga i ich przodków, którzy w niej spoczywają; jest świętym miejscem, z którym muszą współpracować, aby zachować swoją tożsamość i wartości.

¹⁴ BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 51, Kraków 2009, s. 107.

Jeśli pozostają na swoim terytorium, to właśnie oni potrafią o nie najlepiej zadbać” (LS 146).

Mówiąc o ludzkiej ekologii życia codziennego, autor encykliki zwraca uwagę na zależność jakości życia ludzi od ich najbliższego środowiska. To środowisko, zwłaszcza w miastach, może utrudniać integrację społeczną, prowadzić do wzrostu egoizmu, a nawet do przestępczości. Toteż Franciszek proponuje, aby umiejętnie projektować zagospodarowanie przestrzeni miejskiej. Trzeba też szanować wspólną przestrzeń i miejskie obiekty kluczowe, które rozwijają poczucie przynależności i zakorzenienia. Poszczególne części miasta powinny być zintegrowane, aby mieszkańcy mogli mieć wizję całości.

Istotne znaczenie dla godności ludzi i rozwoju rodzin ma mieszkanie. Jeśli na obrzeżach miasta powstały prowizoryczne osiedla (slumsy, favele), to nie należy ich likwidować, po wypędzeniu z nich mieszkańców, ale je zurbanizować. Jednakże gdy biedni żyją na skażonych przedmieściach lub w niebezpiecznych konglomeratach, to „w przypadku, gdyby się okazało konieczne ich przeniesienie, aby nie powodować kolejnych cierpień, niezbędna jest rzetelna uprzednia informacja, zaoferowanie im możliwości zamieszkania w godziwych warunkach i bezpośrednio zaangażowanie w to samych zainteresowanych”¹⁵. Równocześnie powinno się dążyć do integracji prowizorycznych osiedli z miastem.

Papież zwraca uwagę także na środki transportu w mieście. Mnóstwo krążących po mieście samochodów osobowych, służących tylko jednej lub dwom osobom, powoduje wzrost ruchu ulicznego, zanieczyszczeń spalinami, zużywanie ogromnej ilości energii nieodnawialnej i konieczność budowy większej liczby dróg i parkingów, niszczących tkankę miejską. Dlatego Franciszek uważa, że należy dać pierwszeństwo transportowi publicznemu, który powinien być znacznie poprawiony i na tyle rozwinięty, aby mógł służyć wszystkim potrzebującym. „Uczuciu duszenia się w aglomeracjach mieszkalnych i na obszarach o dużej gęstości zaludnienia można przeciwdziałać przez rozwijanie ludzkich relacji nacechowanych bliskością i serdecznością. (...) W ten sposób każde miejsce przestaje być piekłem, a staje się kontekstem godnego życia” (LS 148).

3. Zadania w procesie odnowy ekologicznej

Istnienie kryzysu ekologicznego stanowi wyzwanie nie tylko dla Kościoła, ale dla całej ludzkości. Musimy bowiem „ponownie odczuć, że potrzebujemy siebie nawzajem, że jesteśmy odpowiedzialni za innych i za świat, że warto być dobrym i uczciwym” (LS 229). Wśród zadań Franciszek proponuje dialog na różnych poziomach i działania angażujące zarówno

¹⁵ PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX”, *Kompendium*, 482, dz. cyt., s. 317.

polityków, jak i każdego człowieka. Równie pilnym zadaniem jest wychowanie człowieka i formacja ekologicznej duchowości.

3. 1. Dialog na temat środowiska

Cechą wyróżniającą papieża Franciszka jest jego zdolność i niemal naturalna skłonność do dialogu. Prowadzi on wieloraki i wielopłaszczyznowy dialog z różnymi podmiotami w dzisiejszym zróżnicowanym i rozdartym świecie. W jego nauczaniu dialog jest kluczem także do wyjścia z kryzysu ekologicznego.

Na pierwszym miejscu Franciszek stawia dialog w polityce międzynarodowej. „Chodzi przede wszystkim o to, aby proponowane rozwiązania wynikały z perspektywy globalnej, a nie tylko broniły interesów pewnych krajów. Współzależność zmusza nas do myślenia o jednym świecie, w ramach wspólnego projektu” (LS 164). Papież przypomina, że dotychczasowe światowe spotkania na rzecz ochrony środowiska nie przyniosły oczekiwanych rezultatów z powodu braku woli politycznej. Nie doprowadziły też do znaczących i skutecznych porozumień globalnych w tej dziedzinie. Negocjacje międzynarodowe są utrudnione z powodu oporu krajów, które wyżej stawiają własne interesy narodowe niż globalne dobro wspólne. Toteż autor encykliki stwierdza, że pilnie potrzebne są takie globalne regulacje, które nakładałyby obowiązki i stosowały sankcje zapobiegające działaniom niedopuszczalnym, takim jak na przykład lokowanie przez mocarstwa w innych krajach swoich odpadów lub lokowanie tam przemysłu poważnie zanieczyszczającego środowisko.

Wśród pilnych zadań Franciszek wymienia zmniejszenie emisji gazów cieplarnianych. W związku z tym zaleca stopniowe zastępowanie węgla, ropy naftowej i innych silnie zanieczyszczających paliw kopalnych odnawialnymi źródłami energii. Sprzeciwia się natomiast strategii sprzedaży „pozwoleń na zanieczyszczenia”, która może prowadzić do nowej formy spekulacji i nie zmniejszy globalnej emisji gazów cieplarnianych. Sprzeciwia się również nakładaniu na państwa ubogie zobowiązań do redukcji emisji gazów cieplarnianych porównywalnych do nałożonych na kraje uprzemysłowione, gdyż to utrudniłoby ich rozwój. Innym zadaniem jest zarządzanie zasobami oceanicznymi. Tu wyzwaniem jest narastający problem odpadów morskich oraz ochrony obszarów morskich znajdujących się poza granicami poszczególnych krajów.

Dla krajów ubogich priorytetem powinna być likwidacja ubóstwa i rozwój społeczny ich mieszkańców. Muszą one skuteczniej przeciwdziałać korupcji. Muszą także rozwijać czystsze formy produkcji energii, ale w tej dziedzinie powinny otrzymać pomoc od tych krajów, które rozwinęły się kosztem zanieczyszczenia Ziemi.

W obliczu wielu wyzwań i zadań, a z drugiej strony trudności uzyskania skutecznych globalnych porozumień Franciszek dostrzega pilną potrzebę stworzenia światowego autorytetu politycznego, który byłby zdolny do demokratycznego zabezpieczenia dobra wspólnego całej ludzkości ponad interesem poszczególnych państw. Powołuje się przy tym na wypowiedź Benedykta XVI: „Pilnie potrzebna jest prawdziwa światowa władza polityczna – o której mówił już mój poprzednik, błogosławiony Jan XXIII – aby zarządzać ekonomią światową; uzdrowić gospodarki dotknięte kryzysem; zapobiec pogłębieniu się kryzysu i związanego z nim zachwiania równowagi; przeprowadzić właściwe, pełne rozbrojenie oraz zagwarantować bezpieczeństwo żywieniowe i pokój; zapewnić ochronę środowiska i uregulować ruchy migracyjne”¹⁶. W takiej perspektywie dużą rolę należy przypisać dyplomacji, która będzie promować strategię międzynarodowe, antycypujące najpoważniejsze problemy.

Obok konieczności dialogu w polityce międzynarodowej Franciszek wskazuje potrzebę porozumienia w wymiarze ogólnonarodowym i lokalnym. W płaszczyźnie ogólnonarodowej istotną rolę odgrywa prawo stanowione przez władzę i jej szczegółowe decyzje. Tutaj Papież dostrzega trudności związane z cykliczną zmianą ekipy rządzącej. Rządy, chcąc utrzymać władzę w następnej kadencji, prowadzą politykę krótkoterminowego rozwoju, dążą do doraźnych rezultatów, podtrzymują lub nawet podnoszą stan konsumpcji w społeczeństwie. Brak dalekowzrocznych programów rozwoju, wymagających zazwyczaj ograniczenia konsumpcji, nie sprzyja tworzeniu programów ochrony środowiska, gdyż programy te powinny być długofalowe, i nie mogą być przekształcane, gdy zmienia się rząd. W tej sytuacji Franciszek widzi potrzebę silniejszej presji społeczeństwa na władze państwowe w sprawie ochrony środowiska: „konieczna jest decyzja polityczna spowodowana presją ludności. Społeczeństwo, poprzez organizacje pozarządowe i stowarzyszenia pośredniczące, powinno zmusić rządy do opracowania standardów, procedur i ściślejszych kontroli. Jeśli obywatele nie kontrolują władzy politycznej – ogólnokrajowej, regionalnej i samorządowej – to nie jest również możliwe udaremnienie szkód ekologicznych” (LS 179).

W wymiarze lokalnym Franciszek dostrzega wiele możliwości konstruktywnego dialogu społecznego, na przykład w celu lepszego wykorzystania odnawialnych źródeł energii lub promowania sposobów oszczędzania energii. Lokalny dialog może być ukierunkowany na modyfikację konsumpcji, rozwój gospodarki opartej na recyklingu, zapewniającej spadek produkcji odpadów, ochronę określonych gatunków oraz planowania zróżnicowanego rolnictwa – co będzie chronić ekosystemy przed zniszczeniem. Papież zauważa, „że choć istniejący porządek świata nie jest w stanie wziąć na siebie odpowiedzialności, to organizacja lokalna może coś zmienić. Tam bo-

¹⁶ BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 67, dz. cyt., s. 138.

wiem może się zrodzić większa odpowiedzialność, silne poczucie wspólnoty, szczególnie zdolność do troski i bardziej wielkoduszna kreatywność, głębsza miłość do swej ziemi. Tam myśli się również o tym, co zostanie przekazane dzieciom i wnukom” (*tamże*).

Franciszek podkreśla znaczenie dialogu i przejrzystości w procesie podejmowania decyzji. Jeśli się przewiduje wpływ inicjatyw gospodarczych na środowisko przyrodnicze lub ludzkie, wówczas przed podjęciem decyzji trzeba na drodze dialogu dokładnie tę sprawę zbadać. Badanie oddziaływania na środowisko „nie powinno być późniejsze niż opracowanie projektów produkcyjnych czy jakiegokolwiek polityki, planu lub programu” (LS 183). Musi ono mieć charakter interdyscyplinarny i przejrzysty oraz być opracowane niezależnie od jakiegokolwiek nacisku politycznego czy gospodarczego. W debatach powinni wziąć udział wszystkie zainteresowane strony, w tym także mieszkańcy danego miejsca. Przed podjęciem decyzji konieczne jest uzyskanie konsensusu między różnymi podmiotami społecznymi.

Gdy pojawiają się ewentualne zagrożenia dla środowiska, to trzeba, aby „decyzje podejmowane były na podstawie porównania możliwego ryzyka i korzyści, jakie niesie ze sobą każdy alternatywny wybór”¹⁷. Natomiast jeśli przewiduje się poważne i nieodwracalne szkody w środowisku, to każdy projekt powinien być zatrzymany lub zmieniony.

Franciszek dostrzega pilną potrzebę dialogu polityki i ekonomii: „Dziś, myśląc zwłaszcza o dobru wspólnym, koniecznie potrzebujemy, aby polityka i gospodarka, trwając w dialogu, zdecydowanie służyły życiu, zwłaszcza życiu ludzkiemu” (LS 189). Papież uczy, że polityka nie powinna być podporządkowana ekonomii, a ekonomia nie powinna być uzależniona od skutecznościowego paradygmatu technokracji. Bowiem „nie można zapewnić ochrony środowiska tylko na podstawie finansowej kalkulacji poniesionych kosztów i osiągniętych korzyści. Środowisko naturalne jest jednym z tych dóbr, których mechanizmy rynkowe nie są w stanie odpowiednio promować i chronić”¹⁸. Zasada maksymalizacji zysku, w oderwaniu od wszystkich innych względów, stanowi wypaczenie pojęcia ekonomii. Również nie wystarczy na drodze kompromisu pogodzić troski o środowisko z maksymalizacją zysku. W tym wypadku firmy osiągają zyski, kalkulując i płacąc tylko ułamek kosztów środowiska. Za etyczne działania można uznać tylko takie, kiedy „ekonomiczne i społeczne koszty, wynikające z korzystania ze wspólnych zasobów środowiska, zostały uznane w sposób jawny i kiedy w pełni ponoszą je ci, którzy z nich czerpią korzyści, a nie inne ludy czy też przyszłe pokolenia”¹⁹.

¹⁷ PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX”, *Kompendium*, 469, dz. cyt., s. 309.

¹⁸ *Tamże*, 470, s. 310-311.

¹⁹ BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 50, dz. cyt., s. 105-106.

Papież zachęca ekonomistów do bardziej twórczego i lepiej ukierunkowanego rozwoju produkcji oraz jej dywersyfikacji. Dywersyfikacja daje ludzkiej inteligencji szerokie możliwości tworzenia i wprowadzania innowacji, w tym także ochrony środowiska. Taka kreatywność może służyć zrównoważonemu i sprawiedliwemu rozwojowi. Przez zrównoważony i sprawiedliwy rozwój Franciszek rozumie rzeczywisty i szybszy rozwój ludów ubogich. Natomiast społeczeństwa już rozwinięte, które konsumują i niszczą coraz więcej dóbr, powinny zwolnić kroku, wprowadzić pewne ograniczenia, a nawet wycofać się z pewnych dążeń, zapewniając środki dla rozwoju ubogich.

Natomiast od polityków Franciszek oczekuje większej odpowiedzialności za dobro wspólne. Stwierdza, iż potrzebna jest polityka o szerokiej wizji, rozwijająca nowe, integralne podejście do kryzysu środowiska przyrodniczego i ludzkiego.

Franciszek podkreśla także potrzebę dialogu religii z nauką. Zauważa, że nauki empiryczne nie wyjaśniają w pełni całej rzeczywistości, zwłaszcza sensu i celu rzeczy. Religie zaś ukazują sens wszystkiego i posiadają siłę motywującą do działania. Dlatego wyznawcy różnych religii, stanowiący większość mieszkańców globu, powinni prowadzić dialog z nauką i innymi religiami w celu opieki nad przyrodą, obrony ubogich i budowania międzyludzkiego braterstwa. Niezbędny jest również dialog między poszczególnymi naukami (gdyż każda z nich posługuje się własnym językiem, a specjalizacja prowadzi do ich izolacji) – by wspólnie rozwiązywać problemy środowiskowe. Papież dostrzega również konieczność przyjaznego dialogu pomiędzy różnymi ruchami ochrony środowiska. Stwierdza, że istniejący kryzys ekologiczny wymaga od wszystkich cierpliwego podążania drogą dialogu.

3. 2. Edukacja i duchowość ekologiczna

Scharakteryzowany wyżej dialog nie wyda oczekiwanych owoców albo okaże się zupełnym niewypałem, jeśli poszczególne osoby, społeczeństwa i cała ludzkość nie będą odpowiednio uformowani. „Wiele spraw musi zmienić swój kierunek, ale przede wszystkim to cała ludzkość potrzebuje przemiany. Brakuje świadomości wspólnego pochodzenia, wzajemnej przynależności i wspólnej przyszłości dla wszystkich. (...) staje przed nami wielkie wyzwanie kulturowe, duchowe i edukacyjne” (LS 202).

Pierwszym celem i zadaniem jest odrzucenie konsumpcyjnego stylu życia. Franciszek zauważa, że „obsesyjny konsumpcjonizm jest subiektywnym odzwierciedleniem paradygmatu technokratycznego. (...) Gdy ludzie stają się autoreferencyjni, to izolują się w swojej świadomości, zwiększając swoją zachłanność. Im bardziej serce danej osoby jest puste, tym bardziej potrzebuje ona rzeczy, które mogłaby kupić, posiadać i konsumować” (LS 203-204). Wielu ludzi ma świadomość, że samo nagromadzenie rzeczy

i przyjemności nie nadaje sensu życiu ludzkiemu i nie prowadzi do prawdziwej wolności i radości; mimo to nie potrafią zrezygnować z tego, co oferuje rynek.

Dlatego potrzebna jest edukacja i wychowanie, które powinny zmierzać do przymierza między ludzkością a środowiskiem. W tym kontekście Papież odwołuje się do uchwalonej przez ONZ *Karty Ziemi*: „Niech nastanie czas pamiętany jako przebudzenie nowego szacunku do życia, mocnego postanowienia osiągnięcia równowagi, przyspieszenia walki o sprawiedliwość i pokój oraz radosnej celebracji życia”²⁰. Wychowanie ekologiczne powinno przywrócić równowagę na różnych poziomach: wewnętrzną z samym sobą, solidarną z innymi ludźmi, naturalną ze wszystkimi istotami żywymi, duchową z Bogiem. Toteż pilnie potrzebny jest nowy styl życia. Trzeba tworzyć nowe nawyki. Tu Papież liczy na młodzież. Dostrzega młodych ludzi wzrastających w środowisku wysokiej konsumpcji, mających nową wrażliwość ekologiczną i odznaczających się wielkoduszością.

Wśród różnych instytucji edukacyjnych i wychowawczych preferuje się rodzinę, ponieważ „wbrew tak zwanej kulturze śmierci, rodzina stanowi ośrodek kultury życia”²¹. W rodzinie bowiem pielęgnowane są pierwsze nawyki miłości i troski o życie, takie jak właściwe korzystanie z rzeczy, umiowanie ładu i sprzątanie po sobie, a także poszanowanie lokalnego ekosystemu i ochrona wszystkich stworzeń. W rodzinie uczymy się prosić o pozwolenie, dziękować, opanowywać chciwość lub agresję, prosić o przebaczenie. Te małe gesty pomagają budować kulturę wspólnego życia i szacunku dla wszystkiego, co nas otacza (zob. LS 213).

Duże znaczenie dla utrzymania zdrowego środowiska naturalnego ma wychowanie estetyczne²². Zwracanie uwagi na piękno i umiowanie go pozwala na wydostanie się z utylitarystycznego pragmatyzmu. Trzeba zdobyć umiejętność zatrzymywania się, by podziwiać i doceniać piękno. W przeciwnym razie wszystko stanie się przedmiotem pożądania i wyzysku. Do zadań instytucji edukacyjnych i wychowawczych należy także kształtowanie sumień i cnót. Szczególnie powołane są do tego wspólnoty chrześcijańskie.

Papież zachęca do ochrony środowiska poprzez małe codzienne działania, jak na przykład unikanie stosowania tworzyw sztucznych i papieru, zmniejszenie zużycia wody, wyłączanie niepotrzebnego światła, segregowanie odpadów, ubieranie się ciepłej w celu zmniejszenia ogrzewania, gotowanie tylko tyle, ile można będzie zjeść, ostrożne podejście do innych istot żywych, korzystanie z transportu publicznego lub wspólne korzystanie

²⁰ ORGANIZACJA NARODÓW ZJEDNOCZONYCH, *Karta Ziemi*, 2000.

²¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, 39, dz. cyt., s. 56.

²² Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1990*, 14, ORP 11(1990) nr 12 bis, s. 22.

z samochodu przez kilka osób, ponowna utylizacja czegoś, zamiast szybkiego wyrzucenia, sadzenie drzew itp. (zob. LS 211).

Dla lepszego zabezpieczenia troski o środowisko Franciszek proponuje chrześcijanom, aby rozwijali duchowość ekologiczną. Jej uzasadnieniem jest fakt, iż Bóg stworzywszy świat podtrzymuje go w istnieniu; co więcej, ciągle stwarza nowe byty, jest w świecie ustawicznie obecny, daje stworzeniom życiowy impuls i potencję do spełnienia i przemienienia, dzięki czemu stworzenie zmierza w kierunku swego celu. Według Ojców Kościoła Wschodniego wszelkie stworzenie dąży do tego, co Boskie, do zjednoczenia z Bogiem. Z tego względu ochrona stworzenia jest wypełnieniem Bożego planu, a zatem nie jest czymś czysto świeckim, nie mającym związku z chrześcijaństwem. Z drugiej strony życie chrześcijańskie nie jest odłączone od ciała, ani od natury i realiów tego świata, ale żyjemy z nimi i w nich.

Papieżowi chodzi głównie o motywacje wpływające z duchowości i silnie pobudzające do troski o środowisko. „Nie będzie bowiem możliwe zaangażowanie w rzeczy wielkie jedynie w oparciu o wspaniałe doktryny, bez pewnej mistyki, zachęcającej nas, bez wewnętrznego poruszenia dającego impuls, motywującego, dodającego odwagi i nadającego sens działalności osobistej i wspólnotowej” (LS 216).

Procesem inicjującym duchowość ekologiczną jest nawrócenie ekologiczne. Potrzebne jest ono także chrześcijanom dużo modłącym się i zaangażowanym. Powinno się dokonać według wzoru, jaki zostawił św. Franciszek z Asyżu. Wymaga rozpoznania własnych błędów, grzechów, wad i zaniedbań w sferze ekologii oraz nawrócenia się całym sercem, które może mieć charakter pojednania z całym stworzeniem, tj. z przyrodą i ludźmi. Owocem nawrócenia będzie wdzięczność wobec Boga, wynikająca z uznania, że świat jest danym nam darem Jego miłości; a także miłująca świadomość, że jesteśmy złączeni z innymi istotami wszechświata, tworząc z nimi wspaniałą powszechną komunię. Ponadto nawrócenie ekologiczne prowadzi do rozwijania swojej kreatywności i entuzjazmu, by rozwiązywać dramaty świata. Łączy się z tym gotowość do bezinteresownego wyrzeczenia i wielokodusznych gestów. Jednakże wymagania ekologiczne są dziś tak wielkie, że nie będą mogły im sprostać inicjatywy indywidualne ani współpraca ludzi uformowanych indywidualistycznie. Konieczne jest połączenie sił wszystkich i jedność w działaniu. Dlatego „nawrócenie ekologiczne, niezbędne do stworzenia dynamiki trwałej zmiany, jest także nawróceniem wspólnotowym” (LS 219).

Duchowość chrześcijańska obejmuje wszelkie przejawy życia chrześcijanina wchodzące w zakres etosu chrześcijańskiego. Papież Franciszek, mając na uwadze duchowość ekologiczną, wskazuje na te, które mają bezpośrednie odniesienie do środowiska. Zachęca do prorockiego i kontemplatywnego stylu życia, zdolnego do głębokiej radości, unikając obsesji na tle konsumpcji. Proponuje rozwój wstrzeźliwości i pokory, a także zdolności

radowania się, mając niewiele. Byłby to powrót do prostoty, która pozwala nam zatrzymać się i docenić to, co jest małe, cieszyć się z najprostszych rzeczy. W ten sposób można pomniejszyć niezaspokojone potrzeby, zredukować niepokój, czyli oddalać się od postaw konsumpcyjnych.

Wstrzemięźliwość i pokora nie są mniejszą intensywnością życia. Można mieć niewiele, a żyć intensywnie, zwłaszcza wtedy, gdy odnajdujemy satysfakcję na przykład w braterskich spotkaniach, w usługiwaniu, w realizowaniu swoich charyzmatów, w kontakcie z naturą, w muzyce i sztuce. Ograniczając swoje potrzeby stajemy się otwartymi na wiele możliwości, jakie niesie nam życie. Papież zachęca do modlitwy przed i po posiłku, gdyż przypomina nam ona o naszej zależności od Boga, umacnia poczucie wdzięczności za dary przezeń stworzone i wyraża uznanie dla tych, którzy swoją pracą te dobra nam zapewniają.

W duchowości szczególnie miejsce zajmuje miłość. Skoro Bóg jest naszym wspólnym Ojcem, to obowiązuje nas braterska, bezinteresowna miłość. Wyrażać się ona może w prostych codziennych indywidualnych relacjach międzyludzkich – w gestach odrzucających egoizm, wyzysk, przemoc. Na szerszym forum ma wymiar obywatelski i polityczny. Formą miłości jest umiłowanie społeczeństwa i zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Właśnie miłość społeczna jest kluczem do rozwoju: „Aby społeczeństwo stało się bardziej ludzkie, bardziej godne osoby, niezbędne jest docenienie miłości w życiu społecznym – na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, kulturowej – i uczynienie z niej stałej i najwyższej normy działania”²³. Miłość społeczna skłania, obok małych codziennych gestów, do podejmowania wielkich strategii, które skutecznie powstrzymałyby degradację środowiska i zachęciły całe społeczeństwo do ekologicznej troski.

Duchowość ekologiczna wkracza głęboko w sferę *sacrum*, którego pełnia przejawia się w sakramentach świętych. „Sakramenty są uprzywilejowanym sposobem, w jaki natura jest przyjęta przez Boga i przemieniona w pośrednictwo życia nadprzyrodzonego. Poprzez kult jesteśmy zachęcani do objęcia świata na innym poziomie. Woda, olej, ogień i kolory są przyjęte wraz z całą ich siłą symboliczną i włączają się w chwalenie Boga” (LS 235). Kiedy chcemy spotkać się z Bogiem, to nie uciekamy od świata. Dostrzega się to zwłaszcza w duchowości chrześcijańskiego Wschodu: „Piękno, które na Wschodzie jest jednym z najwspanialszych sposobów wyrażania Boskiej harmonii i wzorem przemienionej ludzkości, ujawnia się wszędzie: w kształtach świątyni, dźwiękach, kolorach, światłach, zapachach”²⁴. Wszystkie stworzenia materialnego świata odnajdują swój sens w Jezusie Chrystusie, ponieważ Syn Boży, stając się człowiekiem, przyjął w swojej osobie mate-

²³ PAPIESKA RADA „JUSTITIA ET PAX”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 582, dz. cyt., s. 384.

²⁴ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Oriente lumen*, 11, AAS 87(1995), s. 757.

rialny wszechświat i wprowadził weń załączek ostatecznej transformacji. „Chrześcijaństwo nie odrzuca materii; przeciwnie, cielesność zostaje w pełni dowartościowana w akcie liturgicznym, gdzie ludzkie ciało ukazuje swą wewnętrzną naturę świątyni Ducha i jednoczy się z Panem Jezusem, który również przyjął ciało dla zbawienia świata”²⁵.

Swoje największe wywyższenie stworzenie odnajduje w Eucharystii. Tu sam Bóg, który stał się człowiekiem, czyni siebie pokarmem dla swojego stworzenia. „W Eucharystii już zrealizowana jest pełnia. Stanowi ona centrum życia wszechświata, centrum wypełnione miłością i niewyczerpalnym życiem. Cały wszechświat złączony z Synem Wcielonym, obecnym w Eucharystii, oddaje chwałę Bogu” (LS 236). Toteż Eucharystia jest aktem kosmicznej miłości: „Tak, kosmicznej! Nawet wtedy bowiem, gdy Eucharystia jest celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościoła, jest ona wciąż poniekąd sprawowana na ołtarzu świata”²⁶. Eucharystia łączy niebo i ziemię, obejmuje i przenika całe stworzenie. W Chlebie eucharystycznym „stworzenie dąży do ubóstwienia, do świętych godów, do zjednoczenia ze swoim Stwórcą”²⁷. Dlatego Eucharystia także motywuje nas do troski o środowisko, byśmy byli opiekunami całego stworzenia.

Szczególnie cenne jest uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii. Niedziela jest nam dana „jako dzień uzdrowienia relacji człowieka z Bogiem, z samym sobą, z innymi i ze światem” (LS 237). Jest dniem zmartwychwstania i poręką ostatecznego przemienienia całej rzeczywistości stworzonej. Ponadto dzień ten zapowiada wieczny odpoczynek człowieka w Bogu²⁸. Widzimy, że duchowość chrześcijańska nadaje pełniejszą wartość niedzielnemu świętowaniu i odpoczynkowi. Warto tu przypomnieć także starotestamentalne prawo cotygodniowego odpoczynku, które nakazywało powstrzymanie się od pracy siódmego dnia: „aby odpoczęły twój wół i osioł i odetchnęli syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec” (Wj 23, 12); a także prawo roku szabatowego: „Sześć lat będziesz obsiewał swoje pole, sześć lat będziesz obcinał swoją winnicę i będziesz zbierał jej plony. Ale w roku siódmym będzie uroczysty szabat dla ziemi, szabat dla Pana. Nie będziesz wtedy obsiewał pola ani obcinał winnicy. (...) To będzie rok szabatowy dla ziemi” (Kpł 25, 3-5). Przepisy te stały na straży ekologii ludzkiej i przyrodniczej.

Cała rzeczywistość stworzona zawiera w sobie znamię Trójcy Świętej. Franciszek uczy, że „świat został stworzony przez Trzy Osoby działające jako jedna Boska zasada, ale każda z nich realizuje to wspólne dzieło zgodnie ze swoją tożsamością” (LS 238). Ojciec jest ostatecznym źródłem

²⁵ Tamże.

²⁶ Tenże, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 8, Kraków 2003, s. 13.

²⁷ BENEDYKT XVI, *Homilia w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa* (15 czerwca 2006), ORP 27(2006) nr 9-10, s. 40.

²⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2175, dz. cyt., s. 506.

wszystkiego, co istnieje; Syn, który Ojca odzwierciedla, złączył się z ziemią, gdy przyjął ciało ludzkie; Duch jest wewnętrznie obecny w sercu wszechświata, ożywiając go i pobudzając. Dlatego „kiedy pełni podziwu kontemplujemy wielkość i piękno wszechświata, musimy wysławiać całą Trójcę Świętą”²⁹.

Osoby Boskie są relacjami samoistnymi, a świat jest olbrzymią siecią relacji. Podziwiamy tę mnogość powiązań istniejących między stworzeniami, a także odkrywamy klucz naszej samorealizacji. „Byt ludzki bowiem tym bardziej się rozwija, tym bardziej dojrzewa i tym bardziej się uświęca, im bardziej wchodzi w relacje, przekraczając siebie, aby żyć w komunii z Bogiem, z innymi [ludźmi] i ze wszystkimi stworzeniami” (LS 240). Świadomość, że wszystko jest połączone, zachęca nas do dojrzewania w duchowości globalnej solidarności, która emanuje z tajemnicy Trójcy Świętej.

Zakończenie

Ducha encykliki *Laudato si'* najlepiej oddają dwie modlitwy, pełne chrześcijańskiej nadziei, zamieszczone na końcu tegoż dokumentu. Warto tu przytoczyć kilka strof pierwszej z nich:

Wszchemogący Boże,
który jesteś w całym wszechświecie
oraz w najmniejszym z Twoich stworzeń ...
Dotknij serc tych,
którzy szukają jedynie zysków
kosztem ubogich i ziemi.
Naucz nas odkrywania wartości każdej rzeczy,
kontemplowania w zadziwieniu,
uznania, że jesteśmy głęboko zjednoczeni
z każdym stworzeniem
w naszej pielgrzymce ku Twojej nieskończonej światłości.

INTEGRAL ECOLOGY IN THE LIGHT OF POPE FRANCIS' ENCYCLICAL LAUDATO SI'

Summary: Pope Francis' Encyclical *Laudato Si'* include the postulate of integral ecology to extend the teaching of previous popes as regards environmental concerns. Devastation of natural and human environment is for Francis the reason for necessity of the practice of integral ecology. Among challenges concerning the overcoming of ecological crisis he suggests the

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Katecheza* (2 sierpnia 2000), 4, ORP 22(2001) nr 1, s. 37.

dialogue at various levels and suitable actions absorbing all the people in a different grade. Similarly, urgent assignment is the people ecological education and creation of ecological spirituality.

Keywords: ecology, dialogue, ecological spirituality

Słowa klucze: ekologia, dialog, duchowość ekologiczna

WSKAZANIA PAPIEŻA FRANCISZKA DOTYCZĄCE KATECHEZY I PRACY Z MŁODZIEŻĄ NA PODSTAWIE ŚWIATOWYCH DNI MŁODZIEŻY W KRAKOWIE*

Odbiór Światowych Dni Młodzieży w Krakowie był powszechnie pozytywny. Zarówno w świecie jak i w kraju. W Polsce, w ostatnich miesiącach, czy latach, dosyć trudno wszystkim rodakom o jednomyślność, jednak w przypadku papieża Franciszka oraz ŚDM wszyscy się zgadzają. To był piękny czas, wydarzenie oceniane jest jako sukces. Przypomnijmy ciepłe słowa wypowiedziane przez Papieża podczas pierwszej katechezy środowowej po ŚDM: „Podczas tej podróży odwiedziłem także sanktuarium w Częstochowie. Przed obrazem Matki Bożej otrzymałem dar spojrzenia Matki, która jest przede wszystkim Matką narodu polskiego, tego szlachetnego narodu, który wiele wycierpiał, a który dzięki mocy wiary i Jej macierzyńskiej ręki zawsze podnosił się na nowo. Pozdrowiłem tutaj niektórych Polaków. Jesteście wspaniali!”¹. Ojciec Święty dziękował Bogu i Matce Bożej za ten czas. W bardzo ciepłych słowach określił Polaków, z czego możemy czuć uzasadnioną dumę. Wspomniał też młodzież, Prezydenta Polski, przedstawicieli władz świeckich oraz stronę kościelną, jak również wolontariuszy i co bardziej znaczące media². Należy zaznaczyć, że niektóre światowe media wybiórczo podchodziły do omawianych wydarzeń. Jednak polski odbiorca mógł poczuć się dzięki nim w centrum wydarzeń. Można domniemywać, że końcowe tłumy na Mszy świętej wieńczącej wydarzenie, były tak liczne także dzięki klimatowi, który się wytwarzał w trakcie samych ŚDM.

Z perspektywy blisko trzech miesięcy od ŚDM, w realiach tzw. szarej codzienności drugiego miesiąca nauki w szkole, warto przywołać niektóre istotne myśli i momenty pobytu Ojca Świętego na polskiej ziemi. Celem rozważania jest przypomnienie zasadniczych myśli tego „co” papież Franciszek powiedział podczas ŚDM w Krakowie oraz „jak” głosił. Analiza będzie przebiegać chrono-

* Konferencja wygłoszona w Domu Prowincjalnym Sióstr Felicjanek w Przemyślu dla przełożonych lokalnych oraz sióstr katechetek 21.10.2016 r.

¹ Franciszek, Papież podsumował pielgrzymkę do Polski, Katecheza środowowa 03.08.2016 r., [online] <http://m.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/katechez-audience/art,130,papiez-podsumowal-pielgrzymke-do-polski.html> [dostęp: 19.10.2016].

² Tamże.

logicznie, ze szczególnym uwzględnieniem adresatów, czyli siostr stykających się z młodzieżą w katechezie, zwłaszcza szkolnej: dzisiaj lub w przeszłości.

1. Dzień pierwszy (27.07.2016 – środa)

Na lotnisku w Krakowie-Balicach Ojca Świętego witała oficjalna delegacja, z przedstawicielami najwyższych władz Polski oraz Episkopatu. W spotkaniu z nimi na Wawelu, tuż po pozdrowieniu słuchaczy Papież powiedział: „Po raz pierwszy odwiedzam Europę Środkowowschodnią i cieszę się, że rozpoczynam od Polski, której synem był niezapomniany św. Jan Paweł II, inicjator i promotor Światowych Dni Młodzieży”³. Warto podkreślić coś, co jest znakiem rozpoznawczym Franciszka: świadectwo swojego życia – sięganie z otwartością do własnych doświadczeń i przeżyć. Po drugie już na początku widzimy jego szacunek dla św. Jana Pawła II, co będzie jeszcze wracać wielokrotnie podczas ŚDM.

Franciszek zwrócił uwagę na pamięć, która jest cechą charakterystyczną narodu polskiego⁴. Rozróżnił dwa jej rodzaje: „W codziennym życiu każdej osoby, jak i każdego społeczeństwa istnieją jednak dwa rodzaje pamięci: dobra i zła, pozytywna i negatywna. Dobrą pamięcią jest ta, którą Biblia ukazuje nam w *Magnificat*, kantyku Maryi wysławiającym Pana i Jego zbawcze dzieło. Pamięcią negatywną jest natomiast ta, która spojrzenie umysłu i serca obsesyjnie koncentruje na złu, zwłaszcza na złu popełnionym przez innych (...) Zachęcam naród polski, aby w świetle swojej tysiącletniej historii, patrzył z nadzieją w przyszłość i na problemy, którym musi stawić czoło”⁵.

W obliczu ostatnich wydarzeń w Polsce⁶, na podkreślenie zasługują słowa związane z troską o rodzinę, a w tym kontekście o życie poczęte: „Polityka społeczna na rzecz rodziny, pierwszej i podstawowej komórki społeczeństwa, aby wspierać te najsłabsze i najuboższe, i wspierać je w odpowiedzialnym przyjmowaniu życia, stanie się w ten sposób jeszcze bardziej skuteczna. Życie musi być zawsze przyjmowane i chronione – zarówno przyjmowane, jak i chronione – od poczęcia aż do naturalnej śmierci, i wszyscy jesteśmy zobowiązani, aby je szanować i troszczyć się o nie. Z drugiej strony, do zadań państwa, Kościoła i społeczeństwa należy towarzyszenie i konkretna pomoc wszystkim, którzy znajdują się w sytuacjach poważnej trudności, aby dziecko nigdy nie

³ FRANCISZEK, *Trzeba przetrwać lęk. Przemówienie podczas spotkania z władzami RP na Wawelu, 27.08.2016 r.*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol. – odtąd skrót: ORP] 37(2016) nr 7-8, s. 4.

⁴ Tamże, s. 4-5.

⁵ Tamże, s. 5.

⁶ Chodzi o dyskusje związane z projektem „Ordo Iuris” dotyczącym zmiany prawodawstwa w kwestii ochrony życia poczętego.

było postrzegane jako ciężar, lecz jako dar, a osoby najslabsze i ubogie nie były pozostawiane samym sobie.⁷

Interesującym wydarzeniem była rozmowa za „zamkniętymi drzwiami” z polskimi biskupami. Skoro „L'Osservatore Romano” opublikowało treść tego wydarzenia⁸, okazuje się, że nie było to jakieś tajne spotkanie tylko dla uszu biskupich. Niemniej formuła rozmowy, dodajmy: długiej rozmowy, nadaje jej szczególnego klimatu szczerości i otwartości. Tak czy inaczej nie było to przemówienie, lecz dialog.

Na początku spotkania z biskupami na Wawelu Papież zwrócił uwagę na czynne wypełnianie uczynków miłosierdzia. Najpierw zaprosił do modlitwy za zmarłego ks. abpa Zygmunta Zimowskiego. Następnie zapowiedział odwiedzić chorego ks. kard. Franciszka Macharskiego, do czego zachęcił innych. Było to ważne świadectwo prymatu czynów przed słowami.

Na uwagę zasługuje bezpośrednio Franciszka. Dopytywał: „Ekscelencjo, jakiej diecezji jesteś biskupem”⁹, czy też zwracał się wprost po imieniu: „ale ty, Krzysztofie, powiesz mi”¹⁰. Jeśli chodzi o treści, które wydają się być istotne do aplikacji w katechezie, na pierwszy plan wysuwa się postawienie w centrum Chrystusa. Już na początku rozmowy Papież demaskował niebezpieczeństwo: „Moim zdaniem najpoważniejszym problemem owej sekularyzacji jest dechrystianizacja: usunięcie Chrystusa, usunięcie Syna (...) znajdowanie Boga bez Chrystusa”¹¹. Przecież On, Jezus Chrystus, zjednoczenie i zażyłość z Nim, jest celem katechezy (CT 5; KKK 426). Przenika także całą formację katechetów (DOK 235).

Słowem kluczem, związanym z papieżem Franciszkiem jest z pewnością „bliskość”: „Co mógłbym doradzić? (...) Dzisiaj my, słudzy Pana – biskupi, kapłani, osoby konsekrowane, przekonani świeccy – powinniśmy być blisko ludu Bożego. Bez bliskości jest tylko słowo bez ciała (...) Konkretność. Bliskość. Dotykanie”¹². Papież przywołał Jezusa z kart 25. rozdziału Ewangelii wg św. Mateusza oraz postać Samarytanina. Następnie przywołał przykład pewnej konkretnej zakonnicy¹³. W kolejnych dniach SDM owa „bliskość” Franciszka

⁷ FRANCISZEK, *Trzeba przetrwać lęk*, dz. cyt., s. 5-6.

⁸ Tenże, *Ewangelia bliskości. Rozmowa z polskimi biskupami w katedrze na Wawelu, 27.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 6-11.

⁹ Tamże, s. 6.

¹⁰ Tamże, s. 11.

¹¹ Tamże, s. 6-7.

¹² Tamże, s. 7.

¹³ „Pamiętam, w Republice Środkowoafrykańskiej pewną zakonnice, miała jakieś 83-84 lata, szczupła, dzielna, z małą dziewczynką... Przybyła, aby mnie pozdrowić: «Nie jestem stąd, jestem z drugiej strony rzeki, z Kongo, ale za każdym razem, raz w tygodniu, przybywam tutaj na zakupy, ponieważ bardziej się opłaca». Powiedziała mi, że ma 83-84 lata. «Od 23 lat jestem tutaj: jestem pielęgniarką, położną, pomagałam przy narodzinach około 2-3 tysięcy dzieci». «Ach tak...

da niejednokrotnie o sobie znać. Bardzo interesującym momentem było nawiązanie do ludzi młodych: „Z kolei ludzie młodzi – bo w tych dniach trzeba mówić o młodych. Młodzi ludzie są «nudni»! Bo zawsze mówią to samo, albo «jak ja to widzę», albo «Kościół powinien...», i trzeba cierpliwości do młodych. Jako chłopiec znałem paru kapłanów – był to czas, kiedy do konfesjonału przystępowało się częściej niż teraz – którzy godzinami słuchali spowiedzi lub przyjmowali w biurze parafialnym, słuchając tych samych rzeczy... i to cierpliwie. Jeszcze trzeba wspomnieć o zabieraniu młodych na wieś, w góry... Pomyślcie o św. Janie Pawle II, co robił ze studentami? To prawda, nauczał, ale też chodził z nimi w góry! Bliskość. Wysłuchiwał ich, przebywał z młodymi...”¹⁴.

Papież stwierdził, że współcześnie „popadliśmy w bałwochwalstwo pieniędzy”. Natomiast młodzi ludzie nie mają pracy, perspektyw, zajęcia. Wzrost bierze górę nad człowiekiem¹⁵. W kontekście bezrobocia pojawił się ważny akcent – wprost katechetyczny – zwrócenie uwagi na panujący w świecie analfabetyzm religijny: „...w niektórych sanktuariach na świecie rzeczy się mieszają: idzie się, by się modlić, są sklepy, gdzie można kupić dewocjonalia, różańce... ale są i takie, w których sprzedają przedmioty związane z zabobonami, bo szuka się zbawienia w przesądach (...) i tu potrzeba katechezy, katechezy życia – katechezy, która nie polega tylko na przekazywaniu pojęć, ale jest towarzyszeniem w pielgrzymowaniu. Towarzystwo jest jedną z najważniejszych postaw! Towarzystwo wzrasta wiary. Jest to wspaniała praca, i młodzi ludzie tego oczekują! Młodzi ludzie czekają... «Ale jeśli zacznę mówić, to się nudzą!». Ale daj im zadanie do wykonania. Powiedz im, aby pojechali w czasie wakacji na 15 dni do pomocy w budowaniu skromnych domów dla ubogich, albo zrobili coś innego. Niech zaczną odczuwać, że są przydatni. I tam zrzuć Boże ziarno. Powoli. Ale nie można tego czynić tylko słowami! Współczesnemu analfabetyzmowi religijnemu musimy stawić czoła za pomocą trzech języków: języka umysłu, języka serca i języka rąk. Wszystkie trzy w harmonijnej jedności”¹⁶. Długi passus, sporo inspiracji katechetycznych: katecheza jest potrzebna, nie tylko pojęcia, słowa, ale aktywizacja, nadanie sensu, celu, towarzyszenie młodemu człowiekowi, cierpliwość, słowem: katecheza życia. Papież w rozmowie z biskupami polskimi potwierdził, że parafia pozostaje aktualnym środowiskiem katechezy. Zdaje też sobie sprawę, jak trudnym i pochłaniającym

I siostra przybywa tutaj sama?» – «Tak, tak, bierzemy kajak...» – W wieku 83 lat! Godzinę płynęła na kajaku i docierała. Ta kobieta i wiele takich jak ona opuściły swój kraj – jest Włoszką, z Brescii – opuściły swój kraj, aby dotykać Ciała Chrystusa. Gdy udajemy się do tych krajów misyjnych, do Amazonii, do Ameryki Łacińskiej, to na cmentarzach znajdujemy groby wielu zakonników i zakonnice, którzy zmarli młodo, bo nie mieli przeciwności na choroby tej ziemi i umierali młodo. Uczynki miłosierdzia: dotykane, uczenie, pocieszenie, «tracenie czasu.»” Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 8-9.

¹⁶ Tamże, s. 9.

siły jest dzieło ewangelizacji. Wprost powiedział, że troska o lud Boży jest męcząca¹⁷. Wydaje się, że każdy polski katecheta, który angażuje się w to co robi i troszczy się o swoich uczniów, z łatwością rozumie myśl Papieża.

Papież Franciszek zakończył spotkanie z polskimi biskupami podkreśleniem znaczenia modlitwy. Z poczuciem humoru przeprosił także: „Wybaczenie, jeśli mówiłem zbyt wiele, ale zdradza mnie włoska krew...”¹⁸. Następnie skierował myśl pod adresem Matki Bożej. Właściwie czynił to za każdym razem podczas ŚDM. Dorzucił jeszcze po modlitwie „Salve Regina...”: „I nie zapominajcie o dziadkach, którzy są pamięcią ludu”¹⁹. Motyw pamięci o starszych, dziadkach oraz słuchania ich, powróci także w spotkaniach z młodzieżą.

Wieczorem pierwszego dnia pobytu Franciszka w Polsce, miało miejsce spotkanie przy tzw. „Oknie Papieskim”. Papież zaskoczył wszystkich tym co powiedział. Przedstawił historię Macieja Cieśli, 22 letniego studenta wolontariusza: „Ktoś z was może pomyśleć: «Ten papież psuje nam wieczór». Ale to jest prawda, a my musimy przyzwyczaić się do rzeczy dobrych i do rzeczy przykrych. Takie jest życie, drodzy młodzi. Jest jednak jedna rzecz, co do której nie możemy mieć wątpliwości: wiara tego chłopca, tego naszego przyjaciela, który pracował dla tego ŚDM, zaprowadziła go do nieba, i on jest w tym momencie z Jezusem, patrzy na nas wszystkich! I to jest łaska. Oklaski dla naszego towarzysza”²⁰. Dalsze słowa także zasługują na przywołanie: „Dziś jesteśmy tu, jutro będziemy tam. Problem w tym, żeby wybrać właściwą drogę, tak jak on ją wybrał. Dziękujemy Bogu, że daje nam takie przykłady odwagi, odważnych młodych, które pomagają nam iść przez życie! Nie lękajcie się, nie lękajcie się! Bóg jest wielki, Bóg jest dobry, i my wszyscy mamy w sobie coś dobrego. Teraz was żegnam. Jutro się zobaczymy, ponownie się zobaczymy. Wy róbcie swoje, to

¹⁷ Franciszek opowiedział przykład ze swojego życia z Buenos Aires: „Pewien świetny profesor uniwersytetu, jezuita, którego poznał w Buenos Aires, kiedy poszedł na emeryturę, poprosił prowincjała, aby mógł być proboszczem w dzielnicy, aby doświadczyć duszpasterstwa. Raz w tygodniu szedł na wydział – był członkiem tej wspólnoty – i pewnego dnia powiedział do Bergoglio: «Powiedz twojemu profesorowi eklezjologii, że w jego traktacie brakuje dwóch tez» – «Jakich?» – «Po pierwsze święty Lud Boży zasadniczo jest męczący. I po drugie: Święty Lud Boży ontologicznie robi to, co wydaje się jemu najlepsze. A to męczy!». Dziś bycie proboszczem jest męczące: prowadzenie parafii jest męczące, w tym dzisiejszym świecie z wieloma problemami. A Pan nas powołał po to, abyśmy się odrobinę zmęczyli, abyśmy pracowali, a nie odpoczywali. Parafia jest męcząca, kiedy jest dobrze ustawiona. Odnowa parafii jest jedną z rzeczy, którą biskupi powinni zawsze mieć na oku: jak żyje ta parafia? Co robisz? Jak wypada katecheza? Jak jej uczysz? Czy parafia jest otwarta?” Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Tamże.

²⁰ FRANCISZEK, *Odwaga Macieja. Słowa do zebranych pod oknem siedziby arcybiskupów krakowskich*, 27.07.2010 r., ORP 37(2016) nr 7-8, s. 9-10.

znaczy hałas przez całą noc... I pokazujcie waszą radość chrześcijańską, radość jaką daje wam Pan – z tego, że jesteście wspólnotą, która idzie za Jezusem”²¹.

Właściwie już tutaj spotykamy zasygnalizowane to, co będzie tak bardzo obecne w dalszych dniach. W centrum Bóg i zbawienie. Potrzeba odwagi i radosnego kroczenia przez życie z Jezusem ku zbawieniu. Cóż to jest innego, jeśli nie Dobra Nowina o zbawieniu, głoszona w konkretnej sytuacji życiowej, w oparciu o konkretną osobę i jej życie?

2. Dzień drugi (28.07.2016 – czwartek)

Papież Franciszek, zanim udał się do Częstochowy, odwiedził siostry Prezentki przy ul. Św. Jana. Na Jasnej Górze pokłonił się najpierw Matce Bożej w kaplicy Jasnogórskiego sanktuarium, następnie odprawił Mszę św. w obecności około pół miliona osób. Wygłosił homilię, w której podjął refleksję na temat kultu Matki Bożej w narodzie polskim. Podkreślił, że Bóg zbawia nas, stając się „małym, bliskim i konkretnym”. Jednocześnie „jako Kościół to właśnie powinniśmy zawsze czynić: słuchać, angażować się i przybliżać się, dzieląc radości i trudy ludzi, aby Ewangelia była realizowana bardziej konsekwentnie i przynosiła większe owoce: przez pozytywne promieniowanie, poprzez przejrzystość życia”²².

Ciekawie rozpoczął Ojciec Święty pierwsze spotkanie z młodzieżą na Błoniach: „Droga Młodzieży, dobrego popołudnia! Wreszcie się spotykamy”²³. Prostota i bezpośredniość – znaki rozpoznawcze Papieża. Wspomniał św. Jana Pawła II i podkreślił, że przybyliśmy z jednego powodu: „aby słać Jezusa, który żyje pośród nas. Zrozumieliście?” Wiele innych pytań padło w czasie tego spotkania, podobnie będzie też przy kolejnych okazjach. Przywołajmy te z czwartku na Błoniach: „Skąd pochodzi to piękno? (...) Czy coś można zmienić? (...) Czy można coś zmienić? (...) A czy wy jesteście zdolni marzyć? (...) Czy też chcecie poczuć moc, która sprawia, że czujecie się żywi, pełni? Wyobcowujące oszołomienie czy moc łaski? Czego chcecie? (...) Czy można kupić Jezusa Chrystusa? Czy sprzedaje się Jezusa Chrystusa w sklepach? Jezus Chrystus jest darem, jest prezentem od Ojca, darem naszego Ojca. Kim jest Jezus Chrystus? (...) Ręka Jezusa jest zawsze wyciągnięta, aby nas podnieść, kiedy upadamy. Zrozumieliście? (...) Czy chcecie życia pełnego? (...) Czy rozmawiacie z waszymi dziadkami?”²⁴. Dialog prowadzony z młodymi, a czasem

²¹ Tamże, s. 10.

²² FRANCISZEK, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich. Homilia podczas Mszy św. w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 14.

²³ Tenże, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia. Przemówienie podczas spotkania powitalnego z uczestnikami SDM na krakowskich Błoniach, 28.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 15.

²⁴ Tamże, s. 15-17.

pytania retoryczne, bez odpowiedzi, wyraźnie budowały więź, pogłębiały refleksję.

Godne przypomnienia są słowa świadectwa osobistego życia Papieża: „W latach mojego biskupstwa nauczyłem się jednego – wiele się nauczyłem, ale o jednym chcę teraz powiedzieć: nie ma nic piękniejszego niż obserwowanie pragnień, zaangażowania, pasji i energii, z jakimi wielu młodych ludzi przeżywa swoje życie. To piękne!”²⁵.

Papież mówił o miłosierdziu Pana Boga: „Świat dziś na was patrzy – i chce się od was uczyć, aby odnowić swoją ufność w miłosierdziu Ojca, który ma zawsze młode oblicze (...) Powiedzieć wraz z wami «miłosierdzie», to powiedzieć: szansa, to powiedzieć przyszłość, zaangażowanie, zaufanie, otwartość, gościnność, współczucie, marzenia. Czy umiecie marzyć? [Tak!]”. Ojciec święty nie przypochebiał się tanio młodzieży, mówił im o „porzuceniu wygody”. Z kulturą i taktem powiedział: „Nie chcę nikogo obrazić, ale ogarnia mnie smutek, gdy spotykam ludzi młodych, którzy zdają się przedwczesnymi «emerytami». To sprawia mi ból. Młodych, którzy, wydaje się, że poszli na emeryturę, mając 23, 24, 25 lat. To mnie boli. Martwi mnie widok młodych, którzy «wycofują się z gry», zanim ją rozpoczną. Którzy się «poddali», nawet nie rozpoczynając gry. Sprawia mi ból, gdy widzę młodych, którzy chodzą ze smutną twarzą, jak gdyby ich życie nie miało wartości. Są to ludzie młodzi mocno znużeni... i nudni, którzy zanudzają innych”²⁶. Warto dostrzec występujące – można powiedzieć – słowa klucze: „emeryci”, „wycofanie z gry”, także „sprzedawcy dymu”. W kolejnych dniach pojawi się ich więcej: słynna „kanapa”, „buty wyczynowe”, „protokół”, itd. To bardzo interesujące i raczej nieczęsto spotykane zwroty w wypowiedziach hierarchii kościelnej. Papież używa współczesnego, zrozumiałego dla młodych słownictwa. Mówi o wspinających się alpinistach, pięknym krajobrazie lub filmiku posłanym przez przyjaciela na komórkę. Franciszek wciąga młodych w interakcję: poprosił o oklaski dla Jezusa Chrystusa, zaprosił wszystkich to wspólnego wołania na cześć Maryi, Matki Miłosierdzia²⁷.

Należy zaznaczyć, że pierwsze spotkanie z młodymi miało bardzo pozytywny przekaz co do treści. Bóg miłosierdzia jest Bogiem, który wciąga w aktywność, zaangażowanie w życie pełne, w „budowanie mostów”, „burzenie murów (płatów, czy zasieków)”²⁸.

Spotkanie przy „Oknie Papieskim” zgromadziło tłumy, w tym: nowożeńców, młodych małżonków, narzeczonych. Papież zbudował przesłanie wo-

²⁵ Tamże, s. 15.

²⁶ Tamże, s. 15-16.

²⁷ Tamże, s. 17.

²⁸ Tamże.

kół trzech słów kluczy: „proszę, dziękuję, przepraszam”²⁹. Nawiązał też do „latających talerzy”, o których wspominał przed trzema laty w Asyżu³⁰. Zakończył wspólnym, wielojęzycznym „Zdrowaś Maryjo”.

3. Dzień trzeci (29.07.2016 – piątek)

W piątek rano Papież odprawił Mszę św. w kaplicy arcybiskupów krakowskich. Następnie udał się do Oświęcimia. Po południu odwiedził szpital dziecięcy w Prokocimiu. Tam rozszyfrowywał, czym jest owa „bliskość”, o której tak często mówi: „Chciałbym móc pobyc przez chwilę przy każdym chorym dziecku, przy jego łóżku, przytulić je po kolei, posłuchać choćby przez chwilę każdego z was i razem milczeć w obliczu pytań, na które nie ma natychmiastowych odpowiedzi. I modlić się”³¹. Jak mówił, tak czynił. Przy tej okazji docenił m. in. pracę siostr zakonnych³².

Wieczorem na Błoniach krakowskich było nabożeństwo Drogi Krzyżowej. Papież znów posłużył się pytaniami na początku i na końcu rozważania. Rozpoczął od całej serii: „«Gdzie jest Bóg?». Gdzie jest Bóg, skoro na świecie istnieje zło, skoro są ludzie głodni, spragnieni, bezdomni, wygnańcy, uchodźcy? Gdzie jest Bóg, gdy niewinni ludzie umierają z powodu przemocy, terroryzmu, wojen? Gdzie jest Bóg, kiedy bezlitosne choroby zrywają więzy życia i miłości? Albo gdy dzieci są wyzyskiwane, poniżane, a także kiedy cierpią z powodu poważnych patologii? Gdzie jest Bóg w obliczu niepokoju wątpliwych i strapionych na duszy?”³³. Wskazał na Jezusa Chrystusa, jako na tego, którego warto pytać: „A odpowiedź Jezusa jest następująca: «Bóg jest w nich», Jezus jest w nich, cierpi w nich, głęboko utożsamiony z każdym”³⁴. Franciszek wyrażał swoją bliskość z cierpiącymi współcześnie: mówił o cierpiących głód, nagość, samotność, o „naszych syryjskich braciach”, o człowieku wykluczonym, głodnym, zepchniętym na margines, uwięzionym, chorym, bezrobotnym, prześladowanym, imigrancie, uchodźcy³⁵. W obliczu cierpienia nie czas i miejsce na mówienie o pojęciach i poglądach. Potrzeba konkretnego, bliskości, miłosierdzia.

²⁹ FRANCISZEK, *Ludzie odważni. Słowa do zebranych pod oknem siedziby arcybiskupów krakowskich*, 28.07.2016 r., ORP 37(2016) nr 7-8, s. 17-18.

³⁰ Zob. [online] <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,935,papiez-niech-pani-nie-prasuje-mu-wiecej-koszul.html> [dostęp: 19.10.2016].

³¹ FRANCISZEK, *Bądźmy przy każdym chorym dziecku. Przemówienie podczas wizyty w szpitalu dziecięcym w Prokocimiu*, 29.07.2016 r., ORP 37(2016) nr 7-8, s. 20.

³² „Nie chciałbym pominąć tu pracy siostr zakonnych, wielu siostr, które ofiarują życie w szpitalach. Niech Pan wam wynagrodzi, obdarzając was pokojem wewnętrznym oraz sercem zawsze zdolnym do czułości”, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 20.

³³ FRANCISZEK, *Gdzie jest Bóg. Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej na krakowskich Błoniach*, 30.07.2016 r., ORP 37(2016) nr 7-8, s. 20.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 20-21.

Stawką zaś jest nasza wiarygodność jako chrześcijan. Franciszek znów podniósł poprzeczkę młodzieży, stwierdzając, że ludzkość nie potrzebuje młodych żyjących połowicznie, lecz gotowych poświęcić swoje życie w bezinteresownej służbie braciom, na wzór Chrystusa³⁶. Papież przypomniał o Zmartwychwstaniu Pana, horyzontach życia pełnego i zostawił młodych z refleksją: „Pytam was – a każdy z was niech odpowie w ciszy, w swoim sercu, we własnym sercu – jak dziś wieczorem chcecie powrócić do waszych domów, do waszych miejsc zakwaterowania, do waszych namiotów. Jak chcecie powrócić dziś wieczorem, by spotkać się z samymi sobą?”³⁷.

Wieczorem, w „Oknie Papieskim”, Ojciec Święty dał świadectwo tego, czym żyje. Podzielił się swoim przeżywaniem Drogi Krzyżowej, pobytu w szpitalu dziecięcym, w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau. Podkreślił, że cierpienie jest tajemnicą. Wezwał do modlitwy za współczesnych „Jezusów, którzy cierpią”. Zapytał też, czy raczej stwierdził retorycznie: „Nie wiem, czy jest ktoś, kto nie czuje się grzesznikiem... Jeśli ktoś nie czuje się grzesznikiem, niech podniesie rękę. Wszyscy jesteśmy grzesznikami. Ale On nas kocha, kocha nas!”³⁸. Tradycyjnie zakończył modlitwą do Matki Bożej.

4. Dzień czwarty (30.07.2016 – sobota)

Ojciec Święty odwiedził światowe Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach jako trzeci papież. Jednak był pierwszym, który tam spowiadał. Miało być pięciu penitentów, okazało się, że wyspowiadał osiem osób (w jęz. włoskim, hiszpańskim i francuskim). W centrum św. Jana Pawła II odprawił Mszę św. z udziałem kapłanów, osób konsekrowanych i seminarzystów. Homilię oparł na tekście J 20, 19-31 i zbudował wokół trzech punktów: miejsce, uczeń, księga. Podkreślił pragnienie Jezusa, „aby Kościół *wychodził*, aby szedł do świata”³⁹. Zazaczył, że „w naszym życiu kapłanów i osób konsekrowanych często może pojawić się pokusa – by ze strachu lub dla wygody – zamykać się po trosze w samych sobie i w naszych środowiskach. Jezus jednak wskazuje tylko jeden kierunek drogi: wychodzenia z naszych zamknięć. To podróż bez biletu powrotnego. Chodzi o to, by wyjść z własnego «ja», by tracić życie dla Niego (por. Mk 8, 35), idąc drogą daru z siebie. Z drugiej strony, Jezus nie lubi dróg przemierzanych połowicznie, przymkniętych drzwi, podwójnego życia”⁴⁰.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 21.

³⁸ FRANCISZEK, *Okrucieństwo nie skończyło się w Auschwitz. Słowo do zebranych pod oknem siedziby arcybiskupów krakowskich, 29.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 22.

³⁹ Tenże, *Zapisujmy życiem karty Ewangelii miłości. Homilia podczas Mszy św. dla kapłanów, seminarzystów i osób konsekrowanych w sanktuarium Jana Pawła II w Krakowie, 30.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 23.

⁴⁰ Tamże.

Papież wzywał do konkretnej miłości, służby, dyspozycyjności, unikania prywaty, własnej wygody, samozadowolenia: „Radując się w Panu, nie zadowala się życiem przeciętnym, ale płonie pragnieniem dawania świadectwa i docierania do innych; lubi ryzykować i wychodzi, nie ograniczony drogami już wytyczonymi, lecz otwarty i wierny kierunkom wskazywanym przez Ducha: przeciwny miernemu życiu, cieszy go ewangelizowanie”⁴¹. Papież powołując się na św. Faustynę przypomina, że Bóg cieszy się, gdy mówimy Mu o wszystkim, nie nuży się wydarzeniami naszego życia. Stawia istotne pytanie: „Czego Jezus od nas oczekuje? Pragnie On serc naprawdę konsekrowanych”, takich które unikają wszelkiej dwulicowości w życiu. Franciszek stawia pytania nie tylko młodzieży, ale i „katechetom”: „jak wyglądają karty książki każdego z was? Czy są zapisywane codziennie? Czy są trochę zapisywane, a trochę nie? Czy może są puste?”⁴². Papież zwięźliwie rozważanie zwróceniem się do Matki Bożej oraz zaproszeniem, aby ożywiać z wdzięcznością pamięć o Chrystusowym wezwaniu, silniejszym niż jakikolwiek opór i trud⁴³. Chociaż Franciszek odnosił się tu do szerokiej perspektywy życia osoby konsekrowanej, jak najbardziej odnosi się to do przestrzeni katechezy.

Sobotnie czuwanie modlitewne w Brzegach mogło zgromadzić nawet 1, 6 mln wiernych⁴⁴. Piękna sceneria, świadectwa młodych, inscenizacje, modlitwa, Koronka do Bożego Miłosierdzia, koncert muzyki. Wszystko złożyło się na niezwykłą atmosferę spotkania. Franciszek rozpoczął radośnie i w swoim stylu: „Wspaniale jest być tutaj z wami na tym czuwaniu modlitewnym”⁴⁵. Odnosił się do świadectwa Randa (Syrjczyka) i zapytał: „Czyż można lepiej rozpocząć nasze czuwanie niż modlitwą?”⁴⁶. Pomimo różnorodności, cierpień, wojen, modlitwa do Pana łączy. Polskie wydanie „L'Osservatore Romano” nadaje tytuł temu przemówieniu: „Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi”⁴⁷. Zatem całość treści należałoby czytać w kluczu braterstwa w kontekście sytuacji ogólnoświatowej. Natomiast przemówienie wkomponowane w cały wieczór tworzyło niesamowitą atmosferę spotkania. Dodajmy: głębokiego spotkania, zarówno międzyludzkiego jak i spotkania z transcendencją, z Jezusem Chrystusem.

⁴¹ Tamże, s. 24.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Są to dane z portalu TVN24, [online] <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/swiatowe-dni-mlodziezy-czwarty-dzien-wizyty-franciszka,664659.html> [dostęp: 19.10.2016]. Z kolei TVP Info podało 1,5 mln uczestników. Cyt. za: <http://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/sdm-2016-w-krakowie-sdm-w-brzegach-relacja-na-zywo/enmv9b> [dostęp: 19.10.2016].

⁴⁵ FRANCISZEK, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi. Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na „Campus Misericordiae” w Brzegach, 30.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 25.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ ORP 37(2016) nr 7-8, s. 25.

Warto wydobyć z całości wieczoru pewne gesty i słowa Ojca Świętego. Papież odnosił się do konkretów życia, nawiązywał do usłyszanych świadectw. Zwracał się w przemówieniu po imieniu do Randa, Natalii, Miguela („Miguel, użyję twoich słów”). Mówił o telefonie komórkowym, ekranie komputera, przygodzie, o słynnej już „kanapie” i „butach wyczynowych”. Posłużył się obrazem boiska, a na nim czołowych i rezerwowych graczy. Nawiązał do budowania mostów, uścisku dłoni, ale nie takiego na pokaz, dla zdjęcia. Franciszek z młodzieżą milczał i modlił się z nimi. Mówił szczerze, odnosił się wprost do młodych, a jego przekaz miał wydźwięk pozytywny: „nasza odpowiedź na ten świat w stanie wojny ma imię: nazywa się przyjaźń, nazywa się braterstwo, nazywa się komunia, nazywa się rodzina. Świętujemy fakt, że pochodzimy z różnych kultur i łączymy się, żeby się modlić. Niech naszym najlepszym słowem, naszym najlepszym przemówieniem będzie zjednoczenie w modlitwie. Pozostańmy na chwilę w milczeniu i módlmy się”⁴⁸.

Ojciec Święty obrazem „kanapy” pokazał, że zna i rozumie sytuację współczesnego – niekoniecznie młodego – człowieka. W poszukiwaniu szczęścia paradoksalnie grozi nam rodzaj zamknięcia: „Nazywam go paraliżem rodzącym się wówczas, gdy mylimy SZCZĘŚCIE z KANAPĄ! Sądźmy, że do szczęścia potrzebujemy dobrej kanapy. Kanapy, na której możemy być wygodni, spokojni, całkiem bezpieczni. Kanapy jak te, które są teraz, nowoczesne, z masażami usypiającymi – które gwarantują godziny spokoju, byśmy mogli przenieść się w świat gier wideo i spędzać godziny przed komputerem. Kanapy na wszelkiego rodzaju ból i strach. Kanapy skłaniającej nas do pozostawiania zamknięci w domu, bez trudzenia się i martwienia. «Szczęście kanapowe» to prawdopodobnie cichy paraliż, który może nas zniszczyć najbardziej, który może najbardziej zniszczyć młodość. «A dlaczego tak się dzieje, Ojcze?» Bo po trochu, nie zdając sobie z tego sprawy, stajemy się ospali, oglupiali, otumanieni. Przedwczoraj mówiłem o młodych, którzy przechodzą na emeryturę w wieku 20 lat; dziś mówię o młodych ospałych, oglupiałych, otumanionych, podczas gdy inni – może bardziej żywi, ale nie lepsi – decydują o naszej przyszłości”⁴⁹. Następnie wchodzi w dialog z młodymi, na który oni reagują odpowiedziami: „Pytam was: czy chcecie być ospali, oglupiali, otumanieni? [Nie!] Czy chcecie, żeby inni decydowali o waszej przyszłości? [Nie!] Czy chcecie być wolni? [Tak!] Czy chcecie być przebudzeni? [Tak!]. Czy chcecie walczyć o swoją przyszłość? [Tak!] Nie jesteście zbyt przekonani... Czy chcecie walczyć o waszą przyszłość? [Tak!]”⁵⁰. Papież następnie mówił o potrzebie wolności, której zagrażają narkotyki, lub „inne narkotyki społecznie akceptowane”. Wezwał do założenia

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 26.

⁵⁰ Tamże.

pary butów i to wyczynowych, aby „zarażać radością, tą radością, która rodzi się z miłości Boga”⁵¹.

Pod koniec przemówienia Franciszek zwrócił się do młodych: „Dzisiaj Jezus (...) który jest prawdą, wzywa cię abyś porzucił drogi separacji, podziału, bezsensu. Zgadzasz się? [Tak!] Zgadzasz się? [Tak!] Chcę zobaczyć, co odpowiadają teraz twoje ręce i twoje nogi Panu, który jest drogą, prawdą i życiem. Czy zgadzasz się? [Tak!] Niech Pan błogosławi waszym marzeniom”⁵².

Papież modlił się jeszcze przed Najświętszym Sakramentem razem z czuwającymi, odmówiono Koronkę do Bożego Miłosierdzia w pięciu językach. Wydaje się, że nikt nie miał wątpliwości, iż nie chodzi o spotkanie z celebrytą, czy wydarzenie artystyczne, lecz była to głęboka modlitwa z wielomilionowym udziałem wiernych: tych ze świecami w Brzegach oraz korzystających z mediów. Czuwanie zakończył odśpiewany po łacinie Apel Jasnogórski.

5. Dzień piąty (31.07.2016 – niedziela)

Msza św. Posłania na Campus Misericordiae w Brzegach zgromadziła tłumy⁵³. Homilia rozpoczęła się od słów: „Drodzy młodzi, przybyliście do Krakowa, żeby spotkać Jezusa”⁵⁴. Nie ma wątpliwości, że papież Franciszek w centrum stawia Jezusa. To jest jego zasadnicza propozycja dla młodych. Nawiązał do spotkania z Zacheuszem. Zapewniał, że Chrystus chce bliskości z każdym człowiekiem. Wychodząc od biblijnego spotkania pod Jerychem rozważał na temat przeszkód w spotkaniu z Jezusem. Wskazał na niski wzrost, po drugie paralizujący wstyd, po trzecie szemrzący tłum.

Papież Franciszek emanował entuzjazmem, radością, bezpośredniością. Sprawnie posługiwał się określeniami z języka współczesnej młodzieży. Mówił o telefonie komórkowym, wirusie, SMSie, twardym dysku, czacie, o „bardziej stabilnym połączeniu”, o tym, że Bóg nam „«kibicuje»”, jako najbardziej niezłomny z fanów”, o „makijażu duszy”, o Ewangelii jako „nawigatorze”. Ojciec Święty stwierdził po prostu: „To smutne widzieć młodego człowieka bez radości”. Tymczasem Zacheusz zaryzykował i zaangażował się. „Również dla nas jest to tajemnica radości: nie gasić pięknej ciekawości, ale zaangażować się,

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 27.

⁵³ 3 mln podał koordynator ŚDM, bp Damian Muskus. Z kolei rzecznik Watykanu ks. Federico Lombardi, podał że było 1,5 mln pielgrzymów. Cyt. za „Dziennik Zachodni”, [online] <http://www.dziennikzachodni.pl/swiatowe-dni-mlodziezy/a/swiatowe-dni-mlodziezy-2016-w-liczbach-podsumowanie,10465682/> [dostęp: 19.10.2016].

⁵⁴ FRANCISZEK, *Marzyciele o nowej ludzkości. Homilia podczas Mszy św. na „Campus Misericordiae” na zakończenie XXXI Światowego Dnia Młodzieży, 31.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 28.

gdyż życia nie należy zamykać w szufladzie”⁵⁵. Papież zachęcał do sakramentu pokuty i pojednania: „nie wstydźcie się przedstawiać Mu wszystkiego, a zwłaszcza słabości, trudów i grzechów w spowiedzi: On potrafi was zaskoczyć swoim przebaczeniem i pokojem”. Są to słowa człowieka, który jako młodzieniec został zaskoczony. Franciszek realnie i z nadzieją ocenia rzeczywistość: „Mogą was uważać za marzycieli (...) Nie zniechęcajcie się: waszym uśmiechem i otwartymi ramionami głosicie nadzieję i jesteście błogosławieństwem dla jednej rodziny ludzkiej, którą tutaj tak dobrze reprezentujecie”. Nadzieją jest Jezus Chrystus, który „patrzy na nasze serce, twoje serce, moje serce. Z tym spojrzeniem Jezusa możecie spowodować rozwój innego człowieczeństwa, nie czekając na oklaski”⁵⁶. Ojciec Święty zakończył w swoim stylu, czyli modlitwą w milczeniu.

Przed odlotem do Rzymu Papież spotkał się z kilkunastu tysiącami wolontariuszy. Ojciec Święty przeczytał zaledwie wstęp i przerwał nagle mówiąc: „No cóż, napisałem to przemówienie... Nie wiem – piękne czy brzydkie... Pięć stron... Trochę nudne! Przekazuję je [przekazuje biskupowi odpowiedzialnemu za ŚDM]. Mówią mi, że mogę przemawiać w dowolnym języku, bo wszyscy macie tłumacza... Czy tak? Tak? Mogę mówić po hiszpańsku? [Tak!]”⁵⁷. Być może za to wszyscy tak lubią papieża Franciszka, niektórzy wręcz kochają: szczerość, bezpośredniość, autentyczność. Ojciec Święty dialogował, dziękował, żartował. Doceniał pracę, modlitwę, starał się dostrzec wszystkich. Nawiązał do znanej myśli św. Jana Pawła II, którą wypowiedział bp Damian Muskus, gdy prezentował młodzież: „Jesteście nadzieją przyszłości”. Ojciec Święty stwierdził, że będzie to możliwe pod dwoma warunkami: „mieć pamięć” oraz „mieć odwagę”. Naturalnie wypytał młodzież, czy zatroszczą się o pamięć rozmawiając zwłaszcza z dziadkami i babciami. Na koniec zaprosił do odmówienia w swoich językach „Zdrowaś Maryjo”, poprosił o modlitwę za siebie i pobłogosławił wszystkich⁵⁸. Klimat szczerego, serdecznego spotkania był niezwykle.

Papież Franciszek na miesiąc po ŚDM w Krakowie, podczas Mszy św. na Jubileuszu Katechetów w Roku Miłosierdzia powiedział: „Pan zmartwychwstał. Nie ma ważniejszych treści, nic nie jest bardziej solidnego i aktualnego. Każda treść wiary staje się piękna, jeśli jest powiązana z tym centrum”. Dodał też: „Nie jesteśmy prorokami nieszczęścia, lubującymi się w tropieniu zagrożeń i zbroczeń. Nie jesteśmy ludźmi, którzy okopują się w swoich środowiskach”⁵⁹.

⁵⁵ Tamże, s. 28-31.

⁵⁶ Tamże, s. 29.

⁵⁷ FRANCISZEK, *Dwa warunki – pamięć i odwaga. Przemówienie podczas spotkania z wolontariuszami ŚDM w hali Turon Areny, 31.07.2016 r.*, ORP 37(2016) nr 7-8, s. 31.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Franciszek, *Homilia podczas Mszy św. na Jubileusz Katechetów w Roku Miłosierdzia, 25.09.2016 r.*, [online] <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/>

Za milionami na Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie stoją gdzieś w cieniu katecheci. Towarzyszyli oni młodym w tych dniach, czy to fizycznie, na miejscu, czy też duchowo, łącząc się z nimi w modlitwie, czy też śledząc wydarzenie za pomocą mediów. Pewnie tamto wydarzenie pojawiło się w rozmowach, na katechezie w szkole, czy przy innych okazjach. Warto wracać do niektórych treści, jak również szukać inspiracji u następcy św. Piotra w prowadzeniu młodzieży do Chrystusa.

Podsumowując przekaz Ojca Świętego podczas ŚDM w Krakowie można hasłowo wydobyć następujące wskazówki odnośnie do katechezy młodzieży: chrystocentryzm; bliskość z katechizowanymi i innymi, konkretność (język umysłu, serca, rąk), katecheza życia (towarzyszenie); otwarta rozmowa, szczerość, spontaniczność, bezpośredniość, dialog, dobry humor; dzielenie się swoim życiem; mówienie pozytywne o poprzedniku; Ojczyzna – znać, szanować, mówić o niej („dobra pamięć”); ochrona życia od poczęcia do naturalnej śmierci; pierwszeństwo czynów przed słowami; zawierzenie Matce Bożej; podkreślenie wagi modlitwy, praktykowanie modlitwy; zaangażowanie („troska o Lud Boży jest męcząca”⁶⁰); życie to radość i smutek; odwaga i radość pomimo trudności; dostrzeganie piękna i pozytywów w życiu młodych; słuchanie, przyczystość życia katechetów; stawianie pytań; stawianie wymagań; kultura, takt w rozmowie; słowa klucze, współczesne określenia; interakcja (oklaski, wspólne zawołania); słowo Boże „nawigatorem”.

Korzystnie byłoby pokusić się o solidniejszą analizę ŚDM pod kątem wskazań katechetycznych dla naszych polskich realiów. Mogłaby powstać interesująca synteza z próbą ustawienia hierarchii postulatów wyrażonych wyraźnie oraz subtelnie obecnych w gestach, niejako „między słowami”.

GUIDELINES OF POPE FRANCIS ON CATECHESIS AND YOUTH WORK BASED ON WORLD YOUTH DAY IN KRAKOW

Summary: Pope Francis during World Youth Day in Krakow preached his message to millions of young people. The fact that so many youth wanted to meet him, and listened to him is a kind of phenomenon. His words and the style of the transmission of the Gospel may be the inspiration for catechists and people preaching the message of the Gospel among the youth. This article attempts to analyse the content and form of communication of the Holy Father among young people. The purpose was finding inspirations for applying them to work – especially by catechists – among contemporary youth.

dokumenty/homilie-papiez-franciszek/art,111,papiez-na-jubileuszu-katechetow-nietropmy-zagrozen-glosmy-jezusa-z-radoscia.html [dostęp: 19.10.2016].

⁶⁰ Tenże, *Ewangelia bliskości*, dz. cyt., s. 9.

Keywords: World Youth Day, WYD Krakow, Francis, catechesis of youth, contemporary preaching

Słowa klucze: Światowe Dni Młodzieży, ŚDM Kraków, Franciszek, katecheza młodzieży, współczesne głoszenie

TEOLOGIA ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

Sobór Watykański II był w Kościele wydarzeniem, które na długie lata oddziaływało i wciąż oddziałuje na życie wiernych. Wśród wielu obszarów, na które soborowe rozważania miały głęboki wpływ, było zainteresowanie środkami społecznego przekazu – jak zwykły nazywać Kościół szeroko pojęte media. Te rozważania choć początkowo nieśmiałe, z czasem przyniosły wielki owoc w postaci nowej dyscypliny teologicznej, która przy pomocy aparatu metodologicznego wypracowanego przez wieki, spojrzy na wyłaniający się nowy fenomen – media.

Niniejsze rozważania są próbą ukazania genezy teologii środków społecznego przekazu, a także syntetycznym przedstawieniem badań nad tą dyscypliną naukową na gruncie polskiej teologii. Należy dodać, że to krótkie opracowanie ma raczej charakter raportu, który stawia sobie za cel skrótowe ujęcie podstawowych metodologicznych cech teologii środków społecznego przekazu, a także zwięźle wskazać na kierunki, w którym ta dyscyplina zmierza i zmierzać powinna w najbliższych latach.

1. Środki społecznego przekazu w nauczaniu Kościoła

Pierwsze impulsy do zajęcia się zjawiskiem środków społecznego przekazu pod kątem refleksji teologicznej dał Kościół w swoim oficjalnym nauczaniu. Stąd uzasadnione wydaje się prześledzenie krótko stanowiska Kościoła w oparciu o najważniejsze dokumenty.

1. 1. Nauczanie przed Soborem Watykańskim II

Kościół wielokrotnie zajmował stanowisko w odniesieniu do mediów. Najbardziej doniosłym dokumentem jest dekret Soboru Watykańskiego II o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*. Ta wypowiedź ojców soborowych stanowi przełom, który wyznacza zasadnicze linie podziału. Wcześniejsze dokumenty stanowią jedynie dążenie do niego, a późniejsze jakby komentarz.

Stosunek Kościoła do mass-mediów naznaczony jest ewolucją. „Od obojętności i nieufności poprzez krytyczną i ostrożną akceptację do coraz większego zainteresowania i zaangażowania się po stronie nowoczesnych technik społecznego komunikowania jako narzędzi i sposób ewangelizacji

współczesnego świata”¹. Pierwszym dokumentem w całości poświęconym środkom społecznego przekazu była encyklika papieża Piusa XI *Vigilanti cura*, wydana 29 czerwca 1936 roku. Encyklika jest pozbawiona pogłębionej myśli teologicznej na temat środków społecznego przekazu, dominują natomiast wskazania wywodzące się z analizy aktualnych problemów. Pokorna-Ignatowicz stwierdza, że w tym dokumencie Kościół już nie walczy z mediami, a raczej akceptuje ich obecność oraz stara się włączyć je w strefę swoich wpływów, tak by przynosiły pożądany pożytek i nie narażały odbiorców na zagrożenia wiążące się z nimi².

Ważnym przyczynkiem do budowania teologii środków społecznego przekazu była encyklika Piusa XII *Miranda prorsus*. Wydana 8 września 1957 roku, przyjmuje wynalazki techniczne – mass-media jako dary obfitości Boga Stwórcy³. Taki punkt wyjścia dał impuls do pozytywnego wykładu na temat środków społecznego przekazu. Papież podkreślił związek mass-mediów z nauką katolicką oraz uwypuklił potrzebę wychowania ludzi do odbioru mediów. Zauważył także możliwości duszpasterskie, jakie stwarza radio oraz zachęcił kapłanów do włączania się w pracę mediów⁴.

1. 2. Nauczanie soborowe – *Inter mirifica*

Dekret soborowy *Inter mirifica* potwierdził wcześniej już wyrażoną akceptację Kościoła dla mass-mediów, co więcej, wyraził konieczność posługiwania się nimi w dziele głoszenia Ewangelii, a także formacji w posługiwaniu się nimi⁵. Sobór zwrócił uwagę na konieczność badania natury środków społecznego przekazu, celem właściwego odczytywania przekazu. Powinno ono dokonywać się w zgodzie z sumieniem i katolicką etyką. Ojcowie soborowi apelują o zachowanie prymatu porządku moralnego, także w dziedzinie estetyki. Odpowiedzialność spada przy tym przede wszystkim na dziennikarzy, pisarzy, aktorów, reżyserów, producentów i wszystkich, którzy biorą udział w przygotowaniu i przekazywaniu programów⁶.

Odpowiedzialną za dobre obyczaje w środkach społecznego przekazu jest także władza świecka. Winna ona zdaniem Soboru bronić wolności informacji, otaczać opieką odbiorców, zwłaszcza młodych wiekiem, szano-

¹ A. LEWEK, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003, s. 47.

² K. POKORNA-IGNATOWICZ, *Kościół w świecie mediów, Historia-dokumenty-dylematy*, Kraków 2002, s. 42-43.

³ PIUS XII, *Miranda prorsus*, n. 1, w: *Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła. Antologia tekstów źródłowych*, red. K. KLAUZA, Warszawa 1992, s. 5.

⁴ K. POKORNA-IGNATOWICZ, dz. cyt., s. 58-67.

⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o środkach społecznego przekazu myśli Inter mirifica*, n. 3, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 87.

⁶ Tamże, n. 11.

wać i popierać wartości, a także stanowić i egzekwować prawa chroniące dobre obyczaje⁷.

Sobór także zadbał i apelował o to, by cały Kościół dążył do jak największej skuteczności mediów w dziele apostołstwa. Szczególnie dowartościowane medium to prasa. Ojcowie soborowi podkreślili konieczność dobrej prasy katolickiej, której celem jest urabianie, umacnianie i popieranie opinii publicznej. Także film i radio winno być wspierane, celem godziwej rozrywki oraz rozpowszechniania kultury i sztuki katolickiej⁸.

Dekret soborowy, jakkolwiek lapidarny, rzucił światło na wiele ważnych zagadnień związanych z relacją Kościół – środki społecznego przekazu. Pozytywnie ocenił wartość mediów globalnych, zauważył przydatność mediów w apostołskiej misji Kościoła, zwrócił uwagę na konieczność edukacji i formacji do prawidłowego odbioru mediów. Podkreślił prymat zasad moralnych w ocenie mediów oraz apelował o tworzenie mediów katolickich⁹.

Nauczaniu soborowemu odnośnie do środków społecznego przekazu zarzucano zbyt dużą zachowawczość oraz fakt, że pochodzi jakby z innej epoki. Jednak należy zauważyć, że pokłosiem tego dokumentu były kolejne wypowiedzi Magisterium Kościoła, które precyzowały nauczanie soborowe, dawały konkretne wskazówki, a nade wszystko inspirowały naukowców całego świata do pogłębionej refleksji nad naturą mediów. W tym kontekście rodzi się refleksja, którą kilkadziesiąt lat później zaczęli nazywać się teologią środków społecznego przekazu. Pokłosie dekretu *Inter mirifica* jest – patrząc choćby z perspektywy rozwoju teologicznej refleksji nad mediami – imponujące i daje nadzieje na dalszy, jeszcze bardziej intensywny rozwój.

1. 3. Posoborowe nauczanie Kościoła

Soborowy dekret zalecał Papieskiej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu rozwinięcie myśli zawartych w *Inter mirifica* w oddzielnej instrukcji. Wydana 23 maja 1971 roku instrukcja *Communio et progressio* pogłębiła tematykę rozpoczętą podczas soboru. Najważniejsze w kontekście teologii środków społecznego przekazu są myśli zawarte w pierwszej części dokumentu.

Środki społecznego przekazu, mimo, że skierowane są do jednostki, to jednak dotyczą społeczeństw. Stąd zasady kierujące społeczeństwami powinny być zastosowane także do mediów. Środki społecznego przekazu

⁷ A. DOMASZK, *Środki komunikacji społecznej w nauczaniu Kościoła i misji ewangelizacyjnej*, „Seminare” t. 34(2013), s. 83.

⁸ *Inter mirifica*, n. 14.

⁹ A. LEPA, *Wprowadzenie do Dekretu o środkach społecznego przekazu*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 84-85.

nazwane w instrukcji wynalazkami, zgodnie z planem Opatrzności „są skierowane do ukazywania problemów i nadziei społeczeństwa oraz do dania na nie tym szybszej odpowiedzi, im ściślej są ze sobą związani. Oto pierwszorzędna zasada, z której wynika chrześcijańskie docenienie korzyści, jakie wypływają z zastosowania tych środków dla dobra ludzkości”¹⁰. Pojawienie się mediów jako nowej technologii, zdaniem komisji, jest odpowiedzią na Boże wezwanie, żeby czynić sobie ziemię poddaną. W ten sposób człowiek włącza się w dzieło stwórcze Boga¹¹.

Ze swej natury media dążą do zwiększenia poczucia wspólnoty między ludźmi. W pewien sposób jednoczą ludzi i dają poczucie solidarności. Zatem dążą do realizacji uczestnictwa w życiu Bożym, ponieważ sam Bóg żyje we wspólnocie Trójcy Świętej¹². Przeciwnie zachowanie prowadzi jednak do nieporozumienia i niezgody między ludźmi. Konsekwencją czego jest zaprzeczanie i fałszowanie najwyższych wartości życia ludzkiego. Odpowiedzią Boga na doświadczenie grzechu jest Jezus Chrystus – „doskonały Głósciciel”¹³. Chrystus głosił przemawiając, a w przepowiadaniu przyjął sposób mówienia i myślenia właściwemu krajowi i sytuacji. Stąd instrukcja ukazuje sens komunikowania – „to coś więcej niż samo tylko przekazywanie idei czy wyrażanie uczuć, to przede wszystkim dawanie siebie z miłości i dlatego właśnie «komunikowanie» Chrystusowe jest duchem i życiem (J 6,63)”¹⁴. A. Lewek odnosząc się do cytowanego fragmentu skonstatował: „Powyższe chrystologiczne określenie natury komunikowania przez mass-media jest rzeczą wprost niewiarygodną: oto Kościół chcąc teologicznie określić naturę środków społecznego komunikowania sięga do samego Chrystusa jako najdoskonalszego wzoru komunikowania, który jednoczy człowieka z Bogiem oraz z innymi ludźmi, czyli zbawia go”¹⁵ „To komunikowanie między ludźmi rodzi potrzebę nowego języka, który pozwoli ludziom lepiej się poznać i łatwiej zbliżyć się do siebie.

Komunikowanie między ludźmi zależy od ich dobrej woli i od sposobu użycia nowych środków komunikacji. Dlatego też konieczne jest wypracowanie zasad moralnych opartych na godności osoby ludzkiej, tak by dzięki mediom tworzyć wspólnotę dzieci Bożych¹⁶.

¹⁰ PAPIESKA KOMISJA DO SPRAW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, instrukcja *Communio et progressio* 23 V 1971, n. 6, w: *Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła. Antologia tekstów źródłowych*, red. K. KLAUZA, Warszawa 1992, s. 31.

¹¹ Tamże, n. 7.

¹² Tamże, n. 8. Por. A. JEŹ, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 137.

¹³ *Communio et progressio*, n. 11.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ A. LEWEK, dz. cyt., s. 55.

¹⁶ *Communio et progressio*, n. 14.

Reasumując elementy doktrynalne instrukcji *Communio et progressio* należy zauważyć, że paradygmatem i podstawą komunikacji jest osoba Jezusa Chrystusa, która jest niejako „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁷. Temu modelowi komunikacji jest podporządkowane rozumienie środków społecznego przekazu i ich misji.

Zdaniem A. Jeża nowością *Communio et progressio* jest ukazanie teologicznej perspektywy komunikacji, a nie ograniczanie jej jedynie do zjawiska społecznokulturowego¹⁸.

Instrukcja dodaje nowe elementy do nauczania Kościoła o środkach masowego przekazu. Nie tylko wskazała na konieczność pogłębionej refleksji nad tym zagadnieniem, ale dokonując analizy roli mass mediów w rozwoju społecznym, zwróciła uwagę na użyteczność edukacji medialnej szczególnie w katolickich placówkach edukacyjnych. W końcu *Communio et progressio* dała teoretyczne podstawy do rozwoju teologii środków społecznego przekazu, ukazując perspektywy jej rozwoju i kierunki, w których winna podążać¹⁹.

Instrukcja Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu *Aetatis novae*, nawiązując do modelu komunikacji zawartego w instrukcji *Communio et progressio*, wezwała cały Kościół do dialogu z ludźmi odpowiedzialnymi za działalność mass mediów. Dialog ten powinien opierać się na poznaniu rzeczywistości środków społecznego przekazu przez Kościół oraz wsparciu okazanym osobom pracującym w tej dziedzinie. „Dialog, o którym mowa, obejmuje również okazywanie pomocy osobom pracującym w środkach przekazu, a także wypracowanie antropologii i teologii społecznego przekazu – również po to, aby sama teologia stała się bardziej komunikatywna, a tym samym mogła skuteczniej ukazywać wartości ewangeliczne i odnosić je do współczesnej rzeczywistości życia ludzkiego”²⁰.

Instrukcja *Aetatis novae* podejmuje większość myśli zawartych we wcześniejszych dokumentach Kościoła mówiących o mediach, wzywa zatem do pogłębiania refleksji teologicznej nad zjawiskiem mediów oraz podkreśla zatem konieczność służby mediów wobec wspólnoty Kościoła oraz ewangelizacji²¹.

Przedstawione wyżej dokumenty Kościoła należą do tzw. *magnae chartae* teologii środków społecznego przekazu. Kolejne dokumenty Papie-

¹⁷ Tamże, n. 18.

¹⁸ A. JEŻ, dz. cyt., s. 137.

¹⁹ K. POKORNA-IGNATOWICZ, dz. cyt., s. 102.

²⁰ PAPIESKA RADA DO SPRAW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, instrukcja *Aetatis novae* 22 II 1992, w: *Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła, Antologia tekstów źródłowych*, red. K. Klauza, Warszawa 1992, s. 72.

²¹ J. BORG, C. A. SULTANA, *Communicating faith through the legacy media. Theological reflections and pastoral implication*, „Kultura-Media-Teologia” 20(2015), s. 10.

skiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu oraz coroczne orędzia podejmowały głównie tematykę etyczną w nawiązaniu do Internetu, a także miały mniejszy wpływ na rozwój teologicznej refleksji na mediach.

2. Status teologii środków społecznego przekazu

Kolejnym elementem refleksji nad teologią środków społecznego przekazu będzie prześledzenie stanowisk sytuujących tę dyscyplinę w konkretnym miejscu refleksji teologicznej oraz próba wyodrębnienia przedmiotu, źródeł i metody teologii mediów.

2. 1. Koncepcje teologii środków społecznego przekazu

Wśród funkcjonujących nazw istnieją także teologia mediów, teologia mass-mediów, teologia komunikacji. Z pewnością najbardziej rozpowszechnioną jest teologia mediów, nie mniej najbardziej poprawną wydaje się być stwierdzenie sięgające soborowego dekretu *Inter mirifica*, który z żelazną konsekwencją używa wyrażenie środki społecznego przekazu i taką też nazwę nosi Papieska Rada.

W szeroko rozumianej refleksji teologicznej istnieją różne koncepcje teologii środków społecznego przekazu. Jedni widzą ją jako subdyscyplinę naukową podporządkowaną innym naukom teologicznym. Inni natomiast akcentując odrębny przedmiot materialny i formalny oraz metodę, stoją na stanowisku, że teologia mediów jest autonomiczną dyscypliną naukową²².

Zdaniem Laskowskiej w Polsce dominują dwa nurty teologii środków społecznego przekazu. Pierwszy związany jest z profesorem Klauzą, który rozumie ją jako „teologiczny namysł nad komunikowaniem masowym²³”. Przedmiotem tej teologii według Klauzy są „zagadnienia leżące na pograniczu nauk technicznych, teorii społecznego komunikowania, semantyki, socjologii pastoralnej, estetyki, filozofii i historii kultury, teologii fundamentalnej, moralnej, dogmatycznej i ascetycznej. Czynnikiem wyróżniającym tę nową dyscyplinę od pozostałych jest skoncentrowanie refleksji teologicznej na eklezjalnych funkcjach mass mediów, traktowanych jako środków wyrazu i przekazu orędzia o zbawieniu i samego procesu zbawczego²⁴”. Z uwagi na związki zachodzące między głoszeniem Ewangelii w Kościele i naturą środków społecznego przekazu, Klauza postuluje, aby analizą

²² A. ADAMSKI, G. ŁĘCICKI, *Teologia mediów i komunikacji – na styku nauk o mediach oraz nauk technologicznych*, „Studia Medioznawcze” 65(2016) nr 2, s. 14.

²³ M. LASKOWSKA, *Media i teologia. Kierunki badań teologicznych w ujęciu Magisterium Kościoła*, „Teologia Praktyczna” 14(2013), s. 143.

²⁴ K. KLAUZA, *Eklezjogenetyczna funkcja środków społecznego przekazu*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. CHRAPEK, Warszawa 1990, s. 161.

tych związków zajęła się teologia systematyczna, której zadaniem w tym przypadku jest wypracowanie wniosków pastoralnych²⁵. Klauza proponuje zatem, by teologia fundamentalna, zajęła się wykazaniem historycznych form społecznego przekazu objawienia, ukazaniem jego treści, sposobów i ewolucji procesu udzielania się Boga i przekazywania prawd o powszechnej woli zbawczej²⁶. W podobny sposób teologia dogmatyczna, moralna czy ascetyczna winna zająć się poszczególnymi elementami teologii środków społecznego przekazu²⁷.

W tym rozumieniu teologiczna refleksja nad środkami społecznego przekazu jest jedynie jedną z dziedzin teologii pastoralnej czy moralnej, co według Laskowskiej – zamyka obszar zainteresowań w ściśle określonych ramach²⁸.

Drugie stanowisko prezentowane przez ks. prof. Lewka widzi teologię środków społecznego przekazu jako naukę o technikach i procesie komunikowania w aspekcie ich funkcji ewangelizacyjnej²⁹. To ujęcie czerpie inspirację i ma swój początek w teologii i praktyce ewangelizacji. Lewek łączy teologię środków społecznego przekazu z doświadczeniem głoszenia Ewangelii pierwszych chrześcijan, stawiając za wzór komunikacji Ewangelii³⁰. Na pytanie o przedmiot materialny tej dyscypliny naukowej Lewek odpowiada: „proces komunikowania orędzia zbawczego Chrystusa za pomocą mediów masowych”³¹. Wyjaśniając tę definicję Lewek zwraca uwagę na fakt, że sam przekaz już jest przesłaniem i w tej perspektywie proces zbawczy dokonuje się w bezpośredniej komunii z Bogiem, zakładając wiarę uczestników przekazu, oraz przez Kościół i jego działalność zbawczą, zwaną pośrednictwem zbawczym. „W tym przypadku owym pośrednikiem jest Kościół ewangelizujący za pomocą mass-mediów”³².

Nieco inną klasyfikację teologii środków społecznego przekazu proponuje A. Jeż i spośród pięciu obszarów wzajemnych oddziaływań teologii i komunikacji jakie proponuje D. J. Felton (teologia i komunikacja, komunikacja i teologia, teologia systematyczna komunikacji, teologia pastoralna

²⁵ K. KLAUZA, *Polska teologia komunikowania społecznego. Wprowadzenie do dyskusji*, w: *Teologia Polska na XXI wiek*, red. K. GÓZDŹ, K. KLAUZA, Lublin 2005, s. 219.

²⁶ K. KLAUZA, *Eklezjogenetyczna funkcja środków społecznego przekazu*, dz. cyt., s. 162.

²⁷ Tamże.

²⁸ M. LASKOWSKA, dz. cyt., s. 143.

²⁹ Tamże, s. 144.; A. LEWEK, dz. cyt., s. 50-51.

³⁰ P. DRZEWIECKI, *Teologia środków społecznego przekazu. Perspektywa rozwoju*, w: *Media na przelomie*, red. K. MARCZYŃSKI, J. SZANIWASKI, J. TWARDY, Warszawa 2011, s. 719.

³¹ A. LEWEK, dz. cyt., s. 51.

³² Tamże, s. 52.

komunikacji i chrześcijańska wizja moralna komunikacji³³) szczegółowo analizuje trzy.

Pierwsze ujęcie widzi naukę o komunikowaniu jako pomocniczą wobec teologii. Zagrożeniem takiego ujęcia jest utylitaryzm i instrumentalizm. Modele, teorie i środki komunikacji społecznej są jedynie użytecznym instrumentem dla teologii. Pozytywnym przejawem jest uświadomienie sobie faktu, że komunikacja pozwala lepiej zrozumieć dyskurs teologiczny.

Drugie ujęcie mówi o komunikacyjnej skuteczności samej teologii i akcentuje badanie teologii w świetle komunikacji, zwracając uwagę na hermeneutykę, która ma uskutecznić przekazywanie orędzia zbawczego.

Trzecie ujęcie natomiast sytuuje teologię niejako ponad zjawiskiem komunikacji interpersonalnej. Tak rozumiana teologia komunikacji jest refleksją nad zjawiskiem komunikacji interpersonalnej, przyporządkowuje rzeczywistości komunikacji pojęcia teologiczne i analizuje zjawiska komunikacji z perspektywy wiary i Objawienia. Przy tym ujęciu zwraca się uwagę na zagrożenie przeakcentowania etycznego i pastoralnego wymiaru komunikacji³⁴.

2. 2. Przedmiot i źródła poznania

Teologia środków społecznego przekazu, inaczej niż inne nauki o komunikowaniu, akcentuje funkcje mediów, a mianowicie wypukła ich przyczynianie się do budowania większej komunii ludzkiej³⁵.

Przedmiot formalny, jaki definiuje Seweryniak w odniesieniu do teologii środków społecznego przekazu, to „stawianie rzeczywistości kultury i mediów w świetle Bożego logosu/Ewangelii (*sub rationem Dei*); [oraz] wydobywanie tego, jakie pierwiastki duchowe ta rzeczywistość w sobie kryje; jak ma się do najgłębszych ludzkich pytań o prawdę, dobro, piękno i sens”³⁶. Trzeba dodać, że Seweryniak łączy teologię środków społecznego przekazu z teologią kultury.

Z kolei Jeż, odnosząc się do definicji teologii komunikacji N. Brása, wyróżnia przedmiot tej dyscypliny jako zjawisko komunikowania, ze wszystkimi wymiarami, jakie towarzyszą komunikacji oraz warunkują całe życie ludzkie, a zatem także doświadczenie człowieka wierzącego³⁷.

³³ A. JEŻ, dz. cyt., s. 169.

³⁴ Tamże, s. 169-171.

³⁵ G. ŁĘCICKI, *Media audiowizualne w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2013, s. 53-54.

³⁶ H. SEWERYNIAK, *Teologie na „progu domu”*, „Kultura-Media-Teologia” 1(2010) nr 1, s. 18.

³⁷ A. JEŻ, dz. cyt., s. 173.

Zatem przedmiotu teologii środków społecznego przekazu należałoby szukać w zjawisku szeroko rozumianej komunikacji społecznej w aspekcie teologicznej refleksji.

W tak rozumianej teologii środków społecznego przekazu pojawia się także pytanie: na ile zjawisko komunikacji masowej można traktować jako źródło teologiczne.

K. Parzych-Blakiewicz widzi w mass mediach miejsca teologiczne o ile pojmuje się je jako „pożytecznego partnera teologii”³⁸. W takim sensie „mass media kwalifikują się do miejsc teologicznych zależnych – historycznych, przedłużających i poszerzających obszar osobowy, upowszechniających prawdę od osoby nadawcy oraz dynamizujących aksjologicznie osobę odbiorcy”³⁹.

2. 3. Metoda

Oczywiście teologia środków społecznego przekazu, jak każda dyscyplina naukowa, posługuje się określoną metodą. H. Seweryniak proponuje, aby do omawianej dyscypliny teologicznej zastosować cztery możliwe metody. Pierwsza metoda – „*sub ratione Dei*” – składa się dwóch etapów. W pierwszym bada problem, w drugim natomiast dokonuje interpretacji teologicznej tego problemu. Z pewnością zaletą tej metody, jest fakt dokładnego poznania badanego problemu, w tym przypadku zagadnienia komunikacji społecznej⁴⁰. Obok metody *sub ratione Dei*, Seweryniak wspomina trzy inne: magisterialną, teologicznomoralną i pastoralną. Pierwsza, opisuje badaną rzeczywistość pod kątem dokumentów Kościoła. Teologicznomoralna metoda skupia się na zagadnieniu oceny moralnej zjawiska i przemian kulturowych, pastoralna natomiast pyta o możliwości wykorzystania badanym zjawiskiem do ewangelizacji i katechizacji⁴¹.

Łęcicki i Adamski proponują, aby w metodę teologii środków społecznego przekazu wprowadzić także metody z obszaru badań nauk humanistycznych i społecznych. Prowadziłoby to do stworzenia względnie całościowego i spójnego obrazu badanego zjawiska, a zatem umożliwiłoby poprawną ocenę i interpretację w świetle Objawienia. W końcu badacze dodają, że „metodę teologii mediów i komunikacji stanowi także krytyczna

³⁸ K. PARYCH-BLAKIEWICZ, *Mass media jako „locus theologicu”*, w: *Media w transformacji*, red. A. GRALCZYK, K. MARCYŃSKI, M. PRZYBYSZ, Warszawa 2013, s. 381.

³⁹ Tamże, s. 383.

⁴⁰ H. Seweryniak, dz. cyt., s. 19.

⁴¹ H. SEWERYNIAK, dz. cyt., s. 20.

analiza przekazów medialnych zarówno w warstwie werbalnej, jak i niewerbalnej oraz ikonicznej⁴².

Jeż, odwołując się do własnego ujęcia teologii komunikacji, proponuje dwie równorzędne metody badawcze: w pierwszej analizuje się rzeczywistość komunikacji ludzkiej na podstawie teologicznych założeń, przesłanek i modeli płynących z refleksji nad komunikacją Bożą, w drugiej natomiast próbuje się zrozumieć komunikację, wychodząc od jej teologicznego wymiaru⁴³.

3. Perspektywy rozwoju

Kierunki rozwoju teologii środków społecznego przekazu dyktują poszczególne obszary, którymi powinna się zająć. Z pewnością pierwszym zadaniem jest dogłębna analiza zjawiska środków społecznego przekazu.

Ważnym zagadnieniem koniecznym do zbadania pozostaje moralny wymiar mediów. Zyskujący ogromnie w ostatnich dziesięcioleciach na znaczeniu Internet, szczególnie w wersji 2.0, nasuwa również szereg pytań i problemów badawczych, które stoją wobec teologii mediów⁴⁴.

Laskowska, w oparciu o dokumenty Kościoła, proponuje następujące obszary badań teologii środków społecznego przekazu: rozwój antropologii i teologii komunikacji, wirtualna rzeczywistość a realna obecność Chrystusa, Internet a kształtowanie postaw religijnych, „Info-etyka”, oddziaływanie mediów, natomiast w odniesieniu do pastoralnych implikacji o: wykorzystywaniu Internetu w duszpasterstwie i w katechezie; popieraniu dobrych mediów oraz edukacji w zakresie teologii środków społecznego przekazu i dziennikarstwa⁴⁵.

Tak szeroko zarysowane kierunki rozwoju i badań na teologią środków społecznego przekazu wymagają od wspólnoty Kościoła pełnego zaangażowania. Pytaniem, które dzisiaj Kościół musi sobie postawić, jest nie tyle kwestia zasadności własnego zaangażowania się w przekaz wiary za pomocą

⁴² A. ADAMSKI, G. ŁĘCICKI, *Teologia mediów i komunikacji – na styku nauk o mediach oraz nauk technologicznych*, dz. cyt., s. 20.

⁴³ A. JEŻ, dz. cyt. s. 175.

⁴⁴ A. ADAMSKI, G. ŁĘCICKI, *Teologia i nauki o mediach: interdyscyplinarność jako płaszczyzna wspólnej refleksji naukowej o środkach społecznego przekazu*, dz. cyt., s. 18-19.

⁴⁵ M. Laskowska, dz. cyt., s. 151-157.; Zob. G. Łęcicki, *Teologia mediów audiowizualnych jako wyzwanie XXI wieku*, „Kultura-Media-Teologia”, 10 (2012), s. 8-17.

mediów, lecz raczej pytanie o kierunki, płaszczyzny i sposoby angażowania się Kościoła w media szeroko pojęte⁴⁶.

Reasumując, należy stwierdzić, że w obliczu wszechobecnych mediów, obowiązkiem Kościoła jest bliższe spojrzenie na zjawisko środków społecznego przekazu. Systematyczne badania, które ujmą nie tylko naturę i cechy charakterystyczne fenomenu komunikacji masowej, są zdecydowanie niewystarczające. Stąd konieczność, aby to zjawisko interpretować w świetle wiary i Objawienia.

Naprzeciw tym oczekiwaniom wychodzi Teologia środków społecznego przekazu, która za zadanie stawia sobie analizę natury mediów z interpretacją teologiczną. Dzięki temu ludzie Kościoła otrzymują narzędzie właściwego rozumienia i odczytywania mediów.

Zadaniem, które jednak wciąż ciąży na teologach, jest rozwijanie tej dyscypliny, budowanie i udoskonalanie aparatury metodologicznej i przekładanie wniosków teologicznych rozpraw na codzienne życie Kościoła.

THEOLOGY OF SOCIAL COMMUNICATION

Summary: The article focusses on the theology of social communication as a new scientific discipline investigating the phenomenon of media in terms of revelation. Systematic reflection on the status of media theology starts from the location of this discipline within the teachings of practical theology, or as a subdiscipline subordinated to particular ranges of theological knowledge. The challenge for the future, which is facing this new theological discipline, is to develop their own methodology and develop a wider fields of pastoral, moral and fundamental activities, useful in the life of the Church.

Keywords: media, theology of media, theology of social communication, social communication.

Słowa kluczowe: media, teologia mediów, teologia środków społecznego przekazu, środki społecznego przekazu

⁴⁶ A. BACZYŃSKI, *Przekaz i formacja wiary przez media*, w: *Teologia Pastoralna nauką w służbie Nowej Ewangelizacji*, red. C. KRAKOWIAK, W. PRZYGODA, A. KICIŃSKI, M. WYROSTKIEWICZ, Lublin 2010, s. 116.

SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA W ODBIORZE MŁODZIEŻY. BADANIA EMPIRYCZNE CZŁONKÓW RUCHU APOSTOLSTWA MŁODZIEŻY ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ

Św. Jan Bosko podejmując zagadnienie wychowania napisał: „Można mówić, co komu się podoba na temat różnych systemów wychowawczych. Osobiście poza częstą spowiedzią i komunią św. nie widzę skuteczniejszej metody. Dlatego uważam, że nie powiem za dużo, gdy stwierdzę, że zniszczymy moralność, gdy te dwa środki odrzucimy”¹. W świetle przywołanego stwierdzenia wielkiego wychowawcy dzieci i młodzieży z Turynu zrozumiała wydaje się troska św. Jana Pawła II o katechezę na temat sakramentu pokuty, do której wezwał wszystkich pasterzy Kościoła (ReP 26). Myśl tą kontynuował także Benedykt XVI, który wyraźnie zaznaczył, iż autentyczna katecheza o Eucharystii nie może być oddzielona od drogi pokuty i nawrócenia (SC 20). Stąd też zadaniem niniejszego artykułu będzie odpowiedź na pytanie jakie treści należy poruszyć podczas katechezy młodzieży, aby zachęcić i pogłębić przeżywanie przez nich sakramentu pokuty i pojednania. Konkretnie wskazania zostaną zaprezentowane w oparciu o wyniki badań ankietowych wśród młodzieży na temat ich odbioru sakramentu spowiedzi. Na końcu artykułu zostaną zaprezentowane wybrane formy kształtowania postawy pokuty i pojednania wśród młodzieży.

1. Informacje wstępne dotyczące ankiety

Badania dotyczące odbioru sakramentu pokuty i pojednania przez młodzież zostały przeprowadzone wśród uczestników trzech turnusów rekolekcji zimowych (16-18, 18-20 i 22-24 stycznia 2017 r.) organizowanych przez Ruch Apostolstwa Młodzieży Archidiecezji Przemyskiej w Ośrodku „Nadzieja” na Wybrzeżu k. Dubiecka. Ankiety rozwiązało łącznie 193 uczestników rekolekcji, w tym 119 gimnazjalistów i 72 uczniów szkół ponadgimnazjalnych, co stanowi odpowiednio 62% i 48% badanych. Wśród gimnazjalistów w badaniach uczestniczyło 99 dziewcząt i 20 chłopców, a wśród uczniów szkół ponadgimnazjalnych 47 dziewczyny i 27 chłopców. W konsekwencji grupę respondentów stanowiło 146 dziewczyn i 47 chłopców, co dawało wy-

¹ Cyt. za: J. M. POPLAWSKI, *Sakrament pokuty i pojednania w aspekcie formacji katechetycznej*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. SŁOTWIŃSKA, Lublin 2007, s. 113.

nik odpowiednio 76% i 24% ankietowanych. Spośród respondentów 23 (12%) jako miejsce zamieszkania wskazało miasto, a 170 wieś (88%).

Respondenci wypełniali formularz ankietowy zawierający pytania otwarte i zamknięte, w których zgodnie z instrukcją mogli wybrać jedną, lub kilka odpowiedzi², dotyczące motywacji, przygotowania i przeżywania przez nich sakramentu pokuty i pojednania oraz jego znaczenia w ich życiu. Pośród szczegółowych kwestii wyróżniono następujące pytania do respondentów:

1. Jak często przystępujesz do sakramentu pokuty?
2. Dlaczego przystępujesz do sakramentu pokuty?
3. Czy poświęcasz czas na przygotowanie do spowiedzi?
4. Który z warunków dobrej spowiedzi sprawia ci największą trudność?
5. Z jakiego rachunku sumienia korzystasz, przygotowując się do spowiedzi?
6. Co najczęściej zniechęca cię do spowiedzi?
7. Co przeżywasz przed spowiedzią?
8. Co przeżywasz najbardziej podczas spowiedzi?
9. Co przeżywasz po spowiedzi?
10. Czy planujesz podczas spowiedzi konkretne postanowienie poprawy?
11. Czy sakrament pokuty pomógł ci poprawić się z jakiegoś konkretnego grzechu?
12. Jaka spowiedź dokonała w tobie największej przemiany?
13. Jaką wartość ma dla ciebie sakrament pokuty?
14. Co według ciebie pomaga w dobrym przeżyciu spowiedzi?

2. Omówienie wyników ankiety

Pierwsze dwa pytania, skierowane do uczestników rekolekcji, dotyczyły częstotliwości przystępowania przez nich do spowiedzi, a także towarzyszącej temu motywacji. Zdecydowana większość respondentów, bo 89%, zadeklarowała, że korzysta z sakramentu pojednania przynajmniej raz w miesiącu lub częściej. W tym regularnie co miesiąc spowiadało się 133 uczestników rekolekcji, a jeszcze częściej 37. Raz na kilka miesięcy spowiadało się 10% ankietowanych. Spowiedź raz lub dwa razy w roku zadeklarowało 2 respondentów. Tylko jedna osoba stwierdziła, że nie spowiada się wcale. Tak duża liczba deklarujących regularne korzystanie z sakramentu pokuty, stanowiła gwarancję obiektywności przeprowadzonych dalszych badań, gdyż należy założyć, iż odpowiedzi na pytania były oparte na osobistym doświadczeniu ankietowanych, a nie tylko na obiegowych opiniach. O głębokiej świadomości przeżywania sakramentu pokuty przez uczestników ankiety świadczą odpowiedzi na pytania dotyczące ich motywacji przystępowania do spowiedzi. Aż 89% ankietowanych stwierdziło, że traktują spowiedź jako ważny element

² Więcej niż jedną odpowiedź respondenci mogli wybrać w pytaniach: 2, 7, 8, 9, 13, 14.

pracy nad sobą. Dla 65 uczestników rekolekcji motywacją przystąpienia do spowiedzi była praktyka pierwszych piątków miesiąca. Tylko o dwóch mniej rekolektantów wskazało, iż spowiada się z okazji świąt i ważnych uroczystości rodzinnych. Jedynie dla 19% motywacją przystępowania do spowiedzi był fakt weryfikacji wypełnienia tego obowiązku w ramach przygotowania do sakramentu bierzmowania. W końcu tylko dla 7 osób impulsem do spowiedzi był nakaz ze strony rodziców.

Kolejna grupa pytań dotyczyła przygotowania młodzieży przed przystąpieniem do sakramentu pokuty i pojednania. Zdecydowana większość, bo 82% uczestników rekolekcji zadeklarowało, że zawsze lub czasem przygotowywało się do spowiedzi. Jednak już tylko 63 uczestników, czyli 33% czyniło to zawsze. Pozostali, czyli aż 49% ankietowanych zadeklarowało, że tylko czasami poprzedzała spowiedź osobistym przygotowaniem. Rzadko do spowiedzi przygotowywało się, w świetle zebranych wyników, 27 uczestników rekolekcji. W końcu 8 osób, w tym 6 dziewcząt, stwierdziło, że nigdy nie przygotowuje się do spowiedzi. W celu pogłębienia informacji na temat przygotowania młodzieży do sakramentu pojednania ankietowani zostali zapytani o praktykę rachunku sumienia. Na podstawie wyników odpowiedzi na pytanie dotyczące z jakiego rachunku sumienia korzystali uczestnicy rekolekcji przygotowując się do spowiedzi, wynika, że 97% z nich realizuje pierwszy z pięciu warunków dobrej spowiedzi. Jednocześnie należy zauważyć, że aż 126 rekolektantów stwierdziło, że nie korzysta z pomocy żadnego wzoru rachunku sumienia, a jedynie sami próbują przypomnieć sobie grzechy od czasu ostatniej spowiedzi. Z przygotowanego wcześniej rachunku sumienia korzystało tylko 32% ankietowanych. W końcu zaś 6% z respondentów zadeklarowało, że nie robi rachunku sumienia. Ostatnie pytanie w tej grupie miało na celu zidentyfikowanie, który z pięciu warunków sakramentu pokuty, sprawiał największe trudności uczestnikom rekolekcji. W świetle opracowanych wyników było to mocne postanowienie poprawy, co zadeklarowało 54 osoby, czyli 28% uczestników rekolekcji. Dla 24% ankietowanych najtrudniejsze było szczere wyznanie grzechów. Tylko dwa procent mniej osób opowiedziało się za zadośćuczynieniem Panu Bogu i bliźniemu. Dla 19 osób trudności były związane z przeprowadzeniem rachunku sumienia. Taka sama liczba respondentów wskazała na żal za grzechy. Tylko 6% uczestników ankiety brak jakichkolwiek trudności w przygotowaniu i przeżywaniu sakramentu pokuty.

Po dokonaniu analizy procesu przygotowania do spowiedzi, kolejna grupa pytań dotyczyła przeżyć towarzyszących młodzieży w jej trakcie. W odpowiedzi na pytanie o źródło zniechęcenia przystępowania do spowiedzi, połowa respondentów (51%) odpowiedziała, że wynika to ze wstydu z powodu popełnionych grzechów. Dla 14% respondentów źródłem zniechęcenia była postawa spowiednika. Jako inne powody uczestnicy rekolekcji podawali swoje lenistwo (14 osób), brak czasu (9 osób) oraz długie kolejki (3 osoby). Jednocześnie należy wyraźnie zaznaczyć, że 42 osoby, czyli 22% ankietowa-

nych stwierdziło jednoznacznie, że nic nie zniechęcało ich do spowiedzi. Kolejnym obszarem badań były przeżycia młodzieży poprzedzające spowiedź. Jedynie 36% uczestników rekolekcji zadeklarowało, że towarzyszy im zaufanie do miłosiernego Boga. Najwięcej bo 50% uczestników, co koresponduje z odpowiedziami na poprzednie pytanie, wybrało wstyd przed wyznaniem grzechów. Natomiast, aż 82 uczestników rekolekcji stwierdziło, że było zdenerwowanych przed przystąpieniem do spowiedzi. Kolejnym negatywnym przeżyciem, który towarzyszył tym razem 36% ankietowanych, był lęk przed reakcją księdza. Uczestnicy rekolekcji deklarowali również, że towarzyszy im niepokój (23%), strach (18%), niechęć do mówienia o grzechach (16%). Tylko dwie osoby stwierdziły, że w oczekiwaniu na spowiedź nie towarzysza im żadne przeżycia. Konsekwentnie wobec zaprezentowanych wcześniej danych najbardziej przeżywanymi już podczas spowiedzi momentami było wyznanie grzechów, tak odpowiedziało 50% uczestników rekolekcji, a tylko 7% mniej wskazało na pouczenie ze strony kapłana. Kolejną najczęściej wybieraną odpowiedzią była obawa przez zapomnienie któregoś z grzechów (33%). Radość ze spotkania z przebacającym Bogiem zadeklarowało jedynie 59 respondentów, co stanowi zaledwie ich 30%. Jednocześnie 50 uczestnikom rekolekcji towarzyszył strach, lęk i zdenerwowanie. Innymi szczególnie przeżywanymi przez młodzież momentami były: rozgrzeszanie (49 osób) i zadanie pokuty (5 osób). Należy również zaznaczyć, że nikt z ankietowanych nie zaznaczył odpowiedzi *nic nie przeżywam*. Pomimo pewnych negatywnych przeżyć i odczuć przed oraz w trakcie spowiedzi 77% uczestników ankiety zadeklarowało, że po odejściu od krutek konfesjonau odczuwało ulgę i lekkość. Kolejną najczęściej wybieraną odpowiedzią było doświadczenie bliskości Boga, którą zaznaczyło 89 osób, czyli 46% uczestników. Ponadto rekolektanci odpowiadali, że po spowiedzi odczuwali pokój wewnętrzny (69 osób), a także radość (59 osób) i zadowolenie (24 osoby). Za odczuciem zrzucenie z siebie jakiegoś ciężaru opowiedziało się 18% ankietowanych. W końcu dla 10% ważnym okazało się zrozumienie ze strony księdza. Tylko dwie osoby zadeklarowały, że zazwyczaj niczego szczególnego nie doświadczają po spowiedzi. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż żaden z uczestników ankiety nie zadeklarował żadnych negatywnych odczuć towarzyszących mu po spowiedzi. Omówione wypowiedzi młodzieży wskazują, że zasadniczo czas przed spowiedzią, a także w jej trakcie, jest zdominowany w nich przez odczucia negatywne. Jednocześnie doświadczenia po spowiedzi są zdominowane przez uczucia przyjemne i pozytywne. Punktem kulminacyjnym, będącym jednocześnie przejściem od odczuć negatywnych do pozytywnych wydaje się być dla nich moment wyznania grzechów i pouczenie kapłana.

Następnym aspektem badań był związek pomiędzy przemianami dokonującymi się w życiu młodzieży, a praktyką sakramentu pokuty. W sumie aż 98% uczestników rekolekcji zadeklarowało iż planuje konkretne postanowienie poprawy podczas spowiedzi. Jednak już dla 34% była to tylko ogólna

deklaracja zmiany na lepsze. Prawie połowa, bo 49% ankietowanych zadeklarowało, że podejmowało walkę z powtarzającymi się grzechami. Pracę zaś nad jednym konkretnym grzechem zakładało po spowiedzi 29 rekolektantów. W końcu 4 osoby stwierdziły, że nie planują poprawy po spowiedzi. Jedynie ogólne deklaracje dotyczące przemiany życia podejmowane przez respondentów przełożyły się na wyniki kolejnego pytania, w którym mieli wskazać czy sakrament pokuty pomógł im w pokonaniu jakiegoś konkretnego grzechu. Blisko połowa (49%) osób nie potrafiło tego jednoznacznie stwierdzić. Zasadniczą rolę sakramentu pokuty w procesie walki z grzechem dostrzegło 47% badanych. Natomiast 9 rekolektantów zadeklarowało, że spowiedź w żaden sposób nie pomogła im w walce z jakimś konkretnym grzechem. Kolejne pytanie dotyczyło szczególnie przeżytej przez nich spowiedzi. Dla 62 osób była to spowiedź podczas jednych z rekolekcji, w których uczestniczyli na różnych etapach swojego życia. Równie wielkim przeżyciem była spowiedź w formie rozmowy, którą to zadeklarowało 50 uczestników ankiety oraz spowiedź z całego życia. Ta ostatnią opcję pojawiła się w odpowiedziach 10 ankietowanych. Dla 19% respondentów każda spowiedź była wyjątkowa. Natomiast 15% uczestników rekolekcji nie potrafiło wskazać takiej spowiedzi w swoim życiu.

Ostatnie dwa pytania w ankiecie dotyczyły wartości sakramentu pokuty w życiu respondentów, a także tego, co w ich odczuciu pomaga w dobrym przeżyciu spowiedzi. Dla 57% odpowiadających na pytania w ankiecie najważniejszym było pojednanie z Bogiem, ludźmi i samym sobą. Kolejnym przeżyciem związanym ze spowiedzią było doświadczenie Bożej miłości i miłosierdzia, odpowiedź tą wybrało 81 ankietowanych. Spowiedź, w opinii respondentów pozwoliła im również zmienić się na lepsze (36%), umocnić swoją wiarę (35%), zrozumieć swoje złe postępowanie (29%) i stanąć w prawdzie o sobie (18%). W końcu 51 ankietowanych zadeklarowało, że dla nich wartość spowiedzi leży w tym, iż daje możliwość przystępowania do komunii św. Dwie trzecie młodzieży zapytane o to, co pomaga im w przeżyciu spowiedzi, w zdecydowanej większości, wskazała na ciszę, skupienie i spokój. Ponad połowa ankietowanych (56%) wskazała na osobę spowiednika. Ponadto jako pomocne w spowiedzi respondenci uznali: dobre przygotowanie (36%), modlitwę (33%), uczestnictwo w rekolekcjach (27%), głęboką wiarę (26%). Wśród ankietowanych 5 osób nie wyraziło żadnej opinii na zadane pytanie.

Podsumowując przeprowadzone badania jeszcze raz należy podkreślić deklarowaną wysoką częstotliwość przystępowania do spowiedzi, a także dostrzegania w niej pomocy w pracy nad sobą. Jednocześnie zebrane dane wskazują na podjęcie pewnych kierunków w dalszej pracy formacyjnej i katechetycznej. Przede wszystkim należy pomóc młodzieży pogłębić praktykę przygotowania do sakramentu pokuty, ze szczególnym uwzględnieniem praktyki rachunku sumienia i mocnego postanowienia poprawy. Ponadto należy poszukać sposobu na przezwycięzenie dominujących negatywnych przeżyć

towarzyszących przygotowaniu, jak i samej celebracji sakramentu pokuty. Jednocześnie nie można zapomnieć o pogłębieniu wszystkich pozytywnych aspektów przeżywania spowiedzi przez młodzież, które wykazały przeprowadzone badania. Pewne propozycje zostaną zaprezentowane w drugiej części artykułu.

3. Inspiracje dla pracy katechetycznej

Na potrzebę głębokiej katechezy na temat sakramentu pokuty wskazał św. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*. Za główne tematy przepowiadania uznał uzupełniające się rzeczywistości pojednania i pokuty. Wśród szczegółowych zaś wskazań dla zagadnienia pokuty wyróżnił tematy: nawrócenia, skruchy i czynów pokutnych. Kolejnym ważnym i aktualnym tematem dla Ojca Świętego była formacja sumienia. Ponadto wyliczył szereg innych tematów szczegółowych tj.: naturę grzechu, studium działania pokusy, związek pomiędzy pojednaniem z Bogiem, a pojednaniem międzyludzkim, rzeczy ostateczne człowieka oraz uczynki pokutne: modlitwę, post i jałmużnę. Katecheza o sakramencie pojednania powinna obejmować zarówno treści biblijne jak i dogmatyczne, ale również nie może zamykać się na osiągnięcia innych nauk, jak psychologia czy socjologia, które pomogą w lepszym zrozumieniu problemów i potrzeb penitentów (ReP 27)³.

W celu uporządkowania tak wielu zagadnień i przyjęcia właściwej, a przede wszystkim skutecznej formy przekazu, należy wpisać je w trzy główne bloki tematyczne w katechezie o sakramencie pokuty i pojednania. Pierwszy z nich to teologia sakramentu ukazująca misterium, które dokonuje się w trakcie jego szafowania. Drugi to katecheza sakramentu, która zakłada wyjaśnienie testów biblijnych, modlitw, znaków i symboli, wychowanie do czynnego uczestnictwa oraz wprowadzanie w podstawowe zachowania i postawy. Ostatnia grupa tematów powinna dotyczyć powiązania sakramentu z życiem młodzieży⁴.

4. Misterium sakramentu pokuty i pojednania

Z doświadczenia każdego człowiek wynika fakt, iż boi się tego co dla niego nowe lub nieznanne. Stąd też, aby zmniejszyć natężenie negatywnych

³ Por. D. BRZEZIŃSKI, *Duszpasterstwo pokuty i pojednania w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II Reconciliatio et paenitentia*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. MATEJA, R. PIERSKAŁA, Opole 2009, s. 323-324.

⁴ Por. P. GOLISZEK, *Personalistyczne rozumienie sakramentów w katechezie*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. SŁOTWIŃSKA, Lublin 2007, s. 256-258.

przeżyć młodzieży w związku z sakramentem pokuty należy ukazać co tak naprawdę dokonuje się w nim i jakiej to rzeczywistości stają się uczestnikami.

Aby młody człowiek zechciał spotkać się z Chrystusem w sakramencie pojednania należy najpierw usunąć z jego wyobraźni fałszywe obrazy Boga. W świadomości bowiem wielu z nich Bóg to staruszek, który nie rozumie współczesnych ludzi, a szczególnie młodych. Inni patrzą na Boga jako na ratownika, do którego ludzie zwracają się tylko prosząc Go o pomoc. Bóg jest także porównywany do obserwatora, który wprawdzie śledzi dzieje świata, ale w nie nie interweniuje, jest jakby nieobecny w jego dziejach. W końcu Bóg jest utożsamiany z despota, który żąda od ludzi realizacji Jego woli bez względu na cechy i cenę jaką zapłacą, lub też z policjantem, który natychmiast i surowo każe za przewinienia. W ten sposób zdeformowany obraz Boga wypacza praktykowanie religii w swoim życiu, a nawet wręcz odstrasza od niej⁵.

Przed katechetą stają więc wielkie i odpowiedzialne zadania: ukazanie prawdziwego oblicza Boga, które jest objawionego na kartach Pisma Świętego, a przede wszystkim przez Jezusa Chrystusa, który jest *bratem człowieka, miłosiernym, wiernym i współczującym arcykapłanem, pasterzem gotowym szukać zbłąkanej owcy, lekarzem, który leczy i pociesza, jedynym nauczycielem, który jest prawdomówny u naucza drogi Bożej, sędzią żywych i umarłych, który sądzi prawdziwie, a nie według pozorów* (ReP 29). Stąd też w katechezie chodzi o ukazanie takiego obrazu Boga, który będzie zachęcał do osobowej relacji, a nie przejmował lękiem przed karą⁶.

Obok tematu obrazu Boga, kolejnym zagadnieniem, które należy przekazać katechizowanym, jest rzeczywistość przebaczenia i pojednania, które stanowi istotę sakramentu pokuty jak i inspirację do działań po przystąpieniu do niego. Boża wszechmoc, jak stwierdził to św. Tomasz z Akwinu, okazuje się w udzielanym przez Boga pełnego miłosierdzia przebaczeniu⁷, które swój szczyt osiąga w paschalnym misterium Jezusa Chrystusa i realizuje się nieustannie w mocy Ducha Świętego (KKK 1449). Przebaczenie to jednocześnie prowadzi do pojednania z Bogiem i Kościołem (KKK 1422) i samym sobą. Pierwszoplanowe znaczenie dla człowieka wierzącego ma pojednanie z Bogiem, które jest nie tylko źródłem wewnętrznego pokoju, ale także podstawą do pojednania z ludźmi i samym sobą. Rzeczywistość potrójnego pojednania jest odpowiedzią kochającego Ojca, na potrójną ranę, którą zadaje człowiek. Zło grzechu objawia się bowiem głównie w krzywdzie wyrządzonej bliźnim, zarówno naszym bliskim jak i całemu społeczeństwu. Grzech ten jednocześnie uderza w samego człowieka, który odkrywa własne ubóstwo

⁵ Por. M. STUDENSKI, *Mój obraz Boga*, Kraków 2008, s.16-17.

⁶ Por. P. MAKOSA, *Zarys katechezy o sakramentach świętych*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. SŁOTWIŃSKA, Lublin 2007, s. 35.

⁷ Por. J. M. POPAWSKI, dz. cyt., s.118.

i niedoskonałość. Przede wszystkim jednak jest odrzuceniem Bożej miłości⁸. Doświadczone przebaczenie ze strony Boga jest równocześnie wezwaniem do przebaczenia innym ludziom i sobie (KKK 1524-1425). W tym geście jednocześnie aktualizuje się prawda o pojednaniu, który niesie ze sobą sakrament spowiedzi.

Ostatnim zagadnieniem w tym bloku tematów jest postawa nawrócenia. W świetle nauczania Jezusa utrwalonego na kartach Ewangelii zakłada ono pięć elementów. Po pierwsze otwarcia się człowieka na Boga, który zaprasza człowieka do relacji ze sobą, okazując mu bezinteresowną miłość. Drugim elementem jest wolna, świadoma i suwerennie pozytywna odpowiedź człowieka na przebaczącą miłość Boga, wyrażona w akcie wiary. Trzeci element jest ściśle związany z drugim, gdyż jest nim nawrócenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, wyrażające się w przeżyciu skruchy, żalu i uznaniu własnej winy oraz wewnętrznej przemianie człowieka. Czwarty element ma wymiar etyczny i zakłada przyjęcie określonego porządku moralnego. Ostatnim elementem nawrócenia w nauczaniu Jezusa jest zmiana stosunku do drugiego człowieka wyrażona w przebaczeniu i pojednaniu⁹.

Wskazane tematy zostały opisane w sposób hasłowy i w praktyce katechetycznej wymagają pogłębienia. Nie mniej jednak mogą stanowić punkty przygotowania treści szkolnych konspektów oraz rekolekcyjnych, konferencji lub homilii. Zaprezentowane podstawowe wymiary misterium sakramentu pokuty stanowią podstawę do katechezy sakramentu czyniąc czytelnymi jej poszczególne elementy.

5. Katecheza sakramentu pokuty i pojednania

Treścią katechezy sakramentu pokuty jest znaczenie znaków i symboli towarzyszących celebracji sakramentu pokuty, używane podczas niej teksty, a także omówienie aktów podejmowanych przez penitentów, zwanych popularnie pięcioma warunkami dobrej spowiedzi.

Pierwszym ze znaków sakramentu pokuty jest miejsce jego celebracji, czyli konfesjonał. Podstawą egzegezy wspomnianego znaku może stać się tu treść obrzędów poświęcenia konfesjonału¹⁰. W tekstach zawartych w obrzędzie jego autorzy mówią o Krwi Chrystusa Baranka, która przelana na krzyżu ma moc oczyścić człowieka z grzechu, a także wyprowadza grzesznika z stanu śmierci do życia w łasce. W tekstach została równocześnie zawarta zachęta do

⁸ Por. R. MOLONEY, *Rozważania o sakramencie pojednania*, w: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*, red. J. AUGUSTYN, S. CYRAN, Kraków 2010, s. 60-61.

⁹ Por. J. CICHON, *Struktura nawrócenia religijnego*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. MATEJA, R. PIERSKAŁA, Opole 2009, s. 283.

¹⁰ Zob. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 2, Katowice 1994, nr 930-942, s. 95-64.

uwielbienia Boga za dzieło zbawienia, aktualizujące się sakramencie pokuty, a także dziękczynienia za dar przebaczenia i otwarcia przed człowiekiem wejścia do królestwa Bożego. W końcu w treści obrzędu można odnaleźć wzmiankę o karze doczesnej, która jest dla człowieka wyrazem dobroci Boga, gdyż wzywa go do nawrócenia¹¹.

Z uwagi na to, iż młodzież w przeprowadzonej ankiecie zadeklarowała lęk z powodu reakcji kapłana, a także związany z jego pouczeniem, stąd też szczegółowej analizie powinien zostać poddany szczególny znak, jakim jest szafarz sakramentu. W katechezie sakramentu można wykorzystać następujące linie interpretacji. Trzeba przede wszystkim ukazać młodzieży właściwy wymiar obecności kapłana, który działa *in persona Christi*, a więc jest on nie tylko przedstawicielem Chrystusa, ale wybranym narzędziem, przez które On sam działa (PO 5). W nim uobecnia się sam Chrystus i za jego pośrednictwem dokonuje odpuszczenia grzechów. Pomocą w przełamaniu lęku może być wzbudzenie świadomości młodych penitentów, iż szafarz pokuty sam także przystępuje do sakramentu pokuty i odczytuje wezwanie Boże do nieustannej pracy nad sobą (ReP 29). W końcu należy ukazać, iż szafarz staje przed penitentem jako znak Kościoła, który przychodzi z pomocą człowiekowi i na nowo przyjmuje go na swoje łono (ReP 31).

Należy również zwrócić uwagę na znak krzyża, który kapłan w milczeniu czyni nad penitentem. Winien on uświadomić przystępującemu do spowiedzi, iż staje się on uczestnikiem rzeczywistości paschalnej. Sam znak krzyża przypomina, że odkupienie ludzi dokonało się na krzyżu, na którym Jezus umarł za nasze grzechy. Jego śmierć stała się zaś źródłem pojednania ludzi z Bogiem, ale także między sobą, jak i źródłem wewnętrznego pokoju. Przywołane imiona Trójcy Świętej winny uświadomić penitentowi, iż staje się uczestnikiem historii zbawienia¹².

Przedmiotem szczegółowej analizy winien stać się także cały dialog pomiędzy kapłanem a penitentem, poczynawszy do słów pozdrowienia, aż do zachęty do uwielbienia Boga i odesłania penitenta. Warto również sięgnąć do sugerowanych tekstów biblijnych, które mogą być odczytane podczas celebracji sakramentu. Jednak spośród wszystkich tekstów przedmiotem szczegółowego studium winna stać się formuła rozgrzeszenia. W niej to Bóg został ukazany jako miłosierny Ojciec, a przebaczenie jest Jego bezinteresownym darem. Został także podkreślony związek sakramentu pokuty z misterium paschalnym, a także jego aktualizacja przez działanie Ducha Świętego. Podkreślona również została rola wspólnoty Kościoła, która kontynuuje dzieło zbaw-

¹¹ Por. K. LUBA, *Błogosławieństwo konfesjonatu*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. MATEJA, R. PIERSKAŁA, Opole 2009, s. 443.

¹² Por. H. SŁOTWIŃSKA, W. GŁOWA, *Przepowiadanie o sakramentach w katechezie i homiliach*, Lublin-Przemysł 2001, s. 247-248.

cze. W ten sposób penitent może odkryć w treści absolucji wyraz przebaczenia, zrozumienia i miłosierdzia, a nie wyrok sądowy¹³.

We wprowadzeniu młodzieży do przeżywania sakramentu pokuty należy zwrócić uwagę na podejmowane przez nich akty penitenta, które stanowią materialny znak wyrażający skuteczny dar przebaczenia. Wyrażają one na zewnątrz wewnętrzne usposobienie konkretnej osoby, a jednocześnie otwierają ją na dar przebaczenia i pojednania¹⁴.

W omawianiu rachunku sumienia należy zwrócić uwagę, że jest on poszukiwaniem prawdy o życiu młodego człowieka, które to dokonuje się w dwóch kierunkach: poznania prawdy o Bogu i poznania prawdy o człowieku. Należy również podkreślić, iż nie jest on jedynie wysiłkiem intelektu, który ma na celu przywołać i policzyć popełnione grzechy. Rachunek sumienia jest modlitwą, w której odkrywa się Boże miłosierdzie, a dopiero później prawdę o naszej słabości. Stąd też powinna go rozpoczynać modlitwa dziękczynienia i uwielbienia Boga. Następnie zaś dopiero, po wezwaniu pomocy Ducha Świętego, penitent powinien przystąpić do odkrywania swoich słabości. Młodzież należy zachęcić, by nie pozostała już tylko na poziomie wyliczania swoich grzechów, ale aby wchodziła w głąb siebie, szukając ich motywów wynikających z swego charakteru, przyzwyczajęń, wpływu osób trzecich itd. Co więcej kolejnym krokiem winno być dostrzeżenie relacji pomiędzy grzechem a cierpieniem, którego doświadczają. Stąd też właściwe przeprowadzenie rachunku sumienia winno opierać się o konkretne wzorce, które pozwolą skonfrontować swoje sumienie z obiektywnymi normami moralnymi¹⁵.

Kolejnym aktem penitenta jest żal za grzechy. Z tego względu, iż poczucie żalu zakłada odniesienie do innych, w jego omawianiu można wyjść od doświadczenia towarzyszącemu wyrządzenia krzywdy drugiemu człowiekowi. I na tej podstawie, na zasadzie analogii, można przenieść to doświadczenie na relację osobowej łączności pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Stąd też głębiej zostanie ukazany fakt, iż akt żalu jest wyrazem skruchy okazanej Bogu, wyrażając ból spowodowany zerwaniem więzi z Nim¹⁶. W przepowiadaniu o żalu za grzechy należy również zwrócić uwagę na jego konstytutywne elementy jak prawdziwość (wypływający z woli), nadprzyrodzoność (z motywów religij-

¹³ Por. D. KWIATKOWSKI, *Obrzęd pojednania jednego penitenta*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. MATEJA, R. PIERSKAŁA, Opole 2009, s. 384.

¹⁴ Por. P. MAKOŚA, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 490.

¹⁵ Por. S. CYRAN, *Propozycja rachunku sumienia*, w: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*, red. J. AUGUSTYN, Kraków 2010, s. 473-481; M. ZAJĄC, *Wychowanie sumienia na przykładzie lubelskich podręczników do nauczania religii*, w: *Być człowiekiem sumienia*, red. R. CEGLAREK, M. SZTABA, Częstochowa 2015, s. 291-315.

¹⁶ Por. J. CICHON, dz. cyt., s. 305-306.

nych) i powszechność (obejmujący wszystkie grzechy). Warto również wyjaśnić różnicę pomiędzy żalem doskonałym, a niedoskonałym (KKK 1451-1454).

Autentyczny żal wyraża się w mocnym postanowieniu poprawy. W katechezie młodzieży należy zwrócić uwagę, iż jest ono wyrazem wiary w Boga, który pomimo upadków człowieka, daje mu możliwość zmiany życia. Jednocześnie należy podkreślić, iż mocne postanowienie poprawy powinno być realnym planem zmiany życia, który uwzględniając predyspozycje i możliwości człowieka, ma charakter konkretny¹⁷.

Kolejnym aktem penitenta, który wśród ankietowanej młodzieży był wskazywany jako źródło niepokoju, a nawet lęku, był moment wyznania grzechów. W odpowiedzi na częste pytania, dlaczego człowiek musi mówić o swoich grzechach przed innym człowiekiem (sic!) można przytoczyć następującą argumentację. Wyznanie grzechów jest aktem wyzwalamym z naturalnego zachowania człowieka, jakim jest ukrywanie własnych słabości, a tym samym skraca drogę do nawrócenia. Po drugie wyznanie grzechów pogłębia świadomość winy oraz potrzeby nawrócenia. Wypowiedzenie swoich grzechów przed kapłanem, w świetle współczesnych szkół psychoanalizy i psychoterapii ma również oczyszczający i wyzwalamy charakter. Przede wszystkim jest jednak okazją do obiektywizacji swoich zachowań i poddania ich pod osąd osoby postronnej, która może rzucić na nie nowe światło, a bazując na swoim doświadczeniu wskazać drogę pomocy¹⁸. Można także zaproponować, aby jeżeli jest to możliwe, mając na uwadze ograniczenia czasowe, poprzedzić wyznanie grzechów dziękczynieniem Bogu, wskazując na dobro, którego doświadczyli do Boga od ostatniej spowiedzi. Na tle wdzięczności można bowiem zobaczyć lepiej swoją niewierność, a jednocześnie wprowadza ona przyjazny i pełen miłości klimat spowiedzi. Natomiast wyznanie grzechów mogłoby zakończyć szczerą modlitwą, odwołującą się do Bożego Miłosierdzia¹⁹.

Ważne jest, aby w przepowiadaniu katechetycznym zwrócić uwagę na to, iż sakrament pokuty będzie w pełni owocował w życiu, gdy zostaną spełnione wszystkie jego elementy. Stąd też należy zwrócić uwagę, że zadośćuczynienie jest nie tylko działaniem formalnym, ale ma być wynagrodzeniem Bogu za popełnione grzechy. Celem czynów podejmowanych w ramach zadośćuczynienia powinno być przybliżenie się do Boga i człowieka, którzy zostali zranieni przez grzech, a także prowadzenie do pełnego nawrócenia²⁰.

¹⁷ Por. P. MAKOSA, *Katecheza* ..., s. 492.

¹⁸ Por. J. CICHON, dz. cyt., s. 306.

¹⁹ Por. J. KOCHEL, *Katecheza o pokucie i pojednaniu*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. MATEJA, R. PIERSKAŁA, Opole 2009, s. 477.

²⁰ Por. D. KWIATKOWSKI, *Obrzęd pojednania* ..., s. 380.

Podobnie jak w przypadku treści dotyczących misterium realizującego się w sakramencie pokuty, także w tym miejscu zostały jedynie zasygnalizowane obszary, które powinny zostać pogłębione w ramach katechezy sakramentu. Jednak oprócz opisanych obszarów, by stały się one atrakcyjne dla ludzi młodych, muszą być one powiązane z ich codziennym doświadczeniem.

6. Związek życia katechizowanych z sakramentem pokuty i pojednania

Realny związek pomiędzy życiem młodzieży, a ich przystępowaniem do sakramentu pokuty można przedstawić, odnosząc się zarówno do rzeczywistości negatywnej i pozytywnej. W pierwszym ujęciu należy ukazać szerokie spektrum oddziaływań grzechu, który w ich życiu powoduje: zamknięcie na Boga, dezintegrację osobowości, konflikty wewnętrzne, krzywdę bliźniego, rozpad więzi rodzinnych i społecznych oraz zniewolenia. Jednocześnie należy rzeczywistość grzechu powiązać z prawdą o Bożym miłosierdziu, budząc w ten sposób sercach młodych ludzi autentyczną potrzebę doświadczenia łaski przebaczenia w sakramencie pokuty i potrzebę realnej zmiany życia, czyli nawrócenia.

Pozytywna przestrzeń, w której można wykazać związek pomiędzy sakramentem pokuty a życiem ludzi, jest poszukiwanie przez nich sensu życia. To pragnienie jest związane z krytycyzmem wobec otaczających ich ludzi oraz rzeczywistości. Kluczowym doświadczeniem jest tu otrzymane przebaczenie, które jest jednocześnie źródłem nadziei na zmianę życia. Doświadczenie to prowadzi jednocześnie do przebaczenia i pojednania pomiędzy ludźmi. Wyznanie grzechów w sakramentalnej spowiedzi można ukazać jako pomoc i lekarstwo na rozgoryczenie, a zatem ukazać jego wymiar terapeutyczny. W końcu zaś podejmowane czyny pokutne powinny być odniesione do pozytywnej pracy na sobą. Rolą zaś spowiedników, ale i katechetów jest nie tylko mobilizacja do podejmowanej walki grzechem, ale również utwierdzenie w tym, że dokonuje się ona drogą małych kroków²¹.

7. Formy kształtowania postawy pokutnej

Przedstawione dotąd treści winny stać się treścią katechezy zarówno szkolnej jak i parafialnej, a także przepowiadania okazjonalnego w ciągu całego roku liturgicznego. Szczególnie mocno powinno być zaakcentowane wezwanie do pokuty i pojednania, których źródło i szczyt chrześcijanin postrzega w przeżywaniu treści okresu Wielkiego Postu i Misterium Paschalnego. Uprzywilejowanymi miejscami głoszenia prawdy o grzechu i Bożym miłosierdziu są rekolekcje wielkopostne, także rekolekcje szkolne, gorzkie żale

²¹ Por. T. BIELAWSKI, *Sakrament pokuty i katecheza*, Warszawa 2000, s. 424-430.

i nabożeństwa drogi krzyżowej. Uczestników katechezy należy również zachęcać do realizacji czynków pokutnych: modlitwy (udział z nabożeństwami, modlitwa za grzeszników), postu (rezygnacja lub ograniczenie w korzystaniu z telefonu, komputera, Internetu, lub innych rozrywek) oraz jałmużny materialnej i duchowej (dobre słowo, udzielona pomoc). Okazją do kształtowania właściwej postawy pokutnej jest każdy piątek miesiąca, a szczególnie pierwszy i związane z nim nabożeństwo wynagradzające Najświętszemu Sercu Jezusa. W końcu każda Eucharystia jest przestrzenią głoszenia prawdy o pokucie, poprzez rozpoczynający ją akt pokuty²².

Szczególną przestrzenią formacji młodzieży do właściwego przeżywania sakramentu pokuty są nabożeństwa pokutne, które można celebrować chociażby podczas rekolekcji szkolnych jak i zamkniętych, a także w ramach katechezy parafialnej przygotowującej do sakramentu bierzmowania. W świetle *Obrzędów pokuty* celem wspomnianych nabożeństw jest: rozwijanie ducha pokuty w społeczeństwie chrześcijańskim, przygotowanie wiernych do spowiedzi, wychowanie dzieci do stopniowego uświadamiania sobie czym jest grzech w życiu ludzi oraz wyzwolenie z niego przez Chrystusa, pomoc katechumenom w nawróceniu²³.

Poszczególne elementy celebracji stanowią przestrzeń do prezentacji prawd, które zostały zaproponowane jako inspiracje katechetyczne w niniejszym artykule. Śpiew rozpoczynający nabożeństwo ma na celu wyrażać ducha pokuty, wiarę w Boże miłosierdzie oraz pragnienie pojednania. Obrzędy wstępne mają wprowadzić zebranych w przeżywane nabożeństwo, a także ukazać jego cel. Zasadnicze przygotowanie do sakramentu pokuty i pojednania dokonuje się poprzez liturgię słowa. W trakcie nabożeństwa powinny zostać przywołane teksty mówiące o Bożym wezwaniu do nawrócenia oraz ukazywać misterium uobecniane w sakramencie pokuty. Integralną częścią liturgii słowa jest również homilia, wprowadzająca nie tylko we właściwe rozumienie tekstów biblijnych, ale i w przeżywanie sakramentu pokuty. Po homilii, lub w jej miejscu, następuje rachunek sumienia, który kończy wspólne odmówienie spowiedzi powszechnej oraz dowolna forma modlitwy (pieśń, modlitwa litanijna) wyrażająca akt żalu. Następnie dokonuje się spowiedź indywidualna uczestników nabożeństwa. Ważnym elementem jest, aby uczestnicy nabożeństwa po spowiedzi wzięli udział w uwielbieniu Boga za tajemnice jego miłosierdzia. Nabożeństwo kończy błogosławieństwo i rozesłanie wiernych. Należy zwrócić uwagę, że udział w nabożeństwie pokutnym kładzie nacisk nie

²² Por. H. SŁOTWIŃSKA, *Formacja postawy pokutnej jako przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. STALA, Kielce 2007, s. 159-160.

²³ Por. *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1996, nr 37, s. 32-33.

tylko na wertykalny wymiar pojednania człowieka z Bogiem, ale i horyzontalny jako przywrócenie do jedności z Kościołem²⁴.

O szczególnej wadze nabożeństwa pokutnego w przeżywaniu sakramentu pokuty przypomniał papież Franciszek inicjując w Kościele powszechnym akcję *24 godziny dla Pana*. Następca św. Piotra zachęcił, aby cały Kościół przed IV Niedzielą Wielkiego Postu zjednoczył się w nieustannej celebracji sakramentu pokuty i pojednania (od piątku wieczór do soboty wieczór). Owo czuwanie ma rozpocząć właśnie wspólne celebrowanie uroczystej liturgii pokutnej, a zakończyć się wspólnotowym i radosnym przeżywaniem Eucharystii²⁵.

Zaprezentowane w artykule wyniki ankiety przeprowadzonej wśród młodzieży ukazały, iż dynamiczne przemiany, zarówno w sferze psychologicznej jak i religijnej dokonujące się w okresie dorastania, stanowią tło, ale również wyzwanie do podjęcia formacji w celu głębszego przeżycia przez nich sakramentu pokuty i pojednania. Treścią przepowiadania powinny stać się zarówno elementy samego obrzędu, jak i rzeczywistość zbawcza, która jest w nim uobecniata. W końcu należy wskazać młodzieży sakrament pokuty jako pomoc w ich indywidualnym rozwoju nie tylko religijnym, ale i osobowym. Stąd też sakrament pokuty winien stać się treścią zarówno permanentnej katechezy szkolnej i parafialnej, jak i katechezy okolicznościowej, szczególnie w okresie Wielkiego Postu.

THE SACRAMENT OF PENANCE AND RECONCILIATION IN THE RECEPTION OF YOUTH. EMPIRICAL RESEARCH OF MEMBERS OF THE YOUTH APOSTOLATE MOVEMENT IN THE ARCHDIOCESE OF PRZEMYŚL

Abstract: The article presents the results of empirical studies on young people about their reception of the Sacrament of Penance. Based on its results have been presented content, which should become an integral part of catechetical preaching aimed at preparing young people to live this sacrament. The last element presents forms of shaping the attitude of penance. The presented content can be a help for catechists to prepare young people for the sacrament of confirmation or leading Youth Groups retreats.

²⁴ Por. S. ARSZCZUK, *Formy celebracji sakramentu pokuty*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, red. E. MATEJA, R. PIERSKAŁA, Opole 2009, s. 367-368.

²⁵ Por. PAPIESKA RADA DS. KRZEWIENIA NOWEJ EWANGELIZACJI, *Bóg bogaty w miłosierdzie. 24 godziny dla Pana*, Kraków 2015, s. 3.

Keywords: confession, the sacrament of penance and reconciliation, youth, sacramental catechesis, research

Słowa kluczowe: spowiedź, sakrament pokuty i pojednania, młodzież, katecheza sakramentalna, badania

FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA KONCEPCJA RELIGIJNOŚCI OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH¹

Obserwacja rzeczywistości początku XXI wieku pozwala na smutną konstatację, że współczesny człowiek jest postrzegany i kategoryzowany w kontekście bytu empirycznego. Zdaje się być niemal całkowicie poddany regułom naukowym². Zacierają się w rzeczywistości ludzkiej egzystencji fundamentalną sferę ducha oraz kwestionuje się motywacyjno-sprawcze działanie, będące wynikiem konfrontacji „znaków czasu” z ludzkim sumieniem. Kryteria określające godność osoby, ujmowanej jako psychofizyczna jedność, wyznaczane są jedynie priorytetem i funkcjonalnością przydatności i siły³. Tymczasem chrześcijańska doktryna człowieka nie jest wyrazem angelizmu, głoszącego, że w swojej istocie jest on czystym duchem, ale sprzeciwia się również pogładowi utożsamiającemu człowieka wyłącznie z jego sferą cielesną⁴. Każde więc ludzkie doświadczenie nosi w sobie podwójny charakter: tego, co duchowe i materialne⁵. Założenie takie pokazuje jak istotna powinna być kwestia religijności w życiu każdego człowieka, w tym niepełnosprawnego, oraz jak ważnym obszarem poszukiwań naukowych powinna być sfera duchowa.

1. Pojęcie i komponenty religijności

Religijność można określić „jako całokształt przekonań, doświadczeń oraz zachowań podmiotu, związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga. Z natury swojej jest on niedostępny bezpośrednio

¹ Niepełnosprawność przyjmujemy w niniejszym opracowaniu jako kategorię pojęciową-ogólną, bez odnoszenia się do konkretnych rodzajów i przejawów niepełnosprawności.

² K. BOCHENEK, *Filozoficzne racje godności osobowej człowieka upośledzonego*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. STALA, Kielce 2003, s. 153.

³ J. STALA, *Katecheza specjalna wyrazem troski o każdego człowieka w świetle dokumentów synodalnych Kościoła w Polsce po 1980*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. STALA, Kielce 2003, s. 55.

⁴ Por. E. MASCALL, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 30-31.

⁵ STALA, *Katecheza specjalna wyrazem troski...*, s. 57.

niemu poznaniu”⁶. Zjawisko religijności obejmuje w swojej istocie rzeczywistość bardzo złożoną i wieloaspektową i oprócz elementów nadprzyrodzonych ma też swoją warstwę naturalną, dostępną fenomenologicznej obserwacji⁷.

Człowiek dzięki różnorodnym znakom, symbolom odczytuje mniej lub bardziej wyrażane treści, które obok doświadczeń zaczerpniętych głównie z życia rodzinnego leżą u podstaw formowania się reprezentacji, wyobrażeń świata religijnego w szerokim znaczeniu, uwzględniających pojęcia i przekonania religijne. Zdzisław Chlewiński podkreśla, że: „Przedstawiona za pomocą nich rzeczywistość fundamentalna uzyskuje w umyśle jednostki intencjonalną «obecność»; stanowi to z kolei podstawę dalszego formowania się w człowieku zespołu przekonań dotyczących tejże rzeczywistości. Rzeczywistość transcendentna może przedstawiać się jednostce nie tylko jako prawda, ale także jako coś, co ma dla niej znaczenie, czyli pojawia się w porządku wartości – sacrum; może stać się też czymś, co angażuje całego człowieka”⁸.

Wobec powyższych przesłanek należy wnioskować, że religijność wprowadza nowe treści w życie psychiczne człowieka, predysponuje go do przeżywania specyficznego doświadczenia o charakterze duchowym. Uznając prawdę, że religijność stanowi osobową i pozytywną relację człowieka do Boga, należy obecnie zastanowić się nad tym, w jaki sposób, można wyrazić i ująć zasadniczą całość życia religijnego.

Czesław Walesa w swoim poszukiwaniu parametrów religijności odwołuje się do trzech wzajemnie powiązanych ze sobą sfer⁹: poznania (komponenty poznawczo – informacyjno – orientujące), ustosunkowanie (uczucia, motywy, wartości – inaczej zwane komponentami emocjonalno – motywacyjnymi), działanie (komponenty decyzyjno – ekspresyjno – poznawcze). Wspomnianym sferom można więc przyporządkować trzy dziedziny religijności: świadomość religijną, uczucia religijne, decyzje religijne. Autor ten, w swoich dociekaniach i argumentacjach dostrzega oprócz zjawiska psychicznego religijności również kontekst społeczno – kulturowy. Wymienia tutaj: więź ze wspólnotą osób wierzących, praktyki religijne, moralność religijną. Nie bez znaczenia pozostaje również (rozumiane jako całościowe i globalne ujęcie ludzkiego, podmiotowego „ja”) doświadczenie religijne, czy wreszcie, uwzględniające treściowy przejaw relacji człowieka do Boga, formy wyznania wiary.

⁶ Z. CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. ZIMOŃ, Lublin 2000, s. 100-101.

⁷ Z. GOLAN, *Pojęcie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. GŁAŻ, Kraków 2006, s. 71.

⁸ CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka...*, s. 101.

⁹ CZ. WALESA, *Rozwój religijności człowieka. Dziecko*, t. 1, Lublin 2005, s. 13.

Całościowe podejście do kwestii religijności nakazuje uwzględnić także jej drugorzędne parametry, bowiem w samej istocie religijności, ujmowane jest nie tylko to, co duchowe, lecz także to co zmysłowe. Wobec powyższego istotną rolę odgrywać będą: język religijny (słowa religijne, zwroty modlitewne, style komunikowania się, symbole i metafory); moc religijna (jest siłą wpływu religijności na różne formy i dziedziny zachowania ludzkiego); żarliwość religijna (intensywność zaangażowania w nawiązaniu i podtrzymywaniu więzi z Bogiem); kontemplacje (wrażliwość na przyjęcie i przekazywanie Dobrej Nowiny); świadczenie swoim życiem o religijności; wprowadzanie zasad życia religijnego i troska o ich przekazywanie; kompetencje w zakresie kultu religijnego; ofiarność na rzecz Kościoła; tolerancyjność; odpowiedzialność za Kościół; stygmatyzacja (specyficzne ujmowanie rzeczywistości społecznej); religijne przekazywanie piękna; atrakcyjność i konkretność religijności; harmonijność religijności; podejście egzystencjalne; stopień wywikłania ze zmysłowości, materializmu i konkretyzmu w poszczególnych dziedzinach religijności; ustawiczny proces nawrócenia (permanentna formacja); otwartość religijna; obecność odmiennych stanów świadomości i nieświadomości; style religijności (aspekty indywidualne religijności związane z psychologicznymi uwarunkowaniami)¹⁰.

Czesław Walesa podkreśla również parametry trzeciorzędne religijności, „które zakresowo są węższe i częściej dotyczą sfery psychologiczno – treściowej, pomimo zasadniczej dominanty psychologiczno – formalnej”¹¹. Należą do nich: włączanie do życia narracji biblijnej, czyli podzielenie przeżyć bohaterów biblijnych i wykrywanie w nich głębszego sensu religijnego; aktualizacja życia w oparciu o przykłady biblijne; realizowanie ewangelicznych błogosławieństw; życie według prawdy; uwzględnianie darów Ducha Świętego; wprowadzenie do życia treści i znaczeń sakramentów; ujmowanie Modlitwy Pańskiej jako życiowego programu drogi chrześcijańskiej; idea szczęścia wiecznego; wprowadzenie i życie okresem liturgicznym; przyswojenie zasad religijnego świętowania, przeżywanie i głoszenie katolickiej nauki społecznej; realizacja życiowego powołania w Kościele; świadectwo życia wobec chorych, kalek, potrzebujących¹².

Nakreślenie tła religijności, jej znaczenia i sposobu urzeczywistnienia się, uwidacznia jak złożony jest to „proces”. W rzeczywistości jednak bardzo często redukuje się religijność do kwestii zjawiskowej, socjologicznej i empirycznie mierzalnej. Niejednokrotnie motywem i dyktatem sprawczym w rozumieniu człowieka są jedynie akty sprawcze, działania, zapominając, że religijność ma swoje podłoże w wewnętrznej strukturze podmiotu rozumianego jako osoby. Uwaga ta wydaje się być kluczowa w odnie-

¹⁰ Tamże, s. 14-50.

¹¹ Tamże, s. 50.

¹² Tamże, s. 54-55.

sieniu do osób niepełnosprawnych. Często bowiem kwestionuje się ich religijność, lub poddaje w wątpliwość ze względu na ich stan upośledzenia umysłowego, nieprawidłowości komunikacyjne, postrzegawcze i społeczne. Takie wątpliwości wydają się być związane z jakimś jednym aspektem religijności, co nie może stanowić podstawy do kwestionowania religijności niepełnosprawnych w ogólności. Trzeba pamiętać, że zasadniczymi komponentami postawy, w tym także religijnej, są następujące czynniki: poznawczy, emocjonalny, behawioralny i wolitywny¹³. Wobec przywołanych komponentów, oczywistym staje się, że religijność poszczególnych ludzi (uwzględniając powyższe konotacje), jest bardzo zróżnicowana. Źródła religijności są tak różne i liczne, a formy jej uzewnętrzniania i interakcji tak różnorodne, że niemożliwa jest tutaj jednolitość – religijny monizm. „Jako struktura dynamiczna i angażująca całą osobowość człowieka, religijność może przybierać formy mniej lub bardziej doskonałe”¹⁴.

2. Inklinacje „religijności” w podmiocie – osobie

Chrześcijańska interpretacja religii i religijności¹⁵ obejmuje dwie grupy argumentów. Jedna pochodzi z obszaru filozofii i jest wzmacniana i posiłkuje się danymi z psychologii¹⁶, historii religii; druga natomiast z teologii¹⁷. W zakresie zagadnień filozoficznych sprawą wyjściową w określeniu potencjalnej możliwości religijności człowieka, priorytetowym zagadnieniem wydaje się być sprecyzowanie elementów konstytuujących osobę.

¹³ Zob. H. SŁOWIŃSKA, *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*, Lublin 2004, s. 128.

¹⁴ CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka...*, s. 101.

¹⁵ Przez „religię” należy rozumieć zbiór prawd, nakazów, zakazów regulujących stosunek pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Natomiast pojęcie „religijność” określa podmiotowe, subiektywne, indywidualne ustosunkowanie się osoby do systemu prawd, przy zaangażowaniu całej osobowości. Por. S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1988, s. 22-28.

¹⁶ Oczywiście chodzi tutaj w sposób szczególny o psychologię religii, jej znaczenie w naukowym „kanonie” jako subdyscypliny psychologii w kontekście dziejowym. Zob. S. GŁAZ, *Zarys historii psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 21-34. W poprawnym odczytaniu i rozumieniu koncepcji psychologii religii oraz ustaleniu obszaru zainteresowania tej dziedziny naukowej warto sięgnąć chociażby do następujących opracowań: J. SZYMOŁON, *Koncepcje psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, s. 35-41; Tenże, *Przedmiot psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 42-49.

¹⁷ M. RUSECKI, *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. ZIMOŃ, Lublin 2000, s. 80-81.

Czesław Bartnik napisał: „Najczęściej w tradycji zachodniej człowieka i osobę ludzką określa się przez diadę: „ciało-dusza”¹⁸. Nie można mówić o człowieku jako o osobie bez języka materialnego i cielesnego. Materia stanowi tworzywo bytu i jawi się jako: „możność, wielość, stworzenie, fundament bytowości, bytotwórczość, plastyczność, potencjalność, inicjalność, otwarcie na przyszłość oraz podatność na wielopostaciową transcendencję. Nosi ona na sobie pełne atrybuty twórcze”¹⁹. Dusza natomiast jest konkretyzacją rzeczywistości o cechach zasadniczo różnych od materii (choć nie jest jej negacją) i stanowi pozytywność bytu, aktualność istnienia, jest rzeczywistością transcendentną wobec materii. Jest „medium jednostkownienia człowieka, o ile jest formą, istniejącą niepowtarzalną, bytem wewnętrznie jednym”²⁰, oraz stanowi istotną formę człowieczeństwa samego w sobie na płaszczyźnie świata fizycznego, biologicznego i psychicznego, a nade wszystko metafizycznego.

Dusza indywidualna jest podstawą zapodmiotowania bytu materialnego na sposób ludzki, oraz stanowi i określa człowieka esencjalnie i egzystencjalnie. Jest bytem nierozbitym, nieodwracalnym w istnieniu i rozwoju, eschatycznym, absolutnym w sobie przez fakt stworzenia, po prostu jest: „jest rezultatem wszystkich procesów stworzeniowych, zmierzających ku konstytuowaniu człowieka jako osoby”²¹.

Przyjęcie takiego rozumienia i antropologicznej wizji osoby ludzkiej, implikuje bardzo istotny dla dalszych rozważań wniosek: ciało i dusza stanowią razem „naturę ludzką”²². Konkluzja ta ma wiodące znaczenie w procesie argumentacji faktu, że osoby niepełnosprawne, niezależnie od rodzaju niepełnosprawności, mają w sobie „zwarłą” bytową konieczność ciała i duszy, a co za tym idzie, są otwarte na rzeczywistość „wyższą”, transcendującą poza doświadczenia i doznania cielesne (materialne). Osoba jawi się więc jako ktoś realnie istniejący w sobie²³, byt pełen tajemnicy i zbudowany dialektycznie. Nie jest: „ani samą sferą materialną, ani tożsamą sferą duchową, ale jest rodzajem dynamicznej syntezy świata materialnego i duchowego ku wyższej, absolutnej jaźni”²⁴.

¹⁸ CZ. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 159.

¹⁹ J. w.

²⁰ Tamże, s. 162.

²¹ Tamże, s. 164.

²² Por. M. KRĄPIEC, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. KRĄPIEC, S. KAMIŃSKI, Z. ZDYBICKA, P. JAROSZYŃSKI, Lublin 1992, s. 65.

²³ K. GÓŹDŹ, *W poszukiwaniu „definicji” osoby*, „Roczniki Teologiczne” 43(1996) z. 2, s. 217.

²⁴ Tamże, s. 217; zob. CZ. BARTNIK, *Szkic o osobie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37(1990) z. 2, s. 83.

Godność człowieka, kaźdego bez wyjątku, nie można porównać ze światem „rzeczy” czy „przedmiotów”, którymi można się jedynie posługiwać²⁵. Sposób istnienia człowieka, zarówno tego, którego nazywamy potocznie „zdrowym”, jak i tego obarczonego różnymi deficytami i dysfunkcjami, różni się radykalnie od sposobu istnienia rzeczy. Jest on przyrodniczy, fizyczny i zmysłowy, posiada ciało, ale jest również duchowy. Dzięki temu jest bytem konkretnym, ale zarazem kaźdy jest jedynym i niepowtarzalnym²⁶. Wojciech Chudy zauważa, że ogólna teoria bytu wydziela w kaźdym rodzaju bytu części istotowe, integrujące oraz doskonałościowe. Brak komponentu istotowego, do którego zaliczyć trzeba np. element istnienia, istoty, formy, materii, powoduje unicestwienie bytu. Byt osobowy nie może istnieć będąc pozbawionym części istotowej, dlatego nie można na gruncie realistycznej teorii bytu mówić o bytowej ułomności człowieka. Natomiast pewna „brakowość” jako immanentna cecha człowieka związana jest z częścią integrującą i doskonałościową bytu. Różnica pomiędzy „brakowością” ludzi zdrowych i ludzi niepełnosprawnych nie jest więc różnicą istotną metafizycznie, lecz tylko ilościową²⁷.

Konkludując rozważania dotyczące antropologicznej wizji człowieka²⁸ i uzasadniając założenie psychoduchowej złożoności kaźdej – a więc i niepełnosprawnej – osoby, należy zaznaczyć, że „na płaszczyźnie antropologii i filozofii chrześcijańskiej, kaźdy człowiek niepełnosprawny, już z samej racji, że jest człowiekiem, niezależnie od stanu swojego zdrowia i umysłu jest osobą. Jest bowiem niezmiennie szczególnym rodzajem bytu, ma to «coś więcej», co wyróżnia go od innych bytów, tym czymś jest wymiar duchowy”²⁹. Niepełnosprawność fizyczna lub psychiczna nie jest więc w stanie naruszyć lub zakłócić struktury osobowej (podmiotowej) człowieka, ducha ludzkiego, który jest jej istotowym i bezwzględnym elementem³⁰. Oczywistym jest fakt, że kaźdy byt posiada braki w częściach integrujących i doskonałościowych. Różnica pomiędzy sferą braku u ludzi zdrowych i u nie-

²⁵ BOCHENEK, dz. cyt., s. 154.

²⁶ Por. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 95.

²⁷ W. CHUDY, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie. Materiały z sympozjum „Wartość osoby upośledzonej i jej miejsce w społeczeństwie”*. KUL 18-20 lutego 1985r., red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1988, s. 107.

²⁸ Szerzej zob. Z. UCHNAST, *Założenia antropologiczne psychologii chrześcijańskiej*, w: *Psychologia i psychoterapia chrześcijańska w teorii i praktyce. Materiały wybrane z X Konferencji Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Konstancin 12-14 marca 2004 roku*, red. E. JACKOWSKA, R. JAWORSKI, Płock 2006, s. 27- 40.

²⁹ BOCHENEK, dz. cyt., s. 159.

³⁰ Por. W. CHUDY, *Powołanie osoby niepełnosprawnej w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie...*, s. 126-127.

pełnosprawnych nie ma charakteru ontologicznego, lecz ilościowy, czyli przygodności egzystencjalnej³¹.

Szukając odpowiedzi na pytanie o psychologiczne źródła religijności wskazywano na różne czynniki i budowano odmienne teorie³². Do jednej z najstarszych należy koncepcja instynktu. Interpretacja instynktoidalna genezy religijności zakłada, że człowiek przejmuje religię na zasadzie dziedzicznej skłonności³³. Zwolennicy tego stanowiska powołują się na dane antropologiczne twierdząc, że zarówno u ludów pierwotnych, jak i bardziej cywilizowanych, spotykamy się ze zjawiskiem religii. Ten fakt da się wytłumaczyć tylko istnieniem w człowieku pewnego rodzaju instynktu religijnego³⁴.

Charakterystyczną postawę wobec religijności przyjmuje w swoich poglądach C. G. Jung. Przedmiotem jego zainteresowań były religijne przeżycia jako zjawiska powszechne i zawsze istniejące. Twierdził, że idea religijna jest szczególną postawą ludzkiego umysłu, a w sprawach religijnych nie można zrozumieć niczego, czego się wewnątrznie nie przeżyło. Dopiero w tym wewnętrznym doświadczeniu objawia się stosunek duszy do rzeczy pokazywanych, czy głoszonych. Doświadczenie, czy przeżycie religijne, jest tak zasadnicze i potężne w człowieku, że powoduje głębokie skutki psychologiczne, a nawet przekształcenie ludzkiej osobowości i przemianę świadomości³⁵. Jung podkreśla archetypiczną strukturę religijności, mającej swe źródło w zbiorowej nieświadomości, gdzie odkrywa się prawdy ponadludzkie³⁶. Archetypy, jak wielokrotnie podkreślał Jung, nie są wspomnieniami związanymi ze zlokalizowanymi w przeszłości doświadczeniami, ale są:

³¹ Por. W. CHUDY, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego...*, s. 111; Więcej o przygodności egzystencjalnej; zob. M. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 402-428.

³² Kompendium wiedzy na temat psychologicznych źródeł religijności zob. S. TOKARSKI, *Psychologiczne źródła religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. GŁAZ, Kraków 2006, s. 92-108.

³³ J. MAKSELON, *Człowiek jako istota religijna*, w: *Psychologia dla teologów...*, s. 256.

³⁴ R. OTTO, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, s. 151.

Należy nadmienić, że w ostatnich latach twierdzenia dotyczące instynktownych zachowań człowieka zostały zrewidowane i trudno jest utrzymać rozumienie genezy religijności w oparciu o instynkt, dlatego obecnie wyjaśnia się rolę religijności bardziej w kategoriach potrzeb. W Polsce problematykę teorii instynktu religijnego reprezentował m.in.: J. PASTUSZKA, *Struktura świadomości religijnej. Próba nowej interpretacji*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 334.

³⁵ Por. C. CH. JUNG, *Psychologia a religia*, Warszawa 1995, s. 81-83, 225.

³⁶ MAKSELON, dz. cyt., s. 256.

„potęgami, bogami, obrazami, prawidłami i zasadami, które regularnie pojawiają się w cyklu doświadczeń ludzkiej duszy”³⁷.

Inne ujęcie prezentuje E. Fromm³⁸, który ujmuje religię jako jedną z prób rozwiązywania egzystencjonalnego problemu człowieka. Definiuje religię jako: „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, która dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”³⁹. Zatem z tej perspektywy nie ma nikogo, kto byłby pozbawiony potrzeby religijnej, chociaż środki, za pomocą których jest ona zaspokajana, mogą nie mieć niczego z zewnętrznych przejawów tradycyjnych form religijnych⁴⁰. Interesuje się on religią głównie w aspekcie jej funkcjonowania w konkretnych przeżyciach jednostek oraz z punktu widzenia roli, jaką pełni w procesie kształtowania się osobowości E. Fromm pisze, że nie ma człowieka bez potrzeby religijnej, a więc stanowi ona element współkonstituujący człowieka w sensie psychicznym. Stwierdza on, że: „ostatecznym problemem religii nie jest problem Boga, ale problem człowieka”⁴¹. Dla Fromma religia ma charakter terapeutyczny. Reguły terapeutyczne stanowią także kryterium oceny religii i podziału na religie autorytatywne i humanistyczne⁴².

Pojęcie religijności wprowadza również G. W. Allport, który ukazuje je w terminach sentymentu religijnego, czy też poczucia religijnego⁴³. Stwierdza, że: „nie każda dojrzała jednostka wytwarza w sobie poczucie religijne. Jeżeli tego nie czyni, to dlatego, że posiada jakąś inną zadawalającą filozofię życia, jakąś formę syntezy, może o charakterze etycznym lub filozoficznym”⁴⁴. Ukazywał autonomiczny i jednoczący charakter poczucia religijnego w osobowości i zasadniczą zależność całego ludzkiego życia od wiary, uznając, że pobożność przyjmuje formy wyższe i niższe, zróżnicowane przez modele dojrzałego poczucia religijnego⁴⁵.

Na religijność człowieka zwraca również uwagę V. E. Frankl⁴⁶, który akcentuje w sposób szczególny znaczenie zdolności człowieka do transcendencji własnego „ja” (selfu) oraz do transcendencji osiągniętego poziomu w rozwoju biologicznym i psychicznym. Twórca analizy egzystencjalnej

³⁷ Cyt. za: D. M. WULFF, *Psychologia religii*, Warszawa 1999, s. 365. Szerzej na temat rozwoju myślenia Junga o psychologii religii: Zob. Tamże s. 371-386.

³⁸ Zob. J. STROJNOWSKI, *Fenomen religii w ujęciu psychoanalitycznym*, w: *Psychologia religii*, red. Z. CHLEWIŃSKI, Lublin 1982, s. 50-51.

³⁹ Cyt. za: STROJNOWSKI, dz. cyt., s. 52.

⁴⁰ J. w.

⁴¹ E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1980, s. 200.

⁴² Por. WULFF, dz. cyt., s. 502-503.

⁴³ Zob. G. W. ALLPORT, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988.

⁴⁴ Tamże, s. 140.

⁴⁵ Por. WULFF, dz. cyt., s. 492-496.

⁴⁶ Zob. V. E. FRANKL, *Homo patiens*, Warszawa 1984.

i logoterapii⁴⁷ uważa dwa specyficzne ludzkie zjawiska: autotranscendencję i samodystansowanie za prądoczynności ludzkiego bytu⁴⁸. Fenomen autotranscendencji należy uznać za fundamentalny fakt antropologiczny, gdyż stanowi specyficznie ludzki sposób bytowania, ontologiczną charakterystykę ludzkiego bytu. Być człowiekiem oznacza bowiem ciągle przekraczać siebie, być skierowanym na coś lub na kogoś, co nie jest nim samym⁴⁹. Do zasadniczych przejawów autotranscendencji należy między innymi fenomen religijności, rozumianej jako dążenie człowieka do Boga i relacji do świata nadprzyrodzonego. Relacja człowieka do Boga jest nieunikniona, chociaż nie zawsze jest świadoma. Niekiedy przybiera ona postać nieświadomego dążenia do Boga. To nieświadome nastawienie na Boga jest bardzo głęboko wpisane w naturę ludzką i jest typowe dla wszystkich ludzi, chociaż nie wszyscy zdają sobie z tego wyraźnie sprawę⁵⁰.

Jedną z ważnych odpowiedzi dotyczących problematyki religijności należy doszukiwać się w tzw. personalizmie dialogowym, prezentowanym między innymi przez M. Bubera, G. Marcela. Fundamentalną tezę personalizmu dialogowego jest stwierdzenie, iż świadomość podmiotu, to, kim jestem, rodzi się z relacji z drugim „Ty”. Osobowe istnienie człowieka jest istnieniem w relacji do drugiego człowieka (jako osoby) i do Boga ujmowanego w charakterze Osoby. Bóg bowiem kierując do człowieka swoje stworcze słowo, nazywając go „ty”, nadaje mu osobową konstrukcję, a ten z kolei, samym swoim istnieniem stanowi odpowiedź na wezwanie i powołanie Stwórcy. Owe „dialogiczne stawanie się” wpisane jest w podmiotowość, osobowość, tożsamość człowieka i wyraża się w czterech podstawowych relacjach: do Transcendencji (Boga), drugiego człowieka, otaczającego świata, i do siebie samego. Jedna relacja pociąga drugą. Taki stan rzeczy ukazuje dwa podstawowe ukierunkowania dialogiczne: wertykalny (człowiek – Bóg) oraz horyzontalny (człowiek – inny człowiek, człowiek – inne byty, człowiek w relacji do siebie samego). Odwołanie się do Transcendencji, zakorzenione w podmiotowości ludzkiej, suponuje wniosek o religijności człowieka, będącego w dialogowej relacji ze Stwórcą⁵¹.

Na koniec rozważań dotyczących filozoficzno-psychologicznej interpretacji religijności warto odwołać się do przemyśleń Haliny Romanow-

⁴⁷ Szerzej o koncepcji logoterapii; zob. K. POPIELSKI, *Koncepcja logoteorii V. E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, red. Z. CHLEWIŃSKI, Lublin 1989, s. 69-101.

⁴⁸ M. WOLICKI, *Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologiczno-pastoralne aplikacje*, Przemyśl 1993, s. 17.

⁴⁹ Tamże, s. 19.

⁵⁰ Tamże, s. 43.

⁵¹ W. PASIERBEK, *Aktualność transcendentnego charakteru antropologii teologicznej dla pedagogiki*, w: *Pedagogika wiary*, red. A. HAJDUK, J. MÓŁKA, Kraków 2007, s. 46-47.

skiej-Łakomy. Otóż wspomniana autorka poddaje gruntownej i wnikliwej analizie tajemnice duchowości człowieka. Niejednokrotnie podkreśla się wzajemne odniesienie, korelację duchowości (wynikającej z natury cielesno-duchowej człowieka) do religijności. W wielu przypadkach używa się tych terminów zamiennie⁵². W rozumieniu H. Romanowskiej-Łakomy: człowiek w warstwie psychologicznej (osobowościowej) i społeczno-kulturowej (osobowej) jest całością, która tworzy jego strukturę najbardziej zewnętrzną i widzialną. Jednak osoba jest poznawalna przy uwzględnieniu trzeciego kontekstu – komponentu, jakim jest wymiar duchowy⁵³. Nie leży on „poza” innymi wymiarami fizycznymi, psychicznymi, kulturowymi w człowieku, lecz jest w stosunku do nich wyższy i obejmuje je w jedną całość; „jest wy-miarem pierwotnym i warunkuje inne wymiary”⁵⁴.

Powyższe analizy o charakterze filozoficzno- psychologicznym mają ogromne znaczenie dla teoretycznego uzasadnienia zjawiska religijności osób niepełnosprawnych⁵⁵. Z zaprezentowanych rozważań jasno wynika, że religijność jako gotowość i zdolność przekraczania siebie w kierunku rzeczywistości transcendentnej, jest istotnie związana z naturą człowieka. Nie oznacza to, że u poszczególnych jednostek religijność będzie widoczna, ale że istnieje w człowieku zdolność bycia religijnym.

W kontekście osób niepełnosprawnych (niezależnie od stopnia niepełnosprawności, dysfunkcji, nieprawidłowości rozwojowych), posiłkując się teorią filozoficzną, należy przyjąć, że posiada ono podłoże religijności wpisane w jego naturę ludzką i nie można tego założenia kwestionować, argumentując sprzeciw dysfunkcjami czy też deficytami w rozwoju. Potencjalną możliwość i możliwość religijności nie określa bowiem ciało, czy jakakolwiek nieprawidłowość, lecz strukturalna łączność duszy i ciała, które konstytuują osobę. Życie religijne nie może być na przykład czysto intelektualne, bowiem potrzebuje również witalności, ciepła, pasji⁵⁶.

Argumentacja za religijnością – odniesieniem do rzeczywistości nadprzyrodzonej i osobowego Bytu – Boga, przeprowadzana jest również na

⁵² Por. SOCHA, dz. cyt., s. 15-16.

⁵³ H. ROMANOWSKA-ŁAKOMY, *Psychologia doświadczeń duchowych*, Warszawa 1996, s. 30.

⁵⁴ J. w.

⁵⁵ Należy nadmienić, że czym innym jest dowiedziony fakt religijności człowieka (osoby niepełnosprawnej) a czym innym stwierdzenie o dojrzałości religijnej osoby. Trudno ustosunkowywać się do dojrzałości religijnej człowieka niepełnosprawnego w zakresie prezentowanego opracowania. Szerzej na temat dojrzałości religijności; zob. S. TOKARSKI, *Dojrzałość religijna*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 147-178; Dojrzałość religijna z kolei rzutuje na typologię religijności; zob. R. JAWORSKI, *Typologie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 271- 285.

⁵⁶ KUCZKOWSKI, dz. cyt., s. 43.

gruncie teologicznym. Zasadniczy kierunek myśli, potwierdzający potencjalną możliwość istnienia religijności u każdego człowieka, związany jest z ideą godności osoby⁵⁷ stworzonej na obraz i podobieństwo Boga.

Bóg stworzył człowieka na swój własny obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 27), stąd też człowiek rodząc się, przynosi na świat wizerunek Boga. Tylko człowiek jest: „jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁵⁸ i to właśnie stanowi o nadzwyczajności człowieka spośród wszystkich innych stworzeń. Człowiek jest więc stworzeniem⁵⁹ i dlatego jego istnienie zależy od kogoś innego niż on sam. Oznacza to, że łączy człowieka z Bogiem określona więź. Pierwszym wymiarem tej więzi jest pochodzenie od Boga, czyli źródło w Bogu. Drugim, powołanie do życia z Bogiem, czyli cel w Bogu. Zależność stwórczo-sprawcza, której doświadcza każdy człowiek, wpisuje go w tajemniczy, indywidualny i o charakterze nadprzyrodzonym dialog ze swoim Stworzycielem. Sobór Watykański II naucza: „Szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem. Człowiek jest zaproszony do rozmowy z Bogiem już od chwili narodzin: istnieje on bowiem tylko dlatego, że stworzony przez Boga z miłości jest zawsze z miłości zachowywany, i nie żyje w pełnej zgodności z prawdą, jeżeli w sposób wolny nie uzna tej miłości i nie odda się Stworzycielowi”⁶⁰.

Człowiek staje się więc współpracownikiem Boga. Do tej misji otrzymał niezbędne zdolności, możliwości, do których należy między innymi dusza, umożliwiająca życie w wieczności. Z koncepcją godności ludzkiej wiążą się trzy elementy: znak Bożego obrazu; fakt podmiotowości osoby ludzkiej; sfera wolności i racjonalności działania⁶¹.

Przez pryzmat tych faktów należy patrzeć na osobę niepełnosprawną. Znaczące zaburzenia funkcji poznawczych, społecznych, komunikacyjnych⁶² mogą skłaniać do myślenia, że wartość życia takiej osoby może być

⁵⁷ Godność człowieka może być postrzegana w relacji do teologii i psychologii; por. A. SZOSTEK, *Wokół godności i miłości*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. KRÓLIKOWSKA, Z. MAREK, Kraków 2007, s. 15- 27; T. M. DĄBEK, *Godność człowieka na podstawie Biblii*, w: *Refleksje nad godnością człowieka...*, s. 29- 37; E. SZYSZKA, *Istota poczucia godności w wybranych koncepcjach współczesnej psychologii*, w: *Refleksje nad godnością człowieka...*, s. 41- 47.

⁵⁸ KDK, 24.

⁵⁹ KDK, 12, 14.

⁶⁰ KDK, 19.

⁶¹ Por. A. DROŻDŻ, *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa*, t. 2, Tarnów 2001, s. 98.

⁶² Por. M. B. PECYNA, *Rodzinne uwarunkowania zachowania dziecka w świetle psychologii klinicznej*, Warszawa 1998, s. 115.

niższa od wartości innych osób⁶³. Szczególnie, gdy tak bardzo we współczesnym świecie podkreśla się świadomość wyboru, samostanowienia i pełną niezależność. W myśl teologicznych nauk wartość osoby wyznaczana jest miarą godności człowieka, a człowiek tę godność posiada zawsze⁶⁴. Owa godność stanowi również podstawę religijności, odniesienia do Stwórcy. Człowiek niepełnosprawny jest więc niezależnie od stanu zdrowia i umysłu osobą⁶⁵. Struktury osobowej człowieka nic nie jest w stanie naruszyć, ani niedomagania fizyczne, ani psychiczne. Nie ujmuje zatem godności osoby nawet „radykalnie zły i niepomyślny stan zdrowia fizycznego czy psychicznego”⁶⁶. Niepełnosprawność można w pewien sposób ograniczać potencjał służący człowiekowi do realizacji swego życia, ale nie może naruszyć jego osobowej wartości⁶⁷. W świetle Objawienia, na którym bazują nauki teologiczne, zarówno wartość osoby ludzkiej, jak i aspiracja do transcendencji, połączona z całym bogactwem życia duchowego, znajduje swój najgłębszy i prawdziwy sens w każdej osobie ludzkiej⁶⁸. Ta wielkość człowieka, jego godność i podmiotowość jako osoby jest: „zastana, jest wyrazem jego własnego sposobu istnienia, a nie jest nadawana przez społeczeństwo i historię”⁶⁹.

Uchwycenie teologicznego sensu godności każdego człowieka, a więc i człowieka niepełnosprawnego, pozwala na potwierdzenie założenia, że każda osoba ludzka posiada sferę religijności, rozumianej jako wyraz osobowej relacji do Boga.

3. Specyfika rozwoju religijności

Według Cz. Walesy rozwój religijności człowieka „stanowi następstwo zmian w kierunku wyższej jakości życia, usytuowanego wobec Boga”⁷⁰. Rozwój religijny może urzeczywistniać się jako: „stawanie się” lub

⁶³ Należy uświadomić sobie, że człowiek niepełnosprawny nie stanowi w gruncie rzeczy kogoś innego, wyróżnionego w relacji do społeczeństwa ludzi zdrowych. Nie jest nikim spoza, znajduje się bowiem w jedności ze wspólnotą ludzką. Por. P. K. McIRNEY, *Wstęp do filozofii*, Poznań 1998, s. 126-127.

⁶⁴ Por. DM, 15.

⁶⁵ Por. G. DOGIEL, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 139-141.

⁶⁶ D. KORNAS-BIELA, *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 2001, s. 358. Kościół wierzy i naucza, że życie ludzkie nawet, gdy jest słabe i cierpiące, jest zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci i pełnią osobowego bytu. Por. FC, 30; EV, 60.

⁶⁷ Por. KKK, 1004.

⁶⁸ Por. J. TARNAWA, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002, s. 62.

⁶⁹ BOCHENEK, dz. cyt., s. 159.

⁷⁰ WALESA, *Rozwój religijności...*, s. 57.

przekształcanie się struktur religijności. Poprzez przekształcanie się struktur religijności należy rozumieć: doskonalenie się form religijności aktualnej i potencjalnej; powiększenie sfery aktywności religijnej i możliwej kompetencji; wynajdywania coraz lepszego kierunku rozwoju; organizowanie nowych struktur religijności i reorganizowania istniejących; integrowanie pojedynczych struktur religijności w coraz to większe całości, które na nowo się modyfikują⁷¹.

Podstawą rozwoju człowieka religijnego jest kształtowanie się potencjalności osobniczej, indywidualnej, zawartej w możliwościach rozwojowych. Należy uwzględnić potencjał rozwojowy wewnętrzny (zadatki dziedziczne, nabytki aktualne i dojrzewanie, przeżyte doświadczenia, uczenie się) oraz zewnętrzny, którym jest korzystne dla rozwoju środowisko⁷².

Wspominając zmiany w rozwoju religijnym człowieka, trzeba pamiętać, że mają one charakter ilościowy i jakościowy oraz dotyczą zarówno struktury, jak i funkcji religijności⁷³. Korelują i mają wpływ na wielopłaszczyznowy aspekt egzystencji ludzkiej. Całościowa zasada organizacji zmian religijności dotyczy następujących struktur: świadomości religijnej, uczuć religijnych, decyzji religijnych (parametr wolnościowy), więzi ze wspólnotą, praktyk religijnych, moralności religijnej, doświadczeń religijnych⁷⁴. Widząc bogactwo treści w kwestii rozwoju religijności, można dostrzec wielopłaszczyznowość ujęcia tych cech wobec osób niepełnosprawnych. Ich rozwój religijny, można nie zawsze dostrzegać na jednym konkretnie obranym poziomie np. świadomości religijnej (związek z upośledzeniem umysłowym), może mieć większą wartość jako komponent religijności związany z uczuciami religijnymi. Każdy rozwój zakłada pewien dynamizm. I z całą pewnością dynamizm ten w jednakowy i proporcjonalny sposób nie obejmuje wszystkich obszarów religijności niepełnosprawnych, ale jest on zauważalny przynajmniej w kilku płaszczyznach.

Podobnie w relacjach przeżyć religijnych osób pełnosprawnych i niepełnosprawnych zachodzą niejednokrotnie znaczące różnice. W złożonej i bogatej rzeczywistości, jaką jest przeżycie religijne, można wyróżnić trzy podstawowe etapy, które też są złożonymi procesami⁷⁵.

Pierwszą fazę stanowi kontakt człowieka z przedmiotem religijnym, będący pojawieniem się pewnej nowej treści, ujmującej obecność szczególną i inną niż to, co otacza człowieka. Podmiot jest tutaj bierny. W drugiej fazie przeżycia religijnego następuje przejście aktywności przez podmiot ludzki

⁷¹ Tamże, s. 58.

⁷² Zob. CZ. WALESA. E. RZECHOWSKA, *Możliwości rozwoju religijności dzieci i młodzieży*, „Forum Psychologiczne” (1996) nr 1, s. 19-26.

⁷³ WALESA, *Rozwój religijności...*, s. 58.

⁷⁴ Tamże, s. 66.

⁷⁵ J. ZDYBICKA, *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, w: *Religia w świecie współczesnym...*, s. 57.

i polega ona na zaangażowaniu osobowym, pragnieniu wejścia w kontakt z Bogiem. Wyraża się to poprzez szereg aktów wewnętrznych i zewnętrznych będących podstawą szacunku i czci. W trzeciej fazie następuje aktualizacja więzi z przedmiotem religijnym przez czyn (akt religijny), skierowany wprost ku niemu. Dopiero czyn religijny ma wieńczącą kwalifikację religijną. Całość więc zdarzenia religijnego w przeżyciu religijnym można według Zdybickiej ująć w schemat: spotkanie – dialog – unia⁷⁶.

Sytuacja przeżycia religijnego jest nieco mniej wyrazista i „efektywna” w sytuacji niepełnosprawnego, co nie znaczy, że gorsza czy niemożliwa. Z pewnością jest mniej uświadomiona przez podmiot angażujący się w relację z Bogiem. Niemniej jednak ciągle trzeba pamiętać o zasadzie indywidualnego podejścia i spojrzenia na sposób wyrażania religijności przez osoby niepełnosprawne, gdyż jest to uzależnione od rodzaju dysfunkcji i sprzężeń chorobowych. Wiadomo bowiem, że posiadają one choćby podstawowe predyspozycje do wyrażania swoich zachowań religijnych, do których należą: kult i modlitwa⁷⁷.

Konkludując i podsumowując powyższe dociekania, należy stwierdzić, że osoby niepełnosprawne mają właściwe „podłoże” psychiczno-duchowe dla zaistnienia faktu religijności. Dziwić może jedynie to, że tak mało literatury dotychczas poświęcono temu zagadnieniu.

Wykazanie faktu religijności u osób niepełnosprawnych, suponuje również – wobec wielu dziedzin naukowych – uwzględnienie tego paradygmatu w poszukiwaniach prawdy o osobach obarczonych jakkolwiek niepełnosprawnością. Oprócz tego wydaje się zasadnym „wpisanie” w proces rozwojowy i konteksty egzystencjalne doświadczenia religijnego, jako istotnego w hierarchii potrzeb tych osób.

THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL CONCEPT OF THE RELIGIOSITY OF PEOPLE WITH DISABILITIES

Summary: Article is an attempt of a theoretical study of the reality of religion, and so the life of faith and expression by people who are stigmatized by disabilities, impairments and developmental abnormalities. The author opposes the reductionist view and look at human nature, limited only to the psycho-physical sphere, without taking into account the spiritual space, which is a substrate of spirituality, and therefore the religion itself. The author defines and determines the concept of religion and its components; refers to the basic philosophical and theological thought, recalling a few thinkers and submit represented by these arguments related to human anthropolo-

⁷⁶ Tamże, s. 57-59.

⁷⁷ Podstawowe kryteria zachowań religijnych: Zob. Kuczkowski, jw. s. 252-261.

gy; indicates “potential intellect” (constituted in each person-entity), the nature of spiritual space that transcends the nature of things outside their own person-entity to the Absolute (God); defines the specific qualities and characteristics of the dynamic process of spiritual development. That argument also aims to support the fundamental assumption (among others postulated by the Catholic pedagogy) about the role of spirituality in the space of a holistic development of the person, regardless of its psycho-somatic limitations. Therefore, the fact that religion and allow it to express, live, should be one of the most important priorities of contemporary theological science, pedagogical, sociological and psychological attitude to the problem of religiosity of a human person.

Keywords: religiosity, people with disabilities, pastoral psychology

Słowa kluczowe: religijność, niepełnosprawni, psychologia pastoralna

**RELATYWIZM POSTMODERNIZMU KWINTESENCJĄ POSTAWY
WSPÓŁCZESNOŚCI WOBEC ZAGADNIENIA PRAWDY**

Nie będziemy zbyt oryginalni stwierdzając, że najwięcej skojarzeń z relatywizmem wywołuje obecnie prąd intelektualny, zwany postmodernizmem¹. Ten nurt myślowy, pokrewny tradycjom idealizmu, następujący „po” modernizmie (racjonalizmie), uznawany jest za współczesną odmianę irracjonalizmu filozoficznego².

Adam Grobler zalicza go do głównych źródeł relatywizmu, obok marksizmu, pragmatyzmu oraz filozofii analitycznej³, a abp Bolesław Pylak w swej refleksji o konieczności powrotu do metafizyki w jej głębokim tomistycznym wydaniu, wymienia fundatorów postmodernizmu. Są to: Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, wreszcie na polskiej scenie filozoficzno-socjologicznej Zygmunt Bauman⁴.

Pośród mnogości poglądów związanych ze środowiskiem postmodernizmu nader często przewija się ten właśnie, bezpośrednio dotyczący niniejszego wywodu motyw, a mianowicie relatywizm. „Postmodernizm dość otwarcie opowiada się za relatywizmem” – pisze Ernest Gellner w swojej analizie współczesnego odniesienia rozumu i religii, dodając: „ruch postmodernizmu, będąc jedynie ulotną kulturową modą, jest godny uwagi jako żywy i współczesny przykład relatywizmu i jako taki na długo z nami pozostanie”⁵. Postmodernizm jest zdeklarowanym wrogiem idei unikatowej, wyłącznej, obiektywnej, zewnętrznej do podmiotu poznającego i – co za tym idzie – transcendentnej prawdy. Prawda w tym ujęciu pozostaje nieuchwytna, wielopostaciowa, ukryta, na wskroś subiektywna. Nigdy nie jest bezpośrednia i prosta⁶. Ewa Domańska nawiązując do tego zagadnienia stwierdza

¹ Por. J. A. MAJCHEREK, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004, s. 258.

² Por. H. KIEREŚ, *Postmodernizm*, PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 387.

³ Por. A. GROBLER, *Prawda a względność*, Kraków 2000, s. 11-15.

⁴ Por. B. PYLAK, *Wiek XXI – Thomas redivivus?*, w: *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. STYCZEŃ, W. CHUDY, Lublin 2003, s. 359.

⁵ E. GELLNER, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. KOWALCZUK, Warszawa 1997, s. 37.

⁶ Por. także T. DOLA, *Historyczny kształt prawdy*, w: S. RABIEJ (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice Fides et*

wręcz: „Postmodernistyczna filozofia podała w wątpliwość fundamentalne kategorie kultury nowożytnej. Najbardziej zaś wstrząsnęła kategorią prawdy, która nigdy dotąd nie została tak poważnie naruszona. Postmodernizm zmusił do przemyślenia niemal wszystkiego od nowa”⁷.

Janusz A. Majcherek w swojej publikacji na temat źródeł relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku, nawiązuje do stanowiska Romano Harre i Michaela Krausza, którzy zwracają uwagę na dwa sposoby przejawiania się relatywizmu. Chodzi o jego formy sceptyczną i permissywną. Podczas gdy pierwsza głosi, że żaden punkt widzenia nie jest uprzywilejowany, żaden opis nie jest prawdziwy, żadna miara wartości nie jest prawomocna, a dotarcie do uniwersalnego i prawdziwego dla wszystkich podmiotów ujęcia jest niewykonalne, druga z kolei zasadza się na przekonaniu, że wszystkie stanowiska i punkty widzenia mają jednakową prawomocność, wszystkie opisy danego stanu rzeczy są prawdziwe, a wszystkie miary wartości na równi dopuszczalne⁸. „Totalność relatywizmu postmodernistycznego wyraża się w tym, że paradoksalnie łączy oba te sposoby przejawiania się, odzęgując się jednocześnie od wszelkiej totalności”⁹.

1. Próba definicji

Sam relatywizm definiować będziemy za Powszechną Encyklopedią Filozofii jako stanowisko głoszące, że prawda jest zmienna, stopniowalna i że zależy od tego, kto coś twierdzi i w jakich okolicznościach¹⁰.

Zdefiniowanie zaś samego zjawiska postmodernizmu nie jest kwestią łatwą z uwagi na ogromną rozpiętość tego nurtu myślowego i niechęć jego własnych piewców i architektów do systematyzujących ujęć i definicji. Postmodernizm kojarzony jest z prądami myślowymi współczesności. Na dzień dzisiejszy wydaje się być bardzo silny i popularny. Mimo iż przedstawiany przez swoich adwersarzy jako destrukcyjny (a przynajmniej dekonstrukcyjny) nurt współczesnej kultury, stanowiący dla niej zagrożenie, a przynajmniej ogromne wyzwanie, sam pozostaje trudny do jednoznaczne-

ratio zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999 roku (Sympozja 31), Opole 1999, s. 102.

⁷ E. DOMAŃSKA, *Filozoficzne rozdroża historii*, w: E. DOMAŃSKA, J. TOPOLSKI, W. WRZOSEK, *Między modernizmem a postmodernizmem, Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 28, cyt. za J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 259.

⁸ Por. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 259.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. H. KIEREŚ, *Relatywizm*, PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 716.

go uchwycenia i zdefiniowania. Zgodnie ze zdaniem wielu znawców tematu, nie istnieje pełna jasność, czym on tak naprawdę jest¹¹.

W rzeczy samej, jasność i klarowność nie należą do charakterystycznych cech samego postmodernizmu, a i on sam niekiedy otwarcie przeciwko nim występuje. Założenia ruchu są nazbyt eteryczne i niejasne, by można je było łatwo zdefiniować i władać nimi z precyzją. Samoświadomość postmodernizmu zakładająca, że wszystkie znaczenia należy dekonstruować w sposób, który uwzględnia także ich przeciwieństwa oraz podkreśla istniejące między nimi sprzeczności, faktycznie wyklucza jasne i niedwuznaczne określenie własnego stanowiska¹². Oddziaływanie tego ruchu obserwujemy na wielu płaszczyznach. Dotyczy ono antropologii, literatury, filozofii, kultury, czy wreszcie powszechnego postrzegania otaczającej nas rzeczywistości przez szerokie masy społeczeństwa. Nagminne jest w nim traktowanie wszystkiego jako swego rodzaju „tekstu”. U podstawy owego tekstu, całego społeczeństwa, a właściwie wszystkiego leży (subiektywne pojmowane) znaczenie. Znaczenia te należy rozszyfrowywać lub „dekonstruować”. Pojęcie rzeczywistości obiektywnej jest w tym systemie ze wszech miar podejrzane¹³. Ujmując rzecz w kategoriach estetycznych, postmodernizm jest afirmacją eklektyzmu. Nie jest to jednak tradycyjny eklektyzm, usiłujący dokonać syntezy tego, co najlepsze w każdej konwencji czy systemie, by stworzyć harmonijny układ. W postmodernizmie nie chodzi już o doskonałość, czy zwartość i harmonię. Przeciwnie, kwestionuje się możliwość ich ustalenia lub przyjęcia. „W sytuacji pluralizacji prawdy, relatywności wartości etycznych, a w szczególności – estetycznych, sztuka staje się magazynem rekwizytów, zasobem środków, symboli i chwytów artystycznych, z których można dowolnie korzystać, mieszając style i konwencje”¹⁴. Zamiast doboru tego, co najwartościowsze, przyjmuje się to, co szokujące, dziwne, marginalne i nietypowe.

Ks. Paweł Bortkiewicz podejmuje się opisu tego trendu współczesnej filozofii i kultury za pomocą głównych jego dogmatów i współtworzących go nurtów¹⁵. Podstawowym jest według niego przekonanie postmodernistów, że środowisko myślenia i działania człowieka stanowi system złożo-

¹¹ Por. E. GELLNER, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. KOWALCZUK, Warszawa 1997, s. 36, 43.

¹² Por. tamże, s. 37.

¹³ Por. tamże, s. 36.

¹⁴ A. SZAHAJ, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 176, cyt. za J. A. MAJCHEREK, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004, s. 280.

¹⁵ Por. P. BORTKIEWICZ, *Rola pokory w kulturze myślenia*, w: M. GRABOWSKI (red.), *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio* (Toruń 19-21.04.1999 – materiały z konferencji), Toruń 1999, s. 209-214.

ny – różny od systemów mechanicznych – przez swą nieprzewidywalność i niemożność sprawowania nad nim kontroli, a tym bardziej ujęcia go w adekwatnych danych statystycznych. Takie ujęcie przestrzeni aktywności jednostki oraz społeczności dowartościowuje wprawdzie pojęcie autonomii, ale zarazem pojmuje owo środowisko jako przestrzeń chaosu i chronicznego braku zdeterminowania, obszar narażony na sprzeczne działania, a przez to stale ambiwalentny¹⁶.

Postmodernizm jawi się zatem jako obszar niezwykle zróżnicowany, trudny do jednoznacznej oceny. W pełni potwierdza to św. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, pisząc: „Nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem «epoki postmodernizmu». Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. Pierwotnie posługiwano się tym określeniem w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej. Później znalazło ono zastosowanie w sferze filozofii, zachowując jednak pewną dwuznaczność, zarówno dlatego, że ocena tego co «postmodernistyczne» jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności” (FR 91). Niszczycielska krytyka wszelkich pewników, zapominająca o niezbędnych rozróżnieniach, wikłając się w eklektyzm, historyzm, scjentyzm i błędnie pojęty pragmatyzm (por. FR 86-89) zmierza jednakże ku nihilizmowi, który stanowiąc jedno z największych zagrożeń kultury i cywilizacji obecnej doby, wyznacza dziś – jak się zdaje – wspólny horyzont wielu filozofii, które straciły wrażliwość na zagadnienia bytu i odrzuciły wszelkie fundamenty, negując zarazem wszelką prawdę obiektywną: „Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. [...] Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną” (FR 90).

Skoro nie ma nadziei ani możliwości osiągnięcia celu, jakim jest prawda, pozostaje tylko poszukiwanie konkretnych doznań i doświadczeń,

¹⁶ Por. tamże, s. 210.

bez głębszego sensu i zakorzenienia człowieka w wartościach nieprzemijających. „To, co jest charakterystyczne dla nihilizmu, to zarzucenie horyzontu prawdy. Zaniechanie wizji celowości ludzkiego działania. Liczy się często sam aktywizm, bez uwzględnienia tego, czemu on służy. Także bez uwzględnienia tego, co jest dobrem lub złem dla człowieka. Można zatem chyba zaryzykować twierdzenie, że nihilizm jest drugim imieniem postmodernizmu (a przynajmniej znacznych jego twarzy)”¹⁷.

2. Rodzaje postmodernizmu według abpa Józefa Życińskiego

W swoim tekście¹⁸, odnoszącym się do przesłania encykliki *Fides et ratio* w kontekście postmodernizmu, abp Józef Życiński, powołując się na dzieło *La theologie en postmodernite*¹⁹, wyróżnia jego podstawowe odmiany:

1. Postmodernizm francuski, z dominującymi wpływami dekonstrukcjonizmu Jacquesa Derridy. Do jego klasycznych przedstawicieli należą: Jean-Francois Lyotard oraz Michael Foucault.
2. Postmodernizm amerykański, w którym dominują elementy pragmatyzmu (Richard Rorty), bądź też próby wypracowania kategorii filozoficznych odmiennych niż tradycyjne (David R. Griffin, John Cobb).
3. Postmodernizm chrześcijański, uwzględniający uzasadnioną krytykę ideologii oświeceniowej i starający się łączyć ją z przekazem doktryny chrześcijańskiej (Peter Koslowski, Robert Spaemann).
4. Postmodernizm populistyczny (ideologiczny), w którym bez związku z jedną wyraźnie określoną tradycją interpretacyjną przeprowadza się krytykę tradycji sokratejsko-oświeceniowej w sposób wewnętrznie niespójny i uwikłany w głębokie niekonsekwencje inspirowane niechęcią do racjonalności w klasycznym jej pojmowaniu²⁰.

Jeśli spróbujemy określić jakiś wspólny mianownik dla owych odmian postmoderny, to nasuwa się przede wszystkim wyznawana przez nie zasada pogodzenia się z niepewnością poznawanych przez nas prawd. Oto niczego nie można już wiedzieć na pewno, wszelkie fundamenty okazały (i okazują) się wątpliwe i chwiejne. W obecnej dobie człowiek nie kwestionuje już religii, ani nauki, ani też poznania filozoficznego. Traktuje je natomiast jako formy gier językowych. Także samo pytanie o Boga nie jest już związane z treściami formułowanymi ongiś przez ideologów ateistów. Obecnie twierdzi się, że zarówno teizm jak i ateizm stanowią jedynie pewną for-

¹⁷ Tamże, s. 213.

¹⁸ J. ŻYCIŃSKI, *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwań postmodernizmu w perspektywie encykliki „Fides et ratio”*, w: T. STYCZEŃ, W. CHUDY (red.), *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, s. 103-118.

¹⁹ *La teologie en postmodernite*, red. P. GISEL, P. EVRARD, Geneve 1996.

²⁰ Por. J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 107-108.

mę naszej (głęboko subiektywnej dodajmy), gry ze środowiskiem. Podejście takie pozostaje w rażącej sprzeczności nie tylko z nauką Kościoła, ale także z ideałami oświeceniowymi, głoszącymi wiarę w możliwości poznawcze rozumu oraz doniosłość poznania naukowego²¹. Owocuje to ideologiczną apoteozą niewiedzy, tymczasowości i permanentnej niepewności, stąd w tekstach postmodernistycznych elementy profetyczno-wizjonerskie dominują nad uzasadnionymi ocenami. Tak zainspirowana krytyka wszelkich pewników stanowi formę nihilizmu, w której odrzuca się nie tylko wiarę w rozum, ale także w sens historii oraz możliwość doskonalenia struktur społecznych czy eliminowania zła²². Według św. Jana Pawła II logicznym następstwem tych procesów jest pojawienie się na horyzoncie jednego „z największych zagrożeń [...] pokusy rozpacz” (FR 91).

Ból ofiar Oświęcimia (Hans Jonas i jego *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*)²³, nieludzkie ludobójstwa Kołomy, Kampuczy i Ruandy uświadamiają piewcom postmodernizmu, że człowiek może jawić się raczej jako istota tragiczna, niż jako *animal rationale*. Wśród mistrzów filozofii jako wielki autorytet pojawia się w takiej perspektywie Friedrich Nietzsche, usiłujący filozofować nawet pomiędzy parkosyzmami szału. Jego krzyk ma ponoć wyrażać kondycję człowieka dobitniej i pewniej, niż czyniły to wnikliwe wywody Platona, Arystotelesa, czy oświeceniowych racjonalistów. Podobne stawianie sprawy prowadzi jednak na manowce, uważa Józef Życkiński, gdyż w tej perspektywie „łatwo jest zatrzeć granice między Akademią a kliniką psychiatryczną”²⁴. Niewątpliwie, pisze dalej, chociaż nasze doznanie bólu, rozczarowań i absurdu niesie ze sobą ważną prawdę o człowieku, a w postmodernistycznej ekspresji owego bólu uderza autentyzm ludzkiego dramatu, mamy tu do czynienia z poważnym problemem. Usiłuje się bowiem „wprowadzić retorykę wyzwolenia, po to, by w ramach apologetyki wolności zrezygnować z klasycznego pojęcia prawdy”²⁵.

3. Postmodernistyczny relatywizm wobec zagadnienie prawdy

Zwrócimy teraz uwagę na genezę i formy wyrazu relatywizmu postmoderny, co pozwoli nam przejść do ukazania konstytutywnego dla myśli postmodernistycznej odniesienia do prawdy, wyrażanego w daleko

²¹ Por. tamże, s. 108.

²² Por. J. BAJDA, *Prawda między miłością a nienawiścią. Medytacja nad encykliką Fides et ratio*, w: T. STYCZEŃ, W. CHUDY (red.), *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, s. 226-227.

²³ H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main 1987.

²⁴ J. ŻYCKIŃSKI, dz. cyt., s. 110.

²⁵ Tamże.

idącym sceptycyzmie, a nawet otwartej wrogości wobec absolutyzacji jakiegokolwiek prawdy.

3. 1. Geneza i przejawy postmodernistycznego relatywizmu

Ernest Gellner porusza w swojej pracy zagadnienie pochodzenia i źródeł postmodernistycznego relatywizmu²⁶. Sami przedstawiciele postmoderny przyjmują, że aż do zakończenia drugiej wojny światowej mieliśmy w historii ludzkości do czynienia z trwającą kilka wieków epoką kolonializmu i imperializmu, której systemem myślowym pozostawał w mniejszym lub większym stopniu pozytywizm. Kolejnej zaś epoce – dekolonizacji – towarzyszy hermeneutyka, której najwyższą formę stanowi z kolei postmodernizm²⁷. „Pozytywizm to forma imperializmu, lub na odwrót, a może i jedno, i drugie. Klarownie zaprezentowane i (w domyśle) niezależne fakty to przejaw i narzędzie kolonialnej dominacji; w przeciwieństwie do tego subiektywizm oznacza intelektualną równość i szacunek. Na świat prawdziwy (jeśli rzeczywiście kiedykolwiek będzie można powiedzieć o nim coś prawdziwego) składają się niepewne subiektywizmy; obiektywne fakty i uogólnienia to przejaw i narzędzie dominacji”²⁸. Postmodernizm odnosi się on krytycznie do świadomości modernistycznej ze względu na jej skłonność do absolutyzmu (obiektywizmu, uniwersalizmu i fundacjonalizmu) i widocznej porażki w obietnicach triumfu rozumu, prawdy i powszechnego szczęścia. Skłania się on w końcu do przypisywania oświeceniowemu pozytywizmowi i modernizmowi cech fundamentalistycznych, w związku z doktryną „jedynej słuszności”. Zarzuca nietolerancję, ustanawianie krępujących wolność kanonów, schematów i stereotypów. „W planie społecznym oznacza to odrzucenie oświeceniowego normatywizmu, zastępowanie wywodzącej się z niego modernistycznej triady Wolność-Równość-Braterstwo, postmodernistyczną trójcą Wolność-Różnorodność-Tolerancja”²⁹.

Tak więc ruch postmodernistyczny przenika interesująca dla badaczy kwestia powiązań między dwoma nurtami zjawisk: wyzwoleniem politycznym i społecznym (wiele tutaj wątków feminizmu) a poznawczym subiektywizmem. Jasność w przedstawianiu prawdy o rzeczywistości i jej obrona to w oczach ideologów postmodernizmu nic innego, jak tylko narzucanie rzekomo jedyne i obiektywnego poglądu, który jest narzędziem

²⁶ E. GELLNER, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. KOWALCZUK, Warszawa 1997.

²⁷ Por. tamże, s. 40.

²⁸ Tamże. Starcie pomiędzy pozytywizmem a postmodernizmem uważa Gellner za swego rodzaju historyczną powtórkę konfrontacji klasycyzmu z romantyzmem. Zob. tamże.

²⁹ J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 278.

dominacji i ucisku wobec inaczej myślących. To narzucanie określonego obrazu świata, niczym nie uprawnione zmuszanie do poddania się zniewoleniu³⁰. Postmoderniści mocno podkreślają związek pomiędzy politycznym i hermeneutycznym egalitaryzmem. W czasach imperialnych sprawujący władzę (kolonialiści czy patriarchowie) wykorzystywali swoją dominującą pozycję, aby narzucić własny obraz świata swoim ofiarom; czy raczej posługiwali się własną wizją rzeczywistości i autorytetem, by zdobyć lub utrzymać władzę, narzucając poddanym złudzenie jej prawowitości. Nie tyle zależało im na niewolnikach, co na niewolnikach, którzy utożsamialiby się ze swoją uległością w imię obiektywnych kryteriów³¹. „Można to podsumować twierdzeniem: cała idea obiektywizmu i klarowności to przemyślana pułapka zastawiona przez panujących (...). W rzeczywistości Kartezjusz, który zapoczątkował zdecydowane dążenie do prawdy obiektywnej bez kulturowego zaślepienia, do rozumu nie zepsutego «obrzędem i przykładem» (jego własne określenie kultury) wykuł narzędzia i broń niezbędne dla kolonialno-patriarchalnej dominacji świata. Według Kartezjusza posługiwanie się *cogito* stanowiło wstęp do ucieczki przed kulturowym zaślepieniem. Trzy wieki później powraca jako narzędzie służące określeniu i zaakceptowaniu takiego zaślepienia jako jedynej rzeczywistości”³².

Gellner, zgłębiając zagadnienie genezy i źródeł relatywizmu postmodernistycznego, jako pierwsze z nich wymienia marksizm. Wprawdzie pierwotna marksistowska wizja w prezentowanym obrazie życia społecznego pierwszeństwo przypisuje materialnym środkom produkcji, wobec których system znaczeń traktowany jest jako drugorzędny i pochodny, a także wierzy, że znajduje się w posiadaniu prawdy obiektywnej, jednak ideolodzy tego kierunku szybko nabyli umiejętności wyjaśniania rzeczywistości i nadawania znaczeń faktom i systemom. Ukazywanie wrogich im opinii w kontekście walki klasowej stało się ich podstawowym stylem literackim, ze swoim kanonem, klasyką i rytuałem³³. Zaistniała nagła potrzeba wyjaśniania, hermeneutyki. Zwiększała się ilość wrogiej wobec marksizmu krytyki, a proporcjonalnie do niej rosła też liczba własnych dzieł poświęconych demaskatorskiemu wyjaśnianiu tych anty-marksistowskich wypowiedzi³⁴.

Idee marksizmu zostały następnie rozwinięte przez wpływowy ruch, zwany „szkołą frankfurcką”³⁵. Marksieści starej daty nie podważali obiek-

³⁰ Por. E. GELLNER, dz. cyt., s. 41.

³¹ Por. tamże, s. 45.

³² Tamże.

³³ Por. tamże, s. 46-47.

³⁴ Por. tamże, s. 47.

³⁵ Szkoła frankfurcka (niem. *Frankfurter Schule*) – potoczna nazwa w literaturze przedmiotu filozofii i socjologii grupy pracowników frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych, istniejącego w latach 1923-1933 na tamtejszym uniwersytecie, a od 350

tywności jako takiej, twierdzili tylko, że ich oponenci nie są prawdziwie obiektywni, że jedynie udają przestrzeganie zasad naukowej obiektywności, dając się w rzeczywistości zwodzić klasowym interesem. Jednak prawda i prawdziwa nauka istniała w ich świadomości nadal. Natomiast szkołę frankfurcką charakteryzowała tendencja do występowania przeciwko kultowi faktów obiektywnych jako takich, a nie tylko przeciw nieodpowiedniemu ich określaniu. Gellner nie bez pewnej ironii stwierdza, że prawdziwy, świadomy i krytyczny przedstawiciel tejże szkoły nie poświęca zbyt wiele czasu na ustalenie tego, co było, tylko od razu przechodzi do sedna zagadnienia. „Do głębokich pokładów, które pozwalały wyjaśnić, dlaczego to, co było, było, a także do równie głębokiego ujawnienia tego, co być powinno”³⁶.

Jednak szkole frankfurckiej nie udało się wypracować metody precyzyjnego i wiarygodnego opisanie prawdy, która znajdowała się według nich pod powierzchnią faktów, lub nawet zwyczajnie stwierdzić, który z wielu możliwych układów społecznych powinien być w porównaniu z obecną rzeczywistością najbardziej preferowany, czy doskonały. W końcu istnieje ogromna liczba możliwych interpretacji zjawisk, czy też niezliczona liczba możliwości skontrastowania, czy zanegowania obecnej sytuacji. W jaki sposób wybrać tę odpowiednią? Próżno czekać ze strony zwolenników szkoły frankfurckiej na zadowalającą odpowiedź na to pytanie. W praktyce uwolnieni od nudnego obowiązku „grzebania się w faktach”³⁷ nie wypracowali jednak żadnej krytycznej metody, choć stwarzanie pozorów jej istnienia dzięki żonglerce słownej, było w rzeczy samej hołdem, jaki subiektywizm i relatywizm złożył obiektywności.

Postmoderniści podążają drogą wytyczoną przez późnych marksistów i frankfurczyków. O ile jednak przedstawiciele szkoły frankfurckiej występowali przeciwko celebrowaniu obiektywności jako celu samego w sobie i zdawali się zachować (przynajmniej w założeniach) pojęcie jakiegoś alternatywnego ideału, stanowiska rzekomo słusznego, obiektywnego i będącego punktem odniesienia, to postmoderniści poszli o krok dalej. Podobnie jak ich poprzednicy odrzucają kult i koncentrowanie się na powierzchni zjawisk, zamiast jednak zaproponować jakąś alternatywną metodę odniesienia do obiektywności (choćby niejasno określoną), twierdzą, że żadne tego typu rozwiązania nie są ani możliwe, ani potrzebne, ani pożądane³⁸. „Odrzuca się tutaj nie tyle obiektywność powierzchowną, ile obiektywność jako taką (...). Hermeneutyczna prawda ma zatem zastąpić prawdę obiek-

1933 roku kolejno przy paryskiej *École normale supérieure* i nowojorskim *Columbia University* a od 1949 roku ponownie we Frankfurcie nad Menem.

³⁶ E. GELLNER, dz. cyt., s. 49.

³⁷ Tamże, s. 50.

³⁸ Por. tamże, s. 50-51.

tywną. Hermeneutyczna prawda szanuje zarówno subiektywność obiektu badania, jak i samego badacza, a nawet czytelnika lub słuchacza³⁹.

Tak więc – zdaniem Gellnera – linia rozwojowa myśli postmodernistycznej prowadzi od marksistowskiego potępienia oponentów za ich domniemaną pseudoobiektywność, przez reprimendę udzieloną przez szkołę frankfurcką wszelkiej maści historiografom i empiryistom za ich płytki pozytywizm, równający się gromadzeniu powierzchownych faktów, do postmodernistycznego odrzucenia samego dążenia do obiektywności oraz zastąpienia go hermeneutyką⁴⁰.

Postmodernizm, nazywany przez Gellnera w jego przenikliwej analizie tej tematyki „swoistą histerią subiektywności”⁴¹, poprzez swoją rezygnację z założenia trwałości norm dotyczących tożsamości i języka, swój metafizyczno-literacko-krytyczny żargon „dławi się własnym stylem i podpisuje pod własnym chaosem i niezrozumiałością”⁴². Gellner nie czuje się zaniepokojony faktem występowania tego typu stanowisk w literaturze, jednakże w antropologii oznacza to dla niego rezygnację z jakiegokolwiek poważnej próby opisanie czegokolwiek na sposób możliwie dokładny, udokumentowany i podlegający racjonalnej weryfikacji⁴³. Mamy do czynienia z podwójnym naciskiem na subiektywność: w kreowaniu świata przez studiowaną osobę i w stwarzaniu tekstu przez badacza. Tak mocno w postmodernizmie dowartościowane „znaczenie” staje się nie tyle narzędziem badawczej analizy, ile stanowi rodzaj pojęciowego narkotyku, instrumentu zaspokojenia własnych ambicji. Nie ma już tego, co realne, ponieważ nie można już go odróżnić od jego różnorodnych kontekstów, takich jak opis, narracja, interpretacja, odwzorowanie. W społeczeństwie informacyjnym, głoszą relatywiści postmodernizmu, w którym rzeczywistość „wytwarzana” i kreowana jest przez informację, odróżnienie realności od pozorów stało się nie tylko trudniejsze, lecz coraz bardziej niemożliwe i bezsensowne⁴⁴.

Faktycznie udziałem każdego, kto pokusi się o analizę współczesnego świata, staje się doświadczenie jego pogmatwania, półcieni i nietrwałości. Tym niemniej obserwacja ta dowodzi tylko, że coraz trudniej w naszym świecie o obiektywność. Z pewnością nie stanowi ona dowodu na to, jakoby obiektywność była nieodwołalnie fałszywa i należy ją zastąpić stylistycznym chaosem, subiektywnością i bezwzględnym relatywizmem. Już samo spo-

³⁹ Tamże, s. 51.

⁴⁰ Por. tamże, s. 53.

⁴¹ Tamże, s. 43.

⁴² Tamże, s. 44.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 274, w nawiązaniu do W. WELSCH, dz. cyt., s. 206.

strzeżenie, że świat i rzeczywistość ulegają zmianom, stanowi przecież jakąś formę obiektywnego przekazu⁴⁵.

Poszukiwanie prawdy obiektywnej i stosowanie kryteriów racjonalnej weryfikacji zostaje zastąpione w postmodernistycznym relatywizmie pseudo-naukowym bełkotem, wygłaszanym jednakowoż wykwinną prozą akademicką. Jej przykład podaje Ernest Gellner, cytując fragment dzieła *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography* Jamesa Clifforda i George'a E. Marcusa: „Metarefleksje na temat kryzysu wyobrażeń [...] wskazują na odejście [...] w kierunku [...] zainteresowania się [...] metatradycją metareprezentacji [...]”⁴⁶. Nie ma końca tej metapaplaninie – podsumowując stwierdza Gellner.

3. 2. Sceptycyzm wobec prawdy w postmodernizmie

Pisząc o programowym relatywizmie postmodernizmu jako kwintesencji postawy współczesności wobec zagadnienia prawdy, zwrócić należy uwagę przede wszystkim na zmianę paradygmatu hermeneutyki ciągłości na hermeneutykę wieloznaczności i odrzucenie dotychczasowych rozwiązań jako arbitralnych, nieuprawnionych i z natury swej niedopuszczalnie represyjnych.

Wanda Kamińska, dostrzegając źródła postmodernizmu w egzystencjalizmie, strukturalizmie, freudyzmie oraz marksizmie i zaznaczając, że daleka jest od powierzchownego utożsamiania go z jakimkolwiek z wymienionych kierunków myślowych⁴⁷, wskazuje zarazem na zasadniczy problem związany z postmodernistycznym sposobem postrzegania rzeczywistości i prawdy o niej. Pytając o status koncepcji prawdy klasycznej, o rozumienie, sens, możliwość tożsamości pojęć, postmoderniści formułują tezy o nakładalności znaczeń, ich wieloznaczności, tzw. „rozszanym zakresie”, które to przeszkody z kolei pojmują jako nieprzewyciężalne w formułowaniu jednoznacznych pojęć⁴⁸.

W rozważaniach klasyków postmodernizmu argument represyjności każdego pojęcia, każdej formy abstrakcji pojawia się niezwykle często. Konkretny model, struktura czy projekt funkcjonują jako zagrożenie oraz arbitralne narzucanie rzeczywistości i ludzkiej myśli nieprawomocnych roz-

⁴⁵ Por. E. GELLNER, dz. cyt., s. 59.

⁴⁶ Por. P. RABINOW, w: J. CLIFFORD, G. E. MARCUS (wyd.), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1996, s. 25, cyt. za E. GELLNER, dz. cyt., s. 59.

⁴⁷ Por. W. KAMIŃSKA, *Czy Tomasz odpowiedziałby na pytania postmodernistów?*, w: M. GRABOWSKI (red.), *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio* (Toruń 19-21.04.1999 – materiały z konferencji), Toruń 1999, s. 141.

⁴⁸ Por. tamże, s. 142.

wiązań⁴⁹. W dobie wielokulturowości i ogromnej rozbieżności wizji świata i rzeczywistości, a co za tym idzie także niewspółmierności dyskursów, języków i prawd, utrzymywanie – zdaniem postmodernistów – złudzenia o rozpoznawaniu i możliwości systematycznego ujęcia jakiejś spójnej całości jest niebezpieczną iluzją, z natury swej represywną⁵⁰. To epistemologiczne ujęcie koresponduje z przekonaniem o charakterze ontologicznym: „Ponieważ niemożliwe jest dojrzenie powszechności i jednolitości w świecie, są one wyłącznie wynikiem działania umysłu – jakkolwiek model strukturalny, statyczny można zaliczyć do ułudy. Niemożność określenia jakiegokolwiek całości w epistemologicznym obrazie świata powoduje konstatację braku centrum, braku fundamentu, braku całości w modelu ontologicznym”⁵¹. Na gruncie antropologii człowiek określany jest przez piewców postmodernizmu jako „pozbawiony centrum kłębek przygodności” (Rorty, Foucault, Dewey, Nietzsche), społeczeństwo zaś jest typem *panopticonu* – systemu powszechnego nadzoru i inwigilacji, jest zbiorem instytucji i praktyk, które tworzą samokontrolującą się całość (Foucault), a chaotyczność, niespójność i wielowymiarowość „świadomości masowej” od zawsze kształtowała naszą rzeczywistość (Bauman)⁵².

Postmodernistyczna wizja człowieka, społeczeństwa, świata i kultury – pisze dalej Wanda Kamińska – rzutuje w nieunikniony sposób na pojmowanie problematyki etyki i moralności. Etyka rodzi się tutaj w dyskursie panoptycznym i na bazie werbalnych oraz pozawerbalnych interakcji międzyludzkich. Pojęcia takie jak: akt moralny, działalność, odpowiedzialność, są wypierane przez inne: rzeczywistość moralna, wrażliwość, impuls moralny, a cechą aktu moralnego jest jego relacyjność oraz przygodność. Pojawia się konsekwentnie zagadnienie wieloznaczności i relacyjności (relatywizmu) pojęć moralnych, a postulat rozdzielenia sfery poznawczej, estetycznej i etycznej (jako niespójnych), prowadzi ostatecznie do postulatu niemożności odkrycia prawdy jako takiej⁵³.

Traktując o współczesnych inspiracjach postmodernizmu Wolfgang Welsch zalicza do nich kolejno: przełom w dziedzinie estetyki, architektury, socjologii, ekonomii i technologii, filozoficzne odrzucenie rygorystycznego racjonalizmu i scjentyzmu z przejściem do wielości konkurujących ze sobą paradygmatów, ewolucję od industrialnego społeczeństwa produkcji w kierunku postindustrialnego społeczeństwa usług i postmodernistycznego społeczeństwa aktywności, zamianę ekonomicznych koncepcji globalnych na strategię różnicujące, strukturalne przemiany w komunikacji pod wpływem

⁴⁹ Por. tamże, s. 142-143.

⁵⁰ Por. tamże, s. 143.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tamże, s. 144-145.

⁵³ Por. tamże, s. 145.

nowych technologii, wreszcie zainteresowanie nauki procesami niedeterministycznymi, strukturami samoorganizacji, chaosem i wymiarem fraktalnym. Wszystkie te procesy wskazują na istotne przesunięcia wobec dotychczasowego stanowiska moderny⁵⁴.

W literaturze tematu często przeciwstawia się postmodernizm poważny postmodernizmowi felietonowemu, rozproszonemu, nieostremu czy nawet populistycznemu⁵⁵. O ile ten pierwszy, jak zauważa abp Życiński, nawiązuje do przekonania, iż wielka wizja inspirowana ideałami oświecenia nie znalazła realizacji i potwierdzenia historycznego, a epoka, w której żyjemy oznacza kres nowożytności, wraz z rezygnacją z ambitnych planów i optymistycznych wizji przyszłości, radykalnym pluralizmem wszelkich interpretacji i zasadniczą niepewnością wszelkiej ludzkiej wiedzy, to druga jego forma, nazwana przez Wolfganga Welscha „populistycznym wariantem postmodernistycznego hitu”⁵⁶ pozostaje tylko płytką, dowolnie skomponowaną i paraintelektualną namiastką filozofowania. „Krzyżuje się więc *libido* z ekonomią, systemy cyfrowe z cynizmem, nie zapominając o ezoteryzmie i symulacji, do tego jeszcze coś z New Age i Apokalipsy – postmodernistyczny hit gotowy. Taki postmodernizm oparty na dowolności, *potpourri* i odmienności za wszelką (właściwie za żadną) cenę cieszy się uznaniem i popularnością”⁵⁷. W obu jednak przypadkach dominuje zarówno relatywizm, przechodzący w swej skrajnej formie w nihilizm, jak i radykalny pragmatyzm, negujący potrzebę i głęboką wartość refleksji teoretycznej. Oba zaś te kierunki cechuje z kolei niechęć do jakiegokolwiek refleksji metafizycznej. Radykalny pragmatyzm jest nie do pogodzenia z myślą chrześcijańską, gdyż jego antropologia „przedstawia jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci” (FR 89). Aksjomatycznie orzeka się w nim bezsensowność odwiecznych pytań nurtujących rodzaj ludzki. Słowo „ja” staje się w nim równie puste jak słowo „śmierć” (R. Rorty)⁵⁸. Nihilizm zaś, radykalnie odrzucający wszelkie odmiany refleksji nad istotą bytu i negujący istnienie prawdy obiektywnej „nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność” (FR 90).

⁵⁴ Por. W. WELSCH, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. A. ZEIDLER-JANISZEWSKA, R. KUBICKI, Warszawa 1998, s. 17-18.

⁵⁵ Por. J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 104.

⁵⁶ W. WELSCH, dz. cyt., s. 4.

⁵⁷ J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 104, cyt. za W. WELSCH, dz. cyt., s. 4-5.

⁵⁸ Por. J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 105.

Skrajny subiektywizm oraz idywidualizm, cechujące postmodernistyczną wizję człowieka i świata, prowadzą do niezgody społecznej, chaosu i powszechnego indyferentyzmu. Stanowczy sprzeciw wobec dziedzictwa racjonalizmu objawia się w twierdzeniu, że nie istnieje wspólna wszystkim ludziom zdolność poznawcza prawdy obiektywnej. Każdy człowiek posiada sobie właściwy rozum (*sapere aude!*), a poznanie staje się jego subiektywną własnością. Ujawnia je w sposób sobie właściwy w formie gry słów. W konsekwencji nie istnieją obiektywne, uniwersalne wartości. Na płaszczyźnie etyki i moralności o dobru i złu decyduje sam człowiek⁵⁹.

Biorąc to wszystko pod uwagę, dostrzegamy wyraźnie, że postulowana przez myślicieli postmodernistycznych wolność i samostanowienie człowieka w kwestiach moralności, prowadzi w prostej linii do odrzucenia absolutnego charakteru prawdy obiektywnej.

Akcentowane przez postmodernizm napięcie między prawdą a wolnością jest z pewnością uwarunkowane historycznie przez bolesne karty z historii nauki, kiedy to usiłowano odgórnie ograniczać wolność badaczy w imię prawd uznanych za nadrzędne. Obecność owego kontekstu nie upoważnia jednakowoż merytorycznie do przeciwstawiania sobie prawdy i wolności, przy jednoczesnym absolutyzowaniu tej ostatniej. Obie wymienione wartości pozostają ze sobą w tak ścisłym związku, że praktycznie niemożliwym staje się realizowanie jednej z jednoczesnym pominięciem drugiej. Wspominał o tym niejednokrotnie św. Jan Paweł II: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną” (FR 90), lub na innym miejscu: „Wolność jest ukierunkowana ku prawdzie i osiąga spełnienie w ludzkim poszukiwaniu prawdy”⁶⁰. Jednym słowem, wolność ponad wszystko i pomimo wszystko, oddzielona od innych wartości, uznana przez społeczeństwo za absolut niesie ze sobą ryzyko zniszczenia tego właśnie społeczeństwa, które miała zamiar budować. Broniąc prawdy Kościół i myśliciele chrześcijańscy bronią zatem ogólnoludzkich wartości, które w decydujący sposób wpłynęły na kształt kultury europejskiej⁶¹.

3. 3. Postmodernizm jako otwarty sprzeciw przeciwko absolutyzacji prawdy

W perspektywie postmodernistycznej (jak wspomnieliśmy wyżej) żadne stanowisko, nawet ściśle naukowe, nie może sobie rościć pretensji do

⁵⁹ Por. B. PYLAK, dz. cyt., s. 359.

⁶⁰ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do 50. Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 5 października 1995 r.*, w: Insegnamenti, XVIII/2, 1995, s. 741, OsRomPol 16 (1995), nr 11-12.

⁶¹ Por. J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 110.

wyróżnionej pozycji i dyktowania innym reguł, metod i wzorów poprawności wnioskowań. Proponuje się raczej, aby naukę traktować jako jedną z równorzędnych gier językowych. Ideologia postmodernistycznego relatywizmu kształtująca współczesne społeczeństwo skłania się ku zaprzestaniu poszukiwań jednego, uniwersalnego i spójnego systemu prawdy. Dotychczasowy, oświeceniowy wizerunek wiedzy naukowej, jako dążenie ku wiedzy pewnej i osiągalnej, uznany został za „beznadziejną pogoń za mrzonkami”⁶². Podobna sytuacja ma zresztą miejsce w postmodernistycznej sztuce i kulturze. Poddając w wątpliwość istnienie uniwersalnych wartości uznaje się za równoważne wszelkie stanowiska moralne, polityczne, religijne itp.⁶³.

O ile nowoczesność miała ambicje uniwersalistyczne to postmodernizm zdecydowanie się od nich odwraca. O ile modernizm był pragnieniem dążenia do harmonijnej całości, jedności horyzontów, spekulatywnego monolitu wiedzy, idei, symbolu a nawet społeczeństwa, postmodernizm godzi się z nieuchronnością rozczłonkowania i przystaje na stratę wszelkiej harmonii. Modernistycznemu uniwersalizmowi, jedności oraz jasności idei i prawdy, postmodernizm przeciwstawia pluralizm, różność, przypadkowość i ambiwalencję⁶⁴.

W takiej perspektywie postmodernizm jawi się jako „macierz wszystkich relatywizmów”, tworzy bowiem dlań podstawy rozleglejsze i programowo ponaddiscyplinarne. Nie wyróżnia żadnej dziedziny i do żadnej się nie ogranicza. Grzegorz Dziamski wyraźnie nawiązuje do takiej właśnie koncepcji postmodernizmu: „To, co określa się dzisiaj mianem postmodernizmu nie jest bowiem homogeniczną całością ani świadomie wykreowanym ruchem artystycznym: jest to raczej nazwa przestrzeni, kondycji, warunków, w jakich rozwijają się różne, rywalizujące ze sobą koncepcje i tendencje, których wspólną cechą jest podważanie uniwersalnej, jednoliniowej historii i osłabianie autorytetu zachodniej [...] myśli jako uprzywilejowanego źródła znaczeń i wartości”⁶⁵.

Konsekwencją pojmowania postmodernizmu jako gwałtownego wystąpienia przeciwko wszelkim totalizacjom z gatunku filozoficznych, ekonomicznych czy technologicznych i jako zachęty do uznania i praktykowania wielości⁶⁶ jest chociażby postawa dwóch klasyków postmodernistycznego relatywizmu Richarda Rorty’ego i Jean-Francois Lyotarda. W przypadku

⁶² R. G. A. DOLBY, *Niepewność wiedzy. Obraz nauki w końcu XX wieku*, Warszawa 1998, s. 44.

⁶³ Por. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 260.

⁶⁴ Por. tamże, s. 260-261.

⁶⁵ G. DZIAMSKI, *Awangarda a problem końca sztuki*, w: tenże (red.) *Awangarda w perspektywie postmodernizmu*, Poznań 1996, s. 117, cyt. za J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 261.

⁶⁶ Por. W. WELSCH, dz. cyt., s. 111.

Rorty'ego jest to stanowisko kwestionujące „obiektywność” w imię „solidarności” i „filozofię” w imię „demokracji”⁶⁷, podczas gdy Lyotard uważa różnorodność i równoprawność „narracji” i „gier językowych” za jedyne zabezpieczenie przed represyjnością autorytaryzmu i totalitaryzmu, szukających oparcia w absolutystycznych „meganarracjach”, które to z kolei roszczą sobie uprawnienia do odsłaniania obiektywnej prawdy⁶⁸. Postmodernistyczny relatywizm jawi się w tym kontekście jako uzasadniona obrona przed „reżimami prawdy”⁶⁹.

Docieramy tutaj do zasadniczego motywu niechęci do formułowania tez o istnieniu prawdy obiektywnej i możliwości dotarcia do niej przez postmodernizm. Absolutyzacja prawdy, podobnie zresztą jak i innych wartości, grozi w oczach wyznawców postmodernizmu absolutyzmem i totalitaryzmem władzy społecznej i politycznej, w imię tych wartości narzucanej i sprawowanej. Janusz Majcherek, nawiązując do analizy przeprowadzonej przez Andrzeja Zybertowicza⁷⁰, powołuje się w tym kontekście na tezę Page duBois, jakoby pragnienie dotarcia do tzw. prawdy obiektywnej było bardziej złowieszcze, niż się nam wydaje i wręcz niegodne człowieka cywilizowanego⁷¹. Zbyt dużo zapłaciliśmy jako ludzie za powszechne, acz niereal-

⁶⁷ Por. R. RORTY, *Emancypacja naszej kultury*, w: J. NIŻNIK (red.), *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 44.

⁶⁸ Równouprawienie każdej narracji w imię odrzucenia totalitaryzmu i absolutyzmu prowadzi postmodernizm do paradoksu, na który zwrócił uwagę Ernest Gellner: Każda narracja zakłada i wyróżnia przeciw jakiegoś narratora. Zatem konsekwentny postmodernista, chcąc w imię swoich ideałów uniknąć wyróżnienia jakiegokolwiek narracji i jakiegokolwiek narratora, powinien zaniechać wszelkiej narracji, czyli milczeć (*Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. KOWALCZUK, Warszawa 1997, s. 53). Spotykamy i inne argumenty. Tadeusz Szkołut zarzuca postmodernizmowi, że głosząc równouprawienie sam wyróżnia swoją narrację, w której kluczowe znaczenie zyskują pojęcia „dialogiczności”, „heteroglosji”, „polifonii” itp. (*Awangarda, neoawangarda, postawangarda*, Lublin 1999, s. 116). Kolejne zob. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 270-271.

⁶⁹ Por. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 262.

⁷⁰ Zob. A. ZYBERTOWICZ, *Przemoc i poznanie. Studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

⁷¹ Zob. P. DUBOIS, *Torture and Truth*. New York: Routledge, 1991. Warto zacytować tutaj dość oryginalne i kontrowersyjne zarazem ujęcie problemu: „Page du Bois wywodzi platońską koncepcję obiektywnej prawdy z analogii do procedury torturowania więźniów w celu wydobycia z nich pełnej relacji o zdarzeniach, w których brali udział. Prawda jest ukryta i domaga się wydobycia z cienia (mit jaskini!) lub wyciągnięcia z człowieka (metoda maieutyczna), choćby – czy zwłaszcza – przemocą. W dawnym greckim systemie prawnym zeznaniem wydartym torturami od opornego więźnia przyznawano większą wagę niż swobodnym (w domyśle: dowolnym) wypowiedziom świadków. Przeciwnie: demokratyczne, krytykowane i zwalczane przez Platona podejście do prawdy opiera

ne dążenie do osiągnięcia „fantazmatu”, za tęsknotę za całością i za jednym, za systemem przejrzystym i wszech-komunikowalnym. W tym kontekście relatywizacja prawdy jawi się jako przesłanka swobody, tolerancji i solidarności (Lyotard). Postmodernizm zdaje się zatem „demokratyzować” prawdę, głosząc wielość prawd małych i względnych⁷², będąc przy tym równouprawnieniem wszystkich projektów i form dyskursu, dokonany ze względów pragmatycznych i społecznych, a nie teoretycznych czy ideologicznych⁷³. Prawda staje się tylko jedną z możliwości, atrakcyjną wprawdzie, ale pozbawioną wyłączności czy uprzywilejowania.

3. 4. Pragmatyzm, nihilizm i niejednoznaczność postmodernizmu

Richard Rorty i jego postmodernistyczny projekt w ocenie encykliki *Fides et ratio*: Zawarta w encyklice papieskiej ocena postmodernizmu w jego wymiarze pragmatycznym i nihilistycznym może zostać odniesiona do radykalnych propozycji Richarda Rorty’ego, pisze abp Józef Życiński⁷⁴. Ich pragmatyzm, którego logicznym następstwem staje się zakwestionowanie wartości refleksji teoretycznej i zastąpienie klasycznych kategorii epistemologii przez struktury społeczne właściwe dla demokracji liberalnej, domaga się jednoznacznego osądzenia na gruncie myśli chrześcijańskiej, opowiadającej się za całościową wizją człowieka i niezbywalną wartością refleksji metafizycznej. W projekcie Rorty’ego jako odpowiednik klasycznie pojmowanej prawdy uznano by po prostu tezy, które zyskały akceptację większości, bądź to w parlamentarnym głosowaniu, bądź w referendum. Jednoznacznie negatywną ocenę wystawia encyklika także nihilizmowi proveniencji nietzscheańskiej, w którym „dionizyjska poetyka życia idzie w parze z radykalnym stwierdzeniem nieobecności Boga na horyzoncie ludzkiej egzystencji; nieobecność tę ma skrótowo wyrażać wprowadzona przez Nietzschego w 1882 roku metaforyka «śmierci Boga». Koniec teologii i śmierć Boga pociągają jednak śmierć człowieka i destrukcję sensu”⁷⁵.

się na jej ustalaniu (uzgadnianiu) w toku nieskrępowanej debaty, konfrontacji w toku dyskursu lub nawet konfrontacji dyskursów, co przypomina uzgadnianie zeznań przez świadków. [...] Metafizyczne przedstawianie prawdy jako rezydującej gdzieś poza, gdzieś w środku, gdzieś inaczej, jest odtwarzane, wytwarzane, reprodukowane, naśladowane w scenie tortur. I to jest starożytne, tradycyjne, religijne rozumienie prawdy – podważane przez demokrację, przez decyzje idące za opiniami wielu, przez zbiorową debatę na zgromadzeniu” (J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 262-263).

⁷² Por. K. WILKOSZEWSKA, *Czym jest postmodernizm?*, Kraków 1997, s. 21.

⁷³ Por. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 263.

⁷⁴ Por. J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 105.

⁷⁵ Tamże.

Rorty sam zresztą precyzuje radykalnie doniosłość tez nietscheańskiego nihilizmu, stwierdzając: „Powiedzieć za Nietschem, że Bóg umarł, to tyle, co stwierdzić, że nie służymy żadnym wyższym celom. Nietscheańskie zastąpienie odkrywania autokreacją stanowi zamianę obrazu ludzkości krok po kroku przybliżającej się ku światłu na wizję zadeptujących się nawzajem, zachłannych pokoleń. Kultura, w której metafory Nietschego zostałyby udosłownione, przyjmowałyby za rzecz niewątpliwą, że problemy filozoficzne są równie tymczasowe, co problemy poetyckie, że nie istnieją kwestie, które łączą pokolenia w jeden rodzaj naturalny zwany «ludzkością»”⁷⁶.

Jean-Francois Lyotard – niejednoznaczność doktrynera: Będąc bez wątpienia jednym z czołowych przedstawicieli postmodernizmu, Lyotard zwraca się jednak zdecydowanie przeciwko twierdzeniu, jakoby w postnowoczesnym świecie wszystko było dozwolone, prawomocne i jednakowo dobre. Na przekór podobnym tezom, autor *La Condition postmoderne* – pracy wręcz klasycznej dla omawianego nurtu⁷⁷ – wielokrotnie podkreśla, że postmodernistycznej wolności nie należy w żadnym przypadku utożsamiać z dowolnością, która prowadzi do relatywizmu. Piętnując retorykę autorów, posługujących się refleksją nieskrępowaną jakąkolwiek zasadą tradycyjnej logiki, Lyotard opowiada się za „postmoderną godną szacunku” i wśród jej prekursorów wymienia Arystotelesa, Pascala i Kanta. Na przekór entuzjastom liberalnej demokracji, którzy opowiadają się za ustalaniem zasad etyki na drodze głosowania parlamentarnego, czy nawet referendum, Lyotard za Habermasem⁷⁸ głosi bezpodstawność tych współczesnych postaw, w których absolutyzuje się konsensus, nie dostrzegając sfery wartości pierwotnych, zarówno wobec parlamentarnych głosowań, jak i wobec wszelkiej gramatyki. Sam zaś absolutyzowany przez niektórych piewców postmodernizmu konsensus jest dla niego wartością przestarzałą i podejrzaną⁷⁹. „Powstaje zatem zasadnicze nadużycie – pisze Życiński – kiedy z nazwiskiem Lyotarda usiłuje się łączyć ideologię, w której prywatna logika idzie w parze z próbą reaktywowania wizji świata stawiającej magiczny slogan nad krytyczną refleksję. Do utrwalania się opinii o antyintelektualnym charakterze postmo-

⁷⁶ R. RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. POPOWSKI, Warszawa 1996, s. 46, cyt. za J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 105.

⁷⁷ J-F. LYOTARD, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. KOWALSKA I J. MIGASIŃSKI, Warszawa 1997.

⁷⁸ Zręby swej krytyki postmodernizmu przedstawił J. HABERMAS w mowie z racji przyznania nagrody Adorno w roku 1980. Zob. jego *Modernizm – nie dokończony projekt*, w: S. CZERNIAK, A. SZAHAJ (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Warszawa 1996, s. 273-295.

⁷⁹ Por. J. ŻYCIŃSKI, dz. cyt., s. 106.

dernizmu przyczyniają się w dużym stopniu jego popularyzatorzy zacierający różnicę między filozofią a ideologią”⁸⁰.

4. Czy istnieje jakakolwiek forma postmodernistycznego relatywizmu możliwa do zaakceptowania?

Wobec takiej niejednoznaczności samego zjawiska oraz myśli definiowanej jako postmodernistyczna można postawić uzasadnione pytanie, czy istnieje jakakolwiek jej forma, która dałaby się pogodzić z zasadniczymi choćby tezami światopoglądu chrześcijańskiego, czy też szerzej – ze światem idei i myśli uznawanych powszechnie za klasyczne.

Odwołamy się na tym miejscu do odnośnej refleksji abpa Józefa Życińskiego, z zastrzeżeniem, że przytoczone tezy nie muszą wcale oddawać osobistego przekonania piszącego niniejszy tekst.

Samo użycie kategorii postmodernistycznych nie upoważnia nas jeszcze – według słów J. Życińskiego – do dyskredytowania poszczególnych propozycji, jako niezgodnych z myślą chrześcijańską. Zauważa on bowiem: „Zarówno w pozytywistycznej interpretacji świata, jak i różnych wersjach racjonalizmu znalazło się początkowo wiele tez, które trzeba było następnie zarzucić jako naiwne, upraszczające i nieuzasadnione. Dopuszczalne wydaje się przypuszczenie, że także i we współczesnym postmodernizmie większość uogólniających tez ma charakter czysto ideologicznych opinii. Konsekwentnie istnieją więc podstawy, by na przykład epistemologiczne przesłanie postmodernizmu uznać za równie bezpodstawne, jak bezpodstawna była pierwotna postać epistemologii pozytywizmu logicznego, wraz z zawartym w nim radykalnym odrzuceniem pojętej klasycznie metafizyki. Postmodernizm można by natomiast zaakceptować, biorąc poprawkę na jego głębokie zróżnicowanie, jako propozycję z zakresu filozofii życia czy filozofii kultury”⁸¹.

Były Metropolita lubelski stawia w tym kontekście odważną z pewnością tezę, jakoby istniały podstawy do poszukiwania takiego modelu postmodernistycznej duchowości, w którym obecne uwarunkowania społeczno-kulturowe można by w sposób spójny połączyć z istotnym przesłaniem Ewangelii. Czy można bronić tej tezy? Abp Życiński twierdzi, że tak.

Oto w dziedzinie filozofii życia istotnym dla postmodernizmu pozostaje tak zwany dionizyjski wzorzec istnienia ludzkiego, oddający radość i upojenie życiem oraz akceptację paradoksów świata, pojmowany zarazem jako przeciwstawienie wzorcowi apollońskiemu, w którym wiodącą rolę odgrywają harmonia, racjonalność i konsekwencja. „Dojrzałości wczesnego Kościoła należy upatrywać nie w zdroworozsądkowych spekulacjach Apostołów, lecz w ich otwarciu na wicher Ducha Świętego wprowadzający

⁸⁰ Tamże, s. 106-107.

⁸¹ Tamże, s. 113.

w radykalnie nową perspektywę życia. Boże oddziaływanie na styl i radykalizm pierwszych wyznawców było tak silne, że postronni obserwatorzy skłonni byli oskarżać ich o dionizyjskie sympatie, kiedy w dzień Zesłania Ducha Świętego komentowani: «upili się młodym winem» (Dz 2, 13)⁸². Ta otwartość na obecność Parakleta w Kościele prowadzi do przełamania inercji i obojętności. W takiej perspektywie w życiu i dziełach o. Kolbego, Matki Teresy z Kalkuty, czy Edyty Stein, można wyraźnie odczytać upojenie Bogiem i paradoksami błogosławieństw Ewangelii⁸³.

Według Józefa Życińskiego ocena postmodernizmu, dokonana na łamach encykliki *Fides et ratio* przez Ojca Świętego Jana Pawła II została wyrażona w łagodniejszych słowach, niż można było tego oczekiwać. Przyczyn takiego ujęcia szuka on w tym, że papież Polak poddaje ocenie nie tylko składową filozoficzną tego nurtu, lecz również jego oddziaływanie w sferze estetyki, literatury, a nawet duchowości. Nade wszystko uwzględnia jednak współczesne rozczarowanie wieloma negatywnymi zjawiskami kultury nowożytnej, krytykę dziedzictwa oświecenia i radykalne próby zakwestionowania tak zwanej moderny. Wśród różnych nurtów współczesnego postmodernizmu znajdujemy i takie, w których usprawiedliwiona krytyka nowożytności ogranicza się do określonego wycinka badanych zjawisk w kulturze czy sztuce, pozostając przy tym wolna od ideologicznych deklaracji o konieczności przyjęcia tez relatywizmu lub rezygnacji z pojęcia obiektywnej prawdy i racjonalnych metod jej odkrywania⁸⁴.

Przy uwzględnieniu całej złożoności tematu Papież przywołuje określenie nadane naszej epoce przez niektórych myślicieli, definiujących ją właśnie jako „postmodernistyczną” (FR 91). Życiński w swoim komentarzu do encykliki podążając za myślą papieską podkreśla fakt, że w samym rozumieniu tego terminu występują ogromne różnice stanowisk⁸⁵. Nie dość, że poszukując definicji w słownikach i encyklopediach trudno określić sens pojęć: „moderna”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”, to wielu autorów uważanych za sztandarowych ich przedstawicieli profilaktycznie zastrzega, aby nie uważać ich w ogóle za postmodernistów⁸⁶. Tyle refleksje byłego Metropolity lubelskiego i jego próba odnalezienia w myśli postmodernistycznej i jej sposobie pojmowania rzeczywistości jakichś (znikomych choćby) punktów wspólnych z dziedzictwem myśli i kultury chrześcijańskiej.

⁸² Tamże, s. 114.

⁸³ Por. tamże, s. 114-116.

⁸⁴ Por. tamże, s. 103.

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ Por. tamże, s. 103. Ponadto w kręgach zaangażowanych i przepojonych pragnieniem wyprzedzania epoki operuje się tak przemożnie przymiotnikiem „postmodernistyczny”, że spowodowało to Umberto Eco do wyrażenia uzasadnionej obawy, iż nawet Homer wkrótce zostanie uznany za pełnoprawnego postmodernistę. Por. tamże, s. 103-104.

Tymczasem postmodernizm a właściwie jego programowy relatywizm wydaje się być szczególnie wrogiem chrześcijaństwa i to w podwójnym sensie. Jest on w pierwszej kolejności destrukcyjny dla jego podstaw doktrynalnych, które mają naturę wyraźnie dogmatyczną, podczas gdy cechą szczególną relatywizmu pozostaje jego antydogmatyzm i niechęć do podporządkowania się wszelkim ograniczeniom.

Jest także groźny dla wszelkich motywacji opierających się na wierze, gdyż kwestionując niepodważalny charakter prawdy objawionej, stawia zarazem pod znakiem zapytania jej dyskursywnie wyrażoną treść. Podważa zatem roszczenia zarówno rozumu jak i wiary. Stanowi przy tym zagrożenie dla obiektywnej wiedzy o człowieku, jego świadomości i wrażliwości moralnej, w konsekwencji dla całej chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej, a w rezultacie egzystencji osobowej i wspólnotowej, czyli całej ludzkiej cywilizacji⁸⁷.

Tym niemniej, jak pisze Janusz A. Majcherek, takie zarzuty wobec relatywizmu nie wywodzą się wyłącznie ze środowisk chrześcijańskich, czy też nie są typowe dla teologicznego podejścia do teorii i praktyki. Przeciwnie. Nawiązując do publikacji Adama Chmielewskiego⁸⁸, pisze on: „Żadna doktryna filozoficzna nie spotyka się współcześnie z gwałtowniejszym i częstszym potępieniem niż relatywizm. Gwałtowność i częstość ataków na relatywizm i relatywistów, jakie w obecnych czasach słychać z bardzo różnych stron, zdają się sugerować, że relatywizm jest złem, czymś w rodzaju grzechu pierwotnego, ku któremu jednak ludzie z jakichś powodów mają naturalną skłonność. Liczne tego rodzaju wypowiedzi sugerują także, że powszechnie wiadomo, czym jest relatywizm. Ze współczesnych sposobów posługiwania się etykietką «relatywizmu» wynika jednak głównie to, że uznanie kogoś za relatywistę ma charakter zarzutu czy obelgi i świadczy, iż relatywizm jest pojmowany jako coś negatywnego, czego należy unikać i od czego stronić. Postawa ta opiera się na założeniu [...], że relatywizm jest czymś, czego można w ogóle uniknąć, tzn. że możemy w ogóle nie być relatywistami”⁸⁹.

5. W kierunku nihilizmu myślowego

Wolfgang Welsch widzi w relatywistycznym nastawieniu do prawdy jedną z cech charakterystycznych postmodernizmu, o wyraźnych paralelach do tez sofistycznych. Odrzucenie wyłączności i absolutności prawdy staje się wyrazem zerwania z potrzebą i poszukiwaniem jakiegokolwiek jedności.

⁸⁷ Por. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 9.

⁸⁸ A. CHMIELEWSKI, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997.

⁸⁹ Tamże, s. 27, cyt. za J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 9.

Postmodernizm dąży do przeciwstawnego ideału: radykalnie stawia na wielość. Po pierwsze, ma przedstawiać i legitymizować zerwanie z obsesją jedności, przy czym awersja do jedności ma rzekomo swoje podstawy w doświadczeniu historycznym (legitymizacja historyczna). Po drugie, ma eksponować strukturę efektywnego pluralizmu. Pozwala zrozumieć, że ostatecznej i upragnionej przez wielu jedności nie można osiągnąć inaczej, niż represyjnie, totalitarnie i pod przymusem (legitymizacja strukturalna). Po trzecie, filozofia postmodernistyczna ma wyjaśniać pojawiające się wewnętrzne problemy koncepcji bądź statusu radykalnego pluralizmu (legitymizacja wewnętrzna)⁹⁰.

W ten sposób owo relatywistyczne nastawienie staje się przejawem troski o sprawiedliwość, gdyż każda próba narzucania jakiegokolwiek formy dyskursu jako uprzywilejowanej, staje się formą dyskryminacji, a także egalitaryzmu, który odrzuca podział na kulturę wysoką i popularną, uprawomocniając wszystkie formy ekspresji i aktywności kulturowej. „To oznacza zanegowanie hierarchii i kryteriów wartościujących, w szczególności o kontradiktoryjnym charakterze (piękny-brzydki, prawdziwy-fałszywy, nowoczesny-przestarzały itd.). Tego rodzaju binarne kategoryzacje opierają się bowiem na kryteriach wypracowanych w kartezyjańskim modelu świata i wiedzy, a zwłaszcza racjonalności, zakwestionowanym przez postmodernizm”⁹¹. W miejsce dotychczasowego dualizmu postmodernizm proponuje radykalny pluralizm, negujący możliwość utworzenia jakiegokolwiek jedności z nieprzebranej wielości różnorodnych elementów.

W ten sposób pluralizm w swej radykalnej postaci staje się podstawową kategorią pojęciową postmodernizmu. Tradycyjne ujęcie tożsamości i jej przeciwieństwa, czyli sprzeczności, ustępuje miejsca różnicy i afirmacji. Postmodernizm nie uznaje bowiem zasady, że gdy jakieś sformułowanie uznawane jest za prawdziwe, to jego negacja musi być zwyczajnym fałszem. Wszelkie dostrzegane różnice interpretuje się raczej w duchu afirmacji różnorodności, a nie konfrontacji prawdy i fałszu⁹². W konsekwencji podaje się także w wątpliwość dwuwartościową logikę, opartą na zasadzie wykluczających się sprzeczności. W jej miejsce stawia się postmodernistyczną logikę dyssensu. Sprzeczność staje się regułą w obliczu braku powszechnych reguł. Relatywistyczny pluralizm proponuje ten stan rzeczy po prostu przyjąć do wiadomości – są odmienne tradycje, języki, kultury, są regionalne konteksty, jest wielość wypowiedzi. W naszym świecie konkurują ze sobą *logos* (rozum) i szaleństwo, a nawet dewiacje. „«Sensus communis» da się uzyskać wyłącznie, jeśli uznamy jako postmoderniści, że porozumienia trzeba szukać

⁹⁰ Por. W. WELSCH, dz. cyt., s. 53-54.

⁹¹ J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 264-265.

⁹² Negacja to różnica, ale różnica widziana od złej strony, bo od dołu. Różnica oglądana natomiast z góry na dół jest afirmacją (Gilles Deleuze).

właśnie w akceptacji cudzych perspektyw i parametrów, tj. w zgodzie na antynomie, które rozwiązywane tu i tam, znów będą się odradzać na każdym kroku”⁹³. Przy całym tym zamieszaniu postmoderniści dalecy są od postawienia tezy o kapitulacji rozumu, głosząc raczej jego wyzwolenie. To modernizm traktował wielość i rozproszenie jako porażkę i utratę jedności. W postmodernistycznej wizji świata jego gruntowna fragmentaryzacja i niemożność znalezienia wspólnych odniesień witane są radośnie, jako wyzwolenie się od nieznośnej dyktatury uniwersalizmu. „Całość została poddana dekonstrukcji, jednoznaczność uznana za błąd logiczny, systemowość została zastąpiona przez amorfizm”⁹⁴. Postmodernizm wyciąga zatem radykalne wnioski z zakwestionowania dotychczasowego (pozytywistyczno-oświeceniowego) modelu wiedzy.

Podsumowując, można w nawiązaniu do Janusza A. Majcherka, który bazuje na ujęciu zagadnienia przez Romano Harre i Michaela Krausza, wskazać trzy główne składniki relatywizmu typowego dla postmoderny. Pierwszym jest postawa antyfundacjonalizmu, w której roszczenia do osiągnięcia prawdy zostają zredukowane do rozmiaru swoiście pojętej i ograniczonej przejrzystości. Absolutność staje się tylko przebrzmiałą ideą, Archimedesowy punkt oparcia niemożliwy, a sytuacją podstawową jest działanie pozbawione ostatecznego ugruntowania.

Powołując się na pascalowską formułę o odrębności porządków serca i rozumu stawia się drugą zasadę – antyuniwersalizm⁹⁵. Głosi ona, że reguły rodzajów dyskursu obowiązują jedynie wewnątrz rodzajów dyskursu, a nie pomiędzy nimi. Należy ściśle przestrzegać ich specyfiki i nie uniwersalizować partykularności.

Trzecim składnikiem jest antyabsolutyzm, odrzucający stanowisko polegające na wysuwaniu absolutnych roszczeń do wyłącznej reprezentacji i powszechnej, obowiązującej ważności⁹⁶. W tej sytuacji, mimo sugestii

⁹³ S. MORAWSKI, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, „Studia filozoficzne” 4/1990, cyt. za J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 266.

⁹⁴ M. GOŁASZEWSKA, *Estetyka współczesności*, Kraków 2001, s. 121. Warto przy okazji zwrócić za J. A. Majcherkiem uwagę na ciekawą sugestię Petera Kosłowskiego, upatrującego jednej z inspiracji postmodernizmu w drugiej zasadzie termodynamiki, która mówi, że wyczerpywanie i rozpraszenie jest silniejsze, niż skupianie i trwanie, zatem dekadencja ma silniejsze uzasadnienie niż idea postępu. Relacja między modernizmem a postmodernizmem odpowiadałaby relacji pomiędzy pierwszą a drugą zasadą termodynamiki. Jeśli pierwsza głosiła zasadę zachowania energii i sankcjonowała obraz rosnącej złożoności struktur, to druga, później odkryta, głosiła nieuchronny wzrost entropii – skłonność systemów do upraszczania się i nietrwałości wszelkich struktur (zob. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 267).

⁹⁵ Jest to główna reguła relatywizmu według Welscha (*Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 335).

⁹⁶ Por. J. A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 268-269.

wyrażonej przez J. A. Majcherka, jakoby pluralizm wyzwolonych z kajdan logiki postmodernistycznych mikronarracji, niekoniecznie musiał zawsze prowadzić do prostego, czy skrajnego subiektywizmu, trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że hermeneutyczna i partykularna prawda, mająca zastąpić prawdę obiektywną, wiedzie ku niebezpiecznym mieliznom nihilizmu myślowego.

Nic dziwnego przeto, stwierdza ten sam autor, że postmodernizm i związany z nim relatywizm postrzegane są jako zagrożenie dla cywilizacji i kultury: „Kwestionując wyróżnioną pozycję jakiegokolwiek dyskursu, zaprzeczając możliwości utrzymania neutralności któregośkolwiek z nich wobec używanego w jego toku języka, podważając obiektywność wyrażanego w nim sensu oraz pozakontekstową obowiązywalność sformułowanej w tym procesie prawdy, postmodernizm stwarza wielopiętrowe, wielowarstwowe podwaliny postawy relatywistycznej. [...] postmodernizm wyczerpuje wszystkie znamiona relatywizmu jako postawy negatywnej, wg klasyfikacji Harre i Krausza. Stanowi wręcz, w ich typologii, jego skrajną odmianę, czyli anarchizm”⁹⁷.

THE RELATIVISM OF POSTMODERNISM AS THE ESSENCE OF CONTEMPORARY ATTITUDES TOWARDS THE QUESTION OF TRUTH

Summary: A contemporary intellectual trend called postmodernism is currently the most associated with the category of relativism. Postmodern relativism calls into question the fundamental categories of modern culture. The sting of his criticism specifically addresses the category of truth that has never before been so seriously undermined. Nothing can be known for sure, all foundations are doubtful and shaky. Postmodern relativism seems to be a particular enemy of Christianity. It undermines the claims of both reason and faith. It is a serious threat to the objective knowledge of man, his consciousness and moral sensitivity, and consequently to the whole Christian concept of the human person.

Keywords: postmodernism, relativism, truth

Słowa kluczowe: postmodernizm, relatywizm, prawda

⁹⁷ Tamże, s. 281.

W HORYZONCIE PRAWDY I PIĘKNA – RZECZYWISTOŚĆ CZŁOWIEKA W STADIUM ESTETYCZNYM W MYŚLI S. KIERKEGAARDA*

Ukierunkowanie człowieka na realizację przyziemnych motywacji i potrzeb, przy równoległym zaniedbywaniu inspiracji duchowych wcale nie jest nowym problemem. Zaspokojenie niższych pragnień – zmysłowych wydaje się być dla niektórych celem samym w sobie, dającym wiele satysfakcji, a może nawet szczęście. Znajdując korespondujące treści u Sorena Kierkegaarda, duńskiego filozofa, warto bliżej zapoznać się z jego twórczością. Żyjący w latach 1813-1855 w Kopenhadze myśliciel jest twórcą nowatorskiej antropologii, w której prezentuje egzystencję podmiotu na trzech możliwych stadiach: estetycznym, etycznym i religijnym. Właśnie esteta, człowiek znajdujący się w pierwszym stadium, odpowiada zakreślonej powyżej egzystencji nastawionej jedynie na zmysłowe zaspokojenie.

W niniejszym opracowaniu głównym celem będzie podjęcie szczegółowych kwestii, dotyczących estetycznej egzystencji prezentowanej przez duńskiego filozofa. Zostaną wyeksponowane trzy osobliwe zagadnienia z uwzględnieniem koniecznego kontekstu dla zrozumienia oryginalności ujęcia Kierkegaarda. Odniesienie człowieka do prawdy i piękna stanowią od wieków znane i podejmowane z różnych punktów widzenia problemy ludzkości – będą przedmiotem pierwszej i drugiej części. Bieżące przedłożenie zamkną rozważania dotyczące dialogicznej struktury zmysłowego i duchowego uwodzenia, jakiemu poddaje się esteta.

1. Prawda w życiu człowieka estetycznego

Aby ujawnić przynajmniej w zarysie specyfikę kierkegaardowskiego ujęcia prawdy w obrębie pierwszego – estetycznego stadium rozwoju człowieka, należy dla pewnego porządku uczynić punktem wyjścia – klasyczne ujęcie prawdy¹. Człowiek od zawsze stawiał pytania o podstawowe i nie-

* Artykuł został również zgłoszony do publikacji w Studiach Sandomierskich. Data wydania rocznika 2017 nie jest autorowi bliżej znana.

¹ Jest to podyktowane racjami praktycznymi, bowiem w rozumieniu prawdy Kierkegaard używa kilku znaczeń: w sensie logicznym, jako cel etyczny oraz jako nakaz. Por. K. TOEPLITZ, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Hegłowi)*, „Studia Filozoficzne” (1970) nr 4, s. 81.

niknione prawdy, gdyż ma wszczepione pragnienie wiedzy i poznania², co Arystoteles wyraził w swej *Metafizyce* słowami: „wszyscy ludzie pragną wiedzieć”³. Zgodnie z klasyczną definicją prawdy, można dokonać jej analizy przynajmniej w sensie poznawczym i metafizycznym. W rozumieniu epistemologicznym, prawda jest zgodnością intelektu ze stanem rzeczy, więc poznanie prawdziwe cechuje tożsamość jego treści z rzeczywistością, do której się odnosi⁴. Metafizyczna prawda określa wnikliwie stan rzeczy dostępny w poznaniu, stąd rzecz prawdziwa realizuje swoją istotę, jest zgodna, wewnętrznie spójna i zharmonizowana ze swoim wzorcem⁵. Prawda jako fundamentalna zdolność człowieka, jest ściśle związana z jego aktami poznawczymi, rozumianymi w kategoriach nie tylko wysiłku intelektualnego, ale i duchowego. Zgłębianie jej nie jest ani spontaniczne ani też łatwe, zwykle zakłada ono mozolny trud poszukiwania⁶. Wielokrotnie podkreślano, że głównym motywem osiągnięcia prawdy przez człowieka jest pragnienie poznania otaczającej go rzeczywistości⁷. Owo zaś dążenie do prawdy odbywa się zarówno w dziedzinie czysto formalnej, jak również w działaniu: każdy bowiem chce znać prawdę o dobru, które czyni, które powinien wykonać, aby przez świadomy wybór prawdziwie dobrych wartości doskonalić swoją osobowość⁸.

Analizując pojęcie prawdy Kierkegaarda należy uwydatnić jego podstawowe rozróżnienie, którego dokonał w kontekście systemu heglowskiego. W *Nienaukowym zamykającym post scriptum* napisał: „Obiektywna refleksja zmienia subiektywną jednostkę w coś przypadkowego i w ten sposób zmienia egzystencję w coś obojętnego, zanikającego. Droga do prawdy obiek-

² Jan Paweł II na początku encykliki *Veritatis splendor* mocno akcentuje, że „w głębi serca człowiek stale tęskni za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać”. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor* 1.

³ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, I, 1, opr. M. A. KRĄPIEC, A. MARYNIARCZYK, tłum. T. ŻELEŹNIK, Lublin 1996. Znany jest także inny passus z „Metafizyki” Arystotelesa: „Wszystkim ludziom jest wrodzone pragnienie poznania”. ARYSTOTELES, dz. cyt., 980a; por. CZ. GŁADCZUK, *Nauka i wiara – przeciwstawne czy też zborne?*, „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej UwB” 2(2001), s. 23.

⁴ Por. T. DOLA, *Historyczny kształt prawdy*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, [Sympozja 31], red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 98.

⁵ Por. A. B. STĘPIEŃ, *Prawda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. HERBUT, Lublin 1997, ss. 437-438.

⁶ Por. K. CZUBA, *Przymierze wolności i prawdy – jako fundament kultury*, „Studia Elbląskie” 8(2007), s. 220

⁷ „Pytanie o prawdę jest pytaniem o być albo nie być współczesnej kultury i cywilizacji. I nie wolno pod żadnym pozorem z tego pytania rezygnować”. J. SZYMIK, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1(2007), s. 20.

⁸ Por. H. WISTUBA, *Rozważania Ojca Świętego Jana Pawła II w encyklice Fides et ratio*, „Studia Warmińskie” 36(1999), s. 215.

tywnej oddala od podmiotu, a gdy podmiot i subiektywność stają się obojętne, prawda również staje się obojętną, i w tym dokładnie leży jej obiektywna wartość, ponieważ zaangażowanie, podobnie jak decyzja, jest subiektywnością [...] bycie lub nie-bycie jednostki staje się, z obiektywnego punktu widzenia, prawidłowo, nieskończenie obojętne, ponieważ, jak mówi Hamlet, bycie i nie-bycie mają tylko subiektywne znaczenie”⁹.

Kluczem więc do rozwiązania problemu prawdy, jak podkreśla Antoni Szwed jest w głównej mierze podmiot odnoszący się do samego siebie. W tym procesie wewnętrznie doświadcza on własnej sytuacji egzystencjalnej, wobec czego również podmiot poznający jako aktywna strona procesu, czyni siebie także przedmiotem¹⁰. Stąd całkiem oczywistym wydaje się dokonany przez Duńczyka podział prawdy na obiektywną i subiektywną.

Kierkegaard doskonale zdawał sobie sprawę z istnienia obiektywnej prawdy bezosobowej, jednak według niego prawdy matematyczne oraz pozostałe z obszaru „naukowych” nie dotyczą w ścisłym sensie jednostki. Pojmując ludzkie życie jako zdecydowane i całkowite zaangażowanie się w pełnej świadomości, wspomniane prawdy obiektywne sklasyfikował jako obojętne dla podmiotu. Zdaniem duńskiego autora: „Prawdą w ścisłym sensie jest przygoda, która z żarliwością nieskończoności wybiera obiektywną niepewność. Rozważam porządek przyrody w nadziei, iż znajdę Boga, i widzę wszechmoc i mądrość; ale widzę także o wiele więcej, co wzburza mój umysł i rodzi niepokój. Wszystko to składa się na obiektywną niepewność. Mająca obiektywne podstawy niepewność, którą zachowuje się w całym procesie zdobywania najbardziej żarliwej duchowości, jest prawdą, najwyższą prawdą, jakiej może dostąpić egzystująca jednostka. Ale to z tej właśnie przyczyny życie wewnętrzne staje się tak pełne napięcia, jako że ową obiektywną niepewność ujmuję z całą żarliwością nieskończoności”¹¹.

Dlatego też można uznać, że to, co najistotniejsze człowiek znajduje wewnątrz siebie, na podobieństwo jaźni, a nie jako obiektywną, zewnętrzną prawdę naukową¹². Implikuje to następującą prawidłowość: tam, gdzie refleksja subiektywna widzi swoją ostateczną gwarancję, obiektywna widzi

⁹ S. KIERKEGAARD, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, tłum. K. TOEPLITZ, Kęty 2011, s. 204.

¹⁰ Por. A. SZWED, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Kęty 1999, s. 76.

¹¹ S. KIERKEGAARD, *Nienaukowe zamykające...*, s. 193.

¹² Mikołaj Domaradzki podkreśla, że dla człowieka estetycznego nie prawda jest prawdą, ale stanowi ją droga. Oznacza to w praktyce, że prawda „objawia się” dopiero w życiu człowieka, w jego stawaniu się oraz w procesie przyswajania przez jednostkę rzeczy ogólnych. Por. M. DOMARADZKI, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, Poznań 2006, s. 64.

jedynie przypadek. I odwrotnie: tam, gdzie subiektywność widzi to, co skończone, refleksja obiektywna dostrzega pewność¹³.

Prawda subiektywna jako nieustanne dążenie i namiętność występuje w podobnym znaczeniu jak u Gottholda Lessinga, który wyrażał opinię, iż człowiek znając swoją skomplikowaną sytuację we wszechświecie oraz słabości ludzkiej natury, poprzestaje jedynie na zaspokojeniu przyziemnego pragnienia jej osiągnięcia: „jeśli Bóg w swojej prawicy trzymał całą prawdę, w lewej zaś jedynie żywotny pęd do niej, aczkolwiek z tym zastrzeżeniem, że zawsze i wiecznie będę błędził i rzekł do mnie: wybierz! – z poczuciem własnej mierności rzuciłbym się do jego lewicy i rzekłbym: Ojczy, daj, czysta prawda i tak jest tylko dla Ciebie samego”¹⁴.

Zdaniem Karola Toeplitza problemy estety wynikają też z jego konstytucji ontologicznej, bowiem bohater pierwszego stadium nie odczuwając natchnień duchowych z powodu „rezygnacji z duszy”, w zasadzie nigdy nie był w pełni człowiekiem w świetle tej koncepcji. Ten, kto zatracił siebie żyjąc jedynie na mieliźnie zmysłów – w zasadzie nie dotarł do innych osób, nie był w stanie odkrywać obiektywnej rzeczywistości, ale ciągle tworzył subiektywny świat jemu odpowiadający, do którego też nie miał dostępu żaden niezależny obserwator¹⁵. Na poziomie świadomości estety można zauważyć niezwykle interesujący problem: odczuwania przez niego osobistej satysfakcji z życia. Wydaje się, że jest szczęśliwy za sprawą realizacji właściwej i jedynej prawdy subiektywnej dla swojej egzystencji, jednak w gruncie rzeczy jest przygnębiony, dotknięty melancholią i nieustannie ucieka od autorefleksji, która podświadomie sugeruje mu miażdżącą krytykę jego postępowania. Stąd nie dziwi odbiorcę dzieł Kierkegaarda, że esteta widząc w szerszej perspektywie swoje nieujarzmione, puste życie i jego wartość, godzi się na skok w życie etyczne, choć o wiele bardziej wymagające¹⁶.

¹³ Kierkegaard pisze: „Subiektywnie, obiektywność może być maksymalnie hipotezą albo przybliżeniem, ponieważ wszystkie niezmiennne decyzje mają korzenie w subiektywności”. S. KIERKEGAARD, *Nienaukowe zamykające...*, s. 205.

¹⁴ G. E. LESSING, *Eine Duplik*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 8, Berlin 1968, s. 27; cyt. za: T. KUPŚ, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, Toruń 2004, s. 465.

¹⁵ K. TOEPLITZ, *Teoria osobowości estetycznej (według S. A. Kierkegaarda)*, w: *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. SZWED, Kęty 2006, s. 29.

¹⁶ Kierkegaard sam w jednym ze swoich dzieł pisze: „człowiek, który nie szuka prawdy wydaje się szczęśliwy i wyobraża sobie, że jest szczęśliwy, a jednak w świetle prawdy jest nieszczęśliwy [...] a skąd to pochodzi? Stąd, że sprawy zmysłowe i zmysłowo-duchowe opanowały go całkowicie; [...] stąd, że jest zbyt zmysłowy, aby mężnie się odważyć na to, aby być duchem” – S. KIERKEGAARD, *Nienaukowe zamykające...*, s. 193.

Dla estety charakterystyczna jest ucieczka w krainę fantazji, w której wszystko jest dozwolone, nikt i nic nie może odebrać mu skonstruowanego tam szczęścia, gdzie nie ponosi on też odpowiedzialności za swoje działania¹⁷. Największą korzyścią przebywania w świecie wyobraźni jest wspomniany brak ograniczeń krępujących poznanie, uczucia i wolę człowieka estetycznego. W tej magicznej krainie jest się „zawieszonym” między dwoma alternatywami, bowiem esteta puszczając wodze fantazji odżegnuje się od świata zmysłowego, a z drugiej strony nie jest przecież w świecie „czystego ducha”. W takim stanie człowiek może pokonywać granice przyzwoitości i bezkarnie „grzeszyć”¹⁸. Adam Workowski, analizując koncepcję autentyczności w filozofii Duńczyka, tłumaczy ucieczkę w wyobraźnię pragnieniem zachowania swobody życia. Esteta potrzebuje wolności działania i niezależności, niestety świat tego mu nie umożliwia. Stąd ideałem człowieka estetycznego jest osobnik dostosowujący się do własnego wzorca prawdziwości, który nie jest uniwersalny, ale zgodnie z duchem rodzącego się egzystencjalizmu, odnajduje go w sobie samym¹⁹, np.: za pomocą intuicji²⁰.

Karol Toepiltz patrząc w całości na teorię stadiów życia zauważa, że Kierkegaarda w głównej mierze interesuje prawda, jeśli ma ona związek z człowiekiem stojącym w obliczu Boga. Według Duńczyka, wiedza nie przyda się do niczego, nawet jeśli by pozwoliła człowiekowi pozyskać cały świat, bo dla niego o wiele bardziej liczą się dobra duchowe. Dlatego też na wyższych poziomach wyodrębnił prawdy religijno-etyczne od całej reszty prawd i docenił je, zaznaczając bezużyteczność pozostałych dla kształtowania się wiary²¹. W opinii Duńczyka człowiek posiadający prawdę absolutną²², osiągnąłby tym samym tak wielką wiedzę i pewność, która ostatecznie zniosłaby doświadczenie wiary, które jest sekwencją dostrzeżenia w świecie niepewności. Skoro jednak możliwym byłoby ujmowanie Boga obiektywnie, wówczas jednostka nie mogłaby wierzyć, mając pełną wiedzę²³.

¹⁷ Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard*, (Myśli i ludzie), Warszawa 1975, s. 58.

¹⁸ Por. K. TOEPLITZ, *Teoria osobowości...*, s. 26.

¹⁹ Dominika Boroń w swoich analizach wysuwa wniosek, że osoba dosięga prawdy w najwyższym stopniu, kiedy pozostaje wierna ideałom. Istotę subiektywnej prawdy należałoby upatrywać w indywidualnym zaangażowaniu w urzeczywistnienie własnych możliwości. Por. D. BOROŃ, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda*, Lublin 2011, s. 38.

²⁰ Por. A. WORKOWSKI, *Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegaarda*, w: *Aktualność Kierkegaarda...*, ss. 175-177.

²¹ Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard...*, s. 109.

²² Problem prawdy absolutnej na poziomie estetycznym podjął Mikołaj Domaradzki. W jego analizie żadna prawda nie może mieć znaczenia absolutnego, lecz za każdym razem ma ona status prawdy „do pewnego stopnia”. Por. M. DOMARADZKI, dz. cyt., s. 65.

²³ Por. K. TOEPLITZ, *Kierkegaard...*, s. 111.

Nie tylko brak obiektywnej prawdy komplikuje współczesnemu odbiorcy zrozumienie estetycznej egzystencji w jej odniesieniu do świata. Teoria prawdy subiektywnej stworzona przez Kierkegaarda, nawet w najwyższym stadium – religijnym, przechodząc w prawdę wiary, traci niezwykle istotny czynnik obiektywności, a tym samym możliwość zrozumienia tej poznawanej rzeczywistości i dotarcia do niej przez inne podmioty.

2. Zasadnicze ukierunkowanie na piękno

Podjmując refleksję nad motywami ludzkiego postępowania, czynnikami determinującymi zachowanie człowieka, można stwierdzić, że zapewne wśród wielu nieuświadomionych pobudek znajdują się też specjalnie obierane cele do osiągnięcia, ideały i wzorce pociągające do naśladowania. W zasadzie niewiele zmieniło się w tej kwestii od wielu wieków, skoro i dziś dla wielu ludzi aktualne są choćby platońskie idee: Prawda, Dobro i Piękno, czy wnikliwie roztrząsane w szkole perypatetyckiej pragnienie szczęścia. Odnosząc się jednak do kierkegaardowskiej teorii stadiów życia, a zwłaszcza osobowości estetycznej, rozważania należy sprowadzić do fascynacji pięknem.

Z punktu widzenia duńskiego filozofa – nie istniał problem poznawalności piękna, wchodzenie w relację z obiektem odznaczającym się pięknem było dla niego oczywistością, podobnie też nie musiał określać istoty piękna²⁴. Ten problem z kolei jest przedmiotem refleksji już od czasów greckich, aż po dzień dzisiejszy²⁵. Należy jednak zauważyć, że badania nad sztuką zakładają znaczne trudności w relacjonowaniu swoich opinii²⁶, czego dowodem są liczne, ale i często modyfikowane „kanony piękna”²⁷.

Kategoria piękna, odgrywająca zasadniczą rolę w estetycznym stadium życia, jest ujmowana na sposób dialektyczny. Kierkegaard prezentuje piękno, które w kontakcie z człowiekiem sprawia, że owa jednostka odchodzi od świata, zamyka się w sobie i pozostaje w obrębie samej siebie, nie wykraczając poza obraz swojej natury w horyzoncie jawiącego się pożąda-

²⁴ Kwestie dotyczące metafizyki piękna: poznawalności, stosunku podmiotu poznającego do przedmiotu oraz istoty, por. P. JAROSZYŃSKI, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986, ss. 19-28.

²⁵ Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław-Kraków 1960, s. 97; W. STRÓŻEWSKI, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 155.

²⁶ „Nie pytaj czym jest piękno, natychmiast bowiem wyłonią się ciemności cielesnych wyobrażeń i chmury złud i zmacą czysty obraz, który na pierwsze wejście zajaśniał Ci, kiedy powiedziano słowo «piękno»”. R. GROSSETESTE, *De unica forma omnium*, cyt. za: W. TATARKIEWICZ, *Historia estetyki*.

²⁷ Por. K. MULVEY, M. RICHARDS, *Kanony piękna*, Warszawa, 2001.

nia²⁸. Piękno jest zatem rozmową, dialogiem uwodzenia, w którym obie strony (dostrzegane piękno oraz uznający to, co jest piękne) uwodzą i są uwodzone. Dialektykę piękna wyrażają m. in. słowa Marii Beaumarchais z I tomu *Albo, albo*: „Zdradził mnie na pewno. Widziałam go, miał wyraz twarzy dumny i triumfalny, patrzył na mnie drwiąco. Obok niego kroczyła Hiszpanka, piękna, jak kwiat, dlaczego była tak piękna, mogłabym ją zamordować – dlaczego ja nie jestem tak piękna? A jeżeli nie byłam piękna – nie wiedziałam o tym, on we mnie wmówił piękność, a dlaczego przestałam być piękna? Czyjaż to wina? Przekleństwo nad tobą Clavigo, gdybyś został przy mnie, stałabym się jeszcze piękniejsza - od twoich słów i zapewnień pomnażała się moja miłość, a z tym rosła i moja piękność. Teraz więdnę, teraz nie rozkwitam! Cóż znaczy czułość wszechświata wobec jednego twego słowa? O gdybym znowu stała się piękna, o gdybym znowu mogła się tobie podobać, gdyż tylko dlatego chciałam być piękna”²⁹.

Ten proces niesłuchanie człowieka absorbuje, wpływa na stany jego świadomości, samopoczucie, intensywność zaangażowania społecznego oraz stosunek do samego siebie³⁰.

Odnosnie sposobu istnienia piękna w rzeczywistości, idąc za Duńczykiem należy po pierwsze przyznać, że funkcjonuje ono jako tajemnica, ukryty przed jednostką paradoks, co z góry zakłada komplikacje w zetknięciu się z nieznanym obiektem. Tłumaczy je Maciej Sosnowski, odważnie określając piękno mianem natrętnego, a nawet bezczelnego „projektu niereczywistości”, który wzmaga w człowieku pragnienie jego realizacji w rzeczywistości³¹. Esteta zatem staje bez najmniejszych szans przed pięknem, które „istnieje dla niego jako podnieta i pożywka dla zmysłów”³², a bez nich jego życie nie ma sensu, wręcz nie ma prawa zaistnieć. Dochodzi mimo wszystko do paradoksu, bowiem im bardziej doświadcza owego nieszczęsnego piękna i podziwia go, tym więcej go pragnie, głód jego posiadania z każdym dniem

²⁸ Por. M. URBAN, *Rozpacz tożsama z estetyką?*, w: *Człowiek wobec rozpacz w filozofii Sorena Kierkegaarda*, red. tenże, W. ZUZIAK, Kraków 2004, s. 198.

²⁹ S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, przeł. J. IWASZKIEWICZ, Warszawa 1982, s. 213.

³⁰ Kierkegaard przytacza wprost jedną ze swoich definicji piękna: „to, co swoją teleologię ma w sobie [...] pojedynczy człowiek posiada w sobie swoją teleologię, teleologię wewnętrzną, stanowi sam dla siebie teleologię; jego jaźń jest przeto tym celem, ku któremu zmierza” – S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 2, przeł. K. TOEPLITZ, ss. 372, 374.

³¹ Por. M. A. SOSNOWSKI, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011, s. 115.

³² M. URBAN, dz. cyt., s. 206.

bardziej się wzmaga, jednak nigdy nie będzie on w stanie ostatecznie zaspokoić swego pragnienia³³.

Józef Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* w podobny sposób ujmuje ten problem: „Horyzont piękna przenika dążenie do posiadania: osiąść to, co nieposiadalne; im bardziej nieposiadalne, tym bardziej godne posiadania, i im bardziej godne posiadania, tym bardziej nieposiadane”³⁴. Piękno zatem w ujęciu czasowym jest też ujęciem nieskończoności, bowiem ono nigdy nie może się w pełni zrealizować. Z natury swej jest bezgraniczne, co należy rozumieć jako nieokreślone pod względem formalnym oraz absolutne w dziedzinie jego treści³⁵. Stąd też Kierkegaard zauważa, że piękna absolutnego esteta nigdy nie osiągnie. Mówi to jednak w kontekście dwóch problemów: z jednej strony nie należy upatrywać najdoskonalszego piękna w zmysłowości (są kolejne, wyższe stadia), a z drugiej życie estety przypomina „jazzę na śmierć i życie”, w której nie można się zatrzymać, a cel zostanie osiągnięty, jednakże bez oczekiwanej świadomości podmiotu³⁶.

Patrząc na piękno od strony podmiotu, należy uznać w pierwszym rzędzie, że esteta pragnąc piękna, egoistycznie poszukuje siebie samego, pożąda niezwykle mocno ukojenia w swym niespełnieniu, będąc jednocześnie zupełnie nieświadomym meandrów swego wnętrza³⁷. Niestety, „gra w piękno” jest ściśle związana z licznymi zagrożeniami dla jednostki, które kumulują się w nieuchronności porażki i rozpacz tych, którzy dali się wciągnąć w tragiczny dialog uwodzenia piękna i zapragnęły posiadania go na własność³⁸. Podobnie esteta bezpośredni, a częściowo też refleksyjny, którego głównym celem jest zaspokojenie głodu tego, co interesujące i atrakcyjne zmysłowo, paradoksalnie po pewnym czasie traci zainteresowanie światem³⁹. Owszem, podejmuje on rozpaczliwe, liczne próby ukierunkowania

³³ Marek Urban analizując te kwestię podkreśla: „esteta nie przyjmuje go w jego całości, gdyż to przerosłoby zarówno jego samego, jak i piękno w historię, w wieczność”. M. URBAN, dz. cyt., s. 206.

³⁴ J. TISCHNER, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 179. W dalszym ciągu swego wywodu Tischner odniósł się do drugiego fenomenu – horyzontu dobra, który mobilizuje człowieka do zauważenia „drugiego” i konkretnego względem niego działania: „horyzont dobra przenika dążenie przeciwne: dać siebie innemu, im mniej godny oddania, tym bardziej dać siebie. Dwie dramaturgie biegną w przeciwne strony”. J. TISCHNER, *Spór o istnienie...*, s. 179.

³⁵ Por. M. A. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 115.

³⁶ W tym pędzie jedyną nadzieją człowieka jest myśl, że „konie padną, ale w ostatniej sekundzie, gdy już będziemy na miejscu”. S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 520.

³⁷ Por. M. A. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 115.

³⁸ Por. W. ZUZIAK, *Wiara rozpacz i wiara nadziei*, w: *Człowiek wobec rozpacz...*, s. 216.

³⁹ Kierkegaard pisze o estecie: „radość odkrywania – oto, co w nim tętni, jest jego radością. Właściwego przedmiotu tych odkryć nie znajduje, ale odkrywa

swoich pragnień i żądz na jakikolwiek cel, ale ostatecznie przychodzi moment, kiedy nie można uciec od świadomości nieuchronnie zbliżającej się klęski egzystencjalnej⁴⁰. Ze względu na stale mieszające się w nim uczucia, wrażenia i pojęcia, esteta z jednej strony kipi radością, jest nastawiony na doświadczenie rzeczywistości, z drugiej jednak jego pragnienie jest nieokreślone, mało konkretne, wypłowiawe i prowadzi go niechybnie do smutku, zażenowania i beznadziei⁴¹.

Antoni Szwed podkreśla, że „estecie każde przeżywane zdarzenie wydarza się z tej racji, że coś w nim wzięło górę nad czymś innym. Jego osobowość jest bierna wobec tego, co się wydarza, co więcej, w każdej chwili, może być zaskoczony przez sytuację, która wtrąci go w rozpacz i zniweczy dotychczasowy, bezpośredni sposób życia”⁴². Karol Toeplitz z kolei kontynuując problem bierności estety, porównał jego egzystencję do dryfującej na morzu łodzi bez przyrządów nawigacyjnych i kapitana. Taka łódka nigdy nie stoi w tym samym miejscu, ale w bezustannym i bezcelowym ruchu utrzymują ją wśród różnych możliwości na morzu pełnym burz namiętności i zmysłowych przeżyć nie tyle motywacje wewnętrzne, co zdarzenia i wypadki zewnętrzne. Zakłada to fakt, iż na estetę wpływają pewne okoliczności niezależne od niego, które przez bezpośrednie działanie mogą go zmieniać⁴³.

Władysław Zuziak podejmując krytykę kierkegaardowskiej estetyki stwierdza, że nie zawsze człowiek kochający piękno musi iść drogą naszkicowaną przez Kierkegaarda, podkreślając doniosłość ujęcia piękna przez Józefa Tischnera⁴⁴. W jego mniemaniu: „piękno wydobywa na jaw nieuchwytny w innych sytuacjach zwrot człowieka ku samemu sobie odczuwany jako zdziwienie sobą, ku nieznanemu przedtem bogactwu, którego istnienie

różnorodność, poszukując przedmiotu, który chciałby odkryć. Pożądanie w ten sposób się budzi, choć nie jest ono jeszcze określone”. S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 89.

⁴⁰ Por. D. BORÓŃ, dz. cyt., s. 149. Kierkegaard podkreśla: „jestem tak zmęczony i niepoczyszony, że nie tylko nie mam niczego, co wypełniłoby moją duszę, lecz nawet sobie nie wyobrażam, co mogłoby mnie nasycić”. S. KIERKEGAARD, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. SZWED, Lublin 2000. s. 44.

⁴¹ Maciej Sosnowski sprowadza piękno w ujęciu Kierkegaarda na poziomie estetycznym do fenomenu zdecydowanie zubożającego podmiot: „Piękno więc ze swej istoty jest po pierwsze projektem refleksji, a po drugie negacją wszelkiej możliwej refleksyjności. Jako takie, stanowiąc dla estetów najbardziej wzniosły obiekt, jest niczym innym, jak abstrakcyjną, „nicościującą” pustką podmiotowości (przedmiotowości) jako takiej”. M. A. SOSNOWSKI, dz. cyt., ss. 114-115.

⁴² A. SZWED, *Między wolnością...*, s. 97.

⁴³ Por. K. TOEPLITZ, *Teoria osobowości...*, s. 19.

⁴⁴ Por. W. ZUZIAK, dz. cyt., s. 214.

uświadamia człowiekowi inny człowiek”⁴⁵. Piękno, z jednej strony kruche i delikatne, z drugiej absolutne; może usprawiedliwiać byt, ale bez niego nie może zaistnieć⁴⁶; tylko dzięki niemu istnieje możliwość widzenia czegoś⁴⁷. Jednak na Kierkegaarda działa zupełnie inaczej – „budzi bolesne pragnienie, by przeżywane teraz zamienić w wieczność”⁴⁸, dlatego też pragnienie piękna przekształca on jedynie w postulat, w zasadzie niemożliwy do realizacji⁴⁹. Tischner podkreśla, że człowiek w swoich poszukiwaniach musi iść dalej i wyżej⁵⁰, w kierunku pożądania przedmiotu absolutnego.

W zasadzie można uznać, że wnioski Kierkegaarda są dobre i trafne, ale jedynie w odniesieniu do osób, które zagubiły się, a nawet zatraciły w pięknie. Mankamentem estetycznego życia jest przede wszystkim jednostronność w poznawaniu rzeczywistości, bowiem człowiek omamiony grą możliwości i lawirowaniem między pożądaniem a niemożnością posiadania piękna, najczęściej traci z pola widzenia inne istotne wartości jak dobro i prawdę. W tym miejscu należy upatrywać genezy jego zafałszowanej wizji świata, na którą człowiek się godzi⁵¹.

3. Dialog uwodzenia zmysłowego i duchowego

Subiektywna prawda jednostki – właściwa i wyłączna dla estety oraz piękno zmysłowe i duchowe, którego poszukiwanie z góry skazane jest na niepowodzenie, prowadzą do odkrycia kolejnej istotnej kwestii o życiu człowieka w najniższym stadium. Estetyczny bohater Kierkegaarda wchodzi w wyjątkową relację z przedmiotem swego pożądania, w pewnego rodzaju dialog uwodzenia o charakterze nie tylko zmysłowym, ale i duchowym. Esteta wydaje się postępować wbrew zdrowemu rozsądkowi, z jednej strony ucieka od świata i nie ma najmniejszego zamiaru się z nim wiązać, skoro wszystko, co go otacza jest zmienne, przemijające i bezwartościowe⁵². Jednak z drugiej strony w swojej słabości doświadcza intensywnego pożądania piękna, przed którym niepodobna uciec. Owo piękno go onieśmiela

⁴⁵ J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 122.

⁴⁶ Por. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, s. 128.

⁴⁷ Por. tamże, s. 121.

⁴⁸ J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, s. 123.

⁴⁹ Por. W. ZUZIĄK, dz. cyt., s. 213.

⁵⁰ Tischner komentuje w jednej z książek: „taka jest logika piękna, że wciąż pociąga artystę wzwyż. Jego gra nie może się zakończyć”. J. TISCHNER, *Spór o istnienie...*, s. 115.

⁵¹ Por. W. ZUZIĄK, dz. cyt., s. 214.

⁵² Por. K. TOEPLITZ, *Teoria osobowości...*, ss. 14-15. W mniemaniu Kierkegaarda, ze światem należy koniecznie zerwać. Zaś po właściwym zerwaniu trzeba „łódź egzystencji” umiejętnie nakierować na kurs daleki od odpowiedzialności i ograniczeń. Por. K. TOEPLITZ, *Teoria osobowości...*, s. 19.

i prowokuje do zdobywania przedmiotów, w których się ono przejawia⁵³. Marek Urban określa role jakie odgrywają: pożądane piękno, jak i człowiek estetyczny urzeczony jego blaskiem: „ono uwodzi samym swoim istnieniem i powierza się podziwiałemu je estecie. Esteta uwodzi przez swoje pożądanie piękna. Uchwycenie piękna jest dialogiem między domagającym się miłości a tym, który może nią obdarzyć”⁵⁴. Pożądanie jest dla estety niezwykle mocnym doznaniem powodującym kontrastowe przeżycia, stąd doświadcza wewnętrznego rozbicia, jest on bombardowany ogromną dawką doznań zupełnie rozbijających jego istotę oraz wręcz przeciwnie, na nowo ją integrujących⁵⁵.

Prezentując wzajemne odniesienia i relacje estety do przedmiotu jego pożądania, Kierkegaard posługuje się metaforą związku miłosnego mężczyzny i kobiety. Stąd w *Albo, albo* można zapoznać się z burzliwymi romanсами choćby Donny Elwiry i Don Juana czy Kordelii z Johannesem oddającymi mechanizmy uwodzenia, wierności i zdrady⁵⁶. Miłość do piękna jest tak bardzo istotna dla estety, że powinna zajmować naczelne miejsce w jego hierarchii wartości, Kierkegaard pisze: „jeżeli się nie potrafi zmienić miłości w absolut, w porównaniu z którym, wszystkie inne sprawy znikają, to nie wolno się zabierać do kochania”⁵⁷. W swej refleksji Duńczyk, idąc dalej mówi wręcz, że „miłość jest wszystkim, stąd dla tego, kto kocha wszystko traci znaczenie w sobie i dla siebie”⁵⁸.

⁵³ „Podmiot estetyczny jest podmiotem na tyle słabym i zarazem na tyle pragnącym siły, że aby się potwierdzać w swej jednostkowej, estetycznej mocy, która przybliży go do absolutu, musi nieustannie kluczyć wśród różnych przedmiotów pożądania i wszystkie je po kolei zdobywać jako kolejne przejawy tego jednego przedmiotu pożądania – piękna”. M. A. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 121.

⁵⁴ M. URBAN, dz. cyt., s. 203.

⁵⁵ Kierkegaard określa pożądanie jako: „obudzenie się zmysłów, owo trzęsienie ziemi rozrywa więź pożądania i przedmiotu w jednej chwili i rozdziela je na nieskończenie daleką odległość; ale podobnie jak to, co stanowi zasadę ruchu, okazuje się w pewnym momencie siłą hamującą i tutaj rozdzielenie objawia się jako siła dążąca do zjednoczenia”. S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 88.

⁵⁶ Por. S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 234. Esteta jednak nie jest w stanie nic powiedzieć o wierności. Antoni Szwed podkreśla: „już w *Albo, albo* rodzi się u Kierkegaarda wątpliwość, czy sama wierność wybranej drodze egzystencji, określonego powołaniu wystarczy. Wszak wiernością sobie i konsekwencją działania można się odznaczać także w złu, obiektywnie istniejący zaś system etyczny, dopóki nie zostanie zobiektywizowany przez jednostkę, nie może dostarczać kryterium rozstrzygnięcia między dobrem i złem” A. SZWED, *Sorena Kierkegaarda próba przewyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos” 40(1997), ss. 175-176.

⁵⁷ S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 442.

⁵⁸ Tamże, s. 474.

Okazuje się jednak, że we wzajemnych relacjach trudno będzie odnaleźć oczekiwaną wzajemność wynikającą ze sprawiedliwości. To esteta wypada w tym zestawieniu niekorzystnie z powodu swej natury uwodziciela, nieskorej do stałości w uczuciach oraz wiernej miłości. Wprawdzie piękno obiektu woła z całej swej istoty do człowieka o miłość, zostaje jednak z premedytacją zdradzone⁵⁹. Tragizm poszkodowanej strony można zauważyć w reakcji zdradzonych kobiet, które mimo tego haniebnego występku, oszukują siebie i deklarują swoje oddanie i wierność⁶⁰. Donna Elwira uwiedzona przez Don Juana mówiła: „będę go kochała, bo należał do mnie, będę go kochała, bo mnie porzucił i wciąż należę do niego”⁶¹. Kordelia w liście do Johanna píše: „leć, gdzie chcesz, ja jestem Twoja, sięgnij ostatecznych granic świata, a ja jestem Twoja [...] Nawet to, co mówię przeciw Tobie, świadczy o tym, że jestem Twoja”⁶².

W takich okolicznościach rodzi się uwodziciel, który porzucając piękno, odrzuca swoją tożsamość, jednak pożądanie kieruje go ku adoracji innego, kolejnego piękna – a przez to staje się kimś innym. Ostatecznie esteta pozostawia piękno w sferze tego, co nierealne, a sam zostaje z niezaspokojonym pragnieniem. Pchnęło go ono najpierw do uwodzenia, a potem do porzucenia piękna, które go kochało i było mu wierne”⁶³. Maciej Sosnowski, analizując w swym opracowaniu postawę uwodziciela i sam proces uwodzenia zauważa, że ma on charakter intencjonalny, zamierzony, jest poprzedzony refleksją, a więc uwodzenie to nie tylko burza uczuć, nad którą nie może zapanować esteta, lecz również jego zaplanowane działania⁶⁴. Sam Kierkegaard obnaża prawdziwe motywacje estety, prezentując jego wyrachowane akty uwodzicielskie jako tymczasową zabawę, miłosną grę, w której degradowuje uwodzoną osobę do przedmiotu użycia, co więcej w tym

⁵⁹ „Piękno jednak zostaje zdradzone, ponieważ esteta nie jest w stanie dać miłości, o którą piękno w swym istnieniu apeluje”. M. URBAN, dz. cyt., s. 203. „Wierność piękna jest absolutna. Zdrada wobec absolutnej wierności jest zdradą absolutną, powodującą wątpliwość w rzeczywistość, kwestionującą egzystencję, zabierającą tożsamość pięknu i estecie”. M. URBAN, dz. cyt., s. 205.

⁶⁰ Por. M. URBAN, dz. cyt., s. 206.

⁶¹ S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 234.

⁶² Tamże, s. 355.

⁶³ M. URBAN, dz. cyt., s. 206.

⁶⁴ „Jeśli zdobywanie skuteczniejsza się nie na mocy samej tylko magii zmysłowości [...] ale wprzęgnięta w nie jest refleksyjność, a co za tym idzie dystans względem tego, co zmysłowe, to wtedy mamy do czynienia z uwodzicielstwem. Uwodzicielstwo jest zmysłem refleksji lub refleksem zmysłów”. M. A. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 121. Filozof w *Albo, albo* píše wprost: „a uwodziciel musi mieć zawsze refleksję i świadomość, jeśli występują te cechy, to rzeczywiście można mówić o intrygach, podstępach i zasadzkach diabelskich”. S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 111.

rzemiośle nie chce być jedynie dobry, prawdziwy esteta chce być mistrzem uwodzenia.

„Omotać dziewczynę, aby całkowicie straciła zmysły (...) jestem estetą, który zrozumiał istotę miłości i wszystko na miłość postawił, który wierzy w miłość i zna ją z gruntu i który dla siebie zostawia swe prywatne mniemanie, że każda przygoda miłosna może trwać najwyżej pół roku i że każda przygoda miłosna kończy się z chwilą, gdy się wyczerpało ostatnie rozkosze. To wszystko wiem dobrze, a jeszcze wiem prócz tego, że największą rozkoszą, jaką można pomyśleć, jest być kochankiem; być kochanym ma wartość najwyższą na świecie. «Wpoetyzować się» w dziewczęcą miłość to sztuka prawdziwa. «Wypoetyzować się» z jej ramion – szczyty mistrzostwa”⁶⁵.

Egzystencjalną tragedię estety – uwodziciela podkreśla wielu autorów, wskazując choćby na czasowy wymiar jego płytkiego szczęścia i zadowolenia cielesnego, na fakt, iż w zasadzie pozornie panuje nad swoim życiem oraz, że sam staje się ofiarą własnej zmysłowej intrygi⁶⁶.

Antoni Szwed analizuje niezwykle starannie taktykę uwodzenia Kordelii przez Johannesesa, dowodząc iż mężczyzna stał się wytrawnym koneserem jej piękna, posiadającym bogaty wachlarz możliwości uwodzenia. „Johannes uwodzi szesnastoletnią dziewczynę dla samej przyjemności uwodzenia. Pragnie ją zdobyć, by zaraz potem porzucić. Miłosne podchody są dla niego sztuką samą w sobie. Potwierdzają kunszt myśliwego, bystrego obserwatora, znawcy kobiecej duszy. Johannes staje się wyrafinowanym manipulatorem, który zręcznie osacza swoją ofiarę. Jest to gra uczuć, którą w sposób aktywny i kontrolowany prowadzi Johannes wobec biernej, lecz stopniowo wciąganej na grząski grunt miłosnego odurzenia, Kordelii. Ta dziewczyna to fantom zmysłowego piękna, czysto estetyczne zjawisko, jedyne w swoim rodzaju, uderzające swoją odmiennością i niepowtarzalnością. Syci więc oczy jej widokiem, harmonią rysów twarzy, kształtem stóp

⁶⁵ S. KIERKEGAARD, *Albo, albo*, t. 1, s. 426.

⁶⁶ Maciej Sosnowski zauważa, że „ten, kto wpadł w pułapkę uwodzenia, nigdy nie jest wstanie nikogo naprawdę uwieść, ponieważ zamiast bezpośredniego posiadania obiektu swego uwodzenia, sam jest posiadany przez metodę, której do uwodzenia użył, a która oddzieliła go od przedmiotu uwodzenia”. M. A. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 121. Z kolei Jean Baudrillard odnosząc się do pojęcia „uwodzenia” u Kierkegaarda pisze: „*Dziennik uwodziciela* mówi nam, że w uwodzeniu podmiot nigdy nie jest panem swojej strategii”. J. BAUDRILLARD, *O uwodzeniu*, przeł. J. MARGAŃSKI, Warszawa 2005, s. 129. „Uwodziciel może radośnie zatracić się w samej grze *oscylowania między dwoma biegunami, biegunem strategii i biegunem zwierzęcości* [...] w grze w której nie chodzi o mistyczne zespolenie z przedmiotem, znaczącego ze znaczoną, czy tego, co męskie z tym, co żeńskie, ale o *relacje pojedynku i agonu*”. J. BAUDRILLARD, dz. cyt., ss. 22, 86.

i rąk, rozkoszuje się jej dziewczęcą niewinnością, spontanicznością ruchów i świeżością zachowań⁶⁷.

Esteta – uwodziciel jest nie tylko bacznym obserwatorem, ale i znawcą tajników kobiecej duszy, stąd niezwykle łatwo nią manipuluje, zdobywa kolejno jej przychyłność i serce, aż do momentu, gdy sama jest gotowa oddać się mu bez reszty. Wtedy wypełnia się dramat Kordelii, bowiem Johannes osiągnąwszy zamierzony cel, bez żadnych skrupułów ją porzuca. „Tę grę prowadzi przez wiele miesięcy, coraz bardziej wciągając Kordelię w przestrzeń swoich zainteresowań i pożądań. Sam ujmuje ją wrażliwością, inteligencją, subtelnością reakcji. Krok po kroku pokonuje jej nieśmiałość i wewnętrzne opory, zdobywa jej coraz większą przychyłność, by w końcu doprowadzić do takiego stanu, w którym Kordelia gotowa jest oddać się dobrowolnie i do końca. Ale w owej chwili gotowości oddania się, Johannes porzuca ją, przestaje go interesować, staje się dla niego nicością. Uwodziciel osiąga wszystko, co chciał osiągnąć”⁶⁸.

W tym miejscu powraca kwestia autentyczności estety. Okazuje się, że istotą jego życia jest udawanie, zakładanie kolejnych masek, uleganie nastrojom, w których zobligowany jest przyjąć określone postawy⁶⁹. Jednak w takiej sytuacji nie jest tylko on sam, ale jak odnotował Józef Tischner, podobnemu zakłamaniu ulega przedmiot zainteresowania uwodziciela. Donna Elwira w swej rozpacz nie chce przypisać zdrady swemu adoratorowi, ale odnosi tę sprawę do bóstwa. Zdrada Don Juana miałaby zatem być kaprysem bóstwa, wobec którego kobieta nie może żywić złości, dlatego też wybaczają, oraz co najtrudniej zrozumieć – usprawiedliwiają zdracę⁷⁰.

Może się wydawać, że takie życie jest zupełnie pozbawione sensu, jednak zanim Kierkegaard zaproponuje przejście na wyższy poziom egzystencji – stadium etyczne, przedkłada przed estetą, który jeszcze nie doświadczył prawdziwej rozpacz lekarstwo: „życie przemienne”. Duńczyk poucza: „metoda, którą ja proponuję, nie zmienia gleby, ona zmienia zasiew, charakter uprawy. Zasada: przez intensywne wzmoczenie, a nie przez ekstensywne rozprzestrzenianie się życia w celu osiągnięcia zadowolenia – zostaje tutaj doprowadzona do zenitu”⁷¹. Jego zdaniem estetyczne życie dopiero się zaczyna, potrzeba jednak „za burtę” wyrzucić krępujące wciąż esteta nadzieje, które ograniczają i nie pozwalają na pełne oddanie się przemienemu życiu⁷².

⁶⁷ A. SZWED, *Recepcja myśli Sorena Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera*, „Argument” 1(2011) nr 2, ss. 281-282.

⁶⁸ A. SZWED, *Recepcja myśli...*, ss. 281-282.

⁶⁹ Por. M. URBAN, dz. cyt., s. 201.

⁷⁰ Por. J. TISCHNER, *Spór o istnienie...*, s. 234.

⁷¹ S. KIERKEGAARD, *Samlede Værker*, t. 9, I, 261, Copenhagen 1962-1964, cyt. za: K. TOEPLITZ, *Teoria osobowości...*, s. 20.

⁷² Por. S. KIERKEGAARD, *Samlede Værker*, t. 9, I, 261.

4. Aktualność kierkegaardowskiej estetyki

Ocena twórczości S. Kierkegaarda jako monotonnej, bez cienia nadziei czy promienia słońca, staje się daleko idącym nadużyciem. Wydaje się bowiem, że jego studium człowieka na wszystkich trzech etapach jest wyjątkowo aktualne. W sposób szczególny owo pierwsze stadium, które było przedmiotem tego opracowania, rzuca nowe światło na człowieka współczesnego, być może konsumpcjonistę, który pragnie w pierwszym rzędzie zaspokoić swoje pragnienia nie tylko zmysłowe, ale i duchowe.

W duchu egzystencjalizmu, którego Kierkegaard jest prekursorem, jego bohater – esteta jest nieczuły, a wręcz obojętny na prawdy obiektywne. Dla niego liczy się jedynie jego wewnętrzna prawda w urzeczywistnianiu samego siebie, subiektywna prawda podmiotu, daleka od rozumienia klasycznego. Sprawę komplikuje fakt, że ową subiektywną prawdę przeżyć człowieka w stadium estetycznym trudno przekazać drugiemu. Brak obiektywnych elementów i różny sposób doświadczania rzeczywistości zakłada brak języka komunikacji doświadczanych przeżyć, choć złudnie wydawałoby się, że np.: w ocenie dzieł sztuki można byłoby spełnić ten warunek. Esteta w pewnym stopniu ma świadomość istnienia najwyższej prawdy, od której jednak ucieka, z punktu widzenia całej antropologii filozofa jest ona zarezerwowana dla Boga. Wydaje się, że i dzisiaj problem prawdy subiektywnej, prawdy jednostki jest nader żywotny. W czasach „post-prawdy”⁷³ poziom debaty publicznej, prowadzone dyskusje prezentują dość wyraźnie i często umiłowanie przez człowieka swojej prawdy oraz kurczowe trzymanie się własnych argumentów, zamiast fundamentalnej postawy otwarcia się na horyzont prawdy.

Za Józefem Tischnerem można powiedzieć, że życie estety jest „błądzeniem w żywiole piękna”⁷⁴, gdyż to ono nadaje mu sens. Duńczyk jednak wcale nie osłabia jego rozumienia i nie sprowadza go wyłącznie do zmysłowości, bo dla niego piękno ma wiele form, funkcjonuje w sferze zmysłowości oraz ducha. Filozof przyznaje mu początkowo ogromną przewagę nad estetą, życie bez piękna po prostu nie ma sensu. Tak więc główny cel życia człowieka – dążenie do piękna, a w zasadzie jego pożądanie wcale nie uszlachetnia podmiotu, ono go zamyka i czyni uboższym, aż do momentu, gdy godzi się na przyjęcie zafałszowanej wizji świata. Tak więc, piękno panuje nad estetą, który doświadcza z każdym kolejnym dniem potrzebę mocniejszych doznań i wrażeń. Jak zauważono powyżej, Kierkegaard nadał relacji estety do piękna osobliwe znaczenie dialektyczne. Z jednej strony podmiot jest uzależniony od niego, lecz z drugiej esteta staje się koneserem

⁷³ R. KEYES, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York 2004.

⁷⁴ J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, ss. 115-116.

piękna, jego znawcą, co pozwala mu na czasową dominację. Autor *Albo, albo* podkreśla, że „uwodzenie” prowadzone przez estetę ma charakter intencjonalny, często jest poprzedzone refleksją, by przyjąć tylko zewnętrznie pozorny obraz zabawy czy miłosnej gry. Okazuje się, że w tej relacji nie ma wzajemności i w chwili, gdy piękno odsłania się podmiotowi na wyłączność i chce być mu wierne, on nie jest w stanie zrewanżować się tym samym i je zdradza, nie potrafi być wierny.

Obserwując świat ludzkich relacji z pewnością powiemy, że istnieją podobne mechanizmy, jak choćby chęć gromadzenia dóbr materialnych oraz niezaspokojone szczęście, za którego kolejnymi przejawami na swój sposób każdy postępuje. Co więcej, nie jest nam również obce zamknięcie się człowieka na otaczającą rzeczywistość i świat relacji. Dzieje się tak wówczas, gdy się on podda rzeczywistości zmysłowej lub duchowej rozumianej nie tylko w sensie przyjemności i w konsekwencji pozwoleń sobie zawładnąć, co niegdyś anonsował Kierkegaard. Należy zauważyć, że Duński autor pozostaje dla nas inspiracją do spojrzenia na nowo w kierunku aktualnych mechanizmów ludzkiego postępowania, które nie są tak dalekie od prezentowanych w jego antropologii.

IN THE HORIZON OF TRUTH AND BEAUTY - THE REALITY OF MAN IN THE AESTHETIC STAGE IN THE THOUGHT OF S. KIERKEGAARD

Summary: The aim of this article is presentation of the most important features of man within the aesthetic stage of life, presented by S. Kierkegaard. Three peculiar issues have been exposed, including the necessary context for understanding the originality of the Danish philosopher. In referring man to truth, Kierkegaard accepts for the aesthete the subjective truth, the truth of the person in the existential sense, which is difficult to express and pass on to the other. The main purpose of aesthete is the beauty to which Kierkegaard gave a dialectical dimension. The final theme of this article is the dialogical structure of sensual and spiritual seduction in which the aesthetics of beauty is subjected.

Keywords: aesthete, subjective truth, beauty, dialectic, dialogue of seduction

Słowa kluczowe: esteta, prawda subiektywna, piękno, dialektyka, dialog uwodzenia

PERSWAZJA – WYJĄTKOWA FORMA ARGUMENTACJI

Wydaje się, że współczesny człowiek, mocno stąpający po ziemi, daleki od idealizmu, oglądający świat przez pryzmat doświadczenia empirycznego, nie jest skory przyjąć za prawdę wszystko, co ktoś mu zasugeruje. Jedni powiedzą, że jest to dziedzictwo Oświecenia, inni, że być może nawet Poppera, ciągle szukając racjonalnych przesłanek i argumentów dla pewnej prawdy, czy testując i weryfikując kolejne teorie, czy są zgodne z systemem. Pozostaje jednak pytanie, czy człowiek XXI wieku może przyjąć coś za prawdę niekoniecznie weryfikując suponowane mu treści? Celem niniejszego szkicu jest próba bliższego określenia zjawiska perswazji w komunikacji interpersonalnej. Przy pobieżnej obserwacji rzeczywistości można zauważyć, że procesy perswazyjne są zjawiskiem dość powszechnym: w szkołach, przedszkolach, szpitalach, mediach, posługują się nią związki wyznaniowe, partie polityczne – oczywiście w różnym stopniu¹. Mianem argumentacji, której perswazja jest pochodną, określa się czynności werbalne i mentalne zmierzające do wykazania prawdziwości pewnej tezy za pomocą serii sądów i wypowiedzi, czyli przesłanek, które zdaniem nadawcy do owej konkluzji prowadzą. Argumentacja ma zazwyczaj miejsce w obecności jakiegoś słuchacza lub słuchaczy, wówczas celem jest wywarcie wpływu na stan świadomości odbiorcy komunikatu przez sprawienie, by adresat zaakceptował prawdziwość uzasadnianej tezy. Szczególnym rodzajem argumentacji jest perswazja.

1. Anatomia perswazji

Słowo perswazja pochodzi od łacińskiego czasownika *persuadere*, tzn. „namawiać”, „nakłaniać”, „przekonywać”². Mimo, iż istnieje wiele definicji tego pojęcia, to jednak są one wyjątkowo podobne. Marek Tokarz w swojej monografii³ przywołuje kilka definicji, wśród nich na uwagę zasługują przynajmniej dwie: „perswazja, to świadoma próba podjęta przez pewną osobę w celu wywołania zmiany postaw, przekonań lub zachowań”.

¹ S. WRÓBEL, *Perswazja jako forma władzy*, w: *Sztuka perswazji: socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego*, red. R. GARPIEL, K. LESZCZYŃSKA, Kraków 2004, s. 33.

² W. KOPALIŃSKI, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994, s. 390.

³ M. TOKARZ, *Argumentacja, perswazja, manipulacja*, Gdańsk 2006.

wań innej osoby, bądź też grupy osób za pomocą transmisji pewnych informacji⁴. W drugiej z kolei podkreśla, że „perswazję definiujemy jako taką komunikację, której celem jest wywarcie wpływu na autonomiczne oceny i działania innych”⁵. Godnym uwagi jest fakt, że na zaistnienie perswazji nie wpływa skuteczność i wynik całego procesu. Tym samym mamy z nią do czynienia nawet wówczas, gdy nie powoduje ona zamierzonego skutku⁶. Dostyc wyraźne wydaje się zatem podobieństwo argumentacji i perswazji, w głównej mierze ze względu na prezentację adresatowi konkretnych argumentów dla uzasadnienia swojej tezy.

W teorii klasycznej retoryki proces przekonywania obejmuje trzy sfery ludzkiej psychiki: rozum, wolę i emocje. Tradycyjnie uważano, że celem mówcy jest pouczenie słuchaczy (*docere*), poruszenie ich (*movere*) lub wprawienie w zachwyt (*delectare*). Wyodrębniano więc, zgodnie z tym, trzy funkcje perswazji:

- Informującą – gdy mówca odwołuje się zasadniczo do intelektu słuchaczy, chcąc zakomunikować nową prawdę;
- Zniewalającą – gdy mówca odwołuje się głównie do woli odbiorców, ich decyzji oraz gotowości do czynów najczęściej przez poruszające wydarzenia i opisy działające na wrażliwych osobnikach;
- Estetyczną – gdy odwołuje się do uczuć, wykorzystując przyjemność estetyczną słuchaczy⁷. Stosownie do przedstawionego podziału można analogicznie wyróżnić trzy typy perswazji apelującej do rozumu, uczuć i woli.

Kryteria odróżniające perswazję od innych aktów wyróżnił w swojej monografii ks. Andrzej Zwoliński⁸. Podkreśla on, że argumentacja lub rada udzielana drugiej osobie z natury odwołuje się do intelektu, natomiast przy większym zaangażowaniu emocji, ów proces przyjmuje formę agitacji. Perswazja jednak odwołuje się do obu źródeł jednocześnie. Po drugie jest ona zdecydowanie nastawiona na efekt końcowy w postaci stanu świadomości lub obrania konkretnej postawy czy działania, który ostatecznie powinien sprowadzać się do jakiegoś dobra. W odróżnieniu od rozkazu czy groźby, perswazja może, ale nie musi zawierać zapowiedzi sankcji, których mógłby się spodziewać adresat w przypadku odrzucenia argumentów nadawcy. Kolejnym kryterium jest rodzaj relacji między nadawcą a odbiorcą komunikatu. Otóż w sytuacji równorzędności czy partnerstwa częściej mówi się o procesie przekonywania „drugiej strony”, niż o perswazji, którą prędzej może

⁴ E.P. BETTINGHAUS, *Persuasive Communication*, Holt, Rinehart and Winston 1980, s. 5.

⁵ H. SIMONS, *Persuasion in Society*, Thousand Oaks, Calif 2001, s. 20.

⁶ M. TOKARZ, s. 195.

⁷ D. ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996, ss. 17-20.

⁸ A. ZWOLIŃSKI, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003.

wykorzystywać osoba dominująca, np. pracodawca względem swojego pracownika. Ostatnia kwestia godna uwagi to obecność elementu wartościowania w wypowiedziach nadawcy. Tym, co odróżnia perswazję, poradę oraz indoktrynację od rozkazu i pytania jest właśnie kwestia prezentacji możliwości wyboru pod kątem dostępnego dobra, które może być zrealizowane⁹.

Dotykając natury procesu perswazji trzeba zdecydowanie przyznać, że nie wszystkie wypowiedzi podmiotu są zawsze nastawione są na natychmiastowe osiągnięcie ostatecznego rezultatu. Przynajmniej niektóre z nich – a często ogromna ich większość – służą wyłącznie do sterowania kontekstem wypowiedzi. Dzieje się tak dlatego, że osiągnięcie zamierzonego celu za pomocą pojedynczego, prostego aktu perswazyjnego jest zjawiskiem rzadkim, wręcz wyjątkowym¹⁰. Zazwyczaj skuteczna perswazja (nieskuteczna zresztą podobnie) składa się z większej liczby wypowiedzi, nierzadko też wymaga od nadawcy wyjątkowej cierpliwości i stosowania różnych strategii. W celach perswazyjnych wygłasza się raczej teksty niż pojedyncze zdania, ponieważ cel właściwy raczej wymaga przygotowania odpowiedniego gruntu¹¹, a tym samym perswazję czyni procesem rozłożonym w czasie¹².

2. Podmiot w perswazji

Skuteczność omawianego procesu zakłada zaistnienie odpowiednich warunków charakteryzujących relacje interpersonalne i cechy podmiotu oraz adresata. Współcześnie uwydatnia się m. in. kwestie takie jak:

- ewidentna zgodność lub zbieżność interesów obu stron, która odpowiada zgodności wyznawanych wartości, zasad oraz wzajemny szacunek i kredyt zaufania;
- bezpośrednia intencja konkretnego działania, odrzucająca działanie na szkodę strony przekonywanej, namawianej;
- inicjator działania, kierujący dysponuje wystarczającym czasem i klimatem sprzyjającym dialogowi, przekonywaniu, a ich komunikacja nie jest selektywnie sterowana ani zakłócana przez osoby postronne;
- zdolności intelektualne i predyspozycje emocjonalne obiektu perswazji czynią go zdolnym do przyjmowania, rozumienia, rozważenia i uwzglę-

⁹ A. ZWOLIŃSKI, ss. 257–258; D. ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, ss. 15-16.

¹⁰ M. TOKARZ, s. 209.

¹¹ D. DOLIŃSKI, *Psychologia reklamy*, Wrocław 1998, s. 124: „Za pomocą dowcipu, oryginalnego obrazu, miłej dla ucha muzyki czy sympatycznej, uśmiechniętej twarzy znanego i lubianego aktora wprowadza się odbiorcę w pozytywny nastrój, a następnie daje mu się niewiele czasu na zastanawianie się nad racjonalnością i prawdziwością docierających do niego informacji, bombardując go w krótkim czasie ogromną liczbą słów. Wyraźnie rosną wówczas szanse, że w informacje te uwierzy i sięgnie po reklamowany produkt”.

¹² M. TOKARZ, s. 210.

dnienia cudzych argumentów i racji, czemu sprzyja atmosfera spokoju i zaufania, w której rozum i refleksja mogą dominować nad emocjami i uprzedzeniami, a sytuacja potencjalnego współdziałania nie jest obciążona konfliktem rodzącym nieufność, uprzedzenia, zacietrzewienie i opór¹³.

Idąc dalej, można zauważyć, że w działaniu perswazyjnym nadawca komunikatu koordynuje pewnego rodzaju proces, bowiem zabiega o to, by adresat: 1) zauważył jego wypowiedź; 2) zainteresował się nią; 3) skupił na niej swoją uwagę i „odczytał” ją; 4) właściwie ją zrozumiał (tj. wg intencji autora); 5) zaakceptował jej treść; 6) w miarę możliwości zapamiętał całość lub kluczowe elementy komunikatu; 7) by w końcu mógł się zachować zgodnie z intencją autora¹⁴.

3. Techniki i mechanizmy perswazji

Byłoby czymś najbardziej pożądanym, aby perswazja polegała wyłącznie na wymianie argumentów merytorycznych, ze względu na fakt, że inne są pozbawione istotnego znaczenia, a jako nierzeczowe nie powinny mieć wpływu na stan ludzkich przekonań. Jednak trwała koncentracja na merytorycznej stronie przekazu rzadko jest możliwa „fizycznie”, a często jest również niecelowa z punktu widzenia interesów nadawcy¹⁵. W rezultacie procesy przekonywania najczęściej stanowią mieszanię przemyślanych wywodów merytorycznych, które mają być przez adresata poddawane obiektywnej analizie oraz różnych chwytów psychologicznych. Bardzo często są one starannie przemyślane i zaplanowane, niestety nie celem wsparcia spokojnego i logicznego wnioskowania, lecz obliczone na przyjęcie wniosku dużo wcześniej przed zapoznaniem się z wspierającymi go przesłankami, czyli na przyjęciu konkluzji bez uzasadnienia. Podstawą skuteczności tych chwytów jest wyłączenie czynnika rozumowego u odbiorcy przez wykorzystanie mechanizmów psychologicznych, które powodują reakcje automatyczne, nie w pełni kontrolowane.

O chwytach komunikacyjnych, w których stosuje się bodźce obliczone na reakcje nieświadome, mówi się, że są to chwyt manipulacyjny. Owszem, trzeba przyznać, że każda perswazja ma w jakimś stopniu charakter manipulacyjny, ale też ślady manipulacji odnajdujemy nawet w całkowicie obiektywnych dowodach prowadzonych w ramach ścisłych teorii naukowych, choćby przy powoływaniu się w argumentacji na jakiś

¹³ M. KARWAT, *Sztuka manipulacji politycznej*, Toruń 1999, ss. 46-47; D. GALASIŃSKI, *Chwalenie się jako perswazyjny akt mowy*, Kraków 1992.

¹⁴ W. PISAREK, *Język służy propagandzie*, Kraków 1976, ss. 18-129.

¹⁵ M. TOKARZ, ss. 235-239.

autorytet. Autorzy zgodnie podają kilka mechanizmów psychologicznych, najczęściej wykorzystywanych w niejawnych aktach perswazyjnych:

- wzajemności – „zrób to, żeby mi się odwdzińczyć”; gdy nadawca jest miły i świadczy odbiorcy przysługi lub w jakikolwiek inny sposób działa na jego korzyść, wówczas odbiorca odczuwa silną potrzebę rewanżu się tym samym;
- konsekwencji – „zrób to, żeby cię nie uznano za człowieka niekonsekwentnego”; nawet jeśli konsekwentne postępowanie jest dla podmiotu niekorzystne, to będzie się starał znaleźć dla niego uzasadnienie i pozornie je racjonalizować. Skłonność do konsekwencji jest silniejsza, gdy została podjęta przy publicznie;
- konformizmu – „zrób to, bo wszyscy tak robią”; jednostka na ogół stara się zachowywać podobnie jak inne osoby będące w podobnym położeniu. Podejmując decyzję zwykle kieruje się nie własną oceną, lecz tym, jak daną sytuację oceniają inni, a właściwie tym, jak jej się wydaje, że ją oceniają¹⁶;
- sympatii – „zrób to, bo mnie lubisz”; autor komunikatu zanim przystąpi do rzeczy, chce najpierw spowodować, aby odbiorca go polubił. Gdy komuś uda się włączyć mechanizm sympatii, to oczarowana osoba zaczyna go lubić instynktownie, w sposób bezrefleksyjny;
- autorytetu – „zrób to, bo radzi ci to ktoś, kto się na tym zna”; jako mechanizm o dużej mocy jest wykorzystywany w praktyce, nierzadko w sposób oszukańczy i manipulacyjny. Jest możliwe dzięki temu, że relacje takie jak podporządkowanie i posłuszeństwo są naturalnym elementem życia codziennego;
- niedostępności – „zrób to, bo taka okazja już się nie powtórzy”; ograniczona dostępność dobra krępuje wolność decyzji człowieka – nie można swobodnie sięgać po taki obiekt. Dlatego odczuwa się irytujący dyskomfort, a jego rozładowanie można osiągnąć dopiero przez zdobycie tej niedostępnej rzeczy, którą ponadto zaczyna się postrzegać, zupełnie bezpodstawnie, jako szczególnie wartościową.

Wspomniany wcześniej Marek Tokarz dodaje w swoim opracowaniu inne techniki wykorzystywane w procesie perswazji: kontrast, racjonalizację, kompromis, wiarygodność, relaks czy powtarzanie¹⁷.

¹⁶ A. J. BERNSTEIN, *Emocjonalne wampiry*, Poznań 2004, s. 90.

¹⁷ M. TOKARZ, ss. 319-326.

4. Reklama – perswazja bez ograniczeń

Szczególne zagęszczenie technik perswazyjnych występuje w reklamie. Od wieków producenci i sprzedawcy podejmowali działania perswazyjne względem swoich klientów. Niegdyś głównym celem reklamy była informacja o produkcie i miejscu jego nabycia, współcześnie natomiast ta funkcja zeszała na dalszy plan, ustępując miejsca funkcji agitacyjnej¹⁸. Jeden z twórców współczesnej komunikacji masowej twierdził, iż „reklamy nie są przeznaczone do świadomego odbioru. Są to pigułki, które działają na podświadomość i rzucają na ludzi hipnotyczny czar”¹⁹. Konsument nie jest w stanie bez pomocy uświadomić sobie potęgi perswazji zawartej w przeciętnym komunikacie reklamowym, dlatego jest on wobec niego bezbronny. Cała sztuka skutecznych komunikatów reklamowych polega na takim skonstruowaniu jego przekazu, aby cel perswazyjny nie był widoczny. Odbiorca komunikatu musi odnieść wrażenie, iż zmiana jego postawy jest jego świadomym, autonomicznym wyborem. Tak naprawdę jego zachowaniem kieruje sztab psychologów, socjologów i specjalistów od reklamy i marketingu. Już w 1903 roku pisał Walter Dill Scott: „Pewna młoda dama twierdziła, że nigdy nie przygląda się reklamom, które mija, jeżdżąc samochodem. Jednak jej odpowiedzi na kolejne pytania dowiodły, że pamięta najdrobniejsze szczegóły mijanych plakatów, a reklamowane na nich produkty cieszą się jej najwyższym uznaniem. Nie zdawała sobie sprawy z faktu, że przygląda się tym reklamom, i zdecydowanie odrzucała sugestie, że mogła ulec ich wpływowi”²⁰. Taka jest właśnie moc reklamy.

5. Osobliwa forma argumentacji?

Niewątpliwie w poznawanym procesie perswazyjnym jest obecna klasyczna argumentacja prezentująca konkretne dowody. Jednakże za sprawą psychologicznych mechanizmów i technik oddziaływania na adresata oraz celowi, który wprost zakłada przyjęcie postawy nadawcy, czyni perswazję wyjątkowym procesem. Człowiek rzadko zwraca uwagę na fakt, że wychowując potomstwo często wiele prawd przekazuje „perswazyjnie”, że perswazja jest wpisana naturalnie w życie codzienne. Nie wydaje się, żeby miało to stanowić wielki problem, jeśli w kontaktach interpersonalnych staramy się rzeczowo definiować argumenty uzasadniające nasze stanowisko. Z kolei warto byłoby mieć świadomość tego, że sami często możemy

¹⁸ A. JACHNIS, J. F. TERELAK, *Psychologia konsumenta i reklamy*, Bydgoszcz 1998, ss. 222–255.

¹⁹ B. KWARCIAK, *Co trzeba wiedzieć o reklamie*, Kraków 1997, s. 77.

²⁰ R. HEATH, A. NOWAK, *Ukryta moc reklamy: co tak naprawdę wpływa na wybór marki?*, Gdańsk 2006, s. 7.

ulegać perswazji ze strony innych, tracąc niestety tym samym wolność decydowania o swoim życiu. Czy jednak perswazja jest drogą do manipulacji? W przyszłości warto i nad tym się zastanowić.

PERSUASION – UNIQUE TYPE OF ARGUMENTATION

Summary: The author of the sketch is about persuasion as a unique type of argumentation process. It turns out that persuasion does not consist solely in the exchange of substantive arguments, but is accompanied by very carefully thought-out and planned psychological mechanisms. These manipulative techniques turn off the rational factor at the recipient and strongly determine his judgment to automatically adopt the favored conclusion. Classical persuasion is experiencing tremendous growth in the world of advertising, whose main tool has become.

Keywords: persuasion, argumentation, manipulation

Słowa kluczowe: perswazja, argumentacja, manipulacja

III. SPRAWOZDANIA

Ks. Łukasz Jastrzębski (Przemysł)

Premisla Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 391-403

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PRZEMYŚLU W ROKU AKADEMICKIM 2014/2015

Sprawozdanie obejmuje działalność seminarium od dnia 26 września 2014 r., do dnia 23 września 2015 r., to jest do powrotu alumnów po przezwie wakacyjnej. Rok sprawozdawczy został uroczystie rozpoczęty 29 września 2014 r.

„Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” – to hasło roku duszpasterskiego, wpisane w przygotowanie do 1050 rocznicy chrztu Polski, ale przede wszystkim wezwanie Chrystusa Pana, stało się dla Wspólnoty Seminaryjnej wyznacznikiem dla wielu inicjatyw o charakterze formacyjnym i naukowym realizowanych w naszym seminarium.

W roku sprawozdawczym ważnym wydarzeniem dla wspólnoty seminaryjnej była wizyta delegatów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II z Krakowa w ramach przedłużenia umowy o afiliowaniu WSD do tejże uczelni. Gośćmi wspólnoty seminaryjnej byli Profesorowie: ks. Jan Dziezdzic, o. Stanisław Witkowski i ks. Witold Ostafiński, którzy to zapoznali się ze sprawozdaniem dydaktyczno-naukowym, salami wykładowymi oraz odbyli spotkanie z alumnami, gronem profesorskim i przełożonymi.

1. Stan osobowy Wyższego Seminarium Duchownego w Przemysłu

W okresie sprawozdawczym zarząd seminarium, który kierował pracą formacyjną, stanowili:

Rektor	ks. dr hab. Dariusz Dziadosz
Ojciec duchowny I	ks. mgr Krzysztof Chudzio
Ojciec duchowny II	ks. dr Tomasz Picur
Ojciec duchowny III	ks. dr Marek Wilk
Prefekt studiów	ks. dr Piotr Kandfer
Prefekt I i Dyrektor Biblioteki	ks. ks. dr Jan Szeląg
Prefekt II	ks. mgr Wojciech Wojtas
Dyrektor administracyjny	ks. mgr Janusz Jakubiec

W roku sprawozdawczym formację intelektualną w seminarium prowadziło 36 nauczycieli akademickich, w tym 6 samodzielnych pracowników naukowych (4 profesorów i 2 doktorów habilitowanych), 21 doktorów

i 9 magistrów, w tym 4 *cum licentia theologica*. W Seminarium Duchownym pracowało 5 siostr ze Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi oraz 23 pracowników świeckich.

Formację w seminarium w ubiegłym roku akademickim rozpoczęło 100 kleryków naszej archidiecezji. Na kursie pierwszym studia rozpoczęło 25 alumnów, na drugim 8, trzecim 21. Na roku czwartym studiowało 18, piątym 12, zaś na kursie VI studiowało 17 alumnów. Na dzień dzisiejszy w seminarium formuje się 95 alumnów. Kurs pierwszy liczy 20 alumnów, drugi 21, trzeci 6, czwarty 19, piąty 18, szósty 11. Na urloпах przebywa 5 alumnów.

2. Osiągnięcia w dziedzinie nauki

W roku sprawozdawczym ukazały się drukiem następujące publikacje książkowe autorstwa wykładowców naszego seminarium:

1. Autorskie:

- K. Bełch, *Najpiękniejsza droga świata*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2015, ss. 150;
- S. Haręzga, *Medytacje biblijne słów Jezusa z krzyża. Modlitwa rodzinna z okazji misji i rekolekcji w parafii*, Przemyśl 2015, ss. 63.

2. Redakcje:

- *Adorujemy oblicze Chrystusa. Kazania pasyjne*, Biblioteka Pomony Kaznodziejskich, t. XXIV, red. J. Twardy, Przemyśl 2014, ss. 128;
- „*W imię Jego głoszone będzie nawrócenie*” (Łk 24, 47). *Kazania pasyjne*. Biblioteka Pomony Kaznodziejskich t. XXV, red. J. Twardy, Przemyśl 2015, ss. 127;
- *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae (Kościół Matka – Matka Kościoła)*, red. W. Janiga, Przemyśl-Jarosław 2015;
- „*Biuletyn Katechetyczny*” 2015, nr 17, red. W. Janiga, Przemyśl 2015.

3. Współredakcje:

- *Wiara czynna w miłości. Księga pamiątkowa z okazji 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej*, red. W. Burda, A. Janiec, W. Siwak, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, ss. 346;
- *Jodłowska Królowa. W czterdziestą rocznicę koronacji cudownego wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce (1975-2015)*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, ss. 222.

Ponadto księża profesorowie naszego instytutu zredagowali około 120 publikacji, artykułów naukowych i popularno – naukowych. Wykaz publikacji znajduje się w aneksie do niniejszego sprawozdania.

Wykładowcy obok zajęć prowadzonych w Wyższym Seminarium w Przemysłu podejmowali także wykłady w innych ośrodkach naukowych. Do tego grona należeli: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz wykładający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie; ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, prowadzący wykłady na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli; ks. dr Tadeusz Bratkowski wykładał na Uniwersytecie Rzeszowskim; ks. mgr Kazimierz Gadzała i ks. dr Tomasz Picur w Seminarium Duchownym we Lwowie oraz ks. dr Antoni Michno w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Stanisława Pignonia w Krośnie. Osiągnięć naukowych naszym profesorom szczerze gratulujemy.

W roku sprawozdawczym zasób biblioteki był powiększony poprzez zakupy i dary. W ostatnim roku sprawozdawczym zakupiono 307 książek na sumę 10 176 zł. Na prenumeratę czasopism wydano w roku sprawozdawczym 6 123 zł. Biblioteka otrzymuje również 65 periodyków w ramach wymiany międzybibliotecznej. Do szczególnych Ofiarodawców w tym roku należy ks. abp Józef Michalik, który przekazał nieoceniony w swej wartości księgozbiór w liczbie 5 110 książek i czasopism. Od osób duchownych i instytucji przyjęto w formie darów łącznie 6 500 książek oraz liczne czasopisma. Suma pozycji bibliotecznych pozostających do dyspozycji alumnów i wszystkich korzystających czytelników wynosi aktualnie 140 613 pozycji. W roku sprawozdawczym skatalogowano komputerowo 1 375 nowych książek. Dzięki zaletom Zintegrowanego Systemu KOHA został wyodrębniony zbiór zawierający 3 463 opisów skróconych. Równocześnie wprowadzono do baz komputerowych bieżące czasopisma oraz pozyskane z wymiany międzybibliotecznej.

3. Formacja ludzka w seminarium

Formacja ludzka to fundament formacji. Ponieważ rodzina jest pierwszą i zasadniczą szkołą człowieczeństwa, w przebiegu tej formacji uwzględniono spotkania z rodzicami alumnów, którzy byli zapraszani do seminarium. W ramach tych spotkań przewidziano udział w Eucharystii oraz konferencję ojca duchownego i księdza rektora. W roku sprawozdawczym przeprowadzono 4 spotkania z rodzicami poszczególnych kursów: 9 listopada 2014 dla kursu III, 25 stycznia 2015 kursu II, IV i V, 8 marca dla rodziców diakonów i 20 września 2015 dla rodziców alumnów kursu I. Oprócz tych spotkań rodzice alumnów gościli w seminarium duchownym z racji obłóczyn i święceń prezbiteratu swoich synów.

Drugim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było oddziaływanie przełożonych. Odbywało się to przede wszystkim poprzez przebywanie z wychowankami w wielu przestrzeniach życia seminarialnej wspólnoty. Przełożeni, a zwłaszcza wychowawcy, na przeprowadzanych systematycznie konferencjach, podejmowali tematy dotyczące inte-

gralnego rozwoju osoby ludzkiej oraz kultury bycia, która przystoi stanowi duchownemu. Charakter wychowawczy, obok rekreacyjnego, miały też wspólne wyjazdy poszczególnych roczników: jeden w czasie roku akademickiego i jeden w czasie wakacji.

Trzecim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było przebywanie alumnów ze sobą. Wspólne mieszkanie, rekreacja, nieformalne spotkania, a nade wszystko wspólna modlitwa i praca, przyczyniały się do kształtowania coraz bardziej dojrzałych relacji międzyludzkich oraz formowania postawy odpowiedzialności za wspólne dobro, także w wymiarze materialnym. Formacja ludzka była realizowana przez korzystanie z dóbr kultury i jej tworzenie. W roku sprawozdawczym alumni zaprezentowali kilka amatorskich przedstawień. 11 listopada kurs I przygotował program artystyczny z racji święta niepodległości, kurs II z racji wspomnienia św. Tomasza z Akwinu, kurs III wykonał przedstawienie dla rodziców z racji obłóczyn przybliżając postać św. Jana Marii Vianneya, kurs V wieczór św. Mikołaja, oraz kurs VI jasełka i kurs IV wieczór kabaretowy. Osiągnięcia literackie braci alumnów to przede wszystkim edycja seminaryjnego pisma „Communitas”. W roku sprawozdawczym wydano jeden numer pisma.

Kulturę muzyczną w seminarium tworzy przede wszystkim chór seminaryjny i schola, którymi kieruje ks. dr Tadeusz Bratkowski. W roku sprawozdawczym chór seminaryjny śpiewał wiele razy w czasie liturgii w seminarium i archikatedrze. W formacji ludzkiej nie można pominąć kultury fizycznej i sportu. Alumni w roku sprawozdawczym uczestniczyli w XVII Mistrzostwach Polski Seminarium Duchownych w tenisie stołowym. Drużynowo nasza reprezentacja zajęła V miejsce.

Do dyspozycji alumnów była hala sportowa, siłownia oraz dwa boiska sportowe. Kurs I i II ma zorganizowane zajęcia z wychowania fizycznego. Alumni seminarium byli otoczeni opieką lekarza pierwszego kontaktu, stomatologa oraz logopedy.

4. Formacja duchowa – przyłgnięcie do Chrystusa

Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w codziennej Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem ojców duchownych i przełożonych, zaś w Eucharystii niedzielnej w bazylice archikatedralnej oraz w wielu uroczystych celebracjach sprawowanych pod przewodnictwem biskupów. W tygodniowej drodze formacyjnej przewidziana była jedna Msza św. koncelebrowana i jedna sprawowana w języku łańskim. Cztery razy w tygodniu seminarium duchowne celebrowało liturgię godzin. Adoracja eucharystyczna, modlitwa różańcowa, *lectio divina* i nabożeństwa okolicznościowe dopełniały kult Boży o jego pozaliturgiczne formy.

Sakrament pojednania i pokuty był dla alumnów komunią z Bogiem bogatym w miłosierdzie. W roku sprawozdawczym szafarzami miłosierdzia

Bożego przez posługę sakramentalną byli ojcowie duchowni oraz spowiednicy: ks. Mieczysław Rusin, ks. Tadeusz Biały i o. Józef Balcerowiak OCD.

Ważnymi wydarzeniami w ubiegłorocznej drodze formacji duchowej były comiesięczne dni skupienia poświęcone tematyce nawrócenia i głoszone przez ojców duchownych. Ponadto listopadowy dzień skupienia prowadził o. Luca Bovio – sekretarz Papieskiej Unii Misyjnej w Polsce a styczniowy ks. Franciszek Rząsa.

Stałą praktyką seminarium są tygodniowe rekolekcje wprowadzające alumnów w nowy rok formacji. Posługę przewodniczenia jesiennym ćwiczeniom duchowym odprawianym od 5 do 12 października 2015 roku, podjął ks. Radosław Siwiński, kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej. Wielkopostnym rozważaniom na drogach nawrócenia i wiary w Ewangelię przewodniczył o. Marcin Ciechanowski – paulin. Od 10 maja do 16 maja 2014 r. w Ośrodku Kultury i Formacji Chrześcijańskiej w Jarosławiu odbywały się rekolekcje przed święceniami diakonatu, którym wygłosił ks. Tomasz Picur, w tym samym miejscu również ojciec Marek prowadził rekolekcje przed święceniami prezbiteratu w dniach od 17 do 22 czerwca 2015 r..

W formację duchową alumnów wpisała się również uroczysta nowenna przed Uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Rozważania na temat wiary poprowadził o. Stefan Skórny OCD. Duchowy wymiar miało pielgrzymowanie w dniu 3 maja całej wspólnoty seminaryjnej do sanktuarium maryjnego w Kalwarii Paławskiej.

5. Formacja intelektualna

Formacji intelektualnej służyły wykłady, konwersatoria, ćwiczenia i lektoraty. Obok przewidzianych programem w roku sprawozdawczym wprowadzono dodatkowe wykłady i ćwiczenia z teologii biblijnej, dogmatyki, liturgiki, muzyki kościelnej i języka polskiego. Ubogaceniem i poszerzeniem oferty intelektualnej miało służyć zorganizowane 11 listopada 2014 r. sympozjum o ks. bp Franciszku Bardzie z okazji 50 tej rocznicy śmierci. Dopelnieniem seminaryjnej formacji intelektualnej dla alumnów roku VI była obrona 17 prac magisterskich przeprowadzona 19 lutego 2015 r. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. dr hab. Jan Dziedzic – Prodziekan Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.

6. Formacja duszpasterska

W ramach formacji w seminarium alumni podejmują pewne zadania duszpasterskie po to, aby już doświadczyć radości pracy na niwie Pańskiej oraz zdobywać potrzebne w przyszłej kapłańskiej pracy umiejętności. Służyć miały temu przede wszystkim wykłady i ćwiczenia z zakresu przedmiotów

pastoralnych. W roku sprawozdawczym praktyki duszpasterskie były prowadzone w trakcie studiów i w czasie wakacji w rodzinnych parafiach alumnów. Obejmowały one ćwiczenia z katechetyki, homiletyki, liturgiki oraz duszpasterstwa ogólnego. Okazją do zdobywania doświadczenia duszpasterskiego był udział w różnego rodzaju rekolekcjach, pielgrzymkach, spotkaniach duszpasterskich i w diecezjalnym Spotkaniu Młodych.

Alumni po II roku studiów realizowali praktykę wakacyjną w zakładzie opieki dla osób starszych w Przemyślu. Z kolei kończący kurs III, uczestniczyli w prowadzeniu wakacyjnych rekolekcji Ruchu Światło – Życie, zaś alumni po roku IV włączyli się w rekolekcje organizowane przez Ruch Apostolstwa Młodzieży i Caritas oraz pracowali w Muzeum Archidiecezjalnym. Diakoni przez tydzień posługiwali w domu opieki nad dziećmi w Brzozowie. Cześć kleryków wyruszyło na pielgrzymi szlak, wędrując na Jasną Górę. Pozostali ze swych rodzinnych parafii udali się do Kalwarii Pałacowskiej, zaprawiając się w ten sposób w duszpasterstwie pielgrzymkowym. Praktycznemu przygotowaniu do duszpasterstwa służyła działalność czternastu agend seminaryjnej „Caritas”:

- Zakład Opieki Lecznicej na Bakończycach,
- Hospicjum „Palium” (ul. Rogozińskiego),
- Dom Pomocy Społecznej (ul. Rogozińskiego),
- Dom Pomocy Społecznej (Lipowica),
- Ośrodek Rehabilitacyjno-Wychowawczy (ul. Wyb. Jana Pawła II),
- Ośrodek Szkolno-Wychowawczy (ul. Basztowa),
- Oratorium ss. Michalitek (ul. Basztowa),
- Świetlica „Wzrastanie”,
- Świetlica „Przystań”,
- Dom dziecka „Nasza Chata”,
- Przedszkole ss. Felicjanek,
- Wspólnota „Wiara – Światło” (Caritas),
- Duszpasterstwo głuchoniemych,
- Duszpasterstwo dzieci autystycznych (św. Brata Alberta).

Ważną dziedziną praktyk duszpasterskich podejmowanych przez alumnów seminarium była praktyka homiletyczna. Aby stać się dobrymi sługami słowa alumni podejmowali praktykę homiletyczną na falach radia „Fara”. Materialnym świadectwem formacji duszpasterskiej w zakresie głoszenia homilii jest wydawana co roku pod redakcją ks. prof. Jana Twardego seria wielkopostnych kazań pasyjnych, w tym roku wydane pod tytułem: „W imię Jego głoszone będzie nawrócenie” (Łk 24, 47).

W seminarium istnieje Apostolat Powołaniowy „Wieczernik”, uczestniczący w szeroko rozumianym duszpasterstwie powołaniowym. W roku sprawozdawczym w seminarium zorganizowano sześć trzydniowych serii spotkań dla młodzieży męskiej nazywanych „szkołą modlitwy”.

W każdej z serii brało udział kilkunastu uczestników. W roku sprawozdawczym zorganizowano 6 spotkań w ramach „Szkoły modlitwy”, w której uczestniczyło zwykle kilkanaście osób:

- 24-26 października 2014 r., stopień pierwszy, uczestników 14;
- 7-9 listopada 2014 r., szkoła lektora i kantora, uczestników 30;
- 28-30 listopada 2014 r., stopień pierwszy, uczestników 17;
- 9-11 stycznia 2015, stopień drugi, uczestników 10;
- 6-8 marca 2015 r., stopień trzeci, uczestników 20;
- 24-26 kwietnia 2015 r., stopień czwarty, uczestników 13.

Ponadto w seminarium zorganizowano w dniu 25 października 2015 roku pielgrzymkę członków dzieła Pomocy Powołaniom. W ramach realizacji programu duszpasterskiego wspólnota „Wieczernik” aktywnie włączyła się w organizację kilku elementów programu XXI Diecezjalnego Dnia Młodych w Brzozowie. Cztery razy w roku alumni podejmowali również promocję Dzieła Pomocy Powołaniom zwłaszcza w czasie wyjazdów na tzw. „niedziele seminaryjne”. W ramach tych spotkań organizuje się spotkania z członkami Dzieła oraz wręcza się im okolicznościowe przygotowane przez seminarium pamiątki.

Formacji pastoralnej mają służyć także działające w seminarium wspólnoty ruchów i stowarzyszeń religijnych. Alumni zwykle włączyli się do tych wspólnot jeszcze przed wstąpieniem do seminarium. Działalność tych wspólnot w seminarium jest świadectwem aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła lokalnego. Spotkania tych wspólnot są otwarte dla wszystkich alumnów i przez nich prowadzone. Odbywają się z różną częstotliwością w miarę możliwości, jakie daje ogólna droga formacji seminaryjnej. Należy tu wymienić wspólnoty: Koło Misyjne, Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, Ruch Foccolare, Rycerstwo Niepokalanej, Ruchu Światło – Życie i Odnowę w Duchu Świętym, Bractwo Ratowania Dusz oraz Klerycki Krąg Harcerski.

Duszpasterski wymiar miał o kilka spotkań z zaproszonymi gośćmi. W ramach tych spotkań alumni mieli możliwość zapoznania się z aktualnym stanem duszpasterstwa prowadzonym nie tylko w Polsce, ale także na świecie, po to aby lepiej zrozumieć a potem odpowiedzialnie włączyć się w misję pasterską Kościoła. 24 października 2014 r. z racji trwającego Tygodnia Misyjnego odbyło się spotkanie z o. franciszkaninem wieloletnim misjonarzem w Boliwii i Peru oraz z Ks. Mariuszem Stawarzem – misjonarzem w Kazachstanie. 8 maja 2015 seminarium gościło ks. Marka Kolbucha, który dał świadectwo o swojej pracy na Jamajce, a 18 czerwca 2015 r. ks. Albina Długosza – misjonarza z Japonii.

7. Sprawy gospodarcze

W minionym roku w Wyższym Seminarium Duchownym wykonano następujące prace:

1. malowanie i odnowienie 2 mieszkań księży profesorów;
2. renowacja poszycia dachowego na budynku głównym i wymiana rynien;
3. rozpoczęto budowę zewnętrznego szybu windowego;
4. wymiana 150 m³ ziemi w tunelu i szklarni;
5. zmodernizowano sprzęt komputerowy;
6. wszelkie inne awarie usuwane były na bieżąco.

8. Posługi i święcenia

Największą radością seminaryjnej wspólnoty były wydarzenia związane z przyjmowaniem przez alumnów posług i święceń. W szatę duchowną zostało przyobleczonych 21 alumnów (7 grudnia 2014 r.). Do grona kandydatów do święceń zostało wprowadzonych przez ks. bpa Stanisława Jamrozka 11 alumnów (9 listopada 2014 r.). Do posługi lektora ks. bp Stanisław Jamrozek promował 17 alumnów, a akolitami ustanowił 18 alumnów. Święcenia diakonatu dnia 17 maja 2015 roku r. w Iskrzyni (abp Józef Michalik) Białobrzegach (bp Adam Szal) i Przysietnicy (bp Stanisław Jamrozek) przyjęło 11 alumnów. 23 maja na prezbiterów ks. abp Józef Michalik wyświęcił 16 diakonów.

Omnia ad maiorem Dei gloriam

Przemyśl, dnia 24 września 2015 roku.

Aneks: Wykaz publikacji pracowników naukowych przemyskiego Seminarium w roku akademickim 2014-2015

ks. dr Henryk Borc

Artykuły:

1. *Przemyski Komitet Samoobrony Ludzi Wierzących*, w: *Od ostatnich Leśnych do „Solidarności”*, red. M. Gliwa, M. Krzysztofiński, Rzeszów 2014, s. 127-164.
2. *Fundacja szpitala dla wysłużonych i chorych kapłanów w Przemyślu w roku 1760 przez biskupa przemyskiego, nominata arcybiskupa lwowskiego Wacława Hieronima Sierakowskiego*, „Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 217-229.
3. *Z dziejów zorganizowanej dobroczynności w Diecezji Przemyskiej (do roku 1938)*, w: *Wiara czynna w Miłości. Księga pamiątkowa z okazji 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej*, red. W. Burda, A. Janiec, W. Siwak, Przemyśl 2015, s. 95-106.

4. *Dekanat jarosławski w II Rzeczypospolitej i w latach II wojny światowej (1918-1945)*, w: *Śługa Boży Ksiądz Stanisław Sudół zwiastun pojednania i dobroci*, red. J. Konefał, Sandomierz 2015, s. 59-122.

Hasła encyklopedyczne:

1. Wierchlejski *Franciszek Ksawery abp*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 546.
2. *Witosławski Michał bp*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 718.
3. *Wykowski Stanisław bp*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1065-1066.

ks. prof. dr hab. K. Belch

Książka:

1. *Najpiękniejsza droga świata*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2015, ss. 150.

Artykuły:

1. *Dwanaście medytacji na pieszą pielgrzymkę do Częstochowy*, w: *Błogosławieni czystego serca. 35. Przemyska Archidiecezjalna Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę, 4-15 lipca 2015*, b.m.r., ss.: 4-5, 14-15, 34-35, 54-55, 76-77, 90-91, 110-111, 132-133, 156-157, 176-177, 198-199, 120-121.
2. *Dwanaście postaci dnia na pieszą pielgrzymkę do Częstochowy*, w: *Przemyska Archidiecezjalna Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę, 4-15 lipca 2015*, b.m.r., ss.: 5-7, 15-17, 35-36, 55-56, 77-78, 91-93, 111-112, 133-134, 157-158, 177-179, 199-201, 221-223.
3. Osiem artykułów o Drodze św. Jakuba Apostoła: *Najpiękniejsza droga świata* 1-8, „Niedziela Przemyska”, 2015, nr 13, 18, 22, 27, 30, 33, 36, 41.
4. Pięć artykułów na tematy związane z duszpasterstwem specjalnym, „Niedziela Przemyska” 2015, nr 12, 14, 22, 23, 40.

Ks. dr hab. Stanisław Haręzga

Książka:

1. *Medytacje biblijne słów Jezusa z krzyża. Modlitwa rodzinna z okazji misji i rekolekcji w parafii*, Przemyśl 2015, ss. 63.

Artykuły naukowe:

1. *Najpierw uczeń Jezusa, a potem pasterz Jego owiec. Inspiracje dla formacji w Ewangelii Marka*, „Biuletyn Wychowania Seminaryjnego” 46(2014) nr 55, s. 17-38.
2. *Dynamika nowego życia w Chrystusie*, w: *Nowe życie w Chrystusie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2015, s. 207-220.

Hasła w Encyklopedii Katolickiej KUL

1. *Wcielenie. I. W Biblii*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 316-318.
2. *Wieczność, 2. W Biblii*, w: tamże, kol. 475-477.
3. *Wniebowstąpienie. I. Biblia*, w: tamże, kol. 816-817.
4. *Zatwardzałość, 1. Aspekt biblijny*, w: tamże, kol. 1270-1271.
5. *Zwycięstwo*, w: tamże, kol. 1542-1543.

Artykuły popularnonaukowe:

1. *Czy i wy chcecie odejść?*, Pastores 66(1) 2015, s. 115-122.

Inne:

1. *Przedmowa*, w: T. Luterek, *Eliasz z Tiszbe. Prorok na czas bałwochwaltwa, posuchy i ucisku* (Biblioteka Animatora Biblijnego 2), Sandomierz 2014, s. 7-9.
2. *Homilia na jubileusz 50-lecia kapłaństwa*, w: *Pasjonat świętości Bożej. Książdz infułat Stanisław Zygarowicz 1925-2011. Wspomnienia i świadectwa*, red. A. Szal, P. Szymański, Przemyśl 2014, s. 52-55.
3. *Homilia na jubileusz 60-lecia kapłaństwa*, w: tamże, s. 66-69.
4. *Homilia pogrzebowa*, w: tamże, s. 80-84.
5. *Homilia w drugą rocznicę śmierci*, w: tamże, s. 85-87.
6. *Tydzień Biblijny (homilia)*, „W cieniu kolegiaty” 10(2015) nr 4, s. 24-26.
7. *Rekolekcje z Apokalipsą św. Jana*, „Niedziela Przemyska” z dn. 16 VIII 2015, nr 33 (1116), s. VII.

Ks. dr Waldemar Janiga

Książki – redakcje

1. *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae (Kościół Matka – Matka Kościoła)*, red. W. Janiga, Przemyśl - Jarosław 2015.
2. „Biuletyn Katechetyczny” 2015, nr 17, red. W. Janiga, Przemyśl 2015.

ks. dr hab. Wacław Siwak

Książki - redakcje

1. *Wiara czynna w miłości. Księga pamiątkowa z okazji 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej*, red. W. Burda, A. Janiec, W. Siwak, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, ss. 346.
2. *Jodłowska Królowa. W czterdziątą rocznicę koronacji cudownego wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce (1975-2015)*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, ss. 222.

Artykuły naukowe

1. *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 99(2014) nr 2, s. 333-362.
2. *Mariologia ks. Piotra Skargi SJ (1536-16120)*, „Salvatoris Mater” 15(2013) nr 1-4, s. 326-357.

3. *Ku pośrednictwu w Chrystusie. O soborowym przełomie w mariologii*, „Salvatoris Mater” 16(2014) nr 1-4, s. 37-53.
4. *Bóg jest miłością. Teologiczny fundament Caritas*, w: *Wiara czynna w miłości. Księga pamiątkowa z okazji 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej*, red. W. Burda, A. Janiec, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, s. 17-32.
5. *Macierzyńskie królowanie Maryi*, w: *Jodłowska Królowa. W czterdziestą rocznicę koronacji cudownego wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w Jodłowce (1975-2015)*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, s. 159-189.

Recenzje

1. *Historiozbawcza obecność Maryi* [rec. książki D. Mastalska, *Maryja w tajemnicy Zbawienia*, Licheń Stary 2012], „Salvatoris Mater” 14(2012) nr 1-4, s. 319-324.

Artykuły popularno-naukowe, konferencje, wstępy

1. *Maryjne wezwania do pokuty i wierności Ewangelii w świetle Fatimy*, w: *Maryjne wezwanie do nawrócenia. Materiały duszpasterskie służące kształtowaniu pobożności maryjnej*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2014, s. 13-22.
2. *Inspiracyjność macierzyństwa Maryi w dobie ponowoczesnej*, w: *Maryjne wezwanie do nawrócenia. Materiały duszpasterskie służące kształtowaniu pobożności maryjnej*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2014, s. 50-58.
3. *Matka i wzór katechetów*, „Biuletyn Katechetyczny” [Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitarnej w Przemysłu] (2015) nr 17, s. 80-95.
4. *Rubinowe sympozjum*, w: *Jodłowska Królowa. W czterdziestą rocznicę koronacji cudownego wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w Jodłowce (1975-2015)*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, s. 9-12.

Ks prof. dr hab. Jan Twardy

Artykuły

1. *Głoszenie etosu krzyża aktualnym zadaniem kaznodziei i katechety*, w: *Z ludu wzięty, dla ludu postawiony. Księga pamiątkowa dedykowana metropolicie przemyskiemu ks. abp. Józefowi Michalikowi w 50. Rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Szal, Przemysł 2014, s. 121-135.
2. *Kazania pasyjne wezwaniem do nawrócenia*, w: „*W imię Jego głoszone będzie nawrócenie*” (Łk 24, 47). *Kazania pasyjne*, Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich, t. XXV, red. J. Twardy, Przemysł 2015, s. 5-24.
3. *Kaznodziejska proklamacja orędzia Chrystusowego krzyża*, w: *Adorujemy oblicze Chrystusa. Kazania pasyjne*, Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich, t. XXIV, red. J. Twardy, Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich, t. XXIV, red. J. Twardy, Przemysł 2014, s. 5-30.

4. *Okolicznościowe głoszenie słowa Bożego*, w: I. Folcik, *Kościół na drogach człowieka. Kazania okolicznościowe z lat 1981-2014*, Rzeszów 214, s. 7-12.
5. *Proboszcz więzownicki ks. Stanisław Sudół w świetle swoich kazań i wspomnień ks. dra Stanisława Góreckiego*, w: *Sługa Boży ksiądz Stanisław Sudół zwiastun pojednania i dobroci*, red. J. Konefał, Sandomierz 2015, s. 123-145.
6. *Proces przygotowania homilii*, „Roczniki Teologiczne” t. 61 (2014), s. 73-87.

Recenzje

1. Bp Ignacy Dec, *Słodkie jarzmo i lekkie brzemie. Rekolekcje dla kapłanów wygłoszone w Przemyślu w dniach 6-9 lipca 2011 roku*, Świdnica: Wyd. Diecezji Świdnickiej 2013, ss. 132 + 2. ISBN: 978-83-63964-16-0. „Roczniki Teologiczne”, t. 61 (2014), z. 12 s. 195-198. Także w: „Ate-neum Kapłańskie” (2015), t. 164, z. 1, s. 204-207.
2. Jerzy Jastrzębski, *Paragraf w sercu. Kardynał Stefan Wyszyński o miłości i sprawiedliwości społecznej*, Kraków: Wydawnictwo UNUM 2014 ss. 432. ISBN: 978-83-7643-6, „Roczniki Teologiczne”, t. 61 (2014), z. 12 s. 198-203.

Wydania zbiorowe

1. *Adorujemy oblicze Chrystusa. Kazania pasyjne*, Biblioteka Pomony Kaznodziejskich, t. XXIV, red. J. Twardy, Przemyśl 2014, ss. 128.
2. „*W imię Jego głoszone będzie nawrócenie*” (Łk 24, 47). *Kazania pasyjne*. Biblioteka Pomony Kaznodziejskich t. XXV, red. J. Twardy, Przemyśl 2015, ss. 127.

Inne

1. *Niezwykły ks. dziekan z Dzikowca. Wspomnienia o ks. Stanisławie Sudole*, w: *Sługa Boży ksiądz Stanisław Sudół zwiastun pojednania i dobroci*, red. J. Konefał, Sandomierz 2015, s. 191-195.
2. *Wprowadzenie*, w: J. Niestępski, *W bliskości słowa Bożego. Homilie wybrane*. Verbum Domini. Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 7-13.

Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki

1. *Antropologiczne podstawy działalności charytatywnej*, w: *Wiara czynna w miłości. Księga Pamiątkowa z okazji 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej*, red. W. Burda, A. Janiec, W. Siwak, Przemyśl, 2015, s. 51-60.
2. *Działalność charytatywna Stowarzyszenia im. Maksymiliana Kolbego (Maximilian-Kolbe-Werk) wśród byłych więźniów obozów koncentracyjnych (i gett)*, w: *Edukacja. Teologia i dialog*, 2013, t. 9, s. 203-213.
3. *Holistyczne ujęcie zdrowia w edukacji wczesnoszkolnej*, w: *Edukacja zdrowotna i promocja zdrowia w nauczaniu uczniów najmłodszych*, prac

- zbior. pod red. B. Wolny, J. Liby, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 13-23.
4. *Kolegium (Studium) Teologiczno-Katechetyczne w Archidiecezji Przemyskiej w latach 1975-2002*, w: *Z ludu wzięty, dla ludu postanowiony. Księga Pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, pod red. ks. bpa Adama Szala, WAP, Przemyśl 2014, s. 433-448.
 5. *Nieświadoma religijność w ujęciu analizy egzystencjalnej i logoterapii V. E. Frankla*, w: *Homo religiosus w postmodernistycznych uwarunkowaniach*, praca zbior. pod red. E. Juško, R. Sieronía i S. Sorysa, Kraków 2014.
 6. *Przekaz wartości w procesie wychowania*, w: *„Universitati serviens. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, red. J. Walkusz, M. Krupa, Lublin 2014, Wyd. KUL, s. 877-884.
 7. *Psychologiczne uwarunkowania katechezy parafialnej*, w: *Edukacja Teologia i dialog*, 2013, t. 9, s. 39-46.
 8. *Skutki braku sensu w życiu młodzieży*, w: *Problemy współczesnej młodzieży*, praca zbior. pod red. J. Kuli-Lic, wyd. Eikon-Plus, Kraków 2015, s. 33-51.
 9. *Suicydalne aspekty braku sensu i wartości w życiu*, w: *Suicydalne aspekty patologii społecznej*, Ostrowiec Św.-Warszawa 2014, s. 9-16.
 10. *Wspomnienie o śp. ks. Infułacie Stanisławie Zygarowiczu*, w: *Pasjonat świętości Bożej. Ksiądz Infułat Stanisław Zygarowicz 1925-2011. Wspomnienia i świadectwa*, red. A. Szal, P. Szymański, Przemyśl 2014, s. 177-180.
 11. *Wychowanie jako wspomaganie aktualizacji osoby*, w: *Osoba – Wychowanie – Praca. Księga jubileuszowa Profesora Waldemara Furmanka*, red. W. Walat, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 218-224.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PRZEMYSŁU W ROKU AKADEMICKIM 2015/2016

Sprawozdanie obejmuje działalność seminarium od dnia 24 września 2015 r., do dnia 22 września 2016 r., to jest do powrotu alumnów po przezwie wakacyjnej. Rok sprawozdawczy został uroczystie rozpoczęty 24 września 2015 r.

Ogłoszony przez papieża Franciszka Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia oraz 1050 rocznica chrztu Polski stały się dla Wspólnoty Seminarnej wyznacznikiem dla wielu inicjatyw o charakterze formacyjnym i naukowym realizowanych w naszym seminarium.

Szczególnym wydarzeniem w roku sprawozdawczym dla naszej wspólnoty było mianowanie ks. bpa Adama Szala – arcybiskupem, Metropolitą Przemyskim. Ingres nowego metropolity do Bazyliki Archikatedralnej miał miejsce 21 maja br. W sobotę 2 lipca 2016 r. w Bazylice Archikatedralnej, po raz pierwszy w Polsce, miał miejsce obrzęd nałożenia paliusza nowemu metropolicie, którego dokonał Nuncjusz Apostolski w Polsce, abp Celestino Migliore.

W tym miejscu, jako wspólnota seminaryjna, życzymy ks. abpowi Adamowi wszelkich Bożych łask potrzebnych do kierowania Kościołem w naszej Archidiecezji, zaś ks. Arcybiskupowi Józefowi dziękujemy za wieloletnią posługę w naszej diecezji i wszelką dobroć i życzliwość okazywaną wspólnocie seminaryjnej.

1. Stan osobowy Wyższego Seminarium Duchownego w Przemysłu

W okresie sprawozdawczym zarząd seminarium, który kierował pracą formacyjną, stanowili:

Rektor	ks. dr hab. Dariusz Dziadosz
Ojciec duchowny I	ks. dr Marek Wilk
Ojciec duchowny II	ks. dr Tomasz Picur
Ojciec duchowny III	ks. dr Jan Szelaę
Prefekt studiów	ks. dr Łukasz Jastrzębski
Prefekt I i Dyrektor Biblioteki	ks. dr Tomasz Hałas
Prefekt II	ks. mgr Wojciech Wojtas
Dyrektor administracyjny	ks. mgr Janusz Jakubiec

W rozpoczynającym się roku akademickim nominację prefekta w naszym seminarium otrzymał ks. dr Konrad Dyrda. Za posługę prefekta i wychowawcy dziękujemy ks. Wojciechowi Wojtasowi, który został minowany proboszczem w Rakszawie Górnej i nadal pozostaje wykładowcą w naszym seminarium.

W roku sprawozdawczym w przededniu 93 urodzin – odszedł po wieczną nagrodę do Pana ks. prał. Stanisław Zarych (1922-2015), wieloletni proboszcz parafii pw. Świętej Trójcy w Przemyślu, prefekt, dyrektor administracyjny i profesor teologii dogmatycznej naszego Seminarium, archidiecezjalny duszpasterz trzeźwości i współorganizator Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, kanonik honorowy Przemyskiej Kapituły Katedralnej. Niech Bóg da im wieczny odpoczynek.

W roku sprawozdawczym formację intelektualną w seminarium prowadziło 37 nauczycieli akademickich, w tym 6 samodzielnych pracowników naukowych (4 profesorów i 3 doktorów habilitowanych), 23 doktorów i 8 magistrów, w tym 6 *cum licentia theologica*. W Seminarium Duchownym pracowało 4 siostry ze Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi oraz 23 pracowników świeckich.

Formację w seminarium w ubiegłym roku akademickim rozpoczęło 100 kleryków naszej archidiecezji. Na kursie pierwszym studia rozpoczęło 20 alumnów, na drugim 21, trzecim 6. Na roku czwartym studiowało 19, piątym 18, zaś na kursie VI studiowało 12 alumnów. Na dzień dzisiejszy w seminarium formuje się 89 alumnów. Kurs pierwszy liczy 10 alumnów, drugi 21, trzeci 17, czwarty 11, piąty 14, szósty 16. Na urloпах przebywa 9 alumnów.

2. Osiągnięcia w dziedzinie nauki

W roku sprawozdawczym ukazały się drukiem następujące publikacje książkowe autorstwa wykładowców naszego seminarium:

1. Autorskie:

- K. Bełch, *Na Jakubowej Drodze. Modlitewnik Pielgrzyma*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2016, ss. 283;
- M. Wolicki, *Podstawy psychoterapii*, Wydawnictwo Diecezjalne i Księgarnia w Sandomierzu, Przemyśl-Sandomierz 2015;
- M. Kapłon, *Diecezja przemyska w latach 1944–1964*, Rzeszów-Przemyśl, ss. 712.

2. Redakcje:

- *Czas miłosierdzia Bożego. Kazania pasyjne*. Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich t. XXVI, red. J. Twardy, Przemyśl 2016, ss.127;
- „*Biuletyn Katechetyczny*” 2016, nr 18, red. W. Janiga, Przemyśl 2016.

3. Współredakcje:

- *Jubileusz 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej 1990 – 2015. Biuletyn okolicznościowy*, red. W. Burda, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015;
- *Premislia Christiana*, t. XVI (2014/2015), red. ks. N. Podhorecki, ks. W. Siwak, Przemysł 2015.

Ponadto księża profesorowie naszego Instytutu zredagowali około 90 publikacji, artykułów naukowych i popularno-naukowych. Wykaz publikacji znajduje się w aneksie do niniejszego sprawozdania.

28 listopada wykładowca naszego seminarium ks. dr Tadeusz Bratkowski otrzymał stopień naukowy doktora habilitowanego na mocy uchwały Rady Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zwieńczeniem jego dotychczasowego dorobku naukowego jest praca habilitacyjna *Officium divinum de tempore w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku*. Nadmienić należy, że ks. dr hab. Tadeusz Bratkowski uzyskał w tym roku również licencjat nauk teologicznych w zakresie katolickiej nauki społecznej, nadany 24 czerwca br. przez Radę Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.

Należy także wspomnieć, że w roku sprawozdawczym, płyta z kompozycją *Missa solemnis in B minor (h-moll)* Ignaza Rittersa von Seyfrieda, nagrana m.in. przez przemyski Archidiecezjalny Chór „Magnificat”, pod dyktando wykładowcy naszego seminarium ks. dr. Mieczysława Gniadego, otrzymała Złotego Orfeusza, jedną z najważniejszych nagród muzycznych na świecie. Złote Orfeusze (OrphéesD’or) za najlepsze nagrania muzyki wokalne w różnych kategoriach przyznaje francuska Académie du Disque Lyrique, założona w 1958 roku. Ceremonia wręczenia laurów odbyła się 24 czerwca w Théâtre du Châtelet w Paryżu.

Ponadto 20 IX br. ks. prof. dr hab. Jan Twardy od Stowarzyszenia Homiletów Polskich otrzymał złoty medal – Zasłużony dla Homiletyki Polskiej. W uzasadnieniu wskazano na zasługi laureata: „dokonania naukowe w zakresie homiletyki, poszukiwanie nowych sposobów i form przepowiadania w kontekście współczesnych wyzwań, troskę o kształcenie homiletów i jakość przepowiadania słowa Bożego w Polsce”. Wszystkim księżom profesorom z całego serca gratulujemy.

Wykładowcy obok zajęć prowadzonych w Wyższym Seminarium w Przemysłu podejmowali także wykłady w innych ośrodkach naukowych. Do tego grona należeli: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz wykładający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie; ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, prowadzący wykłady w Państwowej Wyższej Szkole Techniczno-Ekonomicznej w Jarosławiu; ks. dr Tadeusz Bratkowski wykladał na Uniwersytecie Rzeszowskim; ks. mgr Kazimierz Gadzała i ks. dr Tomasz Picur w Seminarium Duchownym we Lwowie oraz ks. dr Antoni Michno w Pań-

stwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Stanisława Pigonia w Krośnie. Osiągnięć naukowych naszym profesorom szczerze gratulujemy.

W roku sprawozdawczym zasób biblioteki był powiększany poprzez zakupy i dary. W ostatnim roku sprawozdawczym zakupiono 321 książek na sumę 11 215 zł. Na prenumeratę czasopism wydano w roku sprawozdawczym 6234 zł. Biblioteka otrzymuje również liczne periodyki w ramach wymiany międzybibliotecznej. Od osób duchownych i instytucji przyjęto w formie darów łącznie 1770 pozycji książkowych oraz liczne czasopisma. Ks. abp Józef Michalik przekazał księgozbiór w liczbie 1560 książek i czasopism. W roku sprawozdawczym Biblioteka przekazała w formie daru książki ze zbioru dubletów do Fundacji Godne Życie w Lublinie w liczbie 200 egzemplarzy.

Suma pozycji bibliotecznych pozostających do dyspozycji alumnów i wszystkich korzystających czytelników wynosi razem 143 358 pozycji.

3. Formacja ludzka w seminarium

Aby w każdym alumnie nowy człowiek mógł rozwijać się ku pełni potrzebne jest ukształtowanie dobrego fundamentu jakim jest dojrzałe człowieczeństwo. Chodzi o to, aby wszyscy odnawiali się duchem w swoim myśleniu i przyoblekli się w nowego człowieka (Ef 4, 23-24) i „nikt nie szukał własnego dobra, ale dobra bliźniego” (por 1 Kor 10, 24) Formacja ludzka stanowi zatem podstawę pracy formacyjnej przyszłych kapłanów. Ponieważ rodzina jest pierwszą i zasadniczą szkołą człowieczeństwa, w przebiegu tej formacji uwzględniono spotkania z rodzicami alumnów, którzy byli zapraszani do seminarium. W ramach tych spotkań przewidziano udział w Eucharystii oraz konferencję ojca duchownego i księdza rektora. W roku sprawozdawczym przeprowadzono 4 spotkania z rodzicami poszczególnych kursów: 18 września 2016 dla rodziców alumnów kursu I, 8 listopada dla kursu III, 24 stycznia 2016 kursu II, IV i V, 28 lutego dla rodziców diakonów. Oprócz tych spotkań rodzice alumnów gościli w seminarium duchownym z racji obłóczyn i święceń prezbiteratu swoich synów.

Drugim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było oddziaływanie przełożonych. Odbywało się to przede wszystkim poprzez przebywanie z wychowankami w wielu przestrzeniach życia seminarialnej wspólnoty. Przełożeni, a zwłaszcza wychowawcy, na przeprowadzanych konferencjach, rozmowach indywidualnych z alumunami podejmowali tematy dotyczące integralnego rozwoju osoby ludzkiej oraz kultury bycia, która przystoi stanowi duchownemu. Charakter wychowawczy, obok rekreacyjnego, miały też wspólne wyjazdy poszczególnych roczników: jeden w czasie roku akademickiego i jeden w czasie wakacji.

Trzecim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było przebywanie alumnów ze sobą. Wspólne mieszkanie, rekreacja, nie-

formalne spotkania, a nade wszystko wspólna praca, przyczyniały się do kształtowania coraz bardziej dojrzałych relacji międzyludzkich oraz formowania postawy odpowiedzialności za wspólne dobro, także w wymiarze materialnym.

Formacja ludzka była realizowana przez korzystanie z dóbr kultury i jej tworzenie. W roku sprawozdawczym alumni zaprezentowali kilka amatorskich przedstawień. Kurs I przygotował program artystyczny z racji Święta Niepodległości, kurs II sztukę pt. *Olimpiada*, która poruszała filozoficzny problem istnienia Absolutu – Boga; kurs III wykonał przedstawienie dla rodziców z racji obłóczyn, którego autorem był ks. prał. Zbigniew Suchy; kurs IV sztukę kabaretową pt. *Windą do nieba*; kurs V wieczór św. Mikołaja oraz kurs VI jasełka. Osiągnięcia literackie braci alumnów to przede wszystkim edycja seminaryjnego pisma „Communitas”. W roku sprawozdawczym ukazał się jeden numer pisma: *Miłosierni jak Ojciec*. Kulturę muzyczną w seminarium tworzy przede wszystkim chór seminaryjny i schola, którymi kieruje ks. dr hab. Tadeusz Bratkowski.

Człowiek to nie tylko duch, ale także ciało. Stąd w formacji ludzkiej nie można pominąć kultury fizycznej i sportu. Do dyspozycji alumnów była hala sportowa, siłownia oraz dwa boiska sportowe. Kurs I i II ma zorganizowane zajęcia z wychowania fizycznego. Alumni seminarium byli otoczeni opieką lekarza pierwszego kontaktu, stomatologa oraz logopedy.

4. Formacja duchowa – przyłgnięcie do Chrystusa

Szczytem i źródłem wszelkiego życia chrześcijańskiego i uprzywilejowanym miejscem formacji duchowej jest dla alumnów celebrowanie liturgii a zwłaszcza Eucharystii. Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w codziennej Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem ojców duchownych i przełożonych, zaś w Eucharystii niedzielnej w bazylice archikatedralnej oraz w wielu uroczystych celebrowaniach sprawowanych pod przewodnictwem biskupów. W tygodniowej drodze formacyjnej przewidziana była jedna Msza św. koncelebrowana i jedna sprawowana w języku łacińskim. Cztery razy w tygodniu seminarium duchownie celebrowało liturgię godzin. Adoracja eucharystyczna, modlitwa różańcowa, *lectio divina* i nabożeństwa okolicznościowe stanowiły okazje do jednoczenia się całej wspólnoty ze Zbawicielem.

Sakrament pojednania i pokuty był dla alumnów komunią z Bogiem bogatym w miłosierdzie. W roku sprawozdawczym szafarzami miłosierdzia Bożego przez posługę sakramentalną byli ojcowie duchowni oraz spowiednicy: ks. Mieczysław Rusin, ks. Tadeusz Biały i o. Józef Balcerowiak OCD.

Ważnymi wydarzeniami w ubiegłorocznej drodze formacji duchowej były comiesięczne dni skupienia poświęcone tematyce Bożego miłosierdzia i głoszone przez ojców duchownych. Na zakończenie Tygodnia Misyjnego, wspólnota seminaryjna przeżywała comiesięczny dzień skupienia, któremu

przewodniczył ks. dr. Paweł Pietrusiak – rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie, który przez 10 lat pracował, jako ojciec duchowny, a później wicerektor w seminarium misyjnym w Ndjamenie (Czad). Ponadto kwietniowy dzień skupienia prowadził ks. Wiesław Szczygieł.

Ważnymi wydarzeniami w ubiegłorocznej drodze duchowej alumnów były ćwiczenia rekolekcyjne. Rekolekcjom jesiennym w dniach 26 września do 3 października 2016 r. przewodniczył ks. Krzysztof Wons SDS, bibliista, dyrektor Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów w Krakowie, zaś wielkopostnym w dniach 5-10 marca 2010r., ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki, bibliista z Torunia.

Od 1 do 7 maja kandydaci do święceń diakonatu odprowadzali rekolekcje pod kierownictwem ojca duchownego Marka Wilka. Z kolei rekolekcje przed święceniami kapłańskimi w dniach 8-13 maja, w tym samym miejscu, prowadził ojciec Tomasz Picur. W formację duchową alumnów wpisała się również uroczysta nowenna przed Uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Rozważania poprowadził ks. dr Arkadiusz Jasiewicz.

Duchowy wymiar miało także tradycyjne już pielgrzymowanie całej wspólnoty seminaryjnej do Kalwarii Paławskiej (3 maja).

5. Formacja intelektualna

Formacji intelektualnej służyły wykłady, konwersatoria, ćwiczenia i lektoraty. Obok przewidzianych programem w roku sprawozdawczym wprowadzono dodatkowe wykłady i ćwiczenia z teologii biblijnej, dogmatyki, liturgiki, muzyki kościelnej i języka polskiego.

Ubogaceniem i poszerzeniem oferty intelektualnej miało służyć zorganizowane 11 listopada sympozjum poświęcone kolejnej rocznicy odzyskania niepodległości, które zarazem zostało dedykowane ks. Tadeuszowi Śliwie w dniu jego 90 urodzin. Referaty wygłosili: ks. prof. dr. hab. Zygmunt Zieliński *Niepodległość Polski jako następstwo „wojny narodów” i ponad wiekowych zmagania Polaków w trzech zaborach*, ks. prof. dr. hab. Józef Wołczański *Wschodniogalicyski kontekst narodzin II Rzeczypospolitej w 1918 roku* oraz ks. mgr lic. Szczepan Bembien *Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w dziele odzyskania niepodległości przez Polskę (1914-1918)*.

3 marca w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle odbyła się sesja naukowa poświęcona tematyce prawa i sumienia oraz ich wzajemnym relacjom. Pierwszy wykład wygłosił ks. prof. Libero Gerosa, dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego i Prawa Porównawczego Religii na Uniwersytecie w Lugano (Szwajcaria), zatytułowany *Prawo a sumienie obywatela w Europie*. Następnie głos zabrał prof. dr hab. n. med. Bogdan Chazan w przedłożeniu pt. *Prawo a sumienie lekarza*. W drugiej części swój wykład pod tytułem *Sumienie (i) polityka* przedstawił poseł do Parlamentu Ma-

rek Jurek, były Marszałek Sejmu. Jako ostatni przemawiał ks. prof. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL, dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, przedstawiając temat *Prawo a sumienie chrześcijanina*.

2 czerwca w 25-lecie obecności św. Jana Pawła II w Przemysłu w auli Instytutu Teologicznego Wyższego Seminarium Duchownego rozpoczęło się sympozjum naukowe poświęcone tej tematyce. Jako pierwszy głos zabrał ks. dr Henryk Borcz, dyrektor Archiwum Archidiecezji obrządku łacińskiego, przedstawiając przebieg wizyty Jana Pawła II w Przemysłu w 1991 r. Następnie ks. mitrat Bogdan Stepan omówił idee przewodnie przemówienia papieskiego wygłoszonego podczas spotkania z wiernymi Kościoła greckokatolickiego. Jako ostatni ks. dr hab. Wacław Siwak przybliżył treść papieskich przemówień wygłoszonych w dniu 2 VI 1991 r. Na zakończenie swoimi wspomnieniami podzielił się ks. prał. Józef Bar, oficjał Sądu Metropolitalnego, który uczestniczył w przygotowaniach papieskiej pielgrzymki.

Dopełnieniem seminaryjnej formacji intelektualnej dla alumnów roku VI była obrona 12 prac magisterskich przeprowadzona 10 lutego 2016 r. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył ks. dr hab. Jan Dziedzic. Prodziekan Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.

6. Formacja duszpasterska

W ramach formacji w seminarium alumni podejmują pewne zadania duszpasterskie po to, aby już doświadczyć radości pracy na niwie Pańskiej oraz zdobywać potrzebne w przyszłej kapłańskiej pracy umiejętności. Służyć miały temu przede wszystkim wykłady i ćwiczenia z zakresu przedmiotów pastoralnych. W roku sprawozdawczym praktyki duszpasterskie były prowadzone w trakcie studiów i w czasie wakacji w rodzinnych parafiach alumnów. Obejmowały one ćwiczenia z katechetyki, homiletyki, liturgiki oraz duszpasterstwa ogólnego. Okazją do zdobywania doświadczenia duszpasterskiego był udział w różnego rodzaju rekolekcjach, pielgrzymkach, spotkaniach duszpasterskich uczestnictwo w ŚDM na szczeblu diecezjalnym jak i w Krakowie.

Alumni po II roku studiów realizowali praktykę wakacyjną w zakładzie opieki dla osób starszych w Przemysłu. Z kolei kończący kurs III, uczestniczyli w prowadzeniu wakacyjnych rekolekcji Ruchu Światło-Życie, zaś alumni po roku IV włączyli się w rekolekcje organizowane przez Ruch Apostolstwa Młodzieży i Caritas oraz pracowali w Muzeum Archidiecezjalnym. Diakoni przez tydzień posługiwali w domu opieki nad dziećmi w Brzozowie, w domu księży emerytów „Emaus” w Korczynie oraz w Domu Pomocy Społecznej w Krośnie. Cześć kleryków wyruszyło na pielgrzymi szlak, wędrując na Jasną Górę. Pozostali ze swych rodzinnych parafii

udali się do Kalwarii Pałacowskiej, zaprawiając się w ten sposób w duszpasterstwie pielgrzymkowym. Praktycznemu przygotowaniu do duszpasterstwa służyła działalność czternastu agend seminaryjnej „Caritas”:

- Zakład Opieki Leczniczej na Bakończycach,
- Hospicjum „Palium” (ul. Rogozińskiego),
- Dom Pomocy Społecznej (ul. Rogozińskiego),
- Dom Pomocy Społecznej (Lipowica),
- Ośrodek Rehabilitacyjno-Wychowawczy (ul. Wyb. Jana Pawła II),
- Ośrodek Szkolno-Wychowawczy (ul. Basztowa),
- Oratorium ss. Michalitek (ul. Basztowa),
- Świątlica „Wzrastanie”,
- Świątlica „Przystań”,
- Dom dziecka „Nasza Chata”,
- Przedszkole ss. Felicjanek,
- Wspólnota „Wiara-Światło” (Caritas),
- Duszpasterstwo głuchoniemych,
- Duszpasterstwo dzieci autystycznych (św. Brata Alberta).

Ważną dziedziną praktyk duszpasterskich podejmowanych przez alumnów seminarium była praktyka homiletyczna. Aby stać się dobrymi sługami słowa alumni podejmowali praktykę homiletyczną na falach radia „Fara”. Materialnym świadectwem formacji duszpasterskiej w zakresie głoszenia homilii jest wydawana co roku pod redakcją ks. prof. Jana Twardego seria wielkopostnych kazań pasyjnych, w tym roku wydane pod tytułem *Czas miłosierdzia Bożego*.

W seminarium istnieje Apostolat Powołaniowy „Wieczernik”, uczestniczący w szeroko rozumianym duszpasterstwie powołaniowym. W roku sprawozdawczym w seminarium zorganizowano sześć trzydniowych serii spotkań dla młodzieży męskiej nazywanych „szkołą modlitwy”. W każdej z serii brało udział kilkunastu uczestników. W roku sprawozdawczym zorganizowano 5 spotkań w ramach „szkoły modlitwy”, w której uczestniczyło zwykle kilkanaście osób:

- 23-25 października 2015 r., stopień pierwszy, uczestników 28;
- 6-8 listopada 2015 r., szkoła lektora, uczestników 20;
- 11-13 grudnia 2015 r., stopień drugi, uczestników 28;
- 8-10 stycznia 2016, stopień trzeci, uczestników 14;
- 11-13 marca 2016 r., stopień czwarty, uczestników 17.

Ponadto w seminarium zorganizowano w dniu 24 października 2016 roku pielgrzymkę członków dzieła Pomocy Powołaniom. Cztery razy w roku alumni podejmowali również promocję Dzieła Pomocy Powołaniom zwłaszcza w czasie wyjazdów na tzw. „niedziele seminaryjne”. W ramach tych spotkań organizuje się spotkania z członkami Dzieła oraz wręcza się im okolicznościowe przygotowane przez seminarium pamiątki.

Formacji pastoralnej mają służyć także działające w seminarium wspólnoty ruchów i stowarzyszeń religijnych. Alumni zwykle włączyli się do tych wspólnot jeszcze przed wstąpieniem do seminarium. Działalność tych wspólnot w seminarium jest świadectwem aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła lokalnego. Spotkania tych wspólnot są otwarte dla wszystkich alumnów i przez nich prowadzone. Odbywają się z różną częstotliwością w miarę możliwości, jakie daje ogólna droga formacji seminaryjnej. Należy tu wymienić wspólnoty: Koło Misyjne, Krucjatę Wyzwolenia Człowieka, Ruch Foccolare, Rycerstwo Niepokalanej, Ruch Światło-Życie i Odnowę w Duchu Świętym, Bractwo Ratowania Dusz oraz Klerycki Krąg Harcerski.

Duszpasterski wymiar miał o kilka spotkań z zaproszonymi gośćmi. W ramach tych spotkań alumni mieli możliwość zapoznania się z aktualnym stanem duszpasterstwa prowadzonym nie tylko w Polsce, ale także na świecie, po to aby lepiej zrozumieć a potem odpowiedzialnie włączyć się w misję pasterską Kościoła.

Ponadto 15 października w naszym Seminarium miały miejsce warsztaty medialne prowadzone przez dziennikarzy i redaktorów Radia Maryja i Telewizji Trwam. W warsztatach brała udział młodzież ze szkół całej archidiecezji oraz alumni. Na warsztaty złożyły się: wykład poprowadzony przez o. redaktora Marcina Krupę CSsR i Bartłomieja Nowakowskiego, wykładowcę w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu oraz ćwiczenia praktyczne w trzech grupach: telewizyjnej, radiowej i dziennikarsko-prasowej.

7 listopada seminarium gościło przedstawicieli Apostolatu Maryjnego, Księża Misjonarzy św. Wincentego a Paulo – ks. Tadeusza Lubelskiego CM i ks. Jerzego Basaja CM, którzy wygłosili konferencję na temat Cudownego Medalika.

26 listopada gościem naszego Seminarium był ks. Wojciech Pelc, misjonarz pochodzący z Brzozowa, który przez 28 lat pracował w Paragwaju. Podczas spotkania zapoznał nas z kulturą i rzeczywistością misyjną krajów Ameryki Południowej.

8 stycznia oraz 19 lutego w auli Instytutu gościliśmy przedstawicieli Drogi Neokatechumenalnej, którzy dzielili się z nami swoim doświadczeniem spotkania z Chrystusem w neokatechumenacie.

16 marca Seminarium gościło pana Jacka Kotulę – działacza pro-life, który dzieląc się świadectwem swojego życia oraz starań o ochronę życia poczętego, zapoznał nas z działalnością ruchów antyaborcyjnych oraz wskazał konkretne przykłady działań związanych z ratowaniem dzieci nienarodzonych.

21 kwietnia alumni uczestniczyli w kursie pierwszej pomocy. Jednym z elementów kursu było przygotowanie do udziału w Światowych Dniach Młodzieży. Kurs przeprowadzili ratownicy z Wojewódzkiego Szpitala im. św. o. Pio w Przemysłu.

11 czerwca w liturgiczne wspomnienie św. Barnaby, apostoła i jednego z pierwszych misjonarzy, w naszej wspólnocie gościliśmy kapłanów: ks. Wojciecha Baciora i ks. Łukasza Hołuba – obecnie pracujących na misjach w Ekwadorze.

7. Sprawy gospodarcze

W minionym roku w Wyższym Seminarium Duchownym wykonano następujące prace:

1. Wymieniono 100 okien w Instytucie Teologicznym.
2. Zmodernizowano sprzęt komputerowy.
3. Wyposażono dwie sale wykładowe w sprzęt audiowizualny.
4. Wybudowano szyb windy.
5. Wymieniono 41 rur spustowych z dachu Seminarium.
6. Odmalowano zakłady naukowe, pomieszczenia przy sali gimnastycznej i pod sceną auli.
7. Odmalowano dwa mieszkania księży profesorów.
8. Przeprowadzono gruntowny remont Sali misyjnej.
9. Wymieniono w kuchni kocioł warzelny.
10. Wykonano wjazd na gospodarstwie.
11. Wszelkie usterki i awarie usuwane były na bieżąco.

8. Posługi i święcenia

Największą radością seminaryjnej wspólnoty były wydarzenia związane z przyjmowaniem przez alumnów posług i święceń. W szatę duchowną zostało przyobleczonych 6 alumnów (7 grudnia 2015 r.). Do grona kandydatów do święceń zostało wprowadzonych przez ks. bpa Adama Szala 18 alumnów (8 listopada 2015 r.). Do posługi lektora ks. bp Stanisław Jamrozek promował 6 alumnów, a akolitami ustanowił 18 alumnów. Święcenia diakonatu dnia 8 maja 2016 roku r. w Radymnie (abp Adam Szal) Pruchniku (abp Józef Michalik) i Krośnie, parafia pw. św. Wojciecha (bp Stanisław Jamrozek) przyjęło 16 alumnów. 14 maja na prezbiterów ks. abp Adam Szal wyświęcił 12 diakonów.

Omnia ad maiorem Dei gloriam

Przemyśl, dnia 23 września 2016 roku.

Aneks: Wykaz publikacji pracowników naukowych przemyskiego Seminarium w roku akademickim 2015-2016

ks. dr Henryk Borcz

Artykuły:

1. *Od konfraterni do hospicjum. Bractwo żebrackie w Krośnie w okresie staropolskim (XVI-XVIII wieku)*, w: *Super omnia veritas. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Śliwie w 90. rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, red. J. Wołczański, Lwów-Kraków 2015, s. 129-150.
2. *Początki parafii pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego i św. Mikołaja Biskupa w Majdanie Sieniawskim (Dobropolu) w okresie staropolskim (1714-1772)*, „Premisla Christiana” t. 16 (2014/2015), s. 259-281.

Recenzje wydawnicze:

1. Recenzja wydawnicza dla Instytutu Pamięci Narodowej w Rzeszowie: Brożyniak A., *Zarys dziejów Dylągowej w latach 1939-1947*, Rzeszów 2015 (IPN O/Rzeszów).

Ks. prof. dr hab. K. Belch

Książka:

1. *Na Jakubowej Drodze. Modlitewnik Pielgrzyma*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemysł 2016, ss. 283.

Artykuł naukowy:

1. *Spoleczny wymiar nowej ewangelizacji w świetle adhortacji papieża Franciszka „Evangelii gaudium”*, „Premisla Christiana”, t. 16 (2014/2015), s. 361-379.

Publikacje duszpasterskie (popularno-naukowe, popularne, informacyjne):

1. Dziewięć artykułów o Drodze św. Jakuba Apostoła: *Niedzielne pielgrzymowanie*, „Niedziela Przemyska”, 2016, nr 15, 17, 22, 25, 29, 31, 33, 36, 40.
2. Pięć artykułów na tematy związane z duszpasterstwem specjalnym, „Niedziela Przemyska” 2016, nr 11, 16, 21, 23, 39.

Recenzje:

1. *Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2011, ss. 220, „Premisla Christiana”, t. 16 (2014/2015), s. 532-538.
2. *Abp Józef Michalik, Wokół Roku Wiary, Biblioteka „Niedzieli”*, t. 296, Częstochowa 2012, ss. 117, „Premisla Christiana”, t. XVI (2015), s. 539-542.
3. *Magdalena Pokrzywa, Sławomir Wilk (red.), Wykluczenie społeczne. Diagnoza, wymiary i kierunki działań*, Wydawca Uniwersytet Rzeszów-

- ski, *Rzeszów 2013*, ss. 447, „Premislia Christiana”, t. 16 (2014/2015), s. 543-545.
4. Janusz Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 576, „Premislia Christiana”, t. 16 (2014/2015), s. 547-549.
 5. Janusz Mariański, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 442, „Premislia Christiana”, t. 16 (2014/2015), s. 551-553.

Ks. dr hab. Stanisław Hareźga

Artykuły naukowe:

1. *Wizja duszpasterstwa biblijnego w Polsce w twórczości ks. prof. Józefa Kudasiewicza*, w: *Głoszenie odpuszczenia grzechów w imię Jezusa (Łk 24,47)*, red. K. Mielcarek, Lublin 2015, s. 195-204.
2. *Życie tajemnicą Jezusowego Serca (Mt 11,25-30)*, w: *Super omnia veritas. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Śliwie w 90. rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, red. J. Wołczański, Lwów-Kraków 2015, s. 318-327.
3. *Wiara w Jezusa Syna Bożego według Mt 14,22-33*, „Premislia Christiana” t. 16 (2014/2015), s. 251-257.
4. *Jezus Chrystus „wielką tajemnicą pobożności” (1 Tm 3,16)*, w: *Scripturae Lumen 7*, Tarnów 2015, s. 229-238.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Ufne posłuszeństwo Bogu*, w: *Sztuka modlitwy. Życie duchowe w praktyce*, red. J. Augustyn, Kraków 2015, s. 75-79.
2. *Adoracja Najświętszego Sakramentu*, w: tamże, s. 167-171.
3. *Etapy lektury Biblii*, w: tamże, s. 349-353.
4. *Nowe życie w Chrystusie, cz. I: Świadomość chrześcijańskiej nowości*, „Msza Święta” 72 (2016), nr 4, s. 10-12.
5. *Nowe życie w Chrystusie, cz. II: Obmycie z grzechu i inne życie*, „Msza Święta” 72 (2016), nr 5, s. 7-9.
6. *Nowe życie w Chrystusie, cz. III: Logika życia paschalnego*, „Msza Święta” 72 (2016), nr 6, s. 6-8.
7. *Nowe życie w Chrystusie, cz. IV: Ukazywanie Bożej sprawiedliwości*, „Msza Święta” 72 (2016), nr 9, s. 5-8.
8. *Spotkania ze Zmartwychwstałym*, „Życie Duchowe” 86/2016, s. 33-42.

Recenzje:

1. *Tomasz Siemieniec, Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2012, ss. 374 [rec.], „Premislia Christiana” t.16 (2014/2105), s. 555-557.
2. *Stanisław Wronka, Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1,3). Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii*, Kraków: Uniwersytet

Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe 2013, ss. 293 [rec.], Tamże, s. 559-561.

Inne:

1. *Słowa o Słowie na każdą niedzielę*, „Posłaniec św. Antoniego z Padwy” 2/2016 marzec-kwiecień, s. 55-57.
2. *Dar Chrystusa zmartwychwstałego*, „Niedziela Przemyska” z dn. 10 IV 2016 nr 15 (1150), s. I, VIII.

Ks. dr Marcin Kapłon

Książki:

1. *Diecezja przemyska w latach 1944–1964*, Rzeszów – Przemysł, ss. 712.

Artykuły:

1. *Działalność charytatywna w diecezji przemyskiej prowadzona przez Kościół w latach 1944-1964*, w: *Wiara czynna w miłości. Księga pamiątkowa z okazji 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej*, red. W. Burda, A. Janiec, W. Siwak, Przemysł 2015, s. 151-176.
2. *Zarys historii katechezy w Polsce po II wojnie światowej na przykładzie Parafii pw. Bożego Ciała w Jarosławiu*, „Biuletyn katechetyczny” Przemysł 2016 nr 18, s. 101 – 124.
3. *Ks. Franciszek Pelczar i jego wkład w koronację obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce*, w: *Jodłowska Królowa. W czterdziestą rocznicę koronacji wizerunku Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce (1975 - 2015)*, red. W. Siwak, Jodłówka-Przemysł 2015, s. 87-104.
4. *Działalność charytatywna rzymskokatolickiego duchowieństwa diecezjalnego i zakonów na obszarze dekanatów przemyskich (miejskiego i zamiejskiego) w czasie II wojny światowej*, w: *Super omnia veritas. Księga dedykowana ks. prof. Tadeuszowi Śliwie w 90. Rocznicę urodzin i 50 – lecie pracy naukowej*, red. J. Wołczański, Lwów-Kraków 2015, s. 347-372.

Ks. dr Norbert Podhorecki

Tłumaczenie:

1. Paul Josef Kardynał Cordes, „*Komunia duchowa*” uwolniona od patyny wieków, tłum. i przypisy ks. N. Podhorecki, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej 2015, ss. 46.

Artykuły naukowe:

1. *Jezus Chrystus – Odkupiciel człowieka – najdoskonalszym objawieniem Bożego Miłosierdzia*, w: W. Burda, M. Dec, W. Siwak (red.), *Oblicza miłosierdzia. Materiały formacyjne na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia 2015/2016*, Warszawa-Przemysł 2015, s. 29-47. Opublikowane także w: „Zwiastowanie” 24 (2015), nr 4, s. 317-335.

2. *Bezwzględna wierność prawdzie koniecznym warunkiem zachowania trwałego pokoju w świetle nauczania papieża epoki posoborowej*, „Premisla Christiana” t. 16 (2014/2015), s. 297-314.

ks. dr hab. Wacław Siwak

Książki – redakcje:

1. *Jubileusz 25-lecia wznowienia działalności Caritas Archidiecezji Przemyskiej 1990 – 2015. Biuletyn okolicznościowy*, red. W. Burda, W. Siwak, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2015, ss. 16.

Artykuły naukowe:

1. *Theotókos jako prototyp ikony maryjnej*, w: *Ikona maryjna w życiu Kościoła. Sympozjum Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Spotkanie Kustoszków Sanktuariów Polskich Częstochowa, 10-12 września 2014*, red. D. Klauza, K. Stawecka, Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne, 2015, s. 9-26 [Ilustracje, projekcja wizualna, s. 139-140).
2. *Cudowny obraz Matki Boskiej z boreckiego sanktuarium w historycznej, ikonograficznej i teologicznej perspektywie*, w: *Super Omnia Veritas. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Śliwie w 90. rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, red. J. Wołczański, Lwów-Kraków: Wydawnictwo Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., 2015, s. 608-630.
3. *Współczesne koronacje papieskie maryjnych wizerunków w obecnych granicach Archidiecezji Przemyskiej*, „Premisla Christiana” t. 16 (2014/2015), s. 283-296.
4. *Wizerunek Łaskawej Matki Bożej Hyżneńskiej w historycznej, ikonograficznej i teologicznej perspektywie*, w: *Sztuka sakralna pogranicza, t. 2: Materiały z konferencji naukowej II Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Sakralnej Pogranicza, Przemysł 11-12. 10. 2013*, red. Z. Bator, M. Trojanowska, Przemysł: Towarzystwo Miłośników Sztuki Sakralnej, 2016, s. 17-39.

Artykuły popularno-naukowe, konferencje:

1. *Uzdrowiający sakrament miłosierdzia*, w: *Oblicza Miłosierdzia. Materiały formacyjne na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia 2015/2015*, red. W. Burda, M. Dec, W. Siwak, Warszawa-Przemysł: Fundacja Pro Caritate, 2015, s. 113-123; toż: w: *Błogosławieni miłosierni. 36 Przemyska Archidiecezjalna Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę. Materiały duszpasterskie*, Przemysł 2015, s. 94-97.
2. *Eucharystia – pokarm miłosierdzia*, w: *Oblicza Miłosierdzia. Materiały formacyjne na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia 2015/2015*, red. W. Burda, M. Dec, W. Siwak, Warszawa-Przemysł: Fundacja Pro Caritate, 2015, s. 131-133; toż: w: *Błogosławieni miłosierni. 36 Przemyska Ar-*

- chidiecejalna Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę. Materiały duszpasterskie*, Przemysł 2015, s. 147-158.
3. *W niezachwianej ufności w Bożą Miłość. O kulcie Bożego Miłosierdzia wg św. Siostry Faustyny*, w: *Oblicza Miłosierdzia. Materiały formacyjne na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia 2015/2015*, red. W. Burda, M. Dec, W. Siwak, Warszawa-Przemysł: Fundacja Pro Caritate, 2015, s. 135-142.
 4. *Miłosierdzia dostąpi, kto miłosiernym był... Bł. ks. Jan Balicki – świadek miłosierdzia*, w: *Oblicza Miłosierdzia. Materiały formacyjne na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia 2015/2015*, red. W. Burda, M. Dec, W. Siwak, Warszawa-Przemysł: Fundacja Pro Caritate, 2015, s. 259-268.
 5. *Jezus cierpiał za mnie... Nabożeństwo Wielkopostne (Droga Krzyżowa)*, w: *Oblicza Miłosierdzia. Materiały formacyjne na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia 2015/2015*, red. W. Burda, M. Dec, W. Siwak, Warszawa-Przemysł: Fundacja Pro Caritate, 2015, s. 279-287.
 6. *Sztuka - dziedzictwem wiary*, w: *Sztuka sakralna pogranicza, t. 2: Materiały z konferencji naukowej II Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Sakralnej Pogranicza, Przemysł 11-12. 10. 2013*, red. Z. Bator, M. Trojanowska, Przemysł: Towarzystwo Miłośników Sztuki Sakralnej, 2016, s. 9-13.
 7. *Jodłowski srebrny jubileusz*, „Niedziela przemyska” (2016) nr 26, s. IV-V.

Ks prof. dr hab. Jan Twardy

Artykuły:

1. *Akcentowanie teologii Eucharystii w głoszeniu kazań pasyjnych*, w: *Czas miłosierdzia Bożego. Kazania pasyjne*. Biblioteka Pomocy Kaznodziej-skiej t. XXVI, red. Jan Twardy, Przemysł 2016, s. 13-31.
2. *Błędy w kaznodziej-skiej komunikacji wokalnno-werbalnej*, w: *Super omnia veritas. Księga dedykowana ks. prof. Tadeuszowi Śliwie w 90. Rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, red J. Wołczański, Lwów-Kraków 2015, s. 639-651.
3. *Czym homilia nie jest – błędy w jej głoszeniu*, „Roczniki Teologiczne” 62(2015) z. 12, s. 47-62.
4. *Homileci o polityce na ambonie*, w: *Polityka na ambonie*, red. W. Przy-czyna, L. Szewczyk, Kraków 2015, s. 218-223.
5. *Kazania pasyjne w Roku Miłosierdzia*, w: *Czas miłosierdzia Bożego. Kazania pasyjne*. Biblioteka Pomocy Kaznodziej-skich t. XXVI, red. Jan Twardy, Przemysł 2016, s. 5-11.
6. *Lekcjonarz mszalny podstawą kaznodziej-skiej interpretacji problemów moralno-politycznych*, ŚSHT 48(2015), nr 2 s. 288-404.

Recenzje:

1. *O. Mirosław Chmielewski CSsR, Katechetyczno-homiletyczna działalność o. Henryka Pagiewskiego (1930-2000)*, Wydawnictwo HOMO DEI

- Kraków 2008, ss. 449. „Homo Dei” (2015) nr 1, s. 231-233. Także w: „Premislia Christiana” t. 16 (2014/2015), Przemyśl 2015, s. 563-565.
2. *Seria wydawnicza: Kazania w kulturze polskiej. Edycja Kolekcji Tematycznych. Red. Ks. Kazimierz Panuś. T. 1-3 (t. 1: kazania maryjne, ss. 656; t. 2: kazania funeralne, ss. 597; t. 3: Kazania pasyjne, ss. 597). Kraków: Wydawnictwo UNUM 2014, „Roczniki Teologiczne” t. 62 (2015), nr 12, s. 246-252.*

Wydanie zbiorowe:

1. *Czas miłosierdzia Bożego. Kazania pasyjne.* Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich t. XXVI, red. Jan Twardy, Przemyśl 2016, ss.127.

Popularne:

1. *Chwała Trójcy Świętej za dar kapłaństwa*, „Kurier Błażowski”, 2016 styczeń/luty, s. 12.

Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki

Książki:

1. *Podstawy psychoterapii*, Wydawnictwo Diecezjalne i Księgarnia w Sandomierzu, Przemyśl- Sandomierz 2015.

Artykuły:

1. *Komunikacja interpersonalna w małżeństwie i rodzinie: zarys problematyki*, „Społeczeństwo i rodzina” 2014 (2) nr 39, s. 10-24.
2. *Rola wartości postawy w życiu człowieka cierpiącego*, w: *Super omnia veritas. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Śliwie w 90. rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, pod red. ks. J. Wołczańskiego przy współpracy ks. St. Nabywańca i bpa A. Szala, Wydawnictwo Bł. Jakuba Strzemię archidiecezji Lwowskiej ob. łac., Lwów-Kraków 2015, s. 691-700.
3. *„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”*, w: *Oblicza miłosierdzia. Materiały formacyjne na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia 2015/2016*, red. W. Burda, M. Dec, W. Siwak, Wydawnictwo Fundacja Pro Caritate”, Warszawa-Przemyśl 2015, s. 87-92.
4. *Etyka relacji międzyosobowych*, „Premislia Christiana” t. 16 (2014/2015), s. 467-475.
5. *Identyfikacja z płcią i rolą z nią związaną a ideologia gender*, w: *Płeć i gender w perspektywie psychologii pastoralnej*. „Edukacja. Teologia i dialog”, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny, t. 11, 2015, s. 79-86.
6. *Wspomnienie o śp. Marianie Hartmannie*, w: E. Hartmann, *Po drugiej stronie światła*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2016, s. 91-92.

IV. RECENZJE

Ks. Stanisław Harężga (*Przemyśl*)

Premislia Christiana
(2016/2017) t. 17, s. 421-423

Roman Bartnicki, Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół, Kraków: Petrus 2015, ss. 362.

Autorem recenzowanej książki jest wybitny biblista ks. prof. Roman Bartnicki, były rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jego nowa pozycja naukowa jest uwieńczeniem wieloletnich studiów i badań nad Nowym Testamentem, a zwłaszcza nad Ewangelią synoptycznymi. Szeroki tytuł książki *Dzieje głoszenia Słowa Bożego*, obejmujący również dzieje Starego Testamentu, słusznie uściśla podtytuł *Jezus i najstarszy Kościół*. Wprawdzie w tytule autor używa wyrażenia *głoszenie Słowa Bożego*, ale rozumie go w sensie głoszenia Ewangelii. Książka koncentruje się więc na ewangelizacji prowadzonej przez Jezusa i pierwotny Kościół i chce dać odpowiedź na pytanie o sekret jej sukcesu. Ponieważ odpowiedź ta sformułowana jest z perspektywy Bożego objawienia, staje się bardzo ważnym przesłaniem dla nowej ewangelizacji, jaką dziś podejmuje Kościół we współczesnym świecie.

Koncentrując się na najstarszej ewangelizacji, o której opowiada Nowy Testament, autor praktycznie ogranicza się do korzystania z Ewangelii synoptycznych i pierwszych rozdziałów *Dziejów Apostolskich*. Istotny wkład w tę ewangelizację miała działalność misyjna św. Pawła. Jednak autor opracowania świadomie, ale sztucznie, zacieśnia ją tylko do ewangelizacji nie-Pawłowej. Odbija się to na przejrzystości opracowania, w którym z konieczności trzeba sięgać po kwestie związane z osobą Pawła apostoła i jego pierwszorzędną rolą w najstarszej ewangelizacji (np. s. 282-289, 303-304, 306-314).

Po krótkim wprowadzeniu (s. 5-7) następują trzy części książki, logicznie powiązane ze sobą. Ponieważ każda ewangelizacja dokonuje się w ściśle określonym kontekście, część pierwsza poświęcona jest więc kontekstowi najstarszej ewangelizacji (s. 11-93). Najpierw autor w zwięzły sposób kreśli uwarunkowania polityczne, społeczne i kulturowe panujące w Imperium Rzymskim, konstatując, że starożytny świat pogański potrzebował ewangelizacji (s. 24). Natomiast w przypadku Palestyny praktycznie poprzestaje tylko na wydarzeniach politycznych, z pominięciem tła religijnego i społecznego judaizmu I wieku. Tymczasem to ono miało duży wpływ na specyfikę ewangelizacji Jezusa i pierwotnego Kościoła. To właśnie na tym tle szczególnie ujawniła się też nowość głoszonej Ewangelii. Dopelnieniem historycznego kontekstu najstarszej ewangelizacji jest interesujący

rozdział prezentujący struktury komunikacji, jakie miały na nią wpływ. Spośród nich autor prezentuje: ówczesną sytuację językową w Imperium, podróże, przesyłanie i rozpowszechnianie informacji, systemy edukacyjne oraz rolę synagog.

Druga część książki, składająca się z pięciu rozdziałów, przedstawia Jezusa jako pierwszego głosiciela Ewangelii (s. 97-198). Po ogólnej prezentacji stylu życia Jezusa, autor koncentruje się wyłącznie na Jego nauczaniu, choć przy cechach mowy Jezusa nawiązuje też do Jego zachowania (s. 127-128). Nauczycielska działalność Jezusa została ukazana poprzez podjęcie takich zasadniczych kwestii jak: adresaci i miejsca nauczania, sposoby i styl nauczania, a także techniki ułatwiające zapamiętywanie. W opisie nauczania Jezusa poza synagogą nic nie wspomina się jednak o Jego działalności w świątyni. Ukazując Jezusa w relacji do uczniów, autor zacieśnia ją wyłącznie do funkcji nauczycielskiej. Tymczasem bycie Jego uczniem posiadało o wiele głębszy cel, jakim była formacja. W pełni uzasadnia to narracja Ewangelii Marka, w której droga Jezusa i uczniów, którzy sukcesywnie, w dramacie niezrozumienia, otwierają się na tajemnicę Jego osoby. W ten sposób Ewangelia staje się zapisem formacyjnej drogi, jaką przeszli uczniowie z inicjatywy i pod kierunkiem Jezusa. To On jest upragnioną dla nich „Formą”, a Jego osoba scala i ożywia cały ich proces formacji, aby nie tylko historycznie w nich się dopełnił, lecz także stał się w Kościele zawsze aktualnym modelem i wzorem do naśladowania (zob. S. Harężga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006).

Przechodząc do orędzia Jezusowego nauczania, autor książki doskonale ukazuje jego istotę w zwiastowaniu nadejścia królestwa Bożego, czego ilustracją są przypowieści oraz egzorcyzmy i cuda. Rozdziały poświęcone przedpaschalnej misji uczniów i mowie Jezusa przy ich rozesłaniu należałoby raczej włączyć w cały proces formacji, mający na celu poznanie Jego mesjańskiej misji. Prezentację Jezusa jako pierwszego głosiciela Ewangelii słusznie podsumowuje rozdział o krystalizowaniu się wiary, będącej odpowiedzią na głoszone przez Niego orędzie. Trzy rozdziały drugiej części książki są przepracowanymi fragmentami wcześniejszych opracowań autora.

Trzecia, najdłuższa część książki (11 rozdziałów), poświęcona jest nie-Pawłowej ewangelizacji pierwotnego Kościoła (s. 200-327). Jej prezentację słusznie rozpoczyna opis chrystofanii, dzięki którym ukonstytuował się Kościół jako podmiot ewangelizacji. Od początku jej inicjatorem i współzałożycielem stał się Duch Święty, czego potwierdzeniem jest przemówienie Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy. Łukaszcza relacja o tym wydarzeniu (Dz 2,1-47), nie jest jedynie początkiem ewangelizacji chrześcijańskiej (s. 235), ale jej modelem, na który składają się trzy elementy: Duch Święty, słowo kerygmatu o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie oraz świadectwo

wspólnoty wierzących (zob. S. Dyk, *Duch – Słowo – Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007).

Kreśląc panoramę najstarszej ewangelizacji, autor przede wszystkim koncentruje się na pierwotnych wspólnotach kościelnych w Jeruzalem i w Antiochii, by ukazać ich ewangelizacyjny dynamizm i specyfikę prowadzonych misji. W oparciu o rozproszone dane biblijne oraz dokumenty kościelne I i II wieku, autor potrafił w niezwykle twórczy i inspirujący sposób odtworzyć skomplikowane i złożone początki ewangelizacji Kościoła. Szczególnie cenne i oryginalne są trzy ostatnie rozdziały, poświęcone kolejno: instytucji wędrownego misjonarza w Kościele pierwotnym i jego specyfice w poszczególnych Kościołach (s. 297-305), zasadom chrześcijańskiego głoszenia Słowa Bożego (s. 306-314), oraz strategiom i taktynom misjonarzy chrześcijańskich (s. 315-327). Książkę zamyka jednostronicowe zakończenie, po którym następują dwa historyczne aneksy, bibliografia i wykaz skrótów.

Nową publikację ks. prof. Romana Bartnickiego charakteryzuje wysoki poziom naukowy. Potwierdzeniem tego jest przede wszystkim jej wartość treściowa, ale także obszernie i liczne przypisy, które dają wgląd w warsztat naukowy autora, oraz umożliwiają dalsze poszerzenie wiedzy na omawiane tematy. Wprawdzie ich ujęcie posiada bardziej historyczny profil, ale przez to stanowi solidną bazę do dalszych teologicznych rozważań. Książka może być doskonałym wprowadzeniem do lektury Ewangelii synoptycznych i pierwszej części *Dziejów Apostolskich*. Jej lektura pozwala zrozumieć istotę i specyfikę wystąpienia Jezusa, oraz ewangelizację podjętą przez Jego Kościół. Książka napisana jest komunikatywnym i pięknym językiem. Cechuje ją jasność i zwięzłość wypowiedzi. Gratulacje należą się Wydawnictwu Petrus, które zadbało o piękną szatę graficzną tej interesującej i wartościowej publikacji. W czasie, kiedy Kościół intensywnie szuka nowych sposobów ewangelizacji, książka ks. prof. Romana Bartnickiego nabiera szczególnego znaczenia, gdyż prezentuje pierwszą ewangelizację, która na zawsze pozostanie modelem i wzorem do naśladowania.

Maciej Ostrowski, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005, ss.296.

Jesteśmy świadkami wzmożonego ruchu pielgrzymkowego. Według obliczeń, w skali światowej każdego roku na drogi pątnicze wyrusza ok. 240 milionów osób, w tym 150 milionów chrześcijan. Liczby te są imponujące. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że tendencje do indywidualizacji i pluralizacji życia, wkraczające w sferę religijną, nie omijają szlaków pielgrzymkowych. Charakter pielgrzymek mocno się różnicuje. Trudno dziś określić, jaką część tej masy 150 milionów chrześcijan stanowią pielgrzymi tradycyjni, przeżywający pielgrzymkę, jako czas modlitwy i pokuty. Jedno jest pewne: pielgrzymowanie stało się obecnie znakiem czasu, a zatem wielkim wyzwaniem dla duszpasterstwa, które powinno być równie nowoczesne, jak są nimi pielgrzymki w całej swej różnorodności.

W tej sytuacji walną pomocą może służyć duszpasterstwu recenzowane tu opracowanie ks. profesora Macieja Ostrowskiego, będące owocem jego przemyśleń i osobistych doświadczeń w trakcie pasterskiej posługi pielgrzymom. Autor prowadzi najpierw rozważania teoretyczne, a następnie przechodzi do praktyki duszpasterskiej. Całość składa się z sześciu rozdziałów. W pierwszym sięga do antropologii, aby ukazać fundamentalne prawdy o człowieku. Najpierw analizuje określenie człowieka jako *homo viator*, wykazując, że wędrowanie należy do strukturalnych cech człowieka. Następnie przedmiotem analizy jest określenie: *homo peregrinus*, wyrażające tendencję do poszukiwania trwałych, ponadczasowych wartości. Stwierdza, że pielgrzymowanie jest świętowaniem wiary. Patrząc zaś na dzieje chrześcijańskiego pątnictwa, dochodzi do wniosku, że pielgrzymka zaspokaja nie tylko religijne, ale także inne potrzeby ludzkie, oraz pełni pozareligijne funkcje, zwłaszcza kulturotwórczą.

W drugim rozdziale, zatytułowanym: *Między wędrowką a pielgrzymowaniem*, autor zmierza do uściślenia pojęcia pielgrzymki i jej zdefiniowania oraz wyodrębnienia od innych pokrewnych zjawisk, jak turystyka religijna i tzw. świeckie pielgrzymki. Do tych ostatnich autor zalicza wędrowki (przyjazdy) do obozów zagłady, miejsc bitew, miejsc katastrof – gdzie przybywają nie tylko chrześcijanie i wykonują specyficzne czynności, jak składanie wieńców czy kwiatów, zapalanie świec, wygłaszanie przemówień itp. Innym przykładem świeckiej pielgrzymki są odwiedziny mauzoleum Lenina w Moskwie czy wędrowki do miejsc związanych z wielkimi twórcami kultury, a w Polsce takie rajdy organizowane szlakami Jana Pawła II, w których nie przewiduje się żadnych nabożeństw. Autor zauważa, że świeckie pielgrzymki mogą stać się ła-

twym polem nowej ewangelizacji i przekształcić się w pielgrzymki autentyczne, tj. religijne.

W kolejnym rozdziale autor analizuje pielgrzymkę, jako akt pobożności. Stwierdza, że już samo przemieszczanie się, zwłaszcza piesze, ku miejscu świętemu jest modlitwą. Pielgrzym, „modląc się stopami”, przemierza świętą przestrzeń między domem rodzinnym a miejscem świętym. Tę świętą przestrzeń należy rozumieć nie jako jej ubóstwienie, ale w znaczeniu historiozbowczym. Obok przestrzeni geograficznej autor zwraca uwagę na duchową przestrzeń, gdy pątnik zwraca się ku swemu wnętrzu, by tam spotkać się ze sobą samym i usłyszeć głos Boga. Autor analizuje różne rodzaje i formy modlitwy praktykowane w tej świętej przestrzeni, zaś w końcowej części rozdziału krótko charakteryzuje nabożeństwa, które są pokrewne pielgrzymce, gdyż zawierają w sobie element wspólnie przebywanej drogi. Należą do nich m.in. procesje, droga krzyżowa, peregrynacje wizerunków i relikwii, oraz cotygodniowa wędrówka do kościoła na niedzielną Eucharystię. Gdy chodzi o tę ostatnią, autor z nieskrywaną troską zauważa, że upowszechniające się przyjeżdżanie do kościoła samochodami powoduje znaczne zmniejszenie się kontaktów wspólnotowych na kościelnej drodze i przed kościołem.

Czwarty rozdział zawiera zarys teologii pielgrzymowania. Autor przypomina, że na pielgrzymowanie składają się zwykle trzy etapy: wyjście z miejsca stałego zamieszkania, droga (wędrówka) ku zamierzonemu celowi, osiągnięcie celu (święte miejsce). Pielgrzymka symbolizuje losy ludzkości. Cała ludzkość wyszła w ręk Boga Stwórcy. Bóg nakazuje ludziom, by rozeszli się po ziemi, zaludnili ją i czynili sobie poddaną; innymi słowy, ludzie zostali wysłani przez Boga do spełnienia określonego powołania. Po wykonaniu zadania mają wrócić do Boga. Autor szczegółowo analizuje te trzy etapy. Następnie zwraca uwagę na chrystologiczne aspekty pielgrzymowania. Stwierdza, że pielgrzymowanie osiąga swój szczyt w osobie Jezusa Chrystusa, oraz że celem pielgrzymowania uczniów Chrystusa nie jest już konkretne miejsce na tej ziemi, lecz osoba samego Jezusa Chrystusa, z którym mają wejść w głęboki osobowy kontakt, a kiedyś zjednoczyć się z Nim na całą wieczność. W ziemskiej egzystencji mają go naśladować, niosąc swój krzyż, czyli wchodząc osobiście w tajemnicę Chrystusowej Paschy.

Dwa ostatnie rozdziały zawierają elementy praktyki pastoralnej. W rozdziale piątym autor prezentuje pastoralne założenia. Najpierw zastanawia się nad umiejscowieniem duszpasterstwa pielgrzymkowego w relacji do całej działalności Kościoła, dochodząc do stwierdzenia, że należy ono do duszpasterstw specjalnych w kategorii sytuacyjnych. Następnie zwraca uwagę na struktury duszpasterstwa pielgrzymkowego. W skali całego Kościoła podmiotem odpowiedzialnym jest Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, a w poszczególnych diecezjach – biskupi, którzy zazwyczaj delegują do tego zadania kapłana – diecezjalnego duszpasterza pielgrzymek. W dalszej części rozdziału autor krótko charakteryzuje specyfikę duszpasterstwa pielgrzymko-

wego i jego metody oraz wskazuje na duszpasterskie priorytety, do których zalicza głoszenie słowa, życie sakramentalne i modlitewne oraz duch diakonii.

W ostatnim, szóstym rozdziale autor przedstawia zadania duszpasterstwa pielgrzymkowego. Najpierw krótko opisuje zadania związane z poszczególnymi etapami pielgrzymki: jej przygotowaniem, pożegnaniem i wyruszeniem pielgrzymki, wędrówką do świętego miejsca, pobytem w sanktuarium, powrotem pątników, a także z dalszą nad nimi pracą. Następnie podejmuje niektóre, bardziej istotne zagadnienia duszpasterskie. Na pierwszym miejscu sytuje troskę o zachowanie religijnego charakteru pielgrzymki. Chodzi tu głównie o to, aby inne motywacje, na przykład kulturowe, nie górowały nad kulturowymi. Trzeba także ściśle przestrzegać zasad moralności. Nie należy też ulegać presji ze strony przemysłu turystycznego. Szczególnie należy zatroszczyć się o uszanowanie sakralnego charakteru miejsc świętych, z czym wiąże się potrzeba wychowywania pielgrzymów do poczucia *sacrum*. Również szeroko oprowadza po następnych zagadnieniach, jak pobożność ludowa, kult Matki Bożej i świętych, cześć oddawana relikwiom, prywatne objawienia i cuda, znaki, symbole, ryty, dewocjonalia. W końcowej części rozdziału autor podejmuje zagadnienie formacji osób zaangażowanych w duszpasterstwie pielgrzymkowym, omawia organizacyjne aspekty pielgrzymowania oraz zwraca uwagę na potrzebę współpracy w duszpasterstwie pielgrzymkowym.

Przedstawione tu skrótkowo dzieło zwieńcza obszerna bibliografia zawierająca liczne dokumenty Kościoła dotyczące pielgrzymowania (ponad 50 pozycji), bogatą literaturę (ponad 100 pozycji) i pomoce duszpasterskie (25 pozycji), a także cztery aneksy, zawierające: graficzną prezentację etapów duszpasterstwa pielgrzymkowego, praktyczne wskazania dla duszpasterzy i organizatorów pielgrzymek, praktyczne uwagi dla pielgrzyma i dziesięć przykazań przewodnika po sakralnych obiektach.

Oceniając całościowo recenzowaną książkę, trzeba uznać wielkie bogactwo jej treści. Wprawdzie autor w zakończeniu pokornie wyznaje, że nie uwzględnił wszystkiego, co można by jeszcze napisać, ale przecież powszechnie wiadomo, że dzisiaj już nie da się napisać dzieła *de universo*, jak to czyniono jeszcze w średniowieczu. Do mocnych walorów książki należy silne oparcie się na nauczaniu Kościoła, stosowanie przekonującej argumentacji i komunikatywność językowa. Pewne zastrzeżenia nasuwa jedynie układ prezentowanych treści. Wydaje się, że większą przejrzystość analiz można by osiągnąć przez zaprezentowanie na początku nie tylko antropologii, ale i teologii pielgrzymowania. Dopiero na tej bazie należałoby przystąpić do wydedukowania istotnych elementów pielgrzymki, jej zdefiniowania i jej charakterystycznych cech. Wówczas uniknęłoby się powtórzeń, które przy obecnym układzie okazały się koniecznością. Mimo tej drobnej usterki lektura książki: *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą* – jest godna polecenia nie tylko duszpasterzom pielgrzymkowym, ale i wszystkim pątnikom oraz osobom zainteresowanym ruchem pielgrzymkowym.

J. Mariański (red.), Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2002, ss. 531.

Zachowanie ładu wymaga, aby życiem pojedynczych osób i życiem społecznym rządziły obiektywne normy moralności. Tymczasem we współczesnych pluralistycznych społeczeństwach narasta świadomość, że wszystkie systemy wartości i stojące na ich straży normy nie są absolutne, ale zmienne w zależności od aktualnej sytuacji. Dokonuje się niebezpieczne przejście od orientacji normatywnej do orientacji sytuacyjnej. W konsekwencji rozwija się relatywizm i permissywizm moralny. Socjologowie zauważają w rozwiniętych społeczeństwach Zachodu chaos normatywny, anarchizację, a nawet przejawy anomii moralnej. Są na ogół zgodni, co do istnienia kryzysu moralnego.

Te procesy przemian moralności, a biorąc szerzej, kultury, zachodzące na Zachodzie, wywierają wpływ na etos polskiego społeczeństwa. Wpływ ten nasilił się po 1989 roku, gdy nasze społeczeństwo, po odrzuceniu systemu komunistycznego, otwarło się na przyjmowanie metodą imitacji zachodnich modeli i wzorów życia w różnych dziedzinach. Tu rodzi się pytanie, na ile przemiany ekonomiczno-społeczno-kulturowe, zachodzące w Polsce po 1989 roku, pociągnęły za sobą także sferę moralności.

Odpowiedź na to pytanie pojawiła się po upływie dziesięciolecia tzw. transformacji ustrojowej. Mianowicie Komitet Socjologii Polskiej Akademii Nauk w 2000 roku postanowił przygotować ekspertyzę socjologiczną dotyczącą kondycji moralnej polskiego społeczeństwa, uwzględniającą aspekty instytucjonalne i mentalno-kulturowe dokonujących się zmian. Podjęte zadania badawcze dotyczyły czterech priorytetów: rozpoznania stopnia zaawansowania i dynamiki zmian w wartościach i zachowaniach moralnych w kontekście zasadniczych zmian, zapoczątkowanych po 1989 roku; określenia tego, co w dokonujących się zmianach wynika z przeszłości, a co jest wynikiem aktualnych tendencji; ustalenie tego, co w polskich przemianach moralnych wydaje się uniwersalne, a co jest raczej specyficzne dla naszego kraju; prognozowanie dalszego przebiegu procesów przeobrażeń moralnych. Przygotowana ekspertyza jest dziełem wielu wybitnych polskich socjologów, dzięki czemu posiada dużą wartość naukową. Całość ekspertyz zawiera się w recenzowanej tu pracy zbiorowej pod redakcją ks. Janusza Mariańskiego.

W całościowym opracowaniu, złożonym z 23 artykułów, można wyodrębnić trzy części, które jednak częściowo zachodzą na siebie. W części pierwszej są zamieszczone cztery teksty. Pierwszy z nich, autorstwa

Marka Ziółkowskiego, ukazuje społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej polskiego społeczeństwa; drugi, napisany przez Jerzego Mikułowskiego Pomorskiego, charakteryzuje etos inteligencji w zmieniających się uwarunkowaniach; trzeci, przygotowany przez Annę Kulpińską, opisuje kondycję społeczną i moralną robotników przemysłowych; czwarty, autorstwa Lucjana Kocika, ukazuje przemiany moralne i obyczajowe wsi polskiej.

Część druga, najobszerniejsza, zawiera opracowania podejmujące analizę różnych przejawów kondycji moralnej obywateli Polski w rozmaitych dziedzinach życia publicznego. Na temat moralności w życiu gospodarczym napisano sześć artykułów. Kazimierz W. Frieske pisze o moralności ładu instytucjonalnego, Witold Morawski – o stanie realizacji zasad sprawiedliwości społecznej, Władysław Jacher i Urszula Swadźba – na temat etosu pracy w Polsce, Maria Jarosz – na temat dysfunkcji procesu prywatyzacji w wymiarze instytucjonalnym i społecznym, Aniela Dylus – na temat erozji standardów etycznych w biznesie, Elżbieta Tarkowska – o moralności ludzi ubogich. Na temat moralności w życiu politycznym wypowiedziały się cztery osoby: Anita Miszalska pisze o powiązaniach między moralnością a demokracją, Jacek Wasilewski – o moralności elit politycznych, Kazimierz Z. Sowa – o uwarunkowaniach zepsucia życia publicznego we współczesnej Polsce, Andrzej Kojder – o korupcji i poczuciu moralnym Polaków. Na temat moralności w dziedzinie prawa wypowiedziała się jedna osoba, Grażyna Skąpska pisząc o stosunku do bezprawia wyrządzonego w przeszłości na przykładzie restytucji mienia. Również w dziedzinie życia kulturalnego mamy jedną wypowiedź, Aldony Jawłowskiej, na temat miejsca wartości w świecie reklamy.

W trzeciej części całościowego opracowania znajduje się sześć wypowiedzi. Krzysztof Kiciński pisze na temat ogólnych orientacji moralnych polskiego społeczeństwa, Franciszek Adamski – o kondycji społeczno-moralnej rodziny, Hanna Świda-Ziemia – o permissywnym moralnym w środowiskach młodzieży, Krystyna Szafraniec – o orientacjach normatywnych młodzieży w warunkach anomii okresu transformacji, Janusz Mariański – na temat relacji pomiędzy religią i moralnością, Piotr Sztompka – o integracji europejskiej jako szansie kulturowej. Całość rozważań i analiz zamyka refleksja Andrzeja Grzegorzcyka na temat idei kierujących zachowaniami społecznymi.

Oceniając całościowo wymienione wyżej opracowania, trzeba stwierdzić, że zawierają one obszerne kompendium wiedzy empirycznej na temat postaw i zachowań moralnych polskiego społeczeństwa na przełomie XX i XXI wieku oraz wnikliwą interpretację przemian i uwarunkowań moralności. Autorzy więcej miejsca poświęcają faktom negatywnym niż pozytywnym w moralności, co zdaniem zwykłych obserwatorów „bez szkiełka i oka” – prawidłowo odzwierciedla rzeczywistość. Na potwierdzenie tej opinii warto tu odwołać się do jednego z autorów ekspertyzy: „U progę trans-

formacji nikt nie sądził, że przestępczość zarejestrowana wzrośnie w Polsce w ciągu dziesięciu lat niemal 2,5 raza, do 1 266 910 przestępstw w 2000 r., a jej wskaźnik na 100 tys. ludności wydatnie przekroczy 3 tys. Nikt nie przewidywał, że liczba rozbojów wzrośnie trzykrotnie i nasilą się przestępstwa o charakterze agresywnym, niezwykle brutalne i sadystyczne. Co więcej, nie słyszało się głosów przestrzegających przed terroryzmem kryminalnym i mafijnymi układami łączącymi wielki biznes z wielką polityką. Najwięksi pesymiści zapewne nie sądzili, że wykrywalność przestępstw w III RP gwałtownie się zmniejszy, a korupcja stanie się w Polsce na przełomie stuleci plagą społeczną numer jeden” (A. Kojder, s. 233). Była zatem potrzeba pisania o negatywach. Zło trzeba ujawnić i napiętnować, aby w ten sposób stworzyć warunki jego usunięcia.

Z drugiej strony trzeba lojalnie przyznać, że autorzy ekspertyz zauważają też pozytywne aspekty kształtującej się w warunkach transformacji świadomości społecznej. W polskim społeczeństwie działają osoby, grupy i instytucje, które zachowują i rozwijają wartości moralne i społeczne, bronią ich i proponują je innym. Całościowo jednak patrząc, kondycja moralna polskiego społeczeństwa nie jest klarowna, a raczej staje się coraz bardziej wieloznaczna i niejasna. Toteż recenzowane dzieło nie zamyka podjętego dyskursu nad moralnością Polaków, a raczej szerzej go otwiera, zarówno na płaszczyźnie naukowej, jak i popularnej (obywatelskiej). Niezależnie od tego wyniki ekspertyzy mają także znaczenie praktyczne; mogą służyć wychowaniu młodego pokolenia i kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego w duchu poszanowania wartości moralnych i społecznych. Jest to szczególnie aktualne dziś, gdy rozbudzone siły dobra zmierzają do całościowej i gruntownej odnowy szeroko rozumianego życia społecznego. Z powyższych względów lektura niniejszego dzieła jest zalecana wszystkim.

A. Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2007, ss. 584.

W ostatnim ćwierćwieczu w części środków społecznego przekazu dominował i był upowszechniany przez polityków monolityczny, jednowymiarowy wizerunek społeczeństwa polskiego. Tymczasem fakty wskazywały, że w społeczeństwie polskim istniały zróżnicowania i podziały społeczne pod wieloma względami. Między innymi duże nierówności stwierdzono w dziedzinie gospodarczej. Na przykład spośród 500 największych firm we wszystkich jedenastu przygranicznych województwach ulokowanych było łącznie tylko 196 firm (39%), a w samym województwie mazowieckim znajdowały się 222 takie firmy (44.4%). Według badań *Eurostatu* za 2002 rok do najbiedniejszych regionów w Unii Europejskiej należą cztery polskie województwa: warmińsko-mazurskie, podlaskie, lubelskie i podkarpackie. Średnie płace mieszkańców podkarpacia stanowią tylko 80% średniej płacy krajowej. Według *Diagnozy społecznej 2005* poniżej granicy ubóstwa znajduje się 23% gospodarstw domowych. Istniała też wielka rozpiętość dochodów (tzw. kominy płacowe). Wskutek tego płace niższe niż ogólnokrajowa średnia wynagrodzeń otrzymywało w Polsce prawie dwie trzecie pracowników, w tym połowa z nich zarabiała około 30% poniżej tej średniej. Nierówności były „gołym okiem” dostrzegalne także w innych dziedzinach, jak edukacja, ochrona zdrowia, dostępność pracy (bezrobocie) itd.

Konstatowane nierówności wywoływały pytanie: czy Polska jest jedna? Pierwsze odpowiedzi wskazywały na istnienie Polski A i Polski B. Pojawiły się konstrukcje dychotomiczne, dzielące Polaków na wygranych i przegranych, ludzi sukcesu i ofiary przemian, uprzywilejowanych i upośledzonych, bogatych i biednych. Te dychotomiczne ujęcia przekształcającego się społeczeństwa polskiego okazały się jednak niewystarczające. Rychło pojawiły się różne socjologiczne próby bardziej subtelnych podziałów, uwzględniających większą złożoność i większe wewnętrzne zróżnicowanie społeczeństwa. Mając to na uwadze, Komitet Socjologii Polskiej Akademii Nauk przeprowadził ekspertyzę: „*Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*”. Założonym celem ekspertyzy było nie tylko ukazanie aktualnej różnorodności społeczeństwa polskiego, ale także odpowiedź na pytanie kluczowe, czy te zróżnicowania upoważniają do stwierdzenia, że Polska jest jedna lub że jest ich więcej.

Całość ekspertyz zawiera się w recenzowanej tu pracy zbiorowej pod redakcją Andrzeja Kojdera. W całościowym opracowaniu, złożonym

z 24 artykułów, przygotowanych przez wybitnych socjologów, wyodrębniono pięć części. Część pierwsza dotyczy historycznych i cywilizacyjnych uwarunkowań egzystencji Polaków. Część tę otwiera tekst Jerzego Szackiego, będący refleksją nad podziałem dychotomicznym Polski. Autor stwierdza, że podział ten nie znajduje uzasadnienia w realnej rzeczywistości. Następny tekst, autorstwa Jerzego Jedlickiego, zawiera analizę roli dziedzictwa przeszłości w tysiącletniej historii Polski, a także różnorodnych wpływów, jakim Polska podlegała w ciągu dziejów. Również długą perspektywę czasu obejmuje artykuł Bohdana Jałowieckiego i Marka S. Szczepańskiego pt. „Dziedzictwo polskich regionów”. Autorzy wykazują, że dzisiejsze zróżnicowanie regionalne jest wypadkową zróżnicowanej przeszłości. Proponują, aby spojrzeć na społeczeństwo polskie, jako na WieloPolskę. Kolejny tekst Leny Kolarskiej-Bobińskiej pt. „Wpływ integracji z Unią Europejską na reformy instytucjonalne w Polsce” – krytycznie ocenia słabość i niską jakość instytucji publicznych w Polsce.

Teksty zebrane w drugiej części pracy zostały zatytułowane: „Nowe wartości i style życia”. Aleksandra Jasińska-Kania opisuje rozbieżność, sprzeczność i niespójność różnych wartości Polaków w porównaniu z krajami europejskimi i rekonstruuje odmienne typy orientacji aksjologicznych. Krzysztof Kiciński przeprowadza analizę historycznych uwarunkowań moralności, w tym zwłaszcza ich destrukcyjnego wpływu zarówno na moralność publiczną, jak i w sferze prywatnej. Hanna Palska skupia się na analizie przemian stylów życia, zwłaszcza związanych z czynnikami ekonomicznymi: biedą i dostatkiem. Ks. Janusz Mariański ukazuje nowe oblicze religijności Polaków: z jednej strony ożywienie życia religijnego, a z drugiej pogłębiający się kryzys religijny.

Ciekawie skonstruowana jest część trzecia, nosząca tytuł: „Alternacje codzienności”. Krystyna Szafraniec pisze o trudnej sytuacji młodzieży znajdującej się na rozdrożu między uczestnictwem a zagrożeniem marginalizacją. Zaś Krystyna Slany analizuje alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego. Zauważa, że występowanie tych posttradycyjnych zachowań pokrywa się z wyborami politycznymi i wykształceniem jednostek, z różnicami regionalnymi, urbanizacją, poziomem ekonomicznym regionu, odmiennym kapitałem społecznym i kulturowym. Z kolei Piotr Gliński w artykule „Obszary aktywności i apatii obywatelskiej” wskazuje, że obszarem aktywności są duże miasta, korelatami wyższy kapitał kulturowy i społeczny, wyższe wykształcenie oraz młody wiek. Natomiast apatią i biernością charakteryzują się ludzie słabiej wykształceni, w gorszej sytuacji materialnej, mieszkańcy obszarów wykorzenionych społecznie i zacofanych historycznie. Wreszcie Renata Siemieńska opisuje populację kobiet jako coraz bardziej wewnętrznie zróżnicowaną, zwraca uwagę na utrzymujące się bariery ich udziału w życiu publicznym mimo wzrostu kapitału kulturowego kobiet.

Część czwarta pracy dotyczy nowych podziałów stratyfikacyjnych. Maria Jarosz w tekście „Nowy układ przywilejów” analizuje przywileje odziedziczone w przeszłości (branżowe, zawodowe, korporacyjne) oraz nowe przywileje, będące jaskrawym przejawem nierówności społecznych. Zaś Maria Halamska pokazuje polską wieś, jako „inną Polskę”, przy czym ta inność ma wiele wymiarów: demograficzny, ekonomiczny, edukacyjny, w dziedzinie kapitału ludzkiego i społecznego. Wieś jest marginalizowana, zaniedbana, zapóźniona w rozwoju. Kolejny tekst, Renaty Suchockiej, opisuje obecną sytuację inteligencji, z jednej strony jej rozwarstwienie, a z drugiej wyraźne symptomy jedności. W inteligencji autorka dostrzega zdolność tworzenia jednej Polski. Następny autor, Kazimierz W. Frieske, w tekście „Dwa oblicza rynku pracy” ukazuje segmentację rynku pracy. Szczególną uwagę zwraca na biednych pracowników: niepełnozatrudnionych i niskopłatnych. Natomiast problem bezrobocia podjął Paweł Poławski w tekście „Wykluczenie i szanse społecznej partycypacji”. Kategorią wykluczenia społecznego obejmuje ubóstwo, bezrobocie i brak uczestnictwa w życiu społecznym. Analizuje także programy przeciwdziałania wykluczeniu.

Ostatnia część książki dotyczy zróżnicowania regionalnego, narodowościowego i etnicznego. Ta ważna problematyka została podjęta tylko w trzech tekstach, i to o charakterze przyczynkarskim. Ewa Nowicka analizuje dwie różne sytuacje kontaktu kulturowego na przykładzie zasiedziałej mniejszości Romów i nowej grupy migrantów – Wietnamczyków. Jerzy Bartkowski i Joanna Kurczewska analizują wpływ tradycji regionalnych i lokalnych na kształtowanie nowych zróżnicowań. Andrzej Sadowski ukazuje trudności z ustaleniem liczebności poszczególnych mniejszości i podaje szacunkowe ich dane. Całość analiz zamyka obszerne posłowie Elżbiety Tarkowskiej: „Polska zróżnicowana, podzielona, różnorodna”.

Przymierzając zebrane w recenzowanej książce teksty do jej tytułu: „Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne” – zauważa się pewne braki, o których zresztą czytamy w posłowie, a także w artykule wprowadzającym redaktora. Brakuje szeregu istotnych wymiarów zróżnicowania: struktury społecznej, polityki, instytucji życia politycznego. Brakuje odrębnie potraktowanego wymiaru kulturowego, migracji zarobkowej Polaków oraz migracji do Polski, szarej strefy, układów nieformalnych, ekspansji kultury konsumpcyjnej, oddziaływania procesu globalizacji. Opracowanie brakujących tematów „wymagałoby jednak co najmniej kilkutomowego dzieła, którego przygotowaniu i edycji musiałyby towarzyszyć znacznie większe zasoby instytucjonalne, kadrowe i środki finansowe niż te, skromne niezwykle, którymi dysponował Komitet Socjologii PAN” (A. Kojder, s. 25).

Mimo iż recenzowane dzieło nie ukazuje pełnego obrazu rzeczywistości, to jednak zebrane w nim teksty zawierają interesujące, wielowymiarowe spojrzenie na zróżnicowane społeczeństwo polskie. Udzielają również syntetycznej odpowiedzi na istotne pytanie, czy Polska jest jedna. Ogólnie biorąc,

autorzy sugerują czytelnikom do wyboru dwie odpowiedzi: Dwie Polski (chodzi tu głównie o Polskę miejską i Polskę wiejską) lub WieloPolska.

Warto zauważyć, że oceniana książka ma wartość nie tylko czysto poznawczą, ale obecnie może służyć także praktyce. Gdy ją pisano, decydenci polityczni nie interesowali się ekspertyzami socjologicznymi, wystarczyły im slogany i hasła populistyczne pozbawione jakiegokolwiek wartości praktycznej. Natomiast politycy aktualnie sprawujący władzę zdecydowanie odrzucają błędy niedalekiej przeszłości, tworzą programy zrównoważonego rozwoju, a zatem zmniejszania dystansów i wyrównywania dysproporcji. Niniejsza książka może im pomóc w podejmowaniu odpowiednich decyzji, a wszystkim Polakom w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego.

Allan Bloom, *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, ss. 502.

Muszę przyznać, że jest to jedna z tych książek (przynajmniej w moim przypadku), której autor formułuje, czasem nawet nie do końca uświadomione i wyartykułowane poglądy i zapatrywania czytelnika na pewne zagadnienia czy wydarzenia, wyjaśniając przy okazji wiele z nich w sposób, który prawdziwie ubogaca i skłania do pogłębionego studium na ich temat.

Omówienie i ocena książki Allana Blooma *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*¹, nabiera w tej perspektywie bardzo osobistego charakteru, który może stać się przyczyną pewnych niedomagań w zakresie żądania całkowitego obiektywizmu w podejściu do tej publikacji.

Allan David Bloom (1930-1992) był amerykańskim filozofem politycznym pochodzenia żydowskiego. Studiował w Chicago, Paryżu i w Niemczech. Wykładał następnie na uniwersytetach w Cornell, Yale, Tel Awiwie, Toronto i Paryżu. Na poglądy Blooma i jego pojmowanie świata wpłynęła w dużym stopniu filozofia sokratejska oraz myśl Platona, Rousseau, de Tocqueville'a² oraz krytyczny dialog z dokonaniem Nietzschego czy Heideggera. Światową sławę przyniosła mu właśnie prezentowana książ-

¹ Oryginał: A. BLOOM, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Saul Bellow – Foreword, New York: Simon and Schuster, 2012.

² Warto w tym kontekście zapoznać się z podstawowym dla demokracji amerykańskiej dwutomowym dziełem Alexisa de Tocqueville *O demokracji w Ameryce* (wydanie polskie: Warszawa 1976), uchodzącym za najbardziej przenikliwą analizę demokratycznego społeczeństwa politycznego. Zdaniem de Tocqueville'a w demokracji ścierają się ze sobą dwa potężne prądy, kształtujące naturę ludzką – pragnienie wolności i równości. Są one jednak ze sobą sprzeczne, wolność bowiem z zasady swej nie sprzyja równości. Wolność, otwierając perspektywy rozwojowi ludzkich zdolności (które przecież są nierówne) i nieskrępowanej ekspansji talentu, toruje tym samym nieuchronnie drogę ku powstawaniu nierówności pomiędzy ludźmi. De Tocqueville wyrażał obawę, że dążenie do wolności jest słabsze w naturze ludzkiej niż dążenie do równości, zatem przeciętny człowiek jest skłonny do tego, by sprzedać wolność za równość. Statystyczny przedstawiciel społeczeństwa obywatelskiego woli zatem być poddany jakiejś formie niewoli, byle tylko zachować powszechną równość. Dążenie do równości (egalitaryzm) triumfuje zatem w starciu z pragnieniem wolności, niosąc ze sobą poważne zagrożenia dla prawidłowego rozwoju społeczeństwa. Alexis de Tocqueville uchodzi za twórcę idei liberalnej demokracji.

ka *The Closing of the American Mind* (pierwsze jej wydanie to rok 1987) – określona mianem sztandarowego opracowania współczesnej myśli prawicowej i konserwatywnej, w której Bloom argumentuje, że ogarniający nas kryzys społeczny i polityczny, jest przede wszystkim spowodowany naszym lenistwem intelektualnym i duchowym oraz odejściem od sokratejskiego ideału bezwarunkowego poszukiwania prawdy i dobra.

Książka Allana Blooma to pozycja faktycznie kluczowa dla zrozumienia stopnia dewastacji, jaka poczyniona została w edukacji lat sześćdziesiątych (i w ciągu kolejnych dekad) przez lewicę (także w dzisiejszej jej formie nazywanej „lewactwem”) i jej zapatrywania na świat, człowieka i proces kształcenia. Stąd, chociaż mowa jest o sytuacji w szkolnictwie amerykańskim (przede wszystkim wyższym), to przecież postawiona przez Blooma diagnoza dotyczy kultury i perspektyw rozwoju społeczeństwa całego obszaru euro-atlantycznego.

Myśl autora krąży wokół kilku zasadniczych tematów: uniwersytet, Ameryka, wychowanie, perspektywy rozwoju kraju, który ukochał i młodzieży, której poświęcił swoje 30-letnie starania dydaktyczne i zwyczajnie głęboko ludzkie, ojcowskie. Myśli o swoich studentach z prawdziwą wielkodusznością, a zarazem niepokojem, gdyż, jak stwierdza, w ciągu minionych dziesięcioleci – nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale także w Europie – rozpowszechnił się styl edukacji oraz sposób na życie, które coraz bardziej uniemożliwiają młodzieży szlachetne, inteligentne i rozumne podjęcie wielkich wyzwań życia ludzkiego, takich jak miłość, rodzina, poszukiwanie prawdy (Leszek Kołakowski).

Rozważania profesora Cornell University i jego postulat konieczności otwierania umysłów amerykańskich studentów nawiązują w jakiś sposób (choć nie pada to tekście książki *expressis verbis*) do koncepcji „społeczeństwa otwartego” Karla R. Poppera, wybitnej postaci filozofii krytycznego racjonalizmu. Bloom, postulując konieczność otwarcia umysłu człowieka Zachodu, twierdzi, że jego obecny stan wywołany jest właśnie bezrefleksyjnym przyjęciem koncepcji „społeczeństwa otwartego”. Na czym miałyby polegać zatem błęd Poppera?

Wydane w 1945 roku dwutomowe dzieło austriackiego filozofia *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*³ było zdecydowaną krytyką totalitaryzmu, a w szczególności społecznych poglądów Platona, Hegla i Marksa, w których dostrzegał niepokojące załóżki przyszłych zatrważających wydarzeń II wojny światowej. Uważał, że zasadniczym błędem ustrojów totalitarnych, takich jak komunizm, faszyzm i nazizm, było roszczenie do posiadania jedynej absolutnej prawdy. Popper natomiast twierdził, że nie da się poznać prawdy ze stuprocentową pewnością. Nawet prawa naukowe nie mogą być

³ K. POPPER, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. KRAHELSKA, Warszawa 1987.

w teorii zweryfikowane. Mogą być sfalsyfikowane jedynie poprzez eksperyment. W miejsce rządów totalitarnych proponuje on zatem realizację idei społeczeństwa otwartego, w którym dzięki rządowi prawa wolni ludzie mogą mieć własne zdanie. W takim systemie władza poddana jest nie tylko kontroli społecznej, ale również kontroli rozumu. Koncepcja Poppera jest przesiąknięta ideałem racjonalizmu i wiarą w to, że rozum może pomóc w urzędzeniu i utrzymaniu społeczeństwa otwartego, gdzie każdy człowiek może się mylić, ale wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy. Służą temu dociekanie i dyskusja, których podstawą jest wolność myśli i słowa, a także wolność krytyki, bez której społeczeństwo otwarte – także demokracja – nie może w ogóle istnieć. W społeczeństwie otwartym Poppera dochodzi do głosu interes człowieka jako jednostki. Pojawia się miejsce na indywidualną inicjatywę, na ludzką godność i wolność. Prawdziwa sprawiedliwość, realizowana w społeczeństwie otwartym, oparta jest na równości: ludzie są równi na starcie do konkurencji i są traktowani w równy sposób – bez przywilejów, jakie może dawać urodzenie, bogactwo lub władza. Opowiadając się za tą koncepcją ludzie tracą poczucie bezpieczeństwa co do swego statusu społecznego. Ci, którzy znajdowali się na szczycie hierarchii, naturalnie będą obawiać się otwartości i konkurencji. Jeszcze trudniej tę otwartość przyjdzie im zaakceptować, jeśli wierzyli w swą wyższość nad resztą ludzi. Austriacki myśliciel uważa przy tym, że sam ustrój demokratyczny nie wystarczy do osiągnięcia takiego stanu, bo przecież systemy totalitarne też potrafiły pozyskać przynajmniej formalne poparcie większości. Społeczeństwo otwarte nie może być zatem samym tylko rządem większości, ale również musi chronić prawa mniejszości. Wiele z tych przemyśleń Poppera brzmi w naszych uszach całkiem szlachetnie, tym niemniej jego niechęć do przyznania prawdziwej obiektywnej miejsca w społeczeństwie, w umysłach obywateli i szeroko pojętej kulturze oraz próba zastąpienia jej dialogiem i wspólnym wysiłkiem – szlachetnym wprowadzie, ale skazanym na nieustanne poszukiwanie – nie rokuje dobrze ani dla konstrukcji społeczno-etycznej społeczeństwa, ani dla sensowności poszukiwania szlachetnych ideałów w życiu młodych studentów. Końcowym wynikiem takiego eksperymentu jest brak jasnego kierunku rozwoju i zagubienie w grząskich terenach kultury tymczasowości.

I taka jest właśnie w moim pojęciu zasadnicza teza rozważań, zawartych w książce Allana Blooma. To wołanie o prawdziwe wyzwolenie człowieka, wyzwolenie przez „otwarcie” jego umysłu. Zachodnie społeczeństwo, samo szczycące się mianem „otwartego”, doprowadziło bowiem przez swoje oddziaływanie, system edukacyjny i wychowawczy do zagubienia się umysłów ludzi (nie tylko zresztą młodych) w relatywizmie i zamknięciu na prawdę obiektywną i absolutną. Zanika dramatycznie umiejętność rozróżniania dobra od zła, skutkiem czego nasza kultura i nasze umysły zamykają się na sens i wartość prawdziwego człowieczeństwa. Jednym zdaniem – tzw.

„postępowe” szkolnictwo w Ameryce demontuje bezlitośnie jej dorobek cywilizacyjny i kulturowy, będący oczywiście pewną pochodną i odbiciem dziedzictwa kultury europejskiej.

Ideałem, który chcieliby osiągnąć współcześni wychowawcy i duchowi guru kultury jest ukształtowanie młodzieży i całego społeczeństwa w jej formie „otwartej”, pozbawionej absolutnych roszczeń do jakiegokolwiek prawdy. Głosi się, że wszystkie kultury i poglądy są równe, nie ma przesądów, ksenofobii czy rasizmu (ciekawe, że takie stawianie sprawy jest niemal równoważne ze zjawiskiem nazywanym powszechnie „poprawnością polityczną”, którą możemy za prof. Bogusławem Wolniewiczem zdefiniować jako libertyński egalitaryzm, czyli stwierdzenie: „absolutnie wszystko wolno i wszyscy są sobie równi, co dotyczy również wszystkich wygłaszanych poglądów”). W procesach wychowawczych i urabianiu (tresowaniu) całych społeczeństw panuje zatem egalitaryzm. Każdy, kto utrzymuje, że zna prawdę i dąży do niej, staje się automatycznie wrogiem społeczeństwa otwartego, w którym panuje tolerancja. Tolerancja dla wszystkiego, z wyjątkiem nietolerancji, z wyjątkiem posiadania swojego, często niepokornego wobec panującego totalitaryzmu ideowego, światopoglądu. Niezgoda na „poprawność polityczną”, praktykowanie wszelkich form patriotyzmu, coś co w oczach piewców otwartości uznawane jest za ksenofobię lub „mowę nienawiści”, są zatem wykrywane, tropione, wystawiane na widok publiczny, piętnowane, ośmieszane i zwalczane. „Otwieranie” społeczeństwa prowadzi jednak prostą drogą do relatywizmu, do zastąpienia natury rzeczy określoną kulturą, zjawisk ich interpretacją i w konsekwencji do zamknięcia umysłu na dążenie do osiągnięcia prawdy o naturalnym, faktycznym stanie rzeczy. Stąd, według Blooma idea „społeczeństwa otwartego” prowadzi nieuchronnie do wytworzenia stanu „umysłu zamkniętego” (s. 28-53).

W naszej współczesnej demokracji liberalnej, u schyłku jakiegokolwiek znaczenia wielkich autorytetów przeszłości – Objawienia (teokracja), tradycji (arystokracja) a także roli doświadczenia i starszeństwa (patriarchat), w epoce, gdzie wszystkie jednostki są sobie równe, każdy musi sobie radzić sobie sam. Jediną normą, ostoją i pomocą w tym samotnym przeżywaniu i rozgrywaniu swej egzystencji pozostał nam nasz rozum, nasza racjonalność, intelekt. Niestety tylko nieliczni potrafią wykorzystywać rozum ponad to, co potrzebne do ich zwykłych ludzkich codziennych spraw, do życia i przeżycia. Przeszkadza nam w tym brak czasu i odpowiednich umiejętności. Stąd wielu ludzi we współczesnej liberalnej demokracji potrzebuje pomocy we wszystkich kwestiach, które wykraczają poza ich prywatne sprawy, rodzinę i zarobkowanie na jej utrzymanie. Tu dochodzimy do zrozumienia ogromnej roli mediów, lansujących z uporem określone „autorytety”, które mówią i wyjaśniają zabieganemu społeczeństwu co dobre, a co złe i w którą stronę mamy podążać oraz kogo popierać w nadchodzących wyborach (s. 322-323). Widzimy tu jak na dłoni słabość systemu współczesnej

demokracji i jej podatność na wszelkiego rodzaju manipulacje oraz uleganie hipokryzji.

Na temat wielkich idei, zajmujących ludzkość od wieków, a dzisiaj sflakowanych i zbanalizowanych, profesor Cornell University pisze: „Człowiek zawsze musiał dojść do ładu z Bogiem, miłością i śmiercią. Ich obecność nie pozwala mu czuć się na ziemi całkowicie u siebie. Ameryka docho- dzi do ładu z tymi «problemami» na swoje sposoby. Bóg został tutaj powoli uśmiercony; trwało to dwieście lat, lecz miejscowi teologowie mówią nam, że teraz już na pewno umarł. Jego miejsce zajęło *sacrum*. Miłość zgładzili psychologowie, a zastąpił ją seks i nic nieznaczące związki. Ta egzekucja trwała tylko siedemdziesiąt pięć lat. Z kolei nowa nauka, tanatologia – czyli jak umierać z godnością – jest na dobrej drodze do tego, by uśmiercić samą śmierć. Oswojenie się ze śmiercią, które od Sokratesa wymagało długiej i mozolnej nauki, nie będzie już potrzebne” (s. 302).

Dostrzegając te wielkie zmiany współczesności, Bloom nawiązuje do wiodącej i oczyszczającej roli instytucji uniwersytetu w kulturze świata zachodniego. Uniwersytetu, który ze swej nazwy i powołania miał być miejscem nieskrępowanego poszukiwania prawdy i kuźni intelektualnej przyszłych elit społeczeństwa. Uniwersytet to serce demokracji, gdyż sam ustrój demokratyczny zasadza się na niewzruszonej wierze w ludzki rozum. Na ufności, że wszelkie ścierające się poglądy, potrafią przeforsować swoją wizję świata i człowieka nie siłą i opresją, które za nimi stoją, ale na zasadzie merytorycznej dyskusji, powagą i niewzruszoną siłą racjonalnej argumentacji. Tymczasem Bloom podważa ten prestiż, wykazując słabość współczesnych uczelni amerykańskich, ich paraliżujący relatywizm, „poprawność polityczną”, w którą są beznadziejnie uwikłane, czy zapatrzenie w siebie przy jednoczesnym utracie kontaktu z rzeczywistością.

Oczywiście, spośród trzech wielkich gałęzi nauki – przyrodoznawstwa, nauk społecznych i humanistycznych – te pierwsze narażone są na skażenie relatywizmem i nihilizmem w najmniejszym stopniu, niestety niewiele mogą nam przez to pomóc w naszej obecnej sytuacji. Przyrodoznawstwo zapisało na swym koncie ogromne sukcesy: astrofizykę, medycynę, informatykę, robotykę, badania nad kodem genetycznym i odkrycie matematycznej struktury świata widzialnego w jego wymiarze mikro i makro. Wszakże tam, gdzie kończy się typowe przyrodoznawstwo i jego domena, zaczynają się kłopoty. A kończy się ono na człowieku, jedynej istocie wykraczającej poza jego zasięg, a ściślej biorąc na tym fragmencie lub aspekcie człowieka, który nie jest ciałem, czymkolwiek by nie był. Właśnie to nieuchwytnie jest zasadniczą i niezastąpioną podstawą kultury, polityki, gospodarki, poezji, muzyki, wszelkiej sztuki, ludzkiego pragnienia sensu i nawet samej nauki jako takiej. Jednym zdaniem – wszystko, co ludzkie, wszystko, co nas dotyczy, leży poza zasięgiem przyrodoznawstwa (s. 467). Przyrodo-

znawstwo zawiera wprawdzie wiele potrzebnych i niezbędnych do życia informacji, ale o samym życiu nie uczy nas niczego (s. 457).

Wypada zgodzić się z oceną Imeldy Chłodnej-Błach⁴, która nawiązując do refleksji Blooma zwraca uwagę, że relatywizm, kryjący się za lansowanymi dziś powszechnie hasłami wolności, równości, tolerancji, otwartości i poszanowania innych kultur, największą szkodę przyniósł właśnie i tak osłabionej humanistyce. Przejawiając się bowiem w otwartej negacji absolutnej prawdy i dobra, jako podstawy dla ludzkiego poznania i działania, prowadzi ostatecznie do zniewolenia człowieka. Uznanie jakiegokolwiek dobra równałoby się z dostrzeżeniem zła – a to jest sprzeczne z otwartą na wszystko demokracją. Konsekwencją tego jest relatywizm poznawczy i moralny, który ostatecznie przez sceptycyzm i agnostycyzm prowadzi do nihilizmu. W miejsce szeroko rozumianej humanistyki – jaką chciałby widzieć Bloom na uniwersytecie – występują kursy o charakterze specjalistycznym, mające zapewnić studentom wiedzę przydatną w ich dalszej karierze, z których żadna, czy to lekarza, prawnika czy polityka, nie ma nic wspólnego z humanistyką.

Dyscyplina, nad której deprecjacją we współczesnej kulturze i programach dydaktycznych najbardziej ubolewa Bloom, to filozofia – wyrzucona poza nawias i niepotrzebna liberalnej demokracji, ponieważ wszystko, co kiedyś deklarowała, okazało się sprzeczne z zasadami nowego ustroju. Przeżywa ona, podobnie jak literatura, badająca nieśmiertelne dzieła wielkich mistrzów i ich przesłanie, głęboki kryzys w całym świecie Zachodu. Dzieje się tak dlatego, że postmodernistyczna metoda podejścia do nauk humanistycznych zastępuje dawne idee zawarte w wielkich księgach ich dzisiejszymi interpretacjami, w których hermeneutyczne wysiłki interpretatora stają się w oczach odbiorcy ważniejsze od samego tekstu. Skutkiem takiej działalności staje się spłylenie i zbanalizowanie przesłania dawnych mistrzów myśli i pióra, a ich dziedzictwo przestaje wywierać na nas jakikolwiek wpływ.

Tak więc, twierdzi Bloom, umysł amerykański, ale także szerzej patrząc, umysł współczesnego człowieka Zachodu, otwarty jest na to, co przemijające i relatywne, zamknięty zaś na to, co trwałe i niezmiennie. Gdzie szukać przyczyn takiego stanu rzeczy? Filozof polityczny z uniwersytetu w Cornell obarcza winą za cały zamęt ideowo-społeczny w zachodniej demokracji, liberalnej kontynentalną filozofię europejską, a szczególnie jej niemieckich przedstawicieli (s. 170-200, 253-295). Ameryka zawsze odnosiła się z szacunkiem do dokonań europejskiej myśli filozoficznej i społecznej,

⁴ I. CHŁODNA-BŁACH, *Allan Bloom i antychrześcijańskie źródła edukacji amerykańskiej*, w: „Człowiek w Kulturze”, nr 16, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2004, s. 197-207.

a zasilanie kultury amerykańskiej przez intelektualistów z Europy należało do historycznego procesu formowania się Ameryki oraz nadawało kulturze amerykańskiej jej specyficzny otwarty charakter. Proces wzmacniania się jej intelektualnej elity przez napływ wybitnych umysłowości z Europy i całego świata trwa zresztą w najlepsze po dziś dzień.

Taki proces miał miejsce ze szczególną intensywnością w latach 40. XX wieku, kiedy to do USA przyjechali emigranci z Niemiec, za pośrednictwem których przedostały się tam poglądy i idee takich luminarzy myśli filozoficznej i antropologiczno-społecznej jak Max Weber, Sigmund Freud, Karl Marks, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger czy myśli przewodnie przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej. Zdaniem Blooma, kompleks owych idei filozoficznych zrodzonych w Europie cechuje przekonanie, że większość tradycyjnych wartości zachodniej kultury opiera się na fałszywej świadomości i służy kamuflowaniu przemocy, niesprawiedliwości i bezradności wobec zła. Idee te prowadzą do relatywizacji wszystkich wartości kulturowych i co za tym idzie, zniszczenia więzi z tymi wartościami (I. Chłódna-Błach).

Ich postrzeganie jaźni (ego), twórczości (kreatywności) i wartości wywarło ogromny wpływ na umysłowość człowieka Zachodu, a co za tym idzie także na szkolnictwo wyższe w USA i na amerykańskich studentów. Takie słowa jak „charyzma”, „zaangażowanie”, „tożsamość”, i wiele innych wywodzących się w prostej linii od Nietzschego, same nie do końca zdefiniowane i wieloznaczne oraz wiele innych, weszły do naszego języka potocznego i mają ogromny wpływ na sposób myślenia i styl życia używających go ludzi (s. 186).

Pierwszymi ofiarami tego stanu rzeczy są ludzie młodzi, studenci, poszukujący swego miejsca w życiu i swego kręgosłupa ideowo-moralnego. Brak odpowiedniego wykształcenia powoduje, że współcześni studenci szukają oświecenia tam, gdzie jest ono łatwo dostępne, nie potrafiąc odróżnić podniosłości od intelektualnej tandety, mądrości od propagandy. Zwracają się z reguły ku filmom, cechującym się ignorancją i manipulacją. Umysł studenta amerykańskiego jest zamknięty w fałszywej otwartości. Stał się on sympatyczny, bierny, egocentryczny, egalitarny. Taki stan umysłu i ducha współczesnej młodzieży akademickiej, manifestujący się brakiem jasnego określenia własnej przyszłości, brakiem wytkniętych celów i więzi z przeszłością pod względem duchowym, upodabnia młodzież – pisze Allan Bloom – do człowieka pierwotnego, żyjącego w stanie natury. Oznacza bowiem duchową nagość, izolację i brak odziedziczonej lub bezwarunkowej zależności wobec czegokolwiek lub kogokolwiek. Studenci mogą wprawdzie zostać, kim zechcą, lecz nie istnieje nic, co by ich w jakikolwiek sposób ukierunkowało. Mają zupełną swobodę w bardzo szerokim zakresie możliwości. Nie tylko przy wyborze miejsca zamieszkania, lecz także w kwestiach światopoglądowych i społecznych: mogą równie dowolnie zdecydo-

wać, czy będą ludźmi wierzącymi, czy ateistami, bądź zostawią sobie furtkę agnostycyzmu; czy będą hetero-, czy homoseksualni, znów z ewentualną furtką biseksualizmu; czy zawrą związek małżeński i na jak długo; czy będą mieli dzieci – i tak bez końca. Nie istnieje żadna konieczność, ogólnie przyjęta moralność, presja społeczna czy kult heroizmu – coś, co wyróżniałoby którykolwiek z kierunków. Istnieją tylko pragnienia, popychające we wszystkich kierunkach, oraz wzajemnie sprzeczne uzasadnienia wszystkich możliwych decyzji. Jest to bez wątpienia przejaw nihilistycznego podejścia do życia i tzw. „wartości”. Dzisiejsi studenci stanowią przerysowaną wersję demokratycznej młodzieży u Platona:

[Młody człowiek w ustroju demokratycznym] żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i odchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca. (Platon, Państwo, tłum. W. Witwicki, 561c-d.) (s. 110).

Kryzysu współczesnej kultury nie da się uleczyć żadnym nurtem myśli filozoficznej czy społecznej, który będzie daleki od fundamentalnej i obiektywnej prawdy o człowieku, świecie i relacjach międzyludzkich. Na nic zatem zabiegi usytuowania w tej pozycji freudyzmu, nietzscheanizmu, marksizmu, egzystencjalizmu, pragmatyzmu, egalitaryzmu czy utylitaryzmu, bo wszystkie te nurty dalekie są od owej podstawowej intelektualnej rzetelności i uczciwości, o którą nam chodzi. Ratunku dla naszej współczesnej kultury, a tym samym dla nas samych, dla człowieka, należy szukać, zdaniem Blooma, w odrodzeniu się uniwersytetów, jako szkoły niezależnej myśli i miejsca bezinteresownego poszukiwania prawdy. Aby dobrze wypełnić swoje powołanie powinny one powrócić do tradycji sokratejskich i stać się miejscem istotnej, świadomej pracy duchowej (s. 321-383). W ten sposób uniwersytet może stać się jedynym miejscem, w którym poszukiwanie wiedzy i prawdy jest celem samym w sobie, bez konieczności składania wiernopoddańczych hołdów tymczasowości życia społecznego i politycznego. Krótko mówiąc zadaniem prawdziwej i ukierunkowanej na dobro studentów i społeczeństwa edukacji akademickiej powinno się stać obudzenie bezinteresownego umiłowania mądrości, a co za tym idzie oddanie się kontemplacji prawdy, dobra i piękna.

Profesor Cornell University kreśli przed naszymi oczyma dość pesymistyczny obraz naszej rzeczywistości i kultury, ale niesłusznym byłoby pozostawianie czytelnika z takimi negatywnymi prognozami dotyczącymi

przyszłości. Allan Bloom nie traci nadziei, nawet co do roli zdeprecjonowanej w naszym świecie i w naszych wszechnicach wiedzy filozofii. Pisze on: „To nieprawda, że żyjemy w epoce zupełnie niesprzyjającej filozofii. Nasze problemy są tak wielkie, a ich źródła tak głębokie, że potrzebujemy filozofii bardziej niż kiedykolwiek, jeżeli jej zawierzemy, ponieważ wyzwania są tym, czym filozofia się karmi. Mimo wszystko nie tracę wiary, że uniwersytety, właściwie pojęte, to miejsca, gdzie może istnieć w naszych czasach wspólnota i przyjaźń” (s. 501-502).

Posłowie do książki Blooma pióra Andrew Fergusona (wydanie z roku 2012), nie znalazło się w polskiej wersji tej publikacji. Obok refleksji ogólniejszej proveniencji, odnajdujemy w nim osobiste wyznania autora, dotyczące wpływu treści zawartych w książce Blooma na jego własny, intelektualny, duchowy i społeczny rozwój oraz pojmowanie świata. Próżno szukać także w polskiej wersji językowej indeksu nazwisk i postaci, do których odnosi się profesor Bloom w swojej książce. O ile *Posłowie* Fergusona rzeczywiście można było sobie darować, to już uporządkowanie odniesień do poruszanych w książce zagadnień i postaci wielkich filozofów, naukowców i twórców kultury na pewno pomogłyby w lekturze tej – nie najprostszej przecież – pozycji.

Podsumowując – jest to książka naprawdę godna polecenia. Allan Bloom uczy nas w niej rozumieć siebie i otaczającą nas rzeczywistość, a jest to przecież od zawsze rola dobrze pojętej filozofii. Myśl profesora bywa niekiedy wymagająca i trudna dla przeciętnego czytelnika, tak rzadko dzisiaj obznajmionego z historią filozofii i idei. Nie jest to zapewne wina bardzo dobrego przekładu na język polski pióra Tomasza Bieronia, co raczej wagi i znaczenia treści, których analizy podjął się Allan Bloom w swojej publikacji.

Na zakończenie cytaty z Leszka Kołakowskiego, pochodzący z polskiego wydania książki profesora z Cornell University: „*Umysł zamknięty* to bestseller, sztandarowe dzieło współczesnej myśli pravicowej i konserwatywnej. Pełne rozmachu rozważania Allana Blooma dowodzą, że współczesny kryzys polityczny i społeczny jest w istocie kryzysem intelektualnym”.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH NAPISANYCH
W INSTYTUCIE TEOLOGICZNYM PRZY WYŻSZYM
SEMINARIUM DUCHOWNYM W PRZEMYŚLU
W ROKU AKADEMICKIM 2015/2016 oraz 2016/2017**

NAUKI BIBLIJNE

Janusz, Wojciech, DROGA POGANKI RUT DO WIARY W JHWH I PRZYMIERZA Z IZRAELEM. STUDIUM HISTORYCZNO-KRYTYCZNE WYBRANYCH TRADYCJI Z KSIĘGI RUT, UPJPII 2017, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, s. XIV + 110.

Zebzda Michał, LECTIO DIVINA W KOŚCIELE W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI, UPJPII 2017, prom.: ks. dr hab. Stanisław Haręzga, s. 117.

TEOLOGIA DOGMATYCZNA

Garbowski Tomasz, TEOLOGIA MARYJNEGO TYTUŁU „MATKA KAPŁANÓW” W ŚWIETLE ENCYKLIKI REDEMPTORIS MATER, KATECHEZ MARYJNYCH ORAZ LISTÓW DO KAPŁANÓW NA WIELKI CZWARTEK JANA PAWŁA II, UPJPII 2016, prom.: ks. dr hab. Wacław Siwak, s. XX + 98.

Ks. Fedak Stanisław, CZEŚĆ JODŁOWSKIEJ MATKI BOŻEJ POCIESZENIA W NABOŻEŃSTWACH I ZEWNĘTRZNYCH PRAKTYKACH POBOŻNOŚCI LUDOWEJ, UPJPII 2016, prom.: ks. dr hab. Wacław Siwak, s. XX + 83.

Wołoszyn Paweł, DEMONOLOGIA CZASOPISMA „EGZORCYSTA” W ŚWIETLE NAUKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Norbert Podhorecki, s. XXI + 91.

Zarzycki Tomasz, EWANGELICZNA WSPÓLZALEŻNOŚĆ PRAWDY I MIŁOŚCI W NAUCZANIU ŚW. JANA PAWŁA II, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Norbert Podhorecki, s. XIII + 87.

Zawaleń Radosław, TEOLOGICZNE IKONY MARYI W WYBRANYCH NABOŻEŃSTWACH POBOŻNOŚCI LUDOWEJ W ŚWIETLE NAUCZANIA ŚW. JANA PAWŁA II, UPJPII 2017, prom.: ks. dr hab. Wacław Siwak, s. XXIV + 104.

TEOLOGIA MORALNA

Fejkiel Jakub, KSIĄDZ INFUŁAT DR STANISŁAW ZYGAROWICZ (1925-2011)-TEOLOG MORALISTA, UPJPII 2016, prom.: ks. dr Tomasz Picur, XXIII + 84.

Kij Tomasz, EUGENIKA I MORALNA OCENA JEJ METOD W ŚWIE-
TLE NAUCZANIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, UPJPII 2016, prom.:
ks. dr Tomasz Picur, s. XX + 92.

Pystka Paweł, ZAGADNIENIA MORALNE W PUBLIKACJACH HOMI-
LETYCZNYCH. STUDIUM TEOLOGICZNO-MORALNE NA POD-
STAWIE ANALIZY „WSPÓŁCZESNEJ AMBONY” (2000-2014), UPJPII
2017, prom.: ks. dr Tomasz Picur, s. XLVI + 100.

TEOLOGIA PASTORALNA

Urbowicz Andrzej, DUSZPASTERSTWO TRZEŻWOŚCI W PRZEMY-
ŚLU W LATACH 1959-2011, UPJPII 2017, prom.: ks. prof. dr hab. Kazi-
mierz Bełch, s. XVI + 99.

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Bester Michał, WALKA DUCHOWA I JEJ PRZEJAWY W ŻYCIU
I DZIAŁALNOŚCI ŚW. OJCA PIO (1887-1968), UPJPII 2016, prom.: ks.
dr Marek Wilk, s. XVII + 112.

Hanus Grzegorz, ROLA I ZNACZENIE CNOTY CIERPLIWOŚCI
W ŻYCIU KAPŁAŃSKIM W NAUCZANIU PASTERSKIM ŚW. JÓZEFA
SEBASTIANA PELCZARA, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Marek Wilk,
s. XIV + 91.

Zborowski Jakub, ROLA I ZNACZENIE PRAWDY W ŻYCIU CHRZE-
ŚCIJAŃSKIM NA PODSTAWIE PASTERSKIEGO NAUCZANIA KSIĘ-
DZA ARCYBISKUPA IGNACEGO TOKARCZUKA (1918-2012), UPJPII
2017, prom.: ks. dr Marek Wilk, s. 113.

HOMILETYKA

Majder Krzysztof, PROBLEMATYKA TEOLOGICZNA W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI KIEROWANYM DO MŁODZIEŻY, UPJPII 2016, prom.: ks. prof. dr hab. Jan Twardy, s. XXVIII + 131.

Koniuszy Krzysztof, PROBLEMATYKA KAZAŃ KSIĘDZA JANA BAZANA (1905 – 1980), UPJPII 2017, prom.: ks. prof. dr hab. Jan Twardy, s. XVII + 115.

KATECHETYKA

Drażek Daniel, PRZYGOTOWANIE DO ŻYCIA W MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE W PODRĘCZNIKACH DO NAUCZANIA RELIGII DLA SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH Z SERII „Z BOGIEM NA LUDZKICH DROGACH” UPJPII 2016, prom.: ks. dr Waldemar Janiga, s. XIX + 107.

Mazur Łukasz, WZORY OSOBOWE W PODRĘCZNIKACH DO NAUCZANIA RELIGII DLA SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH Z SERII "Z BOGIEM NA LUDZKICH DROGACH", UPJPII 2017, prom.: ks. dr Waldemar Janiga, s. XVIII + 87.

LITURGIKA

Urban Grzegorz, BISKUP W CELEBRACJACH LITURGICZNYCH WAŻNIEJSZYCH DNI JEGO POSŁUGI ORAZ UROCZYSTYCH AKTÓW RZĄDÓW NA PODSTAWIE CEREMONIALE EPISCOPORUM Z 1984 R., UPJPII 2016, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XXVII + 147.

Cebulak Maciej, CELEBRACJE NA SPOTKANIACH MŁODYCH ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ W LATACH 1994-2015, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XXI + 106.

Kustroń Jakub, WYBRANE ZNAKI POKUTY W CELEBRACJACH LITURGICZNYCH OKRESU WIELKIEGO POSTU I TRIDUUM PASCHALNEGO; STUDIUM LITURGICZNO-TEOLOGICZNE, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XXIX + 145

Ruszel Maciej, BISKUP W CELEBRACJI LITURGII ŚWIĘCEŃ. STUDIUM WYBRANYCH OBRZĘDÓW NA PODSTAWIE CEREMONIAŁU LITURGICZNEJ POSŁUGI BISKUPÓW, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. XIX +104.

Wiśniewski Szczepan, KULT OBRAZU MATKI BOŻEJ POCIESZENIA PANI ZIEMI SANOCKIEJ W SANKTUARIUM W SANOKU, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, s. VIII + 121.

HISTORIA KOŚCIOŁA

Gosztyła Piotr, PARAFIA PRZYSIETNICA W LATACH 1945- 2012. ZARYS DZIEJÓW, UPJPII 2016, prom.: ks. dr Henryk Borcz, s. XVII + 174.

Rogoz Grzegorz, PARAFIA DOMARADZ PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ (1945-2012), UPJPII 2016, prom.: ks. dr Henryk Borcz, s. XXII + 184.

Rejman Grzegorz, PARAFIA PW. NMP KRÓLOWEJ POLSKI W DA-BRÓWKACH W CZASIE DUSZPASTERSKIEJ POSŁUGI PIERWSZEGO JEJ PROBOSZCZA KS. TADEUSZA ZYCHA W LATACH 1966-1991, UPJPII 2017, prom.: ks. dr Henryk Borcz, s. XXIV + 163.

PRAWO KANONICZNE

Dzepak Bartłomiej, PIELGRZYMKI DO SANKTUARIÓW JAKO FORMA KULTU W ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ W ŚWIELE OBOWIĄZUJĄCYCH NORM PRAWNYCH, UPJPII 2016, prom.: ks. dr Józef Bar, s. XXVII + 93.

Wilkos Jacek, OCHRONA ŻYCIA POCZĘTEGO W PRAWIE ŚWIECKIM I KOŚCIELNYM W ŚWIELE OBOWIĄZUJĄCYCH NORM PRAWNYCH, UPJPII 2016, prom.: ks. dr Józef Bar, s. XXIX + 127.

INFORMACJE O AUTORACH

O. RAFAŁ MARIA ANTOSZCZUK OFMCONV (ur. 1977r.), zakonnik i kapłan Prowincji św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię Braci Mniejszych Konwentualnych. Ukończył seminarium zakonne w Łodzi – Łagiewnikach. Doktorant UPJPII w Krakowie w Instytucie Historii Sztuki. Odpowiedzialny za propagowanie kultu bł. Jakuba Strzemię. Opublikował wiele opracowań na temat postaci współpatrona Prowincji, Matki Bożej Kalwaryjskiej oraz zabytków przechowywanych w zbiorach franciszkańskich. Organizator wystaw poświęconych Błogosławionemu, jak również franciszkańskim zabytkom. Obszary jego zainteresowań to postać bł. Jakuba Strzemię także jego ikonografia, historia sztuki sakralnej, głównie franciszkańskiej, oraz jej symboliki i interpretacji teologicznej.

KS. KAZIMIERZ BELCH (ur. 1937r.), prof. dr hab.; miejsce pracy: Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli i Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyśle; zainteresowania naukowe: socjologia (religii, moralności, zmian społecznych), katolicka nauka społeczna, teologia pastoralna; kontakt: kbelch@przemysl.opoka.org.pl

KS. SZCZEPAN BEMBEN (ur. 1973r.), mgr teologii, kapłan archidiecezji przemyskiej, doktorant na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Wikariusz parafii pw. NMP Królowej w Buszkowicach.

KS. HENRYK BORCZ (ur. 1949r.), doktor historii Kościoła, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Przemyśle i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, autor licznych publikacji z zakresu historii Archidiecezji Przemyskiej oraz Kościoła w Polsce.

KS. KONRAD DYRDA (ur. 1977r.), dr teologii. Prefekt (do 2017r.), rektor (od 2017r.) i wykładowca katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle.

KS. MACIEJ DŽUGAN (ur. 1981r.), dr teologii, kapłan archidiecezji przemyskiej. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, licencjat z nauk biblijnych w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie oraz doktorat z teologii biblijnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle. Zainteresowania: archeologia i geografia Ziemi Świętej, introdukcja biblijna.

KS. MACIEJ FLADER (ur. 1987r.), mgr teologii, kapłan archidiecezji przemyskiej. Doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, student dziennikarstwa w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Obszar zainteresowania: teologia środków społecznego przekazu, portale społecznościowe, nowa ewangelizacja w przestrzeni mediów społecznościowych.

KS. STANISŁAW HAREŹGA (ur. 1949r.), dr hab. prof. KUL. W latach 1991-1996 rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Kierownik Katedry Proforystyki Biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, wykładowca w WSD w Przemyślu. Obszar zainteresowań naukowych: Dzieło św. Łukasza, Apokalipsa św. Jana, proforystyka biblijna, mariologia biblijna oraz duszpasterstwo i apostołat biblijny, propagowanie i upowszechnianie *lectio divina*, formacja chrześcijańska – szczególnie kapłańska i zakonna.

KS. MARCIN KOPERSKI (ur. 1980r.), dr, kapłan archidiecezji przemyskiej. Absolwent WSD w Przemyślu oraz Wydziału Literatury Starożytnej Klasycznej i Chrześcijańskiej na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Specjalizacja z latynistyki i językoznawstwa. Praca doktorska: *De metus imaginibus et nominibus in praecipuis linguis indoeuropaesis*. Obecnie wykładowca w przemyskim seminarium, dyrektor Centrum Formacji Collegium Marianum i moderator diecezjalny Ruchu Światło Życie Archidiecezji Przemyskiej.

JAN ANTONI MUSIAŁ (ur. 1948r.), senator z województwa przemyskiego. Ukończył filologię polską na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wykładowca języka polskiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu (1985-1988). Członek Stowarzyszenia Pamięci Orląt Przemyskich, Przemyskiego Towarzystwa Kulturalnego, Wspólnoty Polskiej, Towarzystwa Rozwoju Regionu Polski Południowo-Wschodniej, Diecezjalnej Rady Kultury.

KS. ŁUKASZ NYCZ (ur. 1987r.), kapłan archidiecezji przemyskiej, doktorant (katechetyki) na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie.

KS. PIOTR OSTAŃSKI (ur. 1952r.), kapłan archidiecezji poznańskiej, kolejno wikariusz, kapelan szpitala wojewódzkiego i proboszcz. Doktorat 1990, habilitacja 2008. Od wielu lat związany z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2014 pracuje na stanowisku profesora UAM. Jest współautorem monografii *Księga Dziejów Apostolskich* (1999) i autorem następujących książek: *Piszemy pracę magisterską. Przewodnik metodyczny*

(1998; 2003), *Jak Biblia zamieszkała między nami. Dzieje tekstu biblijnego* (2000), *Bibliografia biblistyki polskiej. 1945-1999* (2002), *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (2005), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2000-2009* (2010), *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego. Kazania katechizmowe* (2014), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2010 – 2013/2014* (2015).

KS. NORBERT PODHORECKI (ur. 1966r.), dr teologii, kapłan archidiecezji przemyskiej. Studia teologiczne w Przemysłu i na Uniwersytecie im. Jana Gutenberga w Moguncji (Niemcy). Wykładowca filozofii i teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu. Obszary zainteresowań: hermeneutyka dogmatu, teologia religii, filozofia kultury, współczesny fundamentalizm i relatywizm.

KS. WACŁAW SIWAK (ur. 1965r.), dr hab. teologii, kapłan archidiecezji przemyskiej, członek zwyczajny Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej w Rzymie [PAMI], wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu.

JERZY STARNAWSKI (ur. 1922r., zm. 9 listopada 2012r. w Łodzi), historyk literatury, absolwent polonistyki KUL, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, członek Polskiej Akademii Umiejętności.

KS. TOMASZ STEC (ur. 1985r.), kapłan archidiecezji przemyskiej, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Instytut Teologii Moralnej). Obszary zainteresowań: bioetyka, teologia życia, IVF.

KS. JAN SZELĄG (ur. 1976r.), dr katechetyki, kapłan archidiecezji przemyskiej. Ojciec duchowny (do 2017r.) i wykładowca teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu. Od 2017r. dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitarnej w Przemysłu. Zainteresowania naukowe: pedagogika chrześcijańska (religii), pedagogika specjalna (niepełnosprawność intelektualna, autyzm); psychologia pastoralna; wieloletni duszpasterz niepełnosprawnych.

KS. KAMIL SZPILKA (ur. 1984r.), kapłan archidiecezji przemyskiej, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obszary zainteresowań: antropologia Sorena Kierkegaarda, relacje rozumu i wiary, egzystencjalizm, filozofia dialogu.

**INFORMACJE DLA AUTORÓW PUBLIKACJI
ZAMIESZCZANYCH W „PREMISLIA CHRISTIANA”**

1. Artykuł podany do druku w roczniku „Premislia Christiana” powinien:

- zostać zredagowany w MS Word, czcionką Times New Roman 12’, przypisy 10’,

- zostać przekazany do Redakcji na papierze w formacie A-4 w jednym egzemplarzu oraz w wersji elektronicznej,

- zawierać ok. 30 wierszy na stronie i marginesy 2, 5 cm,

- zachować hierarchię tekstu w numeracji do trzeciego stopnia podziału:

1.

1. 1.

1. 1. 1.

2. Formatowanie tekstu w wersji elektronicznej należy ograniczyć do minimum: akapity, środkowanie, tytuły i wyrazy obcojęzyczne kursywą.

3. Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach powinien być kompletny. Przypisy należy sporządzić według systemu przecinkowego.

4. Przypis powinien zawierać:

- inicjał imienia i nazwisko autora lub autorów (kapitałikami),

- tytuł (kursywą)

- w przypadku dzieł zbiorowych i encyklopedycznych formuła z dwukropkiem, inicjał imienia i nazwisko redaktora (kapitałikami), tytuł wydawnictwa zwartego (kursywą),

- numer tomu lub części,

- miejsce i rok wydania (bez wydawnictwa)

- strony cytowanej pozycji.

Przykładowo: Z. FALCZYŃSKI, *Współpracownik prawdy (Joseph Ratzinger)*, w: J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 281-293.

5. Przypis artykułu z czasopisma obejmuje:

- inicjał imienia i nazwisko autora (kapitałikami),

- tytuł artykułu (kursywą),

- tytuł czasopisma ujęty w cudzysłów lub jego skrót (bez cudzysłowu),

- rocznik,

- rok wydania (w nawiasie),

- kolejną liczbę tomu, numeru lub zeszytu w obrębie rocznika,

- strony cytowanego artykułu.

Przykładowo: S. HAREŻGA, *Biblia w seminarium duchownym i na uniwersytecie. Potrzeby i wyzwania duszpasterskie*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2 (2005), nr 2, s. 323-326.

6. Przykłady cytowania tekstów dostępnych w Internecie:

- Inicjał imienia i nazwisko autora (kapitałiki)
- *Tytuł pracy* (kursywą)
- [typ nośnika]
- Warunki dostępu – adres internetowy
- [data dostępu]

Przykładowo: G. SZULCZEWSKI, *Etyczna ekonomia w ujęciu Petera Kosłowskiego*, [online] <http://www.cebi.win.pl/texty/etycznaekonomia.doc> [dostęp: 13.02.2004].

7. Skróty zawarte w tekście i w przypisach należy podawać według metodyki Encyklopedii Katolickiej. W przypadku skrótu własnego, jego znaczenie należy podać przy jego pierwszym pojawieniu się, np. Biblioteka Instytutu Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [odtąd skrót: BIM KUL].

8. Redakcja przyjmuje artykuły w języku obcym od autorów piszących w języku ojczystym i związanych pracą naukową ze środowiskiem danego języka.

9. Uprasza się o załączenie do tekstu tłumaczenia tytułu artykułu i jego krótkiego streszczenia w języku obcym dla prac w języku polskim oraz streszczenia w języku polskim dla artykułów obcojęzycznych.

10. Informacja o autorze powinna zawierać: imię i nazwisko autora, stopień oraz tytuł naukowy, miejsce pracy ew. przynależność do środowiska naukowego, osiągnięcia naukowe, specjalizację naukową. Odpowiedzialność za treści zawarte w artykule ponosi sam autor.

11. Redakcja Rocznika przyjmuje także artykuły opublikowane wcześniej lub złożone w redakcji innych czasopism pod warunkiem zaznaczenia tego w tekście publikacji.

12. Redakcja zastrzega sobie prawo odmowy publikacji materiałów niespełniających wymogów formalnych i merytorycznych, jak również możliwość edytorskiej ingerencji w tekst.

13. Autorzy publikowanych tekstów otrzymują jeden egzemplarz „Premislia Christiana”.

CONTENTS*

FROM THE EDITORS	9
I. CONFERENCES AND SYMPOSIA	15
SCIENTIFIC SYMPOSIUM: GOD – HONOUR – FATHERLAND. PARTICIPATION OF THE CHURCH IN THE STRUGGLE TO REGAIN OF POLAND’S INDEPENDENCE (PRZEMYŚL, 2015-11-11)	15
FR. ZYGMUNT ZIELIŃSKI (LUBLIN) <i>Poland’s Independence as a Consequence of the “War of Nations” and over a century’s Struggles of the Poles in the Three Partitions of Poland</i>	15
FR. SZCZEPAN BEMBEN (BUSZKOWICE) <i>Participation of the Clergy of Diocese of Przemyśl Latin Rite in the Work on Independence’s Regaining by Poland (1914-1918)</i>	23
SCIENTIFIC SYMPOSIUM ON THE 25TH ANNIVERSARY OF THE PRESENCE OF ST. JOHN PAUL II IN PRZEMYŚL (PRZEMYŚL, 2016-06-02)	43
FR. HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL) <i>Visit of the Holy Father John Paul II in Przemyśl on June 2, 1991. Preparations and the Course of the Event</i>	43
FR. WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL) <i>The Indications of the Supreme Pastor of the Church. John Paul II in the Roman Catholic Diocese of Przemyśl – 2.VI.1991</i>	55
SCIENTIFIC SYMPOSIUM: THE EVENINGS OF LIFE. OLD AGE IN THE INTERDISCIPLINARY OPTICS (PRZEMYŚL, 2016-11-7)	67
FR. MARCIN KOPERSKI (PRZEMYŚL) <i>Old Man in the Tradition and Literature of the Roman Empire</i>	67
FR. PIOTR OSTAŃSKI (POZNAŃ) <i>When You Grow Old... (John 21:18). Biblical Gerontology</i>	75

* Translated by Fr. Norbert Podhorecki

SCIENTIFIC CONFERENCE: WANDERING MADONNAS. IMAGES OF POLISH EASTERN BORDERLANDS' MADONNAS IN THE PODKARPACIE REGION (PRZEMYŚL, 2016-11-12) 107

FR. WAĆLAW SIWAK (PRZEMYŚL)
Coronation of Przemyśl Statue of the Blessed Mother of St. Hyacinth of Poland (1766) in the Historical Perspective 107

FR. HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL)
As the Blessed Mother of St. Hyacinth of Poland the Dominicans left – and to the cathedral of Przemyśl arrived 135

FR. MAREK WOJNAROWSKI
The Blessed Mother of St. Hyacinth of Poland from the Archcathedral Basilica of Przemyśl – the Crowns Symbolic..... 145

II. ARTICLES, TREATISES, SOURCES 155

HISTORICAL THEOLOGY – SOURCES 155

FR. WAĆLAW SIWAK (PRZEMYŚL)
Rhythm on the Blessed Mary, Mother of God in the stone picture. 1765... 155

FR. WAĆLAW SIWAK (PRZEMYŚL)
Circular of Bishop Walenty Wężyk of May the 12th 1766 on the Coronation of the Statue of Our Lady, Worshipped in the Dominican Church in Przemyśl 159

JERZY STARNAWSKI (ŁÓDŹ)
Concept of Bibliography of the Diocese of Przemyśl. Preliminary Remarks..... 163

HISTORICAL THEOLOGY - ARTICLES AND TREATISES 169

FR. MACIEJ DŹUGAN (PRZEMYŚL)
The Theological Dimension of the Biblical Crossing the Jordan River..... 169

FR. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL)
How to Preach the Gospel Today. Guidelines of Pope Francis from his Apostolic Exhortation Evangelii gaudium..... 179

P. RAFAŁ M. ANTOSZCZUK OFMCONV (KRAKÓW) <i>Bishop Pontificals in the Collection of the Franciscan Monastery in Przemyśl</i>	189
FR. HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL) <i>The Great Musical Choir and Organ in the Cathedral of Przemyśl – Unknown Beginnings</i>	219
JAN MUSIAŁ (PRZEMYŚL) <i>Demosthenes, Cicero and Tacitus in one Sarmatian person</i>	231
SYSTEMATIC THEOLOGY	235
FR. TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>The Commercial Trade of Human Organs from the Perspective of Christian Morality</i>	235
FR. TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>The Phenomenon of Death in the Religious–Philosophical Terms</i>	245
PASTORAL THEOLOGY	261
FR. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL) <i>Integral Ecology in the Light of Pope Francis’ Encyclical Laudato Si’</i>	261
FR. KONRAD DYRDA (PRZEMYŚL) <i>Guidelines of Pope Francis on Catechesis and Youth Work Based on World Youth Day in Kraków</i>	283
FR. MACIEJ FLADER (PRZEMYŚL) <i>Theology of Social Communication</i>	299
FR. ŁUKASZ NYCZ (LUBLIN) <i>The Sacrament of Penance and Reconciliation in the Reception of Youth. Empirical Research of Members of the Youth Apostolate Movemen in the Archdiocese of Przemyśl</i>	311
FR. JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL) <i>The Philosophical and Theological Concept of the Religiosity of People with Disabilities</i>	327

PHILOSOPHY	343
FR. NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL)	
<i>The Relativism of Postmodernism as the Essence of Contemporary Attitudes Towards the Question of Truth</i>	343
FR. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>In the Horizon of Truth and Beauty – the Reality of Man in the Aesthetic Stage in the Thought of S. Kierkegaard</i>	367
FR. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)	
<i>Persuasion – Unique Type of Argumentation</i>	383
III. REPORTS	391
FR. ŁUKASZ JASTRZĘBSKI (PRZEMYŚL)	
<i>Major Theological Seminary in Przemyśl – the Annual Report for the Academic Year 2014/2015</i>	391
FR. ŁUKASZ JASTRZĘBSKI (PRZEMYŚL)	
<i>Major Theological Seminary in Przemyśl – the Annual Report for the Academic Year 2015/2016</i>	405
IV. REVIEWS	421
FR. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL)	
<i>Roman Bartnicki, Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół, Kraków: Petrus 2015, pp. 362</i>	421
FR. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>Maciej Ostrowski, Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005, pp. 296</i>	425
FR. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>J. Mariański (red.), Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2002, pp. 531</i>	429
FR. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL)	
<i>A. Kojder (red.), Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2007, pp. 584</i>	433

FR. NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL)

Allan Bloom, Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów, tłum. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, pp. 502. 437

THE LIST OF MASTER’S THESES WRITTEN AT THE THEOLOGICAL INSTITUTE AT THE MAJOR THEOLOGICAL SEMINARY IN PRZEMYŚL IN THE ACADEMIC YEAR 2015/2016 AND 2016/2017 447

NOTES ABOUT AUTHORS..... 451

NOTES FOR “PREMISLIA CHRISTIANA” AUTHORS..... 455

CONTENTS..... 457

INHALTSVERZEICHNIS..... 463

SPIS TREŚCI..... 469

INHALTSVERZEICHNIS*

REDAKTIONSEINLEITUNG	9
I. WISSENSCHAFTLICHE KONFERENZEN UND SYMPOSIEN	15
WISSENSCHAFTLICHES SYMPOSIUM: GOTT – EHRE – VATERLAND. BETEILIGUNG DER KIRCHE IM KAMPF FÜR DIE UNABHÄNGIGKEIT POLENS (PRZEMYŚL, DEN. 11 NOVEMBER 2015)	15
ZYGMUNT ZIELIŃSKI (LUBLIN) <i>Die Unabhängigkeit Polens als die Folge vom „Krieg der Völker“ und über ein Jahrhundert dauernder Kämpfe der Polen in den drei Partitionen des Landes</i>	15
SZCZEPAN BEMBEN (BUSZKOWICE) <i>Teilnahme des Klerus der Diözese Przemyśl, latein. Ritus, am Werk der Wiedererlangung der Unabhängigkeit Polens (1914-1918)</i>	23
WISSENSCHAFTLICHES SYMPOSIUM ZUM 25. JAHRESTAG DES AUFENTHALTS DES HL. JOHANNES PAUL II. IN PRZEMYŚL (PRZEMYŚL, DEN 2. JUNI 2016)	43
HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL) <i>Besuch des Heiligen Vaters Johannes Paul II. in Przemyśl am 2. Juni 1991. Vorbereitungen und Verlauf der Veranstaltung</i>	43
WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL) <i>Unterweisungen des Obersten Hirten der Kirche. Johannes Paul II. in der römisch-katholischen Diözese Przemyśl – 2.VI.1991</i>	55
WISSENSCHAFTLICHES SYMPOSIUM: DIE ABENDE DES LEBENS. ALTER IN DER INTERDISZIPLINÄREN OPTIK (PRZEMYŚL, DEN 7. NOVEMBER 2016)	67
MARCIN KOPERSKI (PRZEMYŚL) <i>Ältere Person in der Tradition und Literatur des Römischen Reiches</i>	67
PIOTR OSTAŃSKI (POZNAŃ) <i>Wenn du aber alt geworden bist... (Johannes 21:18). Biblische Gerontologie</i>	75

* Übersetzt von Norbert Podhorecki

WISSENSCHAFTLICHE KONFERENZ: WANDERnde MADONNEN. BILDER DER MADONNEN DER POLNISCHEN OSTGRENZE IN DER REGION KARPATENVORLAND (PRZEMYŚL, DEN 12. NOVEMBER 2016)..... 107

WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL)
Krönung der Przemysł Figur der Mutter Gottes des Hl. Hyazinth von Polen (1766) in der historischen Perspektive..... 107

HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL)
Als die Mutter Gottes des hl. Hyazinth von Polen die Dominikaner verließ – und zur Kathedrale von Przemysł kam..... 135

MAREK WOJNAROWSKI (PRZEMYŚL)
Die Mutter Gottes des hl. Hyazinth von Polen von der Erzkathedrale von Przemysł – die Kronensymbolik..... 145

II. ARTIKEL, ABHANDLUNGEN, QUELLEN 155

HISTORISCHE THEOLOGIE – QUELLEN 155

WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL)
Rhythmus von der Seligen Jungfrau Maria, Mutter Gottes im steinigen Bilde. 1765..... 155

WACŁAW SIWAK (PRZEMYŚL)
Rundschreiben des Bischofs Walenty Wężyk vom 12. Mai 1766 über die Krönung der in der Dominikanerkirche in Przemysł verehrten Figur der Mutter Gottes 159

JERZY STARNAWSKI (ŁÓDŹ)
Konzept der Bibliographie der Diözese Przemysł. Vorbemerkungen 163

HISTORISCHE THEOLOGIE – ARTIKEL UND ABHANDLUNGEN..... 169

MACIEJ DŻUGAN (PRZEMYŚL)
Die theologische Dimension der biblischen Überquerung des Jordan 169

STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL)
Wie ist das Evangelium heute zu predigen. Richtlinien von Papst Franziskus aus seinem Apostolischen Schreiben Evangelii gaudium..... 179

P. RAFAŁ M. ANTOSZCZUK OFMCONV (KRAKÓW) <i>Bischöfliche Insignien in der Sammlung des Franziskanerklosters in Przemyśl</i>	189
HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL) <i>Des großen Chors und der Orgel in der Kathedrale von Przemyśl unbekannte Anfänge</i>	219
JAN MUSIAŁ (PRZEMYŚL) <i>Demosthenes, Cicero und Tacitus in einem einzigen Sarmaten</i>	231
SYSTEMATISCHE THEOLOGIE	235
TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Handel von menschlichen Organen aus der Perspektive der christlichen Moral</i>	235
TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Das Phänomen des Todes im religiös-philosophischen Aspekt</i>	245
PASTORALTHEOLOGIE	261
KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL) <i>Integrale Ökologie im Licht des Papstes Franziskus Enzyklika Laudato Si'...</i>	261
KONRAD DYRDA (PRZEMYŚL) <i>Papst Franziskus Richtlinien zur Katechese und Jugendarbeit auf der Grundlage des Weltjugendtages in Krakau</i>	283
MACIEJ FLADER (PRZEMYŚL) <i>Theologie der sozialen Kommunikationsmittel</i>	299
ŁUKASZ NYCZ (LUBLIN) <i>Das Sakrament der Buße und der Versöhnung in der Betrachtung der Jugend. Empirische Untersuchung der Mitglieder der Jugendapostolatbewegung in der Erzdiözese Przemyśl</i>	311
JAN SZELAĞ (PRZEMYŚL) <i>Philosophisch-theologisches Konzept der Religiosität der behinderten Personen</i>	327

PHILOSOPHIE..... 343

NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL)

Der Relativismus der Postmoderne als die Quintessenz der zeitgenössischen Einstellung zur Wahrheitsfrage..... 343

KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)

Im Horizont der Wahrheit und Schönheit – die Wirklichkeit des Menschen im ästhetischen Stadium des Gedankens von S. Kierkegaard 367

KAMIL SZPILKA (KRAKÓW)

Persuasion – Einzigartiger Argumentationsstil 383

III. BERICHTE 391

ŁUKASZ JASTRZĘBSKI (PRZEMYŚL)

Das katholische Priesterseminar in Przemyśl – Bericht für das akademische Jahr 2014/2015..... 391

ŁUKASZ JASTRZĘBSKI (PRZEMYŚL)

Das katholische Priesterseminar in Przemyśl – Bericht für das akademische Jahr 2015/2016..... 405

IV. BUCHBESPRECHUNGEN 421

STANISŁAW HAREŻGA (PRZEMYŚL)

Roman Bartnicki, Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół, Kraków: Petrus 2015, SS. 362..... 421

KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL)

Maciej Ostrowski, Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005, SS. 296 425

KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL)

J. Mariański (red.), Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2002, SS. 531 429

KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL)

A. Kojder (red.), Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2007, SS. 584 433

NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL) <i>Allan Bloom, Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów, tłum. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, SS. 502.</i>	437
AUFLISTUNG DER AM THEOLOGISCHEN INSTITUT DES KA- THOLISCHEN PRIESTERSEMINARS IN PRZEMYŚL ANGEFER- TIGTEN MAGISTERARBEITEN IM AKADEMISCHEN JAHR 2015/2016 UND 2016/2017	457
ZU DEN AUTOREN	451
HINWEISE FÜR DIE IN „PREMISLIA CHRISTIANA” PUBLIZIE- RENDEN AUTOREN	455
CONTENTS	457
INHALTSVERZEICHNIS	463
SPIS TREŚCI	469

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	9
I. KONFERENCJE I SYMPOZJA	15
SYMPOZJUM NAUKOWE: BÓG – HONOR – OJCZYNA. UDZIAŁ KOŚCIOŁA W WALCE O ODZYSKANIE NIEPODLEGŁOŚCI POLSKI, PRZEMYSŁ 11 LISTOPADA 2015 R.	15
KS. ZYGMUNT ZIELIŃSKI (LUBLIN) <i>Niepodległość Polski, jako następstwo „wojny narodów” i ponad wiekowych zmagañ Polaków w trzech zaborach</i>	15
KS. SZCZEPAN BEMBEN (BUSZKOWICE) <i>Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej ob. łac. w dziele odzyskania niepodległości przez Polskę (1914-1918)</i>	23
SYMPOZJUM NAUKOWE Z OKAZJI 25-LECIA OBECNOŚCI ŚW. JANA PAWŁA II W PRZEMYSŁU, PRZEMYSŁ, 2 CZERWCA 2016 R.	43
KS. HENRYK BORCZ (PRZEMYSŁ) <i>Wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II w Przemysłu 2 czerwca 1991 roku. Przygotowania i przebieg</i>	43
KS. WACŁAW SIWAK (PRZEMYSŁ) <i>Pouczenia Najwyższego Pasterza. Jan Paweł II w diecezji przemyskiej obrzędki łacińskiego – 2 VI 1991 r.</i>	55
SYMPOZJUM NAUKOWE: „WIECZORY ŻYCIA”. STAROŚĆ W OPTYCE INTERDYSCYPLINARNEJ, PRZEMYSŁ 07 LISTOPADA 2016 R.	67
KS. MARCIN KOPERSKI (PRZEMYSŁ) <i>Człowiek stary w tradycji i literaturze imperium rzymskiego</i>	67
KS. PIOTR OSTAŃSKI (POZNAŃ) <i>„Gdy się zestarzejesz...” (J 21,18). Zarys gerontologii biblijnej</i>	75

KONFERENCJA NAUKOWA: „WĘDRUJĄCE MADONNY”. WIZERUNKI MADONN KRESOWYCH NA PODKARPACIU, PRZEMYŚL 12 LISTOPADA 2016 R.	107
KS. WAĆLAW SIWAK (PRZEMYŚL) <i>Koronacja przemyskiej figury Matki Bożej Jackowej (1766 r.) w historycznej perspektywie</i>	107
KS. HENRYK. BORCZ (PRZEMYŚL) <i>Jak Madonna Jackowa ojców dominikanów opuściła i do katedry przemyskiej przybyła</i>	135
KS. MAREK WOJNAROWSKI (PRZEMYŚL) <i>Matka Boża Jackowa z przemyskiej Bazyliki Archikatedralnej – symbolika koron.</i>	145
II. ARTYKUŁY, ROZPRAWY, ŹRÓDŁA	155
TEOLOGIA HISTORYCZNA – ŹRÓDŁA	155
KS. WAĆLAW SIWAK (PRZEMYŚL) <i>Rytm o Najsświętszej Maryi Pannie Matce Boskiej w kamiennym obrazie (1765r.)</i>	155
KS. WAĆLAW SIWAK (PRZEMYŚL) <i>Okólnik bpa Walentego Wężyka z 12 maja 1766 r. o koronacji figury Matki Bożej, czczonej w kościele dominikanów w Przemyślu</i>	159
JERZY STARNAWSKI (ŁÓDŹ) <i>Koncepcja bibliografii diecezji przemyskiej. Uwagi wstępne</i>	163
TEOLOGIA HISTORYCZNA – ARTYKUŁY I ROZPRAWY	169
KS. MACIEJ DŻUGAN (PRZEMYŚL) <i>Teologiczny wymiar biblijnego przejścia przez Jordan</i>	169
KS. STANISŁAW HAREŻGA (PRZEMYŚL) <i>Jak dziś głosić Ewangelię? Wskazania papieża Franciszka z adhortacji apostołskiej Evangelii gaudium</i>	179
O. RAFAŁ M. ANTOSZCZUK OFMCONV (KRAKÓW) <i>Pontyfikalia biskupie w zbiorach klasztoru franciszkanów w Przemyślu.</i>	189

KS. HENRYK BORCZ (PRZEMYŚL) <i>Chóru muzycznego wielkiego i organów w katedrze przemyskiej nieznane początki</i>	219
JAN MUSIAŁ (PRZEMYŚL) <i>Demostenes, Cyceron i Tacyt w jednej osobie sarmacki.....</i>	231
TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA	235
KS. TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Handel organami ludzkimi z perspektywy moralności chrześcijańskiej</i>	235
KS. TOMASZ STEC (KRAKÓW) <i>Zjawisko śmierci w ujęciu religijno – filozoficznym.....</i>	245
TEOLOGIA PASTORALNA	261
KS. KAZIMIERZ BELCH (PRZEMYŚL) <i>Ekologia integralna w świetle encykliki papieża Franciszka Laudato si' ..</i>	261
KS. KONRAD DYRDA (PRZEMYŚL) <i>Wskazania papieża Franciszka dotyczące katechezy i pracy z młodzieżą na podstawie Światowych Dni Młodzieży w Krakowie</i>	283
KS. MACIEJ FLADER (PRZEMYŚL) <i>Teologia środków społecznego przekazu.....</i>	299
KS. ŁUKASZ NYCZ (LUBLIN) <i>Sakrament pokuty i pojednania w odbiorze młodzieży. Badania empiryczne członków Ruchu Apostolstwa Młodzieży Archidiecezji Przemyskiej.....</i>	311
KS. JAN SZELĄG (PRZEMYŚL) <i>Filozoficzno-teologiczna koncepcja religijności osób niepełnosprawnych ..</i>	327
FILOZOFIA	343
KS. NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL) <i>Relatywizm postmodernizmu kwintesencją postawy współczesności wobec zagadnienia prawdy</i>	343
KS. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW) <i>W horyzoncie prawdy i piękna – rzeczywistość człowieka w Stadium estetycznym w myśli S. Kierkegarda.....</i>	367
	471

KS. KAMIL SZPILKA (KRAKÓW) <i>Perswazja – wyjątkowa forma argumentacji</i>	383
III. SPRAWOZDANIA	391
KS. ŁUKASZ JASTRZĘBSKI (PRZEMYŚL) <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu w roku akademickim 2014/2015</i>	391
KS. ŁUKASZ JASTRZĘBSKI (PRZEMYŚL) <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu w roku akademickim 2015/2016</i>	405
IV. RECENZJE	421
KS. STANISŁAW HAREZGA (PRZEMYŚL) <i>Roman Bartnicki, Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół, Kraków: Petrus 2015, ss. 362</i>	421
KS. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL) <i>Maciej Ostrowski, Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005, ss. 296</i>	425
KS. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL) <i>J. Mariański (red.), Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2002, ss. 531</i>	429
KS. KAZIMIERZ BEŁCH (PRZEMYŚL) <i>A. Kojder (red.), Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Komitet Socjologii, Kraków 2007, ss. 584</i>	433
KS. NORBERT PODHORECKI (PRZEMYŚL) <i>Allan Bloom, Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów, tłum. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, ss. 502</i>	437
WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH NAPISANYCH W INSTYTUCIE TEOLOGICZNYM PRZY WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W PRZEMYŚLU W ROKU AKADEMICKIM 2015/2016 oraz 2016/2017	447

INFORMACJE O AUTORACH	451
INFORMACJE DLA AUTORÓW PUBLIKACJI „PREMISLIA CHRISTIANA”	455
CONTENTS	457
INHALTSVERZEICHNIS	463
SPIS TREŚCI	469

