

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LV

Zeszyt 1-2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2013

prof. zw. dr hab. Janusz T. Maciuszko – redaktor naczelny
bp dr hab. prof. ChAT Jerzy Pańkowski
bp zw. prof. dr hab. Wiktor Wysoczański
dr hab. prof. ChAT Tadeusz J. Zieliński
dr Jerzy Ostapczuk – redaktor naukowy

RECENZENCI

ks. Włodzimierz Broński	Nadieżda Morozova
Krzysztof Brzechczyn	Aleksander Naumow
ks. Józef Budniak	Inetta Nowosad
o. Jan Decyk	ks. Stanisław Rabiej
ks. archim. Warsanofiusz Bazyli	Sławomir Raube
Doroszkiewicz	Irena Socha
Zbigniew Kaźmierczak	Sergeius Temčinas
o. Zdzisław Kijas	ks. Dariusz Walencik
Buba Kudava	Mariusz Wojewoda
Robert Aleksander Maryks	ks. Marcin Worbs
ks. Artur Mezglewski	Anna Zamkowska
Antoni Mironowicz	ks. Zygmunt Zieliński

Skład komputerowy – Łukasz Troc

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek] PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC. All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej
ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa tel. +4822 635-68-55
Nakład: 200 egz., objętość ark. wyd.: 12,7
Druk: Drukarnia Cyfrowa „SOWA” Sp. z o.o.
01-209 Warszawa, ul. Hrubieszowska 6a



Spis treści

ROZPRAWY

JAKUB SŁAWIK, Historia powstania tekstu/ów Biblii hebrajskiej – szkic.....	5
ANDRZEJ P. KLUCZYŃSKI, Rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie i Gomorze (Rdz 18,16-33) jako afirmacja Bożej sprawiedliwości	17
JERZY OSTAPCZUK, Nieznany dotychczas grecki rękopiśmienny fragment Ewangelii Łukasza (Gr 29(49)) z Narodowego Centrum Rękopisów w Tbilisi.....	31
JERZY SOJKA, Argumentacja z Pisma Świętego i tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia w „Wyznaniu augsburskim” (1530).....	47
ALEKSANDER NAUMOW, Aniołowie w cerkiewnosłowiańskiej hymnografii...	67
МАРИНА В. ЧИСТЯКОВА, Беседа Козьмы Пресвитера в Измарагде: новые данные	91
Ks. ANDRZEJ BACZYŃSKI, Misterium „wejścia do Kościoła” i przygotowanie do sakramentów w tradycji prawosławnej	101
JAROSŁAW CHARKIEWICZ, Powrót unitów Diecezji litewskiej i białoruskiej do prawosławia na soborze połockim 1839 roku	119
EWA MAŁGORZATA MROWIEC, „Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej” w Cieszyń (1881-1905)	139
BORYS PRZEDPELSKI, Etycyzm na przykładzie austriackiego józefinizmu w epoce Oświecenia	161
Ks. ARTUR ALEKSIEJUK, Źródła i kierunki współczesnej żydowskiej refleksji bioetycznej.....	185
JANUSZ KUCHARCZYK, Nowy ateizm.....	219
OLGIERD K. BENEDYKTOWICZ, Aspekty pedagogiczne w amerykańskim poradnictwie pastoralnym	255
ELŻBIETA BEDNARZ, Nauczyciel katecheta wobec współczesnych wyzwań dydaktycznych i wychowawczych	273

RECENZJE

Łukasz Niesiołowski-Spanò, <i>Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych</i> , Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 598 (JAKUB SŁAWIK).....	289
---	-----

<i>Добрилове Євангеліє 1164 року</i> , Відп.ред. В.В.Німчук, упор. Ю.В.Осінчук, Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України, 2012 (Серії: Історія Мови, Пам'ятки української мови). с. 804 (JERZY OSTAPCZUK).....	301
Tadeusz J. Zieliński, <i>Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej</i> , Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2013, ss. 387 (ZBIGNIEW PASEK).....	307

KRONIKA

Inauguracja roku akademickiego 2013/2014 w ChAT (JERZY OSTAPCZUK) ..	313
Kazanie z okazji Inauguracji Roku Akademickiego 2013/2014 (KS. ANDRZEJ BACZYŃSKI)	333
Uroczystość z okazji 70. rocznicy urodzin arcybiskupa prof. dr. hab. Jeremiasza Jana Anchimiuka (JERZY OSTAPCZUK).....	337

Historia powstania tekstu/ów Biblii hebrajskiej – szkic

Opracowanie ma zaprezentować ogólnie, schematycznie, jak doszło do powstania Biblii Hebrajskiej, a ściślej zarysować procesy, które złożyły się na powstanie poszczególnych ksiąg starotestamentowych. Nie chce być próbą całościowego ukazania niezwykle złożonej historii literatury starożytnego Izraela. Zamiarem autora nie jest wszechstronne omówienie tych procesów, wraz z ich implikacjami, lecz zarysowanie podstawowych procesów i etapów powstawania ksiąg biblijnych i ich tekstu aż do postaci, jaką osiągnęły w średniowiecznych manuskryptach, zawierających tzw. tekst masorecki (a stąd trafiły do współczesnych wydań Biblii Hebrajskiej). Przytoczono też przykłady mające je ilustrować. Część tych procesów mogła na siebie nachodzić, nie mamy więc do czynienia z prostoliniowym ich przebiegiem, a ponadto trzeba by je dokładniej prześledzić dla poszczególnych ksiąg. Często nie można podać nawet przybliżonego datowania poszczególnych etapów, gdyż jest to nie tylko kwestia bardzo sporna, ale też wymagałaby odrębnego rozważenia dla poszczególnych ksiąg czy ich grup. To, czym w rzeczywistości jest literatura Biblii Hebrajskiej, ma zasadnicze znaczenie dla jej rozumienia, a także dla wykorzystania jej jako źródła w pracy historyka.

1. Przekazy ustne

U podstaw przekazów starotestamentowych leży różnego rodzaju źródła. Żadna księga ST nie powstała w krótkim okresie czasu, nie została napisana przez jednego autora. Powstawanie tradycji biblijnych mogło się rozpocząć

* Dr hab Jakub Sławik jest dziekanem Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, profesorem w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego Sekcji ewangelickiej.

i z pewnością nieraz rozpoczęło się od przekazów ustnych. Z jednej strony, Stary Testament sam zdaje się o tym od czasu do czasu informować, przy czym zawsze trzeba brać pod uwagę, że stwierdzenia, jakoby mamy do czynienia z mową (spisaną), mogą być niczym innym jak konwencją czy fikcją literacką¹. Najlepszych przykładów mogą dostarczyć księgi proroków (późniejszych), według których prorocy mieli przemawiać do słuchaczy². Izajasz zwraca się do nich (1,10):

Słuchajcie słowa Pana, książęta sodomscy,
i uważnie przysłuchuj się wskazaniu naszego Boga, ludu Gomory!
Gdy Izajasz zostaje powołany, słyszy głos Pana, który mu nakazuje (6,9):
Idź i mów do tego ludu: „Słuchajcie bacznie...”
A do króla judzkiego Ahaza (7,13):
Wtedy rzekł Izajasz: „Słuchajcie, domu Dawidowy!”

Natomiast w przypadku praw mamy przypuszczalnie do czynienia z fikcyjnymi wskazówkami (Wj 35,1.4). Z drugiej strony, badania nad oralnością uchwyciły szereg cech, którymi charakteryzuje się komunikacja oralna (choć o oralność pierwotną)³, które dają się odkryć również po jej spisaniu⁴. Choć szereg cech pierwotnej oralności, tzw. *residuum* oralne, można odnaleźć

¹ Por. m.in. B. Ziemmer, *Mündlichkeit: I. Alttestamentlich*, [w:] *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, Berlin 2009, s. 395; H.-P. Rüger, *Oral Tradition in the Old Testament*, [w:] *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Journal for the Study of the New Testament, Supplementum 64), red. H. Wansbrough, Sheffield 1991, s. 107-120. Długo czas panowało przekonanie, że o „przedliterackości” mów i innych form odnajdywanych w literaturze Starego Testamentu – por. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments* (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen 1964, s. 10-170.

² Nie da się wykluczyć, że prorocy przygotowywali się pisemnie do wygłoszenia swych mów, pisząc je, co jednak wydaje się zbyt współczesnym, osadzonym w kulturze w pełni piśmiennej sposobem myślenia. Jednocześnie J. Schaper sądzi, że wygnaniowcy i powygnaniowcy profetyzm dowodzi znaczenia piśmienności elit judejskich (J. Schaper *Exilic and Post-exilic Prophecy and the Orality/Literality Problem*, [w:] *Vetus Testamentum*, 55, 2005, s. 324-342).

³ Por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* (Communicare), przeł. J. Japola, Warszawa 2011; J. Goody, *Mit, rytuał i oralność* (Communicare), przeł. O. Kaczmarek, Warszawa 2012.

W.J. Ong wymienia: formułowość (kompozycja formułarna), rytmika, addycyjne, a nie podporządkowane konstruowanie zdań, nagromadzenie zamiast analizy, powtarzanie, zachowawczość (tradycjonalizm), bliskość do ludzkiego życia, agonistycyzm, empatia i zaangażowanie zamiast obiektywizacji, homeostatyczność (teraźniejszość), sytuacja zamiast abstrakcji (W.J. Ong, *Oralność i piśmienność...*, dz. cyt., głównie strony 69-103).

⁴ Co pokazały prace M. Parry’ego do *Iliady i Odysei* (W.J. Ong, *Oralność i piśmienność...*, dz. cyt., s. 53-61); zob. też E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona* [Communicare], Warszawa 2007, s. 68-230.

w Biblii Hebrajskiej (addycyjne czy współrzędne konstruowanie zdań, powtarzanie, nieanalityczne podejście, bliskość ludzkiego życia, zaangażowanie, rzadkość obiektywizacji i abstrakcji), to – o ile mi wiadomo – w szczególach jak dotąd kwestia ta w odniesieniu do Starego Testamentu nie została opracowana⁵. Wcześniej badacze doszukiwali się tradycji ustnych za przekazami, które w mniej lub bardziej podobnej postaci albo w odmiennych kontekstach spotykano przynajmniej dwukrotnie (tzw. Überlieferungsgeschichte). W międzyczasie takie postrzeganie tekstów uległo poważnemu przekształceniu (chyba już nikt nie doszukuje się za domniemanymi źródłami J i E wspólnego przekazu ustnego)⁶. Można się jedynie pytać, czy na przykład za legendami etiologicznymi miejsc kultowych, takich jak Betelu z Wj 32,1-6/1 Krl 12 nie stają przekazy ustne⁷. Na tak postawione pytanie pewniejszej odpowiedzi nie da się chyba udzielić. Bez względu na złożoność zagadnienia trudno byłoby mieć wątpliwości, że za niektórymi tekstami Biblii Hebrajskiej kryją się przekazy ustne, które uległy mniejszym lub większym przekształceniom.

2. Spisanie przekazów

Wraz z powstaniem piśmiennej elity nastąpiło spisywanie wcześniejszych przekazów ustnych⁸. O procesie tym mówią wprost niektóre teksty

⁵ Kwestia ta była oczywiście nieraz podnoszona: R.C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms* (Near and Middle East Series, Vol. 5), Toronto 1967, który na podstawie analizy formuł, tj. powtarzanych w Psalmach wyrażeń, zauważa, że najczęściej nie pokrywają się one z paralelizmem, tak że zasada formułowości (formułarności) zdaje się zderzać z zasadą nagromadzenia i powtarzania, które przystawałyby do paralelizmu członów; R.C. Culley, *Oral Tradition and the OT*, [w:] Semeia, 5 (1976), s. 1-33 (wskazuje na trudności w tego rodzaju analizie); M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake 1980, s. 42-48; S. Niditch, *Oral World and Written Word. Orality and Literacy in Ancient Israel*, Louisville 1996; zob. też w odniesieniu do Nowego Testamentu C.W. Davis, *Oral Biblical Criticism. The Influence of the Principles of Orality on Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians* (Journal for the Study of the New Testament, Supplementum, 172), Sheffield 1999 (zwł. s. 37-63). J. Schaper, *Exilic and Post-exilic Prophecy...*, dz. cyt., na podstawie Iz 65,6; Jr 36; 51,60-64; Ez 2,1-3,10; 13,9; Ha 2,1-5; Za 5,1-4; Ml 3,16 i Pwt 4,2+13; sądzi, że od późno przedwygnańskich czasów mamy do czynienia w Judzie z orality wrotną (czy lektooralnością – por. J. Goody, *Mit, rytuał...*, dz. cyt., s. 227-237).

⁶ Do przypuszczenia M. Notha W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, przeł. P. Matthäus, Bielsko-Biała 1997, s. 54.

⁷ Do tego J. Ślawik, *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004, s. 123-128. Legenda etiologiczna Betelu może też ukrywać się za Rdz 28,10-22/Rdz 35,9-15.

⁸ Nie wcześniej niż w epoce żelaza II – moim zdaniem należy odrzucić skrajne poglądy,

starotestamentowe, ponownie są to często podania legendarne czy niehistoryczne (np. Wj 34,28⁹). Nie jest jednak wykluczone, że inicjatywa spisywania słów proroków mogła rzeczywiście wyjść od nich samych (Jr 36,24 czy Ha 2,2n, gdzie powołano się na Boże polecenie)¹⁰. Jaka by nie była motywacja, to do naszych czasów mogły dotrzeć tylko przekazy, które zostały spisane. Trudno więc byłoby przecenić znaczenie utrwalenia na piśmie tradycji biblijnych¹¹. Podobnie jak ze słowami proroków musiało się stać z ustnymi narracjami, być może słowami mędrców (Prz 22,17), które były zbierane (Prz 25,1) i spisywane, jeśli wcześniej rzeczywiście były ustnymi wypowiedziami.

3. Zestawiane, uzupełniane i opracowywane tekstów

Spisanie dopiero zapoczątkowało twórczy rozwój literatury biblijnej. Teksty były bowiem zestawiane, uzupełniane i opracowywane. Czasowo był to bardzo długi proces, którego koniec wyznaczyła dopiero kanonizacja. Jego przykładów mamy właściwie nieograniczoną ilość. W księgach prorockich odnajdujemy dłuższe i krótsze słowa prorockie, które w nieprzypadkowy sposób zostały uszeregowane. Na początku drugiej części Iz, zwanej Dtiz, znajdują się stojące jedna po drugiej 4 dysputacje 40,12-17/18-20/21-26/27-31: pierwsza przekonuje o nicości narodów wobec Stwórcy świata, druga o niemożności porównywania Boga z ulanymi przez rzemieślników bałwanami, trzecia o wielkości Boga, który obraca książąt

według których z początkami procesów literackich w starożytnym Izraelu moglibyśmy mieć do czynienia przed epoką królewską lub dopiero w okresie perskim czy wręcz helleńskim.

⁹ Chociaż dekalog uchodzi za spisany też przez samego Boga (Wj 31,18; 32,15-16). W czasie renowacji świątyni za Jozjasza miano w niej znaleźć *księgę Tory* (ספר התורה; 2 Krl 22,8nn).

¹⁰ O wyjątkowości umiejętności pisania i czytania w starożytnym Izraelu np. I.M. Young, *Israelite Literacy: Interpreting the Evidence: Part I*, [w:] *Vetus Testamentum*, 48/2 (1998), s. 239-253 i tenże, *Israelite Literacy: Interpreting the Evidence: Part II*, [w:] *Vetus Testamentum*, 48/3 (1998), s. 408-422.

¹¹ Oczywiście nie można twierdzić, że w każdym przypadku na początku procesu przekazu tradycji stały podania ustne, bo mogły one powstać od razu jako spisane. Autorzy starotestamentowi powołują się wprost na źródła pisemne (np. kroniki królewskie – ספר הימים – w 1 Krl 14,29; 5,7 itd.). Inne źródła dają się z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem rekonstruować (np. podstawa historii awansu królewskiego Dawida z 1 Sm 16-2 Sm 5; por. G. Braulik, *Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk* (»DtrG«), [w:] E. Zenger i in., *Einführung in das Alte Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, s. 188).

w niwecz, a czwarta jest odpowiedzią na skargę ludu: *Moja sprawa do mojego Boga nie dochodzi!* Jak widać, tworzą przemyślaną kompozycję. W księgach prorockich materiał został bardzo często pogrupowany na słowa przeciwko własnemu ludowi, przeciwko obcym narodom i słowa obietnicy (np. w Ez 1-24/25-32/33-48), nawet jeśli nigdy nie jest on w stu procentach konsekwentny. Z drugiej strony, układ fragmentów nie jest po prostu chronologiczny, np. powołanie Izajasza umieszczono dopiero w rozdz. 6. Ponadto, w księgach tych znajdujemy relacje, mogące pochodzić o samego proroka, który mówi o sobie w 1. os. (Oz 3; w.12: *I rzekł Pan do mnie... Nabyłem ją*), podczas gdy inne opowiadają o prorokach w 3. os. (Oz 1; w.2-3: *Pan rzekł do Ozeasza... Poszedł i pojął za żonę*), co może, ale nie musi, pokazywać, że mamy do czynienia nie tylko z własną opowieścią proroka o sobie i swoich dokonaniach. Księgi prorockie rozpoczynają się z reguły od informacji o tym, kiedy działał dany prorok (mówią o proroku w 3. os.) – księga najstarszego z pisemnych proroków zaczyna się tak: *Słowa Amosa, który był pasterzem w Tekoa. Miał on widzenie o Izraelu w czasach Uzjasza (Ozjasza), króla judzkiego, i w czasach Jeroboama, syna Joasza, króla izraelskiego na dwa lata przed trzęsieniem* (Am 1,1). Są to informacje zbędne dla pierwszego bezpośredniego odbiorcy i zdradzają dystans czasowy. Zatem bez większego trudu dostrzeżemy, że mamy do czynienia z kompozycjami literackimi, które narosły wokół spisanych słów proroka. Czasami dystans czasowy pomiędzy poszczególnymi opracowaniami jest wręcz spektakularny – klasycznym przykładem jest Iz. Prorok zgodnie z 6,1 został powołany w roku śmierci króla Uzjasza (Ozjasza) i działał (1,1) za królów Uzjasza (Ozjasza), Jotama, Achaza i Hiskiasza (Ezechiasza), czyli mniej więcej w latach 740-700, podczas gdy w 44,28 i 45,1 mowa jest o Cyrusie, władcy perskim z VI w., zniszczeniu Babilonu (47,1nn), który został zajęty (a nie zburzony!) przez Cyrusa w 539 r. p.n.e., odbudowie Jerozolimy (49,14nn). Z analogicznymi kompozycjami literackimi mamy do czynienia w korpusach prawnych, narracjach (narracje i prawo są zresztą nieraz ze sobą zespolone), Psalterzu, zbiorach mądrościowych.

Nie ulega wątpliwości, że teksty zostały opracowane redakcyjnie, i to w sposób, który nie ograniczał się do tworzenia złożonych kompozycji w wyniku zestawiania różnych wcześniejszych przekazów czy opatrywania ich nagłówkami. Znajduje to potwierdzenie nie tylko w obserwacjach krytyki

literackiej analizującej jednolitość literacką tekstu, która jest nieraz oskarżana o nadmierną subiektywność, ale także w świadectwach tekstowych, dających empiryczny, materialny dowód na takie redakcyjne rozszerzenia. W opowiadaniu z Sdz 6 o powołaniu Gedeona badacze dostrzegli w tej kompozycji deuteronomistycznej późny dodatek: w.7-10. Za uznaniem tych wierszy za dodatek przemawia¹²:

- W.7 dubluje w.6 (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִצְעֻקוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) oraz wskazówka, że powodem wzywania Boga na pomoc są Midianici):
- /6/ Zubożał tedy Izrael bardzo przez Midianitów i wołali synowie izraelscy do Pana. /7/ A gdy synowie izraelscy wołali do Pana z powodu Midianitów... (w.7 tworzy zatem wyraźne wprowadzenie do następującej dalej sceny).
- W.8-10 dają wyprzedzającą, ogłoszoną przez anonimowego proroka odpowiedź na pytanie (retoryczne) Gedeona z w.13, który zgłasza następujące zastrzeżenie: *Za pozwoleniem Panie (mój), jeśli jest JHWH z nami, to dlaczego spotkało nas to wszystko? I gdzie są wszystkie wspańskie dzieła jego, o których opowiadali nam nasi ojcowie, mówiąc: „Czyż nie [=przecież] z Egiptu wyprowadził nas JHWH?” A teraz porzucił nas JHWH i wydał gniewowi Midianitów.* Redaktor kazał prorokowi uprzedzić pretensję Gedeona: *Tak rzekł JHWH, Bóg Izraela: „Ja wyprowadziłem was z Egiptu i wywiodłem was z domu niewoli. I ocaliłem was z ręki Egipcjan i z ręki wszystkich ciemiężycieli waszych i wygnałem ich przed wami, i dałem wam ich ziemię. I rzekłem do was: ‘Ja jestem JHWH, Bóg wasz, nie bójcie się bogów Amorejczyków (Amorytów), w ziemi których mieszkacie’. Ale nie usłuchaliście mojego głosu”.* Słowa te interpretują nieszczęście Izraelitów, cierpiących ucisk ze strony Midianitów, jako wynik nieposłuszeństwa JHWH.
- Odpowiedź proroka nie ma żadnego scenicznego zakorzenienia: po w.10 znika on bez śladu, a w.11nn (powołanie Gedeona) doskonale łączą się z w.1-6, w ramach typowego dla Sdz schematu: nieposłuszeństwo – wydanie Izraelitów ich wrogom, którzy ich ciemiężyli – zwrócenie się do

¹² Za E. Blum, *Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese. Plädoyer für eine alttestamentliche „Exegetik“*, [w:] *Theologie und Exegese des Alten Testaments/Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (Stuttgarter Bibelstudien 200), red. B. Janowski, Stuttgart 2005, s. 21n.

Boga – wyzwolenie poprzez sędziego.

- Słowa proroka wzorowane są na Joz 24, końcowej mowie Jozuego w Sychem, w której w.17-18 wspominają wyprowadzenie z Egiptu i wypędzenie Amorejczyków z ziemi, która przypadła Izraelitom, a których bóstwom Izraelici nie mają służyć (w.15). Wzmianka o Amorejczykach (Amorytach) w Sdz 6 jest zaskakująca, bo mowa jest o ucisku ze strony Midianitów. W Sychem lud zobowiązał się służyć tylko JHWH i *śłuchać jego głosu* (w.24b).
- Nagłe pojawienie się proroka przywodzi na myśl wystąpienia różnych mężów bożych w 2Krn (11,2-4; 15,1nn; 16,7nn).

Z obserwacji tych zasadnie można wnioskować, że mamy do czynienia z wtórną interpretacją czy odpowiedzią na skargę Gedeona, która interpretuje opisywane wydarzenia w duchu Joz 24. Taki wniosek literackokrytyczny daje się potwierdzić „empirycznie”. W zwoju qumrańskim 4QJudga brakuje właśnie w.7-10, przy czym ich brak nie wynika z uszkodzenia zwoju. Nic nie wskazuje też na jakiś techniczny błąd kopisty. Najprawdopodobniej zwój ten jest świadectwem istnienia Sdz, w której 6,7-10 jeszcze nie było. Za niejednołitością literacką tekstów ST, która jest wynikiem wtórnego, najczęściej wielokrotnego opracowywania, przeredagowywania wcześniejszego przekazu, przemawiają nie tylko mniej lub bardziej oczywiste obserwacje, ale również w pojedynczych przypadkach empiryczne świadectwa tekstowe. Nie jest to więc jedynie spekulacja badaczy czy – jak czasami się przypuszcza – założenie egzegetów posługujących się metodą historyczno-krytyczną.

4. Kopiowane

Teksty czy księgi biblijne nie tylko były uzupełniane, ale również kopiowane. Kopiowanie wiązało się z pewnością ze znaczeniem, jakie tym tekstom przypisywano (zob. kanonizacja). Ponieważ dysponujemy pewną ilością dawnych kopii tekstu, kwestia ta jest oczywista. Notabene o kopiowaniu mówi się już w ST (Pwt 17,18¹³).

¹³ Król, który zasiądzie na tronie, ma zgodnie z Bożym poleceniem sporządzić sobie kopię Tory.

5 Kanonizacja

Z biegiem czasu – przy czym niekoniecznie chodzi o krótki i ściśle określony czas – poszczególne części ST lub księgi stawały się zamkniętymi całościami, które już nie były dalej literacko poszerzane. Ten etap nazywamy kanonizacją¹⁴, w wyniku której otrzymaliśmy – mówiąc bardzo nieprecyzyjnie – „ostateczną postać tekstu”. Od tego momentu księgi nie są uaktualniane redakcyjnie, lecz są komentowane (komentarze takie nie weszły w skład tych pism). W szczegółach nie za wiele wiemy o przebiegu kanonizacji tekstów (hebrajskich). Najwcześniej zamkniętą całością stała się Tora, Pięcioksiąg Mojżesza, czego świadectwem jest przekład Septuaginty i Pięcioksiąg Samarytański¹⁵, który pomijając pewne korekty dogmatyczne i fonologiczne, posiada zasadniczo ten sam tekst co tzw. tekst masorecki (TM). Drugą częścią kanoniczną ST byli Prorocy, *Newiim*. Istnienie takiej wielkości (i jej nieco niższy niż Tory autorytet) poświadcza Syr, datowana na ok. 180 r. p.n.e. W 38,34-39,¹⁶ stawia się na pierwszym miejscu *Prawo Najwyższego*, potem *proroctwa*, a na końcu *przypowieści*. Jeszcze wyraźniej o takich dwóch częściach mówi prolog tłumacza tej księgi, który miał być wnukiem autora (8-9): *Dziadek mój, Jezus, kiedy oddał się pełniejszemu poznaniu Prawa, Proroków oraz innych ksiąg ojczystych...* Przy okazji dowiadujemy się, że

¹⁴ Jak się wydaje, z procesem tym mogła być związana tzw. formuła kanoniczna (Pwt 4,2; 5,23, itp.): *Niczego nie dodacie do tego, co ja nakazuję wam, ani niczego nie odejmiecie z tego, przestrzegając przykazań JHWH, Boga waszego, które ja wam nakazuję*. A. Aejmelaeus (*Die Septuaginta als Kanon*, [w:] *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin – Boston 2012, s. 317-319) twierdzi, że z formułą kanoniczną w sensie ścisłym mamy do czynienia dopiero w *Liście Arysteasa* (s. 311), gdzie odnosi się ona do układu słów w greckim tekście Tory (polski przekład Listu M. Wojciechowskiego, zob.: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/pseudo_arysteasz.html#sdfootnote204sym (data dostępu: 16.06.2012)).

¹⁵ F. Crüsemann uważa, że datowanie „kanonizacji” Tory nie może opierać się na rozstaniu się głównego nurtu judaizmu z Samarytanami (nawet jeśli na początku epoki helleńskiej zbudowano świątynię samarytańską na górze Garizim, to nie wiadomo, czy w tym czasie rzeczywiście doszło do ostatecznego rozstania z judaizmem (F. Crüsemann *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 1997, s. 386); musiało do niego dojść najpóźniej po jej zburzeniu przez Jana Hyrkana w 129/8 roku p.n.e.; podobnie powstanie Pisma samarytańskiego w czasach hasmonejskich datuje E. Tov (E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997 [hebrajskie wydanie 1989], s. 67n), tak że datę *ad quem* wyznacza G (połowa III w. p.n.e.).

¹⁶ Numeracja jak w *Biblii Tyściclecia*.

poza Torą i *Newiim* w obiegu znajdowały się jeszcze dalsze księgi, które studiowano¹⁷. W mniej więcej w tych samych czasach co Syr zwój qumrański 4QMMT C 92 (Niektóre z Nakazów Prawa) zaleca, żebyś rozważał Księgę Mojżesza, księgi proroków i Dawida (= Pss)¹⁸. Choć świadectwa potwierdzają istnienie w II w. p.n.e. dwóch jednoznacznie nazywanych części „kanonicznych”, to inaczej niż w przypadku Tory, nie możemy mówić o *Newiim* jako w pełnym sensie wielkości kanonicznej, bo ich tekst podlegał dalszemu, literackiemu, redakcyjnemu rozszerzaniu. Sztandarowym przykładem jest Jr, która w przekładzie Septuaginty posiada tekst o 1/7 krótszy niż w TM¹⁹. Dopiero od początku II w. n.e. społeczność żydowska posługuje się praktycznie jednym zbiorem ksiąg świętych (Józef Flawiusz, 4Ezd)²⁰. Kanonizacja była więc również stopniowym i powolnym procesem²¹. Sytuację komplikuje fakt, że kopiowanie ksiąg biblijnych, które – z jednej strony – poświadcza,

¹⁷ O problematyce kanoniczności Tory i Proroków (sugestie co do pism, które być może Syrach zaliczał do tej grupy) w Syr zob. M. Witte, *Der 'Kanon' heiliger Schriften des antiken Judentums im Spiegel des Buches Ben Sira/Jesus Sirach*, [w:] *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis Gegenwart. Ein Handbuch*, red. E.-M. Becker, S. Scholz, Berlin-New York 2012, s. 229-255 (zwł. 237-248, do pism prorockich s. 240-241).

¹⁸ Numeracja i przekład P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran, Wadi Murabba'at, Masada, Nachel Chewer* (Biblioteka zwojów. Tło Nowego Testamentu 5), Kraków 2000, s. 309.

¹⁹ Nie można się więc dziwić, że H.-J. Fabry twierdzi, że kanonizacja nie jest zakończeniem, ukoronowaniem literackiego procesu tworzenia pism biblijnych (H.-J. Fabry, *Der Text und seine Geschichte*, [w:] Zenger i in., *Einleitung in das Alte Testament*, dz. cyt., s. 39).

²⁰ Flawiusz, *Contra Apionem* 1,8; 4Ezd 14,44-46; też Talmud Bab (BabB 14b-15a); J. Homerski (red.), *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań-Warszawa 1973, s. 162; O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh 1975, s. 368n. Starsza literatura nie trafnie mówiła o tzw. „synodzie w Jamni”.

²¹ Dużo trudniej byłoby zarysować kształtowanie się zbioru greckiej Septuaginty, tzw. „kanonu aleksandryjskiego”. Większość ksiąg przetłumaczono zapewne w diasporze aleksandryjskiej, ale funkcjonowały również w Judei, a w judaizmie wyparte zostały w wyniku ujednolicania tekstu kanonicznego. Zob. A. Aejmelaeus, *Die Septuaginta als Kanon...*, dz. cyt., s. 313-326; M. Rösel, *Die graphie gewinnt Kontur. Die Stellung der Septuaginta in der Theologiegeschichte des Alten Testaments*, [w:] *Theologische Literaturzeitung*, 135, 2010, s. 639-652; S. Kreuzer, *Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung*, [w:] *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, red. M. Karrer, W. Kraus, Bd.1, Stuttgart 2011, s. 3-39; M. Müller, *Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons*, [w:] *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 219), red. M. Karrer, W. Kraus, Tübingen 2008, s. 712-715 (tam też o historii Septuaginty w chrześcijańskim kanonie i jej znaczeniu: s. 707-727).

jaką estymą się one cieszyły, a które – z drugiej strony – było niezależne od kanonizacji, rozpoczęło się, zanim proces ich redakcyjnego opracowania został zakończony. W efekcie księgi uznane za kanoniczne funkcjonowały w odmiennych postaciach, tradycjach tekstowych.

6. Ujednolicanie tradycji tekstowych

Kanonizacja i powiązane z nią czynniki historyczne – wśród których wymieniana się zagrożenia ze strony sekciarskich czy schizmatycznych nurtów, takich jak Samarytanie (Sam.) czy chrześcijanie (którzy *de facto* przejęli Septuagintę, G), i niebezpieczeństwa zewnętrzne spowodowane upadkiem powstań żydowskich, czy może jeszcze bardziej rozwój synagog²² – spowodowały, że konieczne stało się dokonanie wyboru spośród dostępnych tradycji tekstowych, gdyż wielość stała na przeszkodzie normatywności ksiąg świętych. Wg E. Tova, który sklasyfikował przekazy zwojów qumrańskich, spośród manuskryptów biblijnych z Qumran ok. 40% reprezentuje późniejszy TM, czyli zalicza się to tradycji protomasoreckiej, 25% zawiera tekst bliski TM, ale w ortografii qumrańskiej, 5% odpowiada Sam (teksty zwane presamarytańskimi), 5% Septuagincie i aż 25% to niezależne tradycje tekstowe²³. Proces ujednolicania tradycji tekstowych ksiąg trwał mniej więcej od II do VI czy nawet VII w. n.e.²⁴, przy czym nie sprowadzał on się do wyboru jednego typu tekstu, coś takiego jak typy tekstu całej Biblii hebrajskiej najpewniej nie istniało²⁵. W jego wyniku otrzymaliśmy tekst spółgłoskowy późniejszego TM. Warto nadmienić, że zbiory qumrańskie ujawniają wczesną dominację przekazu protomasoreckiego.

²² Na rozwój synagog i hebraizację diaspory jako przyczyny zintensyfikowanej pracy nad tekstem hebrajskim w od IV w. n.e. wskazała w trakcie dyskusji (VII Sympozjum Starożytna Palestyna/Izrael, Warszawa 2012 r.) K. Stebnicka.

²³ E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, dz. cyt., s. 95-97; zob. też A.P. Kluczyński, *Dodatek I: Historia tekstu Starego Testamentu*, [w:] J. Sławik, *Egzegeza Starego Testamentu...*, dz. cyt., s. 175.

²⁴ Podany przedział czasu ma tylko schematycznie wskazywać na ramy czasowe tego dłuższego procesu, którego intensywność z pewnością była bardzo różna. K. Stebnicka w trakcie dyskusji (por. przyp. 22) podkreśliła, że nie można liczyć się z poważną pracą na tekstem przed IV w. n.e.

²⁵ H.-J. Fabry, *Der Text und seine Geschichte*, dz. cyt., s. 65.

7. Standaryzacja

Ostatnim krokiem dla ustabilizowania tekstu i zapewnienia mu w miarę jednolitego odczytywania była jego standaryzacja, przypadająca przede wszystkim na VIII-X w. n.e. (bywała zwana fazą masorecką) i polegająca na wokalizacji tekstu, dokonaniu jednoznacznego podziału logicznego, wprowadzeniu korekt w czytanie w postaci adnotacji *qere* i szeregu innych oznaczeń, mających bardzo różny sens (*puncta extraordinalia*, powiększone litery, *nun* inwersyjne, *tiqqune soferim* itp.), oraz opracowanie masory małej (*m. parva*) i masory dużej (*m. magna*). Przy czym konkurowały ze sobą różniące się od siebie odczytywania i systemy oznaczeń²⁶. Wszystkie te działania miały na celu stworzenie jednolicie odczytywanego tekstu standardowego.

Kompletne manuskrypty ST, na których oparte są nasze drukowane Biblie Hebrajskie, zawierają tekst masorecki (oznaczenie TM jest wiązane najczęściej z kodeksem L), który jest wynikiem długiej, w szczegółach bardzo zawiłanej i często bardzo niejasnej historii powstawania, przekazywania i opracowania tekstu. Skądinąd bardzo użyteczne pojęcie „kanonicznej” czy „ostatecznej postaci tekstu” jawi się więc co najwyżej jako konieczny postulat egzegetycznego rozumu²⁷. Wprawdzie statystycznie rzecz biorąc, można by mówić o priorytecie TM²⁸, to jednak w każdym pojedynczym przypadku trzeba ocenić jakość wariantów tekstowych²⁹, próbować ustalić ich genezę³⁰. Dla teologa oznacza to, że nie może po prostu bezkrytycznie korzystać z *Biblia Hebraica (Stuttgartensia)*, lecz musi mieć świadomość procesów, które złożyły się na powstanie TM. Podobnie

²⁶ Zob. E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, dz. cyt., s. 16-62. Był to więc również długotrwały proces, który miał swoje korzenie we wcześniejszych wiekach.

²⁷ H. Utschneider (*Text – Leser – Autor. Bestandaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese*, [w:] *Biblische Zeitschrift*, 43, 1999, 228) posługując się sformułowaniem E. Bluma (*Gibt es die Endgestalt des Pentateuch*, [w:] *Congress Volume Leuven 1989* (Vetus Testamentum, Supplementum 43), red. J.A. Emerton, Leiden-New York-København-Köln 1991, s. 46-57, tutaj s. 57), który na tytułowe pytanie odpowiada, że istniało raczej wiele „ostatecznych postaci tekstu”.

²⁸ Co, dla tych wszystkich przypadków, w których tekst TM jest językowo i rzeczowo bez zarzutu, postuluje E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1973, s. 112.

²⁹ E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, dz. cyt., s. 248.

³⁰ A.P. Kluczyński, *Dodatek I: Historia tekstu...*, dz. cyt., 177.

historyk nie może czuć się zwolniony z analizy źródeł, którymi dysponuje. Ani teolog, ani historyk nie może prowadzić swych badań bez krytyki tekstu i krytyki literackiej.

Summary

The paper offers an overview of the history of Hebrew text(s) of the Old Testament from oral beginnings to medieval manuscripts (so called Masoretic Text). Following stages are listed: oral tradition – (first) writing down – collecting, supplementing and editing – coping – canonizing – uniforming of the consonantal texts – standardizing (vocalization etc.). All the stages were long processes, partly running simultaneously and non-linearly. The paper calls for a necessity of text criticism and literary criticism in exegetical work of theologians and historians.

Rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie i Gomorze (Rdz 18,16-33) jako afirmacja Bożej sprawiedliwości

Historia zniszczenia Sodomy i Gomory, w przeciwieństwie do wielu innych opowiadań zawartych w Biblii, nie ma odpowiedników w spuściźnie literackiej ludów ościennych¹. Uważana jest ona nierzadko za przykład siły modlitwy wstawienniczej, bowiem za jej pomocą Abraham miał doprowadzić do zmiany Bożej decyzji i wymóc na Bogu oszczędzenie Sodomy i Gomory ze względu na potencjalną liczbę dziesięciu żyjących tam sprawiedliwych². Tymczasem niniejszy artykuł ma na celu pokazanie, że rozmowa Abrahama z Bogiem powinna być widziana przede wszystkim jako dyskusja o sprawiedliwości Wszechmogącego, a nie jako przykład skuteczności modlitwy prowadzącej do zmiany Bożego zdania.

Tłumaczenie jednostki Rdz 18,16-33 przedstawia się następująco:

16. I powstałi stamtąd (owi) ludzie i spojrzeli w kierunku Sodomy, a Abraham poszedł ich odprawić. 17. A JHWH powiedział: czy zatajam ja przed Abrahamem to, co czynię? 18. I Abraham z pewnością będzie narodem wielkim i mocnym, i będą błogosławione w nim wszystkie narody ziemi. 19. Gdyż poznałem go, żeby nakazał on synom swoim i domowi swojemu po nim i będą strzegli drogi JHWH, ażeby czynić sprawiedliwość i prawo, ażeby przywiódł JHWH na Abrahama wszystko, co powiedział o nim³. 20. I powie-

* Dr hab. Andrzej P. Kluczyński jest profesorem nadzwyczajnym w Katedrze Wiedzy Starego Testamentu i Języka Hebrajskiego ChAT.

¹ *Die Tora in jüdischer Auslegung. Band I Bereschit*, ed. W. G. Palut, Gütersloh 1991, s. 192.

² Uważa tak np. G. von Rad (G. von Rad, *Das Erste Buch Mose Genesis*, Göttingen 1976, s. 168n). Podobnie S. Wypych widzi w perykopie załagodzenie Bożej sprawiedliwości przez jego miłosierdzie, dzięki wstawiennictwu Abrahama (S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych I. Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 74).

³ W wersecie 19. wiele tłumaczeń oddaje tekst, w którym czasownik יָדַע w 1 os. sg. perf. kal nie posiadałby sufiksu 3. os. sg. masc. (Peszitta, Targumy, LXX, Vulgata, a także Pięcioksiąg Samarytański). Zasada *lectio difficilior* zdaje się przemawiać za tekstem Kodeksu

dział JHWH: krzyk z powodu Sodomy i Gomory taki (jest) wielki, a grzech ich (jest) bardzo ciężki. 21. Zstąpię więc i zobaczę, czy według krzyku, który doszedł do mnie, czynili wszystko, czy nie, chcę to wiedzieć. 22. I odwrócili się stamtąd ci ludzie, i poszli do Sodomy, a JHWH wciąż stał przed Abrahamem⁴. 23. I zbliżył się Abraham i powiedział: czy naprawdę zgładzisz sprawiedliwego ze złoczyńcą? 24. Może jest pięćdziesięciu sprawiedliwych pośród miasta, czy zgładzisz i nie darujesz temu miejscu ze względu na pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy są w jego środku? 25. Nie byłoby godne ciebie, aby uczynić taką rzecz, aby uśmiercić sprawiedliwego razem ze złoczyńcą. I będzie podobnie sprawiedliwy, jak i złoczyńca. Nie byłoby to godne ciebie. Czy sędzia całej ziemi nie czyni (sam) prawa? 26. I powiedział JHWH: jeśli znajdę w Sodomie pięćdziesięciu sprawiedliwych w środku miasta, to daruję całemu miejscu ze względu na nich. 27. I odpowiedział Abraham mówiąc: oto jeszcze pozwalam sobie mówić do Pana, a oto ja proch i popiół. 28. Może zabraknie do pięćdziesięciu sprawiedliwych pięciu, czy zgładzisz z powodu pięciu całe miasto? I powiedział: nie zgładzę, jeśli znajdę tam czterdziestu pięciu. 29. I powtórnie rzekł do niego mówiąc: może znajdzie się tam czterdziestu? I powiedział: nie uczynię (tego) z powodu czterdziestu. 30. I powiedział: niech się nie gniewa Pan, że będę mówił. Może znajdzie się tam trzydziestu, i powiedział: nie uczynię, jeśli znajdę tam trzydziestu. 31. I powiedział: oto jeszcze ośmielałem się mówić do Pana. Może znajdzie się tam dwudziestu? I powiedział: nie zgładzę z powodu dwudziestu. 32. I powiedział: niech się nie gniewa Pan, że będę mówił i tym razem: może znajdzie się tam dziesięciu? I powiedział: nie zgładzę z powodu dziesięciu. 33. I poszedł JHWH, kiedy zakończył mówić do Abrahama, a Abraham wrócił na swoje miejsce.

Jednostka nie jest wyraźnie oddzielona od 18,1-15. Werset 15 nie stanowi klasycznego zakończenia. Niekiedy werset 16 traktuje się jako zakończenie poprzedniej sceny, jednakże w większym stopniu ma on charakter wprowadzający. Choć zarówno rozmowa Abrahama z Bogiem o Sodomie, jak i wcześniejsze ugoszczenie przez Abrahama trzech wędrowców odbywają

Leningradzkiego, a jego lekcja jest zrozumiała. Lekcje tłumaczeń mogą być wyjaśnione pragnieniem wygładzenia tekstu.

⁴ W wersecie 22 zgodnie z uwagą *tiqqun sofrim* należy zamienić miejscami imiona „Abraham” i „JHWH”.

się w tym samym miejscu i stanowią część większej opowieści, to jednak od wersetu 16 wprowadzany jest nowy temat, pozwalający na samodzielną analizę sporu Abrahama z Bogiem o Sodomie i Gomerze. Werset 16 zaczyna się od czasownika **וַיֵּשְׁבֶה**, który podkreśla przedsięwzięcie nowej aktywności przez trzech gości Abrahama. Również w tym wersecie po raz pierwszy wprowadzony zostaje temat Sodomy, bowiem to w jej kierunku spoglądają goście Abrahama. Wyznaczenie w w. 16 początku większej części tekstu potwierdzone jest przez aranżację tekstu masoreckiego, bowiem w tym miejscu masoreci umiejscowili początek parasy stumy. Możliwe, że problemy z początkiem perykopy da się wytłumaczyć na etapie krytyki literackiej. O wiele łatwiej jest wyznaczyć koniec perykopy, jest nim bowiem werset 33. Werset następny – 19,1 – wprowadza nam nowy temat, a mianowicie opisuje ratunek Lota i zniszczenie grzesznych miast.

Chociaż niektórzy egzegeci optują za jednolitością perykopy, ewentualnie uważają, że późniejsze ingerencje w tekst były minimalne, to nie da się ukryć, że fragment posiada wiele napięć i nierówności, które pozwalają wysunąć przypuszczenie, iż historia jego redakcji jest stosunkowo złożona⁵. Po pierwsze werset 19 zdaje się pozostawać w napięciu do wersetu 18, stanowiąc inne uzasadnienie decyzji Boga o poinformowaniu Abrahama o planach względem Sodomy. Do tego, o ile w. 18 mówiąc o błogosławieństwie narodów w Abrahamie uzasadnia plan Boga poinformowania Abrahama o Bożym postanowieniu, to wypowiedź wersetu 19 zdaje się nie być złączona w szczególnie sposób z resztą opowiadania⁶. Werset 22 wprowadza nagle temat mężów, którzy dopiero odchodzą. Nawiązuje on do w. 16 oraz łączy perykopę 16-33 z perykopą wcześniejszą. Należy też zwrócić uwagę na napięcie między wersetami 17 a 21. Pierwszy zdaje się zakładać już Bożą decyzję dotyczącą Sodomy, natomiast werset 21 informuje czytelnika, że Bóg dopiero sprawdzi kwestię grzeszności Sodomy zgodnie z krzykiem, który do niego dotarł⁷.

Werset 21 zdaje się zaprzeczać 19,13, w którym czytamy, że Bóg posłał swoich wysłanników, aby zniszczyli miasto. Werset 33, który ma typowy

⁵ G. von Rad twierdzi (powołując się na M. Notha), że dodatkiem może być wyłącznie werset 19. Zob. G. von Rad, *Das Erste Buch Mose...*, dz. cyt., s. 164; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 259n.

⁶ C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 347.

⁷ Tamże.

charakter kończący opowiadanie, zdaje się nie pasować do wcześniejszego dialogu Abrahama z Bogiem⁸. Werset ten zdaje się zakładać dłuższą przemowę Boga do Abrahama, a nie tylko lapidarne odpowiedzi.

Biorąc to wszystko pod uwagę, H. Seebass proponuje następujące rozwiązanie problemów literacko-krytycznych, uwzględniające także historię powstawania wcześniejszej perykopy rozdziału 18: warstwę pierwotną stanowić miały 1aβ-13.15-17.19aa.20.22.33. Jest to dzieło Jahwisty, ale już on miał wykorzystać starsze przekazy i pełnić funkcję redaktora⁹. Odpowiedzialny był np. za włączenie sceny 9-15 we wcześniejsze opowiadanie. Dialog Abrahama z Bogiem 23-32 miał być włączony później, a bliski jest on w swojej wymowie Rdz 20,4, opowiadaniu o potopie oraz Ez 14,12-20¹⁰. Pokrewieństwo teologiczne z wypowiedzią Ezechiela sugerowałoby pochodzenie z czasów bliskich niewoli babilońskiej, ale przyjęcie takiego datowania nie jest konieczne, perykopa z Księgi Ezechiela mogła bazować bowiem na starszym tekście z Rdz 18. Zapewne na tym samym etapie włączono werset 18, który miał na celu nawiązanie do Rdz 12,2n. Werset 21 miał natomiast na celu osłabienie wymowy wersetu 25. H. Seebass podaje także, że w. 19aβ-b musiał zostać włączony do perykopy na ostatnim etapie. Jak można się ustosunkować do powyższej koncepcji? Jest ona zapewne właściwa, jednakże nie wydaje się, aby w. 21 osłabiał w jakikolwiek sposób wymowę wersetu 25. Nawet bez wersetu 21 wiadomo, że Sodoma została zniszczona, ponieważ nie znalazł się tam nikt sprawiedliwy, a z miasta uratowany został jedynie Lot. Werset 21 podkreśla temat, który występuje w części dialogicznej, a mianowicie dbałości Boga o sprawiedliwość. Werset 21 nie tylko nie stoi w napięciu do 25, nie osłabia jego znaczenia, lecz przeciwnie – podkreśla je. Zwrócenie uwagi na sprawiedliwe postępowanie Boga jest jak najbardziej zrozumiałe w przypadku Bożej krytyki niesprawiedliwego postępowania człowieka. Z tego powodu wydaje się, że w. 21 mógł zostać włączony w podobnym czasie co 23-32.

Opowieść rozpoczyna się od zwrócenia uwagi trzech gości Abrahama na Sodomę, a co za tym idzie, od zwrócenia na nią uwagi czytelnika (w.16)¹¹.

⁸ H. Seebass, *Vätergeschichte I* (11,27-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997, s. 119.

⁹ Tamże, s. 133n.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Biblia zna tradycję o zniszczeniu nie tylko Sodomy i Gomory, ale i całego regionu,

W wersetach 17-21 zapisany został monolog Boga dotyczący tego, co zamierza On uczynić z Sodomą, a także kwestia obecności Abrahama w owej historii i znajomości przezeń Bożych planów. Bóg zadaje pytanie, czy powinien ukryć przed Abrahamem swoje zamiary co do grzesznego miasta. Pytanie zadane przez Boga może być rozumiane jako skierowane do członków jego niebiańskiego dworu. Uzasadnienie, które istniało w tekście pierwotnie, to כי ידעתיו, akcentujące szczególną bliskość Abrahama Bogu, a więc zarazem konieczność uratowania jego bratanka Lota wraz z rodziną. Wprowadzenie wersetu 18, a także 19aβ-b, spowodowało całkowicie inne ujęcie sprawy. Wersety te nawiązują do Rdz 12,2n, a więc wskazują na dane Abrahamowi obietnice stania się wielkim narodem i błogosławienia w nim wszystkich ludów ziemi. W ten sposób ukazane zostało znaczenie samego Abrahama i Izraela dla narodów, a nie tylko dla samego Boga. Abraham ma udział w Bożych planach, dostęp do wiedzy boskiej nie tylko dlatego, że jest Bogu bliski, ale i z tego powodu, że rola Abrahama (a co za tym idzie i późniejszego Izraela) jest istotna głównie w relacji do innych narodów¹². Może się wydawać, że niezrozumiale brzmi kontynuacja uzasadnienia z w. 19, ponieważ czytamy tam o strzeżeniu przez dom Abrahama i jego potomków „drogi JHWH” i czynieniu przez nich sprawiedliwości po to, by Bóg mógł zrealizować swoje obietnice, jednakże jest ona jasna w kontekście następnych wersetów. To, co Bóg zamierza zrobić, a o co będzie się „spierać” Abraham z Bogiem, to kwestia sprawiedliwości. Tak więc ten, który ma uczyć swoich potomków drogi JHWH i którego potomstwo ma czynić sprawiedliwość, powinien wiedzieć jak najwięcej o Bożej sprawiedliwości i być wprowadzony w jej niuanse¹³. Werset 19 ukazuje również, na czym polega owa

w którym znajdowało się w sumie pięć miast, a mianowicie: Sodoma, Gomora, Adma, Seboim i Soar (Gn 14,2). Poza Księgą Rodzaju teksty starotestamentowe wymieniają inne miasta oprócz dwóch znajdujących się w analizowanym opowiadaniu (np. w Oz 11,8 czy Dtn 29,23). Tak więc wydaje się, że nazwa miasta Gomory służy w naszym opowiadaniu określeniu całego regionu, za wyjątkiem wersetu 20, gdzie taką funkcję pełni nazwy dwóch miast.

¹² W podobny sposób ujmuję zagadnienie komentarz Rasziego, który wskazuje na dokonaną w 17,4-5 zmianę imienia Abrama na Abrahama, czyli „ojca wielu narodów”. W ten sposób Abraham musiał wziąć odpowiedzialność „jako ojciec” również za mieszkańców Sodomy. Zob. *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 193.

¹³ G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, Philadelphia 1972, s. 210. Tu można zwrócić uwagę na fakt, że opowieść o zniszczeniu Sodomy i Gomory jest najczęściej przytaczaną historią z Księgi Rodzaju w innych księgach Biblii (np. Dtn 29,23; 32,32; Iz 1,9; 3,9; 13,9; Jr 23,14; 49,18; Ez 16,46n; Am 4,11; So 2,9).

szczególna bliskość Bogu będąca wybraniem. Otóż ma ona prowadzić do sprawiedliwego postępowania.

W wersecie 20 znajduje się Boże stwierdzenie na temat krzyku o winie, który doszedł do Boga z powodu Sodomy i Gomory. Pojęcie זעקה oznacza w tym przypadku tego rodzaju krzyk osoby krzywdzonej i doświadczającej niesprawiedliwości, że Bóg musi nań zareagować¹⁴. G. von Rad stwierdził – na podstawie Jr 20,8; Hb 1,2; Hi 19,7 – że znamy nawet treść owego wołania, a mianowicie צרה¹⁵. Za pomocą tego okrzyku, jak pisze von Rad, osoba pokrzywdzona doprasza się sprawiedliwości i pomocy pośród wspólnoty, w której funkcjonuje, a jeżeli nie może jej znaleźć, to wołanie dociera w sposób bezpośredni do Boga jako gwaranta wszelkiej sprawiedliwości. Możemy więc przypuszczać, że w przypadku Sodomy i Gomory chodziło o przestępstwa natury społecznej, a nie seksualnej¹⁶. W wersecie 21 Bóg decyduje się „zstąpić”, aby zbadać sprawę krzyku i grzeszności Sodomy i Gomory. Oznacza to, że nie występuje od samego początku z karaniem, ale postanawia sam obiektywnie zbadać sprawę. Boże „zstąpienie” jest tego rodzaju sprawdzeniem sytuacji, po którym Bóg przystępuje do działania¹⁷. Po owym sprawdzeniu decyzja została podjęta i mężczyźni będący w gościnie u Abrahama udali się w drogę do Sodomy (w. 22). Znaczące jest, że opowiadanie nie informuje nas wcale, że Bóg oznajmił Abrahamowi o swoim postanowieniu. Brak takiej informacji wynikać może albo z historii redakcji perykopy, albo z prostego faktu, że Jahwista nie podaje tu zamiaru Boga ponieważ historia zniszczenia Sodomy i Gomory była powszechnie znana w przekazach ludowych – miasta

¹⁴ Zob. G. F. Hasel, צרה zā'āq, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 2, ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren, s. 631.

¹⁵ G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 211.

¹⁶ Por. C. Westermann, *Genesis 2. Teilband Genesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 353. Motyw nadużyć społecznych, czyli uciskania osób słabszych i biedniejszych przez mieszkańców Sodomy rozwinięty jest szczególnie w interpretacjach żydowskich, przywołujących cytaty z Ez 16,49n. Jako ciekawostkę podać można także, że midrasz Pirkej d'Rabbi Eliezer 25 i Zohar 108b-109a przekazują tradycję, wedle której miasto było bardzo bogate, a mimo to jego mieszkańcy zalali wodą dojścia do Sodomy, aby uniknąć obcych. Opowiadanie to w jeszcze większym stopniu oskarża grzesznych Sodomitów, ponieważ, gdyby byli oni biedni, ich awersja do obcych i niechęć do dzielenia się byłyby zrozumiałe. Zob. *Die Tora...*, s. 199. Taka interpretacja podpira się werselem Gn 19,9, w którym czytamy, że jeden Lot (לוט) przybył, aby mieszkać w Sodomie. Według innych żydowskich komentarzy był to nie krzyk z powodu Sodomy i Gomory, ale krzyk tych miast przeciwko Bogu. Ta druga interpretacja nie odpowiada jednak intencji tekstu.

¹⁷ Por. Gn 11,5.

te nie istniały w czasach powstania perykopy i adresat opowiadania nie mógł usłyszeć innego zakończenia jak to, które mówiło o jego zniszczeniu. Werset 22 kończy się stwierdzeniem o pozostawianiu Boga blisko Abrahama, co pozwoliło temu ostatniemu zwrócić się do Boga w sprawie miast zagrożonych zniszczeniem. Wersety 23-25 stanowią pierwszą wypowiedź Abrahama skierowaną do Boga. Jest ona bardzo obszerna i w niej zarysowany jest podstawowy problem perykopy, chociaż porusza ona kilka zagadnień. Chodzi w niej przede wszystkim o sprawiedliwość Boga i charakter tej sprawiedliwości. Jakie zagadnienia poruszane są w wypowiedziach Abrahama? W wersecie 23 Abraham zadaje Bogu pytanie, czy naprawdę jest On w stanie zgłodzić sprawiedliwego wraz ze złoczyńcą. Oznacza to, że Abraham, może nie dowierzając, a może wyrażając w ten sposób swoje zdziwienie, pyta Boga, czy dla Niego istotniejsze jest ukaranie zła, czy dobro sprawiedliwych. Inaczej mówiąc, co motywuje Boga bardziej do działania: czy to, że Bóg karze zło popełniane przez ludzi, przeważa nad jego miłosierdziem? Czy sprawiedliwy może zginąć za przyczyną Bożego działania, ponieważ zło niesprawiedliwych musi być ukarane?

Tu należy krótko wyjaśnić, kim jest według Starego Testamentu sprawiedliwy (hebr. צַדִּיק), a kim złoczyńca (hebr. רָשָׁע). Sprawiedliwy to nie jest ktoś, kto nigdy nie popełnił żadnego uchybienia, kto w sensie dosłownym ani razu nie popełnił ani jednego grzechu. Sprawiedliwy to ktoś, kto jest wierny Bogu, czyja postawa jest postawą lojalności wobec Boga i jego wspólnoty. Postawa sprawiedliwego jest w stosunku do jego społeczności korzystna, a nie szkodliwa. Bycie sprawiedliwym wyraża się przede wszystkim we właściwym działaniu¹⁸.

Chociaż w Biblii hebrajskiej, a szczególnie w Pięcioksięgu pojęcie רָשָׁע często używane jest w znaczeniu prawnym – złoczyńcą jest ten, kogo sąd ogłosił w danej sprawie winnym, to bardzo wiele miejsc biblijnych, zwłaszcza w Psalterzu (np. Ps 7,16; 11,2; 17,9; 28,3; 55,4; 140,5.9 itp.), pokazuje, że niesprawiedliwy to ktoś, kogo postawa charakteryzuje się niewiernością, brakiem lojalności wobec Boga, a dla społeczności jest szkodliwa. Dlatego też

¹⁸ B. Johnson, צַדִּיק *šādaq*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 6, ed. H.J. Fabry, H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, s. 918; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 293n.

społeczność powinna dla własnego dobra pozbyć się niesprawiedliwego¹⁹. Znaczenie takie zdaje się potwierdzać przypuszczenia komentatorów, według których przestępstwo mieszkańców Sodomy polegało na niesprawiedliwości społecznej.

Czy może być tak, że człowieka dosięgają Boże plagi z powodu zła innych osób w jego otoczeniu? W wersecie 24 Abraham wysuwa przypuszczenie, według którego w mieście może znajdować się pięćdziesięciu sprawiedliwych i pyta Boga, czy wówczas także miasto zostałoby zniszczone. Trudno rozstrzygnąć, dlaczego Abraham zaczyna od tej właśnie liczby. G. J. Wenham powołuje się na Am 5,3, w którym to tekście czytamy, że niewielkie miasto mogło wystawić stu zbrojnych mężczyzn, tak więc liczba pięćdziesięciu mogła odnosić się do połowy mieszkańców małego miasta będących wolnymi obywatelami, nie licząc oczywiście ich rodzin i sług²⁰. Tak więc Abraham wychodziłby od proporcji pół na pół, jeśli chodzi o sprawiedliwych i złoczyńców. Werset 25. jest bardzo wyrazisty w swojej wymowie. Jest on prośbą, w której jako uzasadnienie Abraham stawia kwestię czynienia sprawiedliwości przez Boga („czy sędzia całej ziemi nie czyni sprawiedliwości?”). Zgładzenie osoby sprawiedliwej razem ze złoczyńcą, nawet takim, który zasłużył na śmierć, byłoby rzeczą niesprawiedliwą. Sędziowie ziemscy Izraela wzywani byli do czynienia sprawiedliwości, o ileż bardziej sprawiedliwie powinien postępować Ten, który jest boskim Sędzią całej ziemi. Abraham wskazuje tu na pewien paradoks. Bóg wspomniał wcześniej, że powodem jego reakcji jest krzyk, który się Doń wznosił. Jak zostało to już wspomniane, ów krzyk wywołany został najprawdopodobniej przez przestępstwa polegające na krzywdzeniu, uciskaniu i czynieniu niesprawiedliwości innym. Oznacza to, że Bóg karząc wyrządzanie niesprawiedliwości innym, nie może czynić tego w sposób niesprawiedliwy, sam nie dbając o los sprawiedliwego, albowiem w ten sposób pozbawiłby się prawa do wykonania wyroku na niegodziwcach. Abraham w w. 25 dwukrotnie powtarza słowa tłumaczone w większości komentarzy poprzez: „niech to będzie dalekie od Ciebie” (hebr. חלילה לך). Użyty tam rzeczownik pochodzi od rdzenia

¹⁹ Zob. znaczenie w: H. Ringgren, ראש *rāša*’, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 7, s. 675-684.

²⁰ G.J. Wenham, *Genesis 16-50*, Dallas 1994, s. 52.

חלל, oznaczającego „zbezczęścić”, „sprofanować”²¹. Zbezczeszczone może być przykładowo Boże imię przez niewłaściwe postępowanie Izraelitów, np. w stosunku do biednych współobywateli (Am 2,7b; Jr 34,16)²². Wyrażenie takie, które zostało dwukrotnie użyte przez Abrahama, występuje najczęściej w odniesieniu do osoby wypowiadającej się jako wzdraganie się przed jakimś zarzutem (Rdz 44,7.17; Joz 22,29; 1 Sm 2,30; 1 Sm 24,7 itp.). Jak zauważa W. Dommershausen, sformułowanie to należy rozumieć na podstawie starotestamentowych wyobrażeń dotyczących świętości. Osoba wypowiadająca te słowa niejako zaklinała się „niechaj zostanę zbezczeszczony...”. Poza Rdz 18,25 tylko jeden raz pojęcie zostało użyte w odniesieniu do Boga, a mianowicie w Hi 34,10, gdzie Elihu odpiera zarzuty odnośnie niesprawiedliwego postępowania Boga. W tłumaczeniach żydowskich zawołania Abrahama oddawane są najczęściej poprzez frazę: „to byłoby/jest niegodne Ciebie”, co jest zapewne bliższe znaczeniu hebrajskiego wyrażenia, ponieważ określałoby coś przeciwnego Bogu, postępowanie, które jemu samemu przynosiłoby ujmę, bezczęściłoby go i ujmowało mu czci²³. Do tego zauważyć trzeba, że formuła nie jest w Biblii hebrajskiej prośbą. W wersecie 25 jest ono raczej podjętą przez Abrahama próbą uzasadnienia i przekonania Boga do zaniechania zniszczenia Sodomy i Gomory.

W części 25aß znajduje się stwierdzenie Abrahama, że w przypadku zniszczenia miasta ze sprawiedliwym będzie się dziać tak samo, jak z grzesznikiem. Kwestia, która zostaje tu podniesiona, dotyczy tego, czy los sprawiedliwych jest tożsamy z losem złoczyńców. Stwierdzenie Abrahama stoi w sprzeczności do wielu wypowiedzi mądrościowych Starego Testamentu, wedle których los obu tych grup jest całkowicie różny (np. Ps 1; Prz 15,6.9). Zgoda Boga na oszczędzenie miasta ze względu na 50 sprawiedliwych (w. 26.) oznacza, że akceptuje on argumentację Abrahama. Kolejne prośby Bożego wybrańca oraz Boża zgoda na oszczędzenie Sodomy ze względu na coraz mniejszą liczbę sprawiedliwych mieszkańców są tylko tego potwierdzeniem. H. Seebass zauważa, że sposób prowadzenia przez Abrahama dyskusji był pod względem retorycznym mistrzowski, ten bowiem nie zszedł od

²¹ W. Dommershausen, חלל *hll*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, T. 2, Stuttgart, Berlin – Köln – Mainz 1977, s. 972-981.

²² Tamże, s. 972n.

²³ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 194.

razu do liczby czterdziestu pięciu, ale wskazał na hipotetyczny brak tylko pięciu osób do pięćdziesięciu, co do których Bóg już wyraził swoją zgodę²⁴. Ten sam autor twierdzi, że sposób, w jaki Abraham zwraca się do Boga określając się mianem prochu i popiołu (w. 27), nie jest wyrazem szczególnej uniżoności, ale raczej – biorąc pod uwagę starotestamentową antropologię (por. Iz 40,6) – zwykłą konstatacją rzeczywistości. Werset 33 informuje nas, że Bóg zakończył rozmowę z Abrahamem i odszedł. Trudno powiedzieć, dlaczego negocjacje osiągnęły liczbę dziesięciu sprawiedliwych. Możliwe, że chodziło o najmniejszą grupę, która była wówczas zdolna do samodzielnej społecznej egzystencji²⁵. Tekst tego nie wyjaśnia. Z takiego zakończenia nie należy jednak wnosić, że liczba dziesięciu jest liczbą graniczną i że mniejsza grupa sprawiedliwych może zginąć, jeżeli Bóg wymierza karę grzesznemu ogółowi. Jak pokazuje następny rozdział, w mieście nie znalazł się po prostu nikt sprawiedliwy oprócz rodziny Lota, która została uratowana. Krytyka literacka wyjaśnia, że werset 33 kończył pierwotnie opowiadanie bez części dialogicznej, w której Abraham spiera się z Bogiem o Sodomę i Gomorę. Tak więc Bóg przyznaje rację argumentacji Abrahama, a zarazem jego czyn – zniszczenie Sodomy i Gomory – nie jest traktowany przez autora opowiadania jako działanie niesprawiedliwe, w mieście bowiem zniszczeni zostali wyłącznie grzesznicy. Na zadawane ustami Abrahama pytanie, czy Bóg postępuje sprawiedliwie, autor perykopy odpowiada zdecydowanie pozytywnie. Bóg jest sprawiedliwy i nie krzywdzi tych, którzy są mu wierni. Co zaś determinuje działanie Boga jako „sędziego całej ziemi”? Zdecydowanie Boża łaska i wzgląd okazywany tym, którzy postępują w sposób prawy. Jego miłosierdzie przeważa nad gniewem, a karzące działanie wynika przede wszystkim z troski o pokrzywdzonych i pragnieniu położenia kresu popełnianej niesprawiedliwości, a nie np. z chęci zemsty²⁶. Jest ono odpowiedzią na „krzyk”, który dociera do niego z ziemi (w. 20). Jak napisał G. von Rad: „po tak okazanej ze strony Boga woli przebaczenia, każdy musi uznać Boży wyrok za sprawiedliwy”²⁷.

²⁴ H. Seebass, *Vätergeschichte I* (11,27-22,24), dz. cyt., s. 132.

²⁵ Tamże, s. 133.

²⁶ Starożytni chrześcijańscy komentatorzy (np. Jan Chryzostom) zwracają uwagę na łaskawość i miłosierdzie Boga. Zob. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament II. Genesis 12-50*, ed. M. Sheridan, Downers Grove 2002, s. 71n.

²⁷ G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 214.

Żydowskie komentarze zwracają uwagę na sam fakt rozmowy Abrahama z Bogiem i jej charakter²⁸. Otóż Bóg nie zlekceważył jego argumentów, nie tylko potraktował je całkiem poważnie, ale także przyznał Abrahamowi rację. Oznacza to, że człowiek zawsze może pytać o motyw Bożego działania. Mimo ogromnej różnicy dzielącej człowieka od Boga, co podkreśla sam Abraham nazywając się prochem i popiołem (w. 27), człowiek nie jest przez Wszechmogącego traktowany jak marionetka, lecz może stać się jego partnerem. G. von Rad napisał, że chociaż opowiadanie nie ma intencji wskazania na Abrahama jako na prorockiego wstawiennika, to jednak pokazuje siłę tego rodzaju modlitwy i zapewne z tego powodu autor nie miałby nic przeciwko odczytywaniu perykopy właśnie z tej perspektywy²⁹. Jednakże nie czytamy, aby Abraham tu do czegośkolwiek Boga przekonał. Bóg w ogóle nie zmienia zdania. Wtajemnicza On Abrahama w swoje plany, których realizację poprzedzić ma dokładne zbadanie sytuacji (w. 21), Abraham następnie prosi Boga o Sodomę i przedstawia argumenty, którym Bóg przyznaje rację oraz zadaje pytania, na które Bóg odpowiada po jego myśli. W perykopie nie ma żadnych słów, które wskazywałyby na zmianę Bożej decyzji³⁰. Dlatego też w komentarzach żydowskich pojawia się myśl o roli sprawiedliwych, których zasługi mogą ratować także niesprawiedliwych³¹. Myśl ta rozwijana była także w komentarzach chrześcijańskich³². Po trzecie – jak zostało to już wspomniane – mędrcy żydowscy zwracali uwagę na grzech Sodomy, polegający na niesprawiedliwości społecznej. Tak więc w refleksji judaizmu komentatorzy skupiali się na zagadnieniach niesprawiedliwości społecznej Sodomitów i dochodzili do wniosku, że „(...) społeczeństwo dobrobytu bez odpowiedzialności społecznej jest autodestrukcyjne. Otępia sumienie, zamiast uczyć skruchy. Okazuje okrucieństwo i bezwzględność. Sposób, w jaki traktowane są osoby nowe

²⁸ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 197.

²⁹ G. von Rad, *Genesis...*, dz. cyt., s. 214.

³⁰ Jak np. יהוה נחם w przypadku wstawiennictwa proroka Amosa (Am 7,3.6) czy Mojżesza po uczynieniu przez Izraelitów złotego cielca (Wj 32,14).

³¹ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 197; A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, London 1920, s. 3-25.

³² Np. u Ambrożego („Dzieje Abrahama” *De Abraham*) czy Chryzostoma („Homilie do Księgi Rodzaju”). Zob. *Ancient Christian Commentary...*, dz. cyt., s. 71.

i obce, był i jest wciąż lustrem sytuacji moralnej danego społeczeństwa”³³. Według midraszu Genesis Rabba 50,9 wina Sodomitów polegała nie tylko na aktywnym czynieniu zła i krzywdzeniu innych, ale także na bierności jej mieszkańców i akceptacji nieprawego postępowania niesprawiedliwych³⁴. Jak pokazuje rozdział 19, nikt z mieszkańców miasta nie protestował, kiedy zaatakowano Lota i jego gości. Bierność i neutralność w takim przypadku są współudziałem w przestępstwie.

Autor opowiadania występuje zdecydowanie w obronie Bożej sprawiedliwości i sprawiedliwego działania, wskazuje na jego miłosierdzie i fakt, że Bóg bierze sprawiedliwość człowieka pod uwagę w o wiele większym stopniu niż jego winy i grzechy. Opowiadanie na przykładzie historii Sodomy porusza zagadnienie sprawiedliwości Bożej, błędem byłoby jednak wysunięcie na jego podstawie wniosku o przekonaniu autora, że we wszelkich katastrofach naturalnych giną tylko niesprawiedliwi. Według autora Bóg nie chce, aby los sprawiedliwego był taki sam jak złoczyńcy, ale to nie znaczy, że tak się nie dzieje. Autorzy biblijni byli świadomi, że stwierdzenia Psalmu 1. nie odpowiadają rzeczywistości. Nie tylko sprawiedliwy ginie nierzadko z niesprawiedliwym, ale często sprawiedliwy ginie, a niesprawiedliwemu wiedzie się bardzo dobrze. Psalm 73, Księga Koheleta, Księga Hioba, a nawet niektóre wypowiedzi Księgi Przypowieści pokazują, że nie można z czyjegoś cierpienia i nieszczęścia wnioskować o jego winie. Zło w świecie i nieszczęścia, które dotyczą sprawiedliwych i niewinnych, nie mają swojego wytłumaczenia. Opowiadanie o zniszczeniu Sodomy i Gomory pokazuje, że Bóg jednak nie jest winny cierpieniu sprawiedliwych i nieszczęściom tego świata, wręcz przeciwnie – stara się nieść im kres (jak uczynił to kładąc kres krzywdom zadawanym przez mieszkańców Sodomy). Nieszczęście – według autora opowiadania – nie powinno więc być powodem do odrzucenia przekonania o sprawiedliwości Boga i porzucenia postawy wierności Bogu.

³³ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 199. Zob. też: *Sefer haJaszar* 62. Angielskie tłumaczenie midraszu dostępne jest w Internecie pod adresem: <http://qbyh.org/The%20Scriptures/Pseudepigrapha/Seforim/Sefer%20Ha%20Yashar.pdf> (data dostępu: 20.09.2012).

³⁴ *Die Tora in jüdischer Auslegung...*, dz. cyt., s. 199.

Summary

The history of the discussion upon Sodom and Gomorrah (Gen 18,16-33) is very often interpreted as an example of the power of prayer. The article shows that the story is to be understood as a praise for God's righteousness. God's activity is to be determined by his mercy, and even God's punishment is a result of his care for oppressed and of his desire to stop the injustice being committed. The article also presents the history of the redaction of the pericope and its main Jewish and Christian interpretations.



**Nieznany dotychczas grecki rękopiśmienny
fragment Ewangelii Łukasza (Gr 29(49))
z Narodowego Centrum Rękopisów w Tbilisi****

Każde państwo cieszące się wielowiekowymi tradycjami, w tym także rękopiśmienną, ma własny ośrodek naukowy. Jego głównym celem jest gromadzenie, badanie, przechowywanie oraz konserwacja zabytków starożytności. W przypadku Kaukazu, jako przykład można wskazać ormiański Matenadaran w Erewaniu czy Gruzjińskie Narodowe Centrum Rękopisów w Tbilisi, które w czerwcu 2013 roku obchodziło 55. rocznicę powstania.

Oprócz przechowywanych w tym drugim ośrodku prawie 9000 rękopisów gruzińskich (z czego prawie 4000 to palimpsesty) znajduje się tam także około 5000 manuskryptów zapisanych w innych językach, m.in. arabskim, perskim, tureckim, łacińskim, hebrajskim, ormiańskim, syryjskim, etiopskim, mongolskim oraz greckim. Tych ostatnich – zapisanych alfabetem greckim – Narodowe Centrum Rękopisów w Tbilisi ma 34¹. Są to manuskrypty zarówno pergaminowe, jak i papierowe, różnej treści, datowane na okres od V do XIX wieku². Wśród nich znajdują się: traktaty teologiczne (Gr 4³, Gr 17, Gr 33(48)); jeden traktat lekarski (Gr 18); Bajki Ezopa (Gr 25(51)); księgi hymnograficzne (Gr 1, Gr 2, Gr 3, Gr 5, Gr 9, Gr 11, Gr 12, Gr 19, Gr 20, Gr 21, Gr 24 i Gr 30); Euchologiony (Gr 13 i Gr 34); Zbiory Kanonów

* Jerzy Ostapczuk jest adiunktem w Katedrze Pisma Świętego Nowego Testamentu Sekcji prawosławnej ChAT.

** Pragnę podziękować dyrektorowi Narodowego Centrum Rękopisów w Tbilisi Bubie Kudavie za pozwolenie na publikację zdjęć, oraz G. Parpulovowi i N. Kavirus-Hoffmann za pomoc i wszelkie sugestie dotyczące datacji fragmentu.

¹ We wcześniejszych opisach inwentarzowych wymienionych było 51 jednostek katalogowych. W 2000 roku miała miejsce reorganizacja, w wyniku której część zabytków (uznanych za dokumenty) została przeniesiona do archiwum.

² Najmłodszym zabytkiem są Bajki Ezopa, datowane na XIX wiek.

³ Rękopis nosi tytuł: βίβλος καλούμενος θεωρία εἰς τὸν παπισμόν, ἑκδοσις I, συναχθεῖσα μὲν παρὰ ἱερομοναχοῦ Μαζήμου. Rękopis datowany jest na XVIII wiek.

(Gr 6-7, Gr 8 i Gr 10); Irmologiony (Gr 16); dokumenty z Góry Atos (Gr 22⁴ i Gr 23) czy też zbytki z tekstem Pisma Świętego Starego (Psalterz (Gr 14)) i Nowego Testamentu (Gr 15, Gr 26, Gr 27, Gr 28, Gr 29(49), Gr 31), także z komentarzem (Gr 32⁵).

Spośród tych ostatnich najbardziej popularnym i znanym od dawna⁶ w literaturze jest datowany na IX wiek Kodeks Korideti⁷ (Gr 28). Jego tekst został opublikowany już w 1913 roku przez G. Beermanną i C.R. Gregory'ego⁸. Kodeks ten ma ogromne znaczenie nie tylko dla badań greckiego tekstu Ewangelii⁹, ale także i dla historii Gruzji. Znajduje się w nim bowiem wiele marginaliów, sporządzonych alfabetem gruzińskim, zawierających informacje historyczne, prawne i własnościowe z wymienionymi z imienia książąt i królów Gruzji¹⁰.

⁴ Rękopis ten zapisany grecką *katarewusą* zatytułowany *Περὶ τῆς κατὰ καὶ ἁγῶν ἱστορίας* εἰς γένει zwiera opis gruzińskich królestw, królów i książąt. Rękopis został wysłany ze św. Góry Atos przez I. Pantsulię do Mojżesza Janaszwili, który otrzymał go 13 lipca 1912 r.

⁵ Zdjęcia oraz opis rękopisu zob. Th. Otkhmezuri, K. Bezarashvili, *An Unknown Fragment of Greek Manuscript (Tbilisi, gr. arm. 32) from the National Center of Manuscripts in Tbilisi*, [w:] *Nea Rome, Rivista di ricerche bizantinistiche*, 7 (2010), 2011, s. 123-129.

⁶ Do dziś rękopis jest przedmiotem zainteresowań uczonych. Zob. T. Nicklas, *Eine Skizze Codex Coridethi (Q 038)*, [w:] *New Testament*, 42 (2000), s. 316-327; 6. პაპუაშვილი, *ახალი აღმოჩენა და მისი ქართული თარგმანი*, თბილისი, 2007, s. 57-60.

⁷ Jego nazwa pochodzi od wsi, w której był przechowywany w okresie panowania Nicefora II Fokasa (963-969) – Koridethi (znajdującej się w południowo-zachodniej Gruzji, niedaleko Batumi), położonej na prawym brzegu rzeki Murguli (dopływu Czorochu). Od wieku XV rękopis był przechowywany w Swanetii, we wsi Kala (w Cerkwi pw. św. Kwiryka), gdzie w 1853 roku został odkryty przez A.S. Bartholoméusa.

⁸ G. Beermann, C.R. Gregory, *Die Koridethi Evangelien θ 038*, Leipzig 1913.

⁹ Został on uwzględniony w ważniejszych wydaniach krytycznych greckiego tekstu Nowego Testamentu, zob. np. *The Greek New Testament*, 4th revised, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1994, s. 11*.

¹⁰ Zob. მ. ჯანაშვილი, *კორიდეთის ოთხთავი და მისი ქართული წარწერები*, [w:] *ძველი საქართველო*, ტფილისი 1909; Н.Я. Марр, *Грузинские рукописи греческого евангелия из Кориди*, [w:] *Известия Императорской Академии Наук*, 4, 1911, s. 211-240; ს. ეახიშვილი, *კორიდეთის ბერძნული სახარების ქართული მინაწერების დათარიღებისათვის*, [w:] *ჩვენი მეცნიერება*, 11-12, ტფილისი, 1924, s. 83-86; გ. წერეთელი, *კორიდეთის ხელნაწერი და მისი ბერძნული მინაწერები*, თბილისი 1937; ს. ეახიშვილი, *კორიდეთის ოთხთავის ბერძნული მინაწერები (X-XIII სს.)*, [w:] *გეოგრაფიკა*, VII, თბილისი 1967, s. 1-10; Б.Л. Фонкич, *Заметки о греческих рукописях советских хранилищ, I-4*, [w:] *Византийский Временник*, 36(61), 1974, s. 135-136; ვ. სიღოგავა, *კორიდეთის საბუთები (X-XIII სს.)* (=ეპიგრაფიკული ძეგლები და ხელნაწერთა მინაწერები, VIII; საქართველოს ისტორიის წყაროები, 60), თბილისი 1989.

Były one także przedmiotem badań obronionej w 2002 roku na Wydziale Historycznym Państwowego Uniwersytetu im. W.M. Łomonosowa w Moskwie dysertacji doktorskiej

Obok Kodeksu Korideti uwagę¹¹ zwracano na cztery¹² karty uncjalnego palimpsestu (Gr 31 (f. 191, 198, 294 i 295)) – datowane na V wiek i zawierające fragmenty listu Apostoła Pawła do Tytusa (1,5-9¹³) i 1. Listu do Tymoteusza (6,5-6 i 8-13), które doczekały się odrębnej publikacji¹⁴. Stanowią one część gruzińskiego papirusowo-pergaminowego¹⁵ rękopisu Triodionu przechowywanego aktualnie pod sygnaturą H-2123¹⁶.

Na uwagę uczonych zasługują także inne greckie rękopisy z tekstem Ewangelii, przechowywane w Narodowym Centrum Rękopisów w Tbilisi. Takim przykładem może być uncjalny manuskrypt Gr 27, datowany, podobnie jak Kodeks Koridethi, na wiek IX¹⁷ i znany w literaturze pod numerem

Ż.E. Gaizowicz pt. *Kartwelskie dziedzictwo Pontu XIII-XV w.* (zob. <http://www.dissercat.com/content/kartvelskoe-naselenie-ponta-v-xiii-xv-vv> (data dostępu: 21.09.2013)).

¹¹ Także niniejszy fragment został uwzględniony w ważniejszych wydaniach krytycznych greckiego tekstu Nowego Testamentu, zob. np. *The Greek New Testament*, 4th revised, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1994, s. 15*.

¹² We wcześniejszej literaturze wskazywano na 2 karty (B. Metzger, *A Hitherto Neglected Early Fragment of the Epistle to Titus*, [w:] *Novum Testamentum*, 1, 1956, s. 149-150; K. Aland, *Kurzgefasste liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, (=Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, B. 1), Berlin 1963, s. 56; K. Treu, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR; eine systematische Ausnurtung des Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Tbilisi und Erevan*, (=Texte und Untersuchungen 91), Berlin, 1966, s. 353-354; P. Orsini, *Manoscritti in maiuscola biblica, Materiali per un aggiornamento*, Casino 2005, s. 291-292), które opublikował G. Zereteli (zob. G. Zereteli, *Un palimpseste grec du V^e scèle sur parchemin (Epist. Ad. Tit., 1,4-6, 7-9)*, [w:] *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Letters et des Sciences Morales et Politiques*, 5^e ser., 18, 11 (1932), s. 427-423).

W rękopisie znajdują się jednak cztery karty greckiego palimpsestu (Z. Aleksidze, Th. Otkhmezuri, *Palimpsest Leaves of the Georgian Manuscript Tbilisi, H-2123*, [w:] *Codices Manuscripti*, 2012, Heft 84, 7 September, s. 8).

¹³ Treść podawana jest jako 1,4-6 i 7-9 (G. Zereteli, *Un palimpseste grec du V^e scèle sur parchemin*, dz. cyt.; K. Aland, *Kurzgefasste liste der griechischen Handschriften...*, dz. cyt., s. 56 (przypis nr 10)).

¹⁴ Z. Aleksidze, Th. Otkhmezuri, *Palimpsest Leaves of the Georgian Manuscript Tbilisi*, dz. cyt., s. 9-10.

W rękopisie znajdują się także dwie inne karty palimpsestu, które nie zostały jeszcze zbądane (Z. Aleksidze, Th. Otkhmezuri, *Palimpsest Leaves of the Georgian Manuscript Tbilisi*, dz. cyt., s. 9-10).

¹⁵ Rękopis zawiera 184 karty pergaminowe oraz 129 kart papirusowych (Z. Aleksidze, Th. Otkhmezuri, *Palimpsest Leaves of the Georgian Manuscript Tbilisi*, dz. cyt., s. 7).

¹⁶ Jest to zbiór rękopisów gruzińskich działającego od 1907 roku Gruzńskiego Towarzystwa Historyczno-Etnograficznego, powołanego z inicjatywy Ektwime Takaiszwiliego.

¹⁷ Е.Э. Гранстерм, *Греческие рукописи в собраниях Советского Союза (Дополнительные сведения)*, [w:] *Византийский временник*, XI, 1956, s. 291; K. Aland, *Kurzgefasste liste der griechischen Handschriften...*, dz. cyt., s. 54. K. Treu, *Die griechischen Handschriften...*, dz. cyt., s. 349-351.

0211. Z tego rękopisu tetraewangelii, w oddzielną jednostkę katalogową (Gr 26), zostały wydzielone dwie karty uncjalnego lekcjonarza datowanego na XI-XII wiek¹⁸. Rękopis tetraewangelii Gr 27 zawiera więc w rzeczywistości 253 karty, ponieważ karty 2. i 3.¹⁹, mimo że wciąż znajdują się w tym kodeksie (kontynuując jego paginację), w przygotowywanym opisie Rękopisów Greckich Narodowego Centrum Rękopisów będą ostatecznie²⁰ opisane oddzielnie.

Uważa się, że do najcenniejszych greckich rękopisów Gruzńskiego Narodowego Centrum Rękopisów należą właśnie kodeksy Ewangelii²¹.

Zainteresowanie rękopisami greckimi Nowego Testamentu jest wciąż aktualne. Ich liczba w pracach naukowych ciągle rośnie. Począwszy od opublikowanego w 1908 roku przez C.R. Gregoriego Spisu greckich rękopisów NT²² i wciąż aktualizowanej²³ pracy K. Allanda²⁴. Na uwagę uczonych zasługuje działające od 2002 r. Centrum Studiów Rękopisów Nowotestamentowych, kierowane przez Daniela B. Wallance'a. Jednym z celów tej non-profit instytucji jest digitalizacja i udostępnianie zdjęć greckich rękopisów z tekstem Nowego Testamentu w internecie²⁵. W tym celu pracownicy centrum, wraz ze studentami i doktorantami Seminarium w Dallas, odbywają liczne podróże, podczas których digitalizują znane oraz nieskatalogowane dotychczas rękopisy i fragmenty zawierające grecki tekst Nowego Testamentu. Co jakiś czas w literaturze przedmiotu ukazują się też informacje o odkryciu

¹⁸ Zob. o nich: E.Э. Гранстерм, *Греческие рукописи...*, dz. cyt., s. 291.

¹⁹ Na stronie 2. verso znajduje się miniatura Ewangelisty Łukasza, zaś na karcie 3. tekst dwóch perykop (sobotniej i niedzielnej) rozpoczynających okres Nowego Roku Cerkiewnego.

²⁰ Informacje o dwóch kartach z lekcjonarza znajdujące się na początku Ewangelii były podawane w literaturze przedmiotu, zob. K. Treu, *Die griechischen Handschriften...*, dz. cyt., s. 351.

²¹ E.Э. Гранстерм, *Греческие рукописи ...*, dz. cyt., s. 291.

²² C.R. Gregory, *Die Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig 1908.

²³ Aktualizacje ukazują się na stronie <http://www.uni-muenster.de/INTF>.

²⁴ K. Aland, *Kurzgefasste liste der griechischen Handschriften...*, dz. cyt. Zob. także K. Aland, *Die Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Ergänzungen zur „Kurzgefaßten Liste“ (Fortsetzungsliste VII)*, [w:] *Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung*, Bd. 3, Berlin 1969, s. 1-53.

Drugie wydanie ukazało się w 1994 roku (K. Aland (Ed.) et al. (M. Welte, B. Köster, K. Junack), *Kurzgefasste liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Zweite, Neubearbeitete und Ergänzte Auflage, (=Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, B. 1), Berlin – New York 1994).

²⁵ Oficjalna strona centrum: www.csntm.com (data dostępu: 10.09.2013).

nowych rękopisów lub fragmentów z greckim tekstem Nowego Testamentu²⁶. Na początku 2010 roku w nauce znanych było 127 papirusów, 320 kodeksów uncjalnych i 2903 minuskułowych oraz 2445 lekcjonarzy²⁷. W sierpniu 2013 roku Dan Wallance miał informacje o 127 papirusach, 322 majuskułach 2926 minuskułach i 2462 lekcjonarzach, co dało łącznie 5838 rękopisów z tekstem Nowego Testamentu²⁸.

Spośród sześciu greckich rękopisów z tekstem Nowego Testamentu przechowywanych w Narodowym Centrum Rękopisów w Tbilisi w literaturze przedmiotu nieznany był tylko jeden – **Gr 29 (49)**.

Jest to jedna papierowa karta, o wymiarach 10,5-12 cm na 17 cm, bez znaków wodnych, mająca uszkodzenia wszystkich czterech boków. Zachowany fragment poddano restauracji, podczas której został on „wklejony” w kartę papierową.

Na stronie *recto* w prawym górnym rogu ołówkiem zapisano cyfrę 18²⁹. Na stronie *verso* znajdują się numery: 311 (w połowie lewego marginesu) oraz 754/4 (na małej nalepce z niebieskimi marginesami, naklejonej na papierze podczas konserwacji).

Tekst rękopisu został zapisany minuskułą, ciemnobrązowym tuszem. Na karcie *recto* znajduje się 15 wierszy, na *verso* 14. W prawym górnym rogu znajduje się odbicie inicjału, koloru czerwonego, z następnej strony rękopisu.

W księdze inwentarzowej oraz roboczym opisie rękopisów greckich, który został przygotowany przez Tamar Otkhmezouri, fragment Gr 29(49) datowany jest na XVI-XVII wiek. Jednak analiza pisma greckiego niniejszej karty wskazała na podobieństwo³⁰ do stylu określanego w paleografii

²⁶ Np.: P.M. Head, *Fragments of Six Newly Identified Greek Bible Manuscripts in a Cambridge Collection: A Preliminary Report*, [w:] *Textual Criticism, A Journal of Biblical Textual Criticism*, 8 (2003) (<http://www.reltech.org/TC/v08/Head2003.html> (data dostępu: 12.09.2013)); N. Kavaros-Hoffmann, Y. Pyatnitsky, *An Unknown Eleventh-Century Illuminated Gospel Manuscript Executed in Palestine*, [w:] *Segno e Testo*, 7, 2009, s. 75-89; oraz informacje na wspomnianej w poprzednim przypisie stronie Centrum Studiów Rękopisów Nowotestamentowych, czy na stronie www.cspmt.org (data dostępu: 10.09.2013).

²⁷ Zob. http://www.uni-muenster.de/INTF/KgLSGII2010_02_04.pdf (data dostępu: 10.09.2013).

²⁸ http://www.holybibleprophecy.org/2013/08/27/latest-greek-nt-manuscripts/?doing_wp_cron=1384612832.1853580474853515625000 (data dostępu: 10.10.2013).

²⁹ Tamar Otkhmezouri sugeruje, że można uznać ją za paginację. Uwzględniając jednak fakt, że na stronie tej znajduje się kontynuacja tekstu Ewangelii Łukasza względem poprzedniej, to należy ją uznać za *verso*.

³⁰ Por. zdjęcia rękopisu autorstwa Jozafata (1360-1406) z monasteru Bogurodzicy

greckiej terminem „hodegetrii” (ang. hodegon style)³¹ – pisma wypracowanego w monasterze Bogurodzicy Hodegetrii³² w Konstantynopolu (Μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, ἡ τῆς Θεοτόκου τῆς Ὁδηγήτριας). Posługiwano się nim głównie w XIV i I poł. XV wieku. Określane jest ono mianem „minuskuły kaligraficznej, archaizującej, z wyraźną strukturą liter o dużych kształtach i zbalansowaną różnicą między wielkimi i małymi literami”³³. Ten typ pisma

Hodegetrii z 1366 roku (f. 63, 101, 163): <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6974&CollID=18&NStart=18> (data dostępu: 10.09.2013).

³¹ W internecie dostępne są zdjęcia rękopisów zapisanych stylem hodegetrii, np.: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_10375; <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6974&CollID=18&NStart=18>; http://www.textmanuscripts.com/manuscript_description.php?id=3082&%20cat=p3&# (data dostępu: 10.09.2013). Zamieszczano je także w pracach naukowych, wymienionych w przypisie nr 33 i 34.

³² Monaster został ufundowany prawdopodobnie przez św. Pulcherię, córkę cesarza Arkadiusza, i przebudowany przez cesarza Michała III (842-867). Znajdował się on niedaleko na wschód od świątyni Mądrości Bożej. Na jego miejscu znajduje się obecnie park Gülhana (dawniej zewnętrzny ogród Pałacu Topkapi). Więcej o monasterze patrz: A.-M. Talbot, *Hodegon Monastery*, [w:] Oxford Dictionary of Byzantium, Vol. II, Oxford Univ. Press, 1999, s. 939; Ch. Angelidi, T. Papamastorakis, *The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery*, [w:] Mother of God: Representations of the Virgin in Bizantine Art, ed. M. Vassilaki, Milan 2000, s. 373-385; V.M. Kmball, *Liturgical Illuminations, Discovering Received Tradition in the Eastern Orthodox of Feasts of the Theotokos*, 2010, s. 546-547.

Monaster był jednym z ważniejszych centrów produkcji ksiąg rękopiśmiennych w Konstantynopolu okresu Paleologów, tj. od 1355 roku do upadku Konstantynopola, a powstałe w nim rękopisy, głównie na pergaminie, były przeznaczone dla cesarzy, ważnych osobistości oraz dla monasterów na św. Górze Atos (Zob. C. Hennessy, *Topography of Constantinople*, [w:] The Oxford Handbook of Byzantine Studies, red. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack, Oxford 2008, s. 211; <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/hodegon-style-e12222740> (data dostępu: 10.09.2013).

³³ <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/hodegon-style-e12222740> (data dostępu: 10.09.2013).

N. Kavrus-Hoffmann tak opisała rękopis napisany tym stylem “elegant <...> virtually vertical, formal calligraphic minuscule, which unmistakably points to the Hodegon Monastery in Constantinople as the place of this manuscript’s production” (N. Kavrus-Hoffmann, *The Scribe Gennadios of the Hodegon Monastery: A Case Study of Digraphism and Brotherly Spirit*, [w:] Segno e Testo, 10, 2012, s. 366).

Więcej o Monasterze Hodegetrii, kopistach i wypracowanym przez nich typie pisma greckiego zob.: L. Politis, *Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν*, [w:] Byzantinische Zeitschrift, 51, 1958, s. 17-36, 261-287 (z 9 tablicami); H. Hunger, O. Kresten, *Archaisierende Minuskel und Hodegonstil im 14. Jarhundert*; [w:] Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, Bd. 29, 1980, s. 187-236; A. Bravo García, I. Pérez Martín, *El Escorialensis T.III.4: un códice con las obras de Demetrio Crisoloras copiado por Josafat de Hodegos y Esteban de Midia*, [w:] Segno e Testo, 3, 2005, s. 439-466; I. Pérez Martín, *El „Estilo Hodegos” y su proyección en las escrituras Constantinopolitanas*, [w:] Segno e Testo, 6, 2008, s. 389-458 (z 23 tablicami); I. Hutter, *Schreiber und Maler de Palaiologenzeit in Konstantinopel*, [w:] eds. B. Atsalos, N. Tsironis, *Actes de VIe Colloque International de Paléographie Grecque*, Athens, 2008, Vol. I, s. 159-190,

kontynuowano także w następnych stuleciach³⁴. W związku z brakiem znaków wodnych na karcie, o czym wspomniano wcześniej, niemożliwe jest jej dokładne datowanie Gr 29(49). Według G. Parpulova i N. Kavirus-Hoffmann niniejszą papierową³⁵ kartę, na podstawie podobieństwa do greckiego pisma typu hodegetrii oraz odległości między odbitymi w niej poziomymi³⁶ liniami sita (kresami (*pontuseau*)), z dużym prawdopodobieństwem można datować nawet na połowę – II poł. XIV wieku. Na uwagę zasługuje fakt, że w skrytorioium monasteru Hodegetrii w XIV i nawet jeszcze XV wieku wciąż używano pergaminu, podczas gdy w innych ośrodkach w Konstantynopolu wykorzystywano już papier³⁷. Kodeksy pergaminowe były przeznaczone dla osób niezwykle zamożnych (np. z dynastii Paleologów), zaś papierowe dla pozostałych i bibliotek³⁸.

Vol. III, s. 1007-1039; N. Kavirus-Hoffmann, *The Scribe Gennadios of the Hodegon Monastery...*, dz. cyt., s. 363-386.

³⁴ Zob. D. Harlfinger, *Zu griechischen Kopisten und Schriftstilen des 15. und 16. Jahrhunderts*, [w:] *La paléographie*, Paris, 1977, s. 327-362, 332-33; L. Pollitis, *Persistances byzantines dans l'écriture liturgique du XVIIe siècle*, [w:] *La paléographie grecque et Byzantine*, Paris 1977, s. 371-381; G. de Gregorio, *Attività scrittoria a Mistrà nell'ultima età paleologa: il caso del cod. Mut. gr. 144*, [w:] *Scrittura e civiltà*, No 18, 1994, s. 243-280, 262-266; G. Parpulov, *A Catalogue of the Greek Manuscripts at the Walters Art Museum*, [w:] *The Journal of the Walters Art Museum*, A Catalogue of Greek Manuscripts at the Walters Art Museum and Essays in Honor of Gary Vikan, Vol. 62, 2004, s. 112 (W.530c), 122-126 (W.533), 126-131 (W.534), 168 (zdjęcie W.533 (f. 267v)), 169 (W.534 (f. 32r, 144r, 158v)); R. Cormack, *...and the Word was God: Art of Orthodoxy in Late Byzantium*, [w:] *Byzantine Orthodoxies, Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Durham, 23-25 March 2002, (=Publications of the Society for the Promotion of Byzantine studies, No 12), ed. A. Louth, A. Casiday, 2006, s. 114-115.

³⁵ Najstarszy grecki rękopis sporządzony na papierze datowany jest na 1042/43 rok – przechowywany jest on w Monasterze Iwiron na św. Górze Atos (nr 258 (G. Parpulov, *The Bibles of the Christian East*, [w:] *The New Cambridge History of the Bible*, Vol. 2 (from 600 to 1450), ed. R. Marsden, E.A. Matter, Cambridge University Press 2012, s. 315)). Gruziński jest o 10 lat starszy (Monaster św. Katarzyny na półwyspie Synajskim, Georg 78, f. 31-288), zaś słowiański pochodzi dopiero z roku 1344/45 (Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, zbiór Synodalny, nr 38); najstarszy chrześcijański rękopis zapisany (w języku arabskim) na papierze datowany jest na 909 rok (tamże, s. 314-315). Papier stał się popularnym materiałem piśmienniczym w XII wieku (D.C. Parker, *New Testament Manuscripts and their Texts*, Cambridge University Press 2008, s. 29).

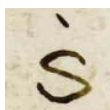
³⁶ Na zachowanym fragmencie są to linie pionowe. O układzie kresów (*pontuseau*) i prążek (*vergeurs*) w składanych kartach zob. A. Джурова, *Въведение в славянската кодикология, Византийският кодекс и рецепцията му сред славяните*, София 1997, s. 80-81.

³⁷ G. Prato, *La presentazione del testo nei manoscritti tardobizantini*, [w:] C. Questa, R. Raffaelli, *Il libro e il testo. Atti del Convegno internazionale*, Urbino, 20-23 settembre 1982, Urbino 1984, s. 74-83; N. Kavirus-Hoffmann, *The Scribe Gennadios of the Hodegon Monastery...*, dz. cyt., s. 370-371.

³⁸ N. Kavirus-Hoffmann, *The Scribe Gennadios of the Hodegon Monastery...*, dz. cyt., s. 371.

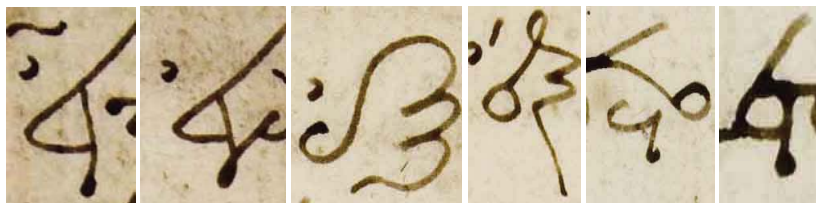
Niektóre wyrazy w rękopisie zostały zapisane w formie skrótów (abreviatur), np. Chrystus ($\chi\rho\iota$ (1r9)), Jerozolima ($\iota\epsilon\rho\sigma\omega\lambda\iota\mu$ (1r14; 1v3, 11)), Ojciec ($\pi\alpha\tau\epsilon\rho$ (1v2)), Niebo ($\delta\omicron\upsilon\nu\acute{o}\nu$ (1v10)) i Bóg ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (1v14)).

Spójnik $\kappa\alpha\iota$ w zdecydowanej większości zapisany został w pełnej postaci (tn. 1r: 5¹, 9², 11, 15; 1v: 6, 7, 9, 10, 12, 14). Zaledwie cztery razy jego kształt przypomina łacińską literę „s” z kreseczką (akcentem) na górze (1r5², 7, 9¹, 12).



(καὶ – 1r7)

W tekście greckim analizowanego fragmentu znajdują się także liczne ligatury.



εἰ (1r1)

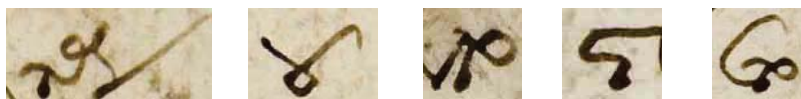
εῖ (1v1)

εῖς (1v4)

εἴς (1v5)

εἶτο (1v9)

εἶτ (1v12)



τὰ (1r3)

οὐ (1r5)

πο (1r14)

στ (1r15)

εἶτο (1v7)



λο (1v7)

εσ (1v11)

εσ (1v13)

Zachowany na karcie tekst został zaopatrzony w trzy różne akcenty (acutus, gravis i circumflexus) i przydechy (asper i lenis). Nad dwugłoskami akcent słaby i mocny był zapisywany nad pierwszą samogłoską. Tylko w kilku miejscach akcenty ($\alpha\pi\omicron$ (1r14)) lub przydechy ($\alpha\pi\omicron$ (1r14)) zostały opuszczone.

Jota (ι) subscriptum (podpisana) była pomijana ($\tau\omega$ νόμω (1r4); $\tau\eta$ τρίτη ἡμέρα (1r10-11); $\tau\omega$ ὀνόματι (1r11-12); $\tau\eta$ πόλει (1v3); $\tau\omega$ ἐυλογεῖν (1v8); $\tau\omega$ ἱερῶ (1v13)). Nie zapisywano jej jako joty adscriptum (dopisanej).

Na dolnym marginesie karty *verso* znajduje się fragmentarycznie zachowany tekst, zapisany atramentem koloru czarnego. Zapisano go alfabetem gruzińskim (*mkhedruli*). Zachowała się tylko następująca część zapisu: ღგონგდღა მზარაგო პოცა პა. Można ją przetłumaczyć jako: „myślał złodziej, że...”.

Analizowany rękopiśmienny fragment zawiera tekst z Ewangelii Łukasza (24,44-53): karta *recto* 24,44-29 i *verso* 24,49-53. Jego porównanie z uważanym za bizantyński typ tekstu greckiego, poświadczony w wydaniu B. Antoniadesa³⁹, M.A. Robinsona i W.G. Pierponta⁴⁰, nie wskazało na istnienie między nimi żadnych różnic. Jednak w przypadku wykorzystania w tym celu krytycznego wydania Brytyjskich i Zagranicznych Towarzystw Biblijnych⁴¹ widoczne są następujące różnice tekstologiczne:

Łk 24,44	πρὸς αὐτοῦς	αὐτοῖς
Łk 24,44	οἱ λόγοι μου	οἱ λόγοι
Łk 24,44	Μωϋσέως	Μωσέως
Łk 24,44	τοῖς προφήταις	προφήταις
Łk 24,46	οὕτως γέγραπται παθεῖν	οὕτω γέγραπται καὶ οὕτως ἔδει παθεῖν
Łk 24,47	μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν	μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν
Łk 24,47	ἄρξάμενοι	ἄρξάμενον
Łk 24,48	ὕμεις	ὕμεις δὲ ἐστε
Łk 24,49	ἐν τῇ πόλει	ἐν τῇ πόλει Ἱερουσαλήμ
Łk 24,49	ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν	ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους
Łk 24,50	πρὸς Βηθανίαν	εἰς Βηθανίαν
Łk 24,53	εὐλογοῦντες	αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες
Łk 24,53	τὸν θεὸν	τὸν θεὸν ἀμήν

Z wymienionych różnic tekstologicznych, między zachowanym fragmentem a wskazanym wydaniem, w aparacie krytycznym Greckiego Tekstu

³⁹ H Kainē Diathēkē, ἐγκρίσει τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, B. Αντωνιάδης, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1912, s. 208; H KAINH DIAΘHKH, To prototyπο κείμενο με μετάφραση στη διμοτική, Βιβλική Εταιρία, Αθήνα 1989, s. 183.

Różnice polegają na opuszczeniu ν w εἶπεν i ἐξήγαγεν oraz pisowni imienia Mojżesz (tzn. Μωϋσέως, a nie Μωσέως).

⁴⁰ The New Testament in the Original Greek, Byzantine Textform, Compiled and arranged by M.A. Robinson and W.G. Pierpont, Southborough MA 2005, s. 191-192.

Jedynym wyjątkiem jest brak ς w οὕτω.

⁴¹ The Greek New Testament, 4th revised, dz. cyt., s. 310-311.

Nowego Testamentu zostały poświadczone tylko cztery warianty – po dwa z Łk 24,47 i 24,53.

Weryfikacja tekstu ewangelicznego z greckim wydaniem Nowego Testamentu H. von Sodena⁴², mającym bogaty aparat krytyczny, wskazała, że wszystkie wymienione wyżej warianty z niewielkiego fragmentu Gr 29(49) poświadczone są przez rękopisy zaliczone przez niego do grupy określonej skrótem K(οινη)⁴³. Na uwagę zasługuje fakt, że rękopisy greckie zapisane pismem typu hodegetrii zawierają właśnie „zredagowany”⁴⁴ typ tekstu K^r, znany także jako rodziny 35⁴⁵, który nie zachował się w żadnym kodeksie majuskułowym ani wczesnych minuskułach. Zdaniem H. von Sodena, ten typ tekstu został wypracowany w XI-XII wieku, zaś według innych uczonych jego powstanie⁴⁶ należy wyznaczyć na XIV wiek⁴⁷, wskazując niekiedy nawet okres od 1319 do 1453 roku⁴⁸. Z powstałych w XIV wieku rękopisów 3/4 z nich posiadała właśnie ten typ tekstu⁴⁹.

⁴² H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments, in ihrer ältesten erreichbaren textgestalt hergestellt auf grund ihrer Textgeschichte, II Teil: Text mit apparat (Nebst Ergänzungen zu Teil I)*, Göttingen 1913, s. 389.

⁴³ Uważa się, iż grecki tekst Ewangelii typu Κοινή poświadczony jest już w (kilku ekskluzywnych) kodeksach datowanych na okres 550-600 (G. Parpulov, *The Bibles of the Christian East*, dz. cyt., s. 312).

⁴⁴ O tym typie tekstu zob. H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments, in ihrer ältesten erreichbaren textgestalt hergestellt auf grund ihrer Textgeschichte, I Teil: Untersuchungen*, Göttingen 1902-1911, s. 757-765, 799-805; D.O. Voss, *Is von Soden's K^r a distinct type of Text?*, [w:] *Journal of Biblical Literature*, 57, 1938, s. 311-318; N.C. Grubbs, *Does a Distinctive Kr Group exist in John?*, PhD dissertation, New Orleans Baptist Theological Seminary, New Orleans, 2002.

Tekst grecki rodziny 35 zob. *Byzantine Greek New Testament, Family 35 Text Form*, by CSPMT (<http://www.bgnt.net/BGNT%20base%20text.pdf> (data dostępu: 10.09.2013)).

⁴⁵ Wykaz kodeksów zaliczanych do tej grupy tekstologicznej zob. <http://www.cspmt.org/pdf/kr-f35/f35%20Gospel%20MSS.pdf> oraz http://www.cspmt.org/pdf/kr-f35/Kr_f35%20Lectinary%20MSS%20with%20PA.pdf (data dostępu: 10.09.2013).

Wydanie greckiego tekstu Nowego Testamentu Kr zob. <http://www.bgnt.net/BGNT%20base%20text.pdf> (data dostępu: 10.09.2013).

⁴⁶ Było to spowodowane ciągłym i częstym kopiowaniem młodszych rękopisów, w przeciwieństwie do starszych kodeksów, których tekst było zapewne trudniej im odczytać (G. Parpulov, *The Bibles of the Christian East*, dz. cyt., s. 311).

⁴⁷ K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments: Das Johannesevangelium*, Vol. I, s. 9*, 55; G. Parpulov, *The Bibles of the Christian East*, dz. cyt., s. 311.

⁴⁸ Zob. informacja pod datą 2 października 2012 r. na stronie <http://cspmt.org/> (data dostępu: 09.10.2013).

⁴⁹ Por. <http://cspmt.org/?q=node/12> (data dostępu: 09.10.2013).

Wprowadzenie do obrotu naukowego kolejnego, nieznanego wcześniej, fragmentu z późnym typem greckiego tekstu Nowego Testamentu wzbogaca liczbę znanych zabytków tej najważniejszej dla chrześcijaństwa Księgi Świętej.

Summary

This article describes and analyzes one paper leaf of the Greek Gospel's text that was previously unknown to scholars. It is neither listed in any catalogue nor in the description of Greek manuscripts and doesn't have Gregory-Aland number. It is preserved at National Center of Manuscripts in Tbilisi and bears signature Gr 29 (49). The fragment can be dated to the second half of 14th century. It contains the end of the Gospel of Luke (24,44-53), the text can be classified as Koine text-type.

Gr 29(49), 1 recto

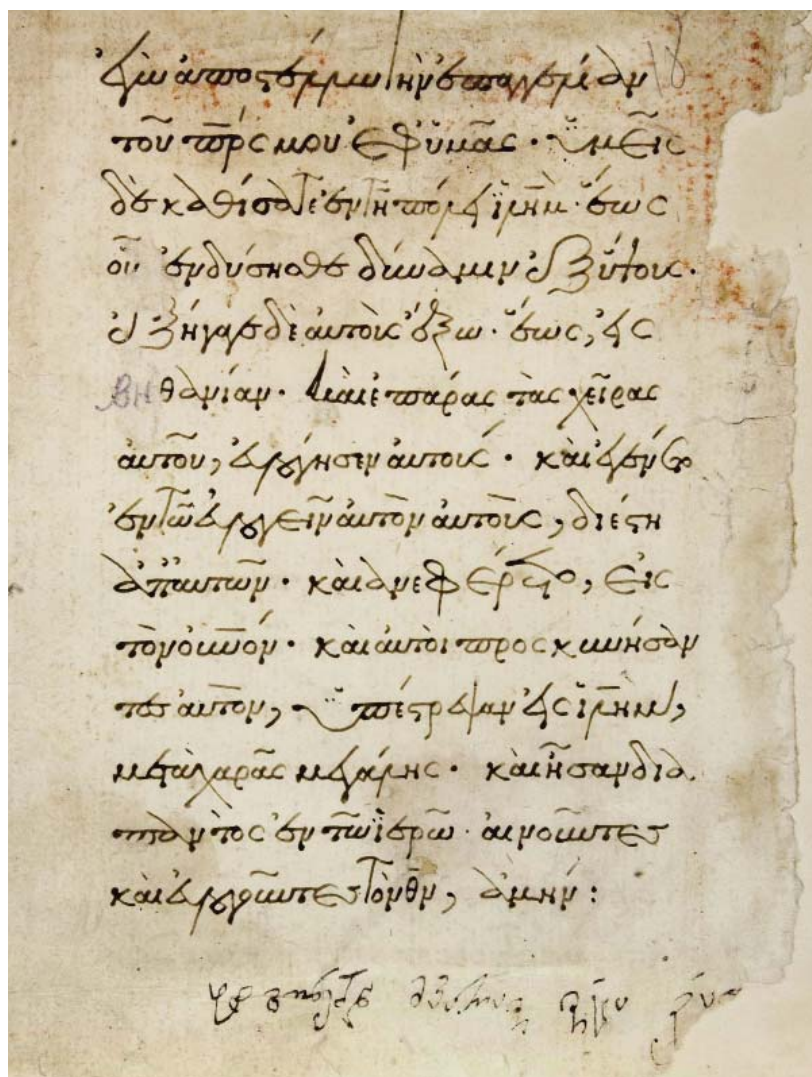
ἔπειθε αὐτοὺς· οὗτοι οἱ λόγοι οὓς
 ἐλάλησθε πρὸς ὑμᾶς· ἑστῶν σὺν
 ὑμῖν· ὅτι δὲ ἀνερωθῆναι πᾶν
 τὰ ἔργα μὲν δὲ ἐν τῷ νόμῳ μωδῶς·
 καὶ πορφύρας ἐς φαρμακοὺς πρὶν.
 τὸ πλῆθος ἐξ ἐν αὐτῶν τὸν νόμον,
 τοῦ σὺν ἑστῶναι τὰς γραφάς· ἐ
 311 ἔπειθε αὐτοὺς, ὅτι οὕτως ἔργον πᾶν
 ἐοικώς ἐστὶν ἔργον τὸν νόμον· καὶ
 ὁμοειδὲς αὐτοῦ, μετὰ τοῖς ἀνδράσι
 σιναμαρτίων, ἔστω δὲ τὰ ἔθνη.
 ὁρᾶμεν ὁρᾶμεν· ὑμεῖς δὲ
 εἰσὶν, μαρτυρεῖς τούτων· καὶ δὲ

Ewangelia Łukasza 24,44-29⁵⁰

⁴⁴εἶπεν δὲ αὐτοῖς· οὗτοι οἱ λόγοι οὓς
ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς· ἔτι ὧν σὺν
ὑμῖν· ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα
τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωσέως.
καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.
⁴⁵τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν,
τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς· ⁴⁶καὶ
εἶπεν αὐτοῖς, ὅτι οὕτω γέγραπται
καὶ οὕτως ἔδει παθεῖν τὸν χ̄ν· καὶ
ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡ
μέρᾳ· ⁴⁷καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ
ὀνόματι αὐτοῦ, μετάνοιαν καὶ ἄφε
σιν ἁμαρτιῶν, εἰς πάντα τὰ ἔθνη·
ἀρξάμενον ἀπο ἰλ̄μ· ⁴⁸ὑμεῖς δὲ
ἐστέ μάρτυρες τούτων· ⁴⁹καὶ ἰδοὺ

⁵⁰ W przedstawionej transkrypcji greckiego tekstu fragmentu Gr 29(49) zachowano, w miarę możliwości, wszystkie znaki interpunkcyjne, akcenty (nawet ich miejsce), przydechy oraz skróty.

Gr 29(49), 1 verso



Ewangelia Łukasza 24,49-53

ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν
τοῦ πρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς
δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἰλῆμ· ἕως
οὗ ἐνδύσηθε δύναμιν ἐξ ὕψους·
⁵⁰ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἔξω· ἕως, εἰς
Βηθανίαν· καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας
αὐτοῦ, ἐυλόγησεν αὐτούς· ⁵¹καὶ ἐγένετο
ἐν τῷ ἐυλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς, διέστη
ἀπ' αὐτῶν· καὶ ανεφέρετο, εἰς
τὸν οὐρανόν· ⁵²καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαν
τες αὐτὸν, ὑπέστρεψαν εἰς ἰλῆμ,
μετὰ χαρᾶς μεγάλης· ⁵³καὶ ἦσαν διὰ
παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ· ἀινοῦντες
καὶ ἐυλογοῦντες τὸν θῆν, ἀμήν·

ՅՅԵԵԵԵԵԵ ԹԹԹԹԹԹ ՅՅԵԵ ԵԵ



Argumentacja z Pisma Świętego i tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia w „Wyznaniu augsburskim” (1530)

25 czerwca 1530 na sejmie Rzeszy w Augsburgu przed cesarzem Karolem V zostało odczytane wyznanie wiary stanów ewangelickich znane jako *Confessio Augustana*, czyli „Konfesja”, bądź „Wyznanie augsburskie”¹. Tekst ten – przygotowany przez Filipa Melanchtona (1497-1560), współpracownika Marcina Lutra (1483-1546), który jako banita nie mógł wziąć udziału w obradach w Augsburgu – stanowił odpowiedź na cesarską deklarację, wyrażoną w liście zwołującym sejm do Augsburga, że cesarz będzie chciał się zająć kwestiami sporów religijnych w Rzeszy, jakie powstały w wyniku rozwijającej się reformacji: „by odłożyć niezgodę [...], i w duchu jedności starać się w naszych rozważaniach wysłuchiwać, rozumieć i rozważać wzajemnych opinii i zdań z miłością i szacunkiem” oraz „wszystko, co w obu częściach byłoby niewłaściwie rozważane czy traktowane, odrzucić”². Podobne deklaracje zostały przez cesarza złożone na otwarcie sejmu,

* Dr Jerzy Sojka jest adiunktem w Katedrze teologii systematycznej Sekcji ewangelickiej ChAT.

¹ Dalej: CA. Przedstawiona niżej analiza CA dokonana została na podstawie: *Die Augsburger Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberrantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Cesari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, wyd. 6, Göttingen 1967 [dalej: BLSK], s. 31-137. Tłumaczenia polskie cytowanych fragmentów tekstu łacińskiego pochodzą z:

Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburgska) z 1530 roku, przeł. z łaciny J.J. Jackowski, *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 2003 [dalej: KWKL], s. 143-163; a art. I-XXI tekstu niemieckiego z: *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburgska) z 1530 r. Część pierwsza*, przeł. z niemieckiego A. Wantuła, [w:] *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburgska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 1999 [dalej: BKE1], s. 25-45.

² *Des Kaisers Carl V. Ausschreiben zu dem Reichstage nach Augsburg an Kurfuerst Johann von Sachsen*, [w:] *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichtages zu Augsburg im Jahre 1530 nach dem Originalen und nach gleichzeitigen Handschriften*, red. E. Forstemann, t. 1, Halle 1833, s. 8.

kiedy stwierdził, że jednym z jego życzeń jest „dołożyć starań, by opinie i zdania poruszonych błędów i podziałów także ze względu na nadużycia [...] zarówno po niemiecku, jak i po łacinie spisać i ustosunkować się do nich, tak by te błędy i podziały mogły lepiej zostać zrozumiane i przemyślane, i by mogły upodobnić się do zgodnego chrześcijaństwa jak najszybciej, a nie jak najozdobniej”³.

Strona ewangelicka, mimo niesprzyjających okoliczności na sejmie⁴, starała się te deklaracje wykorzystać do maksimum, czemu dała wyraz w „Przedmowie” do CA⁵, i idąc przyjętym tam tropem postrzegania siebie jako równorzędnego partnera dyskusji międzywyznaniowej, przedstawiła dwuczęściowe wyznanie wiary – CA. W części pierwszej F. Melanchton umieścił dwadzieścia jeden artykułów, które wykladały naukę ewangelicką. Większość z nich podzielona została na dwie części: pierwsza zawierała pozytywny wykład nauki ewangelickiej, w drugiej przedstawiono poglądy odrzucone. Część pierwsza CA została usystematyzowana według porządku zbawienia, zaczynając od Boga Trójjedynego i stworzenia (CA I), przez upadek w grzech (CA II), osobę i dzieło Jezusa Chrystusa (CA III), usprawiedliwienie, czyli zbawienie człowieka (CA IV), dzieło Ducha Świętego, a zarazem służbę Kościoła w środkach łaski – Słowie i sakramencie, służącą budzeniu wiary (CA V), nowe posłuszeństwo wierzących (CA VI), rozumienie Kościoła (CA VII-VIII), chrztu (CA IX), Wieczerzy Pańskiej (CA X), spowiedzi (CA XI) i pokuty (CA XII), ogólnego ujęcia sakramentów (CA XIII) oraz zastrzeżenia sprawowania środków łaski dla urzędu kościelnego (CA XIV), poprzez kwestie porządku i obyczajów w regimencie kościelnym (CA XV) i świeckim (CA XVI), aż po ponowne przyjście Chrystusa (CA XVII). Część pierwszą uzupełniły artykuły poświęcone kwestiom, które zdaniem F. Melanchtona wymagały dodatkowego wyjaśnienia. Znalazły się wśród nich: kwestia wolności woli (CA XVIII), przyczyny grzechu (CA

³ *Vortrag, mit welchem der Kaiser Karl V. durch den Pfalzgrafen Friedrich den Reichstag eröffnete*, [w:] *Urkundenbuch...*, dz. cyt., s. 309.

⁴ L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji lutherańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 9-20, G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 351-398.

⁵ Zob. CA, *Vorrede/Praefatio*, BSLK, 44-49 (tłum. polskie: *Przedmowa*, [w:] L. Grane, *Wyznanie augsburskie...*, dz. cyt., s. 23-27).

XIX), wiara i dobre uczynki (CA XX) oraz oddawanie czci świętym (CA XXI). Tę część CA Melanchton podsumował: „Oto niemal cała nasza nauka, z której widać, że nie ma w niej nic, co by się nie zgadzało z Pismem lub z Kościołem powszechnym, albo z Kościołem rzymskim, jak dalece jest nam znany z pisarzy. Skoro więc tak się rzeczy mają, zbyt surowo osądzają nas ci, którzy się domagają, aby naszych uznano za heretyków. Całe nieporozumienie dotyczy tylko pewnych nielicznych nadużyć, które się wkradły do Kościoła bez autorytatywnych podstaw”⁶.

Intencję części drugiej nawiązującą do wniosku kończącego część pierwszą F. Melanchton przedstawia we wstępie: „Skoro się nasze Kościoły nie różnią od Kościoła powszechnego w żadnym artykule wiary, lecz tylko pomijają pewne nadużycia, które są nowe i zostały wskutek zepsucia czasów przyjęte wbrew intencjom norm kanonicznych, prosimy, aby Jego Cesarzowska Mość łaskawie zechciał wysłuchać, co zostało zmienione i jakie były przyczyny zmian, aby ludzie nie byli zmuszeni zachowywać tych nadużyć wbrew sumieniu”⁷. W kolejnych artykułach przedstawia i broni reform dotyczących przywrócenia sakramentu Eucharystii pod obiema postaciami (CA XXII), przywrócenia możliwości małżeństw osób duchownych (CA XXIII), reformy mszy (CA XXIV), spowiedzi (CA XXV), kwestii podejścia do obyczajów kościelnych (CA XXVI), zniesienia zakonów (CA XXVII) oraz stanowiska dotyczącego urzędu biskupiego i władzy kościelnej (CA XXVIII).

Ze względu na wyraźny akcent kontynuacji wyrażony w podsumowaniu części pierwszej i wstępie do części drugiej CA oraz deklarację zgodności z Kościołem powszechnym wyznawanej wiary oraz wprowadzonych reform, celem niniejszego artykułu jest prześledzenie argumentacji zastosowanej w obu częściach CA pod kątem odniesień do tekstów biblijnych, a także do tradycji niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Ze względu na odmienny charakter obu części zostaną one omówione osobno. Obok argumentów przywołujących teksty biblijne, można w CA wyróżnić kilka typów odniesień do tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia. W części pierwszej są to: powołanie się na rozstrzygnięcia dogmatyczne czterech pierwszych soborów powszechnych, odwołania do przyjętych w Kościele zachodnim wyznań

⁶ CA, *Beschluß der 1. Teils*, BSLK, s. 83c-83d (KWKL, s. 149).

⁷ CA, *Enleitung der 2. Teils*, BSLK, s. 84 (KWKL, s. 150).

wiary, powołanie się na ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich. Przywołaniem Kościoła pierwszego tysiąclecia jest także w części pierwszej odrzucanie poglądów, które już przez sobory i synody Kościoła starożytnego uznane zostały za heretyckie. W części drugiej znajdujemy odwołania do ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz norm kanonicznych, pochodzących zarówno z ustaleń soborowych, jak i z innych źródeł. Wyróżnione typy argumentacji zostaną poniżej kolejno omówione.

1. Część I: Główne artykuły wiary

1.1. Odniesienia do Pisma Świętego

Przywołanie tekstów biblijnych, jeszcze nie w formie cytatu, ale jako odniesienie do fragmentów tekstu Pisma Świętego, które mają potwierdzać przedstawione sformułowanie wiary, pojawia się po raz pierwszy w CA IV – przy wykładzie nauki o usprawiedliwieniu. F. Melancton przedstawia reformacyjną koncepcję usprawiedliwienia nie w oparciu o własne siły, uczynki ludzi, ale „darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa”⁸, który śmiercią zadość uczynił za grzech. Obie wersje językowe CA kończą się odesłaniem do Rz 3 i 4 jako podstawy przedstawionych w tym artykule ustaleń.

Kolejny artykuł mówiący o tym, jak człowiek dzięki działaniu Ducha Świętego może wspomnianą wiarę uzyskać, odwołuje się w wersji łacińskiej do bezpośredniego cytatu z Ga 3,14⁹: „Abyśmy obiecanego Ducha otrzymali przez wiarę”. Stanowi on podsumowanie części pozytywnej artykułu, mówiącego o działaniu Ducha Świętego jako budziciela wiary, który w swoim dziele używa środków łaski połączonych z zewnętrznym Słowem. F. Melancton wskazuje też, że skoro wiara jest działaniem Ducha Świętego, to usprawiedliwienie dokonuje się rzeczywiście *propter Christum*¹⁰ względem tych, którzy wierzą, że są przyjęci do łaski.

⁸ CA IV, BSLK, s. 56 (KWKL, s. 144).

⁹ Zwykle w CA F. Melancton powołuje się wyłącznie na rozdział danej księgi biblijnej, z której cytuje, lub której fragment ma na myśli. Przedstawione ustalenia wierszy, które są cytowane bądź przywoływane opierają się na ustaleniach edytorów BSLK. Wiersze biblijne cytowane są w tym zakresie, w jakim przywołuje je CA, według tłumaczenia: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1996.

¹⁰ CA V, BSLK, s. 58 (KWKL, s. 144).

CA VI o nowym posłuszeństwie, zarówno w wersji łacińskiej, jak i niemieckiej, zawiera cytat z Łk 17,10: „Gdy uczynicie wszystko, co wam polecono, mówcie: sługami nieużytecznymi jesteśmy”. Te słowa Chrystusa stanowią argument za nowym rozumieniem posłuszeństwa, które stanowi owoc wiary, a nie podstawę zasługi skutkującej usprawiedliwieniem.

Także artykuły o Kościele powołują się na cytaty z Pisma Świętego. CA VII wienczy tekst Ef 5,6 „Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich”, który ma potwierdzać, że dochowywanie wszędzie jednakowych tradycji czy ceremonii ludzkich nie jest rzeczą konieczną dla jedności Kościoła. Natomiast kolejny artykuł, skierowany przeciw kwestionowaniu skuteczności sakramentów udzielanych przez osoby niegodne, ilustruje sytuację Kościoła, w którym także obłudnicy tu, na ziemi, pełnią urzędy kościelne, słowami Chrystusa z Mt 23,2: „Na mównicy Mojżeszowej zasiadli uczeni w Piśmie i faryzeusze”. Jednak sam ten fakt – zapowiedziany przez Chrystusa – nie unieważnia sakramentów, których skuteczność wynika z Chrystusowego ustanowienia.

Kolejny artykuł części pierwszej, który odwołuje się do tekstu Pisma Świętego, to CA XI „O spowiedzi”. Zachowanie rozgrzeszenia prywatnego, bez warunku wymienia wszystkich grzechów, poparte jest tekstem Ps 19,13: „Uchybienia – któż znać może?”.

Po kolejnych kilku artykułach, które nie zawierają odniesień do tekstu biblijnego, ten rodzaj argumentacji powraca w CA XVI, gdzie rozważane są zagadnienia dotyczące państwa i władzy świeckiej. Kończąc artykuł kwestia granic posłuszeństwa władzy państwowej, jest rozstrzygnięta następująco: „Dlatego chrześcijanie powinni koniecznie być posłuszni swym władcom i prawom, o ile nie nakazują grzeszyć, natenczas bowiem powinni bardziej słuchać Boga niż ludzi”. Ostatnie słowa to prawie dosłowny cytat z klasycznej w tym kontekście tzw. *clausula Petri* zawartej w Dz 5,29, co potwierdza odnośnik do Dz 5, zawarty na końcu artykułu.

Argumentacja oparta o Pismo Święte jest także użyta w CA XVII. Tekst z 1 Kor 2,14: „Ale człowiek zmysłowy nie przyjmuje tych rzeczy, które są z Ducha Bożego” stanowi argument za antropologicznym rozróżnieniem i określeniem granic możliwości człowieka. Mimo pewnej swobody do spełniania sprawiedliwości cywilnej, nie jest on zdolny do wypełniania sprawiedliwości Bożej. Do tego potrzebna jest moc Ducha Bożego.

Także w kolejnym artykule, poświęconym przyczynie grzechu, zawarto biblijny cytat. Tekst J 8,44 – „[Diabeł] Gdy mówi kłamstwo, mówi od siebie” – ma potwierdzać zasadnicze stwierdzenie artykułu, że przyczyna grzechu leży po stronie woli złych: diabła i niepobożnych ludzi.

CA XX jest na tle pierwszej części CA artykułem specyficznym. F. Melanchton dostrzegając kontrowersyjność problematyki wiary i uczynków w nauczaniu reformatorów, przedstawia na ten temat szeroki wywód, powołując się obficie na teksty biblijne. Teksty z Ef 2,8.9 oraz Rz 5,1 stanowią argument za tym, że jedynie wiara stanowi podstawę usprawiedliwienia. W tekście łacińskim potwierdzone to zostaje dodatkowo cytatem z J 14,6: „Ja jestem droga i prawda, i żywot”, który ma podkreślać wyłączność Chrystusa jako tego, który doprowadza do Boga. W tym kontekście zaufanie własnym uczynom przedstawione jest jako negowanie dzieła Chrystusa. Powołanie się na tekst z Hbr 11,1 (odnośnik został przywołany jedynie w tekście niemieckim, tekst łaciński powołuje się w tym miejscu ogólnie na Pismo Święte) pozwala F. Melanchtonowi zdefiniować wiarę również jako zaufanie, a nie tylko jako, według tekstu niemieckiego – „znajomość opowiadań [historii]”¹¹ lub, zgodnie z tekstem łacińskim – „wiedzę”¹². Ten obszerny artykuł F. Melanchton podsumowuje przywołaniem tekstu z J 15,5: „beze mnie nic uczynić nie możecie” jako potwierdzenie, że warunkiem pełnienia dobrych uczynków jest wiara w Chrystusa, gdyż bez pomocy Ducha Świętego ludzkie usiłowania czynienia dobra muszą spełznąć na niczym, a zwyciężają żądze i ludzkie zamysły.

Ostatni artykuł części pierwszej, oprócz przywołania konkretnych tekstów biblijnych, powołuje się też na przykład konkretnej postaci biblijnej – króla Dawida. Jego postępowanie może być wzorem dla królów, którzy są w takiej samej jak on sytuacji. Oprócz tego odrzucony zostaje kult świętych w oparciu o tekst z 1 J 2,1: „jeśli kto zgrzeszył, mamy orędownika u Ojca, Jezusa Chrystusa, który jest sprawiedliwy”, który ma stanowić potwierdzenie faktu, że jedynie Chrystus jest Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. Wersja niemiecka, która przytacza powyższy tekst w całości (wersja łacińska ogranicza się do słów „jeśli kto zgrzeszył, mamy orędownika u Ojca”

¹¹ CA XX, BSLK, s. 80 (BKE¹, s. 40).

¹² CA XX, BSLK, s. 79 (KWKL, s. 148).

zakończonych „etc.”), cytuje jeszcze w tym kontekście 1 Tm 2,5: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus”, oraz przywołuje Rz 8,34 jako potwierdzenie wstawienniczej działalności Jezusa przed Bogiem.

1.2. Odniesienia do soborów powszechnych

Pierwsze odniesienie do nauczania soborowego pojawia się w CA I, gdzie wyraźnie następuje przywołanie – jako prawdziwych i godnych wiary – uchwał soboru nicejskiego „o jedności istoty boskiej i trzech Jej osobach”. Stanowiło to już na wstępie wyznania deklarację wierności symbolowi kościelnej ortodoksji¹³. Ze względu na jednoznaczne wymienienie w dalszej części trzech osób boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego, należy stwierdzić, że dla F. Melanchtona pod określeniem „uchwały soboru nicejskiego”, kryją się zarówno uchwały soboru w Nicei (325), jak i soboru w Konstantynopolu (381)¹⁴. Brak jednak bezpośrednich cytatów z symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. Jego budowa nie jest także punktem odniesienia przy konstrukcji treści artykułu¹⁵. Skojarzenia z nim wywołuje jedynie określenie Boga jako Stwórcy, które jednak zostało opatrzone uzupełnieniem, że jest on także Zachowawcą.

Drugim miejscem w CA, w którym F. Melanchton korzysta z dogmatycznego dorobku soborów powszechnych, jest CA III „O Synu Bożym”. Podobnie jak w CA I, brak w nim dokładnych cytatów z dorobku soborowego, w tym przypadku z dokumentów soboru chalcedońskiego (451). Tym razem brak jest także deklaracji zgodności z jego uchwałami. CA III zawiera jednak krótki wykład klasycznej nauki o dwóch naturach w Chrystusie. W wersji łacińskiej CA III deklaruje, że wraz z wcieleniem w Jezusie Chrystusie „dwie natury: boska i ludzka są złączone nierozdzielnie w jedności osoby”¹⁶, co zostaje nieco

¹³ L. Grane, *Wyznanie augsburskie...*, dz. cyt., s. 30; rozwój tekstu prowadzący do powstania CA I zob. W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 11-21.

¹⁴ Por. Sobór nicejski I (325) i *Wyznanie wiary 318 Ojców*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polskie*, układ i opr. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2005, s. 24n; Sobór konstantynopolitański I (381) i *Wyznanie wiary 150 Ojców*, [w:] *Dokumenty soborów...*, dz. cyt., s. 68n.

¹⁵ L. Grane, *Wyznanie augsburskie...*, dz. cyt., s. 30, zob. 1.3. niniejszego artykułu.

¹⁶ CA III, BSLK, s. 54 (KWKL, s. 143).

rozszerzone w wersji niemieckiej: „dwie natury: boska i ludzka, zjednoczone w jednej osobie zupełnie nierozdzielnie, stanowią jednego Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem”¹⁷. CA III zawiera także część poświęconą osobie Ducha Świętego, w której przypisane mu zostają dwa atrybuty zaczerpnięte z wyznania nicejsko-konstantynopolańskiego: „Pan i Ożywiciel”¹⁸, jednak nie w formie tytułów, ale w formie czynności, które Duch Święty wykonuje: „...Duch Święty, który rządzi [...] i ożywia”¹⁹.

1.3. Odniesienia do *Apostolicum* i *Athanasianum*

CA I, jak już wyżej stwierdzono, nie cytuje bezpośrednio „Nicejsko-konstantynopolańskiego Wyznania Wiary”, na które się powołuje. Styl opisu trzech Osób w ramach jednej istoty boskiej bliższy jest *Athanasianum*, szczególnie w niemieckiej wersji tekstu²⁰. Jednak także w przypadku *Athanasianum* nie mamy do czynienia z dokładnymi cytatami, a raczej z wykorzystaniem schematu, w którym wyliczane i omawiane są cechy Boże, które przypisuje się jednocześnie każdej z trzech Osób Trójcy Świętej. CA I nie pozwala sobie na tak obszerny opis, jednak wyraźnie zaznacza, że wymieniane cechy i atrybuty Boże przynależą każdej z trzech Osób boskich.

Athanasianum wskazywane jest także jako inspiracja stojąca za sformułowaniem CA III: „Słowo, to jest Syn boży, przyjął naturę ludzką”²¹. Zasadniczym jednak odniesieniem dla treści CA III jest *Apostolicum*. Z II artykułu²² tego Credo zaczerpnięto elementy opisu dzieła Chrystusa i ich kolejność. W CA III pominięto wyraźnie zaznaczone w *Apostolicum* poczęcie z Ducha Świętego i fakt, że męka odbyła się pod Poncjuszem Piłatem. W innych natomiast miejscach dokonano uzupełnień. Wskazano, że celem męki i śmierci

¹⁷ CA III, BSLK, s. 54 (BKE¹, s. 28).

¹⁸ Por. Sobór nicejski I (325) i Wyznanie wiary 318 Ojców w *Dokumenty soborów...*, dz. cyt., s. 24

¹⁹ CA III, BSLK, s. 54 (KWKL, s. 144).

²⁰ Na temat historii tekstu CA I – zob. wyżej: przyp. 13.

²¹ CA III, BSLK, s. 54 (KWKL, s. 143), por. *Athanasianum* 33, BSLK, s. 30 (KWKL, s. 530); zob. L. Grane, *Wyznanie augsburskie...*, dz. cyt., s. 46.

²² Wg podziału M. Lutra zastosowanego w „Małym” i „Dużym Katechizmie”, por.: *Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger*, cz. II, BSLK, s. 510-512, (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 45n); *Der große Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther*, cz. II, BSLK, s. 646-662, (tłum. polskie: *Duży katechizm*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 95-102).

Chrystusa była ofiara zarówno za grzech pierworodny, jak i za wszystkie inne grzechy, a tekst niemiecki dodatkowo doprecyzowuje, że odbyło się to, by przejednać Boży gniew. Podkreślono, że zmartwychwstanie dokonało się prawdziwie, a także że wstąpienie Chrystusa na prawicę Ojca wiąże się z Jego panowaniem nad wszystkimi stworzeniami oraz aktywnością zbawczą wobec ludzi przez Ducha Świętego. Całość artykułu zamyka bezpośrednie odwołanie do *Apostolicum*.

1.4. Odniesienia do ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich

Ojcowie Kościoła²³ pojawiają się w argumentacji użytej w CA po raz pierwszy już w CA I; brakuje jednak sprecyzowania, o poglądy którego z nich chodzi. F. Melancton odwołuje się tutaj nie do poszczególnych autorów, ale do zachodzącego między nimi konsensusu odnośnie do wykładni dogmatu trynitarnego, kiedy pisze, że ewangelicy rozumieją użyty w opisie Trójcy termin *persona* (osoba) tak samo, jak w tym kontekście rozumieli go ojcowie Kościoła.

Bezpośredni cytat z ojca Kościoła pojawia się w CA VI. Na potwierdzenie stojącego za nim założenia, że podstawą zbawienia jest wiara, a nie uczynki, przywołany został cytat²⁴ z „Komentarza do I Listu do Koryntian” Ambrojaztera²⁵, przy czym przypisany jest on Ambrożemu.

W nieco innej roli w CA XVIII przywołano cytat z przypisywanego Augustynowi *Hypognistocon*²⁶, który ma za zadanie nie tylko poprzeć przedstawioną koncepcję dotyczącą możliwości wolnej woli człowieka ograniczonej do działania w sferze sprawiedliwości cywilnej, ale także bliżej objaśnić rozumienie zakresu wolności woli człowieka.

Augustyn jest też punktem odniesienia argumentacji w CA XX na rzecz tezy o usprawiedliwieniu z wiary, a nie z uczynków zgodnie z przywołanym

²³ Umiejscowienie cytatów z ojców Kościoła podaję według wydań: *Patrologia cursus completus. Series Graeca I-CLXI, Indices I-IV*, wyd. J.P. Migne, Paris 1857-66 [dalej: PG] oraz *Patrologia cursus completus. Series Latina I-CCXXVII, Indices I-IV*, wyd. J.P. Migne, Paris 1878-90 [dalej: PL].

²⁴ Identyfikację źródeł cytatów podaję za BSLK.

²⁵ Por. *In epistoli B. Pauli ad Corinthios Primam* 1,4, PL 17,195; BLSK, s. 60, przyp. 4; zob. także L. Grane, *Wyznanie augsburskie...*, dz. cyt., s. 76.

²⁶ Por. *Hypomnesticon contra Pelagianom et Coelestinianos* III, 4,5, PL 45, 1623.

cytatem z Ef 2,8.9. Przywołany jest tutaj nie tyle konkretny cytat z Augustyna, co – w wersji łacińskiej stwierdzenie „wiele z jego dzieł”, a w wersji niemieckiej – konkretny tytuł *De spiritu et littera*²⁷. Bliżej nieokreślone pisma Augustyna są przywoływane również na potwierdzenie interpretacji wiary jako ufności wywiedzione Hbr 11,1. Oprócz tego cytowane jest przypisywane Ambrożemu dzieło *De vocationem gentium*. Pierwszy²⁸ z cytatów ma potwierdzać, że usprawiedliwienie na podstawie zasług podważałoby wartość odkupienia krwią Chrystusa. Drugi²⁹ zaś tezę, że wiara jest warunkiem spełniania dobrych uczynków.

1.5. Odrzucenie błędnych nauk

Niektóre artykuły części pierwszej zawierają – obok pozytywnego wykładu nauki – także wyszczególnienia poglądów odrzuconych. Oprócz aktualnych polemik XVI-wiecznych, jak np. odrzucenie poglądów nowochrzczców w CA V, IX i XVI, czy też stanowiska zwolenników Zwingliego (bez wymieniania ich z nazwy) w CA X, w katalogach poglądów odrzuconych znalazły się błędy doktrynalne potępione już przez starożytny Kościół.

Szczególnie obszerną listę zawiera CA I „O Bogu”, gdzie wśród poglądów odrzuconych znalazły się tezy manichejczyków, walentynian, arian, eunomian oraz samostatian. Starokościelne określenia błędów antytrynitarnych zostały także użyte na określenie współczesnych F. Melanchtonowi ich zwolenników. Pod wymienionymi w CA I nowymi samostatianami kryli się najprawdopodobniej zwolennicy poglądów Johanna Campanusa, który negował osobowość Ducha Świętego i homouzę Syna³⁰. W kontekście potwierdzania wierności rozstrzygnięciom soborowym poprzez wyszczególnienie odrzuconych błędów należy odnotować, że listy odrzuconych poglądów nie zawiera CA III, który odwołuje się do ustaleń soboru w Chalcedonie. Czynnikiem decydującym o tak mocnym zaakcentowaniu zgodności poglądów zwolenników reformacji z ustaleniami Kościoła starożytnego mogły być tutaj okoliczności historyczne. Tuż przed sejmem w Augsburgu bowiem pojawiły się oskarżenia wobec strony reformacyjnej, że w swoich pismach

²⁷ Por. *De spiritu et littera*, PL 44, 199-246.

²⁸ Por. *De vocatione omnium gentium* I, 17, ML 51, 670c.

²⁹ Por. *De vocatione omnium gentium* I, 23, ML 51, 676.

³⁰ L. Grane, *Wyznanie augsburskie...*, dz. cyt., s. 36.

neguje dogmat trynitarny. Dogmat chrystologiczny w wykładni reformatorów nie budził takich kontrowersji³¹.

Obok błędów trynitarnych wśród poglądów, które za starożytnym Kościołem potępia CA, znalazły się także błędy z zakresu soteriologii. W CA II wśród poglądów odrzuconych znalazły się tezy pelagian, gdyż – według wersji łacińskiej – „[pelagianie] przeczą temu, że owo przyrodzone skażenie jest grzechem, i przyćmiewają chwałę zasługi oraz dobrodziejstw Chrystusa, utrzymując, iż człowiek może osiągnąć usprawiedliwienie przed Bogiem własną mocą i rozumem”³².

Do poglądów odrzuconych przez starożytny Kościół F. Melanchton sięga także w kontekście rozważań o eklezjologii i sakramentologii. W CA VIII wyraźnie odrzucono „donatystów i im podobnych”³³ za uzależnianie skuteczności sakramentu od godności szafarza. Natomiast w CA XII odrzucony został pogląd zwolenników Nowacjana, którzy negowali możliwość pokuty po Chrzcie.

2. Część II: Artykuły rozpatrujące zniesione nadużycia

2.1. Odniesienia do Pisma Świętego

W pierwszym z artykułów części drugiej – CA XXII „O obu postaciach” – jako punkt wyjściowy do dalszej argumentacji przyjęto, że odnośnie do Eucharystii nakaz Chrystusa obejmował także zacytowane w tym artykule słowa „Pijcie z niego wszyscy” z Mt 26,27. Oprócz tego F. Melanchton podaje przykład zboru w Koryncie, w którym, jak poświadcza 1 Kor 11, udzielany był sakrament pod obiema postaciami.

W kolejnym artykule poświęconym małżeństwu kapłanów argumentacja biblijna przywoływana jest w czterech kwestiach. Po pierwsze, teksty Pawła z 1 Kor 7,2: „Jednak ze względu na niebezpieczeństwo wszeteczeństwa, niechaj każdy ma swoją żonę” i 7,9 „lepiej jest wstąpić w stan małżeński, niż gorzeć” użyte są jako potwierdzenie tezy, że małżeństwo służy uniknięciu publicznego zgorszenia związanego z pożądaniem seksualnym, od którego nie są wolni kapłani, którym narzucono celibat. Jako dodatkowy argument przywołany zostaje tekst z Mt 19,11 „Nie wszyscy pojmują tę sprawę, tylko

³¹ Tamże, s. 31-33.

³² CA II, BSLK, s. 53 (KWKL, s. 143).

³³ CA VIII, BSLK, s. 62 (KWKL, s. 145).

ci, którym jest dane”, przy czym tutaj F. Melanchton wyjaśnia, że słowa te odnosiły się do braku powszechnej zdolności do życia w celibacie. Po drugie, przywołując w tekście łacińskim odniesienie, a w tekście niemieckim cytując z Rdz 1,27 „[Bóg] Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich”, F. Melanchton wskazuje, że wolą Bożą przy stworzeniu świata było, by się rozmnażali, co również skutkuje tym, że celibat, sprzeczny z tym zamierzeniem boskim, wymaga szczególnego daru. Po trzecie, w odwołaniu do 1 Tm 3,2: „Biskup zaś ma być nienaganny, mąż jednej żony”, który został ponownie zacytowany tylko w tekście niemieckim, F. Melanchton przywołuje wymagania wobec biskupów jako dowód, że Biblia mówi o ich małżeństwach. Po czwarte, F. Melanchton wskazuje na apostoła Pawła, odwołując się do tekstu z 1 Tm 4,1.3. Tekst stanowi argument, aby uznać naukę zabraniającą małżeństwa za diabelską. F. Melanchton daje przy tym do zrozumienia, że taka diagnoza jest szczególnie czytelna w kontekście ciężkich kar, jakie groziły za naruszenie celibatu. W tekście niemieckim w tym fragmencie, jako dodatkowy argument potwierdzający powyższe rozumowanie, użyte zostało stwierdzenie z J 8,44 o diable jako „mężobójcy od początku”.

W CA XXIV „O mszy” teksty biblijne przywoływane są w kilku kontekstach. Po pierwsze, odwołanie do 1 Kor 14,9nn stanowi argument za wprowadzeniem języka narodowego do liturgii jako elementu nauczającego nieświadomy lud. Po drugie, w polemice z praktyką mszy prywatnych traktowanie ich jako źródła zysku uznane jest za niegodne obchodzenie z sakramentem, które potępia apostoł Paweł w 1 Kor 11,7: „Przeto, ktokolwiek by jadł chleb i pił z kielicha Pańskiego niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pańskiej”. F. Melanchton rozważa też, czy takie nadużywanie mszy nie ściągnęło na świat Bożej kary odwołując się do tekstu zaczerpniętego z Wj 20,7: „Pan nie zostawi bez kary tego, który nadużywa imienia jego”. Po trzecie, argumentacja biblijna użyta zostaje przeciw uznawaniu mszy za ofiarę za codzienne grzechy. F. Melanchton uważa, że jest to umniejszanie męki Chrystusa, który zadośćuczynił nie tylko za grzech pierworodny, ale i wszystkie codzienne grzechy swoją ofiarą krzyżową, a potwierdzają to teksty z Hbr 10,10 „...jesteśmy uświęceni przez ofiarowanie ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” i 10,14 „Albowiem jedną ofiarą uczynił na zawsze doskonałymi tych, którzy są uświęceni”. Po czwarte, bez podania konkretnych miejsc biblijnych, przywoływany jest autorytet Pisma Świętego (tekst

łaciński), albo konkretniej – nauczanie apostoła Pawła (tekst niemiecki) jako argument przeciw rozumieniu mszy w kategoriach dobrego uczynku bądź zasługi dla zbawienia. Jest to sprzeczne z fundamentalną dla CA tezą, że łaska otrzymywana jest przez wiarę a nie przez uczynki. Ostatnią kwestią poruszaną w CA XXIV w oparciu o tekst biblijny jest kwestia rezygnacji z mszy prywatnych na rzecz ogólnych. Tekst łaciński powołuje się tutaj ogólnie na apostoła Pawła, a tekst niemiecki konkretnie na 1 Kor 11, gdzie zostało napisane, jak należy przystępować do sakramentu. Argument ten umieszczony jest w kontekście stwierdzenia, że praktyka mszy prywatnych nie jest poświadczona w Piśmie Świętym.

Artykuł XXV „O spowiedzi” powtarza argumentację biblijną użytą w części pierwszej w CA XI. Sprzeciwiając się wymogowi wyliczania wszystkich grzechów podczas spowiedzi, powołano się na Ps 19,13, popierając ten tekst dodatkowo wyjątkiem z Jr 17,9: „Podstępne jest serce, bardziej niż wszystko inne, i zepsute, któż może je poznać?”. W artykule tym pojawia się też cytat biblijny z Ps 36,5: „Powierz Panu drogę swoją”³⁴ jako część szerzej cytowanej wypowiedzi Jana Chryzostoma³⁵, która poświęcona jest sposobowi spowiedzi.

W CA XXVI F. Melancton podkreśla, bez konkretnych odniesień do tekstów apostoła, Pawłowy nacisk na zniesienie praw i tradycji ludzkich, który ma zobrazować fakt, że sprawiedliwość chrześcijańska nie jest uczynkiem, ale wiarą. Jako występujące przeciw tej nauce, ocenione zostały wszelkie ludzkie wymagania dotyczące tradycji odnośnie do pokarmów. W dalszej części artykułu F. Melancton przedstawia całą serię tekstów biblijnych, które mają potwierdzić, że podstawą zbawienia nie może być stosowanie się do wymogów i przepisów dotyczących pokarmów czy innych zwyczajów. Wśród cytowanych tekstów znalazły się: Mt 15,9; Mt 15,11; Rz 14,17; Kol 2,16; Dz 15,10n. Tę argumentację podsumowuje przywołanie 1 Tm 2,1.3, zgodnie z którym ustanawianie tego typu zakazów odnoszących się do pokarmów, czy szerzej sfery uczynkowości, czy pobożności, jako podstawy zasłużenia na łaskę, stanowi naukę diabelską. Powyższe nie zwalnia chrześcijan

³⁴ W obu tekstach CA cytowane tłumaczenia posługują się formą czasownika *wyjawić* (*offenbar/revela*); por.: CA XXV, BSLK, s. 99 (KWKL, s. 153).

³⁵ Por. *In epistolam ad Ephesios Commentarius*, Homilia 3, PG 62, 29; *In epistolam ad Hebraeos*, Homilia 17, PG 63,132.

z karności cielesnej, która ma ich odwozić od grzechu. Karność ta jednak nie stanowi podstawy dla odpuszczenia grzechów. Za nakazem takiej karności stoją dla F. Melanchtona słowa Chrystusa z Łk 21,34: „Baczcie na siebie, aby serca wasze nie były ociążane wskutek obżarstwa i opilstwa” oraz Mk 9,29: „Ten rodzaj w żaden inny sposób wyjść nie może, jak tylko przez modlitwę”, a także wypowiedź Pawła z 1 Kor 9,27: „Ale umartwiam ciało moje i ujarzmiam”.

Argumentacja biblijna w CA XXVII „O ślubach zakonnych” powraca do tematu poruszanego już w CA XXIII, a mianowicie, że wszyscy – poza tymi, którzy posiadają szczególny dar życia w celibacie – winni wstępować w związki małżeńskie. Ponownie w tym kontekście zacytowany został 1 Kor 7,2 i odwołano się do relacji o stworzeniu z Księgi Rodzaju. Tym razem F. Melanchton oparł się na fragmencie Rdz 2,18: „Niedobrze jest człowiekowi, gdy jest sam”. Przeciw ślubom zakonnym zostaje sformułowany nie tylko zarzut, że stają one na przeszkodzie małżeństwu, ale również – w oparciu o Mt 15,9 „Daremnie mi jednak cześć oddają, głosząc nauki, które są nakazami ludzkimi”, że są daremną praktyką, która nie opiera się na ustanowieniu Chrystusa, a co za tym idzie, nie przynosi Mu chwały. W tym kontekście, bez bliższego doprecyzowania, przywołane zostaje także nauczanie Pawła o tym, by nie szukać usprawiedliwienia w nabożeństwach i praktykach wymyślonych przez ludzi. Stan zakonny chwalony jest przez tych, którzy w takich próżnych ceremoniach szukają usprawiedliwienia, a więc stali się tymi, których Paweł opisał w Ga 5,4: „Odłączyliście się od Chrystusa wy, którzy w zakonie szukacie usprawiedliwienia; wypadliście z łaski”.

W CA XXVIII F. Melanchton omawiając władzę biskupów, wychodzi od zdefiniowania władzy kluczy w oparciu o J 20,21-23 „Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam. [...] Weźmijcie Ducha Świętego. Którymkolwiek grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane” w połączeniu z Mk 16,15: „I rzekł im: Idąc na cały świat, głoscie ewangelię wszystkiemu stworzeniu”. Definicja ta zostaje rozwinięta omówieniem tego, czego udziela Ewangelia: „sprawiedliwości wiekuistej, Ducha Świętego, żywota wiecznego”. Są one dostępne wyłącznie przez posługiwanie Słowem i sakramentami, co oparte zostało o słowa Rz 1,16: „Ewangelia Chrystusowa [...], jest ona bowiem mocą Bożą ku zbawieniu każdego, kto wierzy” oraz Ps 119,50: „Że obietnica twoja mnie ożywia”. Następnie w oparciu

o cytowane teksty z J 18,36; Łk 12,14; Flp 3,20 oraz 2 Kor 10,4 F. Melanchton argumentuje na rzecz rozumienia władzy biskupów jako władzy duchownej i wyraźnie odróżnia ją od władzy świeckiej. Kolejnym zagadnieniem opatrzonym w CA XXVIII argumentacją biblijną jest kwestia posłuszeństwa władzy biskupiej. Jego podstawą jest dla F. Melanchtona tekst z Łk 10,16: „A kto was słucha, mnie słucha, a kto wami gardzi, mną gardzi. A kto mną gardzi, gardzi tym, który mnie posłał”. Posłuszeństwu temu od razu jednak postawione zostały wyraźne granice za pomocą Mt 7,15; Ga 1,8; 2 Kor 13,8 oraz 13,10. Granicę tą stanowi wierność Ewangelii ze strony biskupów.

W CA XXVIII cytowania tekstu biblijnego pojawiają się nie tylko jako argument za nauką ewangelicką, ale też przy powoływaniu się na argumenty przeciwników. Taką rolę pełnią teksty z J 16,12-13 oraz przykład apostoelskiego nakazu z Dz 15,20.29 powstrzymywania się od dławionego. Te fragmenty stanowić mają uzasadnienie prawa biskupów do ustanawiania nowych ceremonii i obyczajów kościelnych. Dodatkowym świadectwem jest zastąpienie przez Kościół szabatu niedzielą, co interpretowano jako prawo Kościoła do zmiany przykazań Bożych. F. Melanchton stwierdza, że na gruncie Pisma Świętego, również w świetle tego, na co wskazywał w wyżej przytoczonych cytatach, nie ma możliwości, by biskupom przysługiwało prawo ustanawiania nakazów sprzecznych z Ewangelią o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę. Powołuje się przy tym – jednak bez podania konkretnych lokalizacji w Biblii – na wypowiedzi Piotra, by nie nakładać uczniom jarzma (por. Dz 15,10) oraz na wypowiedzi Pawła o mocy do budowania, a nie ku burzeniu (por. 2 Kor 10,8). Następnie rozwija tę myśl, odwołując się do kolejnych tekstów: Kol 2,16 i 2,20-23, a także Tt 1,14. Tych zaś, którzy żądają przestrzegania tradycji, określa słowami Chrystusa z Mt 15,14: „Zostawcie ich! Ślepi są przewodnikami ślepych” oraz 15,13: „Wszelka roślina, której nie zasadził Ojciec niebieski, wykorzeniona zostanie”. W kontekście wszelkich obrzędów, których dopełnienie miałooby rzekomo zapewnić zbawienie, F. Melanchton, opierając się na Ga 5,1: „nie poddawajcie się znowu pod jarzmo niewoli”, konkluduje, że w Kościele musi zostać zachowana wolność chrześcijańska. A tego typu ustalenia, jak przywoływane wcześniej ustanowienie niedzieli, jest przejawem rozstrzygnięć dotyczących porządku w Kościele, podobnych do tych, jakie Paweł przedstawia na przykład w 1 Kor 11,5. Zastąpienie przez Kościół szabatu niedzielą

jest w istocie wynikiem decyzji wynikającej z samego Pisma Świętego, które objawiając Ewangelię, pozwalało na pominięcie wszelkich obrzędów Mojżeszowych. W ogóle myślenie o obrzędach w kategoriach elementów koniecznych do zbawienia jest przez F. Melanchtona uznane za błędne, za przejaw myślenia, jakoby w Kościele konieczne były jakieś formy pobożności podobne lewickim. Reformator wskazuje przy tym, że jest to źródłem licznych nieporozumień i przedmiotem ciągłych zmian, co poświadcza brak przestrzegania apostolskiego nakazu powstrzymywania się od krwi zawartego w Dz 15,20.29. W sytuacji, kiedy jednak władza kościelna nie pozwala złagodzić tego typu niekoniecznych do zbawienia rozstrzygnięć, obowiązuje chrześcijan, podobnie jak w przypadku posłuszeństwa władzy świeckiej (por. CA XVI), tzw. *clausula Petri* z Dz 5,29. Przy czym należy pamiętać, że Piotr nie pozwolił biskupom niewolić Kościoła (1 P 5,2n). Ten nakaz apostolski jest granicą rozumienia urzędu biskupiego. Nie chodzi o pozbawienie go władzy, ale o sprzeciw wobec narzucania praktyk sprzecznych z Ewangelią.

2.2. Odniesienia do ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich

Argumentacja oparta o cytaty z ojców Kościoła znalazła się w części drugiej CA, już w pierwszym jej artykule – CA XXII. F. Melanchton przytacza dowody pism z ojców Kościoła, aby uasadnić udzielanie Sakramentu Ołtarza pod dwiema postaciami. Powołuje się przy tym na pisma Cypriana, bez podania szczegółowych cytatów, a także na cytat z komentarza do Księgi Sofoniasza Hieronima³⁶. Przywołuje także za pośrednictwem zbioru prawa kanonicznego *Decretum Gratiani*³⁷ nakaz papieża Gelazjusza „by nie dzielono sakramentu”³⁸. *Decretum Gratiani* jest przywołany raz jeszcze, by potwierdzić autorytetem cytatu przypisywanego Augustynowi³⁹ tezę, że nie należy uznawać zwyczaju wprowadzonego wbrew nakazom Bożym.

W kolejnym artykule pojawia się odwołanie do listów Cypriana⁴⁰. Przytaczana w nim treść dotyczy kobiet, które nie mogą zachować czystości, więc

³⁶ *Commentariorum in Sophoniam Prophetam*, 3, PL 25, 1375.

³⁷ *Decretum magistri Gratiani*, p. III, dist. 2, c. 2, [w:] *Corpus Iuris Canonici*, red. A. Friedberg, Lipsk 1879, szp. 1314n.

³⁸ CA XXII, BSLK, s. 85 (KWKL, s. 150).

³⁹ *Decretum magistri Gratiani*, p. I, dist. 8, c. 4 [w:] *Corpus Iuris Canonici*, dz. cyt., szp. 14.

⁴⁰ *Epistel LXIII*, 2, PL 4, s. 366n.

zaleca się im małżeństwo. Cytat ten ma umieścić w szerszym kontekście i poprzeć tezę, że żadne ślubowanie, w tym śluby celibatu, nie jest w stanie zanegować nakazu Bożego, zgodnie z którym małżeństwo ustanowione jest, „aby było lekarstwem na ludzkie słabości”⁴¹.

W CA XXIV „O mszy” F. Melancton powołuje się w wersji łacińskiej na cytat przypisywany Ambrożemu, który mówi o konieczności przyjmowania lekarstwa ze względu na ciągłą chorobę grzechu. Tym lekarstwem jest sakrament Eucharystii. Ma to potwierdzać cel sprawowania Eucharystii zdefiniowany w CA. W dalszej części tego artykułu autorytet starożytnych pisarzy ma poprzeć rezygnację z mszy prywatnych na rzecz mszy ogólnej, w której, tym, którzy chcą, sakrament jest udzielany. W wersji łacińskiej przywołany jest papież Grzegorz, nie podano jednak konkretnego cytatu, za to stwierdzono, że nie ma w jego pismach mowy o mszach prywatnych, wiele zaś napisane jest o publicznych. W obu wersjach językowych CA przytoczono także wolny cytat z homilii Jana Chryzostoma⁴², mający potwierdzać, że Komunia Święta była codziennie udzielana uczestnikom nabożeństw. Na koniec tego artykułu przywołany zostaje cytat z *Historia Tripartita*⁴³, potwierdzający, że w Aleksandrii w niektóre dni nie sprawowano Eucharystii. Ma to poprzeć reformacyjną praktykę rezygnacji z niej w dni powszednie.

W kolejnym artykule ponownie cytowany jest – za *Decretum Gratiani*⁴⁴ – Jan Chryzostom, aby potwierdzić, że wyliczanie grzechów przy spowiedzi nie jest konieczne. Cytat ten zawiera także odniesienie do tekstu Ps 36,5.

CA XXV „O rozróżnianiu pokarmów” powołuje się, bez podania konkretnego cytatu, na Augustyna i jego zalecenia w liście do Januariusza⁴⁵, w którym biskup Hippony zabrania przestrzegać obciążających sumienie praktyk wymyślonych przez ludzi i uznaje je za rzeczy obojętne. Na zakończenie artykułu w kontekście rozbieżności co do dat obchodzenia Wielkanocy na Wschodzie i Zachodzie przywoływana jest, za „Historią

⁴¹ CA XXIII, BSLK, s. 91 (KWKL, s. 151).

⁴² *In epistolam ad Ephesios Commentarius*, Homilia 3, PG 62, 29; *In epistolam ad Hebraeos*, Homilia 17, PG 63,132.

⁴³ *Historia Tripartita*, IX, PL 69, 1155.

⁴⁴ *Decretum magistri Gratiani*, p. II, c. 33, qu. 3 *Tractatus de Penitencia*, d. I, c. 87,4, [w:] *Corpus Iuris Canonici*, dz. cyt., szpszp. 1185n; por.: Joannis Chrysostomi, *In epistolam ad Hebraeos*, Homilia 31, PL 63,216.

⁴⁵ Por. *Ad inquisitiones Ianuarii, Epistola LIV*, 2, PL 33,200.

Kościelną” Euzebiusza, opinia Ireneusza, że niezgodność co do postów nie rozбивa jedności wiary⁴⁶, a za pośrednictwem *Decretum Gratiani* – stwierdzenie papieża Grzegorza⁴⁷, że takie różnice nie mogą stać się przyczyną podziału Kościoła. Tę argumentację zamyka stwierdzenie, że *Historia Tripartita*⁴⁸ najpierw daje przykłady różnic w obrzędach kościelnych, a następnie podsumowuje je w ten sposób, że intencją apostołów nie było ustanawianie dni świątecznych, ale głoszenie dobrego współżycia ludzi między sobą i pobożności.

W CA XXVII „O ślubach mniszych” ponownie przywoływany jest Augustyn. Za pierwszym razem w stwierdzeniu, że za jego czasów zakony miały charakter wolnych bractw. W tym kontekście nie podano jednak żadnych konkretnych odniesień do jego pism. Za drugim zaś F. Melanchton powołał się na opinię Augustyna przytoczoną za „*Decretum Gratiani*”⁴⁹, w której Augustyn zaprzeczał, że konieczne jest zerwanie małżeństwa osób, które zawierając je, złamały śluby zakonne.

F. Melanchton używa także autorytetu Augustyna, by wzmocnić swoją argumentację w ostatnim artykule CA, poświęconym prawie do sprzeciwu wobec biskupów, którzy nauczają, bądź ustanawiają coś niezgodnego z Ewangelią. Przywołuje w tym celu list przeciw Petilaniowi; w rzeczywistości jest to jednak fragment pisma „O jedności Kościoła” (*De unitate ecclesiae*)⁵⁰. Cytat ten zawiera stwierdzenie, że nie należy się zgadzać z katolickimi biskupami, którzy się mylą, bądź utrzymują coś przeciwnego wobec kanonicznych pism Bożych.

2.3. Normy kanoniczne

F. Melanchton nie tylko cytuje ojców Kościoła i pisarzy starokościelnych za pośrednictwem zbioru prawa kanonicznego *Decretum Gratiani*, ale też wielokrotnie, praktycznie w każdym artykule części drugiej CA, powołuje się na normy prawa kanonicznego, a w CA XXVII na reguły życia mniszego.

⁴⁶ Eusebius, *Kirchengeschichte* V, 24, 13, [w]: Eusebius, *Kirchengeschichte*, red. A. Gloß, Stuttgart 1839, s. 187.

⁴⁷ *Decretum magistri Gratiani*, p. I, d. 12, c. 10, [w:] *Corpus Iuris Canonici*, dz. cyt., szp. 29.

⁴⁸ *Historia Tripartita*, IX, PL 69, 1154.

⁴⁹ *Decretum magistri Gratiani*, p. II, c. 27, qu. 1, c. 41, [w:] *Corpus Iuris Canonici*, dz. cyt., szp. 1060n; por. *De bono viduitatis*, 9, PL 40, 437n.

⁵⁰ Por. *De unitate ecclesiae* 11, 28, PL 43, 410n.

Przy czym w żadnym z tych miejsc nie podaje, o jaką konkretną normę prawa kanonicznego chodzi.

Wyjątkiem jest odwołanie do kanonów soboru w Nicei, które zawarte zostało w CA XXIV „O mszy”, w którym mowa jest o tym, że diakoni winni przyjmować Komunię Świętą po prezbiterach. Ma to uzupełnić obraz praktyki starożytnego Kościoła zarysowany już na podstawie cytatu z Jana Chryzostoma. Cytat ten i kanon soboru nicejskiego ma potwierdzać, że w starożytności prezbiterzy nie mieli obowiązku codziennie sprawować Eucharystii, i zdarzało się, że przystępowali do Komunii Świętej, którą sprawował ktoś inny⁵¹. To wszystko miało uzasadniać reformacyjną praktykę zniesienia mszy prywatnych.

3. Podsumowanie

Podsumowując powyższe zestawienie poszczególnych typów odniesień do Biblii i spuścizny Kościoła pierwszego tysiąclecia stosowanych przez F. Melanchtona w „Wyznaniu augsburskim”, trzeba zauważyć po pierwsze, że najobszerniej F. Melanchton sięga do Pisma Świętego jako źródła argumentów. Właściwie za wyjątkiem CA I i III, gdzie „Wyznanie augsburskie” przyznaje się do dogmatu trynitarnego i chrystologicznego, odniesienia do pozostałych źródeł z czasów pierwszego tysiąclecia Kościoła stanowią uzupełnienie i wzmocnienie argumentacji opartej na Piśmie Świętym. Wyjątkiem od tej reguły jest także CA XII „O pokucie”, w którym jednak nawiązanie do Kościoła pierwszego tysiąclecia pojawia się wyłącznie w formie odrzucenia nowacjan.

Odnosnie do roli Pisma Świętego w CA należy także odnotować, że kluczowe w wykładzie wiary (cz. I) przy konfrontacji zwolenników CA z Kościołem rzymskim artykuły, takie jak w pierwszym rzędzie soteriologiczny CA IV „O usprawiedliwieniu”, ale także eklezjologiczny CA VII, odwołują się wyłącznie do Pisma Świętego⁵². Przy czym CA IV robi to szczególnie obszernie, przywołując całe rozdziały z Listu do Rzymian.

Jednocześnie w drugiej części CA daje się obserwować, że F. Melanchton przy obronie wprowadzonych w zreformowanych zborach praktyk stara się sięgać jak najszerzej do różnych źródeł argumentacji. Powołuje się zarówno

⁵¹ Por.: Sobór nicejski I (325), *Kanon XVIII*, [w:] *Dokumenty soborów...*, dz. cyt., s. 42-45.

⁵² Por. reakcja „Konfutacji” na wymienione artykuły: *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, opr. H. Immenkötter, Münster 1979, s. 84-87.94-97.

na teksty biblijne, jak i ojców Kościoła oraz starożytnych pisarzy, a także, często bliżej niesprecyzowane, normy kanoniczne.

Powyższe obserwacje dotyczące roli i znaczenia Pisma Świętego w CA wydają się szczególnie istotne w świetle faktu, że wyznanie to nie zawiera artykułu definiującego rolę Biblii w argumentacji teologicznej. Wyrażoną *expressis verbis* definicję normatywnej roli Pisma Świętego w „Księdze Zgody” zawiera dopiero „Formuła Zgody”⁵³.

Na zakończenie należy zauważyć, że niniejszy artykuł miał na celu jedynie zaprezentowanie różnych typów odniesień do Pisma Świętego i spadku Kościoła pierwszego tysiąclecia. Ze względu na tak zarysowany ograniczony cel należy niniejsze podsumowanie ujętych w nim wyników zamknąć, przedstawiając dwa postulaty dla dalszych badań: 1. należałoby podjąć analizę przytoczonych w CA argumentów biblijnych w świetle najnowszych osiągnięć egzegezy biblijnej; 2. argumenty z ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich należałoby skonfrontować po pierwsze – z bezpośrednim kontekstem, z jakiego pochodzą, po drugie – z całościową wymową dzieł, z których zostały wzięte, po trzecie – z całościowo ujętą myślą teologiczną ich autorów.

Summary

The article presents and analyses the argumentation used by Philip Melancthon in *Confessio Augustana*. Description of the arguments from its first part were ordered according to the argumentation categories referring to 1. The Holy Scripture; 2. Ecumenical councils; 3. *Symbolicum Apostolicum* and *Athanasianum*; 4. Church Fathers and early Christian writers; 5. rejection of erroneous teachings. Among the arguments from the second part, one can distinguish those referring to: 1. The Holy Scripture; 2. Church Fathers and early Christian writers; 3. norms of canonical Law. The analysis has shown the first and foremost, and in some cases exclusive significance of argumentation from the Scripture, while in the second part of the Confession one can observe an aspiration to use various types of argumentation as widely as possible.

⁵³ Zob. *Formula Concordiae, De compendiarie regula atque norma*, BLSK, s. 766-769, 833-842 (tłum. polskie: *Formuła zgody z 1577 roku*, przeł. J. Pośpiech, KWKL, s. 397n, 428-432).

Aniołowie w cerkiewnosłowiańskiej hymnografii

Angelologia prawosławia jest zasadniczo angelologią biblijną i patrystyczną. Należy brać pod uwagę fakt określania przez Pismo terminem מַלְאָכִים (mal'ach), ἄγγελος różnych desygnatów. Nasze starosłowiańskie tłumaczenia albo zachowują zapożyczenie „anioł”, albo też tłumaczą na „wysłannik” (cs. вѣстникъ) – mamy więc z jednej strony Anioła jako nazwa samego Jahwe (Rdz 16, 7-13; 48,16), Anioła Przymierza na określenie Mesjasza (Ml 3,1)¹, nazwanie aniołem Mojżesza (Lb 20,16) oraz aniołów Kościołów (Ap 1,20; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14), ale z drugiej strony mamy wysłanników, wysłańców, posłańców, posłów czy zwiastunów na oznaczenie proroków (Ag 3,13, Iz 33, 7), kapłanów (Ml 2,7), Jana Chrzciciela (Mt 11,10) lub jego uczniów (Łk 7,24), apostołów (Łk 9,52) czy aniołów kłęski (Ps 78/77,49) i in. Ale podstawowe znaczenie tego słowa to, oczywiście, byty duchowe, nie posiadające ciała, różne od bytów materialnych. Są to rozumne i niematerialne duchy służebne. Ich istnienie jest osobowe i oczywiste. Szczególnie dobitnie podkreśla ich status Pan Jezus, gdy poucza sadyceuszy (Mt 22,30), kwestionujących rzeczywiste istnienie aniołów (Dz 23,8). Toteż nazwanie Boga Ojca Stworzycielem *wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych* jednoznacznie przywołuje także akt stworzenia aniołów, których Księga Nehemiasza (9,6, por. Łk 2,13) nazywa *wojskiem niebios*, a Księga Hioba (1,6; 38,7) *synami Bożymi*. Co do czasu pojawienia się aniołów egzegeci uważają, że ponieważ cały świat duchowy wyprzedził swym istnieniem

* Prof. dr hab. Aleksander Naumow jest pracownikiem Uniwersytetu Ca' Foscari w Wenecji.

¹ Zob. odpowiedni ekskurs ks. M. Petera w tomie *Księgi proroków mniejszych – Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (= *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. XII, cz. 2), Poznań 1968, s. 502-505.

świat materialny, to zostali oni powołani do istnienia aktem stworzenia nieba, a więc ich zaistnienie rozpoczyna dzieje bytów poza-boskich. Dobitnie podkreślił to św. Grzegorz z Nazjanzu, mówiąc, że boska Dobroć *najpierw wymyśliła moce anielskie i niebieskie, a ta myśl stała się czynem, spełnionym przez Słowo i wykończonym przez Ducha*².

Rozważając naturę aniołów teologowie prawosławni podkreślają ich duchowość, bezcielesność oraz fakt, że są oni doskonalsi od duszy ludzkiej, lecz jednocześnie w swej doskonałości ograniczeni – Psalmista podkreśla bowiem, że człowiek został uczyniony *niewiele mniejszym od istot niebieskich* (Ps 8,6), a Zbawiciel zaznaczył, że aniołowie nie wiedzą nic o Dniu Sądu (Mk 13,32). W kontekście ograniczoności aniołów przywołuje się także cytaty biblijne z listów św. Piotra (1 Ptr 1,12), św. Pawła (1 Kor 2,11; Hbr 17,9; Ef 2,10) i inne, ukazujące, że aniołowie nie mają pełnej wiedzy o Bogu, gdyż dzięki transcendencji istoty Bożej dostęp do niej jest niemożliwy także dla nich; nie wiedzą wszystkiego o sercu (wnętrzu) człowieka, nie znają przyszłości, nie rozumieją tajemnicy zbawienia i sami z siebie nie potrafią czynić rzeczy cudownych, nie mogą być jednocześnie w różnych miejscach³. Mimo ich bezcielesności człowiek postrzega je w formie, przez cielesne obrazy⁴, które są obrazami nie posiadającymi wymiarów, ponieważ anioł nawet postrzegany, nie zajmuje miejsca i nie może zostać ogarnięty. Porozumiewają się ze sobą samą myślą, ale używają języka (języków) i słuchu, a także muzyki (śpiewu), mimo że nieustanny śpiew chwały wydobywa się z ich *bezielesnych warg i duchowych ust*. Zasadniczym zadaniem Mocy Niebiańskich jest oddawanie chwały Bogu (oglądają Oblicze Boga) i pośredniczenie między Bogiem i człowiekiem (czy szerzej – światem materialnym). Patrystyka i korzystająca z niej hymnografia i homiletyka podkreślają ich uczestnictwo w światłości i energii Bożej, nazywając je za św. Grzegorzem z Nazjanzu i Pseudo-Dionizym Areopagitą światłami drugimi, które świecą bezpośrednio, przyjąwszy boskie energie i tę uzyskaną światłość przekazują bytom materialnym, zwłaszcza wiernym. Jak zobaczymy dalej, hymny

² Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967: Mowa 45 (II na Święto Paschy), 5, s. 533.

³ Макариј, *Православно догматично богословије*, Први део, По 3. изд. Превео и гдегде допунио протосинђел Митрофан Шевич, Нови Сад 1895, §§ 46-50, с. 192-205; Вениамин (Милов), *Чтения по литургическому богословию*, Bruxelles 1977, s. 21-24 i in.

⁴ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Mowa 28 (teologiczna II), 31, dz. cyt., s. 309.

cerkiewne nazywają je *zwierciadłami Światła*, jego *(od)blaskiem*, *węglami rozżarzonymi przez zorzę boskości*, *plomieniami roznoszącymi ogień boskości*, *błyskawicami* itp. W ten sposób aniołowie pilnują wszystkich krańców ziemi, opiekują się pojedynczymi wiernymi, ich zgromadzeniami, narodami, państwami, są umocnieniem Kościoła i jednocześnie wzorem dla ludzi, by wyzbywali się cielesności i wznosili duchem/umysłem ku niebu.

Liczba mocy anielskich jest ogromna (Dn 7,10; Ap 5,11). Patrystyka i liturgika, a także biblistyka prawosławna, opierając się głównie na listach św. Pawła do Kolosan (1,16) i Efezjan (1,20) oraz św. Piotra (1 Ptr 3,22), zgodnie przyjmują istnienie dziewięciu chórów anielskich i ich podział na trzy triady. W tekstach źródłowych istnieje spora różnorodność nazw i podziału, choć za Pseudo-Dionizym Areopagitą katechetycznie przyjęto, że pierwsza, najwyższa triada to Serafini, Cherubini i Trony, druga to Panowania, Moce i Potęgi (Władze), zaś trzecia to Zwierzchności, Archaniołowie i Aniołowie. Ten dziewięcioczłonowy podział jest odwzorowywany przez Cerkwie słowiańskie (poza Bułgarską) i Rumuńską podczas proskomidii, kiedy to z trzeciej prosfory są wyjmowane cząsteczki za 9 kategorii (chórów) świętych (Jan Chrzciciel, prorocy, apostołowie; biskupi, męczennicy, mnisi; cudotwórcy, Joachim i Anna oraz autor odprawianej mszy, tj. Jan Chryzostom lub Bazyl Wielki), jednakże bez wspominania mocy anielskich. W tym samym momencie w Kościele Greckim wspomina się *powszechnych przywódców i Archaniołów Michała i Gabriela oraz wszystkie moce niebieskie*, a w Kościele unickim – *czcigodne bezcielesne moce niebieskie*⁵.

W liturgii wschodniej wielokrotnie daje się wyraz przekonaniu, że Aniołowie i ludzie tworzą jeden Kościół i że Bóg w jednakowym stopniu odbiera chwałę od jednych i od drugich. Najwyraźniej widać to podczas sprawowania Liturgii, którą nie bez kozery określa się jako *kosmiczną* lub *niebo na ziemi* (zob. modlitwy kapłańskie Małego wejścia, podczas śpiewania Trisagionu, po Wielkim wejściu; hymn śpiewany na liturgii uprzednio poświęconych darów przy przenoszeniu Najświętszego Sakramentu, hymn, przewidziany

⁵ Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism. Modlitwy liturgiczne. Pisma o charakterze wychowawczym*. Tłum. H. Paprocki, W. Kania. Wstęp i oprac. H. Paprocki i A. Słomczyńska (=Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t. XIII), Warszawa 1974, s. 49. Problem jest głęboki, dotyczy bowiem pytania, czy Ofiara Pana Jezusa objęła także twory bezcielesne, zob. np. Авксентий (архим.), *Литургика*, ч. 1, Пловдив 2006, s. 267.

zamiast pieśni cheruwimskiej na Wielką Sobotę, modlitwy tuż przed kanonem eucharystycznym i in.).

Praktycznie każde nabożeństwo publiczne zawiera elementy angelologiczne, także tam, gdzie łączy się ono z pobożnością prywatną. Tu należą głównie codzienna modlitwa do mocy niebieskich (pochodząca z *wielkiego powieczerja*): *Wszystkie Moce Niebiańskie, święci Aniołowie i Archaniołowie módlcie się za nas, grzesznych* i modlitwy do Anioła Stróża – poranna *Święty Aniele, opiekunie niegodnej mojej duszy...* oraz wieczorna *Aniele Chrystusowy, stróżu mój święty, obrońco duszy i ciała mego...*

Do tej grupy zaliczyć też należy modlitwy do wszystkich mocy niebieskich, do archaniołów na każdy dzień tygodnia, do Anioła Stróża i inne, wśród których znajduje się znaczna ilość modlitw prywatnych i niekanonicznych, na czele z popularną (a przypisywaną Iwanowi IV) modlitwą apokryficzną do *Archaniola Michała, groźnego wojewody Mocy Niebieskich...* Osobnym zagadnieniem jest też cerkiewnosłowiańska twórczość akatystowa, poświęcona aniołom, która pozostaje w tej chwili poza naszym zainteresowaniem⁶.

W niniejszym opracowaniu omawiamy wyłącznie kanoniczne utwory hymnograficzne poświęcone mocom bezcielesnym i ich wodzowi – Michałowi, umieszczone w oktoichu (osmoglasniku, paraklityku), w triadach i minejach, a także związane z posługami i nabożeństwami prywatnymi, zwracając uwagę na utwory, powstałe wśród Słowian⁷.

⁶ Posiadamy bizantyński *Akatyst do archaniola Michała*, napisany w latach 40. XIV w. przez patr. Konstantynopola Izydora (Buchirasa). Jego cerkiewnosłowiański przekład pojawił się niebawem i znajdujemy go już w rękopisach z końca tego samego stulecia. Około 1522 roku *Akatyst* wydał drukiem w Wilnie wybitny ruski biblista i hymnograf – Franciszek Skoryna, dodając do przełożonego tekstu swoje pięć stichir oraz dwie modlitwy: Modlitwę nabożną do świętego Anioła, Stróża swego (po akatyście) i Modlitwę do Archaniołów, mówioną po kanonie; zob. *Franciszek Skoryna z Połocka. Życie i pisma. Wybór tekstów, przekład i opracowanie* M. Walczak-Mikołajczakowa i A. Naumow, (=Biblioteka Duchowości Europejskiej, 3), Gnieźno 2007, s. 165-170. Kolejne cerkiewnosłowiańskie wydania wprowadzają do tekstu akatystu dość daleko idące zmiany, zwłaszcza w środowisku unickim, a został on poddany gruntownej przeróbce przez Innocentego (Borysowa), arcybpa chersońskiego (wyd. 1855). Pojawił się też *Akatyst do Anioła Stróża o. Filumena* (1864), przekład tzw. atoskiego *Akatystu do archaniołów Michała i Gabriela*, a niedawno napisano także akatysty do Archaniola Gabriela oraz Rafała. Chilendarską kopię akatysty do Arch. Michała z trzeciej ćwierci XVII w. (rękopis nr 96, k. 394^v-403^v) wraz z kanonem w tonie ósmym publikuje w swej cennej monografii M. Skowronek, „Świat cały ma Cię za obrońcę”: *Michał Archanioł w kulturze Słowian prawosławnych na Balkanach*, Łódź 2008, s. 214-225.

⁷ Zob. ważną pracę Smiljki Gabelić: С. Габелић, *Циклус арханђела у византијској уметности*,

1. Nabożeństwa cyklu tygodniowego (oktoichowe)

Oktoich należy do podstawowych ksiąg liturgicznych Kościoła wschodniego, a jego stopniowe kształtowanie od VIII do XII wieku odzwierciedla dzieje bizantyńskiej i cerkiewnosłowiańskiej (a częściowo także gruzińskiej) poezji hymnicznej⁸. Według najnowszych badań, wskazujących na poważny wkład oryginalnej twórczości starosłowiańskiej w pierwotnym wariancie oktoicha, przyjmuje się, że pierwotny słowiański oktoich powstał w Bułgarii w kręgu uczniów św. św. Konstantyna-Cyryla i Metodego w ostatnich latach IX wieku. Pierwsze istotne zmiany w strukturze księgi wprowadzono w XI w. w Kijowie, zaś wiek XIV oraz teologiczne ożywienie na Athosie i w jego bałkańskich ekspozyturach przyniosło zasadniczą zmianę, wprowadzając nową, znacznie stabilniejszą redakcję księgi. Rękopisy południowo- i wschodniosłowiańskie wykazują znaczne różnice zarówno względem siebie jak i wewnątrz grup, można nawet powiedzieć, że do czasu pierwszych drukowanych wydań⁹ trudno znaleźć dwa identyczne pod względem treści kodeksy.

Już na najstarszym – palestyńskim – etapie formowania księgi, w VI wieku, hymnograficzny materiał nabożeństw niedzielnych był rozszerzany o materiał poszczególnych dni tygodnia. Wynikało to z konieczności rozwoju nowotestamentowej tematyki w nabożeństwach, by zbalansować, a z czasem i zdominować starotestamentową psalmodię (psalmy i kantyki). Początkowo w powstającej hymnografii na poniedziałek i wtorek dominowała tematyka pokutna, na środę – Krzyż, na czwartek – apostołowie, głównie Piotr i Paweł, na piątek – Matka Boska, a na sobotę – męczennicy i prorocy. W pierwszej

Београд 1991. Polskie przekłady tekstów liturgicznych, dokonane przez ks. H. Paprockiego, można znaleźć na stronie <http://www.liturgia.cerkiew.pl> (data dostępu: 10.11.2013).

⁸ Literatura przedmiotu jest ogromna, warto odesłać tu do monografii Marii Jowczewej (М. Йовчева, *Солунският Октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV в.*, (= Кирило-Методиевски студии кн. 16), София 2004). Por. też J. Szövérfy, *A Guide to Byzantine Hymnography*, 1-2, (=Medieval Classics: Text and Studies, 11-12), Mass. and Leyden, 1978-1979; Н. Шеламанова, *Славяно-русский октоих (ненотированный) XII-XIV вв.*, [w:] *Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*. Вып. 2, Ч. 2, Москва 1976, s. 340-379.

⁹ Koniecznie dodajmy, że Oktoich jest jednym z czterech inkunabułów wytłoczonych w Krakowie przez Szwaipolta Fiola (ok. 1491), a także został wydany na Cetinju w Czarnogórze, w 1494 r.; zob. np. Е.Л. Немировски, *Почеци штампарства у Црној Гори (1492-1496)*, Цетиње 1996, s. 235-380. Na terytorium Rusi Moskiewskiej można mówić o normalizacji tekstu dopiero w drugiej połowie XVII w. po reformach patr. Nikona.

połowie IX w. w Konstantynopolu (działalność studytów, Józefa Hymnografa i in.) do pierwotnych tematów dochodzą nowe, i tak jako druga warstwa pojawiają się motywy, znane wcześniej z monastycznych nabożeństw nocnych, poświadczonych też w księdze, zwanej paraklityk: w poniedziałek aniołowie, we wtorek Jan Chrzciciel, w czwartek św. Mikołaj, w sobotę wszyscy zmarli, podczas gdy hymnografia środy i piątku rozwijała tematykę pasyjną i maryjną, często misternie przeplecioną. Drugie tematy mają mniejszą ilość hymnów niż pierwsze, chociaż w niektórych wypadkach one zaczynają dominować, tak stało się przede wszystkim z czwartkiem (Mikołaj wysunął się przed Piotra i Pawła), ale również w poniedziałkowych i wtorkowych nabożeństwach nowe tematy znalazły się na planie pierwszym¹⁰.

Hymny poświęcone bezcielesnym mocom występują więc w ośmiu tekstowych blokach, przeznaczonych na każdy z ośmiu muzykalno-rytmicznych tonów. Ponieważ doba liturgiczna zaczyna się wieczorem, teksty są przewidziane na niedzielny wieczór (wieczernię/nieszpory) i poniedziałkowy poranek (utrenię/jutrznię) i przedpołudnie (Liturgię świętą).

W części nieszporowej znajdujemy zatem grupę hymnów (stichiry) dedykowanych aniołom, po trzy na każdy ton, zamkniętą hymnem do Matki Boskiej¹¹. W części porannej znajduje się kanon – mozaikowa kompozycja, złożona z ośmiu ód (1 i od 3 do 9), z których każda zawiera dwa lub trzy tropariony, poświęcone aniołom i finalną strofę maryjną¹². W greckim tekście pierwsze litery poszczególnych strof układają się w informację o kolejnym numerze kanonu, a w pierwszym kanonie jest także ukryte imię Teofanes. Strofy maryjne w grupie stichir i w odach kanonu z reguły są związane z tematyką anielską, najczęściej odnoszą się do Zwiastowania. Na liturgii św., w czasie śpiewania *blogosławieństw*, wśród wstawianych sześciu lub siedmiu troparionów jeden w każdym tonie jest poświęcony aniołom. W poniedziałkowym cyklu oktoicha znajduje się zatem około

¹⁰ Zob. tu prace O. Kraszeninnikowej (O. Крашенинникова, *Октоих и Параклит*, [w:] *Герменевтика древнерусской литературы*, Сб. 6, ч. 2, Москва 1992, s. 398-406; oraz *К истории формирования седмичных памятей Октоиха*, [w:] *Богословские труды*, 32, Москва 1996, s. 260-268 czy najnowszą książkę: Св. Куюмджиева, *Ранните осмогласници. Извори, богослужение и певчески репертоар (По ръкописи до XIII век)*, София 2013 i in.

¹¹ Dalej w pracy podaję skrót stich. i arabski numer oznaczający kolejny ton.

¹² Skracam podając przed literą K numer porządkowy kanonu, a po literze K numer ody i kolejny troparion w odzie (np. 3K4.1 oznacza kanon 3. tonu, oda 4, troparion 1).

półtorasta hymnów poświęconych bezpośrednio aniołom. W tradycji bizantyńskiej i italo-greckiej są także inne hymny, które nie weszły do słowiańskiej liturgii i nowszych ksiąg liturgicznych; lecz można zauważyć, że pod względem idei i obrazowania nie wnoszą one żadnych nowości w porównaniu z hymnami, znajdującymi się w oficjalnym obiegu¹³. Warto dodać, że w rękopisach słowiańskich trafiają się też hymny bez wzorca greckiego, przynajmniej niektóre z nich są dziełem starosłowiańskich twórców, w tym na pewno św. Klimenta Ochrydzkiego¹⁴.

Również biblijne czytania poniedziałkowej liturgii są związane z aniołami. Przed czytaniem Listu św. Pawła i przed Komunią św. wygłasza się stych psalmowy 103/104,4: *Czynisz z aniołów twoich wichry*¹⁵, *a ze sług twoich ogień palący*¹⁶. Jako pierwsze czytanie jest przewidziany chrystologiczno-angelologiczny fragment z Listu do Hebrajczyków 2,2-10. Przed Ewangelią stychy na alleluja: *Chwalcie go, wszyscy aniołowie jego!* oraz *Chwalcie go, wszystkie wojska*¹⁷ *jego!* (Ps 148,2). Lekcja Ewangelii – przypowieść o kłakolu i aniołach jako żeńcach, według św. Mateusza 13,24-30 i 36-43, może też być wg św. Łukasza 10,16-20, o spadającym z nieba szatanie.

Stosunkowo powszechnie się przyjmuje, że autorem kanonów poświęconych aniołom jest Teofan(es) zwany Graptos, co znaczy napiętnowany, naznaczony, ponieważ – podobnie jak jego starszy brat Teodor – na czole miał wytatuowany przez ikonoklastów obraźliwy wiersz szydzący z obrazów świętych i ich zwolenników¹⁸. Pochodzili oni z Palestyny, śluby zakonne złożyli w Ławrze św. Sawy Uświęconego i zostali wysłani przez patr. Jerozolimskiego Tomasza I do cesarza Leona V, by powstrzymać usankcjonowane ponownie w 815 r. niszczenie ikon. W Konstantynopolu bracia byli więzieni

¹³ Tu wchodzi cykl ośmiu kanonów autorstwa św. Józefa Sycylijszyka (Hymnografa), zachowany w greckich kodeksach w podrzymskim opactwie Grottaferrata, zob. М. Йовчева, *Солунският Октоих...*, dz. cyt., s. 116.

¹⁴ И. Добрев, *Климентовото химнографско творчество и Октоихът*, [w:] *1080 години от смъртта на св. Наум Охридски*, София 1993, s. 107-123; М. Йовчева, *Солунският Октоих...*, dz. cyt., s. 23-26.

¹⁵ Po cs: *духи, дучу*.

¹⁶ Tak u ks. Wujka, i tak też w Hbr 1,6. Tekst hebrajski i nowsze idące za nim przekłady odwracają znaczenie – to z duchów/wichrów Pan czyni anioły, a z ognia/błyskawic swoje sługi.

¹⁷ Po cs: *силы, тосе*.

¹⁸ Nie należy go mylić z Teofanese Wyznawcą, również więzionym, torturowanym i zesłanym przez ikonoklastycznego cesarza Leona V Armeńskiego. Zmarł on 12 marca 818 r., jest autorem słynnej kroniki *Chronographia*, obejmującej lata 284-813.

i torturowani, wreszcie zesłani. Teodor zmarł na wygnaniu 27 grudnia 840 r., natomiast Teofan powrócił w 842 z wygnania, doczekał przywrócenia w dniu 11 marca 843 r. kultu obrazów i wkrótce został biskupem nicejskim. Zmarł 11 października 847 roku, pozostawiwszy po sobie bogatą twórczość, przede wszystkim hymnograficzną – przypisuje mu się około 145 kanonów. Prawdopodobnie też pozostałe hymny (na wieczerni i na liturgii św.) są jego autorstwa, chociaż absolutnej pewności być w tym wypadku nie może. Na pewno jednak wszystkie one powstały w pierwszej połowie IX wieku, w okresie kształtowania się podstawowych bizantyńskich ksiąg liturgicznych, nosząc pewne ślady kontrowersji teologicznych tej epoki.

Stworzenie aniołów

Zostały one stworzone z niebytu umysłem boskim (ton 3, stichira 1, 1K) przed stworzeniem świata widzialnego. Życie czerpią od Pierwszego Życia, uczestniczą w Pięknie i Dobru, są świadkami odwiecznej chwały i mądrości. Bóg je pomyślał jako naczynia, w których umieszcza swoją nieskończoną dobroć i chwałę, jako zwierciadła, odbijające Jego chwałę. Pozostają one w bezpośrednim kontakcie ze Źródłem, strzegą Tajemnicy Boskości, same jej jednak nie znając.

Natura aniołów

Są bezcielesne i nieśmiertelne, bezkształtne (amorficzne) i niematerialne, nie podlegają zepsuciu. Przyjmując kształt widzialny zachowują czystość i nie zmieniają natury. Stoją stale przed tronem Bożym, opromieniane stamtąd światłością, wiecznie ją w sobie i ze sobą nosząc. Są, zgodnie z twierdzeniami Pseudo-Dionizego, światłami drugimi, zwierciadłem Światłości (1K), jej (od)blaskiem, węglami rozżarzonymi przez zorzę boskości, nasycane światłością w bezpośrednim kontakcie, płomieniami roznoszącymi ogień boskości, błyskawicami, świetlistymi obłokami, które przejmują trójsłoneczny blask boskości. Tak ta światłość Boża, która jest skryta w niepoznawalnej naturze Boga, objawia się za pośrednictwem aniołów; są one strugami i potokami Łaski, światłami, które, zgodnie z wizją proroka Ezechiela, „nie odwracały się, gdy chodziły, ale każde przed obliczem swoim chodziło” (Ez 1, 9; свещи соображающиеся: K3). Wiąż miłości między aniołami służy także przelewaniu blasku boskiego z jednych na drugie. Są też

wzorem pokory i wszechoddania. Uzyskują podobieństwo do odwiecznego Dobra, bowiem Stwórca udziela im boskich cnót. Duch Święty, wychodząc od Ojca, buduje i umacnia anioły niezmiennymi łaskami boskości i kieruje nimi. Dzięki stałemu działaniu Ducha anioły są stateczne, niewzruszone, tj. niepodatne na pokusy i zło.

Drugą obok uczestnictwa w światłości charakterystyką aniołów jest kontemplacja umysłowa i postrzeganie niematerialnym wzrokiem Pierwszego Umysłu.

Wizje i objawienia

W kanonie szóstym hymnograf powołuje się na biblijne objawienia i wizje anielskie:

- Izajasza – dotyczy ona przede wszystkim serafinów i trójświętego hymnu oraz oczyszczenia ust rozżarzonym węglem (Iz 6,1-8), ale także tronu cherubinów (37,16);
- Daniela – mnóstwo aniołów przed Starowiecznym¹⁹: „Tysiąc tysięcy służyło Mu, a po dziesięć tysięcy kroć sto tysięcy stało przed Nim” (Dn 7,10);
- Jakuba – zawierająca opis śnionej przez praojca drabiny, po której wstępowały i zstępowały anioły Boże (Rdz 28,12)²⁰;
- Elizeusza – dość rzadki i specyficzny obraz, kiedy prorok, żeby uniknąć pojmania przez syryjskich wysłanników zostaje otoczony końmi i wozami ognistymi (4/2 Krl 6,17) i zostaje w ten sposób uratowany; miejsce to od dawna posiada interpretację angelologiczną; tu konkretnie bizantyński hymnograf prosi Boga, by ochronił Kościół w ten sam sposób jak Elizeusza;
- Dawida – jest to wizja Anioła śmierci, karzącego mieczem Pańskim i morem Izraela (1 Krn 21, 12-30).

Funkcje

Anioły przenoszą Światłość, Dobro, spełniają Słowo i Wolę Boga, obcując z Jego Chwałą i służąc Jej. Nieustannie zanoszą Mu bezcielesnymi głosy

¹⁹ *Starowieczny* z wizji Daniela jest jednym z nielicznych obrazów Boga Ojca dopuszczanych w prawosławiu, nawet w ikonografii.

²⁰ Drabina Jakubowa jest jednym z najważniejszych symboli maryjnych, dotyczących Wcielenia, przeto obcość aniołów w Jakubowej wizji implikuje znaczenie aniołów przy kolejnych etapach zbawczego działania Boga.

i ognistymi językami śpiew chwalebny.

Hymnograficzny cykl wskazuje kilka innych momentów:

- Zdziwienie aniołów, że Chrystus żyje na ziemi razem ze śmiertelnymi ludźmi i w ludzkiej postaci;
- Wniebowstąpienie: anioły otwierają bramy nieba dla wstępującego Jezusa (2K7.2), natomiast świetlista biel szat aniołów zesłanych do apostołów (Dz 1,10-11) zapowiada paruzję – ponowne przyjście Jezusa Chrystusa²¹;
- Zmartwychwstanie: szaty aniołów²² głoszących radosną nowinę niewiastom odbijają blask niestworzonej chwały i boskości (4K5.2);
- Paruzja: gdy Jezus „przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych” to ukaże się w otoczeniu aniołów.

Anioły a ludzie

Rodzaj ludzki jest zbawiany przez Boga dzięki asyście i kierownictwu (cs. приставление) aniołów. One są najlepszymi pośrednikami między ludźmi i Panem Bogiem, są strażnikami zbawienia dla prawowiernych (хранители спасения благочестивых – 3K4.2). Obchodzą cały okrąg ziemi, wszędzie roznoszą i pielęgnują łaski udzielane przez Boga. Otrzymane od Trójcy Św. światło anioły przekazują ludziom według zasług czystości serca. Ta przekazana z góry światłość jest jedyną szansą na uniknięcie (pozbycie się) mroku nieumiejętności i tylko ona może doprowadzić do wiecznej światłości i pozwolić ludziom, w towarzystwie aniołów, na ostateczną przemianę natury na świetlistą (ton 2, stichiry 1-3). Anioły odpędzają mroczną ciemność *biesów* i odsłaniają perspektywę zbawczą, dlatego są pomocą w walce ze złem/Złym i gwarantami zbawienia. Ludzie są wezwani do ich naśladowania. Męczennicy i pustelnicy są już do aniołów podobni.

Anioły a Kościół

Bóg stworzył Kościół na wzór nieba: tak jak ono (міръ оумный) jest ozdobione aniołami, tak Kościół jest zorganizowany i ozdobiony na jego wzór.

²¹ Tematyka angelologiczna w liturgii Wniebowstąpienia zasługuje na dogłębną analizę, tu tylko wskażemy fundamentalne znaczenie Ps 23/24,7-10, Ps 46/47,6-10; por. też Iz 62,10-63,9.

²² Liturgia wschodnia bazuje zarówno na przekazie Mateusza (28,2-7) i Marka (16, 5-7) o jednym aniele, jak i Łukasza (24,4-8) o dwóch aniołach przy pustym już grobie Zmartwychwstałego. Rola aniołów przy Zmartwychwstaniu zasługuje na osobne studium.

Kościół prosi Boga o posłanie anioła pokoju, który przyniesie słodycz niebiańskiej światłości, ochroni trzodę, pozwoli zachować mądrą wiarę i zlikwidować wszystkie herezje (1K9.2). W innym miejscu (4K) do zbawienia Kościoła Bóg ma posłać hufy aniołów, one są jego umocnieniem i sprawują nad nim nieustanną opiekę: „Do chórów bezcielesnych Kościół Twój upodobniony przez naśladowanie cnót pokaż teraz, o Chryste, otaczając aniołami trzodę swoją” (8K9.1). One są w stanie ukrócić pychę bezbożnych pogan i przynieść pokój światu i Kościołowi.

Poszczególne chóry anielskie

Wielookie serafiny są „organami mądrości boskiej”, objawiają najczystsza tajemnicę teologii i nauczają prawidłowej interpretacji idei trynitarniej (ton 1, stichira 3; 1K4.2; 3K5.3).

Sześcioskrzydłe cherubiny zakrywają świętymi i jaśniejącymi skrzydłami swoje oczy, nie śmiąc patrzeć wprost na boskie oblicze (7K).

Michał i Gabriel

Z imienia są wymienieni tylko w 5K9.1 oraz w kanonie 8, jako naczelna para, strzegąca wszystkich krańców ziemi. Arch. Gabriel pojawia się kilkakrotnie w hymnach maryjnych, zamykających każdą odę, głównie w związku ze Zwiastowaniem. To jednak Maryja jest wyższa nad serafiny, to Ona cuda czyni na ziemi swą „dziewiczą światłością”, jest piękniejsza niż krasne anioły, które Jej służą i opiewają Ją. Przytoczmy tu optymistyczny hymn z oktoichu (ton 3, stichira 2):

Wielka jest Twoich aniołów siła, o Chryste,/ bezcielesnymi będąc obie-
gają wszak ziemię,/ ochraniając Kościoły mocą otrzymaną, Panie, od Ciebie/
i do Ciebie się modlą za świat cały.

2. Nabożeństwa cyklu wielkopostno-paschalnego (triodnego)

Na okres przygotowania do Wielkiego Postu, samego Wielkiego Postu, Wielkiego Tygodnia, Wielkanocy i okresu po Passze w liturgii wschodniej stosuje się księgi, zwane u Słowian „triod”, postny i kwietny, podczas gdy Grecy termin ‘triod’ rezerwują na okres postu, zaś teksty paschalne gromadzą

w księdze zwanej Pentekostarion. Różnica występuje także w podziale materiału, Słowianie triod postny kończą 40. dnia postu, w piątek szóstego tygodnia, a Sobotę Łazarza, Niedzielę Palmową (inaczej Kwietną, i stąd nazwa²³) i Wielki Tydzień włączają do tomu paschalnego, Grecy tom paschalny zaczynają na samą Wielkanoc.

W dziejach formowania triodów wyróżnia się trzy etapy²⁴: pierwszy od V w. do początku wieku IX, z dominacją twórczości palestyńskiej, syryjskiej; drugi obejmuje IX wiek, kiedy to w konstantynopolińskim klasztorze Studion w kręgu Teodora Studyty księga przyjmuje swój zasadniczy kształt i trzeci, od X do XV w., kiedy powszechnym staje się podział na dwie części, wypracowana forma się umacnia, ulegając niewielkim już tylko uzupełnieniom i następuje jej stopniowa petryfikacja, do której przyczyniła się dominacja typikonu jerozolimskiego, a z czasem także wydania drukowane, poczynając od krakowskich druków Sz. Fiola²⁵.

Słowiański przekład powstał zapewne jeszcze w końcu IX w., wzbogacony o liczne utwory oryginalne, na czele z imponującym cyklem 35 kano-nów Konstantyna Presławskiego.

Anioły pojawiają się w licznych hymnach na Zmartwychwstanie i na Wniebowstąpieniu, skąd przenikają także do liturgii niedziel zwykłych, pozostającej w paschalnym kręgu semantycznym. Z ważniejszych użyć wymienić można potwierdzoną biblijnie obecność (arch)anioła (Gabriela) w Ogrodzie Getsemani, anioł(y) przy pustym Grobie, anioły podczas Wniebowstąpienia, a także w scenie Zstąpienia do otchłani. Podnosi się też rolę (arch)anioła (Michała) w hymnach Niedzieli o paralityku, jako tego anioła,

²³ Coraz częściej używa się określenia „kwiecisty”. Chodzi o bałkański zwyczaj noszenia kwiatów w procesji tego dnia. Ponieważ na północy kwiaty były o tej porze roku rzadkością, powstała Niedziela Wierzbna czy Wierzbowa. W polskiej slawistyce dominuje nazwa „triód” w rodzaju męskim, pod wpływem języka bułgarskiego i serbskiego, ale dopuszcza się też termin w rodzaju żeńskim, jak w językach wschodniosłowiańskich.

²⁴ Najważniejsze prace to: И. Карабинов, *Постная триодъ. Исторический обзор ея плана, состава, редакций и славянских переводов*, Санкт-Петербург 1910; М. Момина, *Постная и Цветная триодъ*, [w:] *Методические рекомендации по описанию славяно-руских рукописей для Сводного каталога рукописей хранящихся в СССР*, вып. 2, ч. 2, Москва 1976, s. 389-419; Г. Попов, *Триодни произведения на Константин Преславски*, София 1985 (=Кирило-Методиевски студии 2).

²⁵ Zob. M. Wronkowska-Dimitrowa, *Triod kwietny z krakowskiej oficyny Szwajpolta Fiola (1491 r.: studium filologiczno-językowe pierwszego cyrylicznego triodu drukowanego)*, Bydgoszcz 2010.

który schodził do Sadowki Owczej. Problematyka ta wymaga jednak osobnego studium.

3. Nabożeństwa cyklu rocznego (minejnego)

Historia powstania minei jest na grecko-słowiańskim Wschodzie nieco podobna do poprzednich dwóch ksiąg. Formuje się stopniowo od VI wieku, pierwsza bardziej skodyfikowana redakcja powstaje pod wpływem rytu studyjskiego, druga dostosowuje się do późniejszych nieco liturgicznych dyspozycji palestyńskich, choć można nawet w tradycji słowiańskiej, nie mówiąc już o starszych, odnaleźć ślady redakcji przedstudyjskich. Częścią składową tych ksiąg są oficja (służby), które stanowią formularz nabożeństw na każdy dzień święta czy wspomnienia. Podstawowym wariantem minei jest tom poświęcony poszczególnemu miesiącowi, ale są też antologie, tzw. mineje święteczne, gdzie znajdują się wybrane oficja²⁶. Są również formularze ogólne dla poszczególnych typów świętych (mineja ogólna), zbliżające się poziomem ogólności do hymnów oktoicha. Należy pamiętać, że oprócz osobnych czterech dni, poświęconych archaniołom Michałowi i Gabrielowi motywika anielska ma istotne znaczenie w nabożeństwach na Boże Narodzenie i Chrzest Pański (także w utworach pisanych na te święta przez Klimenta Ochrydzkiego), na Zwiastowanie, na Poczęcie i Zaśnięcie NMP, na Narodziny Jana Chrzciciela i in.

Nas tu interesują przede wszystkim nabożeństwa na 8 listopada (arch. Michała i wszystkich mocy niebiańskich) i na 6 września (wspomnienie cudownej interwencji arch. Michała w miejscowości Chony koło Hieropolis

²⁶ Zob. np. C. Кожухаров, *Минеи*, [w:] Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 2, s. 679-681 i podana tam najważniejsza literatura. Badania nad minejami, nad kształtowaniem się typów tej księgi w Bizancjum, przenikaniem do Słowian, wkładem oryginalnych utworów Słowian jeszcze od czasów św. Metodego należą do najważniejszych w paleoslawistyce i liturgice historycznej. Zob. też podsumowujący ostatnie dziesięciolecia badań i odkryć tom referatów, przygotowany przez K. Stanczewa i M. Jowczewą z wyczerpującą bibliografią: *La poesia liturgica slava antica/Древнеславянская литургическая поэзия*, XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003). Blocco tematico 14. *Relazioni*, AIS: Roma-Sofia 2003, a przede wszystkim fundamentalne studium K. Stanczewa *Поэзия в древнеславянском литературном пространстве*, [w:] К. Станчев, *Исследования в области средневековой литературы православного славянства*, (=Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne 7), Kraków 2012, s. 83-140.

oraz na 26 marca i 13 lipca (ku czci arch. Gabriela, zasadniczo takie samo w oba te dni).

Michał

a) 8 listopada

Święto zostało ustanowione w IV wieku i przypada na dziewiąty miesiąc marcowego roku, by w ten sposób uczcić wszystkie dziewięć chórów anielskich²⁷. Mimo że imię arch. Michała znajduje się w nazwie święta²⁸, dzień jest poświęcony wszystkim mocom bezcielesnym i jest określany jako synaksa, zgromadzenie, (сънѣмъ, сонм, снем; съборъ, собор). U podstaw tego rozumienia jest przekonanie egzegetów, że „hetman wojska Pańskiego”, który objawił się Jozuemu pod Jerychem (Joz 5,13-16)²⁹ to właśnie Michał, którego imię jako opiekuna ludu izraelskiego pojawia się w Księdze Daniela (10,13.21; zob. też pełne eschatologicznego sensu Dn 12,1n.). W praktyce egzegetycznej i homiletycznej przyjęło się zresztą nazywanie niemal każdego bezimiennego anioła, występującego na kartach Pisma Świętego imieniem Michała³⁰.

Bizantyńskie oficjum na to święto należy do najstarszej warstwy minei. Stary słowiański przekład jest zachowany w XI-wiecznym rękopisie³¹, co wskazuje, że oficjum to sięga korzeniami początków formowania się obchodu święta. Z czasem, wraz ze zmianami praktyki liturgicznej na

²⁷ Należy pamiętać, że niektóre sekty gnostyczne czyniły z kultu aniołów swoistą konkurencję dla kultów chrześcijańskich, wystarczy przypomnieć Kol 2,18 i 35 kanon synodu laodycyjskiego.

²⁸ W licznych tekstach rękopiśmiennych obok Michała występuje też Gabriel, tak jest np. w niektórych żywotach krótkich, tak zwanych prologowych i niektórych minejach.

²⁹ Jest jedno z trzech starotestamentowych czytań na nabożeństwie wieczornym ku czci aniołów, np. 8 listopada.

³⁰ M.in uratowanie Hagar na pustyni, ofiara Izaaka, epizod z Balaamem i oślicą, pomoc Gedeonowi przy zrzuceniu jarzma Madianitów, zapowiedź narodzin Samsona, pomoc Elia-szowi, uratowanie młodzieńców w piecu babilońskim, przeniesienie Habakuka z posiłkiem do Daniela w jaskini lwów i wiele innych.

³¹ И.В. Ягич, *Служебныя минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.*, Санкт-Петербург 1886, s. 321-329. Rękopis z 1097 r. znajduje się w Rosyjskim Państwowym Archiwum Akt Dawnych w Moskwie (zbiór nr 381, sygnatura nr 91). Grecki tekst [w:] *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*. I.Schirò consilio et ductu edita. Vol. 3. *Canones Novembris*. A. Kominis collegit et instruxit, Roma 1972, s. 208-219. Zob. też H. Rothe, *Incipitarium liturgischer Hymnen in ost-slavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts*, t. 1. Paderborn 2008, s. 331, nr 3570.

Wschodzie, oficjum uległo rozszerzeniu i zgodnie z przepisami typikonu jerozolimskiego młodszego składa się z dwóch wieczerni i jutrzni³². Mała wieczernia wykorzystuje trzy stichiry z oktoicha (ton 1), dodaje jednak jedną (na Chwałę), skierowaną bezpośrednio do Michała, tradycyjnie nazywając go w niej wodzem mocy niebieskich, stojącym u tronu Bożego i oświecanego Światłem nieustannie stamtąd bijącym, z błaganiami o uratowanie nas z mgły namiętności i o oświecenie. Inne stichiry tej części oficjum (tzw. na stichownie) podkreślają wstawiennictwo i opiekę aniołów nad ludźmi, wskazując na ich amorficzność i niematerialność. Wielka wieczernia zawiera kilkanaście nowych hymnów, z których część jest poświęcona Mocom w ogóle, ale kilka dotyczy osobno Michała i osobno Gabriela. Przy Michale, oprócz zwykłych informacji o przewodzeniu wojsku niebiańskiemu, śpiewaniu trójświętej pieśni i bezgranicznym poddaniu woli Bożej, znajdujemy informacje o ognistym kształcie, o pięknym wyglądzie i o uzdrowieniach dokonywanych w świątyni (świątyniach), jemu dedykowanych. Ta uzdrowicielska funkcja Michała stanowi określone novum w jego odbiorze, zbliżając go do kultów lekarskich (anargirów), jak Kosma i Damian, Zenobiusz i Zenobia, Cyr i Jan oraz inni³³. Ważne jest trzecie czytanie starotestamentowe (Iz 14,7-20) o zwycięskim zstąpieniu do otchłani i o zwyciężeniu Lucyfera. Na jutrzni stichiry – i te ogólne, i te poświęcone Archaniołowi, autorstwa różnych bizantyńskich twórców – nie wnoszą nowych elementów, podkreślając stworzenie ognistych bytów anielskich Słowem Bożym i ich udział pod wodzą Michała w wiecznej adoracji, przyjmowanie świetlistej energii, wstawiennictwo u Boga za powierzonych im ludzi, także w godzinie śmierci, oraz pewną ochronę przed złymi mocami. Zasadniczą część porannej kompozycji zajmują dwa kanony, oba w tonie ósmym; pierwszy, palestyńskiego hymnografa z VIII w. Jana Mnicha ma w greckim oryginale wbudowany akrostych, drugi, choć u Słowian przypisywany temuż Janowi, jest autorstwa Klemensa Studyty z IX w. Ponad pięćdziesiąt troparionów poświęconych jest różnym aspektom mocy niebieskich, znaczna część mówi o Gabrielu, część o Michale, niektóre

³² Np. *Минея ноябрь*, ч. 1, Издание Московской Патриархии, Москва 1980, s. 213-236.

³³ Uzdrowicielskie funkcje arch. Michała uwypuklały już liczne fundacje św. Konstantyna Wielkiego w Konstantynopolu i okolicy, ale także we Frygii i w Bitynii. Związane były one z uzdrowieniami w Sadzawce Owcey po zstępowaniu do niej anioła wg Jn 5,4.

o obu archaniołach. Z biblijnego materiału wspomina się tu pojawienie się Michała Jozuemu i Gabriela Zachariaszowi, zaś Anioł zatrzymujący Balamę, wyzwalający Piotra z więzienia, Anioły, które zjawily się u Abrahama i u Lota, u Tobiasza i w piecu ognistym pozostały bez imienia. Przywołał też hymnograf wizje anielskie u Ezechiela i u Daniela. Nowym elementem jest rozszerzenie pomocy Michała i Gabriela na podróżujących i potrzebujących pomocy, w czym upodobniają się do kultów wspomóżycieli, takich jak św. Mikołaj i inni.

Michał – hetman wielki mocy niebiańskich,/ pierwszy pośród chórów
sług boskich,/ dziś nas na święto przyzywa,/ a zawsze nam towarzyszy/
i chroni przed wszelką pokusą diabelską...³⁴

Podobnie jak w przypadku pozostałych typów ksiąg liturgicznych również tutaj na samym początku formowania minei w ostatnich dziesięcioleciach IX i na samym początku X wieku do materiału bizantyńskiego dodawano nowe utwory słowiańskie.

Jakiś anonimowy hymnograf ułożył wtedy osobne nabożeństwo na dzień 8 listopada, poświęcając je niemal wyłącznie Michałowi. Utwór ten wprowadził do obiegu naukowego E. Wiereszczagin³⁵, cieszy się on wielkim zainteresowaniem uczonych³⁶. Nabożeństwo zachowało się w kilku minejach, przy czym najpełniejszy z nich znajduje się na kartach 34^v-45^v w tzw. Skop(ij)skiej minei

³⁴ Początek drugiej stichiry na litii, pióra Arseniusza.

³⁵ Е.М. Верещагин, *Архистратига поѣхъ свѣтъло... Древнейшая служба архангелу Михаилу*, [w:] *Folia Slavistica. Рале Михайловне Цейтлин*, ред. Г.В. Венедиктов, А.Ф. Журавлев, В.С. Ефимова, Москва 2000, s. 13-29. Przy tej okazji zwraca się uwagę, że prawdopodobnie św. Metody na chrzcie św. otrzymał modne wówczas imię Michał.

³⁶ Zob. przede wszystkim M. Skowronek, „Świat cały ma Cię za obrońcę”..., dz. cyt., s. 106-110, 209-213 (publikacja tekstu); М. Йовчева, *Анонимният Канон за Архангел Михаил с предполагаем непреводен произход*, [w:] Црквене студије. Годишњак Центра за црквене студије, VI, Ниш 2009, s. 203-214; Л. Матейко, *К вопросу об образце канона св. архангелу Михаилу Константина Преславского*, [w:] *Пѣние мало Георгию. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. д-рн Георги Попов*, ред. М. Йовчева, И. Добрев, А. Турилов, Е. Трайчев, София 2010, s. 67-74; А.М. Пентковский, *К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX–нач. X в.): два древних славянских канона архангелу Михаилу*, [w:] *Богословские труды*, 43–44, Москва 2012, s. 401–442. E. Wiereszczagin dopuszcza autorstwo św. Konstantyna Cyryla; M. Jowczewa, idąc za pomysłem Kożucharowa, skłania się ku autorstwu św. Nauma; A. Pientkowskij twierdzi, że kanon w tonie drugim wyszedł spod pióra św. Klimenta, a kanon Konstantyna w tonie ósmym jest wzorowany na nim, zaś oba powstały na odnowienie cerkwi Arch. Michała w klasztorze Nauma na brzegu Ochrydu między 905 a 916 rokiem.

z XIII w.³⁷. Kanon, składający się z ośmiu pieśni, zawiera po trzy (IX pieśń nawet cztery) tropariony, strofę trynitarną i strofę maryjną w każdej, a po kanonie odesłanie do trzech stichir oktoicha, trzy stichiry własne i jeden *sedalen*. M. Jowczewa wskazuje ponadto, że utwór znajduje się nie tylko w minejach, lecz część hymnów występuje także w oktoichu (np. w. w rękopisie z Bibliotece Narodowej im. św.św. Cyryla i Metodego w Sofii, nr 172 z XIV w.). Wiele uwagi badaczy przyciągnął skrócony wariant kanonu, odkryty w staroruskim rękopisie z XI/XII wieku, zwanym *Księgą Ilii*, będącym odpisem południowosłowiańskiego protografu, gdzie znajdujemy po dwa tropariony w każdej pieśni³⁸. Dla kanonu i końcowych strof kompozycji nie znaleziono greckich odpowiedników, więc ich słowiańskie pochodzenie jest niemal pewne.

W tej samej Skop(ij)skiej minei, przepleciony z powyższym, znajduje się jeszcze jeden oryginalny utwór słowiański ku czci archanioła Michała na dzień 8 listopada, którego autorem jest Konstantyn, utożsamiany z pierwszym słowiańskim biskupem stołecznego Presławia³⁹. Wprowadził on do swego utworu biegnący przez wszystkie strofy akrostych: *Opiewać się godzi archistratega, Konstantyn*. Ten utwór jest przeznaczony na ton ósmy i ma tradycyjną budowę ośmiu (I, III-IX) ód, po trzy⁴⁰ tropariony i finalnej strofie maryjnej w każdej z pieśni. Z wyjątkiem sześciu strof, skierowanych bezpośrednio do Pana Boga, ale pozostających w związku z aniołami, prawie wszystkie pozostałe tropariony są poświęcone arch. Michałowi; trzy razy jest wspomniany obok Michała także arch. Gabriel (VI.2; VII.2; VIII.3). Z materiału biblijnego znajdujemy tu w I.3 aluzję do 4/2 Krl 19,35-36 (por. paralelny tekst u Iz 37,36), w V.1 i VI.1 odwołanie do eschatologicznej wizji Daniela z rzeką ognistą i mnóstwem służących *archaniołów* (7,10), w V.2 – do sporu

³⁷ Reprodukacja: <http://193.200.14.178/DWebClient/IntegrationViewer.aspx?DWSubSession=994&v=1579> (data dostępu: 10.11.2013).

³⁸ Wydanie: В.Б. Крысько, *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131*, Москва 2005. Nabożeństwo znajduje się w rękopisie na kartach 37^r-42^v, a w wydaniu na stronach 186-205. Warianty tekstu są tu przytoczone za serbskimi minejami świętecznymi z kolekcji A.I. Chłudowa z Państwowego Muzeum Historycznego nr 164 (z lat 1371-1385) i nr 163 z poł. XIV w.

³⁹ Został on odkryty w 70. latach ubiegłego stulecia przez Stefana Kozucharowa, który nie zwrócił jednak uwagi na połączony z nim drugi utwór słowiański, myśląc, że jest on przetłumaczony. Analiza i publikacja utworu w pośmiertnym tomie: Ст. Кожухаров, *Проблеми на старобългарската поезия*, ред. Анг. Минчева, Св. Николова, Г. Попов, т. 1, София 2004, s. 45-59.

⁴⁰ Tylko pieśń IX ma budowę 4+1.

Michała z diabłem o ciało Mojżesza (Jd 9), a w VI.1 – oprócz Daniela – wskazanie na wizję Izajasza (6,1-4).

Porównanie kanonu Konstantyna w tonie ósmym z anonimowym kanonem w tonie drugim pokazuje szereg zależności ideowych, a nawet tekstologicznych⁴¹ Obraz zbudowany przez słowiańskich hymnografów jest w pełni kanoniczny. Archanioł Michał, tak jak i pozostałe moce bezcielesne, jest w pobliżu tronu Bożej chwały, wznosząc hymn Trójcy, przyjmując od Niej światłość i moc, które następnie przekazuje wiernym. Jest więc *światłem drugim* promieniącej chwały Pańskiej, jaśniejącym i kierującym na słuszną drogę. Jest ognistym posłańcem, który nie parzy czy spopiela ludzi, lecz ich oświeca i uczy, jak należy adorować Boga. Jest wyznaczony do opieki nad ludem Bożym. Jest pomocnikiem i współpomocnikiem ludzi, uzdrawia, zwłaszcza tych, którzy znajdują się w jego *domu*. Jest obrońcą przed napaściami bezbożnych pohańców.⁴²

b) 6 września

Słowiański przekład tego oficjum w początkowym, nierozbudowanym jeszcze przez późniejsze dodatki, kształcie również znajdujemy w wydaniu Jagicia⁴³. Leżąca w południowo-zachodniej Frygii, niedaleko miejscowości Kolossy, ulokowana na stromym zboczu świątynia w Chonach, dedykowana Archaniołowi Michałowi, słynąc z uzdrowień, stanowiła wzorzec „poprawnego” chrześcijańskiego kultu anielskiego. Stąd przeniósł się on do Bitynii, gdzie istniały cudowne źródła, poświęcone Michałowi. Święto to upamiętnia uratowanie przez Michała świątyni przed zatopieniem przez pogan, co prawdopodobnie miało miejsce w IV wieku. Przyjmuje się, że na obszarze Cesarstwa uzyskało większą popularność za panowania Manuela I Komnena, a więc w drugiej połowie XII w., być może w związku z walkami o odzyskanie opanowanej przez Seldżuków Frygii⁴⁴.

⁴¹ А.М. Пентковский, *К истории славянского богослужения...*, dz. cyt., s. 409-411.

⁴² Na powiązania kultu Archanioła Michała z ideologią pierwszego Carstwa Bułgarskiego zwraca uwagę D. Czeszmedżijew: Д. Чешмеджиев, *Към въпроса за култа на св. Архангел Михаил в средновековна България*, [w:] *Palaeobulgarica*, XX/1996, 1, s. 52-61. Zob. też T. Суботин-Голубовић, *Култ арханђела Михаила у средњовековној Србији*, [w:] *Култ светих на Балкану*, II, уред. Н. Тасић, М. Детелић, (=Лицеум 7), Крагујевац 2002, s. 9-24.

⁴³ И.В. Ягич, *Служебныя минеи...*, dz. cyt., s. 48-60.

⁴⁴ Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника Православне источне цркве*, Београд 1961, s. 77-80.

Nabożeństwo na ten dzień jest krótkie, typu studyjskiego, część hymnów pokrywa się z oficjum listopadowym, w tym wszystkie hymny wieczorne i większość stichir porannych. Kanon na jutrzni jest autorstwa Józefa Hymnografa, Sycylijczyka, powstał więc około połowy IX wieku. Jest on w całości poświęcony Michałowi, inne moce anielskie są wspomniane jako jego podwładni. Mówi się o nim jako zwierciadle blasku i intelektu boskiego, jako o wodzu chórów wyśpiewujących Pana i walczących ze złem (Złym), dbającym o ludzi, o ich zbawienie. Jest on opoką wiernych, przewodnikiem i ratownikiem. Wymienia się najważniejsze fakty biblijne: wskazywanie drogi Izraelowi podczas wyjścia z Egiptu, ukazanie się Jozuemu, pomoc militarna Żydom. Jest też połączenie wizji Ezechiela znad rzeki Chobar z wizją Daniela nad Tygrysem (VII.1), przeto tutaj, jak i w innych nielicznych miejscach pojawia się obok Michała Gabriel.

W kanonie Józefa nie znajdujemy żadnej aluzji do wydarzeń z zatapianą świątynią w Chonach i dzielnym jej stróżem Archipem. W dwóch troparionach (V.3; IX.1) wspomina się uzdrowienia w świątyni poświęconej jemu, może się to odnosić do dowolnej świątyni Michałowej, a tych nie brakowało. Jedynie *světilen* po kanonie przywołuje w sposób bardzo ogólnikowy tamto wydarzenie:

Jak dawniej, Arcystrategu chwały, wpuściłeś / [w rozpadlinę] nierządny nurt rwącej rzeki, / tak i teraz, o Archaniele, zniwecz / pychę bezbożną i okrutność demonów, / abyśmy mogli, tak jak należy, / godnie cię w pieśniach wysławiać.

M. Skowronek omawia i publikuje inny wariant, luźno związany z samym świętem, zachowany w rękopisie z monasteru Zograf nr Ie7, k. 12^v-15^r, z połowy XIII w.⁴⁵. W pieśniach kanonu znajdujemy od trzech do pięciu troparionów. Oprócz stałych biblijnych obrazów mówi się także o wyzwoleniu z więzienia Piotra (V.2). Więcej uwagi twórca poświęca Gabrielowi niż Michałowi.

Gabriel (26 marca i 13 lipca)

Archanioł Gabriel występuje w Piśmie Świętym kilkakrotnie – w ST wyjaśniał Danielowi objawienie i ogłaszał prorocstwo (Dn 8,15n; 9,21n), a w NT

⁴⁵ M. Skowronek, „Świat cały ma Cię za obrońcę”..., dz. cyt., s. 111, 205-208.

jest zwiastunem narodzin Jana (Łk 1,5-25) i Pana Jezusa (Łk 1, 26-38). Tradycja przypisuje mu jednak szereg innych czynów: to on odkrył Mojżeszowi całe dzieje stworzenia i podyktował Księgę Rodzaju, on zwiastował Joachimowi i Annie narodziny Maryi, towarzyszył Maryi w świątyni, wyjaśniał Józefowi tajemnicę Narodzin, ostrzegał przed Herodem i wreszcie kazał wracać z Egiptu (Mt 1,20-21.24; 2,13.19), mówił do pasterzy (Łk 2,8-11), poinformował Matkę Boską o nadchodzącej śmierci, on pocieszał Pana Jezusa w Getsemani (Łk 22,43) i ogłosił miłośnikom radosną wieść o Zmartwychwstaniu Pana (Mk 16,5-7).

Święto 26 marca, wprowadzone nie wcześniej niż w VII w., jest typu synaksy, święta towarzyszącego obchodom Zwiastowania. Teksty hymnograficzne dnia mają charakter uzupełniający, pierwszy kanon na jutrzni, autorstwa św. Teofana Graptosa, jest, tak samo jak kanon na święto Zwiastowania, niemal w całości (poza ostatnimi dwiema pieśniami) dialogiem Maryi z Gabrielem, akcentującym wahanie i niepewność Maryi, która ulega wszechstronnej, także biblijnej, argumentacji Archanioła. Drugi kanon, Józefa Hymnografa, poświęcony jest samemu Gabrielowi, ma dość duży stopień ogólności – mówi o nim jako o naczelników niebieskich chórów, jako opiekunie i wstawienniku, chroniącym ludzi od nieszczęść i knoń diabelskich, wskazuje na jego ognistą postać i niezwykłą urodę, na związek jego blasku z wiecznym pierwotnym Źródłem Światłości. Kieruje się do niego prośbą, by zniweczył zamysły bezbożnych, umocnił wiarę prawosławną, uciszył waśnie i spory wewnątrz Kościoła (VI.3; IX.3; na chwał.).

Święto Gabrielowi na 13 lipca jest najpewniej związane z poświęceniem w IX wieku którejś świątyni ku jego czci w Konstantynopolu (por. VII.2), chociaż niektórzy łączą je z objawieniem przez Gabriela na Athosie modlitwy *Досто́йно е́сть* (IX w., zob. święto Ikony 11 VI). Oficjum w zasadzie powtarza kanon św. Józefa z 26 marca, z tym, że łączy go z kanonem oktoicha i służbą ku czci św. Stefana Sabaity (stichiry Archaniołowi są nie na „chwalite”, lecz na „Gospodi vozzvach”). Materiał biblijny ogranicza się zasadniczo do obu zwiastowań z Ewangelii Łukasza, a motywy z Tradycji, znane z apokryfów i homiletyki, praktycznie nie występują.

4. Nabożeństwa posług i prywatne (paraklisy)

Mamy tu na myśli nabożeństwa, wykonywane okazjonalnie, najczęściej błagalne i dziękczynne. Najczęstszym typem tych nabożeństw są *molebny*, zwane też *paraklisami*. Nazwa bierze się z greckiego określenia *kanōn paraklētikos*. Do literatury bizantyńskiej i słowiańskiej wchodzi zasadniczo w XIV wieku i wchodzi jako dodatek do psalterzy, do zbiorów kanonów czy modlitw. Strukturalnie są wzorowane na nabożeństwie porannym (jutrzni), stanowiąc kompilację różnego materiału hymnograficznego, czasem tworzonego na potrzeby tego nabożeństwa⁴⁶.

W XIV w. na Bałkanach jako jeden z kilkunastu przedstawicieli tego nowego gatunku liturgicznego powstał też *Kanon proszący do Michała i Gabriela*. Jego autorem jest nieznany bliżej Symeon, który zostawił swe imię w akrostychu: *Niegodnego Symeona płacz*⁴⁷.

Kanon jest napisany na ton szósty, tradycyjnie składa się z ośmiu (I, III-IX) ód, w każdej po 3 tropariony i hymn maryjny. W kilku strofach autor zwraca się także do arch. Gabriela (IV.2; VIII.3) i innych mocy – są one *ogni-stymi wojami, służebnymi duchami, płomiennymi umysłami* (IV.3), *dobrymi sternikami*, kierującymi ku przystani woli Bożej (VII.2), *światlistymi orędownikami Królestwa Chrystusowego* (katawasija po IX). Głównym adresem proszącego kanonu jest jednak arch. Michał, za Proroctwem Daniela nazwany *księciem*, posłanym przez Boga (I.1)

Michał w utworze Symeona posiada wszystkie znane już z innych utworów cechy: wychwala Trójkę Świętą, lśni jak słońce, jak błyskawica spopiela wszystkich widzialnych i niewidzialnych wrogów, niszczy złe zamiary nieprzyjaciół, pomaga wiernym w nieszczęściach, chorobach, oręduje przed Bogiem, otacza opieką swoich skrzydeł, prowadzi do spokojnej przystani, obiecuje wstawiennictwo na Sądzie Ostatecznym. Z motywów biblijnych znajdujemy w kanonie objawienie się Michała Jezusowi synowi Nuna (V.3),

⁴⁶ Р. Койчева, *Параклис – молебен канон*, [w:] *Старобългарска литература – енциклопедичен речник*, Съст. Д. Петканова, Второ преработено и допълнено изд., Велико Търново 2003, s. 351.

⁴⁷ Ten utwór odkrył również S. Kozucharow w rękopisie z Biblioteki Narodowej w Sofii sygn. 996, informację o nim publikując w 1986 r., zob. Ст. Кожухаров, *Проблеми...*, dz. cyt., s. 172-178. Rękopis jest z XVI w. i pochodzi z ziem mołdawskich, a może z południowo-wschodnich krańców dawnej Rzeczypospolitej.

prowadzenie w postaci słupa ognistego wychodzących z Egiptu Żydów (VI.1, por. Wj 14,19.24) i ugaszenie/ochłodzenie pieca babilońskiego (VIII.2).

O, świetliści orędownicy Królestwa Chrystusowego!/ Swoją
wszechwładną i wszechmocną prawicą/ zwyciężajcie tych, co nad nami
odnoszą zwycięstwa./ Stańcie przed tymi, co pogrążeni w smutkach,/od
grzechów uwalniając waszych czcicieli,/bo wy wszystko możecie, cokol-
wiek zechcecie⁴⁸.

Nasz pobieżny i wcale niepełny przegląd cerkiewnosłowiańskich utworów hymnograficznych o tematyce angelologicznej zakończmy przywołaniem dzieła, przypisywanego carowi Iwanowi IV Groźnemu, który miałby się ukrywać pod pseudonimem Parfienij Urod(ł)iwij⁴⁹. Utożsamienie cara z autorem kanonu jest dziś coraz powszechniej poddawane w wątpliwość⁵⁰. Utwór w zamyśle autora jest przeznaczony do codziennego odmawiania jako refleksja nad przemijalnością życia i swoiste *memento mori*. Kanon w żałobnym tonie szóstym składa się z ośmiu pieśni po trzy tropary i bogorodicznym w każdej, po pieśni VI jest kondak w tonie piątym, na zakończenie po Ojcie nasz – tropar, również w tonie piątym. Utrzymany w poetyce funebralnej utwór zawiera szereg prośb o dobrą śmierć, o łagodne przyjście Anioła po duszę, wzywa współbraci i bliskich do modlitw o łaskawość kierowanych do anioła. Cieszy się on sporą popularnością paraliturgiczną od momentu powstania w drugiej połowie XVI w. do dziś, także w kręgach staroobrzędowych.

Summary

The work presents survey of Church Slavonic hymnographic compositions dedicated to Angels. All basic liturgical cycles in which the angelological subject matter is brought up have been reviewed – especially weekly liturgical cycle (Mondays) and the yearly one (8 XI, 6 IX, 26 III, 13 VII). Aside from texts used currently in Slavonic local Orthodox Churches and translated

⁴⁸ Katawasija po IX pieśni kanonu.

⁴⁹ Канун Ангелу Грозному, и воеводе, и хранителю всех человек, от Вседержителя Бога посланному по вся душа человеческая. Ты же, человекче, не забывай часа смертного: пой по вся дни канун сей. Творение уродиваго Парфения: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9125> (data dostępu: 10.11. 2013).

⁵⁰ Н. Марчалис, *Люторъ иже лютъ. Прение о вере царя Ивана Грозного с пастором Рокитой*, Москва 2009, s. 164-178.

from the Greek language, there are presented here compositions dedicated to Archangels written by Slavonic authors (Anonym, Clement of Ochrid and Constantine of Preslav of ninth/tenth century, Simeon of fourteenth century).



Беседа Козьмы Пресвитера в Измарагде: новые данные

Полемическое произведение „Беседа против богомилов“, написанное во второй половине X в. болгарским писателем Козьмой Пресвитером, дошло до нас в составе нескольких десятков полных и фрагментарных рукописей XIII–XIX вв. Старшим полным является список Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, собр. Соловецкого монастыря (ф. 717), № 856/966, 90-е гг. XV века¹. В восточнославянской книжной среде помимо собственно „Беседы“, состоящей из введения и 13 глав² (гл. 1: *ѡ комканїи*; гл. 2: *ѡ литѣргїахъ* или *ѡ церковнѣмъ чинѣ*; гл. 3: *о пророцѣхъ*; гл. 4: *о іаденїи и питїи*; гл. 5: *ѡ ненавидѣнїи еретическомъ*; гл. 6: *ѡ исповѣданїи еретическѣмъ*; гл. 7: *ѡ матоуцихъ сѧ черныцехъ*; гл. 8: *ѡ хотѣщихъ ѿити въ черныя ризы*; гл. 9: *о зѧтворницѣхъ*; гл. 10: *о добрыхъ черныцехъ*; гл. 11: *ѡ вѣрѣ*; гл. 12: *ѡ богатыхъ*; гл. 13: *о епископѣхъ и ѡ попѣхъ*) были распространены отрывки и компиляции на ее основе в составе учительных сборников XIII–XVII вв. По справедливому замечанию Ю.К. Бегунова, именно на этом материале лучше всего изучать литературную судьбу сочинений Козьмы Пресвитера³.

* Marina W. Čistiakova jest pracownikiem Instytutu Języka Litewskiego w Wilnie.

¹ Одним из древнейших фрагментарных списков является пергаменный галицко-волынский отрывок (1 л.) 2-й четверти–середины XIII в.: Львовская научная библиотека им. В. Стефаника, собр. А.С. Петрушевича (ф. 77, оп. 1), № 372. Его содержание (часть 4-й гл.) позволяет предположить, что изначально кодекс содержал полный текст Беседы, поскольку 4-я глава, похоже, не входила в состав компиляций. См. описание и публикацию части этого фрагмента: М.М. Кольбук та інші (уклад.), *Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України: Каталог, т. 1: XI–XVI ст.*, Львів 2007, с. 6, цветные вкладки после с. 74.

² Названия глав процитированы по изданию: Ю.К. Бегунов, *Козма Пресвитер в славянских литературах*, София 1973, с. 21.

³ Ю.К. Бегунов, *Козма Пресвитер...*, с. 41.

На выдержки из Беседы Козьмы Пресвитера в Измарагде впервые обратил внимание М.Г. Попруженко⁴; затем в монографии, посвященной Беседе Козьмы Пресвитера в славянских литературах эти данные конкретизировал Ю.К. Бегунов⁵. Со времени публикации последней прошло 30 лет, вполне очевидно, что за это время накопился новый материал, который нужно ввести в научный оборот. Прежде чем перейти к новым данным, отражающим взаимодействие этих двух сборников, коротко очертим историю текста Измарагда.

Измарагд представляет собой некалендарный сборник поучений, составленный в Древней Руси на основе уже бытовавшего корпуса переводных и оригинальных учительных гомилий. До наших дней сохранилось не менее 150 списков XIV–XIX вв. Традиционно выделяется три редакции Измарагда: первая (древнейшая), вторая (основная) и третья (литовская).

Архетип первой редакции возник во 2-й половине–последней трети XIV в. после объединения некалендарного четьего сборника для поучения мирян (пра-Измарагд, главы 1–70) и сборника канонических установлений и триодных гомилий для священников (проповеднический требник, главы 71–91). Текстологическим швом, соединяющим обе части, является послесловие к первому разделу. В устойчивый состав статей первой редакции Измарагда входит 92 главы. Нижегородское и суздальское происхождение древнейших списков позволяет предположить участие в ее составлении свт. Дионисия, архиеп. Суздальского, Нижегородского и Городецкого (1374–1384)⁶.

В древнейшую редакцию Измарагда вошло 2 поучения из Беседы Козьмы Пресвитера. В заголовке первого сохранены имя автора и оригинальное название главы, из которой оно заимствовано; второе

⁴ М.Г. Попруженко, *Козма Пресвитер*, [w:] Известия русского археологического Института в Константинополе. Т. 15, 1911, София, с. 156–161; М.Г. Попруженко, *Козма Пресвитер – болгарский писатель X века*, София 1936 (Български старини, кн. 12), с. ХСІ–ХСІІ, ХСVІ, ХСVІІ, ХСІХ, СІІІ.

⁵ Ю.К. Бегунов, *Козма Пресвитер...*, с. 41–50, 58–62.

⁶ Подробнее об истории первой редакции Измарагда см.: Б.М. Пудалов, *Литературная история 1-й („Древнейшей“) редакции Измарагда*, [w:] Древняя Русь. Вопросы медиевистики, № 2, 2000, Москва, с. 76–95.

приписано Иоанну Златоусту⁷:

1) слово ^стго Козьмы. о хотѣщи^х ѿйти в черныя ризы, нач.: Мнози^х ѿ^{ди}вше в монастырь. и не могуще терпѣти тоу соущи^х мѣтвѣ и троудовѣ. прѣбѣгающе. и възвращаютъ сѧ. аки пси на свои блевотѣны... (1-я ред. Измарагда, гл. 28);

2) поучение ^нІоана Златаустаго како, подобаетъ крѣ^стыаномъ жити, нач.: Послѣшанте любимици с любовью. аще въ мире есте, и во богатствѣ живете, извѣсто да оувѣсте, иже рѣ^а блжныи Павелъ к Тимофѣю, богатымъ в нынешнѣмъ вѣцѣ запрѣщан... (1-я ред. Измарагда, гл. 29);

28-я глава древнейшей редакции Измарагда составлена из 3 фрагментов 8-й главы Беседы, озаглавленной ѿ хотѣщи^х ѿйти въ черныя ризы, а в 29-й главе Измарагда объединены 2 других отрывка из той же 8-й главы. Оба текста являются довольно точными выписками из Беседы. Их присутствие в первой части древнейшей редакции Измарагда свидетельствует о том, что ранее эти поучения входили в пра-Измарагд, куда, по-видимому, были взяты из других восточнославянских компилятивных четых протосборников XI–XIV вв., впоследствии утраченных.

Из-за содержательной противоречивости состава 1-я редакция Измарагда вскоре была вытеснена 2-й, доминировавшей на протяжении XVI–XVII вв. Древнейшие списки 2-й редакции Измарагда датируются 20-ми гг. XV в. В этой редакции представлено около 50 глав древнейшей редакции, тексты которых были отредактированы или заменены альтернативными версиями тех же произведений, а также 115 новых статей, заимствованных из Златоструя, Паренесиса Ефрема Сирина, Торжественника и др. источников. 2-й редакция Измарагда традиционно насчитывает 162 главы, но существует немало списков с дополнительными статьями. Содержательные особенности подборки глав 2-й редакции, а также датировка ее древнейших списков позволяют предположить ее создание в окружении киевского митрополита Фотия (1408–1431). О том, что редакция была составлена до разделения

⁷ Заголовки и инципиты 28-й и 29-й глав древнейшей редакции Измарагда приведены по списку Российской государственной библиотеки (РГБ), собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.1), № 204, середина XVI в.

Киевской митрополии в 1458 г., свидетельствует бытование ранних списков и последующее развитие Измарагда на основе 2-й редакции как в Московской, так и в Литовской Руси.

Составители 2-й редакции Измарагда исключили „слово Козмы о хотящих отити в черныя ризы“ (гл. 28-я 1-й редакции)⁸, а поучение Иоанна Златоуста „како подобает христианом жити“ (гл. 29-я 1-й редакции) основательно отредактировали:

1) слово ^хсѣѣ кѣ хртѣанѣ, нач.: **Рѣкоу вы послѣшантѣ любовно братїѣ. аще въ мирѣ естѣ. и въ богатѣствѣ живете. извѣсто да оувѣстѣ. иже рече блженныи апл Павелъ пиша кѣ Тимоѡѡю. богатымъ въ нынѣшнемъ вѣцѣ запрѣщан...** (2-я ред. Измарагда, гл. 21).

Таким образом, создатели 2-й редакции Измарагда не обращались непосредственно к Беседе Козьмы Пресвитера, а лишь воспользовались материалами 1-й редакции Измарагда.

Сведения о поучениях из Беседы в составе 1-й и 2-й редакций Измарагда, а также публикации этих текстов имеются в работах Г.М. Попруженко и Ю.К. Бегунова⁹. Позднее благодаря исследованиям Б.М. Пудалова была открыта 3-я редакция Измарагда¹⁰, составленная в Великом княжестве Литовском предположительно в окружении киевского митрополита Иосифа II Солтана (1509–1521). На данный момент известно 10 списков этой редакции, древнейшим и наиболее полным является измарагд Библиотеки им. Врублевских Академии наук Литвы (далее БВАНЛ), F 19-240, первая четверть XVI в.

Ядро литовской редакции Измарагда образовалось путем объединения двух источников: а) не подвергавшихся языковой переработке текстов 2-й редакции Измарагда (из 164 глав Измарагда основной редакции в литовскую редакцию вошло 129 глав, а 35 глав было исключено: № 2, 3, 5, 23, 26, 32, 33, 38, 80, 81, 84, 93, 105, 106, 108, 112, 118, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 131, 138, 139, 144, 145, 146, 151, 153, 158, 160,

⁸ Заголовок и инципит 21-й главы основной редакции Измарагда цитируются по списку РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.1), № 203, последняя треть XV в.

⁹ М.Г. Попруженко, *Козма Пресвитер...*, с. LXXXV–LXXXVI; Ю.К. Бегунов, *Козма Пресвитер...*, с. 418–421.

¹⁰ Б.М. Пудалов, *Сборник Измарагд в древнерусской литературе*: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, на правах рукописи, Санкт-Петербург 1996, с. 19–21.

161, 164); б) поучений, представленных в Прологе на целый год. Помимо этого дополнительно были использованы некоторые другие сборники: Изборник Симеона-Святослава, Палея, Торжественник и др. Устойчивый состав 3-й редакции содержит 526 статей, сгруппированных в 7 разделов по монографическому принципу (по авторам), однако в части списков 7-й раздел, состоящий из 361 главы (в основном, это поучения из Пролога), сокращен или исключен¹¹.

В литовской редакции Измарагда представлено 6 текстов из Беседы Козьмы Пресвитера¹²:

1. слѡ^В. Іѡанна Злауѣстаго. Ѡ еѡа^Гліа, нач.: Поноу^{ди} мѣ сѧ и мы братіе да примѣ^М ѡбѣщаніа тѧ, въ нѧ^ж а^Гн^Гли желаютъ при-
ни^Гкноу^Гти, постоимы, съ ѣстра^Мхо^М б^Гжеимъ поне въ м^Гл^Гтвенны
ча^Г... (3-я ред. Измарагда, гл. 72.1);
2. поучение. Іѡанна Злауѣста^Г. всако^{М8} х^Гр^Гтыанинѣ, нач.: Ка^Га полѣза
нарицати сѧ х^Гр^Гтыанинѣ, не твора^Гще дѣлѣ та^Гже повелѣ^Гхъ, м^Гнози
бо ѡ ч^Гл^Гкѣ паче на иг^Гры текоу^Гтъ. неже въ ц^Грк^Гвѣ, и ко^Гц^Гюны
и влад^Гню люб^Гл^Г паче к^Гниг^Гъ... (3-я ред. Измарагда, гл. 73.1);
3. Глѡ^В. Іѡа^Гн^Га Злауѣстаго. Ѡ еѡа^Гліа. къ богаты^М не твора^Гщи м^Гл^Гт^Гыни,
нач.: Слышите оубо Г^Га за^Гпрѣщающа о ни^Гци^Гхъ и г^Глю^Гща, не прѣ-
зрите никог^Гоже малы^Гхъ си^Г, г^Глю^Г бо ва^М тако а^Гн^Гли и вѣ^Гинѣ видѣ^Г
лице оца моего нб^Гнаго... (3-я ред. Измарагда, гл. 74.1);
4. слѡ^В ст^Гхъ ѡ^Гцѣ къ х^Гр^Гтыано^М: Рекоу^Г вы, послоушанте любовно
братіе, аще во мире есте, и во богатствѣ^Гхъ живѣте, извѣ^Гстно да
оувѣ^Гсте, и^Г рече, б^Гж^Геныи ап^Глѣ Паве^Г... (3-я ред. Измарагда, гл.
3. VI);
5. слѡ^В Коз^Гмы Прозвитера, ѡ хот^Га^Гци^Гхъ в чер^Гньци, нач.: Мнози

¹¹ Подробнее о 3-й редакции Измарагда см.: Б.М. Пудалов, А.А. Турилов, *Измарагд*. [w:] Православная энциклопедия. Т. XXI, 2009, Москва, с. 597; М.В. Чистякова, *К вопросу о структуре и источниках 3-й редакции Измарагда (на материале списка БАН Литвы, ф. 19, № 240)*. [w:] *Senoji Lietuvos literatūra*. Кн. 26, 2008, Vilnius, p. 121–181.

¹² Заголовки глав и инципиты текстов процитированы по списку БВАНЛ, F 19-240, 1-я четверть XVI в.

- во ѿхода^т в монастырѣ, не могѹще терпѣти, соѹи^х томителен,
и трждо^в тѣлѣсны^х ѿбѣгають, и паки возвѣрацають сѧ тако ꙗко ꙗси
на своѧ влѣвотины... (3-я ред. Измарагда, гл. 30.VII);
6. сло^в, Козмы Прозвоуттера о затворницѣхъ злы^х и добры^х, нач.:
Дроузи оубо в затворы вѣлазѣ^т, нѣ да свою волю сътворѣть,
и тоу корѣмѣ сѧ акы свинѣ въ хлѣвинѣ прѣбывають...
(3-я ред. Измарагда, гл. 318.VII).

Несмотря на то, что в литовской редакции больше поучений из Беседы Козмы Пресвитера, чем в 1-й и 2-й редакциях Измарагда, непосредственно к ее тексту составители не обращались: гл. 3.VI взята из основной редакции Измарагда, остальные тексты – проложного происхождения, о чем позволяют судить аналогичные заголовки поучений, прослеживающаяся связь между распределением отдельных статей в Измарагде и Прологе, а также совпадение текстов поучений на языковом уровне. Анализ заимствований из Пролога показал, что книжники пользовались списками двух редакций Простого пролога – пространной (гл. 30.VII, 318.VII) и киево-софийской (гл. 72.I, 73.I, 74.I)¹³. Последняя, известная в трех списках осенне-зимнего полугодия XV–XVI вв., получила название по месту хранения старшего из них (Национальная библиотека Украины им. В.И. Вернадского, собрание Киево-Софийского собора (ф. 312), № 273с/131, 80-е гг. XV вв.). Основа данной редакции (агиографическая и дидактическая части) отражают ранний этап развития Простого пролога, при этом назидательный раздел принципиально отличается от всех ранее известных: в него вошли редкие для восточнославянской письменности сказания, в том числе и ранее не встречавшиеся в Прологе выдержки из Беседы Козмы Пресвитера. Во второй половине XIV в. эту редакцию переписывали в Смоленском княжестве, а в XV–XVI вв. ее списки бытовали в Киевской митрополии, в частности, находились в киевских монастырях и соборах. Отдельные

¹³ Подробнее о киево-софийской редакции см. М.В. Чистякова, *О редакциях церковнославянского Пролога*. [w:] Slavistica Vilnensis 2013: XV Международный съезд славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). Доклады литовской делегации, 2013, Вильнюс (Kalbotyra 58 (2)), p. 37–41.

тексты киево-софийской редакции вошли в более поздние простые прологи, созданные в Киевской митрополии, эта же редакция явилась основным источником дополнения 3-й редакции Измарагда.

Следовательно, тексты Беседы против богомилов в трех редакциях Измарагда не являются результатом непосредственного обращения к сочинению Козьмы Пресвитера. Составители древнейшей редакции Измарагда воспользовались четырьмя сборниками с извлечениями из Беседы (гл. 28–29); редакторы основной редакции обработали текст древнейшей редакции (гл. 21); авторы литовской редакции сохранили одно поучение основной редакции Измарагда (гл. 3.VI) и привлекли 5 текстов из Пролога (гл. 72.I, 73.I, 74.I, 30.VII, 318.VII).

Ниже по списку БВАНЛ, F 19-240 приводим 3 поучения в составе литовской редакции Измарагда (гл. 72.I, 73.I, 74.I), заимствованные из киево-софийской редакции Простого пролога (другие выдержки из Беседы в составе Измарагда ранее были опубликованы).

л. 91 об.–92 (гл. 72.I): **Сло̑в̑ъ Іѡанна Злау̑стаго. Ѡб̑с̑валіа.**

Поноу̑^{ди} мѣ сѧ и мы братіе да примѣ^м ѡбѣщаніа та, въ нѧ^ж а^н-
глі желаютъ пріині^иноу̑ти, постоймы, съ ѣтра^хо̑ б̑жнемъ поне въ
м̑л̑твенны чѧ^с, не ино на ꙗзыцѣ^х носѧще, ино же въ ср̑ци мыслѧ-
ще. аще же и мысли злыѧ възбранѧють ны. не послоу̑шаемъ и^х, аще
и печали кыѧ напловоу̑тъ ны на ср̑це, възверзѣ^м ꙗ на Б̑га. аще во
и бѣсове въспрѣцають ны не воимъ сѧ и^х, подражані^м слѣпца оногѡ,
и^ж велегланѡ въпиаше гл̑а. Тсе̑ с̑ноу̑ Дѣвѣ помилѡуи ма. емѡже прѣ-
цахѹ^{ди} наро̑ молчати. ѡнѣ^ж паче велми въпиаше, тѣмъ^ж и спѡ^{до} би сѧ
прозрѣніа. еи молю вы сѧ, того подражаемъ. да прозрѣ^м сер̑дѣчныма
ѡчима, и походимъ по поу̑ти заповѣди гл̑а, не можѣмъ ослоу̑ша-
ти сѧ величствомъ сана гор̑даще сѧ, ни м̑ножество^м богатства.
оу̑родѡюще, всѧ си пица червемъ. да не на нѧ^с събоудетъ сѧ реченое
пр̑р̑ко̑ чл̑къ въ чьсти сы̑ не разѹмѣ, приложи сѧ скотѣ^х несмысле-

ны^х и оупо^{до} би са и^м, соутъ бо дръззи ѿ богаты^х льстаще са словесы своими, и възносяще са бездмиемъ свой^м на оубогаго, сами са бесмртни мнаще, не поминающе, яко таже рѣка бжїа сътворила га есть и того яко^ж и оного, нъ да увѣдѣтъ, яко чтѣни соутъ ѹбози прѣ^д бгмъ паче богаты^х, послоушанте Иакова брата бжїа глѹща, не бѣ ли избра нишага сего мира, върою богатын вѹдетъ наслѣдникъ црѣвїю, еже оуготова бѣ любящимъ его.

л. 92–92 об. (гл. 73.1): Поучение. Іѡанна Злаѹста^т. всако^{м8} хртѣанинѹ.

Како полѹза нарицати са хртѣанѹ, не творяще дѣлѣ таже повелѣхсѣ, мнози бо ѿ члкъ паче на игры текоутъ. неже въ црѣвь, и коцюны и владнѹ любѣ^т паче кнїгъ, воудетъ бо рече врѣмѣ, егда ѣдраваго оучениа не слоушати начноутъ, нъ по свой^м похотѣ^м съвероутъ си оучителѣ, и ѿ истины слоу^х ѿвратѣтъ, на коцюны^ж и владнѹ оуклонѣтъ^с, да поистинѣ нѣ^с лѣпо нарицати хртѣанъ, творящї^х таковаа, како бо соутъ хрестїане аще съ гоуслѣми и плесканиѣ^м, и пѣмї бѣсовскыми вино пїють, и срацемъ снѣ^м и всакомѹ оучению сотонинѹ вѣроуютъ, егѹ^ж бо волю кто творить, та бо всѣ дѣволѣ оуказалъ есть, тѣмъ же ниже кто ѿ васъ таковаа творѣтъ, нѣ^с вы лѣпо хртѣанѹ^м нарицати, ѿкѹдѣ^ж си всѣ ражаютъ са, не гвѣ ли, яко ѿ непочитаниа кнїжнѣаго и ѿ лѣности нерѣнскы. да не можѣ^м братїе нерѣ^дти о свое^м спсѣнии, нъ потѣшимъ са къ боу, покааниемъ и добрыми дѣлы, да оубѣжи^м вѣчны^х моу^к. и получимъ обѣщанаа бл҃гаа. + докс.

гл. 74.1 (л. 92 об.–93 об.): Гл҃ѡ. Іѡа^н злаѹстаго. ѿ евалїѣ. къ богаты^м не творящїмъ мл҃твыни.

Слышите оубо гл҃а запрѣщающа о нищї^х и глѹща, не прѣзрите никогоже малы^х си^х, гл҃ю бо ва^м тако англі^х и вѣннѹ^т видѣ^т лице оца моего небнаго, како ли не помнимъ гордаго и ѣстрашнаго оного словеси,

еже идѣте ѿ мене проклати^и въ огнь вѣчныи, тако нага ма видѣсте не облѣкосте и алчна, и не насытити^е и прочаа. онѣмъ^ж ѿвѣщава-
 ющемъ, и глѹщемъ, Гї кде тѣ видѣху^м нага ли алчна, ли бо́лна,
 ли в темници не послоужиху^м тебѣ, и ѿвѣщавъ црь нѣныи речеть и^м,
 поне^ж не створи^ете единомуу ѿ меньшаа братиа моего мнѣ не сотво-
 ристе, да аще нѣныи црь братию нарицаеть оубога. то како мѹцѣ
 спо^{до} бимъ сѧ прѣзрѣше оубога, не тѣх бо прѣзримъ, нъ глѣвшаго
 се, смотри же и оного богатаго, иже Лазорѧ нишаго прѣзрѣше, лежа-
 щаго въ вратѣ^х его, не хотѣ гноу^сы възрѣти на нь, оумръшю же
 Лазорю, възаша и ангѣли и донесоша и на лоно авраамѣ, оумре же
 и богатыи, и погребоша и, и въ моука^х сы; оузрѣ Лазорѧ издалеча на
 лонѣ авраамѣ, и възкрича глѣ, ѿче Авраамѣ помилуѣи ма и послѣ
 Лазорѧ, да омочитъ краи перѣста своего въ водѣ. и оугаситъ ми пѣзы^к
 тако стражю въ пламени семь, какъ слыша ѿвѣтъ ѿ Авраама, ча^{до}
 помани тако възприимъ еси бѣлаа въ животѣ своемъ, а Лазорѧ тако^ж
 злаа, и того ра^{ди} сѣде почиваетъ, а ты болѣзньиши, видите ли богатїи,
 каа мѣста приемлютъ ны аще оубогы^х не милуѣ, аще бо и всю ношь
 стои^м на мѣтвѣ, и въздѣржаннемъ и постомъ томимъ сѧ. а лежа-
 щаго оу вратѣ. не помилуемъ, възсоуѣ тржжаемъ^с. тѣмъже братѣа
 потѣшимъ сѧ, мѣстинею и прочими добрыми дѣлы, избавити сѧ моуки
 вѣчныа, и полжити обѣщанаа на^м бѣлаа. + докс.

Summary

Izmaragd is a non-calendar florilegium of sermons, composed in Early Rus on the basis of existing corpus of translated homilies or original Church Slavonic texts. Known in three manuscript editions (Earliest, Basic and Lithuanian) florilegium contains some excerpts from the Sermon against Heretics, written in the second half of the 10th century by the Bulgarian writer Kosmas the Priest. Research proved that texts from the Sermon against Heretics in the three editions of Izmaragd are not the result of direct use of Kosmas the Priest's work.

The compilers of the Earliest edition had borrowed two homilies from early East Slavic reading florilegia which had already contained certain excerpts of the Sermon (chapters 28–29). The compilers of the Basic edition removed one text of the Earliest edition, and edited the another. The compilers of the Lithuanian edition saved one homily of the Basic edition of Izmaragd (chapter 3.VI) and added five new texts extracted from Prologue (chapters 72.I, 73.I, 74.I, 30.VII, 318.VII).

The article is accompanied by texts of three homilies of Kosmas the Priest which were brought into the Lithuanian edition of Izmaragd (chapters 72.I, 73.I, 74.I) from the Kiev St. Sophia's manuscript edition of the non-versed Prologue.

Misterium „wejścia do Kościoła” i przygotowanie do sakramentów w tradycji prawosławnej

Pelnia Bożej prawdy, dostępnej człowiekowi objawia się w życiu Kościoła, który jest „...filarem i podporą prawdy” (1 Tym 3,15)¹. Przystąpienie tej prawdy przez poszczególnych członków jest możliwe tylko w żywym zjednoczeniu z Ciałem Kościoła. „Nie ma chrześcijaństwa bez Kościoła”² – pisał na początku XX wieku arcybiskup Hilarion Troickij, jeden z wielu rosyjskich nowomęczenników. To Kościół jest Królestwem Chrystusowym, kupionym ceną Jego Krwi, Królestwem, do którego wprowadza On tych, których wybrał jako swoje dzieci, a oni uznali Go za swego Zbawiciela.

Za początek istnienia Kościoła Chrystusowego na ziemi uważana jest rozmowa Jezusa Chrystusa na ziemi z uczniami w Cezarei Filipowej, kiedy Piotr w imieniu pozostałych apostołów uznał Go za Syna Bożego, na co Zbawiciel odpowiedział: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli skała], i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 17-18). To wyznanie wiary stało się kamieniem węgielnym, położonym u podstaw Kościoła Chrystusowego³. Kamieniem węgielnym Kościoła w właściwym tego słowa znaczeniu jest sam Chrystus. Ap. Piotr w swym Liście mówi o Chrystusie, jako Kamieniu węgielnym Kościoła: „Zbliżając się do Tego, Który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale

* Ks. dr Andrzej Baczyński jest adiunktem w Katedrze Teologii Dogmatycznej Sekcji Prawosławnej ChAT.

¹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego zaczerpnięte zostały z: *Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallotium, Poznań 2003.

² Архиепископ Иларион (Троицкий), *Христианства нет без Церкви*, http://vishegorod.ru/index.php?option=com_c (data dostępu: 13.10.2013).

³ Ihumen Hilarion Ałfiejew, *Misterium Wiary*, Warszawa 2009, s. 129.

u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa (1P 2,4-6). To bowiem zawiera się w Piśmie: Oto kładę na Syjonie kamień węgielny, wybrany, drogocenny, a kto wierzy w niego, na pewno nie zostanie zawiedziony” (Iz 28, 16).

Kościół jako tajemnica Bogoludzka

Kościół z gr. *ekklēsia*, od słowa *ekkaleo* – oznacza wzywać, zwoływać. W Starym Testamencie na określenie Kościoła używano słowa *Kahal*, które posiada podobne znaczenie co termin *ekklēsia*. Jednak w Nowym Testamencie termin ten odnosi się do zgromadzenia chrześcijan, w konkretnym celu – aby uczestniczyć w tajemnicy Eucharystii. Z drugiej strony oznacza społeczność ludzi powołanych przez Chrystusa do zbawienia, słuchających i idących za Jego wezwaniem – określanych jako naród święty, wybrany (1P 2,9). Jest to społeczność ludzi wybranych – w sensie wierzących w Chrystusa w odróżnieniu od tych, którzy nie wierzą w Niego.

Kościół Chrystusowy, jak twierdzi o. Mikołaj Afanasjew, jest przedłużeniem starotestamentowego Narodu Bożego. Kościół Chrystusowy, jak i starotestamentowy Naród Boży istnieje na mocy ustanowienia Bożego. Według katechizmu „Kościół – jest od Boga ustanowioną społecznością ludzi zjednoczonych prawosławną wiarą, prawem Bożym, hierarchią i sakramentami”⁴. Jednak to określenie tylko po części przybliży nam istotę Kościoła. O. Sergiusz Bułgakow stwierdza, iż nie ma wyczerpującego i zadawalającego określenia Kościoła. Przyjdź i zobacz – tylko przez doświadczenie, przez łaskę można poznać Kościół, dzięki uczestnictwie w jego życiu⁵. Nie jesteśmy w stanie zdefiniować Kościoła. Można określić go tylko w jakimś stopniu. Termin Kościół posiada bardziej głęboki i tajemniczy sens. Bardzo trudno uchwycić go i określić. W szerokim sensie jest on używany dla określenia społeczności wszystkich wolnych i rozumnych stworzeń, tym samym i aniołów, wierzących w Chrystusa Zbawiciela, ludzi

⁴ Митрополит Филарет, *Пространный Христианский Катехизис Кафолическия Восточныя Церкви*, Варшава 1930, s. 50.

⁵ S. Bułgakow, *Prawosławie*, przeł. H. Paprocki, Białystok, 1992, s.14.

żywych i umarłych – zjednoczonych z Nim jako jedyną Głową. W tym sensie Kościół określa ap. Paweł (Ef 1,10; 20-23; Kol 1,18-20). Kościół jest Bogoludzkim Organizmem, życiem Boga w człowieku i człowieka w Bogu: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, we mnie przebywa i Ja w nim” – śpiewa Kościół w czasie Boskiej Liturgii. O Kościele pięknie mówi św. Jan z Kronsztadu: „Kościół jest jeden i tenże z Chrystusem – Ciałem z Jego Ciała i z Jego kości. Kościół jest żywą, użyźnioną Im i wzrastającą w Nim winnicą. Nigdy nie myśl o Kościele w oddzieleniu od Pana Jezusa Chrystusa, od Ojca i Św. Ducha”⁶.

Nowotestamentowy Kościół Boży, jak pisze o. M. Afanasjew, ustanowiony przez Jezusa Chrystusa na ostatniej wieczerzy aktualizowany empirycznie w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy to po raz pierwszy dokonano Boskiej Eucharystii. To zgromadzenie eucharystyczne było także empiryczną manifestacją Kościoła Chrystusowego. A sens ustanowienia Kościoła jest analogiczny do Wcielenia Syna Bożego. Tak jak posłał Go Ojciec po to, aby „...ocalić to, co zginęło” (Mt 18,11), przyprowadzić do Królestwa Bożego całe człowieczeństwo, tak też i Kościół ustanowiony, aby za jego pośrednictwem mogli zbawić się wszyscy, przez przyswojenie darów odkupienia, dokonanego przez samego Pana Jezusa Chrystusa. Stąd wynika szczególny cel Kościoła, który jest przedłużeniem Chrystusowej misji zbawienia ludzkości – uświęcać i odradzać grzeszników, do nowego świętego życia, aby „...odrzućwszy dawnego człowieka, przyoblec się w nowego...” (Ef 4, 22-24), jednocząc się z Chrystusem wejść do Królestwa Bożego.

Przyswojenie darów odkupienia dokonuje się za pośrednictwem Świętego Kościoła Chrystusowego. Dzięki swym świętym sakramentom, a w sposób szczególny Świętej Eucharystii, Kościół, jawi się miejscem metamorfozy, która świadczy o życiu Boga w człowieku. Św. Cyryl Jerozolimski, stwierdza, iż uczestnicy Wieczerzy stają się jednością z Ciałem i Krwią Chrystusa⁷. Stworzenie uformowane z gliny, pisze św. Mikołaj Kabasilas – otrzymuje godność królewską i „przemienienia w substancję Króla”⁸.

⁶ Св. Иоанн Кронштадтский, *Моя жизнь во Христе*, т. 2, с. 1296 (<http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/ioannkr/iokron1.htm> (data dostępu: 27.11.2013)).

⁷ *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 335 (katecheza XXII).

⁸ N. Cabasilas, *La vie en Jesus Christ*, s. 97, cyt. za: P. Evdokimow, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 322, 341

Katechumenat jako przygotowanie do chrztu

W pierwszych stuleciach chrześcijaństwa członkami Kościoła Chrystusowego w większości stawali się ludzie dorośli, przyjmowali oni chrzest wówczas po przyswojeniu prawdy wiary. Sakrament chrztu poprzedzał tak zwany katechumenat, którego ślad widzimy w dzisiejszej prawosławnej praktyce liturgicznej, w tej części obrzędu poprzedzającego chrzest, która w *Trebniku*⁹ jest określona: „Молитва во еже сотворити оглашенного”. Obecnie jest to stosunkowo krótka część obrzędu, która przedstawia sobą ostatni zachowany element długiego okresu przygotowawczego do chrztu, który w przeszłości trwał od jednego do trzech lat, w zależności od lokalnej tradycji.

Katechumeni, którzy przygotowywali się do przyjęcia chrztu, stopniowo byli wprowadzani w życie Kościoła za pośrednictwem specjalnych obrzędów, takich jak egzorcyzmy (wypędzanie złych duchów), udziału w modlitwach, nauczaniu w duchu Pisma Świętego, itp.¹⁰. W tym przygotowaniu uczestniczyła cała społeczność, która również sama przygotowywała się do przyjęcia nowych członków. I to podwójne przygotowanie katechumenów i Kościoła – dało początek długiemu przedpaschalnemu okresowi, który w dzisiejszych czasach nazywany jest Wielkim Postem. Był to okres bardzo intensywnego przygotowania katechumenów do przeżywania Wielkiej Nocy, celem której było oświecenie (scs. просвещеніе) tych, którzy przyszli do Chrystusa i szukali w Nim zbawienia i nowego życia w jedności z Bogiem¹¹. Przygotowania katechumenów do przyjęcia chrztu, dokonywano w większości w związku ze Św. Liturgią. Jednakże mogli oni uczestniczyć tylko w jej pierwszej części, która dzisiaj nazywana jest „Liturgią katechumenów”. W tej części miejsce szczególne zajmuje czytanie Słowa Bożego i kazanie. Po wygłoszeniu pouczającego Słowa Bożego skierowanego do katechumenów były czytane modlitwy, w których Kościół prosił aby stali się zdolni do przyjęcia w odpowiednim czasie „kąpeli odrodzenia” tj. chrztu i „aby zjednoczyli się ze Świętym Soborowym i Apostolskim Kościołem”¹². Następnie po otrzymaniu błogosławieństwa biskupa katechumeni opuszczali Świętą Liturgię. W dalszej

⁹ *Trebnik* to księga posług religijnych w Kościele Prawosławnym.

¹⁰ *Настольная Книга Священнослужителя*, T. 4, Москва 1983, s. 190.

¹¹ Tamże, s. 191.

¹² Abp Paweł, *Nasza Wiara*, Białystok 1987, s. 32.

jej części mogli uczestniczyć tylko ochrzczeni, stąd druga część Liturgii jest nazywana „Liturgią Wiernych”.

Tego rodzaju przygotowanie do przyjęcia chrztu w czasie Świętej Liturgii trwało przez cały Wielki Post, sześć tygodni. W Wielką Sobotę lub w dniu Paschy Chrystusowej katechumenów przyprowadzano do miejsca chrztu, gdzie znajdowała się chrzcielnica, bądź na brzeg rzeki, gdzie odbywał się ich chrzest. Stąd razem ze wszystkimi wierzącymi nowoochrzczeni szli w uroczystej procesji do świątyni. Tam na ich głowy, swe ręce wkładał biskup, lub zgodnie z późniejszym zwyczajem namaszczał ich świętą mirrą na znak przyjęcia Daru Ducha Świętego. W ten sposób nowoochrzczeni stając się członkami kościelnej społeczności, mogli po raz pierwszy uczestniczyć w Liturgii Wiernych, przystępując po raz pierwszy do Kielicha Pańskiego¹³.

Przygotowanie do chrztu nie ograniczało się, wówczas jak widać, tylko do przyswojenia i wyuczenia artykułów wiary chrześcijańskiej. Bardzo znaczącą częścią tego przygotowania było również stopniowe przyswojenie struktury liturgicznej Kościoła i jej ducha. W ten sposób nowoochrzczeni byli wtajemniczani (scs. *боцѣрковѣліѣ*), „wiążąc swoje dusze węzłami wiary z sakramentem Odkupienia”¹⁴.

Jakie zatem jest znaczenie tego przygotowania w naszych czasach? Czy niektóre obrzędy podczas chrztu dzieci, przeważającego w obecnych czasach, nie są niepotrzebnym anachronizmem? Zdecydowanie nie, ponieważ istotne znaczenie, które owe obrzędy miały we wczesnym Kościele, także mają i dziś przy udzielaniu sakramentu. Również zachowanie pełnej struktury obrzędu chrztu, wyraźnie ukazuje, iż w oczach Kościoła, to przygotowanie jawi się nieodłączną częścią sakramentu. Dlatego też od tego momentu powinniśmy rozpocząć nasze objaśnienie chrztu.

Przygotowanie jest istotną, nierozłączną częścią każdego nabożeństwa, jak również służby Kościołowi w pełni. Niemożliwe jest wniknięcie w ducha Liturgii, zrozumienie jej znaczenia i stanie się jej prawdziwym uczestnikiem, nie zrozumiałwszy poprzednio, iż jest ona w całości zbudowana na podwójnym rytmie przygotowania i wypełnienia, a ten rytm w pełni odpowiada samej naturze Kościoła.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Z jednej strony, sam Kościół jest przygotowaniem: on sam przygotowuje do wiecznego życia. Jego zadaniem jest – przemienić całe nasze życie tak, aby samo w sobie stało się przygotowaniem. W swej nauce, w swych pouczeniach i modlitwach Kościół niezmiennie objawia nam, iż największy skarb, nakreślający sens i właściwy kierunek naszego życia znajduje się „na końcu”, i powinien być objawiony, ponieważ stanowi kulminację wszelkiej naszej nadziei i oczekiwań. Bez tego zasadniczego przygotowania trudno mówić o chrześcijaństwie i o Kościele. Zgodnie z tym wszelki kościelny akt jest, przede wszystkim przygotowaniem. On nam zawsze ukazuje na to, co znajduje się poza jego granicami. Jego zadanie polega na tym, aby pomóc nam włączyć się w to przygotowanie, i w ten sposób przemienić nasze życie, którego końcowym celem jest jego wypełnienie w Królestwie Bożym.

Z drugiej strony Kościół jest spełnieniem. Wydarzenia, które powołały go do istnienia i ustanowienia i które są źródłem jego wiary i życia, rzeczywiście miały miejsce. Przyjście Chrystusa już się dokonało. W Nim człowiek został przeobrócony i wzniesiony na niebiosa. Święty Duch zstąpił z niebios, i Jego zstąpienie dało początek Królestwu Bożemu. Łaska została nam darowana, i Kościół jest rzeczywiście „niebem na ziemi”, tak jak w nim my mamy dostęp do uczty Chrystusowej w Jego Królestwie. Otrzymaliśmy Świętego Ducha i możemy uczestniczyć – tu i teraz – w nowym życiu i przebywać w obcowaniu z Bogiem¹⁵.

Ta podwójna natura Kościoła objawia się i realizuje w jego nabożeństwach. Zasadnicze znaczenie nabożeństwa kościelnego – urzeczywistnić przygotowanie i ukazać nam Kościół jako wypełnienie. W ten sposób każdy dzień, każdy tydzień, każdy rok przemieniają się i osiągają podwójną rzeczywistość, ukazując związek pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Nie byłibyśmy w stanie przygotować się do Królestwa Bożego, które „jeszcze tylko” nadchodzi, jeżeliby to Królestwo „już” nie było nam dane. Nigdy nie zdołalibyśmy uczynić koniec obiektem miłości, nadziei i oczekiwań, jeżeliby nie był on nam objawiony jako chwalebny i promienisty początek. Nie moglibyśmy nigdy modlić się „przyjdź Królestwo Twoje”, jeżeliby przedsmak tego Królestwa nie był nam już umożliwiony. Nasze życie nigdy nie stałoby się „przygotowaniem”, jeżeliby Liturgia Kościoła nie była „wypełnieniem”. Ten

¹⁵ *Настольная Книга...*, dz. cyt., s. 190.

podwójny aspekt przygotowania i wypełnienia jest nieprzypadkowy. Ukazuje nam samą istotę nie tylko aktu liturgicznego Kościoła w całości, ale również każdego jego elementu składowego – każdego cyklu nabożeństwa, każdej służby i sakramentu. Czym byłaby Pascha bez świetlistego spokoju Wielkiej i Świętej Soboty? Triumfalny mrok Wielkiego Piątku – bez poprzedzającego długiego postu? Czyż smutek postu nie staje się „światłym smutkiem”, dzięki światłości promieniującej od Paschy, do której on prowadzi i przygotowuje?

Podobnie jest z chrztem, który również wymaga przygotowania. Nawet w przypadku tej maleńkiej ludzkiej istoty, przyjmującej chrzest, mającej zaledwie kilkanaście dni od urodzenia, która nie ma świadomości tego, co z nią się dzieje.

Kościół Prawosławny nigdy nie stawiał rozumienia warunkiem udzielenia chrztu. Co więcej, twierdzi on, iż prawdziwe zrozumienie staje się możliwe tylko dzięki tajemnicy chrztu. Zgodnie z myślą prawosławną to rozumienie jest owocem i skutkiem chrztu, aniżeli jego warunkiem. Dla myśli prawosławnej obce jest twierdzenie, iż chrzest jest nieskutecznym, jeżeli nie jest „zrozumiały” i nie „przyjęty”, stąd może być dokonywany tylko nad dorosłymi. Być może, większą łaską chrztu jest akurat to, iż ona przemienia nas w dzieci, odbudowuje w nas „dziecięcość”, bez której, zgodnie ze słowami Samego Chrystusa, niemożliwym jest wejść do Królestwa Bożego (Mt 18,3). Sam Kościół przemienia się, wzbogaca się i wypełnia, kiedy kolejne dziecię Boże włączane jest w jego życie i staje się członkiem Ciała Chrystusowego.

Chrzest jest paschalnym sakramentem, a „Pascha” oznacza „przejście”. To przejście rozpoczyna się już w obrzędach przygotowawczych i czyni je rzeczywistym początkiem sakramentu, przygotowaniem do tego, co znajdzie swoje spełnienie w sakramencie wody i Ducha.

W obecnej prawosławnej praktyce liturgicznej, jak stwierdziliśmy wcześniej, członkami Kościoła stajemy się poprzez chrzest w okresie wczesnego dzieciństwa. Podobnie Eucharystię przyjmujemy już w dzieciństwie. Uczestnikami świętych sakramentów są dzieci dzięki czemu stają się oni „pełnoprawnymi członkami” Bogoludzkiego Organizmu – Kościoła¹⁶. Jak stwierdza starzec Paisjusz Hagioryta: „Chrzczone dzieci widzą Niebiańskie Tajemnice: na ile są nieskazitelne, do eucharystii niosą je święci Aniołowie, którzy widzą

¹⁶ Abp Paweł, *Nasza Wiara*, dz. cyt., s. 34.

oblicze Boże”¹⁷. Dlatego przyswojenie ducha Świętej Liturgii, zdolność zrozumiałego uczestnictwa w sakramencie odkupienia zależy przede wszystkim od samych rodziców i chrzestnych dziecka, od ich niezachwianej wiary, na podstawie której dziecko zostało ochrzczone.

Religijne kształtowanie osobowości dziecka

Religijne przygotowanie, które dziecko otrzymuje w domu przed uczestnictwem w sakramentach Kościoła stopniowo jest kontynuowane na lekcjach religii w szkole. Lecz rolę szczególną pełnią tutaj rodzice, gdyż to oni są pierwszymi „nauczycielami religii, katechetami”. To ich wiara i relacje w sposób szczególny wpływa na religijny rozwój i formowanie dziecka. W tym okresie właśnie rodzice są dla dziecka autorytetem i mają największy wpływ na rozwój jego osobowości i stanu religijnego. Mądry Salomon w swej przypowieści naucza: „Wdrażaj chłopca w prawidła jego drogi, a nie zejdzie z niej i w starości” (Prz 22,6). W pierwszych latach swego życia dziecko jest obserwatorem, wszystko co widzi i słyszy przyjmuje wprost i rejestruje w swej pamięci. Nie mając doświadczenia, przyjmuje w sposób bezkrytyczny wszystko co zauważa, i chociaż informacje bywają niewiarygodne lub fałszywe ono zapamiętuje je i stają się jego realnością. Dziecko gromadzi te obrazy z życia, doświadczenia i porównuje z tymi, które zapamiętało wcześniej. Kiedy to przeżywa odczuwa emocje. Dziecko nie przychodzi na świat ukształtowane psychicznie i emocjonalnie, lecz wszystko poznaje i doświadcza, na tej podstawie wszystkiego się uczy. Obowiązkiem rodziców i nauczycieli religii jest pomóc i ukierunkować je, zawsze poważnie je traktując. Dziecko jest delikatną osobowością. Zasadniczą formą tego działania na przeciągu pierwszych kilku lat życia jest zabawa, która wynika z własnej potrzeby i zainteresowania. Formę zabawy wykorzystuje dzisiejsza katechetyka dla realizowania wychowawczego celu, dlatego, iż to wzbudza większe zainteresowanie u dziecka. Tego rodzaju zabawa daje zamierzony rezultat, wówczas kiedy jest interesująca i dziecko rozumie jej sens. Św. Bazyli Wielki stwierdza: „Póki dusza jest podatna na wychowanie,

¹⁷ Старец Паисий Святогорец, *О семе христианской; о детях*; (http://verapravoslavnaya.ru/?Paisii_Svyatogorec_o_semmze (data dostępu 26.11.2013)).

subtelna i delikatna, podobna do wosku, z lekkością kształtuje w sobie przykłady, należy natychmiast na samym początku pobudzać ją do czynienia dobra. Kiedy otworzy się rozum i zacznie działać rozsądek, wówczas już będą osnowy i żywe przykłady pobożności. Wówczas rozum będzie karmić się tym, co pożyteczne, a przyzwyczajenie ułatwi sukces”¹⁸.

Mała cerkiew

Dom i rodzina jest zasadniczym fundamentem prawidłowego rozwoju i wychowania dziecka. Rodzina nie tylko współuczestniczy w stwórczym działaniu Boga, ale ma zadanie zapewnić rozwój i wychowanie dzieci. To ona przede wszystkim kształtuje duchowe życie człowieka. W rozumieniu św. Ojców „rodzina to mała cerkiew” i nic nie ma tak silnego wpływu na rozwój człowieka jak domowe ognisko. Kształtowanie osoby ludzkiej kontynuowane jest bez przerwy od momentu poczęcia. Styl życia matki, atmosfera rodzinna – one oddziałują na dziecko jeszcze w łonie matki przed narodzinami dziecka. To rodzice, a zwłaszcza matka powinna pamiętać o konieczności częstego przystępowania do sakramentu spowiedzi i eucharystii, które pokrzepiają i wzbogacają ich dwoje. Wskazane jest czytanie pobożnej literatury, poranne i wieczorne modlitwy, uczestniczenie w nabożeństwach duchowo wzbogaca rodzinę razem z dzieckiem w łonie matki. Tak jak dla zdrowego rozwoju fizycznego nowonarodzonego dziecka konieczne jest powietrze, światło i inne środki do życia, tak też i dla duchowego rozwoju obowiązkowy jest duchowy pokarm, jakim są dary Ducha Świętego.

Kościół troszcząc się o każdego członka posiada specjalne obrzędy, przygotowujące do sakramentów, poczynając od pierwszego dnia narodzin dziecka. W pierwszym dniu po narodzinach u łóżka matki, kapłan czyta modlitwy, które wyrażają radość z powodu przyjścia na świat nowego człowieka i jednocześnie smutek z uwagi na skażenie świata grzechem. Modlitwy dnia pierwszego są skupione na osobie matki. W nich wyrażone są także prośby o wybaczenie, ponieważ, tylko Boskie wybaczenie – dane i wypełnione w Chrystusie może oczyścić tę radość, ukazać ją w całej jej pełni, uczynić

¹⁸ *Мудрость духовная, Святые Отцы о воспитании*, святитель Василий Великий (http://verapravoslavnyaya.ru/?Svyaty_o_vospitanii (data dostępu: 27.11.2013)).

pierwszy dzień życia początkiem zbawienia¹⁹. Z jednej strony – rozpoczęte nowe życie, ukazane w radości świata i samej wieczności, lecz z drugiej strony poddane niebezpieczeństwu i działaniu zła. Kościół, uświadamiając to, w pierwszym błogosławieństwie matki i dziecka wyprasza jedność prawdziwego uzdrowienia, odbudowania pełni ludzkiej osoby rozbitej grzechem.

W obrzędzie dnia ósmego, modlitwy skoncentrowane są na dziecku, jemu jest nadawane imię. Ten obrzęd pokazuje, iż dziecko znajduje się już w drodze do Kościoła. Jeżeli w modlitwach pierwszego dnia brzmi jakoby pierwsze powitanie przy spotkaniu nowego życia, to tutaj życie przemienia się w drogę do Kościoła ziemskiego, gdzie powinno dokonać się zbawienie²⁰. „Panie Boże nasz do Ciebie modlimy się i Ciebie prosimy, połóż pieczęć światłości oblicza Twego na słudze Twym (...) i opatrz Krzyżem Jednorodzonego Syna Twego serce i myśli jego, aby wzbraniał się od próżności świata i od wszelkiej napaści złego, i iść za wolą Twoją”²¹. Po odczytaniu tej modlitwy kapłan bierze w swe ręce dziecko i czyni im znak krzyża, czytając troparion Spotkania Pańskiego „Raduj się Błogosławiona....”, którym Kościół przypomina, iż dwa tysiące lat temu do Domu Bożego był przyniesiony Bogomłodzieniec Jezus Chrystus, Który swoim narodzeniem objawił drogę do nieopisanego radości Królestwa Bożego. W praktyce Kościoła ten obrzęd jednoczy się z obrzędem katechumenatu. Imię nadane człowiekowi wydziela go z miliardów innych ludzi i podkreśla jego wyjątkowość i niepowtarzalność, ponieważ za niego był ukrzyżowany Chrystus.

Syn Boży posiada ludzkie Imię, dlatego iż On jest Osobą, a Kościół przy nadaniu jego imienia zaznacza jedyność tego konkretnego dziecka, które otrzymało boski dar osobowości. Kolejno następuje obrzęd katechumenatu, który poprzedza komentarz: „Kapłan rozwiązuje pas przystępującego do chrztu, zdejmując odzienie jego i kierując się ku wschodowi, w jednym tylko ubranku nie odzianego, bez obuwia, mającego ręce ku dołowi i dmucha na jego twarz trzykrotnie, i żegna jego czoło i piersi trzykrotnie i kładąc swą rękę na głowie jego czyta modlitwę: „W Imieniu Twym Panie Boże Prawdy.....”²².

¹⁹ *Настольная Книга...*, dz. cyt., s. 191.

²⁰ Tamże s. 192.

²¹ *Требник*, Варшава 1925, s. 7.

²² Tamże s. 12; por: O hierarchii kościelnej, w: *Dzieła Świętego Dionizjusza Areopagity*, przeł. E. Bulhak, Kraków MCMXXXII, s. 192.

W praktyce pierwszych wieków, chcącego przyjąć chrzest rodzice chrzestni przyprowadzali go do biskupa lokalnego. I właśnie oni, jako członkowie Kościoła Chrystusowego świadczyli o prawdziwości jego zamiaru oraz nawróceniu. Następnie biskup wprowadzał jego imię do spisu katechumenów i dawał pouczenia. Katechumen rozwiązywał pas i zdejmował wierzchnie odzienie, stając bosymi stopami na rozesłaną tkaninę, wyrzekał się próżności tego świata. Ręce w dół opuszczone symbolizują wybawienie od służenia ojcu kłamstwa. Zwrócenie na wschód oznacza oczekiwanie otwartych drzwi ziemskiego raju, skąd byli wygnani Adam i Ewa. Trzykrotne dmuchanie (cs. *крестообрѣзхо* – tzn. na znak krzyża) przez kapłana na twarz katechumena napomina nam, iż „... Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). Włożona ręka kapłana na głowę – to ręka samego Jezusa Chrystusa, Jego obrona i ucieczka przed mocami ciemności.

Obrzęd katechumenatu mieści w swym rycie także obrzęd wyrzeczenia i wypędzenia złych duchów (egzorcyzm). Nie jest to absolutnie, jak niektórzy twierdzą „przeżytek” ciemnego średniowiecza, obcy naszym czasom. W Kościele zawsze było doświadczenie, potwierdzające realne działanie ciemnych demonicznych mocy, zgodnie z którym zło to nie tylko odstępianie od dobra, ale obecność złych mocy, mogących działać i niszczyć. Na przykład nienawiść – to nie tylko brak miłości, ale także obecność w nas szczególnej ciemnej mocy, pod wpływem której nie tylko nie wybaczymy wyrządzonych nam krzywd, ale dosyć często szukamy pomsty wobec tego kto nas zranił, aby cierpiał. Dlatego w obrzędzie chrzcielnym przede wszystkim dokonuje się wyrzeczenie od „szatana i wszelkich aniołów jego”. Św. Cyryl Jerozolimski w słowie katechumenalnym mówi, iż treść tych wyrzeczeń jest następująca: pierwsze odcina i wypędza szatana i wszelkie jego spraw strasznymi dla niego Bożymi Imionami i sakramentami. Wypędzając szatana rozkazuje także demonom odejść od człowieka i nie wyrządzać mu krzywd. Podobnie i drugie wyrzeczenie wypędza demonów Bożym Imieniem. Wyrzeczenie trzecie to również i modlitwa, wznoszona do Boga, o całkowite wypędzenie złego ducha od stworzenia Bożego i prośba o utwierdzenie nowego członka w wierze²³. Oto dlaczego nie wolno opuszczać tego obrzędu wyrzeczenia

²³ *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, dz.cyt., s. 320-321 (katecheza XIX).

i egzorcyzmu nie tylko przy chrzcie dorosłych ale także i dzieci. Następny moment – wyrzeczenie się szatana – oznacza odrzucenie swych grzesznych przyzwyczajęń, zerwanie ze swym grzesznym życiem, zgodnie ze słowami ap. Pawła: „co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądź” (Ef 4,22). „Dmuchnij i spluń na niego”²⁴ – to wezwanie jest wypowiedzeniem wojny szatanowi, walki końcem której jest życie lub przekleństwo. Dlatego Chrystus ustanowił Kościół, aby przez niego, strzec każdej powierzonej Mu duszy, od sieci złego, uświęcając ją łaską sakramentu chrztu. Kolejny moment to odwrócenie katechumena od zachodu – świata ciemności na wschód do Chrystusa – Światłości świata i wyznanie wierności Chrystusowi: Złączyłem się z Nim i wierzę Jemu jako Królowi i Bogu – to znaczy poświęcić swe życie na służbę Jemu i żyć w zgodzie z Jego przykazaniami. Po dokonaniu aktu katechumenatu, chrzczony przystępuje do sakramentu chrztu, który otwiera mu „wejście do Kościoła”.

„Wejście do Kościoła”

Narodziny nowego członka i jego wejście do Kościoła są możliwe tylko przez sakrament chrztu. Bez przyjęcia tego sakramentu człowiek nie może stać się członkiem Kościoła i wejść do Królestwa Bożego (J 3,5). Kto nie przyjmuje sakramentu chrztu temu nie ma zbawienia – mówi św. Cyryl Jerozolimski²⁵, za wyjątkiem męczenników, którzy bez wody osiągną Królestwo Boże²⁶. Zgodnie z definicją katechizmową chrzest jest sakramentem, w czasie którego wierzący przy trzykrotnym zanurzeniu ciała w wodzie przy wezwaniu Imienia Boga Ojca i Syna i Św. Ducha, umiera dla życia cielesnego, grzesznego, rodząc się z Ducha Świętego do życia duchowego świętego²⁷. Przyjęcie do Kościoła nie dokonuje się na zasadzie zwykłej deklaracji chcącego wstąpić. Kościół jak stwierdza o. M. Afanasjew – to nie tylko społeczność ludzi zjednoczonych wiarą, ale Naród Boży, ukształtowany Bogiem dla Siebie, z którym Bóg zawarł przymierze na Golgocie i zjednoczył z Bogiem

²⁴ *Требник*, dz. cyt., s. 16.

²⁵ *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, dz.cyt., s. 54 (katecheza III).

²⁶ Tamże.

²⁷ Митрополит Филарет, *Пространный Христианский Катехизис*..., dz. cyt., s. 60.

w Ciele Chrystusa²⁸. Zatem wejście do Kościoła jest wejściem w Ciało Chrystusa, dlatego że „wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni aby stanowić jedno Ciało” (1Kor 12,13) otrzymując narodziny z góry – „powtórne narodziny” (J 3,7). Wejście do Kościoła jest więc aktem stwórczym, dokonywanym mocą Świętego Ducha, dlatego wchodzący do Kościoła staje się nowym stworzeniem w Chrystusie²⁹, członkiem Narodu Bożego. To Ciało, mówi P. Evdokimov, jest organizmem teandrycznym, życiem Boga w człowieku, co od razu określa jego naturę – wspólnota sakramentalna³⁰.

Sakrament Eucharystii i życie w Chrystusie

We wczesnym okresie Kościoła chrzest z wody i Ducha stanowił jeden akt sakramentalny. Późniejsza teologia dogmatyczna rozdzieliła ten akt na dwa sakramenty: chrzest i bierzmowanie. Tym niemniej należy zauważyć, iż te dwa sakramenty w praktyce liturgicznej prawosławnego Kościoła tak ściśle są ze sobą połączone, że jeden przechodzi w drugi³¹. Jednak żeby stać się pełnoprawnym członkiem Kościoła, mówi św. Ireneusz z Lyonu należy koniecznie oprócz sakramentu chrztu i bierzmowania – przyjmować Ciało i Krew Zbawiciela w sakramencie Eucharystii, dzięki której zostajemy włączeni w Jego Ciało, którym jest Kościół³². Życie w Kościele realizuje się w zgromadzeniu eucharystycznym, bez którego nie ma Kościoła. Do niego należy ten, kto wszedł przez chrzest i bierzmowanie i uczestniczy w jednym Chlebie eucharystycznym. Dlatego nowoochrzczony i bierzmowany członek, bezpośrednio wprowadzany jest do zgromadzenia eucharystycznego³³. Ten moment zgodnie z opinią św. Dionizego Areopagity stanowi dopełnienie i urzeczywistnienie pełnej przynależności do Ciała Kościoła jako Narodu Bożego³⁴. W rozumieniu pierwszych chrześcijan należeć do Kościoła oznaczało przede wszystkim

²⁸ Н. Афанасьев, *Вступление в Церковь*, (скрипт) Париж 1952, s. 1.

²⁹ Там же.

³⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 163.

³¹ *Требник*, dz. cyt., s. 19-27. Здесь два таинства составляют одну целость. В содержании они определены как: Последование св. Крещения» (patrz s. 3).

³² Св. Ириней Лионский, *Против Ересей IV*, 18, Антология, раннехристианские Отцы Церкви, Брюссель 1987, s. 633-635.

³³ Н. Афанасьев, *Вступление в Церковь*, dz. cyt., s. 3.

³⁴ O hierarchii kościelnej zob. w: *Dziela Świętego Dionizjusza Areopagity*, dz. cyt., s. 196.

należeć do społeczności eucharystycznej, a więc przyjmować Eucharystię. „Tak od pierwszych dni po Pięćdziesiątnicy – pisze o. Afanasjew – być lub liczyć się członkiem Kościoła oznaczało uczestniczyć w jego eucharystycznym zgromadzeniu”³⁵. Wszyscy przyjmowali Eucharystię, gdyż być uczestnikiem Wieczery oznaczało przyjmować ją. Innego uczestnictwa w Eucharystii nie mogło być i nie było poczynając od pierwszej Eucharystii sprawowanej przez Apostołów po Pięćdziesiątnicy³⁶. W swej naturze Liturgia eucharystyczna nie zna widzów, którzy określają się jako zewnętrznicy i takie zjawisko zdaniem P. Evdokimova jest niezrozumiałe i wypacza pierwotną praktykę Kościoła³⁷. We wszystkich pierwotnych opisach „przyjęcia do Kościoła” po chrzcie „wodą i Duchem” bezpośrednio jest opis Eucharystii, do której przystępuje neofita. Potwierdzenie tego znajdujemy w Apologii Justyna Męczennika³⁸ i w tradycji apostoelskiej Hipolita Rzymskiego³⁹. Zgodnie z porządkiem wstąpienia w Ciało Kościoła, chrzest i bierzmowanie są momentami przygotowującymi do wejścia w społeczność eucharystyczną. To wejście otwiera możliwość życia w Kościele, bez którego nie ma aktywnej przynależności do niego. Dlatego, jak stwierdza św. Mikołaj Kabasilas, nowochrzczony wodą i Duchem nie może wejść do życia, jak również ten, kto nie spożywa Ciała Syna Człowieczego, i nie pije Jego Krwi nie może mieć życia w sobie⁴⁰. W rozumieniu o. M. Afanasjewa sakramenty chrztu i bierzmowania dają możliwość tylko pasywnej przynależności. Sakrament „wejścia do Kościoła” w jego pojmowaniu składa się z trzech momentów: chrztu, bierzmowania i Eucharystii⁴¹. W podobny sposób, stwierdza P. Evdokimov narodziny z „wody i Ducha” stanowią jeden węzeł „wtajemniczenia chrześcijańskiego”, obejmując trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię⁴².

³⁵ Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*, Париж 1952, s. 10.

³⁶ Tamże, s. 73.

³⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 164 ; por. A. Schmemmann, *Eucharystia, misterium królestwa*, Białystok 1997, s. 7-9.

³⁸ Justyn Męczennik, *Pierwsi świadkowie, wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1988; zob. A. Катанский, *Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей до Оригена включенно*, С-Петербург 1887, s. 79-80; zob. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002, s. 47.

³⁹ Апостольское предание, XXII, za: Н. Афанасьев, *Вступление в Церковь*, dz. cyt., s. 3.

⁴⁰ Николай Кавасила, *Сем слов о жизни во Христе*, Слово второе, http://pagez.ru/Isn243_2.php (data dostępu: 15.10.2013).

⁴¹ Н. Афанасьев, *Вступление в Церковь*, dz. cyt., s. 4.

⁴² P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 350.

Św. Grzegorz Palamas Eucharystię nazywa spełnieniem chrztu. Dzięki sakramentowi chrztu (który w myśli św. Grzegorza oznaczał dwa akty sakramentalne: chrzest i bierzmowanie) obraz Boży w człowieku staje się oczyszczony, a Eucharystia kieruje rozwój człowieka na podobieństwo i pełne zjednoczenie z Chrystusem. To zjednoczenie jest najwyższym obrazem miłości Boga do człowieka⁴³.

O. A. Schmemmann twierdzi, iż w tradycji wczesnochrześcijańskiej chrzest, bierzmowanie i Eucharystia były nierozłączne⁴⁴ i stanowiły jedno wielkie liturgiczne nabożeństwo ze srogim porządkiem, podobnie temu, jak każdy sakrament dopełnia się w tym ostatnim, nie sposób więc zrozumieć jednego w oddzieleniu od drugiego. Jeżeli w bierzmowaniu znajduje wypełnienie chrztu, to w Eucharystii wypełnia się bierzmowanie, stwierdza o. A. Schmemmann⁴⁵.

Trzeba jednak zauważyć, iż przez wypełnienie należy rozumieć nie działanie, gdyż każdy sakrament oddziałuje na swój sposób, ale duchową, dynamiczną i rzeczywistą więź pomiędzy sakramentami w nowym życiu, danym od Chrystusa. W chrzcie ponownie rodzimy się z wody i Ducha i te narodziny ukierunkowują nas i czynią zdolnymi na przyjęcie Ducha Świętego. Mówimy wtedy o naszej osobistej Pięćdziesiątnicy. Bowiem dar Ducha Świętego daje możliwość „wejścia do Kościoła” i przedsmaku Królestwa Bożego. Zostaliśmy ochrzczeni i możemy przyjąć Ducha Świętego – możemy stać się żywymi członkami Ciała Chrystusowego, wzrastając w Kościele na miarę wzrostu Chrystusa⁴⁶.

W podręcznikach teologii dogmatycznej jest mowa, iż chrzest czyni nas nierozłącznymi członkami Kościoła. Owszem, lecz istota Kościoła objawia się w Eucharystii – pojmowanej przede wszystkim jako Sakrament Kościoła, a nie tylko jako jeden z sakramentów. Wówczas „wejście do Kościoła” logicznie prowadzi do Eucharystii, która rzeczywiście jest wypełnieniem chrztu. Bardzo wyraźnie podkreśla to ten moment chrztu, kiedy neofita razem

⁴³ Por. Homilia 56, 6-7, *Oikonomos*, s. 207, cyt. za: G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka, nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle Tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 56.

⁴⁴ А. Шмеман, *Водю и Духом*, Вход в Царство, http://krotov.info/libr_min/25_sh/me/man_25.html (data dostępu: 27.11.2013).

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

z procesją chrzcielną wchodzi do Kościoła i jednoczy się ze społecznością wierzących i razem z nimi uczestniczy w Świętej Eucharystii. W dzisiejszej praktyce pozostałością tego jest procesja wokół chrzcielnicy, w czasie której Kościół śpiewa „Którzyście w Chrystusa ochrzczeni, w Chrystusa oblekliście się, Alleluja”⁴⁷.

Zgodnie ze słowami listu ap. Pawła do Rzymian „wejdźcie do Kościoła” to przede wszystkim nowe życie, ale nie zwyczajnie lepsze życie, bardziej moralne lub pobożne, lecz zupełnie inne ontologicznie w porównaniu do poprzedniego. To życie według św. Grzegorza z Nyssy i Cyryla Aleksandryjskiego, streszcza się w tym, że w Eucharystii Chrystus rozpuszcza w nas niebiańskie Swoje Ciało, stajemy się jednym ciałem z Chrystusem⁴⁸. Eucharystia to ogień, który spożywamy podczas przyjmowania Św. Darów. „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął” (Łk 12,49) – mówił Chrystus o ogniu eucharystycznym⁴⁹. Różnica, istota i nowość tego życia zawiera się w tym, iż jest to życie w Chrystusie. „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy” (Rz 6,8). Jego zmartwychwstałe życie dla Boga jest dawane i staje się naszym życiem i zmartwychwstaniem.

Jak stwierdza o. A. Schmemman – Jego życie w nas i nasze życie w Nim jest właśnie Kościołem, dlatego, że ono nie ma żadnego innego celu, oprócz tego jak być Chrystusem w nas i nami w Chrystusie. „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). To jest Kościół – największy Sakrament. Oto dlaczego sakrament Chrystusowej paruzji Jego przyjścia i obecności, sakrament ofiarowujący nam Jego zmartwychwstałe życie jest rzeczywiście Sakramentem Kościoła i spełnieniem chrztu⁵⁰ i wszystkiego co dokonuje się w Kościele.

Konkludując, należy stwierdzić, iż cały ten proces przygotowawczy i wprowadzający do Tajemnic Boskich posiada wyjątkowy bardzo głęboki sens i uniwersalny charakter, nie ma w nim żadnego anachronizmu. Na mocy wiary, prowadzi on nas w głębię Bożych tajemnic i prawd, którymi żyje Kościół, dzięki zbawiennej ofierze miłości Jezusa Chrystusa, Który „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8).

⁴⁷ Zob. Gal 3,27; por. *Требник*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁸ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, dz.cyt., s. 58-59.

⁴⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁰ A. Шмеман, *Водою и Духом*, dz. cyt.

Summary

The Orthodox tradition accents the need for the sacramental life in the life of every member of the Church. The sacramental life is possible only in the Church, which is the mystical Body of Christ and human and divine organism, that is the life of life of God in man and man in God. The Church is a mystery which can be known by faith and participation in its life. Father Sergei Bulgakov stated, “come and see”, because one comes to know what the Church is by the experience of faith.

Making the gifts of redemption one’s own is accomplished in the Christ’s Church. By administering the sacraments, and in particular, the Holy Eucharist, the Church becomes the place in which man is transformed. St. Cyril of Jerusalem states that participants in the Holy Eucharist are united with the Body and Blood of Christ. St. Nicholas Cabasilas claims that the Eucharist is a point of cumulation and that it is not possible to go beyond this point or to imagine anything more holy. We can only learn how to preserve this Treasure after receiving the Eucharist.

In order to become a participant in the Holy Mysteries, one must properly prepare oneself by being born “of water and Spirit” and “entering into the Church.”

In the first centuries of Christianity, mainly adults became members of the church in baptism after personally accepting the truth of the faith. The sacrament of “entering into the Church” was preceded by the catechumenate process. Catechumens were gradually led into the life of the Church by means of special rites, such as exorcisms, participation in prayers and instruction in the spirit of the Holy Scriptures. This was a very intensive period of preparation to experience the mystery of Christ’s Resurrection. This preparation also was connected with the Holy Liturgy.

Preparation in the Orthodox tradition has deep significance. It is an inseparable element of every service and every activity of the Church. The task of preparation is to incorporate members in such a way that their whole lives are transformed and are led to the fullness of the Kingdom of God. The task of the Church is to prepare us to experience a foretaste of the Kingdom of God in this life by the act of salvation accomplished by Jesus Christ.

The Orthodox Church cares for each of its members while realizing its mission of salvation beginning with the first day of life. In the rite of the first day, the Church asks for God's blessing for the mother and child and that the first day of his life would be the beginning of salvation. In the rite of the eighth day, the prayers are focused on the child. Here, the Church prays for the seal of the light of God on the newborn and protection against the forces of evil by the power of the Cross of Christ. Naming the child accents the child's individuality and uniqueness.

Next follows the act of the catechumenate, in which the rite of casting out of evil spirits (exorcism) takes place. This is not a relic of the past as some would like to think. The Church, having awareness and experience which confirms the activity of the dark powers of evil, which desire to harm humankind, emphasizes the essence and necessity of this ritual. In it, one renounces Satan, cuts himself off from evil and casts it out in the Name of God. After these acts, the candidate is baptized. In the Name of the Holy Trinity, the catechumen is baptized by immersion three times. The font symbolizes the tomb and rising from the baptismal waters, the Resurrection. In the baptismal waters, one dies to sin and rises the new life. Clothed in Christ immediately after baptism, one experiences a "personal Pentecost" in the Sacrament of Chrismation when "sealed with the Holy Spirit". Next, in accordance with the practice of the Church of the first centuries, one receives the Holy Eucharist, which is the fulfillment of the process.

"Entering the Church" is above all new life, but not just a better life, more moral or devout, but an ontologically new life in comparison with the former. This is the new life that St. Paul describes as "Now if we died with Christ, we believe that we will also live with Him" (Romans 6:8).

**POWRÓT UNITÓW DIECEZJI LITEWSKIEJ
I BIAŁORUSKIEJ
DO PRAWOSŁAWIA
NA SOBORZE POŁOCKIM 1839 ROKU**

12 (24) lutego 1839 r. w Połocku na Białorusi miało miejsce historyczne wydarzenie. Na odbywającym się tam posiedzeniu Soboru Biskupów Kościoła unickiego został ogłoszony powrót unitów zamieszkujących zachodnie rubieże Cesarstwa Rosyjskiego na łono Kościoła prawosławnego. Uczestnicy spotkania zwrócili się też z prośbą do cara Mikołaja I o szybsze przyłączenie unitów do prawosławia. W rezultacie tego, ponad półtora miliona unitów z diecezji białoruskiej i litewskiej zostało wiernymi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Jak doszło to tego dziejowego wydarzenia, jaki był jego przebieg i konsekwencje? Niniejszy artykuł stawia sobie za cel udzielenie odpowiedzi na te pytania.

W wyniku rozbiorów Rzeczypospolitej około 60% wiernych, powołanego do życia na soborze brzeskim 1596 roku, Kościoła unickiego znalazła się w granicach Cesarstwa Rosyjskiego¹. Od tej pory sytuacja unitów w tym państwie w znacznej mierze uwarunkowana była stosunkiem kolejnych władców Rosji do tego Kościoła. Unitów w Cesarstwie traktowano z większym lub mniejszym dystansem, postrzegając ich zwykle jako prawosławnych, którzy przed laty zostali przymusowo wcieleni pod jurysdykcję papieża. Przeważnie uważano również, że przy sprzyjających okolicznościach w odpowiednim czasie powrócą oni na łono Kościoła prawosławnego.

Już za rządów carycy Katarzyny II (1762-1796) miały miejsce sterowane odgórnie szeroko zakrojone działania, celem których było nawracanie

* Jarosław Charkiewicz jest pracownikiem Wydawnictwa Warszawskiej Metropolii Prawosławnej i doktorantem ChAT.

¹ M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Lublin 2004, s. 23. W późniejszym czasie na liczbę wiernych Kościoła unickiego wpływ miały również zmiany granic po pokoju w Tylży (1807) oraz Kongresie Wiedeńskim (1815).

na wiarę przodków unitów zamieszkujących ziemie białoruskie i litewskie. W ich wyniku, przy protestach hierarchii unickiej, na prawosławie powróciło 112.573 osób, 354 duchownych i 95 parafii z cerkwiami². Kluczową rolę w tym dziele odegrał prawosławny arcybiskup Mohylewa Jerzy (Koniski)³ (1717-1795). Powrót do prawosławia odbywał się przy tym niejednokrotnie pod groźbami i szykanami ze strony towarzyszących duchownym żołnierzy, a dobrowolne zmiany wyznania nie należały do częstych.

Następcy Katarzyny II na tronie Rosji – Paweł I (1796-1801) i Aleksander I (1801-1825) – byli w kwestii unickiej dużo bardziej tolerancyjni od swojej babki i matki. Paweł I wyraził nawet zgodę na reaktywację dwóch diecezji unickich (obok diecezji połockiej powstały diecezje łucka i brzeska) i nakazał zaprzestanie działalności misyjnej prowadzonej wśród unitów przez prawosławnych hierarchów. W tym okresie Kościół unicki liczył 1500 parafii i blisko 1,5 mln wiernych⁴. Po Kongresie Wiedeńskim (1815) w granicach Cesarstwa Rosyjskiego znajdowały się cztery diecezje unickie: litewska, połocka, łucka i brzeska, piąta zaś – chełmska znalazła się w granicach Królestwa Polskiego⁵.

Pomimo tolerancyjnej polityki Rosji względem unitów za panowania Pawła I i Aleksandra I, w obawie przed konwersją na prawosławie, około 200 tys. wiernych Kościoła unickiego przeszło na rzymski katolicyzm, co spotkało się z protestem hierarchii unickiej⁶. Dodatkowo pozycję Kościoła unickiego osłabiała podporządkowanie unitów Kolegium Duchownemu, które było kierowane przez zwierzchnika Kościoła rzymskokatolickiego

² Tamże, s. 24-25. Ponadto w końcowym okresie panowania Katarzyny II, w latach 1793-1794, planowa akcja nawracania unitów na prawosławie odbyła się również na Wołyniu i Podolu; w jej wyniku na prawosławie przeszło około miliona wiernych; patrz: E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 1, Warszawa 1906, s. 256 oraz H. Dylągowa, *Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej 1596-1918* [w:] Przegląd Wschodni, t. 2, z. 2 (6), 1992/93, s. 277.

³ Kanonizowany przez Rosyjski Kościół Prawosławny w 1993 r.; patrz: J. Charkiewicz, *Święci Ziemi Białoruskiej*, Hajnówka 2006, s. 74.

⁴ A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej na soborze połockim (1839 r.)*, [w:] *Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, pod red. J. Ławskiego i K. Korotkicha, Białystok 2004, s. 148.

⁵ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, s. 38.

⁶ W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007, s. 350-351.

w Rosji⁷, zdominowanego przez jezuitów. W 1805 r. broniąc unitów przed kompletną latynizacją Aleksander I podjął decyzję o podzieleniu Kolegium Duchownego na dwa niezależne departamenty: rzymskokatolicki i unicki. Na czele drugiego z nich stanął arcybiskup połocki (późniejszy metropolita kijowski i zwierzchnik unitów w Rosji) Herakliusz Lisowski (1734-1809). Rok później hierarcha ten wystarał się u cara o zgodę na możliwość powrotu do unii tych wiernych, którzy zmienili wyznanie na rzymskokatolickie⁸. Abp Herakliusz wspierał też ożywienie wśród swych współwyznawców prawosławnej tradycji liturgicznej, co sprzyjało ich późniejszemu powrotowi do prawosławia.

Sytuację unitów w Cesarstwie w tym okresie Michaił Kojalowicz podsumowuje słowami: „Historia (bezpośredniego) połączenia unitów, rozpoczynająca się od czasu pojawienia się unii, ulega wyraźnemu osłabieniu na początku bieżącego (tj. XIX – przyp. autora) stulecia, ustępując miejsca innemu kierunkowo połączenia – ciągłemu zbliżaniu Kościoła unickiego do prawosławia, które wyraźnie zaakcentowane zostało w XVIII w., a zakończyło się w Rosji Zachodniej przyłączeniem unitów w 1839 roku”⁹.

Wraz z wstąpieniem na tron cara Mikołaja I (1825-1855) całkowicie zmieniło się podejście Cesarstwa do Kościoła unickiego¹⁰. Promowana przez tego władcę ideologia państwa prawosławnego opartego na symbiozie „prawosławia, samowładztwa i narodowości rosyjskiej” sprzyjała tendencjom integrystycznym w Kościele prawosławnym¹¹. Dodatkowym powodem do podjęcia działań zmierzających do powrotu unitów do prawosławia była ich nasilająca się latynizacja i polonizacja. Władze rosyjskie zaczęły więc czynić coraz bardziej aktywne starania na rzecz wzmocnienia swych wpływów w zachodnich guberniach Rosji, przy czym nie tak, jak dotychczas, tj. na drodze ustępstw

⁷ Tamże, s. 349.

⁸ E. Mironowicz, *Historia Białorusi. Podręcznik do liceów ogólnokształcących*, Białystok 2001, s. 152.

⁹ М.О. Коялович, *История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.)*, Минск 1999, s. 4.

¹⁰ Kościół ten posiadał w tym czasie na terenie Cesarstwa Rosyjskiego pięć diecezji: metropolitalną, połocką, włodzimierską, łucką i chełmską; patrz: A. Mironowicz, *Kościół prawosławny...*, dz. cyt., s. 37.

¹¹ S.W. Rimskij, *Stosunki między Cerkwią prawosławną a państwem w Rosji w XIX wieku*, [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, pod red. S. Wilka, Lublin 2003, s. 402-411.

wobec panującego na byłych terenach Rzeczypospolitej polskiej i spolszczonej szlachty, lecz poprzez wzmacnianie ucisku wobec polskich sił kulturowych i etnicznych oraz przywracanie w tych regionach „rosyjskich korzeni”, a w szczególności prawosławia. Na fali tych przemian 11 sierpnia 1829 r. przebywający na audyencji u cara Mikołaja I przedstawiciele Kościoła unickiego usłyszeli od niego o intencji władz mających na celu usunięcie z Kościoła unickiego wszelkich naleciałości łacińskich¹². Nie miała to przy tym być akcja jednorazowa, lecz zaplanowany na kilka lat proces. Głównym realizatorem tej koncepcji stał się Józef Siemaszko¹³.

Będąc synem unickiego duchownego, Józef Siemaszko (1798-1868) początkowo pobierał edukację u prawosławnego diakona Iwana Boczkowskiego, potem w niemirowskim gimnazjum, a następnie studiował w Seminarium w Wilnie. Już jako unicki duchowny, z uwagi na nieprzeciętne zdolności organizacyjne i intelektualne, został wybrany na członka, a następnie przewodniczącego Konsystorza diecezji łuckiej, a już w 1822 r. na przedstawiciela unickiego departamentu w kolegium rzymskokatolickim w Sankt Petersburgu. Warto zwrócić uwagę również na wyjątkowe cechy charakteru, którym odznaczał się ten znakomicie wykształcony człowiek, władający płynnie kilkoma językami, cechy świadczące o symbiozie w jego osobie cech człowieka Wschodu i Zachodu, z przewagą tych drugich. Z jednej strony cechowała go punktualność, dokładność i konsekwencja w realizacji stawianych przed sobą celów. Z drugiej strony, uważał, że kultura rosyjska nie jest gorsza do zachodniej i odgrywa w Europie znaczącą rolę¹⁴. Był przy tym bardziej człowiekiem lubiącym działanie niż rozważania teoretyczne.

Na początku lat 20. XIX w. Siemaszko rozpoczął coraz bardziej aktywne

¹² W. Osadczy, *Święta Ruś...*, dz. cyt., s. 351-353.

¹³ Igor Smolicz umniejsza rolę Siemaszki w procesie powrotu unitów do prawosławia. Píše on m.in., że to „Właśnie Błudow (ówczesny doradca ministra oświaty narodowej – przyp. autora) był inicjatorem przygotowania i przeprowadzenia rządowych posunięć w tym kierunku”, a „działalność Siemaszki nie miała określonego znaczenia”, bowiem „okazał się on być jedynie wciągnięty w wir zdarzeń”, patrz: И.К. Смолич, *История Русской Церкви 1700-1917*, Ч. 2, Москва 1997, s. 334. Należy zauważyć, że 11 maja 2012 r. w Mińskiej Akademii Teologicznej odbyła się konferencja poświęcona ocenie dziedzictwa metropolity Józefa Siemaszko, podczas której mówiono m.in. o perspektywach jego kanonizacji; patrz: <http://drevo-info.ru/news/12933.html> (data dostępu: 25.05.2012).

¹⁴ А. Романчук, *Полоцкий церковный собор: теоретические предпосылки воссоединения*, Ч. 1, s. 6, <http://zapadrus.su/zaprus/istbl/543-2012-01-11-21-04-04.pdf> (data dostępu: 26.05.2012).

starania mające na celu poprawę położenia unitów w Cesarstwie Rosyjskim, ich sytuacji prawnej i materialnej. Najpierw doprowadził do powrotu z rzymskiego katolicyzmu 20 tys. unitów, w 1826 r. do zakazania przez cara budowy kościołów rzymskokatolickich wśród ludności unickiej, a rok później zakazania wstępowania nieunitów do klasztorów bazylikańskich¹⁵. Dzięki jego szczególnym zdolnościom organizacyjnym „udało się zahamować latynizację obrządku unickiego i zainteresować planem zjednoczenia swych współwyznawców oraz wpływowo osoby w Moskwie i Petersburgu”¹⁶. Wyniesione przez Siemaszkę z dzieciństwa przywiązania do prawosławia (nie bacząc na różnice dogmatyczne), oczarowanie architekturą, malarstwem i śpiewem prawosławnym, sprawiało, że w jego głowie dojrzewała też myśl o potrzebie powrotu unitów na łono Kościoła prawosławnego. Przekonanie co do tego całkowicie sformowało się do 1827 roku, przy czym już wówczas „w unii nie widział on samodzielnego fenomenu religijno-kulturowego. Pojmował ją jako metodę ekspansji katolicyzmu i polonizacji”, jednocześnie „nie będąc nieprzejednanym wrogiem Kościoła katolickiego czy polonofobem”¹⁷. Myślami tymi zaczął dzielić się z innymi.

Na początku listopada 1827 r. Siemaszko otrzymał niespodziewaną propozycję (czy może polecenie¹⁸) od dyrektora departamentu spraw religijnych innych wyznań G. Kartaszewskiego, aby w pisemnej formie przedstawił swoje myśli związane ze współczesną sytuacją Kościoła unickiego. W odpowiedzi już 5 listopada przekazał memoriał „O stanie Kościoła unickiego i środkach na rzecz jego powrotu na łono Kościoła prawosławnego”. Przedstawił w nim krótki lecz historycznie całościowy szkic dotyczący powstania i rozwoju unii w Rzeczypospolitej oraz jej współczesnego stanu w granicach Rosji¹⁹. Przede wszystkim zaś w dziesięciu punktach opisał szereg przedsięwzięć, dzięki którym „rząd mógłby nie tylko uchronić

¹⁵ В.Ф. Боцяновский, *Иосиф Семашко и воссоединение униатов*, [w:] Исторический Вестник, Т. XIV, 1893, s. 866.

¹⁶ A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁷ А. Романчук, *Полоцкий церковный собор...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁸ И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 335.

¹⁹ Z danych przedstawionych w memoriale wynikało, że Kościół unicki liczył wówczas ponad 1,5 mln wiernych skupionych w blisko 1,5 tys. parafii; patrz: T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki na „ziemiach zabranych” (1815-1839) i Kościół greckokatolicki w Królestwie Polskim (1815-1875)*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, cz. 1, pod red. B. Kumora i Z. Oberyńskiego, Poznań 1979, s. 497.

unitów od latynizacji i spolszczania, lecz również doprowadzić ich do powrotu na łono Kościoła Wschodniego”²⁰.

Memoriał ten, pod nazwą „Opinia głównego zarządzającego sprawami religijnymi innych wyznań” w dniu 14 listopada 1827 r. znalazł się na biurku cara Mikołaja I i spotkał się z jego żywym zainteresowaniem. Na dokumencie władca napisał: „cieszę się, że przypadkiem znalazłem w Kościele unickim człowieka, który może być zdolny dopomóc nam w dziele, którym nieustannie zajmuję się i z pomocą Bożą doprowadzę do jego wykonania. Możecie przekazać mu, że jestem zadowolony z tego, że poznałem go”²¹.

Do pierwszych istotnych kroków mających na celu oddzielenie unitów od rzymskich katolików, a zbliżenie ich z prawosławnymi doszło w 1828 roku. Ukazem rządu z 22 kwietnia tego roku powołano do życia niezależne od Kolegium Rzymskokatolickiego Grekokatolickie Kolegium Duchowne i zreorganizowano struktury diecezjalne Kościoła unickiego, z czterech diecezji tworząc dwie: białoruską (z siedzibą w Połocku) i litewską (z siedzibą w Żyrowicach). Poza tym podjęto decyzję o podporządkowaniu wszystkich monasterów bazylińskich biskupom diecezjalnym i konsystorzom duchownym oraz otwarciu w każdej diecezji seminarium unickiego²². Wszystkie te działania prowadziły do stopniowego odseparowywania się hierarchii unickiej od rzymskokatolickiej i wzrostu nastrojów proprawosławnych wśród unickiego duchowieństwa i wiernych²³. Na czele diecezji litewskiej stanął wówczas Jozafat Bułhak²⁴, a białoruskiej Jakub Matuszewicz. Wikariuszem drugiej z tych diecezji został Józef Siemaszko, wyświęcony na biskupa 4 sierpnia 1929 r. w Sankt Petersburgu, z tytułem biskupa mścisławskiego.

Istotne znaczenie dla sytuacji Kościoła unickiego w tym okresie miały skutki jakie przyniósł ze sobą upadek powstania listopadowego 1830-1831 roku. Powstanie to nie spotkało się ze zbyt dużym poparciem

²⁰ Прот. А. Романчук, *Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: жизнь и служение*, Минск 2012, s. 39 (tu i dalej podaję numer strony wydruku komputerowego wykonane ze strony <http://zapadrus.su/bibli/istfbid/2012-03-28-20-41-32/599--l-r-.html> (data dostępu: 20.05.2012)).

²¹ *Записки Иосифа митрополита Литовского*, Т. 1, Санкт-Петербург 1883, s. 134.

²² И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 336.

²³ H. Dylągowa, *Dzieje unii brzeskiej*, Warszawa 1996, s. 83-84.

²⁴ Charakterystyka Jozafata Bułhaka patrz: Г. Шавельский, *Последнее воссоединение с православной Церковью униатов Белорусской епархии (1833-1839 гг.)*, Санкт-Петербург 1910, s. 260-261.

na ziemiach białoruskich i litewskich, jednak całkowicie zmieniło politykę władz carskich i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wobec unitów. Uczestnictwo mnichów bazyliańskich, którzy nie tylko słownie wspierali powstańców, ale i niekiedy kierowali oddziałami powstańczymi, stało się powodem do ograniczenia niezależności tego zakonu i zamknięcia ponad 60 klasztorów bazyliańskich, których majątki zostały przekazane unickim szkołom i świeckim duchownym²⁵. Poza tym udział duchowieństwa rzymskokatolickiego i unickiego w powstaniu na terenie Królestwa Polskiego, sprawił, że car zmienił swą politykę wobec zamieszkującej tam ludności prawosławnej, nadając Kościołowi prawosławnemu szereg przywilejów. Miało to również osłabić wpływy Kościoła rzymskokatolickiego.

Promowany przez Siemaszkę plan stopniowego, a za to całościowego przyłączenia unitów do prawosławia zakładał przychylny do niego stosunek unickiej hierarchii i duchowieństwa. Na początku lat. 30. XIX w. spośród sześciu biskupów unickich do powrotu do prawosławia przekonany był jednak tylko sam Siemaszko. Metropolita wileński i brzeski Jozafat Bułhak oraz biskupi: połocki Jakub Martuszewicz, łucki Cyryl Sierociński, orszański Adrian Hołownia i włodzimierski Leon Jaworowski nie cieszyli się zaufaniem władz rosyjskich. W ciągu kilku lat problem ten rozwiązał się samostannie. Hołownia i Sierociński zmarli w 1831 r., a Jaworowski i Martuszewicz dwa lata później. Bułhak, wciąż wierny unii, objął po Martuszewiczu katedrę połocką, zaś Siemaszko objął diecezję litewską po Bułhaku. Objęcie przez Siemaszkę tej katedry Antoni Mironowicz nazywa „praktycznym rozpoczęciem aktu zjednoczenia unitów z Cerkwią prawosławną”²⁶. Paradoksalnie istotną przeszkodą na tym polu legła działalność prawosławnego biskupa połockiego Smaragda Kryżanowskiego.

Biskup Smaragd stanął na czele reaktywowanej 30 kwietnia 1833 r. prawosławnej diecezji połockiej, która powstała z wydzielenia z diecezji mohylewskiej trzech guberni: witebskiej, wileńskiej i kurlandzkiej²⁷. Jej odrodzenie odebrano jako „początek nowego etapu połączenia unitów”²⁸. Siemaszko

²⁵ *Полоцкий собор*, <http://drevo-info.ru/articles/14808.html> (data dostępu: 27.05.2012).

²⁶ A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 151.

²⁷ W skład prawosławnej diecezji połockiej wchodziło wówczas 75 parafii z niespełna 130 tys. wiernych; patrz: И. Чистович, *Пятидесятилетие (1839-1889) воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов*, Санкт-Петербург 1889, s. 9.

²⁸ И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 336.

obawiał się, że odrodzenie tej diecezji ma na celu przyspieszenie tego procesu, który – jego zdaniem – powinien być powolny i stopniowy. Sam Siemaszko realizował ten proces sukcesywnym wprowadzaniem zmian w systemie zarządzania Kościołem unickim, w obrzędach, tradycji i liturgii. Jego obawy nie były bezpodstawne. Szmaragd, Rosjanin z pochodzenia, nie znający specyfiki religijnej na Białorusi, realizował politykę przyłączania unitów grupami przy pomocy administracyjnych sposobów wywołujących protesty ludności miejscowej. Już po roku zameldował on Świętobliwemu Synodowi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o przyłączeniu do prawosławia blisko 6 tys. unitów²⁹. Sytuację dodatkowo komplikowało ponownie odradzanie się sympatii prokatolickich wśród duchowieństwa unickiego, stanowiące reakcję na działalność Szmaragda. Dlatego też już 13 stycznia 1834 r. oberprokurator wystosował specjalną tajną instrukcję skierowaną do prawosławnych diecezji położonych na zachodnich rubieżach Cesarstwa zawierającą m.in. zalecenia prowadzenia wobec unitów działalności „ostrożnej i niespiesznej”³⁰.

Tymczasem Siemaszko, mając poparcie Błudowa (od 1832 r. ministra spraw wewnętrznych), w dalszym ciągu realizował swoją politykę stopniowego przygotowywania unickiego duchowieństwa i wiernych do powrotu na łono prawosławia. Na stałe rezydując w Sankt Petersburgu w czerwcu 1833 r. przekonał Kolegium co do konieczności osobistego odwiedzenia choć części parafii swej diecezji. Parafie wizytował aż do 18 października, badając stosunek duchowieństwa i wiernych do jego reform, a powróciwszy do stolicy sporządził skrupulatny raport³¹. Jego wizyty zrobiły ogromne wrażenie na duchownych, którzy nie przywykli do wizyty swych arcybiskupów, podczas których mogli z nimi bez skrępowania rozmawiać na rozmaite tematy życia kościelnego.

Instrukcja z 13 stycznia 1834 r. zawierała również wskazówki dotyczące potrzeby stopniowego oczyszczania świątyń i nabożeństw unickich z łacińskich elementów. Chodziło m.in. o zlikwidowanie prawa patronatu i ktitorstwa, wstawianie od świątyń unickich ikonostasów i usuwanie z nich organów, uważanych za symbol jedności z Kościołem rzymskokatolickim, wprowadzanie prawosławnych utensyliów, szat i ksiąg liturgicznych. Wprowadzaniu

²⁹ Tamże, s. 337.

³⁰ И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 20.

³¹ Tamże, s. 16.

tych zmian miało też sprzyjać wyświęcenie nowych biskupów unickich. W styczniu 1834 r. odbyły się chirotonie trzech biskupów pomocniczych: orszańskiego Bazylego Łużyńskiego, pińskiego Jozafata Żarskiego i brzeskiego Antoniego Zubkę, przy czym przed chirotonią wszyscy trzej złożyli na ręce Siemaszki podpisy o gotowości do przyłączenia się w dowolnym czasie do prawosławia³².

Z polecenia Synodu w tym okresie do wszystkich parafii diecezji litewskiej nieodpłatnie rozesłano wydrukowane w Moskwie „Służebniki”, z których mieli korzystać duchowni. Wydane zostało polecenie stopniowego (zależnie od majątności parafii) wstawiania do świątyń unickich ikonostasów³³ i pozbywania się z nich, bądź choćby zasłaniania, organów³⁴, likwidowania ambon i znajdujących się przy bocznych ścianach świątyń ołtarzy. Rzymskokatolickie monstrancje zastępowano tradycyjnymi dla prawosławia sakramentarzami (cs. *дарохранительница*), zakazywano używania dzwonczków podczas nabożeństw (tradycji nieznanej w prawosławiu). Wprowadzano księgi metryczne w języku rosyjskim, aby przyzwyczaić duchownych do ich wypełniania w tym samym języku, itd.

O ile na terenie diecezji litewskiej wprowadzanie zmian odbywało się bez większych problemów, to w diecezji białoruskiej napotykało to na przeszkody lub zupełnie nie było realizowane. Wprowadzane przez Siemaszkę zmiany nie wszędzie spotykały się z akceptacją duchowieństwa i wiernych, tym bardziej, że przeciwników zjednoczenia spotykały represje. W ich ramach usunięto z parafii 130 dziekanów niechętnych reformom i zamknięto ich w klasztorach. Do protestów wiernych dochodziło głównie na Białostocczyźnie³⁵.

25 maja 1835 r. został powołany do życia Tajny Komitet do Spraw Unijnych, głównym zadaniem którego miało być przygotowanie powrotu unitów do prawosławia na drodze pokojowej. W jego skład weszło 10 członków, w tym Bułhak i Siemaszko, jednak kwestie najbardziej tajne dyskutowane

³² Прот. А. Романчук, *Иосиф (Семашко)...*, dz. cyt., s. 10. Najwięcej problemów w tym względzie sprawiał Żarski, będący wcześniej bazylikańskim zakonnikiem.

³³ Np. w diecezji litewskiej na koniec 1835 r. spośród 800 świątyń w 226 zamontowano nowe ikonostasy, w 103 ikonostasy już były wcześniej, zaś w około 200 cerkwiach zaplanowano zrobić to w najbliższym czasie; И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 25.

³⁴ W diecezji litewskiej w 1835 r. organy były jeszcze wówczas w 86 świątyniach; И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 36.

³⁵ А. Мironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 152.

były tylko w gronie czterech osób: metropolity moskiewskiego Filareta Drozdowa, Józefa Siemaszki, ober-prokuratora Świętobliwego Synodu Stefana Nieczajewa i ministra spraw wewnętrznych Dymitra Błudowa. Przy tym sędziwego już wiekiem metropolitę Bułhaka w istocie postawiono w sytuacji, w której „miał myśleć, jakoby Komitet bardziej zajmuje się zachowaniem unii niż jej likwidacją”³⁶. Poza kwestiami praktycznymi zbliżającymi unitów do prawosławia (jak kwestia wprowadzenia prawosławnego katechizmu w unickich seminariach czy przywrócenia ikonostasów w unickich świątyniach), jego głównym finalnym zadaniem było przygotowanie aktu przyłączenia Kościoła unickiego do prawosławnego w imieniu wyższego duchowieństwa Kościoła unickiego zawierającego podpisy większości kapłanów z wyrazem gotowości do posłuszeństwa Świętobliwemu Synodowi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Po zjednoczeniu dozwolone miało być zachowanie niektórych lokalnych obyczajów, nie stojących w sprzeczności z nauczaniem Kościoła prawosławnego.

Pomimo antyunickiej działalności biskupa połockiego Smaragda (w 1837 r. został on przeniesiony do diecezji mohylewskiej, a na jego miejsce przyszedł biskup Izidor Nikowski, którego działalność charakteryzowała dużo większa dyplomacja wobec unitów³⁷) oraz wzmożonej agitacji kleru rzymskokatolickiego wśród ludności unickiej, wzrastała świadomość potrzeby zjednoczenia z prawosławiem. Dlatego też Siemaszko, pismem z 24 września 1836 r., zwrócił się do Świętobliwego Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o pozwolenie na przejście na prawosławie. W odpowiedzi władze carskie wydały w styczniu 1837 r. *ukaz* o przekazaniu wszystkich spraw Kościoła unickiego oberprokuratorowi Synodu hrabiemu Mikołajowi Protasowowi³⁸.

W kwietniu 1837 r. Siemaszko zwrócił się z prośbą o urlop, podczas którego chciał odwiedzić swoją diecezję, w której nie był od 1834 roku. Polecono mu przy tej sposobności objechać również diecezję białoruską, aby naocznie mógł przekonać się jak wygląda sytuacja z wprowadzaniem

³⁶ И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 338.

³⁷ Nawet przy jego ostrożności w latach 1837-1838 w diecezji połockiej na prawosławie przeszło około 2500 unitów, głównie chłopów rosyjskich dworzan; patrz: И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 339-340.

³⁸ A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 153.

wcześniej zaplanowanych zmian. Podczas tej wizytacji Siemaszko rozmawiał z duchownymi, przygotowując ich do przejścia na prawosławie. Z satysfakcją stwierdził wówczas, że swym wyglądem wewnętrznym świątynie unickie w jego diecezji przypominają cerkwie prawosławne³⁹. Tymczasem w diecezji białoruskiej sytuacja była zgoła odmienna. Dopiero śmierć przeciwnika zjednoczenia – metropolity Jozafata Bułhaka w dniu 23 lutego (9 marca) 1838 r.⁴⁰ i zastąpienie go będącym zwolennikiem zjednoczenia Bazylim Łużyńskim sprawiła, iż również w tej diecezji zaczęto czynić bardziej aktywne starania mające na celu przygotowanie duchowieństwa i wiernych do przejścia na prawosławie⁴¹.

Jozafat Bułhak, był nie tylko ordynariuszem diecezji białoruskiej, ale też metropolitą i przewodniczącym Kolegium Unickiego. O ile mianowanie nowego metropolity odłożono, to nowym przewodniczącym Kolegium 2 marca⁴² został mianowany Józef Siemaszko.

W tym samym roku rozpoczęło się zbieranie podpisów unickiego duchowieństwa, które miało pokazać jego rzeczywisty stosunek wobec idei zjednoczenia. Zbieranie to zwykle miało miejsce podczas wizyt miejscowego biskupa, który w prywatnej rozmowie starał się wyczuć stosunek duchownego do przejścia na prawosławie i przekonać go do tego kroku. W diecezji litewskiej podpisy wyrażające zgodę na przejście na prawosławie złożyło 760 z 1057 duchownych, ale w diecezji białoruskiej tylko 172 z 680⁴³. Na Białorusi podjęto nawet akcję zbierania podpisów w obronie unii. W jej ramach 111 duchownych unickich wyraźnie sprzeciwiło się połączeniu i poprosiło cara, aby pozwolił zachować Kościół unicki, lub w przypadku sprzeciwu, przyznał prawo do przyjęcia obrządku łacińskiego⁴⁴.

1 grudnia 1838 r. Siemaszko skierował do oberprokuratora Synodu kolejne pismo z propozycją szybkiego włączenia unitów do prawosławia.

³⁹ Tamże, s. 153.

⁴⁰ Na początku 1838 r. zmarł również biskup piński Jozafat Żarski, również nie przekonany do potrzeby przyłączenia unitów do prawosławia; И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 48.

⁴¹ M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego...*, dz. cyt., s. 58.

⁴² Прот. А. Романчук, *Иосиф (Семашко)...*, dz. cyt., s. 15. Antoni Mironowicz podaje datę 3 marca, patrz: A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 153.

⁴³ M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego...*, dz. cyt., s. 174. Są to dane na 15.08.1839 roku.

⁴⁴ Г. Шавельский, *Последнее воссоединение...*, dz. cyt., s. 255-256.

Podkreślał przy tym, że grupa duchownych z jego diecezji sprzeciwiających się przejściu na prawosławie jest nieduża (160 osób), chociaż jednocześnie przyznawał, że dalsze przekonywanie ich do tego jest pozbawione sensu. Odnosnie wiernych, to – według niego – są oni „prawie tacy jak wówczas, gdy byli nawracani na unię, i zostaną prawosławnymi jak tylko ich pasterze zostaną prawosławnymi”. Dlatego też uznawał, że nie ma potrzeby zbierania ich podpisów. Jednocześnie ponownie nalegał na to, aby Kolegium Unickie zostało podporządkowane Świętobliwemu Synodowi oraz sugerował, że potrzebne jest zwołanie „Soboru złożonego z duchowieństwa unickiego, który uchwaliłby przyłączenie unitów do Kościoła prawosławnego”⁴⁵.

O opinię w sprawie propozycji przedstawionych przez Siemaszkę oberprokurator Protasow zwrócił się do metropolitów – moskiewskiego Filareta Drozdowa i kijowskiego Filareta Amfiteatrowa. Obaj wyrażali swoje pełne poparcie dla propozycji Siemaszki. Filaret Amfiteatrow uważał, że w kwestii przyłączenia unitów nie należy już odkładać w czasie, zaś Filaret Drozdow opracował procedurę przyłączenia, która później została wcielona w życie jedynie z niedużymi korektami⁴⁶. Metropolita Filaret zwracał też uwagę na możliwość wystąpienia rozruchów wśród części nawracanych unitów, sugerując też baczne przyglądanie się szlachcie rzymskokatolickiej, jednak kwestię rozwiązywania ewentualnych problemów z tym związanych pozostawiał władzom państwowym. Poza tym, choć niezbyt jasno, opowiadał się za tym, aby o połączeniu unitów (gdy już do niego dojdzie) nie informować Kurii Rzymskiej, aby nie dawać tym samym powodu dla oficjalnego protestu z jej strony⁴⁷.

22 i 26 grudnia 1838 r. zebrał się na posiedzeniu Tajny Komitet. Grono czterech najwyższych urzędników (na posiedzenie nie zaproszono ani żadnego z metropolitów, ani Siemaszki), z Błudowem i Protasowem na czele, pozytywnie ustosunkowało się do planu metropolity Filareta Drozdowa i uzgodniło kwestię koordynacji działań władz państwowych i kościelnych w dniach połączenia. Przyjęte plany zostały zaakceptowane przez cara

⁴⁵ *Записки Иосифа митрополита Литовского*, Т. 2, Санкт-Петербург 1883, s. 78-83.

⁴⁶ Г. Шавельский, *Последнее воссоединение...*, dz. cyt., s. 293-294. Cały plan składał się z dziesięciu punktów, w ramach których procedura została przedstawiona „krok po kroku”; patrz: И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 341.

⁴⁷ И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 342.

Mikołaja I, który ponadto polecił, aby przekazać duchowieństwu rzymskokatolickiemu, iż próby „przeciągania” unickich duchownych lub wiernych będą karane, oraz by trzymać w gotowości nieduży oddział kawalerii na wypadek rozruchów. Poza tym, jeśli bazylikańscy zakonnicy sprzeciwiali się połączeniu, to należało ich przesiedlić do rosyjskich prawosławnych monasterów. 8 stycznia 1839 r. car podpisał specjalną instrukcję skierowaną do generalnego gubernatora Białorusi, która zawierała bardziej szczegółowy opis działań władz, które mają zostać podjęte na wypadek wystąpienia rozruchów⁴⁸. Dla zabezpieczenia mającego nastąpić przyłączenia we wsiach wokół Połocka rozlokowano 29. doński pułk kozacki⁴⁹. Car podpisał też *ukaz*⁵⁰ o otworzeniu w obszernym prywatnym domu w Kursku klasztoru z kaplicą dla tych zakonników unickich, którzy mogą nie podporządkować się przyłączeniu. Nastąpił ostatni etap przygotowań do przyłączenia unitów na Litwie i Białorusi do prawosławia. W owym czasie skrzętnie sporządzone dane statystyczne wykazały, że w diecezji białoruskiej znajdują się 554 parafie, 715 duchownych i 608.407 wiernych, a w diecezji litewskiej: 673 parafie, 981 duchownych i 815.473 wiernych⁵¹. Łącznie dawało to odpowiednio: 1.227, 1.696 i 1.423.880.

W połowie stycznia 1839 r. do Połocka przybył członek Tajnego Komitetu Skrypicyn, którego zadaniem było obserwowanie unickiego duchowieństwa. On też dokonał przesłuchań 30 ze 111 duchownych, którzy wcześniej złożyli swoje podpisy przeciwko przyłączeniu do prawosławia. Dochodzenie wykazało, że większość tych kapłanów działała pod naciskiem właścicieli gruntów będących rzymskimi katolikami⁵². Mała cześć sygnatariuszy nadal obstawała przy swojej prośbie, co sprawiło, że doświadczyły one na sobie administracyjnych środków przymusu ze strony władz diecezjalnych. Spośród 25 nieugiętych 12 przeniesiono do diecezji

⁴⁸ Tamże, s. 342-343.

⁴⁹ Rozlokowanie to miało faktycznie miejsce dokładnie miesiąc po połączeniu, tj. 12 marca 1839 roku. Pułk ten zmierzał z Finlandii na Don i w rzeczywistości składał się zaledwie ze 150 żołnierzy, podczas gdy oficjalnie podawano, że jest ich ponad 400; patrz: Г. Шавельский, *Последнее воссоединение...*, dz. cyt., s. 310, oraz И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 343, przypis nr 1384.

⁵⁰ Co prawda dopiero 13 marca 1839 r.; patrz: Прот. А. Романчук, *Иосиф (Семашко)...*, dz. cyt., s. 18.

⁵¹ M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego...*, dz. cyt., s. 185.

⁵² И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 343.

litewskiej, 8 wysłano do innych klasztorów unickich, a jedynie 5 wysiedlono w głąb Rosji⁵³.

12 lutego 1839 r. (według „starego stylu”), w dniu święta Triumfu Ortodoksji, w Połocku zebrał się sobór. Wzięło w nim udział trzech unickich biskupów: biskup litewski Józef Siemaszko, biskup połocki Bazyli Łużyński i biskup brzeski Antoni Zubko, oraz 21⁵⁴ innych wyższych duchownych unickich. Sobór proklamował akt zjednoczenia, który został podpisany przez wszystkich jego uczestników. Do aktu dołączono podpisy unickich duchownych w liczbie 1305, deklarujących się za ideą przyłączenia⁵⁵. Zjednoczenia nie poparło 593 unickich duchownych⁵⁶.

Na akt przyłączenia składały się dwa dokumenty. Pierwszy ogłaszał jedność Kościoła unickiego z Kościołem prawosławnym i wyrażał prośbę o podporządkowanie Kościoła unickiego Świętobliwemu Synodowi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Drugi stanowił prośbę do cara Mikołaja I o szybkie przyłączenie unitów na prawosławia⁵⁷. Do cara skierowano też „pragnienie znacznej części duchowieństwa, aby zezwolono mu nie zmieniać obecnych, zakorzenionych, miejscowych zwyczajów, które nie są sprzeczne z istotą prawosławia...”⁵⁸.

Po podpisaniu aktu pod przewodnictwem Józefa Siemaszki odbyła się uroczysta św. Liturgia w połockim Soborze Sofijskim, podczas której nie wymieniano już imienia papieża Rzymu, lecz imiona wszystkich prawosławnych patriarchów. Po liturgii wszyscy biskupi odsłużyli nabożeństwo dziękczynne (*molebien*).

⁵³ Г.Я. Киприанович, *Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского*, Вильно 1897, s. 117.

⁵⁴ Antoni Mironowicz omyłkowo podaje liczbę 3 biskupów i 24 „wyższych duchownych oraz przedstawicieli społeczności świeckiej”, podczas gdy łączna liczba wszystkich członków soboru wynosiła 24; patrz: A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 153.

⁵⁵ Прот. А. Романчук, *Иосиф (Семашко)...*, dz. cyt., s. 18. Za wspomnieniami Siemaszki Czistowicz podaje tu nieco inne liczby. Według nich 896 kapłanów i zakonników z diecezji litewskiej i 347 z diecezji białoruskiej zobowiązało się do przyłączenia do Kościoła prawosławnego, a odpowiednio 211 i 382 nie podpisało takiego zobowiązania, patrz: И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 51, przypis 1.

⁵⁶ E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, Warszawa 1906, s. 107-108.

⁵⁷ Ocena aktu z perspektywy kanonicznej patrz: *Полоцкий Церковный Собор 1839. Канонические аспекты*, <http://churchby.info/bel/527/> (data dostępu: 23.05.2012).

⁵⁸ И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 51. Oba te dokumenty zostały opublikowane we wspomnieniach Siemaszki: *Записки Иосифа митрополита Литовского*, Т. 1, dz. cyt., s. 117-124.

16 lutego wszyscy trzej biskupi udali się do Witebska i odwiedzili wszystkie cerkwie unickie w tym mieście, jak też sobór prawosławny, gdzie zostali powitani uroczystą procesją⁵⁹. Następnie Siemaszko odwiózł akt do Sankt Petersburga i 26 lutego przekazał go oberprokuratorowi Świętobliwego Synodu Protasowowi. Już 1 marca znalazł się on na biurku cara Mikołaja I, który przekazał go pod rozpatrzenie Synodu. Odbyły się dwa jego posiedzenia: 6 i 23 marca. 23 marca (st. st.) Synod wydał „*Gramotę o przyłączeniu*”, w której postanowił: „Biskupów, duchowieństwo i wiernych do dziś greckokatolickiej Cerkwi zgodnie z prawami i przykładami ojców Cerkwi przyjąć do naszej wspólnoty prawosławno-katolickiej, wschodniej, wszechrosyjskiej Cerkwi”⁶⁰. Dwa dni później pod dokumentem pojawił się podpis cara⁶¹. Ponadto podjęto decyzję o zmianie nazwy dotychczasowego Duchownego Kolegium Unickiego na Litewsko-Białoruskie i podporządkowaniu go Synodowi, oraz o podniesieniu jego zwierzchnika – Józefa Siemaszki – do godności arcybiskupa.

30 marca na plenarnym posiedzeniu Synodu zgodę cara oficjalnie ogłoszono biskupowi Józefowi Siemaszko, któremu wydano też dokument skierowany do przyłączonych biskupów, duchowieństwa i wiernych. Z tej okazji wybito też pamiątkowy medal. Na jego awersie umieszczono grafikę mandylionu w otoczeniu słów „Takiego mamy Arcykapłana (Hbr 8,1)”, zaś w dolnej części napis „Odłączeni siłą (1596) Przyłączeni miłością (1839)” („Отторгнутые насилем (1596) воссоединены любовью (1839)»). Na rewersie znajdował się ośmioramienny krzyż, wokół którego znajdowały się słowa „Triumf Ortodoksji 26 marca 1839 roku”.

Decyzją Synodu, zapewne w obawie przed wystąpieniem ewentualnych protestów, w związku z wydaniem *Gramoty* nie odbywały się żadne uroczyste nabożeństwa, „aby nikt nie zauważał żadnych zmian zewnętrznych i wszystko odbywało się we wcześniejszym porządku”, przy czym czyniono nawet takie ustępstwo, że „tam, gdzie umysły nie są jeszcze przygotowane do (modlitewnego) wspomnienia Świętobliwego Synodu, tam do czasu można wspominać jedynie władzę diecezjalną”⁶². O ile w diecezji litewskiej podporządkowano

⁵⁹ И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 51.

⁶⁰ А. Мironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 154.

⁶¹ И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 343.

⁶² И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 54.

się tym wskazom, to nie zastosował się do nich w Połocku biskup Bazyl⁶³. Ostrożność władz była posunięta tak daleko, że tymczasowo wstrzymano się nawet z publikacją *Gramoty* w oficjalnym piśmie urzędowym.

Oficjalne ogłoszenie *Gramoty* z 30 marca odbyło się 15 maja 1839 r. w Witebsku, w dniu święta Zstąpienia Świętego Ducha na apostołów, po św. Liturgii, której przewodniczył metropolita kijowski Filaret Amfiteatrow⁶⁴. Manifestacją dokonujących się zmian była też wizyty arcybiskupa Siemaszki w diecezji białoruskiej i litewskiej. Podczas nich, w Połocku, Mińsku i Żydowicach, Siemaszko celebrował wspólne nabożeństwa z innymi prawosławnymi hierarchami, a 8 września 1839 r. w Wilnie (mieście ze znacznymi wpływami Kościoła rzymskokatolickiego) przewodniczył chirotonii biskupiej swojego drugiego wikariusza Michała Hołubowicza. Do Sankt Petersburga Siemaszko powrócił 15 września, zaś 1 października, na wniosek oberprokuratora Synodu, car Mikołaj I podjął decyzję o oficjalnej publikacji *Gramoty* z 23 czerwca 1839 roku⁶⁵.

W ten sposób nastąpiło oficjalne zjednoczenie Kościoła unickiego z prawosławnym na Białorusi i Litwie, w którym ze strony kościelnej główną rolę odegrał Józef Siemaszko, będący w tym okresie „głównym odnowicielem prawosławnej [...] Białorusi”⁶⁶. Badacz jego spuścizny ks. Aleksander Romańczuk w czterech krótkich punktach scharakteryzował go jako „1) człowieka głęboko wierzącego, mocno przeżywającego kwestię osobistego zbawienia i zbawienia otaczających go braci według krwi; 2) człowieka myślącego kryteriami Kościoła Powszechnego i przeżywającego losy całego chrześcijaństwa; 3) płomiennego patriotę Rosji; 4) człowieka oświecenia europejskiego, zachodniej kultury, energii i mentalności”⁶⁷.

Zaskoczony spokojnym przeprowadzaniem akcji powrotu unitów do prawosławia papież Grzegorz XVI (1831-1846) nie podjął w zasadzie konkretnych działań na rzecz powstrzymania lub przeciwdziałania zachodzącemu procesowi. Otwarty konflikt z caratem nie leżał w interesie Watykanu, który

⁶³ Tamże, s. 57.

⁶⁴ И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 343.

⁶⁵ И. Чистович, *Пятидесятилетие...*, dz. cyt., s. 61-64.

⁶⁶ Х. Гштрайн, *Наследие и наказ святых Мефодия и Кирилла в качестве европейской миссии православия в Беларуси*, [w:] *Кафоликия: Сборник научных статей*, под ред. А.В. Данилова, Минск 2003, s. 115.

⁶⁷ А. Романчук, *Полоцкий церковный собор...*, dz. cyt., s. 8.

pragnął przede wszystkim utrzymać stan posiadania Kościoła rzymskokatolickiego w Cesarstwie Rosyjskim. Dlatego też papież ograniczył się do wyrażenia w dniu 22 listopada 1839 r. ubolewania, przy czym nie skrytykował rządu Rosji, a jedynie zarzucił unickiemu episkopatowi odstępstwo od wiary. Podczas wizyty cara Mikołaja I w Rzymie w 1845 r. zupełnie nie rozmawiano o likwidacji unii, a dwa lata później Rosja podpisała z Watykanem konkordat, który regulował sytuację Kościoła rzymskokatolickiego w Cesarstwie, ale zupełnie nie poruszał spraw związanych z unią.

Praktyczna realizacja powrotu unitów do prawosławia odbywała się w ciągu całego 1839 roku. Poczynając od kwietnia, przez całą wiosnę i lato, biskupi, witani uroczystym biciem w dzwony, objeżdżali parafie, i celebrowali uroczyste nabożeństwa. Przyłączanie unitów, przeprowadzane „od góry” odbywało się spokojnie, „bez rozgłosu i zewnętrznych wyrazów przymusu”⁶⁸. Chociaż nie było całkowicie dobrowolne, to nie spotykało się ono ze sprzeciwem „od dołu”, znajdując akceptację zarówno wśród duchowieństwa, jak i zwykłych ludzi. W przypadku zwykłych wiernych ich praktyki liturgiczne pozostały praktycznie niezmiennie. Główną zewnętrzną zmianą było dla nich wstawienie do cerkwi ikonostasów, co nie stwarzało żadnych dodatkowych problemów. Ponadto dającym się rozpoznać elementem zmienionego nabożeństwa było zaprzestanie wspominania imienia papieża, wprowadzenie wspominania Świętobliwego Synodu oraz wykreślenie z Symbolu Wiary formuły „i Syna”.

Inaczej kwestia wyglądała w przypadku duchowieństwa, które przechodząc na prawosławie kierowało się różnymi motywami. Jedni uczynili to dobrowolnie, z przekonania lub rozumiejąc, że dni czy lata unii w Cesarstwie Rosyjskim są policzone. Inni uginali się pod presją, ustępując namowom i z obawy o własną przyszłość (odmowa przeważnie skutkowałą usunięciem z parafii). Głównym wrogiem przyłączenia okazały się być klasztory bazylikańskie, szczególnie żeńskie. Przypadki takie kończyły się zwykle wcześniej czy później rozesłaniem po prawosławnych monasterach, a w wyjątkowych przypadkach również zesłaniem na Sybir⁶⁹. Według polskiej historiografii duchownych uwięzionych

⁶⁸ A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 154.

⁶⁹ Patrz np.: Г. Шавельский, *Последнее воссоединение...*, dz. cyt., s. 369-375; E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, dz. cyt., s. 124, lub Г.Я. Киприанович, *Жизнь Иосифа Семашки...*, dz. cyt., s. 139n.

lub zesłanych na Sybir było 105 lub 106⁷⁰, natomiast według rosyjskiej w głąb Rosji wysłano jedynie 40 osób (z czego 20 w klasztorze w Kursku, który w 1842 r. został zlikwidowany), spośród których 36 nawet otrzymywało coroczną zapomogę⁷¹.

Tych duchownych, którzy przed ogłoszeniem przyłączenia nie wyrazili na nie zgody było w diecezji litewskiej 211 (116 kapłanów i 95 zakonników), zaś w diecezji białoruskiej 382 (305 kapłanów i 77 zakonników). Do końca 1840 r. 146 spośród nich złożyło swoje podpisy pod dokumentem, przy czym podpisów nie wymagano od „starców, ponadetatowych oraz nieprzypisanych do konkretnego miejsca duchownych, jak też starych zakonników, liczba których była znaczna”⁷².

Według szacunkowych danych na rok 1839 do prawosławia przyłączono: 3 biskupów, ponad 1500 duchownych, ponad 200 zakonników, 1227 parafii i około 1,5 mln wiernych⁷³, co było „największym jednorazowym nabytkiem misyjnym Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w całych dziejach”⁷⁴. W granicach Cesarstwa Rosyjskiego unia oficjalnie przestała istnieć⁷⁵, chociaż w praktyce proces przechodzenia unitów na prawosławie na ziemiach białoruskich i litewskich trwał aż do 1915 roku⁷⁶.

Summary

As a result of the partitions of Poland about 60% of the faithful of the Uniate Church, which was set up at the Council of Brest in 1596, became inhabitants of the Russian Empire. Since then, the situation of Uniates in that country was largely determined by the attitude of the successive rulers of Russia to this Church. Empire's approach to the Uniate Church changed completely with the enthronement of Tsar Nicholas I (1825-1855). His main

⁷⁰ Z. Dobrzyński, *Prawosławni i grekokatolicy w dawnej Polsce*, Warszawa 1992, cz. 2, s. 65; E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 1, dz. cyt., s. 124.

⁷¹ Прот. А. Романчук, *Иосиф (Семашко)...*, dz. cyt., s. 19.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 20; Igor Smolicz podaje nieco inne dane: 1607 unickich parafii i ponad 1,6 mln wiernych, patrz: И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, dz. cyt., s. 480.

⁷⁴ Прот. А. Романчук, *Иосиф (Семашко)...*, dz. cyt., s. 20.

⁷⁵ Na terenie Królestwa Polskiego nadal istniała unicka diecezja chełmska.

⁷⁶ A. Mironowicz, *Likwidacja unii kościelnej...*, dz. cyt., s. 154.

helper, a person who played a key role in the return of many Uniates to Orthodoxy, was archbishop Joseph Siemaszko (1798-1868), son of the Uniate priest and initially also Uniate priest.

In February 1839, at the day of feast of Triumph of Orthodoxy, in Polotsk (Belorussia) a meeting of the Council of Bishops of the Uniate Church took place. At this meeting, held under the chairmanship of archbishop Siemaszko, the return of the Uniates, that lived on the Western territories of the Russian Empire, to the Orthodox Church was announced. Participants of the meeting also asked Tsar Nicholas I to connect Uniates to Orthodoxy faster. As a result, more than one and a half million Uniates from both Belorussian and Lithuanian Dioceses had been faithful of the Russian Orthodox Church. Orthodox Church members became also three bishops, over 1.500 priests, over 200 monks as well as 1.227 parishes. Within the borders of the Russian Empire Uniate Church officially stopped existing, although in practice the process of converting Uniates to Orthodoxy in the Belorussian and Lithuanian lands lasted until 1915.



„Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej” w Cieszynie (1881-1905)

Stan badań

Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej (TEOL) w Cieszynie formalnie rozpoczęło działalność wraz z zatwierdzeniem przez Cesarsko-Królewski Rząd Krajowy w Opawie statutu z dnia 7 sierpnia 1881 roku, ogłoszonego czcionkami Karola Prochaski w Cieszynie. Jak podaje dokument, celem Towarzystwa było „szerzenie między ludem ewangelickim polskim oświaty religijnej i ogólnej, w języku polskim, na gruncie chrześcijańsko-ewangelickim”¹. Założycielem i głównym inicjatorem działalności stowarzyszenia był ksiądz Franciszek Michejda (1848-1921). Aktywność TEOL-u (w latach 1905-1963 Towarzystwa Ewangelickiego) polegała przede wszystkim na realizacji zadań, mających przyczynić się do osiągnięcia wyznaczonych celów: religijno-narodowych, kulturalno-oświatowych i wydawniczych. Ostatni z wymienionych stanowił wprawdzie podstawową domenę aktywności, jednak wszystkie tworzyły integralną, nierozzerwalną całość. Takie cechy, jak: charakter wyznaniowy, dbałość o rozbudzanie postawy patriotycznej oraz kształtowanie zainteresowań czytelniczych członków nawiązywały do działalności innego towarzystwa, katolickiego, założonego na Śląsku Cieszyńskim nieco wcześniej, bo w 1873 roku przez księdza Ignacego Świeżego (1839-1902) o nazwie Dziedzictwo błogosławionego Jana Sarkandra dla Ludu Polskiego na Śląsku (1873-1948). Potwierdza to niejako fakt, iż żyjące obok siebie wyznania pomimo różnic potrafiły czerpać od siebie nawzajem i realizować dobre wzorce. Szczególnie gdy chodziło o krzewienie

* Ewa Małgorzata Mrowiec jest nauczycielem w Szkole Podstawowej Towarzystwa Ewangelickiego w Cieszynie.

¹ Statut „Towarzystwa ewangelickiego oświaty ludowej” w Cieszynie, B.m. 1881, s. 1.

świadomości narodowej, cel wyższy powodował, że szukano środków działania, które łączą poszczególne grupy, zachowując przy tym suwerenność każdej z nich. Jednocześnie nie trudno dopatrzeć się swoistej konkurencji. Trzeba także obiektywnie stwierdzić, że czasami ta polemiczność poważnie osłabiała potencjalne możliwości osiągania celów ruchu narodowego, wywołując kryzysy. Działacze narodowi z całą świadomością i poczuciem odpowiedzialności starali się jednak organizować życie towarzystwa tak, by miało ono bezpośredni wpływ na zrzeszoną w nim grupę, ale też na otoczenie, w którym funkcjonowało. A trzeba przyznać, że była to praca niełatwa. Organizacja skupiała bowiem osoby z różnych grup społecznych o znacznej różnorodności wiekowej i niejednakowym wykształceniu. Zadaniem organizatorów życia związku było więc takie ułożenie programu wytyczającego rzeczywistą aktywność, by każdy czuł się usatysfakcjonowany, motywowany do działania, a zarazem by wynosił osobiste korzyści, wynikające ze statutowo określonych celów.

W 2011 roku minęła sto trzydziesta rocznica założenia TEOL-u. W świadomości szerszego grona współczesnych wyznawców protestantyzmu ewangelicko-augsburskiego w Cieszyńskim zarówno nazwa Towarzystwa, jak i (zapewne w węższym gronie) charakter podejmowanej przez nie pracy nadal funkcjonują. Tym bardziej, że w 1991 roku nastąpiła reaktywacja tej organizacji poprzez powołanie do życia Towarzystwa Ewangelickiego w Cieszynie, od 2011 roku działającego pod nazwą Towarzystwa Ewangelickiego im. Franciszka Michejdy, które administruje obecnie placówkami oświatowymi od poziomu przedszkolnego po ponadgimnazjalny. Warto również wspomnieć, że Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcące Towarzystwa Ewangelickiego w Cieszynie mieszczą się w budynku przy ul. Sienkiewicza 2, stanowiącym niegdyś majątek Towarzystwa Ewangelickiego, zlikwidowanego w 1963 roku. Pomimo iż placówki pod zarządem towarzystwa, bezpośrednio nawiązującego poprzez nazwę oraz oświatową działalność do przeszłości, z sukcesem realizują wyznaczone statutowo zadania, przyczyniając się z pewnością do upowszechnienia w środowisku wiedzy historycznej o towarzystwie, to wiedza ta nie jest wystarczająca i wymaga pogłębienia². Autorka

² Chodzi głównie o kontynuację tradycji rozpowszechniania oświaty, do której nawiązał w jednej z prac Idzi Panic. Zob.: I. Panic, *Sytuacja religijna*, [w:] *Cieszyn od Wiosny Ludów do III Rzeczypospolitej*, M. Bogus i in., Cieszyn 2010, s. 648.

niniejszego przyczynku postanowiła przedstawić stan dotychczasowych badań nad dziejami Towarzystwa, sięgając do wybranych ogólnopolskich i obcych publikacji naukowych oraz wydawnictw popularnonaukowych.

Dotychczas najobszerniej zagadnienie zbadał i opisał zarazem Henryk Czembor, ksiądz oraz wieloletni pracownik naukowy Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. W ramach swojej pracy badawczej napisał on dwa artykuły w całości poświęcone Towarzystwu, w których dokonał ogólnej jego charakterystyki³. W dość szczegółowych rysach historycznych autor przedstawił działalność Towarzystwa w kontekście sytuacji politycznej i kulturalnej Śląska Cieszyńskiego. Podkreślił rolę literatury – wydawanej i propagowanej przez TEOL – w ugruntowaniu oraz kształtowaniu świadomości religijnej, a przez to również narodowej. Zdaniem autora ważną rolę w tym procesie odegrał fakt, iż wszystkie elementy obrządku religijnego, ceremoniał, od początków realizowano w języku polskim. Dzięki zaangażowaniu członków Towarzystwa, właściwej organizacji działań oraz należytemu planowaniu, w ramach realizowanego profilu wydawniczego mogły powstawać między innymi broszury lub książki wydawane niejednokrotnie jako odpowiedź na potrzeby środowiska i jego problemy. Znaczną rolę odegrali w tej dziedzinie również ci z członków, którzy podejmowali się trudu tłumaczenia dzieł obcojęzycznych. Ponadto wnikliwie zostały omówione przez autora poszczególne zadania wymienione w statucie Towarzystwa, jego struktura (w tym: wydział, prezydium wydziału), organizacja zebrań i odczytów, członkostwo, rola delegatów czy sposoby oddziaływania na środowisko. W zbliżonych tematycznie artykułach autor scharakteryzował więc założenia i formy działania tej organizacji, sygnalizując poniekąd czytelnikowi, że warto by rozwinąć podjętą problematykę i omówić szczegółowo zagadnienie⁴.

³ H. Czembor, *Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej w latach 1881-1905*, [w:] *Rocznik Teologiczny ChAT*, R. XXIII, Z. 1, 1981, s. [213]-253; tenże: *Dzieje Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej w Cieszynie*, [w:] *Z Problemów Reformacji*, Red. M. Uglorz, T. 3-4, Warszawa 1981-1982, s. [86]-116.

⁴ Artykuły H. Czembora są jedynymi samodzielnymi opracowaniami na temat Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej. Wzmianki zawarto również w następujących artykułach opublikowanych w *Z Problemów Reformacji* (Red. M. Uglorz, T. 3-4, Warszawa 1981-1982): R. Janik, *Znaczenie Patentu Tolerancyjnego dla odnowy życia religijno-kościelnego na Śląsku Cieszyńskim*, s. [55]-71; P. Mendroch, *Szkolnictwo ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim po Patencie Tolerancyjnym*, s. [72]-85; J. Sztwiertnia, *Historia parafii w Goleszowie*,

Nieco odmienną tematykę podejmuje Jan Puczek, który w referacie zatytułowanym „Towarzystwo Ewangelickie : historia a potrzeby wznowienia jego działalności : referat wygłoszony na zebraniu założycielskim w dniu 20 VI 1991 i powtórzony na walnym zebraniu członków w dniu 9 XI 1991 roku”⁵ omawia proces założenia Towarzystwa z podkreśleniem narodowych motywacji założycieli, o czym – zdaniem autora – świadczy zjawisko, iż na patrona zakładanej organizacji chciano wybrać Jerzego Trzanoskiego (1592-1637), autora kancjonału w ojczystym języku, czeskim. J. Puczek ustosunkował się do proponowanych form reaktywacji Towarzystwa, wnioskując tym samym powołanie do życia zrzeszenia jako jednostki samodzielnej, a nie miejscowego oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego z siedzibą w Poznaniu. Przypomniął również cel jaki przyświecał powołaniu do życia TEOL-u oraz podkreślił jego nieprzemijającą wagę, stwierdzając: „21 III 1881 roku ks. Franciszek Michejda wystąpił do ewangelików Śląska Cieszyńskiego z odezwą, w której zwrócił uwagę na potrzebę wszechstronnego kształcenia człowieka, którego najważniejszą dźwignią jest książka. Podkreślił więc Michejda znaczenie książki w nauczaniu i wychowaniu, zwrócił również uwagę na to, że nie wystarczy żyć przeszłością, ale trzeba także dbać o teraźniejszość i przyszłość. Ta ostatnia uwaga ma walor ponadczasowy, zawsze aktualny”⁶.

Towarzystwo Ewangelickie było również przedmiotem badań Jana Szturca, który w książce pt. „Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie”⁷ dokonuje dość szczegółowej analizy działalności organizacji protestanckich w Polsce. Książka poniekąd ma postać kompendium encyklopedycznego i – jak podkreśla we wstępie autor – „stanowi pierwszą

s. [147]-162. W treści prac podkreśla się rolę, jaką odgrywał TEOL w krzewieniu świadomości narodowej, rozwoju kulturalno-oświatowym i religijnym regionu, czy też współpracy pomiędzy ewangelickimi organizacjami. Jako przykład niech posłuży artykuł pt. *Historia parafii w Golezszowie*, w którym zawarta została informacja, że w 1899 r. do TEOL-u wstąpiło goleszowskie Stowarzyszenie Młodzieńców Ewangelickich (zob.: J. Sztwiertnia, *Historia parafii w Golezszowie*, dz. cyt., s. 153).

⁵ J. Puczek, *Towarzystwo Ewangelickie. Historia a potrzeby wznowienia jego działalności. Referat wygłoszony na zebraniu założycielskim w dniu 20 VI 1991 i powtórzony na walnym zebraniu członków w dniu 9 XI 1991*, (maszynopis powielony), Cieszyn 1992, 15 s.

⁶ Tamże, s. 3.

⁷ J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa cop. 2006, s. 13-19.

próbę całościowego ujęcia tematyki stowarzyszeń społeczno-kulturalnych w polskim ewangelicyzmie⁸. Autor ma również świadomość, że publikacja jest niedokończona, wymaga uzupełnień. J. Szturc charakteryzując stowarzyszenie w dziale I. „O polską książkę ewangelicką” nie dokonuje jego oceny z perspektywy współczesności. Szczegółowo przedstawia strukturę towarzystwa, specyfikę organizacji pracy i ich ewolucję, przekształcenia w latach 1881-1963, przy czym w obrębie jednej charakterystyki, wyraźnie rozróżnia dwa zasadnicze i różniące się między sobą okresy działalności stowarzyszenia z siedzibą w Cieszynie, sygnalizowane niejako przez zmianę nazwy. Wyodrębnia więc okres działalności Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej (1881-1905) oraz okres działalności Towarzystwa Ewangelickiego (1905-1963). Autor podkreśla również fakt, że właśnie Towarzystwo było inicjatorem powoływania do życia nowych organizacji młodzieżowych, związków trzeźwości. Tak powstało między innymi Ewangelickie Stowarzyszenie Niewiast⁹. Wszystkie organizacje były zaangażowane we wzajemną współpracę.

Poza trzema powyżej omówionymi publikacjami informacje dotyczące Towarzystwa pojawiają się fragmentarycznie i wyrywkowo. Dowodem niejako takiego stanu rzeczy jest to, że w bibliografiach, jako elementarnych źródłach pozwalających na zweryfikowanie istniejącej literatury na poszukiwany temat, uwzględniane są tylko artykuły dwóch z trzech wyżej omówionych autorów¹⁰. Liczbę 20 opisów rejestrują również „Materiały bibliograficzne do historii protestantyzmu na Śląsku Cieszyńskim” opracowane przez Emilię Grochał i Władysława Sosnę, jednakże tylko 2 dotyczą stowarzyszenia z pierwszego okresu działalności, czyli z lat 1881-1905 i obydwa odsyłają do wydawnictwa TEOL-u, a więc do „Kalendarza Ewangelickiego” z lat 1882-1883, co świadczy o znacznej niekompletności źródła, jak również wyboru bibliograficznego¹¹. Pomimo iż wiele bibliografii rejestruje zagadnienia

⁸ Tamże, s. 8.

⁹ Tamże, s. 13, 19-23.

¹⁰ Artykuł H. Czembora *Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej w latach 1881-1905* (dz. cyt.) został uwzględniony w: *Bibliografia Historii Śląska za lata 1981-1985*, Oprac. Helena Kuldo i in., Wrocław 1991, s. 124, poz. 3076; *Bibliografia województwa bielskiego za lata 1981-1986*, Oprac. Zofia Bożek, Olga Czarnecka, Bielsko-Biała 2001, s. 49, poz. 541. Referat J. Puczka natomiast cytuje M. Szelong (M. Szelong, *Bibliografia książki cieszyńskiej 1990-2001*, Cieszyn 2002, s. 112, poz. 1326).

¹¹ E. Grochał, W. Sosna, *Materiały bibliograficzne do historii protestantyzmu na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn 2011, s. 87.

z historii, kultury i oświaty, zagadnień wyznaniowych, książki i jej historii, czytelnictwa, bibliotek, ruchu wydawniczego w aspekcie regionalnym, w badanych bibliografiach nie odnotowano publikacji na temat TEOL. Spośród wszystkich zbadanych materiałów bibliograficznych, najbardziej wyczerpującym źródłem jest współczesna w stosunku do działalności TEOL-u „Bibliografia druków polskich w Księstwie Cieszyńskim od roku 1716 do roku 1904” autorstwa Józefa Londzina oraz jej uzupełnienia¹². W zestawieniach tych zostały uwzględnione bowiem materiały dotyczące towarzystwa (w tym: sprawozdania, wydane w formie broszur odczyty itp.) oraz wydawnictwa zwarte i periodyczne, które ukazały się nakładem tej organizacji.

Spośród materiałów publikowanych, podejmujących – chociażby w sposób sygnalizujący – zagadnienie działalności Towarzystwa, wyodrębnić można cztery nurty tematyczne. Są to:

1. Historia organizacji (założenie, formy działalności)
2. Osobowości Towarzystwa
3. Działalność wydawnicza
4. Periodyki oraz prasa TEOL-u.

Historia organizacji (założenie, formy działalności)

Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej było organizacją działającą według ściśle określonych reguł i wytyczonych celów. Poprzez konkretne formy działalności miało spełniać funkcje ważne dla społeczeństwa. Miało odgrywać nie tylko rolę uświadamiającą narodowo, ale przede wszystkim zachęcać grono członków Towarzystwa do podejmowania działań realnie wpływających na ówczesne środowisko. Dokładnie taką samą misję pełniła organizacja Dziedzictwo błogosławionego Jana Sarkandra dla Ludu Polskiego na Śląsku skupiająca wszystkich wiernych wyznania rzymskokatolickiego. Fakt że organizacje zostały powołane do życia w zbliżonym czasie przez przedstawicieli stanu duchownego i odgrywały podobne role

¹² J. Londzin, *Bibliografia druków polskich w Księstwie Cieszyńskim od roku 1716 do roku 1904*, Cieszyn 1904; tenże, *Uzupełnienia do „Bibliografii druków polskich w Księstwie Cieszyńskim od roku 1716 do 1904”, jako też bibliografia nowszych druków aż do roku 1922*, Cz. 1, Cieszyn 1922; tenże, *Uzupełnienia do „Bibliografii druków polskich w Księstwie Cieszyńskim od roku 1716 do 1904”, jakoteż bibliografia nowszych druków aż do roku 1922*, Cz. 2, [Cieszyn 1923].

w środowisku skłania badaczy do analizy porównawczej zagadnienia, pozwalającej zarówno na wyeksponowanie podobieństw, jak i różnic w strukturach.

O podobieństwach form działania i misji narodowej obu stowarzyszeń wspomina w artykule „Praca z książką polską na Śląsku Cieszyńskim w II połowie XIX i na początku XX wieku” Halina Leszczyńska-Stąsiek¹³. O różnicach natomiast, czytelnik może dowiedzieć się ze studium Józefa Chlebowczyka „Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku. Przyczynek do badań nad kształtowaniem się świadomości i aktywności społecznej w okresie kapitalizmu”. Autor skupia się na odrębnych wizjach funkcjonowania związków dla osiągnięcia tego samego celu narodowego. Grupa działaczy ewangelickich opowiadała się za powołaniem wspólnej organizacji dla obu wyznań z wyłączeniem towarzystw kościelno-oświatowych, realizujących zadania identyczne lub zbliżone do zadań urzeczywistnianych przez Dziedzictwo bł. Jana Sarkandra czy TEOL. Przedstawiciele wyznania rzymsko-katolickiego uważali z kolei, że skuteczność działania będzie zapewniona przy zachowaniu odrębności związków. J. Chlebowczyk dość szczegółowo omówił zmianę poglądów obu obozów i ich krystalizację w czasie, pod wpływem różnorodnych wydarzeń, ze szczególnym naciskiem na wpływ wynikający z przełomów politycznych. Warto podkreślić, że nie były to jedyne różnice, ponieważ samo ugrupowanie ewangelickie nie reprezentowało jednomyślnego monolitu i w niniejszej publikacji przedstawiona została między innymi wzmagająca się rywalizacja dwóch przeciwstawnych kręgów światopoglądowych tego środowiska¹⁴.

Śląsk Cieszyński jest regionem, gdzie interpretacja poszczególnych wydarzeń czy działań nie zawsze pozwala na jednoznaczność, ponieważ problemy i zagadnienia związane z historią regionu bywają sporne, chociażby przez to, że są inaczej rozpatrywane przez środowiska polskie, czeskie i niemieckie. Pomimo tego TEOL i Dziedzictwo błogosławionego Jana Sarkandra są uwzględniane w syntezach naukowych¹⁵. Aspekt roli jaką odegrało

¹³ H. Leszczyńska-Stąsiek, *Praca z książką polską na Śląsku Cieszyńskim w II połowie XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 1966 (Nadbitka z: Acta Universitatis Wratislaviensis, no 46, Bibliotekoznawstwo, 4, Wrocław 1966, s. [111]-163).

¹⁴ J. Chlebowczyk, *Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku. Przyczynek do badań nad kształtowaniem się świadomości i aktywności społecznej w okresie kapitalizmu*, Katowice – Kraków 1966, s. 215-303 (szczególnie s. 232-243).

¹⁵ Zob. *Historia Śląska*, M. Czapliński i in., Wyd. 2 popr., Wrocław 2007, s. 366.

wówczas Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej, jak również zasygnalizowanie procesu przekształcania się jego organizacji i zmiany – szczególnie po 1905 roku – funkcji z wydawniczej na misyjną (a dokładnie: misję wewnętrzną) został podjęty również w książce „Luteranie na Śląsku Cieszyńskim” autorstwa Grażyny Kubicy-Heller. Trudności ze sprzedażą książek sprawiły mianowicie, że ks. F. Michejda przekształcił program Towarzystwa tak, by podstawą działalności były wykłady, godziny biblijne, przyczynianie się do powstawania innych organizacji, jak również koordynacja ich działalności¹⁶. W prowadzonej nadal, lecz według nieco innych priorytetów, działalności wydawniczej znalazło to zjawisko swoje odzwierciedlenie w doborze materiałów do druku; były to publikacje o charakterze popularnym, przystępniejsze dla przeciętnego czytelnika¹⁷.

TEOL, jako organizacja, wiódł prym w działalności wydawniczej, dzięki której mogły zostać przetłumaczone i wydane nakładem Towarzystwa liczne dzieła. Głównie treści religijnej, chociaż nie tylko¹⁸. W spisach wydawnictw TEOL-u można znaleźć również pozycje o tematyce antyalkoholowej czy odnoszące się do współczesnych wydarzeń politycznych lub życia codziennego¹⁹. Poza tym Towarzystwo prowadziło działalność oświatową, do której zalicza się popularyzację wydawnictw innych oficyn i autorów²⁰, urządzanie odczytów lub wykładów połączonych z dyskusją²¹, działalność biblioteczną²², jak również organizację imprez i zbiórek charytatywnych, wieczorków ewangelickich, koncertów chóralnych²³. Towarzystwo również

¹⁶ G. Kubica-Heller, *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim*, Bielsko-Biała – Katowice 1996, s. 46.

¹⁷ Wspomina o tym fakcie m.in. H. Czembor (zob. H. Czembor, *Dzieje Towarzystwa Ewangelickiego...*, dz. cyt., s. 96).

¹⁸ Głównym celem przyświecającym temu polu działania było upowszechnianie języka polskiego, o czym wspomniane jest również w artykule: P. Mendroch, *Szkolnictwo ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim...*, dz. cyt., s. 82.

¹⁹ Zob. spis w artykule: H. Czembor, *Dzieje Towarzystwa Ewangelickiego...*, dz. cyt., s. 103-104.

²⁰ Tamże, s. 95-96. Świadczy to, że Towarzystwo wyżej stawiało misję narodową, niż osiąganie zysków z wydawnictw wydanych nakładem własnym.

²¹ Tamże, s. 90; A. Buzek, *Z Ziemi Piastowskiej (Wspomnienia pastora)*, Cieszyn 2009, s. 135. Podobnie jak w przypadku wydawnictw, głównymi tematami odczytów były m. in. zagadnienia z dziedziny biblistyki lub historii kościoła, tematyka antyalkoholowa, wątki z kultury życia codziennego.

²² H. Leszczyńska-Stąsiek, *Praca z książką polską na Śląsku Cieszyńskim...*, dz. cyt., s. 134.

²³ J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne...*, dz. cyt., s. 17-19; M. Fazan, *Polskie życie kulturalne na Śląsku Cieszyńskim w latach 1842/48-1920*, Warszawa [1991], s. 189.

integrowało działalność innych towarzystw ewangelickich na Śląsku Cieszyńskim oraz przyczyniało się do zakładania nowych. Jego powstanie odegrało więc poważną rolę w biegu wydarzeń na Śląsku Cieszyńskim. Wielu autorów podkreśla celowość powołania do życia tej organizacji oraz znaczącą rolę, jaką odegrał w tym wszystkim jej pomysłodawca²⁴.

Osobowości Towarzystwa

Pracę narodową na Śląsku Cieszyńskim podjęli przedstawiciele szczególnie dwóch grup zawodowych: nauczyciele oraz duchowni. To oni, poprzez osobiste zaangażowanie w powoływane na tym terenie z własnej inicjatywy różnorodne stowarzyszenia i ich działalność, nadawali kształt późniejszym wydarzeniom, ponieważ podejmowane przez nich prace wywoływały określone skutki czy konsekwencje²⁵. Nie można przecenić roli jaką odegrał dla tego stowarzyszenia jego pomysłodawca i założyciel ksiądz Franciszek Michejda²⁶. W pierwszych – decyzyjnych dla wielu istotnych kwestii – miesiącach, a nawet latach ksiądz Michejda nie był jedynym liderem nadającym kształt temu stowarzyszeniu, ponieważ o przywództwo zabiegał także dr Teodor Karol Haase (1834-1909). Rozbieżność wizji tych dwóch pastarów co do misji TEOL-u i jego działaczy spowodowała ciąg wydarzeń, który

²⁴ Np.: H. Czembor, *Stan Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim w latach działalności Księżęco-Biskupiego Wikariatu Generalnego Księstwa Cieszyńskiego (1770-1925)*, red. J. Budniak, K. Mozer, Cieszyn 2004, s. [89]-100.

²⁵ Temat roli nauczycieli i księży dla Śląska Cieszyńskiego został podjęty m.in. w publikacji E. Alabrudzińskiej, w której autorka napisała: „W drugiej połowie XIX wieku dzięki staraniom takich duchownych ewangelickich, jak m.in. Jerzy Badura i Franciszek Michejda powstało wiele innych wydawnictw polskich. Duchowieństwo protestanckie tworzyło również organizacje mające kształtować i pielęgnować tożsamość narodową wiernych, np. Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej, czy stowarzyszenie młodzieży „Wzajemność”. Intensywna praca narodowościowa przyczyniła się do tego, że w końcu XIX wieku znaczna większość ewangelików Śląska Cieszyńskiego deklarowała narodowość polską”. (E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2004, s. 28-29). Podobne stanowisko zajął również J. Szturc pisząc tak: „W działalności Towarzystwa główną rolę odgrywali duchowni i nauczyciele, zdecydowaną większość jego członków stanowili zaś rolnicy.” (J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne...*, dz. cyt., s. 15).

²⁶ Oprócz Franciszka Michejdy, Oskar Wagner, wymienia także księdza Jerzego Bogusława Heczkę (1825-1907), jako współzałożyciela i pierwszego prezesa TEOL-u. Zob. O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów. Historia kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1545-1918/20*, Cieszyn – Bielsko-Biała [2008], s. 378.

przyczynił się nie tylko do wywołania rozłamu w środowisku luteranśkim, ale również doprowadził do nieporozumień w walce narodowej pomiędzy protestantami a wyznawcami kościoła rzymskokatolickiego.

Franciszek Michejda był absolwentem Wydziału Teologii Ewangelickiej w Wiedniu, a następnie studiował w Lipsku i Jenie. Od roku 1874 aż do śmierci pełnił funkcję pastora w Nawsiu. Był również seniorem nowo utworzonej diecezji śląskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce (1918-1920) oraz kontynuatorem działalności ks. Leopolda Marcina Otto (1819-1882). Zaliczyć go można do grona przywódców narodowych na Śląsku Cieszyńskim o wyraźnie sprecyzowanych poglądach ideowo-politycznych, które wyraził w programie – w formie broszury – „Polscy ewangelicy” wydanym w Cieszynie w 1900 roku. Książd Michejda przejawiał również zacięcie pisarskie, co potwierdzają napisane przez niego kilka książek, liczne broszury, artykuły prasowe, referaty oraz dokonane przez niego tłumaczenia²⁷. Teodor K. Haase natomiast ukończył studia teologiczne w Wiedniu oraz Getyndze. Ponadto w Rostocku uzyskał doktorat z filozofii (1856 r.), a doktorat teologii honoris causa w Heidelbergu (1868 r.). Był m.in. pastorem w Cieszynie (od 1876 r.), posłem do sejmiku opawskiego (od 1876 r.), posłem do parlamentu austriackiego [z kurii miast śląskich] (od 1879 r.) oraz superintendentem morawsko-śląskim augsburskiego wyznania (od 1882 r.)²⁸. Zakładając fundamenty Towarzystwa F. Michejda i T. Haase mieli dwie przeciwstawne wizje, do których próbowali przekonać władze Towarzystwa i jego członków, a nawet starali się je narzucić. F. Michejda widział w TEOL-u organizację, która poprzez narzędzie jakim jest książka wzbudzałaby świadomość narodową Cieszyniaków, podczas gdy superintendent T. Haase, jako reprezentant niemieckiego liberalizmu, starał się, by Towarzystwo realizowało statutowe założenia przy jednoczesnym podporządkowaniu monarchii habsburskiej. Rozbieżność fundamentalnych wytycznych i wzajemne antagonizmy w zakresie organizacji spowodowały, że T. K. Haase zrezygnował z działalności

²⁷ Więcej na temat osoby Franciszka Michejdy zob.: *Polski słownik biograficzny*, Red. nac. E. Rostworowski, T. 20, Wrocław i in. 1975, s. 665-668 oraz J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI-XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 195-196.

²⁸ J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny...*, dz. cyt., s. 112-113; J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, T. 1, Cieszyn 1993, s. 119.

w Towarzystwie i w marcu 1882 r. założył opozycyjną w stosunku do niego „Czytelnię Ewangelicką”. W sierpniu 1882 r. starano się wprowadzić o osiągnięcie porozumienia pomiędzy seniorem Haase a działaczami pod przewodnictwem F. Michejdy, spisując akt „Porozumienia”, w którym zawarto konkretne postulaty i stanowiska obu stron, lecz w efekcie końcowym spisane w tym dokumencie warunki nigdy nie zostały zrealizowane. W punkcie 4 aktu ugody wysunięto postulat – „życzenie”, by T. Haase wspierał cele TEOL-u²⁹. Warto jednak zaznaczyć, że pomimo tego faktu i w konsekwencji politycznego oraz narodowego rozłamu środowiska protestanckiego, obaj pastory zachowali wobec siebie postawę wzajemnego szacunku³⁰. Nie wykluczało to jednak wzajemnej rywalizacji, w wyniku której utworzyły się dwa przeciwległe obozy wśród zborowników cieszyńskich, dążące do wprowadzenia w życie skrajnie różnych idei oraz zamierzeń³¹.

²⁹ Postulaty „Porozumienia” zacytowano w: O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów*, dz. cyt., s. 381-384. Treść punktu 4. i stanowisko seniora Haase: Tamże, s. 382-383. O wydarzeniach związanych z zawarciem porozumienia i konsekwencjami z tego wynikającymi wspomina także: W. Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce. Od połowy XVIII wieku do pierwszej wojny światowej*, Warszawa 1977, s. 202-213 (szczególnie: s. 209).

³⁰ O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów*, dz. cyt., s. 378.

³¹ Zagadnienie stosunków panujących pomiędzy F. Michejdą i T.K. Haase zostało podjęte m. in. w następujących publikacjach: W. Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce*, dz. cyt.; A. Tokarczyk, *Ewangelicy polscy*, Warszawa 1988; O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów*, dz. cyt.; M. Morys-Twarowski, *Sytuacja wyznaniowa w Cieszynie od 1848 do 1918 roku*, [w:] *Cieszyn od Wiosny Ludów do III Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 97-146; T. Stegner, *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Gdańsk 2012.

Obszerne artykuły poświęcone postaci F. Michejdy i jego zaangażowaniu w TEOL-u, zostały opublikowane w formie materiałów z sesji naukowej zorganizowanej w Muzeum Śląskim w Katowicach w dniu 9 czerwca 2001 r. z okazji osiemdziesiątej rocznicy śmierci F. Michejdy (*O większą sprawę. Ks. Franciszek Michejda (1848-1921)*, Red. E. Maszewska, B. Michejda-Pinno, J. Michejda, Katowice 2003). Były to następujące wystąpienia: B. Michejda-Pinno, *Mały i wielki świat księdza Franciszka Michejdy z Nawsia*, s. 9-49; J. Krop, *Działalność narodowa i społeczno-religijna ks. Franciszka Michejdy na Śląsku Cieszyńskim w latach 1874-1921*, s. 69-85. Referenci pozwolili czytelnikowi poznać księdza F. Michejdę, jako człowieka wielowymiarowego, również w kontekście działalności stowarzyszeniowej, gdzie został przedstawiony jako wzorowy lider, prężny przewodnik i organizator życia społecznego oraz wydawniczego. Szczególnie interesującym wydaje się referat inicjatorki konferencji Barbary Michejdy-Pinno. Jego wartość podnosi fakt, że autorka referatu jest krewną bohatera konferencji. Co oznacza, że wystąpienie przy zachowaniu wymaganego obiektywizmu i rzetelności w omówieniu postaci, wzbogaca pozytywny ładunek emocjonalny. Znaczenie F. Michejdy dla TEOL-u podkreślono także w następujących publikacjach: M. Bogus, *Kotulowie i ich działania na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, Ostrava 2006; P. Sitek, *Duchowieństwo ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim ...*, dz. cyt., s. [81]-88.

Ważnym składnikiem prawidłowego funkcjonowania stowarzyszenia były: właściwe planowanie oraz organizacja pracy, jak również zaangażowanie z aktywnym udziałem w realizacji zadań jego członków. Ze względu na to, że priorytetowym celem była działalność wydawnicza istotne miejsce zajmowały w grupie osoby trudniące się pracą tłumaczeniową. Jedną z takich postaci był ksiądz Jan Pindór (1852-1924), który tłumaczył, a także opracowywał książki publikowane przez TEOL³². Ten wieloletni pastor w Cieszynie (od 1877 r.) studiujący w Wiedniu i Lipsku ukończył studia teologiczne, uzyskując stopień doktora teologii (1876 r.). Znał kilka języków, stąd tak ogromne zaangażowanie w działalność translatorską Towarzystwa. Angażował się również w zakładanie organizacji młodzieżowych, trzeźwościowych, jak również szkółek niedzielnych. Ponadto na potrzeby TEOL-u opracowywał referaty o różnej tematyce, które wygłaszał na zebraniach. Oprócz dominujących w pracy tłumaczeń, tworzył także własne opracowania³³.

Towarzystwo miało również stałą opiekę prawną, a w gronie „pierwszych szermierzy ruchu narodowego” znalazł się Andrzej Kotuła (1822-1891). Prawnik, organizator życia narodowego i kulturalnego oraz publicysta. Absolwent studiów prawniczych w Wiedniu (1848 r.). Od 1867 r. notariusz w Cieszynie, którą to funkcję piastował do śmierci³⁴. Miał on osobiste znaczenie dla TEOL-u, ponieważ: po pierwsze jego zadaniem było reprezentowanie prawne polskich towarzystw na Śląsku Cieszyńskim, w tym ewangelickiego Towarzystwa. (A. Kotuła był głównym radcą stowarzyszeń o charakterze narodowym.), a po drugie był człowiekiem, który istotnie przyczynił się do powstania i rozwoju działalności TEOL-u³⁵.

³² Zagadnienie to zostało podjęte w pracy Grażyny Kubicy-Heller, która określając problematykę badawczą i źródła wspominała wątek TEOL-u. Zdaniem badaczki ks. Michejda zajmował się sprawami organizacyjnymi, a ks. J. Pindór wydawniczymi, konkretnie zaś opracowywaniem mających ukazać się publikacji. Zob.: G. Kubica-Heller, *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim*, dz. cyt., s. 42.

³³ *Polski słownik biograficzny*, Red. nac. E. Rostworowski, T. 26, Wrocław i in. 1981, s. 327-329 oraz J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny...*, dz. cyt., s. 236. Cytowane źródła podają niezgodne daty związane z obroną doktoratu przez J. Pindóra. Według J. Szturca był to rok 1876, a według Polskiego słownika biograficznego rok 1877.

³⁴ *Polski słownik biograficzny*, Red. nac. E. Rostworowski, T. 14, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968-1969, s. 498-499.

³⁵ E. Buława, *Pierwsi szermierze ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn 1997, s. 178 i 181. Omówienie działalności towarzystw w kontekście zaangażowania członków rodu Kotułów zawarto również w podrozdziale *Spoleczna rola towarzystwa i wyspecjalizowanych*

Staraniem Towarzystwa było również nadawanie członkostwa tytularnego. Jednym z honorowych członków TEOL-u, w 1881 r., został ksiądz Leopold Marcin Otto (1819-1882), który po przybyciu z Warszawy szybko stał się wybitnym reprezentantem ruchu pietystycznego i narodowego na Śląsku Cieszyńskim³⁶. Jak pisze J. Szturc, ks. L. Otto: „Zawsze podkreślał wspólnotę językowo-etniczną śląsko-cieszyńskich ewangelików z narodem polskim, rozbudzając w nich i wzmacniając poczucie narodowe. Prowadził też w Cieszynie szeroką działalność społeczno-oświatową, skupiając wokół siebie przede wszystkim nauczycielstwo”³⁷.

Zdaniem wielu badaczy, ewangeliccy działacze narodowi poprzez TEOL rozwijali w sobie samych i niejednokrotnie kształtowali u siebie współczesnych dążenie do życia według biblijnych wzorców, potrzebę organizowania życia społecznego w formie różnorodnych kół i stowarzyszeń, postawę patriotyzmu oraz dojrzałość do świadomej narodowo działalności politycznej.

Działalność wydawnicza

Jak już zostało wspomniane, podstawą działalności TEOL-u było słowo drukowane. Książka stanowiła narzędzie pracy edukacyjnej oraz walki o polskość, a podejmowane w tym zakresie czynności traktowano jako szczególne powołanie, misję. Książka i czasopismo były środkami, poprzez które starano się dotrzeć do swoich członków (w przypadku wydawnictw, które ukazywały się nakładem stowarzyszeń, a były to elementy często ze sobą powiązane) oraz środowiska. Działalność wydawnicza była więc zasadniczym składnikiem oddziaływania, chociaż nie jedynym, ponieważ podobną funkcję spełniały także księgozbiory i biblioteki³⁸. Program

instytucji polskiego życia oświatowego, a stanowiącym część rozdziału II pracy: M. Bogus, *Kotulowie i ich działania na Śląsku Cieszyńskim...*, dz. cyt., s. 73.

³⁶ T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819-1882)*, Gdańsk 2000, s. 95.

³⁷ J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny...*, dz. cyt., s. 229-230. Jak wynika z biogramu L.M. Otto zyskał sobie sympatię Cieszyńiaków poprzez rozpoczęcie głoszenia kazań w języku narodowym, polskim.

³⁸ Informacje o istnieniu biblioteki Towarzystwa zawarła m.in. w jednej ze swoich publikacji M. Pawłowiczowa, która podała, że TEOL nie tylko wydawał książki, lecz powołał również (ok. 1900 roku) do istnienia bibliotekę. Według badaczki ocalałe do dziś książki znajdują się

wydawniczy władze stowarzyszeń ustalały tak, by realizować podstawowe cele, wpływać w ten sposób na odbiorców, a zakładane plany edytorskie były niejednokrotnie – świadomie bądź nieświadomie – uzupełnieniem do planów innych stowarzyszeń lub instytucji działających w danym regionie i w danym czasie. Sytuacja taka miała miejsce w Cieszynie, ponieważ projekty wydawnicze Towarzystwa uzupełniały to, co programowo zakładało w tym zakresie stowarzyszenie założone przez księdza Ignacego Świeżego. Pomimo tego istniała w założeniach obu organizacji różnica, gdyż TEOL publikował także wydawnictwa religijne, lecz w odróżnieniu od Dziedzictwa błogosławionego Jana Sarkandra, obejmujące szeroką perspektywę tematyczną. Ciekawy jest również fakt, że obu stowarzyszeniom służyła, działająca w Cieszynie z pokolenia na pokolenie, Drukarnia K. Prochaski (w pierwszym okresie działalności TEOL-u jej właścicielem był Karol Prochaska, 1829-1906)³⁹. Istniał pomiędzy nimi jeszcze jeden bardzo ważny łącznik. Dla tych organizacji najważniejszym celem było osiągnięcie, poprzez literaturę, wpływu na rozwój polskości, jak również kształtowanie poziomu intelektualnego oraz kulturalnego czytelników. Dowodzi to, iż drugorzędny był aspekt finansowy – osiąganie zysków. W XIX wieku literatura religijna stanowiła bowiem filar przedsiębiorstw branży wydawniczej, pozwalający zarazem na realizację założeń komercyjnych⁴⁰. W celach promocyjnych ale też dla podkreślenia wkładu TEOL-u w rozwój piśmiennictwa ewangelickiego publikowano listy wydanych tytułów⁴¹. Zwracano

w Bibliotece i Archiwum im. Bogumiła Rudolfa Tschammera w Cieszynie i stanowią „ślad działającej biblioteki”. Biblioteki, która miała rozbudzać uczucia narodowe, zamiłowanie do wartości biblijnych, a także wpływać na podniesienie poziomu oświatowego i kulturalnego mieszkańców regionu. Zob. M. Pawłowiczowa, *Książka polska i biblioteka na Śląsku Cieszyńskim w latach 1740-1920*, Katowice 1986, s. 137.

³⁹ M. Fazan, *Polskie życie kulturalne na Śląsku Cieszyńskim...*, dz. cyt., s. 181.

⁴⁰ M. Pawłowiczowa, *Cieszyńskie druki religijne XIX wieku. Przegląd zagadnień w świetle dotychczasowych badań*, [w:] *Śląskie Miscellanea*, Red. J. Malicki i K. Heska-Kwaśniewicz, T. 12, Katowice 1999, s. [37]-40. Nieco odmienne stanowisko w kwestii polityki wydawniczej Dziedzictwa błogosławionego Jana Sarkandra i TEOL-u sformułowała Łucja Dawid, która podkreśliła różnorodność oferty wydawniczej Dziedzictwa. Zdaniem badaczki katolickie stowarzyszenie wydawało obok literatury religijnej również literaturę świecką (w tym beletrystykę), obok dzieł o wysokim poziomie artystycznym lub naukowym publikacje popularne. TEOL natomiast był przykładem analogicznej instytucji wydawniczej. Zob.: Ł. Dawid, *Życie kulturalne Cieszyna w latach 1848-1918*, [w:] *Cieszyn od Wiosny Ludów do III Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 205-206.

⁴¹ *Z historii kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, K. Michejda i in.,

w ten sposób uwagę na rolę Towarzystwa, jaką odegrało w rozwoju polskiego piśmiennictwa wyznaniowego. Współcześnie, ocena dorobku tej organizacji, jej wpływu na kształtowanie postaw w środowisku pozwala na uznanie istotnej roli TEOL-u w „tworzeniu” dziejów Śląska Cieszyńskiego i jego mieszkańców, a reprezentowany poziom w zakresie polityki wydawniczej sprawił, że rok 1881, czyli rok powołania do życia tej instytucji, stał się momentem rozgraniczającym, przełomowym w periodyzacji dziejów polskiej literatury ewangelickiej Śląska Cieszyńskiego. Uwzględniając powyższe argumenty, w jednym z artykułów R. Czyż zaproponowała nowy – w stosunku do poprzednich badaczy – sposób podziału na okresy literackie, w którym wyodrębniła 4 etapy: 1. okres literatury (nie)dozwolonej – pietyzm i jego spuścizna literacka (1709-1781); 2. okres literatury tolerowanej – okres tolerancji wyznaniowej (1781-1848); 3. okres zwiastunów wolności – od Wiosny Ludów do równouprawnienia (1848-1861); 4. okres trudnej samodzielności – okres wolności religijnej (1861-1918/20). Czwarty okres podzieliła na 2 podokresy (literatury równouprawnionej 1861-1881 oraz cieszyńskiego ośrodka wydawniczego 1881-1918/20) przyjmując za podstawę podziału, jak podano wcześniej, założenie TEOL-u, które objęło wówczas prymat w rozwoju działalności wydawniczej druków protestanckich. Towarzystwo, jako instytucja z założenia o charakterze wydawniczym, dbało o publikowanie tytułów książek autorów śląskich, jak i tytułów, będących tłumaczeniami dzieł pisarzy obcych⁴².

Katowice 1992. Jak poinformował w Nocie od wydawcy Tadeusz J. Zieliński publikacja zawiera prace 3 autorów: K. Michejda, *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim (od Reformacji do roku 1909)*, Wyd. 2, s. [7-172] (pochodzące z 1909 r.) oraz dwie niepublikowane wcześniej prace: O. Michejda, *Pięćdziesięciolecie Kościoła Jezusowego na Wyższej Bramie przed Cieszynem (1909-1959)*, s. [173-255] oraz J. Broda, *Materiały do dziejów kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim i Państwie Pszczyńskim w XVI i XVII wieku*, s. [257-284]).

Omówienie dorobku wydawniczego TEOL-u, tworzącego swoisty spis z komentarzem zawarty został w K. Michejda, *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim (od Reformacji do roku 1909)*, [w:] *Z historii kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, dz. cyt., s. 171-172.

⁴² Por. R. Czyż, *Od patentu do patentu. Polska, ewangelicka literatura religijna na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, Red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn – Český Těšín 2010, s. 433-434, 479.

Periodyki oraz prasa Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej

„Czasopisma i gazety stanowiły najpopularniejsze, koncentrujące najliczniejszą publiczność wyspecjalizowane i profesjonalne instytucje polskiego życia kulturalnego. [...] Brak było bowiem prasy komercyjnej, o jej języku i narodowym obliczu nie decydowały zatem prawa rynkowe. [...] W tym momencie historycznym potrzeba czasopisma w języku polskim stawała się coraz bardziej odczuwalna, niezbędna”⁴³. Tę palącą potrzebę odczuwało i podjęło działania w zakresie jej zaspokojenia także środowisko Kościoła luterńskiego na Śląsku Cieszyńskim. Dostrzeżono mianowicie siłę tego narzędzia, dzięki któremu można było niemalże natychmiast dotrzeć do odbiorcy. Na łamach gazet i czasopism więc edukowano, kształtowano postawy moralne oraz społeczne, wychowywano, polemizowano, ale także dostarczano rozrywki. Warto jednak zwrócić uwagę, że niejednokrotnie konkretne tytuły wydawnictw prasowych ukazywały się tylko dzięki poświęceniu i samozaparcia wybranych jednostek. Mowa tu np. o: „Gwiazdce Cieszyńskiej” i Pawle Stalmachu, pierwszym czasopiśmie ewangelickim w Cieszyńskim, „Zwiastunie Ewangelicznym” i Leopoldzie Marcinie Otto, „Ewangeliku” czy „Przyjacielu Ludu” i Franciszku Michejdzie. Ten ostatni „przejął [...] stopniowo ciężar wydawania polskiej prasy kościelnej”⁴⁴. Z inicjatywy TEOL-u ukazywały się dwa periodyki. Pierwszy z nich to „Kalendarz Ewangelicki”, drugi natomiast to „Przyjaciel Ludu”, pełniący również, choć nieoficjalnie, funkcję organu prasowego towarzystwa, z którym związany był jego pomysłodawca, nawiejski pastor F. Michejda.

„Kalendarz Ewangelicki”

W XIX wieku znaczną popularnością cieszyły się wydawnictwa kalendarzowe. „Kalendarz Ewangelicki” wydawany przez Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej ukazał się w 1882 r. Był przeznaczony dla tej grupy cieszyńskich ewangelików, do której nie trafiały treści publikowane w rocznikach „Kalendarza Cieszyńskiego dla katolików i ewangelików” (wyd. Paweł

⁴³ M. Fazan, *Polskie życie kulturalne na Śląsku Cieszyńskim...*, dz. cyt., s. 170.

⁴⁴ Por. J. Kłaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2003, s. 103.

Stalmach, który zapoczątkował w 1857 r. wydawanie kalendarzy rocznych) oraz „Kalendarza dla Ludu Ewangelickiego” (wyd. T. Haase)⁴⁵. Ten drugi stał w wyraźnej opozycji w stosunku do Kalendarza wydawanego przez TEOL. Był bowiem pismem, w którym używano języka polskiego, tylko po to jednak, by propagować idee germanizacyjne. Pozornie propagowanie języka polskiego – poprzez zamieszczenie na przykład w pierwszym numerze kazania Mikołaja Reja – służyło, a raczej miało służyć zdobyciu kręgu czytelników. Celu nie udało się osiągnąć, bo idea „kalendarza pisanego po polsku, ale w duchu niemieckim” nie przyjęła się i pismo przestało się ukazywać⁴⁶.

„Przyjaciół Ludu”

„Przyjaciół Ludu” jako czasopismo o charakterze polskoewangelickim i misyjnym pełniło zarazem funkcję organu prasowego Towarzystwa⁴⁷. Jego kolportażem zajmowano się poprzez cieszyńskie księgarnie lub delegatów TEOL-u, którzy przyjmowali od potencjalnych czytelników prenumeratę, a następnie przekazywali otrzymane z księgarń egzemplarze prenumeratom⁴⁸. Bazę tematyczną stanowiły rozmyślenia religijne i historyczne, aktualności z życia kościoła w Austrii oraz na Śląsku Cieszyńskim. Czasopismo nie było również wolne od polemiki⁴⁹. Kontynuacją pisma był „Poseł Ewangelicki”, na łamach którego prowadzono dziennikarskie dyskusje z wydawcami „Nowego Czasu” i „Gwiazdki Cieszyńskiej”⁵⁰.

⁴⁵ J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń cop. 2008, s. 46-47.

⁴⁶ Tamże, s. 278-279.

⁴⁷ J. Kłaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce...*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁸ Obszerną charakterystykę czasopism wydawanych przez F. Michejdę zawiera artykuł Tadeusza Konika (por. T. Konik, *Czasopisma ks. Franciszka Michejdy*, [w:] *O większą sprawę*, dz. cyt., s. 89-118).

⁴⁹ Wzmiankę o Towarzystwie jako organizacji kształtującej działaczy i organizującej polskie środowisko, ale przede wszystkim analizę wzajemnych religijnych relacji środowiskowych prezentowanych na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” i „Przyjaciół Ludu” potwierdzającą tezę toczenia „prasowych polemik”, przedstawiających różne poglądy na sprawy ewangelików i katolików zawiera artykuł: S. Król, *Obraz stosunków religijnych na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” i „Przyjaciół Ludu”*, [w:] *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim...*, dz. cyt., s. [167]-183.

⁵⁰ Szersze omówienie zawartości *Posła Ewangelickiego* wraz z podstawowymi danymi bibliograficzno-bibliotecznymi zob.: J. Kłaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce...*, dz. cyt., s. 360. Omówienie sytuacji czasopiśmienniczej na Śląsku Cieszyńskim zawarte zostało także w: J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich...*, dz. cyt., s. 35-47.

Zarówno TEOL jak i późniejsze Towarzystwo Ewangelickie reklamowało swoje (i nie tylko swoje) wydawnictwa. Sposób zachęcania do ich nabycia był różny od współczesnej reklamy prasowej. W pewnym sensie był też odmienny w stosunku do reklam sobie współczesnych. Stanowił bowiem przykład reklamy niekomercyjnej. Na łamach czasopisma „Przyjaciół Ludu” (a później „Poseł Ewangelicki”) w ramach propagowania polskiej literatury zamieszczano aktualizowane co pewien czas spisy książek polecanych przez towarzystwo, a składających się z wydawnictw własnych i nabytych z innych oficyn wydawniczych⁵¹.

Prasa wyznaniowa na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX wieku odgrywała znaczącą rolę. Jak już niejednokrotnie sygnalizowano, poprzez nią starano się dotrzeć do jak najliczniejszego środowiska. Drukowane egzemplarze przeznaczone były nie dla czytelnika elitarnego, ale dla czytelnika tzw. przeciętnego. Dlatego też często podkreślano, że są to pisma przeznaczone dla ludu. Było to więc narzędzie kształtujące poglądy, zainteresowania w sposób najlepiej trafiający do ówczesnego mieszkańca Śląska Cieszyńskiego.

Powyższa charakterystyka uświadamia, że działalność Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej w Cieszynie mimo licznych przedstawień o charakterze ogólnym, nie doczekała się właściwej syntezy naukowej. Przyczyną może być fakt, że choć stowarzyszenie pod głównym kierownictwem Franciszka Michejdy odegrało ważną rolę dla ludności Śląska Cieszyńskiego, jednak znaczne rozproszenie źródeł i dokumentacji tego towarzystwa nie sprzyjało podjęciu decyzji o całościowym opracowaniu zagadnienia. Nie sprzyjały również temu uwarunkowania społeczne, panujące po zakończeniu II wojny światowej. Dążono raczej do zatarcia śladów istnienia takich związków o charakterze wyznaniowym jak Dziedzictwo błogosławionego Jana Sarkandra dla Ludu Polskiego na Śląsku czy nieco późniejsze Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej. Z premedytacją minimalizowano ich znaczenie. A w przypadku stowarzyszeń, które reaktywowały działalność

⁵¹ Zagadnienie działalności reklamowej w późniejszym okresie aktywności, po 1905 r. podjęła w jednym z artykułów Ewa Fonfara. Por.: E. Fonfara, *Z dziejów prasy wyznaniowej na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku. Pilne rozmowy „Posła Ewangelickiego” (1910-1938) na tematy narodowe, polityczne, społeczne, gospodarcze i kościelne*, [w:] *Z dziejów książki i prasy na Śląsku w XIX i XX wieku. Wybrane zagadnienia*, Red. K. Heska-Kwaśniewicz, Katowice 1999, s. [67]-84.

po zawierusze wojennej – jak było to w przypadku Towarzystwa Ewangelickiego – utrudniano realizację celów i konsekwentnie zmierzano w kierunku ich likwidacji. Również w okresie po 1989 r., pomimo zmian w podejściu do wydarzeń historycznych i podejmowania nowych lub przemilczanych problemów badawczych, historia TEOL-u nie została naukowo zbadana oraz opisana.

Istotne znaczenie ma jednak fakt, że – jak wskazuje analiza dotychczasowych opracowań badawczych, chociaż w większości kreślili tylko ogólną charakterystykę TEOL-u, mieli świadomość ważnej jego roli w dziejach Śląska Cieszyńskiego. Oceniali je zwykle w kilku aspektach i kontekstach:

1. Osobowym – organizacja była omawiana jako ważny element kształtujący i rozwijający osobowość, wpływający na otoczenie. Stanowiła znaczący element życiorysu osób zaangażowanych w jej działalność.
2. Narodowym – podkreślano jako jeden z najważniejszych celów Towarzystwa budzenie świadomości narodowej w środowisku cieszyńskim oraz celowe kształtowanie postawy patriotycznej, nieobojętnej na dokonywające się wydarzenia, postawy nie ograniczającej się do spraw codziennych i lokalnych.
3. Społecznym – towarzystwo integrowało reprezentantów różnych grup społecznych, co praktycznie próbowano osiągać poprzez organizację różnorodnych form aktywności, takich jak odczyty czy podobne inicjatywy.
4. Wydawniczym – działalność wydawnicza stanowiła główny trzon pracy do roku 1905. Po tym roku zatwierdzono poprawki do statutu, przyjęto nową politykę i zmieniono profil działalności. Do głównych zadań zaliczono pracę ewangelizacyjno-misyjną i pielęgnowanie społeczności chrześcijańskiej. Tym samym działalność wydawnicza pełniła rolę drugoplanową. Wszystkie te innowacje zobrazowano poprzez statutowe nadanie organizacji ogólniejszej nazwy „Towarzystwo Ewangelickie”⁵².
5. Literacko-naukowym – dzięki dbałości o właściwy ciężar gatunkowy wydawanej przez TEOL literatury, wpływno na kształtowanie gustów literackich (czytelniczych), na rozwój i podnoszenie poziomu

⁵² Por.: J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne...*, dz. cyt., s. 17-18.

rodzimej twórczości oraz rozpowszechnianie i popularyzację literatury. W tym punkcie warto podkreślić szczególny wpływ stowarzyszenia na rozwój literatury religijnej, protestanckiej.

6. Kulturalnym – poprzez działalność wydawniczą, organizację imprez kulturalnych, kształtowano szeroko rozumianą kulturę, w tym kulturę czytelniczą Cieszyńiaków.

Niewątpliwie Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej w Cieszynie zasługuje – w miarę dostępności źródeł publikowanych, a przede wszystkim archiwalnych – na wyczerpujące rozpoznanie i opracowanie monograficzne, ze szczególnym zwróceniem uwagi na priorytetowo traktowaną działalność wydawniczą oraz popularyzację książki i czytelnictwa. Skromny przegląd piśmiennictwa, głównie w języku polskim, poświęconego towarzystwu, zaprezentowany w niniejszym stanie badań, w pełni to uświadamia.

Summary

The main subject of the article was analysis of the sources devoted to the activity of Evangelical Society of Popular Education, the organization established by pastor Franciszek Michejda (1848-1921). The pastor was an outstanding religious and national activist in Cieszyn Silesia. The aim of the organization was the increase of the religious and national awareness among the Lutheran society. The published materials concerning the history of the Society activities were presented in four aspects:

1. The history of the organization (establishment, the forms of activity)
2. The subject matter of the Society
3. Publishing activities
4. Periodics and press publications

The subject of the Society that was discussed in scientific publications was presented in a few contexts: personal (e.g the influence of the activists on the organization); national (the importance of the society in shaping national awareness and patriotic feelings); social (integrating various national groups); publishing (written language as a tool of shaping the national and religious awareness); literary-scientific (developing reading preferences and

tastes in literature); finally cultural (spreading culture in the region). Conducted query confirmed the necessity of carrying out detailed research of the subject including archival sources.



Etatyzm na przykładzie austriackiego józefinizmu w epoce Oświecenia

Wprowadzenie

W latach 50. XVIII wieku, w oparciu o zasady filozofii Oświecenia oraz gallikanizmu, jansenizmu, regalizmu¹ i febronianizmu, na terenie krajów korony austriackiej (Austria, Węgry, Siedmiogród, Banat, Czechy, Słowacja, Galicja, Lodomeria², południowe Niderlandy, Chorwacja i Toskania), powstał system polityczno-kościelny nazywany józefinizmem³. Był on

* Dr Borys Przedpelski jest starszym wykładowcą w Katedrze Starokatolickiej Teologii Dogmatycznej i Moralnej

¹ Regalizm (od łac. *regalis* – królewski) – kierunek pośredni między teokracją a cesaropapizmem, reprezentowany przez władców hiszpańskich z dynastii Burbonów, głównie w okresie rządów króla Filipa V (1700-1746). Według jego zwolenników Kościół jest niezależny od państwa w sensie abstrakcyjnym jako religia, nie zaś w znaczeniu konkretnym jako społeczność widzialna. Reprezentanci tego kierunku postulowali ograniczenie uprawnień Kurii Rzymskiej oraz uważali króla za wybrańca Boga, pasterza ludu i opiekuna Kościoła. Poglądy regalizmu zostały ocenione przez Kościół Rzymskokatolicki jako błędne ze względu na podważanie ustroju prawnego Kościoła przez powierzenie władzy świeckiemu zbyt szerokich prerogatyw wobec duchowieństwa.

² Lodomeria – zlatynizowana nazwa księstwa włodzimierskiego, użyta w nazwie prowincji (Królestwo Galicji i Lodomerii), zajętej przez Austrię w wyniku I i III rozbioru Polski.

³ Nazwa józefinizm jest używana od początku XIX wieku. Więcej o tym ruchu zobacz m.in.: K. Ritter, *Kaiser Josef II. und seine kirchlichen Reformen*, Regensburg 1867; S. Brunner, *Joseph II. Charakteristik seines Lebens, seiner Regierung und seiner Kirchenreform. Mit Benützung archivalischer Quellen*, Freiburg im Breisgau 1874; F. Geier, *Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II im vorderösterreichischen Breisgau*, Stuttgart 1905; E. Winter, *Der Josefinismus und seine Geschichte*, 1943; E. Winter, *Der Josefinismus*, 1962; F. Maass, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790*, Bde 1-5, Wien 1951-1961; F. Valjavec, *Der Josephinismus: Zur geistigen Entwicklung Österreichs im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert*, Munich 1949; H. Klueting (Hrsg.), *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*, Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte der Neuzeit, Darmstadt 1995; G. Moog, *Die kirchliche Reform Josefs II.*, [w:] *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1917, Nr 1, s. 83-92.

popierany i rozwijany przez władców Austrii z dynastii habsbursko-lotaryńskiej, zwłaszcza Marię Teresę⁴ i jej syna Józefa II⁵. Ruch józefiński programowo wymierzony przeciwko barokowemu katolicyzmowi i centralizmowi papieskiemu, głosił zasady oświeconego absolutyzmu cesarskiego, tzw. *iuris eminentis* państwa, czyli nadrzędność jego interesów przez zespolenie wszystkich sił wokół monarchii, zgodnie z formułą „*alles für den Staat – nichts durch das Volk*” (*Wszystko dla państwa – nic przez lud*). Opierał się na etatyzmie (z francuskiego *étatisme*, od *l'état* – państwo), czyli systemie zwierzchnictwa i wyższości władz państwowych nad Kościołami i wyznaniem. Zgodnie z przyjętym programem państwo sprawowało drobiazgową kontrolę i ścisły nadzór nad instytucjami religijnymi, zwłaszcza nad Kościołem Rzymskokatolickim. W praktyce oznaczało to, że wszystkie rozporządzenia papieskie, w tym bulle, brewe, dekrety, konstytucje apostolskie i inne dokumenty kościelne, w monarchii Habsburgów wymagały *placetum regium*, czyli zatwierdzenia przez państwo. W konsekwencji, duchowni rzymskokatolicy w austriackich krajach koronnych stali się faktycznie urzędnikami państwowymi. Nowe prawo państwowe wobec Kościoła Rzymskokatolickiego było wprowadzane przez władców Austrii, przy pomocy świeckich pracowników administracji rządowej oraz niektórych teologów i kanonistów.

1. Geneza józefinizmu

Początki józefinizmu, oryginalnego i budzącego wiele kontrowersji systemu rządowego, wprowadzonego na terenie monarchii Habsburgów, sięgają czasów panowania cesarzowej Marii Teresy (1740-1780). Zapoczątkowała ona pierwszą fazę józefinizmu, zwaną od jej imienia terezjanizmem. Dążyła ona do naprawy i usprawnienia funkcjonowania państwa przez wprowadzenie reform w administracji rządowej, sądownictwie i edukacji. Mimo że jako cesarzowa przyjęła tytuł *suprema advocata ecclesiarum* (*Najwyższego obrońcy Kościoła*) wyłącznie w odniesieniu do Kościoła

⁴ Maria Teresa Habsburg (1717-1780) – najstarsza córka cesarza Karola VI i księżniczki Elżbiety von Braunschweig-Wolfenbutel, cesarzowa Austrii (1740-1780).

⁵ Józef II Habsburg (1741-1790) – syn cesarzowej Marii Teresy i Franciszka I Lotaryńskiego, cesarz Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego (1764-1790), cesarz Austrii (1780-1790).

Rzymskokatolickiego oraz była bardzo pobożną i praktykującą katoliczką, postanowiła również dokonać pewnych zmian w życiu kościelnym⁶. W tym zakresie działała pod wyraźnym wpływem czterech zwolenników *Reform-katholizismus*: Gerharda van Swietena⁷, Ignaza Müllera⁸, Karla Antona von Martini⁹ i Ambrosa Simona von Stocka¹⁰. Maria Teresa, odrzucając w polityce wyznaniowej zasady prawa kanonicznego i stosując interwencjonizm państwowy, wydała w latach 1752-1780 szereg rozporządzeń w różnych kwestiach kościelnych¹¹. Ich głównym celem było podporządkowanie Kościoła państwu. Na mocy decyzji cesarzowej Austrii ograniczono liczbę świąt kościelnych do 24; opodatkowano duchownych; wprowadzono cenzurę; zakazano ubiegania się o dyspensy w Rzymie w sprawach przeszkód małżeńskich, ślubów zakonnych i przestrzegania postów; odebrano zakonnikom prawo do obsługi parafii, przekazując je duchownym diecezjalnym; rozpoczęto reorganizację szkół i wyższych uczelni teologicznych, oraz reformę studiów teologicznych i egzaminów dla kleru¹². Za tę ostatnią reformę był odpowiedzialny opat benedyktyński Franz Stephan Rauttenstrauch von Braun¹³. W ramach zmian programowych w seminariach duchownych wyeliminowano system scholastyczny; podporządkowano system kształcenia kleryków państwu; przyznano priorytet Pismu Świętemu i dziełom

⁶ Por. *Historia powszechna. Wiek XVIII – wiek Oświecenia*, T. 13, red. L. Serafini, Warszawa 2007, s. 366.

⁷ Gerhard van Swieten (1700-1772) – niderlandzki doktor medycyny, lekarz przyboczny i doradca cesarzowej Marii Teresy, dyrektor Biblioteki Dworskiej, dyrektor Wydziału Medycznego *Alma Mater Rudolfini*, najstarszej szkoły medycznej w Wiedniu (1749-1753), inicjator reformy nauczania na Uniwersytecie Wiedeńskim, sympatyk jansenizmu, później związany z niezależnym od Rzymu Kościołem Utrechckim.

⁸ Ignaz Müller (1713-1782) – prepozyt augustianów, przeor klasztoru św. Doroty w Wiedniu, spowiednik Marii Teresy.

⁹ Karl Anton von Martini zu Wassenburg (1726-1800) – austriacki prawnik, profesor prawa Uniwersytetu Wiedeńskiego, radca stanu.

¹⁰ Ambros Simon von Stock (1710-1772) – profesor i dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wiedeńskiego, prepozyt kapituły katedralnej, biskup sufragany w Wiedniu.

¹¹ Por. F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen des Febronius*, Druckerei Dr. Götz Werbrun, Aschaffenburg 1908.

¹² Por. W. Wysoczański, *Historyczne, teologiczne i prawnokościelne podłoże powstania starokatolicyzmu*, [w:] *Rocznik Teologiczny ChAT*, XXXIV, z. 1, 1992, s. 7-57.

¹³ Franz Stephan Rauttenstrauch von Braun (1734-1785) – austriacki kanonista i teolog, współpracownik Marii Teresy i Józefa II, autor dzieła pt. *Anleitung und Grundriß zur systematischen dogmatischen Theologie (Wprowadzenie i zarys teologii systematycznej dogmatycznej)*, Wien 1776, w którym odrzucił świecką władzę papieża.

ojców Kościoła z okresu pierwszego tysiąclecia istnienia chrześcijaństwa; wprowadzono biblijne języki orientalne i nauki pomocnicze teologii; oraz uznano historię Kościoła, patrologię i teologię pastoralną za odrębne przedmioty w kształceniu przyszłych duchownych¹⁴. Na mocy zarządzeń cesarskiej zrezygnowano z procesji i egzorcyzmów, które zwolennicy Oświecenia uważali za zabobony. Maria Teresa przyczyniła się do umocnienia zwartości państwa, usprawnienia pracy administracji państwowej i podniesienia poziomu oświaty, ale nie zgadzała się na wprowadzenie zasad tolerancji religijnej wobec protestantów, prawosławnych i Żydów. Uczynił to dopiero jej następca i syn Józef II.

2. Reformy cesarza Józefa II

Kulminacyjny okres rozwoju wewnątrzkatolickiego ruchu reformatorskiego, zwanego józefinizmem, przypadł na 10-letni okres samodzielnych rządów cesarza Austrii Józefa II (1780-1790). Od wczesnej młodości znajdował się on pod wpływem idei Oświecenia, wiele podróżował, czytał dzieła francuskich filozofów oraz niemieckich teologów i kanonistów. Zainteresował się dziełami Jeana Jacqu'esa Rousseau¹⁵, zwolennika teorii suwerenności narodu oraz tzw. umowy społecznej, głoszącej, że ustalenia religijne powinny spoczywać w rękach państwa. Zapoznał się również z pracą programową bpa Johannesa Nikolausa von Hontheima¹⁶, sufragana trewirskiego, piszącego pod pseudonimem *Justinus Febronius*, pt. *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus* (*O stanie Kościoła i prawowitej władzy papieża rzymskiego księga pojedyncza ułożona ku zjednoczeniu rozszczerpionych w religii chrześcijan*, I wyd. 1763, II wyd. 1765). Józef po przeczytaniu traktatu twórcy febronianizmu o ustroju Kościoła, rozpowszechnionego w Austrii w 700 egzemplarzach, jeszcze jako następca tronu, wyprowadził praktyczny wniosek, że należy przyznać „[...] władcom świeckim prawo do bronięcia swych poddanych przed zbyt daleko – jego

¹⁴ Por. G. Schweiger, *Oświecenie i katolicyzm*, [w:] Concilium, 1966/67, nr 1-10, s. 379.

¹⁵ Jean Jacques Rousseau (1712-1778) – francuski pisarz i filozof.

¹⁶ Johannes Nikolaus von Hontheim (1701-1790) – biskup pomocniczy archidiecezji trewirskiej, główny teoretyk febronianizmu.

zdaniem – idącymi wymaganiami władz kościelnych”¹⁷. Znajomość różnych krajów i poznanie poglądów myślicieli ówczesnej epoki wprowadziły go na drogę zreformowania państwa. W swoich decyzjach i działaniach okazał się bardziej radykalny niż jego matka. Wydał wiele edyktów, które dotyczyły kluczowych dziedzin życia narodu i państwa: administracji, sądownictwa, religii, oświaty i polityki gospodarczej. Porządek prawny ustanowiony przez Józefa II stanowił „mieszaniec biurokratyzmu, ducha wojskowego, absolutyzmu i liberalizmu”¹⁸. W sprawach kościelnych cesarz Austrii z jednej strony dążył do kontroli państwa nad Kościołem, z drugiej zaś doprowadził do większej samodzielności Kościoła katolickiego w Austrii od Rzymu. Nie chciał formalnie zrywać ze Stolicą Apostolską, ponieważ uznawał papieża za autorytet w sprawach duchowych i teologicznych oraz za *centrum unitatis* (ośrodek jedności)¹⁹. Józef II, nazwany przez władcę Prus Fryderyka II Wielkiego²⁰ „cesarzem arcyzakrystianinem”, przez swoich poddanych „miotłą wiary”, a przez historyków „Świętym Ignacym Loyolą absolutyzmu”, „cesarzem prawicy” i „cesarzem radykałem”, dążył do rozgraniczenia kompetencji cesarza i papieża. Uważał, że „[...] Kościół [...] powinien podporządkować się państwu, ponieważ na skutek swoich wewnętrznych rozłamów i swojego ultramontanizmu, przeciwstawiał się on ograniczającej i unifikacyjnej roli tegoż państwa”²¹. Powołał się w tym względzie na list cesarza Karola Wielkiego²² do papieża Leona III²³, w którym znalazł stanowisko odpowiadające jego przekonaniom: „sprawą cesarza jest bronić Kościoła i rządzić nim, sprawą papieża jest modlić się”²⁴. Józef II zwracając się do Clemensa Wenzeslausa von Sachsen²⁵, ostatniego arcybiskupa i elektora Trewiru, uzasadnił swoje postępowanie wobec Kościoła katolickiego w sposób następujący:

¹⁷ W. Czapliński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1981, s. 418.

¹⁸ F. Fejtő, *Józef II Habsburg rewolucjonista*, przełożył Alojzy Kołodziej, Warszawa 1993, s. 202.

¹⁹ Por. F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen...*, dz. cyt., s. 145.

²⁰ Fryderyk II Wielki (1712-1786) – król Prus (1740-1786).

²¹ F. Fejtő, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 210.

²² Karol Wielki (742-814) – cesarz Imperium Rzymskiego (800-814).

²³ Leon III (750-816) – papież (795-816).

²⁴ F. Fejtő, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 231.

²⁵ Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1739-1812) – arcybiskup i elektor archidiecezji Trewiru (1768-1803).

„Wasza Wysokość je chleb Kościoła i protestuje przeciw każdej reformie; ja jem chleb państwa, bronię, więc jego interesów i korzystam z jego prerogatyw w całej rozciągłości”²⁶. Cesarz Austrii zreformował wszystkie dziedziny życia Kościoła: nabożeństwo, życie zakonne, podział administracyjny, warunki wstąpienia do stanu zakonnego, zajmowanie stanowisk kościelnych, sądownictwo kościelne, prawo małżeńskie i kościelne prawo majątkowe²⁷. Według Józefa II wszystkie sprawy kościelne nie dotyczące dogmatów wiary i sfery sumienia należą do zakresu kompetencji państwa, które kierując się nadrzędnym dobrem publicznym, nie tylko ma prawo, ale i obowiązek ingerowania w sprawy kościelne w interesie Kościoła, duchowieństwa i wiernych, aby w ten sposób zapobiec klerykalizacji życia społecznego. Organem wykonawczym polityki Józefa II był Wydział Spraw Kościelnych, który ogłosił ogółem około 6000 rozporządzeń²⁸.

W 1781 roku na austriackim terytorium Cesarstwa Habsburgów wprowadzono zakaz apelacji duchownych do Rzymu²⁹. Bez zgody cesarza duchowni nie mogli ubiegać się o żadne godności kościelne. Trzeba również dodać, że wszystkie pisma papieża, urzędników Kurii Rzymskiej i zagranicznych prełożonych zgromadzeń zakonnych przed ich doręczeniem zainteresowanym duchownym w Austrii najpierw musiały zostać zatwierdzone przez świeckie władze rządowe. W związku z tym „wkrótce rozciągnięto to i na listy oraz odezwy własnych biskupów (26 marca 1781)”³⁰.

W ramach reform józefińskich 30 października 1781 roku rozpoczęto częściową kasatę klasztorów i zakonów kontemplacyjnych, które według Józefa II i jego dworu są bezużyteczne, ponieważ nie zajmują się żadną praktyczną działalnością na rzecz społeczeństwa. Władze austriackie miały na myśli klasztory, które nie przynosiły żadnych korzyści dla ludności i nie służyły dobru publicznemu, czyli te, które nie szerzyły oświaty i kultury oraz nie sprawowały opieki nad ludźmi chorymi i ubogimi. Józef II nie pozwolił rozwiązać zakonów, które prowadziły działalność charytatywną i edukacyjną. 12 stycznia 1782 roku cesarz Austrii wydał restrykcyjny

²⁶ F. Fejtő, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 230.

²⁷ Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962, s. 174.

²⁸ Por. E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 2000, s. 486-487.

²⁹ Por. *Der Josefinismus*, www.altkatholiken.at/geschichte1f.htm (data dostępu: 10.01.2005), s. 1.

³⁰ T. Długosz, *Historja Kościoła Katolickiego*, Lwów 1925, s. 103.

dekret o kasacie wszystkich pozostałych klauzurowych męskich i żeńskich zgromadzeń zakonnych³¹. Oznaczało to również konfiskatę dóbr kościelnych wielu klasztorów. Realizacją cesarskiego dekretu odnoszącego się do klasztorów i majątków kościelnych zajęła się specjalnie w tym celu powołana Duchowna Komisja Dworska³². Ogółem do 1787 roku kasatą objęto 700 klasztorów (na 2163 poprzednio istniejących), co wiązało się z rozproszeniem około 38 tys. zakonników i zakonnic³³. Na mocy decyzji władz państwowych „klasztorzy zamienione zostają na koszary bądź urzędy, klasztorne, kościoły zaś – na magazyny lub komory celne”³⁴. Wraz z likwidacją w monarchii Habsburskiej 1/3 klasztorów, zamknięto również liczne biblioteki zakonne, które przeznaczono na sprzedaż. Majątek skasowanych klasztorów przejęło państwo na rzecz Funduszu Religijnego (niem. *Religionsfond*), z którego dochodów organizowano i finansowano szkolnictwo, nowe parafie i diecezje. Z tego funduszu wypłacano również pensje dla duchownych. Część pieniędzy przeznaczono również na tzw. *Armeninstitut*, czyli system domów opieki dla sierot, starców, ubogich i bezrobotnych oraz sieć szpitali³⁵.

W latach 1783-1790 z inicjatywy cesarza Józefa II w monarchii naddunajskiej przeprowadzono reorganizację struktur kościelnych. Polegała ona na regulacji dekanatów i parafii. W ten sposób na terenie krajów korony austriackiej utworzono przeszło 800 nowych parafii (w tym 9 w 50-tysięcznym Wiedniu i 19 na jego przedmieściach), 1095 kapelanii i 500 wikariatów³⁶. Warto również wspomnieć, że sieć parafialna została rozmieszczona równomiernie na całym terytorium państwa, aby umożliwić wiernym dotarcie na pieszo do najbliższego kościoła w ciągu 30 minut³⁷. Duchowni w poszczególnych

³¹ Por. E. Rostworowski, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 489.

³² Por. E. Kreuzeder, *Österreich, der Josephinismus und die Kirche von Utrecht*, [w:] *Jahrbuch 1999 der Altkatholischen Kirche Österreichs*, s. 69.

³³ Por. R. Seeberg, *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart*, Leipzig 1903, s. 59.

³⁴ Por. J. Kłoczowski (red.), *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 1, Lublin 2000, s. 360.

³⁵ Por. T. C. W. Blanning (red.), *Zarys historii Europy. XVIII wiek*, Przełożył Marek Urbański, Warszawa 2003, s. 47.

³⁶ Por. V. Conzemius, *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1969, s. 22.

³⁷ Por. *Der Josefinismus*, dz. cyt., s. 1.

parafiach mieli „[...] wyklądać «czystą» moralność chrześcijańską»³⁸. Władze austriackie zwróciły przy tym uwagę, że koncentracja pobożności powinna przejawiać się najbardziej w niedzielę i święta kościelne. Nie zaniebano również kształcenia dzieci i młodzieży. Dlatego przy każdej parafii, oprócz kościoła, budowano również szkołę parafialną.

Na mocy postanowienia władz państwowych zniesiono również liczne bractwa kościelne. Na ich miejsce w 1783 roku powołano jedno dla całej monarchii Stowarzyszenie Czynnej Miłości Bliźniego (niem. *Bruderschaft der tätigen Nächstenliebe*)³⁹.

Józef II dbał również o rozwój szkolnictwa kościelnego zarówno dla osób duchownych, jak i świeckich. Przeprowadzenie tej reformy powierzył specjalnej Religijnej i Duchownej Komisji Dworskiej⁴⁰. Na mocy zarządzenia władz państwowych od 1 listopada 1783 roku dotychczasowe biskupie i diecezjalne seminaria duchowne zastąpiono centralnymi seminariami generalnymi (jedno na kilka diecezji), podlegającymi nadzorowi państwowemu⁴¹. Utworzono je w czterech miastach monarchii habsburskiej: Wiedniu, Peszt, Pavia i Louvain. Poza tym powstały filie (seminaria pomocnicze) w Olmütz (Ołomuniec), Grazu, Pradze, Innsbrucku, Luksemburgu i we Lwowie (rzymskokatolickie i greckokatolickie)⁴². Jednocześnie Józef II zakazał kształcić się duchownym w *Collegium Germanicum* w Rzymie z obawy przed nauczaniem w duchu ultramontanizmu. Państwo zobowiązało Kościół do wzorowego przygotowania przyszłych duchownych zarówno pod względem naukowym, jak i duchowym, chcąc w ten sposób uczynić z nich nie tylko dobrych chrześcijan, ale również uczciwych obywateli. W celu realizacji wyznaczonych zadań „[...] rząd wyznaczył podręczniki i mianował tak przełożonych jak i profesorów spośród oddanych sobie kapłanów»⁴³. W seminariach wykładano teologię i egzegezę w duchu racjonalistycznym i jansenistycznym, historię Kościoła w ujęciu zbliżonym do ewangelickiego

³⁸ R. Archutowski, J. Rychlicki, *Zarys historii Kościoła Katolickiego dla wiernych*, Kraków 1948, s. 134.

³⁹ Por. U. Küry, *Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, Tłumaczenie i opracowanie naukowe pod kierunkiem bpa Wiktora Wysoczańskiego, Warszawa 1996, s. 51.

⁴⁰ Por. F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen...*, dz. cyt., s. 147.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Trier 1903, s. 640.

⁴³ R. Archutowski, J. Rychlicki, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 134.

punktu widzenia, a prawo kanoniczne według wzorów gallikańskich i febroniańskich⁴⁴. Ważną rolę w nauczaniu prawa kościelnego odgrywały dzieła Marsyliusza z Padwy⁴⁵, Jacquesa Bénigne Bossu'eta⁴⁶ i Justyna Febroniusza.

W odróżnieniu od poprzednich władców Austrii Józef II postanowił zahamować emigrację ewangelików oraz innych mniejszości wyznaniowych przez wprowadzenie zasad tolerancji wobec wyznań nierzymskokatolickich i niechrześcijańskich wspólnot religijnych. W tym celu wydał w dniu 13 października 1781 roku *Toleranzpatent*, czyli *Patent tolerancyjny*⁴⁷, pierwszy tego rodzaju akt prawny w Europie. Obowiązywał on w trzech częściach monarchii habsburskiej: w Austrii, Czechach i Lombardii⁴⁸. Należy przy tym dodać, że na Węgrzech ogłoszono odrębne rozporządzenia, które szczegółowo regulowały położenie prawne Kościołów i wyznań⁴⁹. W *Patencie tolerancyjnym* władca rzymsko-niemiecki „przekonuje z jednej strony o szkodliwości wszelkiego przymusu w sprawach sumienia, z drugiej zaś o wielkich korzyściach, które wynikają dla religii i państwa z prawdziwej chrześcijańskiej tolerancji”⁵⁰. Józef II gwarantował w nim ewangelikom (luteranom i reformowanym z Kościoła Ewangelickiego, Augsburskiego i Helweckiego Wyznania), prawosławnym z Kościoła Grecko-Ortodoksyjnego i Żydom, *exercitium religionis privatum*, tj. prywatne wykonywanie obrzędów religijnych w zamkniętych lokalach i bez użycia dzwonów oraz przyznawał wszystkim obywatelom bez względu na pochodzenie i wyznanie pełne prawa obywatelskie⁵¹. Według cesarskiego rozporządzenia wyznawcy innych religii i wyznań „mieli prawo tworzyć co najmniej stuosobowe zgromadzenia, korzystać z pomocy własnych pastorów i nauczycieli, mogli być chowani na cmentarzach i czytać książki publikowane w ich językach”⁵².

⁴⁴ Por. T. Długosz, *Historja Kościoła...*, dz. cyt., 103.

⁴⁵ Marsyliusz z Padwy (ok. 1280-1343) – włoski teolog, filozof i lekarz, jeden z prekursorów Reformacji, zwolennik niezależności władzy świeckiej od władzy kościelnej.

⁴⁶ Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) – francuski pisarz, teolog, historyk i kaznodzieja katolicki, biskup Meaux (1681-1704), czołowy teoretyk gallikanizmu.

⁴⁷ Więcej na ten temat zob. G.W. Frank (Hrsg.), *Das Toleranzpatent Josefs II: Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen*, Wien 1882.

⁴⁸ Por. *Historia powszechna. Wiek XVIII – wiek Oświecenia*, dz. cyt., t. 13, s. 97.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Cyt. za F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen...*, dz. cyt., s. 148.

⁵¹ Por. F. Fejtő, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 230.

⁵² J. Kłoczowski (red.), *Historia Europy...*, dz. cyt., s. 360.

Cesarz Józef II, uzasadniając ogłoszenie generalnego edyktu o tolerancji, powiedział: „Jestem za wolnością sumienia. Jestem gotowy zaakceptować w kwestiach świeckich pomoc każdego, wyznającego jakąkolwiek wiarę. Pozwólmy każdemu, kto jest wykwalifikowany, prowadzić swoją działalność w rolnictwie czy przemyśle. Jestem gotowy, aby przyznać prawo obywatelstwa wszystkim osobom, które mają kwalifikacje, które mogą być użyteczne i będą mogły przyczynić się do rozwoju przemysłowego naszego państwa”⁵³. Należy zauważyć, że w *Patencie tolerancyjnym* Kościołowi rzymskokatolickiemu przyznano status Kościoła panującego i „pierwszeństwo w publicznych praktykach religijnych”⁵⁴. Natomiast inne Kościoły i wyznania chrześcijańskie oraz judaizm uznano za wspólnoty tolerowane⁵⁵. Edykt tolerancyjny miał wiele braków i wad. Nie obejmował deistów i sabatianów ze względu na ich odmowę pełnienia służby wojskowej⁵⁶. Poza tym już rok po jego ogłoszeniu ustawodawstwo austriackie ograniczyło prawa Żydów, zakazując budowy synagog. Mimo pewnych uchybień *Patent tolerancyjny* miał duże znaczenie dla ewangelików, ponieważ w Austrii, Czechach i na Morawach zakończył okres kontrreformacji. Dzięki ogłoszeniu dekretu o tolerancji przez Józefa II znacznie poprawiła się sytuacja wyznań nierzyskokatolickich w państwach monarchii Habsburskiej.

Ważne miejsce w reformach józefińskich zajmowała kwestia prawa małżeńskiego. W pierwszych rozporządzeniach z 1781 roku cesarz Józef II „[...] zezwolił biskupom, bez upoważnienia Kurii, na stosowanie dyspens małżeńskich w trzecim i czwartym stopniu pokrewieństwa [...]”⁵⁷, „[...] od wszystkich przeszkód kanonicznych nieopartych na prawie boskim lub naturalnym”⁵⁸. Jednocześnie pod groźbą zapłacenia kary pieniężnej w wysokości 1000 guldénów zakazał zwracania się do Rzymu w sprawie udzielenia dyspensy małżeńskiej⁵⁹. Cesarz Józef II dokonał również reformy cywilnej małżeństwa i rozvodu. W ramach tej polityki 16 stycznia 1783 roku władze austriackie

⁵³ Cyt. Za *Historia powszechna. Wiek XVIII – wiek Oświecenia*, dz. cyt., t. 13, s. 97.

⁵⁴ F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen...*, dz. cyt., s. 148.

⁵⁵ F. Fejtő, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 230.

⁵⁶ Por. tamże, s. 229-230.

⁵⁷ F. Seppelt, K. Löffler, Z. Zieliński, *Dzieje papieży. Od początków Kościoła do czasów dzisiejszych*, t. 2, Poznań – Warszawa 1997, s. 461.

⁵⁸ *Historia powszechna. Wiek XVIII – wiek Oświecenia*, dz. cyt., t. 13, s. 97.

⁵⁹ Por. F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen...*, dz. cyt., s. 146.

wydały *Patent o małżeństwie*, w którym nakazano duchownym rzymskokatolickim błogosławić małżeństwa mieszane z ustaleniem, że synowie będą wychowani w wyznaniu ojca, a córki w wyznaniu matki⁶⁰. Pozwolono również, w uzasadnionych przypadkach, np. zdrady małżeńskiej na udzielanie rozwodów. Jednocześnie „weszło w życie prawo o wielkiej wadze: usankcjonowanie małżeństwa jako aktu prawa cywilnego, które pozwalało uznać ważność małżeństw pomiędzy katolikami i niekatolikami oraz ograniczało liczbę przeszkód unieważniających małżeństwo”⁶¹.

Władze państwowe Cesarstwa Habsburgów dokonały również reformy liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. W 1785 roku został ogłoszony patent józefiński noszący tytuł *Porządek nabożeństw*⁶². Na jego podstawie usunięto z ksiąg kościelnych, w tym rytuałów, dwie bulle papieskie: papieża Bonifacego VIII⁶³ – *In coena Domini* (*Na uczcie Pana*) z końca XIII wieku, o umocnieniu władzy papieskiej przeciwko heretykom, oraz papieża Klemensa XI⁶⁴ – *Unigenitus Dei Filius* (*Jednorodzony Boży Syn*) z 8 września 1713 roku, przeciwko poglądom jansenistycznym wyrażonym w dziele⁶⁵ *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* (*Rozważania moralne o Nowym Testamencie*), autorstwa Pasquiera Quesnela⁶⁶. Wprowadzone przez państwo szczegółowe przepisy w sposób drobiazgowy normowały kwestię budowy świątyń, określały liczbę ołtarzy, a nawet lichtarzy i świec w kościołach, np. obowiązywał zakaz zapalania na ołtarzu więcej niż sześciu świec⁶⁷. Poza tym wprowadzono „[...] dokładne przepisy, co do [...] opłat za pogrzeby i śluby”⁶⁸. Zmniejszyła się również liczba świąt kościelnych. Poza tym ograniczono pielgrzymki i procesje, objęto kontrolą państwową odpusty i ceremonie kościelne, oraz wydano wytyczne (dyrektywy) w sprawie głoszenia kazań. Duchowni jako urzędnicy państwowi mieli obowiązek w kazaniach uwzględniać wiedzę obywatelską, m. in. odnośnie do prowadzenia gospodarstwa

⁶⁰ Por. J. Sawicki, *Historia stosunku Kościoła do państwa*, Kraków 1946, s. 42.

⁶¹ *Historia powszechna. Wiek XVIII – wiek Oświecenia*, dz. cyt., t. 13, s. 98.

⁶² Por. V. Conzemius, *Katholizismus ohne Rom...*, dz. cyt., s. 77.

⁶³ Bonifacy VIII (*Benedetto Gaëtani*, 1235-1303) – papież (1294-1303).

⁶⁴ Klemens XI (*Giovanni Francesco Albani*, 1649-1721) – papież (1700-1721).

⁶⁵ Por. J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, dz. cyt., s. 639.

⁶⁶ Pasquier Quesnel (1634-1719) – francuski teolog jansenista, oratorianin, lider ruchu jansenistycznego.

⁶⁷ V. Conzemius, *Katholizismus ohne Rom...* dz. cyt., s. 77.

⁶⁸ T. Długosz, *Historja Kościoła...*, dz. cyt., s. 103.

wiejskiego⁶⁹. Omawiając patent józefiński z 1785 roku, należy dodać, że w ramach wprowadzonych zmian, zamiast używania w liturgii łaciny, w niektórych regionach wprowadzono nabożeństwa w języku niemieckim⁷⁰.

4. Próby porozumienia między cesarzem Józefem II a papieżem Piusem VI

Reformy cesarza Józefa II dotyczące Kościoła rzymskokatolickiego oraz wprowadzenie zasad tolerancji religijnej wobec innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich stały się powodem napięć w stosunkach między Austrią a Państwem Kościelnym. Relacje te zaczęły się pogarszać począwszy od 1781 roku. Reakcją Stolicy Apostolskiej na reformy józefińskie były noty protestacyjne, zawierające zastrzeżenia i zarzuty pod adresem Józefa II. Składali je nuncjusze papiescy akredytowani w stolicy Austrii, Giuseppe Garampi⁷¹ i Giovanni Battista Caprara⁷². Wizyta papieża Piusa VI⁷³ złożona w Wiedniu od 22 marca do 22 kwietnia 1782 roku oraz rewizyta cesarza Józefa II w Rzymie od grudnia 1783 do stycznia 1784 roku, nie doprowadziły do odwołania niekorzystnych dla papieża, Kurii Rzymskiej i nuncjusza apostolskiego w Wiedniu przepisów i zarządzeń cesarskich. Prowadzone przez obie strony rozmowy przyczyniły się jednak do zawarcia kompromisu w kwestii podziału administracyjnego diecezji rzymskokatolickich w monarchii naddunajskiej oraz przygotowały grunt do zawarcia konkordatów Księstw Mediolanu i Mantui z Państwem Kościelnym, a także zapobiegły zerwaniu stosunków dyplomatycznych między Austrią a Stolicą Apostolską.

Podczas oficjalnej wizyty w stolicy Austrii najwyższy dostojnik Kościoła Rzymskokatolickiego „[...] nie tylko nie znalazł zrozumienia, ale nawet był narażony na przykre i mało uprzejme zachowanie się ze strony ministra

⁶⁹ Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo...*, dz. cyt., s. 174.

⁷⁰ Por. A. Buzek, *Historia Kościoła*, Warszawa 1957, s. 8.

⁷¹ Giuseppe Garampi (1725-1792) – rzymski opat, nuncjusz apostolski w Wiedniu (1776-1785).

⁷² Giovanni Battista Caprara (1733-1810) – włoski duchowny rzymskokatolicki, kardynał (1792-1810), nuncjusz papieski w Kolonii (1766-1775), Lucernie (1775-1785) i Wiedniu (1785-1793).

⁷³ Pius VI (*Giovanni Angelo hr. Braschi*, 1717-1799) – papież (1775-1799), zwolennik centralizacji władzy w Kościele w rękach biskupa Rzymu.

Kaunitza⁷⁴⁷⁵. Wspomniany minister „[...] kiedy papież złożył mu wizytę – nie zrobił nawet jednego kroku na spotkanie i włożył kapelusz w jego obecności”⁷⁶. Z kolei cesarz Józef II podczas rozmów z papieżem, przeprowadzonych w Wiedniu 22 marca 1782 roku, nie wyraził zgody na ustępstwa „[...] w kwestii tolerancji religijnej, jak i w sprawie rozwiązania zakonów oraz kształcenia księży”⁷⁷. Cesarz zgodził się jedynie na pewne drobne ustępstwa wobec papieża; zezwalając Kościołowi rzymskokatolickiemu w krajach habsburskich na składanie zażaleń do cenzury nadwornej w sprawie zakazu czytania przez wiernych dzieł antyreligijnych i na ogłaszanie bulli papieskich, w tym bulli *Unigenitus* skierowanej przeciwko jansenistom bez „królewskiego *placet*”⁷⁸. Cesarz zwrócił się do papieża z prośbą o wezwanie biskupów węgierskich do posłuszeństwa wobec zarządzeń władz państwowych w zamian za mianowanie „[...] jednego z jego bratanków księciem cesarstwa”⁷⁹. Biskup Rzymu wyraził zgodę na tę propozycję. Jedynym powodem do zadowolenia dla papieża z wizyty w Wiedniu było spontaniczne przyjęcie ze strony wiernych. Mimo napięcia w stosunkach między Austrią a Państwem Kościelnym papież Pius VI nazwał cesarza Józefa II „najlepszym katolikiem na świecie”⁸⁰.

Józef II pod wpływem kardynała François-Joachima de Pierre’a Bernisa⁸¹ i José Nicolása de Azara⁸², posła hiszpańskiego w Wiedniu, nie myślał o całkowitym zerwaniu z Rzymem, lecz jedynie o poddaniu kontroli Kościoła

⁷⁴ Wenzel Anton Dominik hrabia Kaunitz (1711-1794) – austriacki mąż stanu pochodzenia czeskiego, książę Rzeszy Kaunitz-Rietberg, radca dworu cesarskiego w Wiedniu (1737-1739); komisarz przy niemieckim Zgromadzeniu Cesarskim w Regensburgu (1739-1740); poseł w Turynie (1742-1744); minister pełnomocny w Brukseli w austriackich Niderlandach (1744-1750); uczestnik kongresu pokojowego w Aachen (1748); ambasador w Paryżu (1750-1753), kanclerz i najważniejszy doradca Marii Teresy, Józefa II i Leopolda II (1753-1792); zwolennik absolutyzmu oświeconego i utworzenia Kościoła państwowego w Austrii, skłócony z papieżem Piusem VI.

⁷⁵ F.K. Seppelt, K. Löffler, ks. Z. Zieliński, *Dzieje papieży...*, dz. cyt., s. 464.

⁷⁶ F. Fejtő, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 238.

⁷⁷ Tamże, s. 237.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 238.

⁸⁰ Por. J. Łaptos, *Historia Belgii*, Warszawa 1995, s. 116.

⁸¹ François-Joachim de Pierre de Bernis (1715-1794) – francuski duchowny i polityk, sekretarz spraw zagranicznych (1757-1758), kardynał (1758-1794).

⁸² José Nicolás de Azar (1730-1804) – hiszpański dyplomata.

katolickiego w Austrii ze strony władz świeckich⁸³. Wyrazem woli cesarza podtrzymywania kontaktów z Państwem Kościelnym, były jego rozmowy w Rzymie z papieżem Piusem VI. Cesarz przekonał papieża o potrzebie rezygnacji z prawa mianowania biskupa Mediolanu i usatysfakcjonowany opuścił Wieczne Miasto. Generalnie rzecz biorąc Józef II podczas obu spotkań z papieżem nie zrezygnował ze swoich zarządzeń w stosunku do Kościoła katolickiego, zwłaszcza z polityki zmierzającej do podporządkowania kleru władzy państwowej. Wyrazem takiej polityki była wymuszona zgoda Rzymu „[...] na pozostawienie cesarzowi także we Włoszech prawa obsadzania stanowisk biskupich”⁸⁴.

3. Synod w Pistoii jako próba adaptacji zasad józefińskich w Toskanii

Leopold II Habsburg⁸⁵, brat Józefa II i jego następcą, zwolennik konstytucjonalizmu oświeconego, uważany za zwolennika zasad gallikanizmu i janzenizmu, początkowo okazał się bardziej radykalny w sprawach dotyczących wprowadzenia reform w Kościele rzymskokatolickim, niż jego poprzednik. Trzeba dodać, że jeszcze jako wielki książę Toskanii rozwiązał on Inkwizycję (1787) oraz wprowadził w północnej Italii reformy kościelno-polityczne w duchu józefinizmu⁸⁶. Nie należy zapominać, że „Toskania (w latach 80. XVIII w.) stanowiła niezwykle w Europie przykład próby łagodnego przejścia od oświeconego absolutyzmu do monarchii konstytucyjnej”⁸⁷. Główną dewizą wielkiego księcia Leopolda były słowa: „zimna krew, umiar i cierpliwość”⁸⁸. Leopold w odróżnieniu od swojego brata Józefa nie wprowadzał odgórnie reform kościelnych, lecz w ścisłym porozumieniu i współpracy z popierającymi go duchownymi katolickimi.

⁸³ Por. F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen...*, dz. cyt., s. 150.

⁸⁴ L. von Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI-XIX wieku*, t. 2, Warszawa 1981, s. 390.

⁸⁵ Leopold II Habsburg (1747-1792) – drugi syn Marii Teresy Habsburg i Franciszka I Lotaryńskiego, wielki książę Toskanii (1765-1790), cesarz Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego (1790-1792).

⁸⁶ Por. H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, s. 171.

⁸⁷ J.A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985, s. 341.

⁸⁸ Cyt. za F. Fejtö, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 339.

Wyrazem dążeń reformatorskich, inspirowanych przez wielkiego księcia Toskanii Piotra Leopolda, późniejszego cesarza Leopolda II, były synody diecezjalne, a następnie Synod narodowy w Pistoji, który odbył się w pobliżu Rzymu, w dniach od 18 do 28 września 1786 roku⁸⁹. W rzeczywistości był to synod diecezjalny. Uczestniczyło w nim 3 biskupów (na 17 w Toskanii), 234 księży proboszczów i przedstawiciele laikatu⁹⁰. Synod zwołał bp Scipione de' Ricci⁹¹, ordynariusz diecezji Pistoja i Prato⁹², należącej do metropolii florenckiej. Zdaniem zwolenników reform kościelnych biskup ten „[...] zwalczał autorytet Rzymu-Babilonu”⁹³, „[...] a rządy papieża i Kurii Rzymskiej porównywał do przestarzałej tyranii”⁹⁴. Obrady synodu w Pistoji toczyły się pod teologicznym kierunkiem Pietro Tamburini⁹⁵, profesora Uniwersytetu Cesarskiego w Pawii, uważanego wówczas za ośrodek naukowy skupiający zwolenników józefinizmu i jansenizmu⁹⁶. Na tym zgromadzeniu powołano się na zasady wewnątrzkatolickich ruchów odnowy, nie tylko jansenizmu i józefinizmu, ale również gallikanizmu i febronianizmu. Zostały na nim przyjęte reformatorskie tezy eklesjalne, w tym „[...] 4 artykuły gallikańskie z 1682 roku, wedle których władza Kościoła opiera się

⁸⁹ Por. U. Küry, *Kirchengeschichte und Kleine Unterscheidungslehre für den christkatholischen Unterricht*, Allschwil 1968, s. 35.

⁹⁰ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, Cz. 6: *Czasy nowożytne, Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*, Lublin 1985, s. 79.

⁹¹ Scipione de' Ricci (1740-1810) – reformator katolicki; wikariusz generalny abpa Florencji (1775-1780), biskup Pistoji i Prato (1780-1791); główny doradca i współpracownik do spraw kościelnych arcyksięcia Piotra Leopolda Toskańskiego; sympatyk idei gallikańskich i jansenistycznych oraz niezależnego od Rzymu Kościoła Utrechckiego, zwolennik wprowadzenia w północnej Italii zasad józefinizmu, założyciel Akademii Teologicznej w Prato (1783), inicjator zwołania synodu reformatorskiego w Pistoji (1786), zmuszony do rezygnacji ze stanowiska biskupa Pistoji i Prato (1791), aresztowany i osadzony w więzieniu, a następnie przeniesiony do klasztoru zgromadzenia zakonnego św. Marka w Passionato (1799), skazany na przymusowy pobyt w Rignano, w 1805 roku po spotkaniu z papieżem Piusem VII odwołał swoje reformatorskie poglądy.

⁹² Por. E. Duffy, *Historia papieży. Święci i grzesznicy*, Przełożyła Barbara Gądomska, Warszawa 2007, s. 227.

⁹³ Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983, s. 47.

⁹⁴ E. Duffy, *Historia papieży...*, dz. cyt., s. 227.

⁹⁵ Pietro Tamburini (1737-1827) – włoski filozof i teolog, profesor filozofii i teologii w Brescii, Pawii i Rzymie, obrońca pierwotnych uprawnień biskupów, sympatyk jansenizmu, autor pracy pt. *Vera idea della Santa Sede* (1784), w którym wystąpił przeciwko nadużyciom w Kościele.

⁹⁶ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 6, s. 79.

na zgodzie całej społeczności, a władza biskupów na zgodzie synodu jako zgromadzenia duchownych⁹⁷. Uczestnicy Synodu zgodzili się, że „[...] jurysdykcja biskupa diecezjalnego jest niezależna od papieża”⁹⁸. Jednocześnie uznano prymat honorowy biskupa Rzymu, przyznając mu „[...] pierwszeństwo posługi, jako *caput ministeriale* (głowie usługującej) Kościoła”⁹⁹. Prawie wszyscy duchowni, którzy wzięli udział w Synodzie, opowiedzieli się za rozpowszechnieniem Pisma Świętego wśród wiernych, rewizją Mszy Świętej i brewiarza (liturgii godzin), rezygnacją z nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa, Drogi Krzyżowej, odpustów i rekolekcji, oraz usunięciem łaciny z liturgii kościelnej, poza tym za wzmocnieniem autorytetu biskupów, polepszeniem jakości kształcenia kleru, przywróceniem do bibliotek seminaryjnych dzieł Pasquiera Quesnela, rygoryzmem w przyjmowaniu sakramentów, a także redukcją przeszkód małżeńskich¹⁰⁰. Uznali również za uzasadnione „[...] by w każdym kościele był tylko jeden ołtarz i tylko jedna msza w niedzielę [...]”¹⁰¹. Uczestnicy zgromadzenia wystąpili przeciw życiu zakonnemu i opowiedzieli się za ścisłą współpracą z państwem.

W końcowym głosowaniu na synodzie w Pisto 220 duchownych poparło józefiński regulamin, opracowany przez biskupa Scipione de' Ricci¹⁰². Jedynie 4 uczestników głosowało przeciwko uchwałom synodalnym¹⁰³. Zgromadzeni na synodzie delegaci wysłali do biskupów Toskanii regulamin, w którym zalecili m. in. „[...] czytać Biblię w języku narodowym; rozprawę Bossu'eta o Mszy, rozważania moralne Quesnela o Starym i Nowym Testamencie”¹⁰⁴. Poza tym autorzy dokumentu wydali zarządzenie o wprowadzeniu obowiązkowego studium pism św. Augustyna, biskupa Hippony, we wszystkich szkołach w całej diecezji¹⁰⁵. Biskup Scipione de' Ricci,

⁹⁷ *Synod w Pisto*, [w:] *Encyklopedia Kościoła*, t. 2, F.L. Cross, E.A. Livingstone (opr.), Warszawa 2004, s. 507.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ U. Küry, *Kościół starokatolicki...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁰⁰ Por. J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, dz. cyt., s. 640.

¹⁰¹ *Synod w Pisto*, [w:] *Encyklopedia Kościoła...*, t. 2, dz. cyt., s. 507.

¹⁰² Por. *Die Gallicanischen und Deutschen Freiheiten*. Bossuet, Hontheim und die Erzbischöfe zu Ems und Pistoja an die katholische Geistlichkeit deutscher Nation. Mit einigen Actenstücken des Congresses zu Ems und der Synode zu Pistoja, Leipzig 1839, s. 43.

¹⁰³ Por. tamże.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Por. tamże.

uzasadniając decyzje synodu w Pistoï, w liście pasterskim do wiernych, napisał m. in.: „Z tym musimy się zgodzić, że synody (pod warunkiem, że są prowadzone prawidłowo), aby mogły zrealizować prawdziwe, zasadnicze reformy w sposób zgodny z prawem i pożyteczny, nie mogą ukrywać, że wiara wśród nas już od dłuższego czasu jest zachwiana z powodu zepsucia epoki i rozprzężenia moralności. [...] Zepsucie jest tak wielkie, że można mu skutecznie zapobiec bardziej przez prośby niż rozkazy, przez napomnienia niż przez groźby, chcąc jednak zaszczerpić surowość obyczajów, z głębokim żalem jesteśmy zmuszeni ostrzec niektórych ludzi przed przyszłymi karami (którymi Pismo Święte grozi uporczywym grzesznikom)”¹⁰⁶. Znaczenie omawianego synodu polegało głównie na dążeniu do zapewnienia większej autonomii dla poszczególnych Kościołów krajowych, uproszczenia ceremonii kościelno-liturgicznych, ograniczenia liczby świąt religijnych i zniesienia kultu relikwii.

Postanowienia synodu w Pistoï nie znalazły poparcia ani ze strony większości biskupów, ani wiernych w Toskanii. W rzymskokatolickim episkopacie archidiecezji florenckiej na 18 biskupów tylko 3 popierało reformy kościelne w duchu józefinizmu¹⁰⁷. Wyrazem negatywnego nastawienia do tego synodu było odrzucenie jego postanowień przez synod rzymskokatolicki we Florencji w 1787 roku. Krytyczne stanowisko wobec reform w Toskanii w imieniu Magisterium Kościoła zajął również papież Pius VI, czemu dał wyraz w obszernej konstytucji apostolskiej *Auctorem fidei* (*Twórcę wiary*), ogłoszonej w dniu św. Augustyna, 28 sierpnia 1794 roku. Papież określił w niej postanowienia synodu w Pistoï jako „spisek przeciw Kościołowi Chrystusowemu”¹⁰⁸. Oświadczył w wydanej bulli, że „uchwały synodu w Pistoï traktuje jako gallikańskie i jansenistyczne ustawy i tendencje”¹⁰⁹. Biskup Rzymu potępił w tym dokumencie 85 zdań ogłoszonych na tym synodzie. W konstytucji *Auctorem fidei* papież Pius VI potępił m. in. „[...] jako heretyckie twierdzenia dotyczące łaski Bożej i władzy papieża”¹¹⁰. Oto najważniejsze twierdzenia Synodu w Pistoï potępione w dokumencie papieskim:

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Por. J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, dz. cyt., s. 640.

¹⁰⁸ K. von Thale, *Kirchengeschichte*, Leipzig 1900, s. 489.

¹⁰⁹ *Catholic Encyclopedia Auctorem Fidei*, www.newadvent.org/cathen/02068b.htm (data dostępu: 10.01.2005), s. 1.

¹¹⁰ Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papież...*, dz. cyt., s. 48.

„3. Nadto twierdzenie, że Rzymski Biskup jest głową zarządzającą, rozumiane w tym znaczeniu, iż Biskup Rzymski otrzymuje władzę zarządzania nie od Chrystusa w osobie błogosławionego Piotra, lecz od Kościoła, i dzięki niej, jako następcy Piotra a prawdziwy zastępca Chrystusa i głowa Kościoła, ma moc nad całym Kościołem – jest heretyckie.

15. Nauka przedstawiająca Kościół jako jedno Ciało Mistyczne złożone z Chrystusa jako głowy i wiernych, którzy są członkami przez nie dające się wyrazić zjednoczenie, dzięki czemu stajemy się z Nim jednym i tym samym kapłanem, jedną i tą samą ofiarą, jednym i tym samym doskonałym wielbicielem Boga Ojca w duchu i prawdzie – jest heretycką, o ile się ją rozumie w tym znaczeniu, że do ciała Kościoła należą tylko ci wierni, którzy są doskonałymi wielbicielami w duchu i w prawdzie.

16. Nauka synodu o stanie pierwotnej szczęśliwości, jak ją przedstawia u Adama przed upadkiem, obejmującym nie tylko nieskażoność, ale i wewnętrzną sprawiedliwość z dążeniem do Boga przez miłość i pierwotną świętość częściowo przywróconą po upadku: o ile [nauka ta] wzięta łącznie oznacza, że stan ten był następstwem stworzenia, że był należny [człowiekowi] mocą naturalnego wymagania i [naturalną] kondycją ludzkiej natury, a nie darmowym dobrodziejstwem Boga – jest fałszywa, gdzie indziej potępiona [dzieła Bajusa nr 51n; dzieła Quesnela nr 56n], błędna, sprzyjająca herezji pelagiańskiej.

17. wierzenie wyrażone słowami: «Pouczeniu przez Apostoła patrzymy już na śmierć nie jako na naturalną kondycję człowieka, ale jako na sprawiedliwą karę za pierwotną winę» – o ile powołując się podstępnie na Apostoła daje do zrozumienia, że śmierć, która w obecnym stanie jest wymierzona jako sprawiedliwa kara za grzech przez sprawiedliwe odebranie nieśmiertelności, nie jest czymś naturalnym człowiekowi, jak gdyby nieśmiertelność nie była darmowym dobrodziejstwem, ale naturalnym jego stanem – [takie twierdzenie] wprowadza w błąd, jest zuchwałe, uwłaczające Apostołowi, gdzie indziej potępione [D1078].

54a. Zdanie, które twierdzi, że «adorować wprost Człowieczeństwo Chrystusa, tym bardziej jakąś jego część, będzie zawsze wciąż oddawaną stworzeniu», o ile słowo «wprost» oznacza potępienie kultu adoracji, którą wierni kierują do Człowieczeństwa Chrystusowego, jak gdyby taka adoracja, którą odbiera Człowieczeństwo a nawet dające życie Ciało Chrystusa

– wprawdzie nie ze względu na samo siebie jako ciało, ale jako zjednoczone z Bóstwem – byłaby boską czcią oddawaną stworzeniu, a nie raczej jedną i tą samą czcią, jaką się czci Słowo Wcielone z Jego własnym ciałem [Sob. Konst. II. R. 9; zob. nr 20], [takie zdanie] jest fałszywe, wprowadzające w błąd, uwłaczające i obrażające należną cześć, którą wierni oddają i powinni oddawać Człowieczeństwu Chrystusa.

Nauka, która nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa włącza do nabożeństw, które zwie nowymi, błędnymi albo przynajmniej niebezpiecznymi: gdy rozumie się przez nie nabożeństwo zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, [to nauka ta] jest fałszywa, zuchwała, szkodliwa, obrażająca pobożność i obelżywa dla Stolicy Apostolskiej¹¹¹.

Konstytucja apostolska *Auctorem fidei* nie została ogłoszona w Toskanii, Neapolu, Wenecji, Hiszpanii i Niemczech¹¹². Warto pamiętać, że biskupi starokatolicy Unii Utrechckiej w *Deklaracji Utrechckiej* z 24 września 1889 roku odrzucili wymienioną papieską konstytucję potępiającą – niesłusznie ich zdaniem – postanowienia synodu reformatorskiego w Pistoii. Dali temu wyraz w artykule czwartym tej Deklaracji w następujących słowach: „Jeśli idzie o inne dekryty dogmatyczne, wydane w ostatnich stuleciach przez biskupa rzymskiego – bulle *Unigenitus*, *Auctorem fidei*, *Syllabus* z 1864 roku itd. – to odrzucamy je o tyle, o ile są one sprzeczne z nauką starego Kościoła; nie uznajemy ich miarodajności”¹¹³.

Reakcja wiernych wobec proponowanych przez synod w Pistoii reform kościelnych była negatywna, gdyż ludność na ogół popierała dotychczasowe tradycyjne formy pobożności. Wyrazem wrogich nastrojów wśród większości rzymskich katolików w Toskanii wobec uchwał omawianego Synodu był szturm wiernych na pałac biskupi w Pistoii i rozruchy w Prato¹¹⁴. Biskup Ricci z obawy przed zemstą tłumu musiał na pewien czas opuścić swój pałac. Odtąd do czasu swojej dymisji wszystkie nabożeństwa odprawiał w prywatnej kaplicy. Biskup Ricci, odczuwając osamotnienie w swoich działaniach

¹¹¹ Pius VI, *Bulla „Auctorem fidei” (1794)*, [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, s. 69, 205-206, 252-253.

¹¹² Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papież...*, dz. cyt., s. 42.

¹¹³ *Deklaracja Utrechcka Biskupów Kościołów Starokatolickich z 24 września 1889 roku*, [w:] U. Küry, *Kościół starokatolicki...*, dz. cyt., s. 486.

¹¹⁴ Por. C.B. Moss, *The Old Catholic Movement, its Origins and History*, London 1948, s. 149.

i presję zarówno ze strony Stolicy Apostolskiej, jak i większości wiernych, w 1791 roku złożył rezygnację z funkcji ordynariusza diecezji, w 1794 roku został oskarżony o jakobinizm ze względu na sympatyzowanie z ideami francuskich biskupów konstytucyjnych, a w 1805 roku odwołał swoje poglądy podczas spotkania z papieżem Piusem VII we Florencji¹¹⁵. Biskup Pistoï – jak wyjaśnił ks. Claude Beaufort Moss, duchowny anglikański – ostatecznie poszedł na ustępstwa „[...] nie dlatego, że zmienił poglądy, ale dlatego, że był przyczyną obrazy wielu ludzi w Toskanii”¹¹⁶. Biskup Ricci pojednał się z biskupem Rzymu, po złożeniu wcześniejszej deklaracji przed spowiednikiem, że „[...] przyczyną Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich był Boży gniew spowodowany przez synod w Pistoï”¹¹⁷. Decyzje te przyczyniły się do zahamowania reform kościelno-politycznych w północnej Italii.

4. Odwołanie reform józefińskich

Reformy józefińskie w krajach korony austriackiej nie okazały się trwałe, gdyż cesarz Józef II nie chciał zrywać z Rzymem, a nawet na łożu śmierci, pod wpływem sprzeciwu ze strony papieża i oporu wielu duchownych, a także na skutek klęsk w wojnie z Turcją, wybuchu powstania katolików w Belgii i groźby zamieszek na Węgrzech, odwołał większość swojego prawodawstwa, z wyjątkiem patentu tolerancyjnego (1781) i patentu przyznającego wolność osobistą chłopom (1785)¹¹⁸. W 1792 roku, po zgonie Leopolda II, pod wpływem nowego cesarza Franciszka II¹¹⁹ prawa innych wyznań uległy znacznemu ograniczeniu¹²⁰.

Ustawodawstwo józefińskie zostało całkowicie zniesione w Austrii 18 sierpnia 1855 roku wraz z zawarciem konkordatu z Państwem Kościelnym, między cesarzem Franciszkiem Józefem I¹²¹ a papieżem Piusem IX¹²². Na mocy zawartej wtedy umowy międzynarodowej, składającej się

¹¹⁵ Por. tamże, s. 149-150.

¹¹⁶ Tamże, s. 150.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Por. H. Insadowski, *Ustrój prawny Kościoła Katolickiego*, Lublin 1926, s. 143.

¹¹⁹ Franciszek II Habsburg (1768-1916) – ostatni cesarz rzymsko-niemiecki (1792-1806).

¹²⁰ Por. *Der Josefinismus*, dz. cyt., s. 2.

¹²¹ Franciszek Józef I (1830-1916) – cesarz Austrii (1848-1916).

¹²² Por. H. Insadowski, *Ustrój prawny...*, dz. cyt., s. 143.

z 36 artykułów, w Austrii wprowadzono kościelne nauczanie według zasad Stolicy Apostolskiej i nowe regulacje w stosunkach między państwem a Kościołem¹²³. W artykule pierwszym konkordatu czytamy, że „religia katolicko-apostolsko-rzymska zachowaną będzie zawsze i w zupełności w całym cesarstwie Austriackim i w szczegółowych składających go krajach, z wszelkimi prawami i odznaczeniami, jakich używać powinna wedle postanowienia Bożego i ustaw kanonicznych”¹²⁴. W drugim zaś artykule tej umowy przywrócono uprawnienia papieża wobec podejmowania decyzji w sprawach kościelnych na terenie Austrii: „Gdy Papież rzymski otrzymuje z samego postanowienia Bożego prawo prymatu tak co do zaszczytu, jak też jurysdykcji w całym Kościele, jak daleko tenże rozciąga się; przeto wzajemne odnoszenie się Biskupów, duchowieństwa i ludu do świętej Stolicy w rzeczach duchownych i prawach kościelnych, będzie zupełnie wolne, bez żadnej wcale konieczności otrzymania (tak zwanego) *placetum regium*”¹²⁵.

Należy pamiętać, że w związku z odwołaniem ustaw józefińskich przez cesarza Józefa II, austriaccy starokatolicy po 1870 roku, nie uzyskali w początkowym okresie działalności legalizacji prawnej i musieli długo czekać na pełne uznanie przez państwo. Pamięć o reformach „cesarza arcyzakrystianina” przetrwała jednak w świadomości kleru i laikatu w różnych krajach i regionach Europy, m.in. w argowijskim Fricktal, który do 1801 roku należał do Austrii, a potem do Szwajcarii, gdzie wkrótce po Soborze Watykańskim I (1869-1870) założono szereg parafii chrześcijańskokatolickich (starokatolickich).

Podsumowanie

Józefinizm jako kierunek etatystyczny wprowadzony na terenie krajów korony austriackiej był i jest różnie oceniany przez historyków i teologów. Negatywna jego ocena wynika z całkowitego podporządkowania Kościoła władzy państwowej przez system józefiński. Według tych zasad państwo

¹²³ Por. tamże.

¹²⁴ Cyt. za F. Słotwiński, *Obalenie zasad Febronianizmu w prawie kanonicznym w Austriackim państwie przez 2-gi artykuł Konkordatu, między Jego Świątobliwością Piusem IX a Naj. Cesarzem Franciszkiem Józefem zawartego*, [w:] *Rocznik Towarzystwa Naukowego Krakowskiego*, XXVII, Kraków 1860, s. 126.

¹²⁵ Tamże, s. 127.

regulowało prawie wszystkie kwestie wewnątrzkościelne, z wyjątkiem zasad wiary. Jak zauważył François Fejtő, historyk francuski pochodzenia węgierskiego, „Józef II wyznaczał państwu nie tylko rolę policyjną, wojskową i administracyjną, lecz także misję społeczną, ekonomiczną i duchową”¹²⁶. Józefinizm od samego początku był różnie postrzegany w zależności od oceny idei Kościoła państwowego. „E. Winter dostrzegał w nim rozpoczęcie kościelnych reform, które zostały przez Rzym udaremnione; F. Maaß przeciwnie oskarżył go o niszczenie religijności przez wszechmoc państwa; F. Valjavec w końcu uważał go za wspaniałą austriacką specjalną odmianę niemieckiego oświecenia”¹²⁷. Papiestwo oceniło józefiński program reform jako ruch opowiadający się za absolutyzmem oświeconym i umocnieniem władzy monarszej oraz przejaw typowego cesaropapizmu i ukrytej walki z Kościołem. W jego rozumieniu „józefinizm odbił się bardzo ujemnie na życiu i postępowaniu austriackiego duchowieństwa”¹²⁸. Według Rzymu duchowieństwo katolickie za panowania Józefa II „zatraciło poczucie zależności od władz kościelnych i służalczo spełniało wszelkie nawet z duchem Kościoła nie bardzo uzgodnione polecenia czy zarządzenia świeckich urzędów”¹²⁹. W rozumieniu wielu teologów rzymskokatolickich zmiany wprowadzane przez „cesarza arcyzakrystianina” doprowadziły *de facto* do utworzenia narodowego Kościoła państwowego w Austrii, który jednak nigdy formalnie nie zerwał z papiestwem. Należy pamiętać, że Józef II zrezygnował z koncepcji całkowitego uniezależnienia od Rzymu. Postąpił w ten sposób „[...] ze względu na niebezpieczeństwo wewnętrznych niepokojów politycznych”¹³⁰. Polityka władców Austrii w okresie józefinizmu wobec Kościołów i związków religijnych nie ograniczała sfery sumienia i wyznania obywateli. Nie można też zapominać o tym, że reformy józefińskie w sferze duszpasterskiej i teologicznej, były opracowane przez katolickich kanonistów i teologów. Zmiany wprowadzane przez cesarza Józefa II cieszyły się nawet poparciem kilku biskupów i opatów austriackich. W tej sytuacji trudno uznać za w pełni słuszne i uzasadnione twierdzenie, że józefinizm stanowił wyłączone

¹²⁶ F. Fejtő, *Józef II Habsburg...*, dz. cyt., s. 210.

¹²⁷ J. Lenzenweger, P. Stockmeier, K. Amon, R. Zinnhobler, *Geschichte der katholischen Kirche. Ein Grundkurs*, Graz – Wien – Köln 1986, s. 396.

¹²⁸ R. Archutowski, J. Rychlicki, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 135.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen...*, dz. cyt., s. 150.

działu władców oświeconych i świeckich urzędników państwowych. Ruch ten przyczynił się w poważnym stopniu nie tylko do reformy katolickiej liturgii i życia religijnego, ale również do odnowy kultury duchowej kleru i wiernych. Jego największym osiągnięciem było przywrócenie pierwotnych uprawnień biskupów. Należy również zauważyć, że józefinizm, podkreślając w teologii aspekt pastoralny, wpłynął pozytywnie na podniesienie jakości i poziomu nauczania kościelnego, w tym katechizacji dzieci i młodzieży. Nie można też zapominać o tym, że józefinizm oddziaływał w pewnym stopniu na ustawodawstwo austriackie aż do połowy XIX wieku. Poza tym miał znaczący wpływ na prawodawstwo w Bawarii, Wirtembergii i Badenii.

Ważnym osiągnięciem i sukcesem józefinizmu był reformatorski synod w Pistoii, w Toskanii, obradujący w 1786 roku, zwołany przez biskupa Scipione de' Ricci. Przyjął on uchwały w duchu niepodzielnego Kościoła katolickiego pierwszego tysiąclecia oraz episkopalizmu, galikanizmu, jansenizmu i febronianizmu. Synod w Pistoii miał znaczenie lokalne i został potępiony przez Rzym w 1794 roku w bulli papieskiej *Auctorem fidei*.

Z perspektywy teologii starokatolickiej należy stwierdzić, że nie wszystkie zasady józefinizmu wynikały z nauki i postanowień niepodzielnego Kościoła katolickiego pierwszego tysiąclecia. Niektóre jego decyzje wynikały z ducha epoki i politycznych motywacji, np. podporządkowanie duchownych zarządzeniom świeckich władz państwowych. Józefinizm okazał się przejściowym systemem, który z czasem stracił swój dynamizm i okazał się nietrwały.

Summary

The subject matter of the article is an intra-Catholic anti-Roman movement of statist nature, known as Josephinism. The movement spread throughout Austrian crown lands (Austria, Hungary, Transylvania, Banat, Bohemia, Slovakia, Galicia, Lodomeria, southern Netherlands, Croatia and Tuscany). Josephinism had its rise under the influence of enlightened absolutism, and Gallican and Febronian ideas. It started in the 1750s during the reign of Empress Maria Theresa (1740-1780), reached full development during the reign of Emperor Joseph II (1780-1790), and formally ended in 1855 by the conclusion of the Concordat between Austria and the Church.

State. The Josephinist system claimed and implemented the State supremacy over the Church in administrative and financial matters. By state government's decrees numerous monasteries and fraternities were dissolved, organising pilgrimages was limited, and bishops' direct communication with Rome was prohibited. At the same time the number of parishes was increased and a new ecclesiastical order of services was introduced. Joseph's II great contribution was issuing the *Edict of Tolerance* in 1781, which granted freedom of religion and worship to the members of Evangelical Lutheran Church, Evangelical Reformed Church, the Orthodox Church, and the Mosaic faith. Owing to the support of Peter Leopold, Grand Duke of Tuscany, brother of Emperor Joseph II, in 1786 a diocesan synod was held in Pistoia (Tuscany), which postulated reforming the Mass, strengthening the authority of bishops and restoring papal primacy of honour in the Church. In 1794 its provisions were condemned by Pope Pius VI (1775-1799) in the bull *Auctorem fidei*.

Źródła i kierunki współczesnej żydowskiej refleksji bioetycznej

Rozważania na temat żydowskiej refleksji bioetycznej należy zacząć od podkreślenia kilku zasadniczych kwestii. Przede wszystkim należy zdać sobie sprawę z tego, że w judaizmie nie ma wyraźnego rozróżnienia między prawem i etyką¹. Po wtóre trzeba zaznaczyć, że podejście do zagadnień bioetycznych w judaizmie nie jest jednolite. Żydowską bioetykę charakteryzuje pluralizm stanowisk nie tylko w ramach istniejących nurtów, ale także między wspólnotami należącymi do jednej denominacji². Pluralizm opinii nigdy nie wiązał się jednak z brakiem posłuszeństwa utrwalonym przez tradycję regułom wypracowania rozstrzygnięć, uwzględniających hierarchię źródeł, z których najważniejszym jest Biblia hebrajska.

Judaizm jest religią Biblii, zaś Izrael – narodem Biblii. Biblia jest najważniejszą księgą judaizmu i podstawą żydowskiej świadomości. Chociaż Talmud stwierdza, że nie ma takiej rzeczy, o której nie byłoby w niej nawet drobnej wzmianki³, pojawia się pytanie, w jakim zakresie Biblia może

* Ks. Artur Aleksiejuk jest adiunktem w Katedrze Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej ChAT oraz wykładowcą Wyższego Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie.

¹ Według rabiego Eleazara ben Azariasza „jeśli nie ma Tory, nie ma dobrych obyczajów, jeśli nie ma dobrych obyczajów, nie ma Tory. Jeśli nie ma mądrości, nie ma bojaźni [Bożej], jeśli nie ma bojaźni [Bożej], nie ma mądrości. Jeśli nie ma wiedzy, nie ma rozumu, jeśli nie ma rozumu, nie ma wiedzy” (*B. Awot* 3, 21, [w:] *Pirke Awot. Sentencje Ojców*, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 49).

² Obecnie wyróżnia się cztery główne denominacje judaizmu: ortodoksyjny, konserwatywny, reformowany i rekonstrukcjonistyczny. Zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 259-272; N. Salomon, *Judaizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Mytkowska, Warszawa 1997; A. Hertzberg, A. Hirt-Manheimer, *Żydzi. Istota i charakter narodu*, przeł. B. Paluchowska, Warszawa 2001.

³ Zob. *B. Taan. 9a*, [w:] *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche*

stanowić podstawę refleksji bioetycznej? Czy na bazie Objawienia, którego ludzki rozum nigdy w pełni nie ogarnie, można zbudować teorię etyczną podobną do innych teorii etycznych? Shalom Carmy i David Schatz analizując problem, czy Biblia może być podstawą żydowskiej refleksji filozoficznej, stwierdzają: „Naszą pierwszą reakcją jest odpowiedź twierdząca. Biblia mówi wszak o Bogu, zawiera opis stworzenia, przyjmuje metafizykę Bożej opatrności i Boskich interwencji, ustanawia fundamenty moralności, omawia wiele cech natury ludzkiej i nieraz stawia przed nami osławioną zagadkę – jak Bóg może zezwalać na istnienie zła? (...) Biblia ma wiele oczywistych cech, które różnią ją od tego, co filozofowie (zwłaszcza ci uformowani przez tradycję analityczną) zwykli uważać za filozofię”⁴. Następnie formułują oni jednak szereg zarzutów, które – ich zdaniem – działają na niekorzyść wykorzystania Pisma Świętego w argumentacji filozoficznej. Należy przyjąć, że ich uwagi mogą znaleźć zastosowanie także przy okazji formułowania teorii bioetycznych. „Po pierwsze, – piszą – w Biblii niezwykle istotny i obfity jest materiał niekoniecznie filozoficzny, taki jak prawo, poezja, narracja. Po drugie, przyzwyczajeni jesteśmy, że tezy filozoficzne formułuje się w zdaniach oznajmujących. Biblia zawiera niewiele twierdzeń tego rodzaju. Po trzecie, dzieła filozoficzne usiłują dochodzić do swoich konkluzji drogą logicznej argumentacji. W Biblii niewiele znajdziemy nieodparty argumentów natury dedukcyjnej, indukcyjnej bądź praktycznej i wszelkie próby doszukiwania się racjonalnej struktury w biblijnym tekście przynoszą mizerny rezultat. Po czwarte, filozofowie starają się unikać wewnętrznych sprzeczności. Kiedy sprzeczność mimo to się pojawia, przyprawia myśliciela o zakłopotanie lub pobudza go do rozwinięcia wyższego porządku dialektycznego, który rozładowałby napięcie między dwiema sprzecznymi tezami. Biblia wręcz przeciwnie, częstokroć przeciwstawia sobie spreczne idee, bynajmniej nie zamierzając się z tego tłumaczyć. (...) Po piąte, większość z tego, co Biblia ma do powiedzenia na tematy rzeczywiście ważne dla filozofii, w odczuciu późniejszej wrażliwości filozoficznej, wydaje się prymitywne”⁵.

übersetzt von Lazarus Goldschmidt, t. 3, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, s. 662.

⁴ S. Carmy, D. Schatz, *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, [w:] D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 25.

⁵ Tamże, s. 25-26.

Powyższe wypowiedzi dotyczące znaczenia Pisma Świętego w refleksji filozoficznej rzeczywiście znajdują odzwierciedlenie w poglądach niektórych żydowskich bioetyków. Postulują oni konieczność rewizji tych reguł prawa religijnego, których uzasadnienie, w obliczu nowych odkryć naukowych i współczesnych uwarunkowań społecznych, zupełnie się zdezaktualizowało. Należą do nich przede wszystkim przedstawiciele tzw. bioetyki postępowej. Chociaż przedstawiciele wszystkich współczesnych nurtów judaizmu podkreślają autorytet Biblii (Tory) w dziedzinie wiary i moralności, to jednak arbitralność niektórych formułowanych w niej opinii w odniesieniu do zjawisk, których natura i przebieg została wyjaśniona przez badania naukowe, bywa przez nich nierzadko kwestionowana. Warto jednak podkreślić, że żydowska refleksja bioetyczna, nawet uwzględniając fakty naukowe, nadal pozostaje z gruntu religijna i, podobnie jak żydowskie prawo, stanowi „formę praktyk religijnych”⁶. Istotnym argumentem są tutaj jej źródła: Biblia, Talmud, Halacha i Agada.

Tradycyjne źródła żydowskiej bioetyki

Tora

Filarem judaizmu, a więc także fundamentalnym źródłem żydowskiej bioetyki, jest Tora. Hebrajski wyraz „Tora” (hebr. *Tôrâ*) jest bardzo często tłumaczony jako „Prawo”, chociaż najbliższe dosłownemu znaczeniu tego terminu są takie określenia jak: „nauczanie”, „nauki”, „pouczenia”, a także „instrukcja”⁷. Pole semantyczne tego terminu jest jednak o wiele szersze⁸. Wielu rabinów podkreśla jednak, że treści tego, co Żydzi zwykli określać mianem „Tory” nie sposób wyrazić, gdyż żadne określenie nie wyczerpuje

⁶ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 371.

⁷ Zob. *Prawo*, [w:] H. Langhammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1990, s. 131; M. Oeming, *Prawo w ST i w judaizmie*, [w:] H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii. Zjawiska, dzieje, idee*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 355-357; D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A. T. Khoury (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, kol. 788-790; P. Weimar, *Tora*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994., kol. 1322; D. Sesboue, X. Léon-Dufour, *Prawo*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 768-773; G. Liedke, C. Petersen, *tôrâ*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, transl. M.E. Biddle, vol. 3, Peabody 2004, s. 1415.

⁸ Zob. G. Liedke, C. Petersen, *tôrâ*, hasło cyt., s. 1415-1422.

jego znaczenia⁹. Abstrahując od mistycznego znaczenia tego słowa, mianem „Tory” określa się przede wszystkim pierwszych pięć ksiąg Biblii hebrajskiej, czyli tzw. *Pięcioksiąg* Mojżesza¹⁰. W szerszym znaczeniu „Tora” to także cała Biblia hebrajska, która nazywana jest również „Torą spisaną” w odróżnieniu od stanowiącej jej dopełnienie „Tory ustnej”¹¹. W chrześcijaństwie Biblia hebrajska została nazwana Starym Testamentem, chociaż Żydzi, ze zrozumiałych względów, nie używają tego określenia¹². „Jeszcze szerzej ujęta – pisze Stanisław Krajewski – Tora obejmuje całość Objawienia, a więc również późniejsze pisma i komentarze. Pewien midrasz, czyli (najczęściej starożytny) komentarz biblijny głosi: «Nie należy mówić, że Psalm to nie Tora: są one Torą, i Prorocy również, i podobieństwa, zagadki także są Torą»”¹³.

Żydzi, zwłaszcza ortodoksyjni, uważają Torę za odzwierciedlenie, a nawet ucieleśnienie Bożej mądrości. Jest ona nie tylko źródłem wszystkich

⁹ „Rabbi Akiwa głosił pogląd, że Tora nie została napisana zwykłym, codziennym językiem. Nie tylko każda z *micwot*, lecz każde słowo i litera są wypełnione znaczeniem, nawet pojedyncza kropka nie jest zbędna” (Kom. do *B. Awot* 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 46). A.J. Heschel zaś stwierdza: „Tłumacze *Septuaginty* popełnili fatalny i brzemienisty w skutki błąd, kiedy z braku greckiego odpowiednika oddali Torę jako *nomos*, „prawo”, dając na trwałe początek wielkiemu wypaczeniu rozumienia judaizmu (...). Tego, że Żydzi uważali Pismo za nauczanie dowodzi fakt, że w aramejskich tłumaczeniach Torę oddaje się słowem *oraita*, co może oznaczać tylko nauczanie, a nie prawo. (...) Tora nie jest synonimem prawa (hebr. *din*)” (A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 403, 405). Zob. także D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A. T. Khoury (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 788; G. Liedke, *din*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 1, s. 335-336.

¹⁰ Zob. *Prawo*, [w:] Langkammer, dz. cyt., s. 131; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006, s. 81-90.

¹¹ Tamże. Biblia hebrajska określana jest również mianem *TaNaK* (lub *TeNaCh*). Nazwa *TaNaK* pochodzi od pierwszych liter trzech części kanonu Biblii hebrajskiej: *Tora*, *Newiim*, *Ketuwm*. Biblia hebrajska obejmuje: *Pięcioksiąg* (hebr. *Tôrâ*), *Proroków* (hebr. *Newiim*) oraz *Hagiografy* (hebr. *Ketuwm*). Księgi prorockie dzielą się na: *Proroków Pierwszych* (hebr. *Newiim Risonim*) i *Proroków Późniejszych* (hebr. *Newiim Aharonim*), zaś *Hagiografy* na: *Pisma Wielkie* (hebr. *Ketuwm Gedolim*) i *Pięć Zwojów* (hebr. *Hamesz Megillot*). *Pisma Wielkie* to: *Księga Psalmów*, *Księga Przypowieści Salomona* i *Księga Hioba*. W skład *Pięciu Zwojów* wchodzi: *Pieśń nad Pieśniami*, *Księga Rut*, *Treny*, *Księga Koheleta*, *Księga Estery*, *Proroctwa Daniela*, *Księga Ezdrasza*, *Księga Nehemiasza* oraz *Pierwsza i Druga Księga Kronik* (zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 65-69).

¹² Zob. A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s. 56.

¹³ S. Krajewski, *Trzy filary judaizmu*, [w:] B. Wodecki, E. Śliwka, *Religia i Kultura Żydowska. Materiały z Sesji Judaistycznej*, Pieniężno 1986, s. 34.

praw rządzących stworzeniem, ale także stanowi zasadę istnienia świata¹⁴. Według rabinów to właśnie Tora służyła Bogu jako plan dzieła stworzenia¹⁵. Według Raszi'ego¹⁶ „werset: «Na początku stwarzania przez Boga» oznacza iż, «ze względu na Torę, która nazwana jest początkiem, Bóg stworzył niebo i ziemię»»¹⁷. Dlatego studiując Torę, co należy do głównych zadań człowieka w życiu doczesnym, można poznać sens i cel istnienia całego stworzenia¹⁸. W *Pikre Awot* więc czytamy: „Wertuj Torę i przewertuj ją, bo wszystko jest w niej, w nią patrz, zestarzej się i posiwiej, a nie opuszczaj jej, bo nie masz niczego lepszego nad nią”¹⁹.

Głównym przykazaniem., czyli micwą (hebr. *micwâ*, l. mn. *micwot*), które jest powinnością człowieka na ziemi jest, oprócz studiowania *Tory*, także jej obrona, a więc – jak określa to talmudyczny traktat *Pirke Awot* – „zbudowanie wokół niej ogrodzenia”²⁰. Według rabinów najskuteczniejszym środkiem obrony i zachowania *Tory* jest jej wypełnianie, czyli „uczynienie nauki *Tory* ustaloną praktyką”²¹. Najlepszym i najbardziej skutecznym sposobem realizacji tego zadania było skrupulatne wnikanie w jej przekaz literalny, zachowanie jej nakazów i zakazów, wierność ustnej Tradycji i pogłębianie rozumienia *Tory* poprzez dyskusje nad treścią Bożej nauki objawionej w *Torze spisanej*: „Gdy ktoś chce uczyć się *Tory*, aby móc później wprowadzać jej zasady w życie i unikać grzechu, jego wiedza będzie trwała. Wszystko, czego się będzie uczył, natychmiast zostanie przełożone na język praktycznego działania, a dzięki temu trwale osadzi się w pamięci. Jeśli jednak ktoś pragnie się uczyć *Tory* jedynie dla zdobycia naukowego splendoru, jego wiedza nie osiągnie stabilności i trwałości”²².

¹⁴ Zob. *B. Awot* 1, 2., [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 13.

¹⁵ Zob. D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 789.

¹⁶ Raszi – akronim rabiego Szlomo Icchaki (1040-1105), jednego z najwybitniejszych średniowiecznych komentatorów Biblii i Talmudu (zob. *Raszi*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik biograficzny Żydów*, Warszawa 1998, s. 424-426).

¹⁷ Kom. do *B. Awot* 3, 18, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 47.

¹⁸ „Jeśli nauczyłeś się wiele *Tory*, nie przypisuj zasługi sobie, bo po to zostałeś stworzony” (*B. Awot* 2, 9, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 29).

¹⁹ *B. Awot* 5, 26, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 83.

²⁰ Zob. *B. Awot* 1, 1; 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 11, 47.

²¹ *B. Awot* 1, 15, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 19.

²² Kom. do *B. Awot* 3, 11, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 43.

Według Raszi'ego „jeśli ktoś posiada ogromną wiedzę Tory, lecz nie wypełnia dostatecznie skrupulatnie nakazów Tory, byłoby lepiej, gdyby się w ogóle nie uczył. Człowiek taki przyrównywany jest do kobiety, która rodzi dzieci, a następnie je grzebie, a także do człowieka, który zasiewa pole, lecz nie zbiera plonów”²³. Dlatego Żyd, *kto nie stosuje się do przykazań Tory, jest utożsamiany z tym, który niszczy dzieło Boże*: „Kto nie przymnaża nauki Tory – ten niszczy”²⁴. *Ten zaś, kto je wypełnia, otrzyma nagrodę*: „Kto nabywa słowa Tory – nabywa dla siebie życie w Przyszłym Świecie”²⁵. Znaczenie, jakie ma studiowanie i postępowanie zgodnie z nakazami Tory, znakomicie wyrażono w *Pirke Awot*: „Każdy, kto zajmuje się Torą dla niej samej, zyskuje wiele zasług, a cały świat ma wartość ze względu na niego. Jest nazwany przyjacielem, ukochanym, kocha Boga, kocha ludzi, raduje Boga, raduje ludzi. [Tora] przyodziewa go w skromność i bojaźń i czyni go [zdolnym do bycia] sprawiedliwym, pobożnym, prawym i godnym zaufania; [Tora] oddala go od grzechu i przybliża go do zasług. [Ludzi] cieszy jego rada i mądrość, zrozumienie i moc (...). [Tora] daje mu królestwo, władzę i ostrość osądu i są mu ujawniane tajemnice Tory. I staje się jak źródło wzbierające i jak rzeka, która nie wysycha. Jest skromny i cierpliwy, wybaczący obrazę. [Tora] wynosi go i wywyższa ponad wszystko”²⁶.

Z powyższych fragmentów Talmudu wynika, że całe życie i postępowanie pobożnego Żyda powinno być zakorzenione i zbudowane na fundamencie Tory²⁷. „Jeśli nie ma Tory – nie ma moralnego postępowania, jeśli nie ma moralnego postępowania – nie ma Tory”²⁸. Skoro podstawą całej żydowskiej Tradycji jest Objawienie i wiara w moc przekazu słowa, Tora, jako wyraz Przymierza Boga z Jego ludem, stanowi nie tylko podstawę wszelkich relacji między Bogiem i człowiekiem, ale także relacji międzyludzkich. A. J. Heschel pisze: „Nauczamy, że Bóg dał człowiekowi nie

²³ Kom. do *B. Awot* 3, 12, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 45.

²⁴ *B. Awot* 1, 13, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 13.

²⁵ *B. Awot* 2, 8, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 27.

²⁶ *B. Awot* 6, 1, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 85.

²⁷ Zob. D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 789-790.

²⁸ *B. Awot* 3, 21, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 49.

tylko życie, lecz także prawo. Najwyższym nakazem nie jest jedynie wiara w Boga, lecz postępowanie zgodnie z Jego wolą²⁹. Wypełnianie prawa – podkreśla on – jest bowiem praktycznym wyrazem aktu miłości do Boga i bliźniego³⁰. Tora obejmuje zatem całą egzystencję istoty ludzkiej, religię, postawę etyczną i życie codzienne, nie wyłączając przesądów. Zamyśl Boży objawiony w Torze stanowi zatem kompletną instrukcję i przewodnik w życiu. Skoro wszystko jest w Torze zawarte można znaleźć w niej odpowiedź na każdą życiową okoliczność³¹. Dotyczy to także właściwej postawy wobec wyzwań, jakie stawia przed człowiekiem postęp naukowo-techniczny w biomedycynie.

Chociaż Żydzi wyraźnie podkreślają uniwersalizm Tory jako daru Bożego dla całej ludzkości³² są jednak świadomi swojej wyjątkowości jako narodu wybranego przez Boga, pozostającego z Nim w szczególnych relacjach. Bez wątpienia otrzymanie Tory było w historii Żydów także wydarzeniem o znaczeniu politycznym. Dar Prawa przemienił związek plemion izraelskich w jeden naród. Tora jest więc świadectwem Przymierza, które stało się racją istnienia Żydów jako nacji i była zawsze czynnikiem integrującym wszystkich Żydów. Dlatego stwierdzenie, że Tora to religijna cywilizacja Żydów, a Żydzi są wytworem Tory, nie jest pozbawione racji. Tora zawsze była jakby przenośną ojczyzną Żydów, a za wyznacznik żydowskości zawsze uznawano jej ścisłe przestrzeganie. „Izrael – pisze D. Vetter – doświadczał jej jako swego życia: jako podstawy swego dalszego istnienia i prawdziwego życia w tym świecie oraz jako podstawy do swego życia wiecznego w przyszłym świecie”³³. Życie według Tory dotyczy zatem wszystkich sfer ludzkiej aktywności, w tym także działalności na niwie naukowo-badawczej i podstawą poszukiwania odpowiedzi na problemy określane mianem bioetycznych.

²⁹ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 370.

³⁰ Tamże, s. 371.

³¹ Zob. B. Taan. 9a, [w:] *Der Babylonische Talmud*, t. 3, dz. cyt.

³² Na uniwersalność Tory wskazuje miejsce jej objawienia. Tora nie została objawiona Żydom w ziemi obiecanej, lecz na pustyni, która zawsze była uważana za miejsce niczyje, a więc – w pewnym sensie – wspólne wszystkim ludziom.

³³ Zob. D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 790.

Talmud

Drugim tradycyjnym źródłem judaizmu jest Talmud³⁴. Zgodnie z najbardziej powszechnym znaczeniem wyraz „Talmud” oznacza „naukę”, „nauczanie”, a także „pogłębianie wiedzy” i „rozumienie Tory”³⁵. Pole znaczeniowe tego określenia jest więc bardzo zbliżone do tego, co jest rozumiane pod pojęciem „Tora”. Dlatego Żydzi często posługują się pojęciem „Talmud-Tora”, aby podkreślić organiczny związek tych dwóch filarów judaizmu. Talmud jest podstawowym zapisem tradycji ustnej judaizmu i został spisany w języku hebrajskim pomiędzy II a VI w n. e. przez kilka pokoleń rabinów działających w Izraelu i Babilonii³⁶.

„Talmud nie jest dla judaizmu księgą świętą w znaczeniu tekstu objawionego, został on wypracowany intelektualnym wysiłkiem wielu pokoleń uczonych. Jednak idea Talmudu jest tak wzniosła a jednocześnie oryginalna, że godzi się ją uznać za inspirowaną Boskim Natchnieniem. Tora pisana i Tora ustna nie mogą funkcjonować oddzielnie, dopiero razem tworzą całość. Talmud w doskonały sposób wyraża ich jedność. (...) Talmud jest egzegezą Tory, mającą na celu ustalenie, jak należycie wypełniać przykazania. (...) Słowo Tora, pochodzące od *hôrâ* („nauka”, „pouczenie”, „instrukcja”), zawiera w sobie aspekt przykazań, ale i wiele więcej³⁷. Również źródłosłów Talmudu, będącego rozszerzeniem i dopełnieniem, rozkwitem i objaśnieniem Tory spisanej jako Pięcioksiąg, to „uczyć się”, „nauka”. Dopiero jeśli tak zrozumiemy istotę Tory, mamy szansę zrozumieć istotę Talmudu. *Talmud-Tora*, czyli nauka, jest najbardziej podstawową i naturalną ekspresją judaizmu. Talmud i Tora uczą zrozumienia każdej rzeczy i przez ich pryzmat judaizm

³⁴ Na potrzeby artykułu wykorzystano tłumaczenia Talmudu na język niemiecki (zob. *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt*, 12 B-de., Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996) oraz tłumaczenia niektórych ksiąg talmudycznych na język polski (zob. *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej z objaśnieniami i komentarzami. Berachot rozdz. II, Kiduszin rozdz. III, Bawa Kama rozdz. I*, przeł. S. Pecaric, Kraków 2010).

³⁵ Zob. E. Jenni, *lmd*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 2, s. 646-648; *Talmud*, [w:] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, dz. cyt., s. 152, W. Tyloch, *Talmud*, [w:] W. Tyloch (red.), *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 272; G. Herrgott, *Talmud*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 1306.

³⁶ Zob. Światło Talmudu, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 20.

³⁷ Zob. G. Liedke, C. Petersen, *tôrâ*, hasło cyt., s. 1415-1417.

patrzy na świat”³⁸. Parafrazując sentencję wybitnego tanaity rabiego Akiwy, Talmud jest więc „ogrodzeniem” Tory spisanej³⁹.

Podstawą Talmudu jest legalizm i przekonanie o istnieniu prawa obowiązującego cały Izrael jako wspólnotę religijną. Chociaż jest on zbiorem praw i zwyczajów społeczności żydowskiej nie stanowi jednak kodeksu prawa *sensu stricto*. Idea Talmudu zawiera trzy podstawowe elementy. Pierwszym z nich jest aksjomat, że na Górze Synaj prorok Mojżesz, oprócz Tory spisanej, otrzymał także Torę ustną. Talmud jest więc egzegezą Tory i komentarzem ułatwiającym jej zachowanie i zrozumienie⁴⁰.

Drugim ważnym elementem ideowym Talmudu jest dogłębne przekonanie, że tekst Tory spisanej, chociaż został objawiony przez Boga i obowiązuje bezwzględnie, wymaga nieustającego badania i odkrywania. Bez ożywczego powiewu, którym jest jego powtarzanie i dyskutowanie, może być odbierany jedynie w sposób formalny, pozbawiony refleksji prowadzącej do większego jego zrozumienia. W ostateczności mogłoby to doprowadzić do katastrofy polegającej na tym, że Tora stałaby się obiektem czci, która przecież należna jest jedynie Bogu. W ten sposób Tora odwołałaby raczej od Boga niż prowadziła do Niego. Dlatego „autorzy Talmudu postanowili spisać go tak, by dla dalszych generacji nie stał się nigdy archaiczny i zawsze był w stanie odpowiadać na pytania i problemy, które pojawią się w przyszłości. (...) Aby hala-cha była nie tylko wypowiedziana, lecz że będzie naocznie wywodzona, a na podstawie informacji zawartych w tekście będzie mogła być wnioskowana w każdym pokoleniu wiernie, ale jakby od nowa”⁴¹. W ten sposób dokonuje się tzw. „pomnażanie Tory”, które jest warunkiem koniecznym prawidłowej służby Bogu i prowadzi do osiągnięcia celu ostatecznego, którym jest obcowanie z Bogiem w ogrodzie Eden (hebr. *Pardes*).

Kolejną charakterystyczną cechą Talmudu jest nieustanne podkreślanie funkcji rabina jako nauczyciela i interpretatora Tory. Rola rabina wynikała nie tyle z jego predyspozycji indywidualnych, lecz z faktu, że jest on ogniwem w łańcuchu Tradycji żydowskiej. Rabin nie tylko znał Torę, ale przez swoje słowa i czyny także ją uobecniał. Obcowanie z nim było odkrywaniem

³⁸ *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 23.

³⁹ Zob. *B. Awot* 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 47.

⁴⁰ Zob. *B. Awot* 1, 1, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 11.

⁴¹ *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 25.

Tory. Dlatego, co jest bardzo widoczne w Talmudzie, uczniowie nieustannie powołują się na słowa lub czyny swoich nauczycieli. Opinie znanych autorytetów rabinicznych stanowią integralny element dysput talmudycznych.

Pod względem strukturalnym Talmud składa się z kilku części: Miszny, Tosefty, Gemary oraz dopełniających je midraszy halachicznych i agadycznych.

Podstawową częścią i rdzeniem Talmudu jest Miszna⁴². Nazwa „Miszna” (hebr. *mišna*) oznacza słuchanie nauki przekazywanej ustnie, któremu towarzyszy jej zapamiętywanie⁴³. Tradycja głosi, że Misznę opracowywało sześć pokoleń rabinów zwanych tanaitami⁴⁴. Jej ostateczną redakcję przypisuje się Jehudzie ha-Nassi, najwybitniejszemu przedstawicielowi szóstego pokolenia tanaitów⁴⁵.

Miszna składa się z sześćdziesięciu trzech traktatów (hebr. *masechet*, l. poj. *masechet*), pogrupowanych w sześć części tzw. porządków (hebr. *sedarim*, l. poj. *seder*)⁴⁶. Nazwy i tematyka porządków Miszny jest następująca⁴⁷:

- *Nasiona* (hebr. *Zeraim*) – zawiera normy prawne dotyczące uprawy roli, ofiar z płodów rolnych, zakazu łączenia poszczególnych nasion i zwierząt, prawa kapłanów i lewitów oraz ludzi ubogich do części pól, przepisy liturgiczne odnośnie modlitw i błogosławieństw odmawianych przy pracy i posiłkach;
- *Wyznaczony czas* (hebr. *Moed*) – zawiera przepisy dotyczące Szabatu i świąt religijnych, postów i kalendarza;
- *Kobiety* (hebr. *Nasim*) – zawiera regulacje prawne dotyczące

⁴² Zob. G. Herrgott, *Miszna*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 746-747. Autor korzysta z tłumaczenia Miszny na język angielski (zob. *Mishnayoth (in Six Volumes)*, Pointed Hebrew Text, Introductions, Translation, Notes, Supplements (Flora, Biographies), Indexes by Philip Blackman, London 1951-1955).

⁴³ Zob. H. Schult, *šm*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, vol. 3, s. 1375-1376.

⁴⁴ Tanaici (hebr. *tana'im*, l. poj. *tana* – uczone, nauczyciel) – pierwsze pokolenia rabinów działających w okresie od zburzenia Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. do zredagowania Miszny (ok. 220 r.). Tanaici zainicjowali spisywanie prawa ustnego tworząc zbiory tzw. *misznajot*. Pod koniec II w. rabbi Jehuda ha-Nassi zredagował Misznę, która stała się rdzeniem Talmudu (zob. *Talmud. Trochę historii*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 40-41; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 192-197).

⁴⁵ Zob. *Jehuda ha-Nasi*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 243-244.

⁴⁶ Misznę niekiedy określa się mianem *Szas*, co jest akronimem słów *Szisha Sedarim*, czyli *Sześć porządków*.

⁴⁷ Zob. *Jehuda ha-Nasi*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 244; *Traktaty Miszny i Gemary*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 54-65; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 197-199.

małżeństw, rozwodu, prawa lewiratu, ślubów i przysięg, a także procedury postępowania wobec kobiet oskarżonych o cudzołóstwo;

- *Szkody* (hebr. *Nezikin*) – obejmuje szczegółowe przepisami z zakresu prawa cywilnego, m.in. dotyczącymi własności, szkód i odszkodowań, handlu i długów, kwestii majątkowych i spadkowych. Szeroko omawia się tutaj także temat kompetencji i funkcjonowania sądów oraz problem kary śmierci. Poruszane są tutaj także kwestie nierozstrzygnięte przez prawo;
- *Świętości* (hebr. *Kodszim*) – zawiera przepisy o ofiarach, uboju rytualnym, organizacji kultu świątynnego, obowiązkach kapłanów, a także opis świątyni i jej wyposażenia;
- *Czystości rytualne* (hebr. *Taharot*) – zawiera przepisy odnośnie czystości rytualnej.

Miszna jest kompilacją ustnej tradycji starożytnego Izraela. W stosunku do Biblii jest dziełem autonomicznym i stanowi podstawowe źródło, z którego wyprowadzane są tzw. halachy (prawa), w tym także halacha medyczna. „Miszna jest aksjomatem Talmudu. Jest pełna i kompletna, a jej sformułowania ściśle i możliwe do zrozumienia. Każde słowo, które w niej zapisano, jest potrzebne i na właściwym miejscu. Dlatego wyciągamy naukę nie tylko z tekstu Miszny, lecz analizujemy skrupulatnie jej sformułowania, porządek słów oraz wszelkie inne lingwistyczne nietypowości. Tekst Miszny jest lakoniczny i zwarty, rządzi nim ekonomia słowa. (...) Jeśli studiującemu coś wydaje się w nim zbędne, to z pewnością myli się on, a nie Miszna”⁴⁸.

Suplementem do Miszny jest Berajta⁴⁹. Zasadniczą częścią Berajty jest Tosefta, w której zawarte są rozważania i wypowiedzi rabinów, które zostały pominięte w Misznie⁵⁰. Kompilatorami głównej części Tosefty byli amoraici o imionach Rabba i Oszaja⁵¹. Tosefta, podobnie jak Miszna, dzieli się na sześć porządków.

⁴⁸ *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁹ Berajta (aram. *baraita*, l. mn. *baraitot* – „to, co na zewnątrz”) – zbiór uzupełnień do Miszny (zob. *Podstawowe pojęcia Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 49; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 200).

⁵⁰ Hebrajski czasownik *tôšā'ôt* oznacza „iść na zewnątrz” (zob. E. Jenni, *yc*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 2, s. 561-563).

⁵¹ Zob. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1999, s. 23.

Oprócz Miszny głównym składnikiem Talmudu jest Gemara. Stanowi ona komentarz do Miszny, który został opracowany przez amoraistów żyjących w Erec Israel i Babilonii⁵². Amoraickie dyskusje zostały więc spisane jako tzw. Gemara jerozolimska i Gemara babilońska. Wraz z tą samą Miszną powstały zatem dwa Talmudy: Talmud jerozolimski (hebr. *Talmud Jeruszalmi*) oraz Talmud babiloński (hebr. *Talmud Bawli*). Gemara palestyńska jest komentarzem do trzydziestu dziewięciu z sześćdziesięciu trzech traktatów Miszny i została ukończona w IV w. Gemarę babilońską ukończono sto lat później i zawierała ona pełny komentarz do trzydziestu sześciu traktatów Miszny. W obu Gemarach utrwalono bogaty zbiór opinii i dyskusji rabinicznych zawierających wyjaśnienia, uzasadnienia i rozszerzenia tekstu Miszny. Ostatecznej redakcji Gemary jerozolimskiej i babilońskiej dokonali saworaici, czyli bezpośredni następcy amoraistów⁵³.

Podsumowując wyjaśnienie znaczenia Talmudu warto zauważyć, że wprawdzie jego celem było ujęcie życia religijnego i prawnego Żydów w konkretne normy, to jednak nie należy traktować go jako kodeksu. „Talmud – stwierdza rabbi Sacha Pecaric – to przede wszystkim sposób myślenia”⁵⁴. Żydzi traktują Talmud jako źródło tzw. halach, czyli konkretnych zasad religijnego prawa żydowskiego, regulujących ich aktywność we wszystkich sferach życia. Jedną z halach jest halacha medyczna, która ustanawia zasady postępowania w szeroko pojętym obszarze działalności medycznej. Oprócz halach Talmud jest także źródłem agad, czyli przypowieści i opowiadań wyprowadzonych z rabinicznej egzegezy tekstów biblijnych oraz talmudycznych.

⁵² Amoraici (hebr. *amora'im*, od 'mr– mówić, interpretować) – następcy tanaitów, działający w II-V w. w Palestynie (Cezarea, Tyberiada, Seforis, Lydda) i Babilonii (Nehardea, Sura, Pumbedita, Mahuza). Zajmowali się studiowaniem Tory i komentowaniem sformułowań Miszny. Następcami amoraistów byli saworaici. Po saworaitach nastąpiła era gaonów i riszonim, których z kolei zastąpili rabini określani jako acharonim. Era tych ostatnich trwa do dnia dzisiejszego (zob. Talmud. *Trochę historii*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 41-46; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 200-207).

⁵³ Saworaici (aram. *sebara* – „opinia”, „objaśnienie”) – następcy amoraistów, kontynuujący ich pracę nad redakcją Talmudu w VI-VII w. w Babilonii (zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 207).

⁵⁴ S. Pecaric, *Wstęp*, [w:] Z. Greenwald, *Bramy Halachy. Religijne prawo żydowskie. Kicur Szulchan Aruch dla współczesności*, S. Pecaric (red.), przeł. J. Bialek, Kraków 2005, s. 22.

Halacha

Termin „Halacha” (hebr. *hllk*) oznacza dosłownie „iść” lub „postępować”⁵⁵. Mianem Halachy określa się żydowskie prawo religijne i cywilne lub – ogólnie rzecz biorąc – prawo rabiniczne. Używając definicji rabiego Levi Freunda „Halacha jest nauką o obowiązkach i prawach, normujących stosunki i warunki życiowe jednostki i całego narodu pod względem religijnym, społeczno-prawnym i higienicznym”⁵⁶.

Mimo bardzo długiego, bo sięgającego według Żydów jeszcze czasów proroka Mojżesza, okresu formowania się poszczególnych halach, pierwsze próby kodyfikacji zbioru podjęto dopiero w okresie średniowiecza⁵⁷. Najwcześniejsze kodeksy halachiczne powstały w środowisku Żydów sefardyjskich⁵⁸. Pierwszym usystematyzowanym kompendium halachicznym była *Księga praw* (hebr. *Sefer ha-Halachot*) ułożona przez rabiego Izaaka ben Jaakow Alfasi, znanego pod akronimem Rif (1013-1103)⁵⁹. Jego dzieło było zbiorem przepisów prawnych wyjętych bezpośrednio z Talmudu i dlatego zyskało nawet miano *Małego Talmudu* (hebr. *Talmud Katan*). Układ *Księgi Praw* stał się wzorem dla późniejszych kodeksów halachicznych.

Kolejnym kodyfikatorem Halachy był słynny rabin, filozof i lekarz Mojżesz ben Majmon zwany Majmonidesem lub Rambamem (1135-1204)⁶⁰. Jego dzieło zatytułowane *Powtórzenie Tory* (hebr. *Miszne Tora*) zostało ukończone około 1185 r. i obejmowało czternaście tomów⁶¹. Kodeks Majmonidesa znany był także pod tytułem *Silna ręka* (hebr. *Jad chazaka*)⁶².

⁵⁵ Zob. G. Sauer, *hllk*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 1, s. 365-370; G. Herrgott, *Halacha*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 409. W tekście wyraz „halacha” będzie stosowany w dwojakim znaczeniu. Pisany dużą literą będzie oznaczał całość religijnego prawa żydowskiego, zaś pisany małą literą będzie odnosił się do sposobu postępowania w konkretnym obszarze ludzkiej działalności (np. halacha medyczna).

⁵⁶ L. Freund, *O etyce Talmudu. Odpowiedź „żydoznawcom”*, Lwów 1922, s. 4.

⁵⁷ Zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 258-260.

⁵⁸ Sefardyjczykami określano ludność żydowską zamieszkującą obszar Półwyspu Iberyjskiego, północnej Afryki, a także *Erec Izrael*.

⁵⁹ Zob. Alfasi Izaak ben Jacob, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 25.

⁶⁰ Zob. Majmonides Mojżesz, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, s. 330-331.

⁶¹ Autor korzysta przekładu Miszny na język angielski (zob. *Mishneh Torah*, transl. Eliyahu Touger, [za:] http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm (data dostępu: 15.10.2013)).

⁶² Wartość liczbowa słowa hebrajskiego słowa *yād* to czternaście, co koresponduje z liczbą tomów *Miszne Tora*, których jest właśnie czternaście.

W odróżnieniu od *Sefer ha-Halachot* dzieło Rambama nie odzwierciedlało porządku Talmudu. Aby uczynić wykład bardziej praktycznym Majmonides zbudował swój własny oryginalny system tematyczny. W ten sposób jego dzieło, zarówno ze względu na swoją konstrukcję i zasady doboru materiału źródłowego, było przez wieki równie podziwiane, co ostro krytykowane⁶³.

Historycznie pierwszym znaczącym kodeksem Halachy, który wyszedł z kręgu Żydów aszkenazyjskich, były *Sentencje Halachy* (hebr. *Pirke ha-Halachot*) autorstwa rabiego Aszera ben Jechiel, zwanego Rosz (ok. 1250-1327)⁶⁴. Dzieło to nie zyskało jednak większej popularności i zostało wkrótce zastąpione przez kodeks *Cztery porządki* (hebr. *Arba Turim*) autorstwa rabiego Jakuba ben Aszer (ok. 1270-1340)⁶⁵.

Cztery porządki stanowiły kontynuację *Sentencji Halachy*, lecz uwzględniały tylko te elementy prawa, które mogły być praktykowane po zburzeniu Świątyni. Do pojawienia się *Szulchan Aruch* dzieło syna Rosza pełniło rolę podstawowego kodeksu halachicznego, którym posługiwali się Żydzi aszkenazyjscy⁶⁶. Bez wątpienia dzieło to wywarło ogromny wpływ na późniejszą literaturę rabiniczną, zwłaszcza na rabiego Josefa ben Efraim Karo (1488-1575)⁶⁷, który w monumentalnym komentarzu do *Czterech porządków* zatytułowanym *Dom Józefa* (hebr. *Bejt Josef*), a następnie w kodeksie *Nakryty stół* (hebr. *Szulchan Aruch*), przyjął system rozkładu materiału źródłowego zaproponowany przez Jakuba ben Aszera⁶⁸. Kompilacja halach autorstwa rabiego Karo, oprócz jego własnej interpretacji Tory, zawierała opinie prawne trzech innych autorytetów rabinicznych: Izaaka ben Jaakow Alfasi zawarte w *Księdze praw*, Rambama zawarte

⁶³ Majmonides został nawet obłożony klątwą rabinów, którzy zarzucali mu zbyt liberalizm (zob. H. Nussbaum, *Historia Żydów. Od Mojżesza do epoki obecnej podług najwiarygodniejszych źródeł*, t. 3, Warszawa 1889, s. 217).

⁶⁴ Zob. Aszer ben Jechiel, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁵ Zob. Jakub ben Aszer, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 238.

⁶⁶ Aszkenazyjczykami określano ludność żydowską zamieszkującą Europę środkową, wschodnią i częściowo zachodnią (głównie Niemcy), a od XVII w. także kontynenty amerykańskie.

⁶⁷ Zob. Karo Józef, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 265.

⁶⁸ Zob. tamże; Jakub ben Aszer, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 238. Autor korzysta z tłumaczenia *Szulchan Aruch* na język angielski (zob. *Free English Translation of The Shulchan Aruch: Jewish Code of Law*, [za:] <http://www.shulchanaruch.com> (data dostępu: 15.10.2013)).

w *Miszne Tora* oraz Rosza zawarte w jego *Sentencjach Halachy*. Propozując orzeczenie Karo zawsze szedł jednak za głosem większości autorytetów. Kodeks *Szulchan Aruch* został bardzo życzliwie przyjęty zarówno przez Żydów sefardyjskich, jak i aszkenazyjskich, chociaż zarzucano mu niedostateczne uwzględnienie zwyczajów religijnych tych ostatnich⁶⁹. Ten problem został jednak rozwiązany pod koniec XVI w., gdy do *Szulchan Aruch* włączono dodatek pt. *Obrus* (hebr. *Mapa*) autorstwa rabiego Mojżesza Isserlesa (ok. 1525-1572)⁷⁰. Dzieło tego wybitnego krakowskiego rabina okresu Renesansu było pomyślane jako uzupełnienie kodeksu Karo właśnie o zwyczaje Żydów aszkenazyjskich. Warto zaznaczyć, że kodeks *Szulchan Aruch* doczekał się licznych komentarzy i opracowań, które obecnie traktowane są jako samodzielne zbiory reguł żydowskiego prawa religijnego. Do najważniejszych z nich należą:

- *Skrócony Nakryty Stół* (hebr. *Kicur Szulchan Aruch*) rabiego Salomona Ganzfrieda (ok. 1800-1886)⁷¹;
- *Bramy Halachy* (hebr. *Szaarej Halacha*) rabiego Zewa Greenwalda (schyłek XX w.)⁷²

Podsumowując tę krótką prezentację najważniejszych kodeksów halachicznych warto zauważyć, że chociaż dla Żydów mają one znaczenie fundamentalne, to jednak – jak zauważa L. Freund – „nie mają charakteru źródeł ani bezwzględnej mocy obowiązującej”⁷³. Halacha, wraz z Torą i Talmudem, należy do głównych czynników kształtujących sposób żydowskiej egzystencji religijnej i społecznej. Jest istotnym elementem żydowskiej tożsamości oraz konstytuuje poczucie wspólnoty wśród Żydów na całym świecie oraz w ramach społeczności lokalnych. Stanowi zatem wyraz wierności Tradycji i służy umacnianiu więzi z dziedzictwem minionych pokoleń. Żydzi traktują przywiązanie do Halachy jako akt miłości i wierności Bogu oraz swojej nacji. Jako czynnik kształtujący kulturę bycia Halacha pełni także rolę przewodnika w docieraniu do właściwych odpowiedzi na wyzwania współczesnego

⁶⁹ Zob. Karo Józef, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 265.

⁷⁰ Zob. Isserles Mojżesz, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 232. Pierwsze wydanie *Szulchan Aruch* wraz ze wspomnianym uzupełnieniem ukazało się w Krakowie w 1571 r.

⁷¹ Zob. G. Deutsch, *Ganzfied Solomon*, [za:] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6509-ganzfried-solomon>, (data dostępu: 12.09.2010).

⁷² Zob. Z. Greenwald, *Bramy halachy*, dz. cyt.

⁷³ L. Freund, *O etyce Talmudu*, dz. cyt., s. 5.

świata⁷⁴. Halacha jest zatem naturalną płaszczyzną analizy problemów bioetycznych.

Agada

Oprócz Halachy istotną częścią nauki Tory jest Agada (hebr. *aggada*)⁷⁵. A. J. Heschel, tłumacząc czym jest Agada, pisze: „Tora obejmuje zarówno Halachę, jak i Agadę, (...) mianem której określa się zazwyczaj, przez negację, wszystkie nie będące prawodawstwem albo niehalachiczne części rabinicznej literatury, pojawiające się czy to w formie opowieści, czy też jako biblijne objaśnienia, jako epigramy albo homilie”⁷⁶. Według rabinów Agada, w odróżnieniu od określającej normy i zasady postępowania Halachy, usiłuje wydobyć sens zasad oraz wzbudzić motywację do ich praktycznego zastosowania. Agada – pisze rabbi L. Freund – stanowi „naukę dążącą do podniesienia i krzewienia ducha moralnego przez poetyckie przedstawianie wypadków dziejowych, obrazowe idealizowanie żywotów i czynów wielkich mężów, metafizyczne pojmowanie zjawisk przyrodniczych, etyczne pogłębianie i oświeclanie nauk religijnych i urządzeń rytualnych, w Piśmie Świętym złożonych”⁷⁷.

Charakterystyczny związek między Halachą i Agadą znakomicie opisuje G. Karpeles. „Halacha – stwierdza on – to ucieleśnione prawo; Agada to uporządkowana prawnie wolność, nosząca znamię moralności. Halacha reprezentuje rygorystyczny autorytet prawa, absolutną wagę teorii — teorii i prawa, które Agada przedstawia powołując się na opinię publiczną oraz zdroworozsądkowe wypowiedzi o moralności. Halacha obejmuje kodeksy i tradycję ustną, będącą nie utrwalonym na piśmie, wielowiekowym komentarzem do prawa pisanego, wzbogacanego podczas dyskusji prowadzonych w szkołach Palestyny i Babilonu, gdzie ostatecznie

⁷⁴ Por. *Emet Ve-Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism*, Jewish Theological Seminary of America-Rabbinical Assembly-United Synagogue of America, New York 1988, s. 22.

⁷⁵ Zob. G. Herrgott, *Haggada*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 408. W tekście wyraz „agada” będzie stosowany w dwojakim znaczeniu. Pisany dużą literą będzie oznaczał całość dzieła, zaś pisany małą literą będzie odnosił się do poszczególnych opowieści agadycznych.

⁷⁶ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 401-402.

⁷⁷ L. Freund, *O etyce Talmudu*, dz. cyt., s. 5.

formułowano nakazy halachiczne. Agada, wychodząc również od tekstu biblijnego, zadowala się wyjaśnianiem go za pomocą opowieści, legend, bajek, poematów, alegorii, refleksji moralizatorskich i reminiscencji historycznych. Dla niej Biblia nie była wyłącznie najwyższym, nieodwołalnym prawem, lecz również «złotym gwoździem», na którym Agada «rozwieszała swe wspaniałe kobierce»; tym sposobem tekst biblijny był wstępem, powracającym refrenem, tematem i przedmiotem poetyckich zapisków Talmudu. Halacha miała za zadanie wznieść na fundamentach prawa biblijnego nadbudowę zdolną wytrzymać nawałnice czasu i, nie bacząc na tymczasowe trudności i udręki, przekazać przyszłym pokoleniom najważniejsze logiczne konsekwencje stosowanego prawa. Agadzie przypadła ważna moralna misja pocieszania, podnoszenia na duchu, napominania, pouczenia narodu narażonego na cierpienia, zagrożonego na wygnaniu duchową stagnacją. Miała ona głosić, że chwała przeszłości stanowi zapowiedź nie mniej chwalebnej przyszłości i że nawet nędzna, żałosna teraźniejszość ma swe miejsce w Bożym planie zarysowanym w Biblii. O ile trafne jest porównanie Halachy do warownych murów Sanktuarium Izraela, których każdy Żyd gotów jest bronić do ostatniej kropli krwi, to Agada przypomina ukwiecone labirynty o wymyślnych barwach i urokliwej woni rozłożone w obrębie murów Świątyni⁷⁸.

Z tego dość długiego, lecz doskonale wyjaśniającego naturę Agady, cytatu wynika, iż ma ona istotne znaczenie dla poprawnego zrozumienia charakteru myśli żydowskiej. Jako część literatury rabinicznej jest skoncentrowana na egzegezie Tory i Talmudu, co przekłada się na sposób życia według prawa objawionego przez Boga. Agada jest więc współpracowniczką Halachy, chociaż jej praktyczne zastosowanie w konkretnych okolicznościach może okazać się bardzo trudne, a nawet niewykonalne. „Halacha – stwierdza A. J. Heschel – to racjonalizacja i systematyzacja; precyzuje, określa, nakłada miarę i granicę, umieszczając życie w obrębie dokładnego systemu. Agada dotyczy niewysłowionej relacji człowieka względem Boga, innych ludzi i świata. Halacha zajmuje się szczegółami, każdym nakazem oddzielnie, Agada zaś całością życia, całokształtem

⁷⁸ G. Karpeles, *Jewish Literature and Other Essays*, s. 54, cyt. za A. Cohen, *Talmud*, dz. cyt., s. 27-28. Zob. także *Agada Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 66-73.

religijnej egzystencji. Halacha dotyczy prawa; Agada – sensu prawa. Halacha rozpatruje treści, które można wyrazić w sposób dosłowny, zaś Agada wprowadza nas w sferę, która leży poza zasięgiem wysłowienia. (...) Halacha daje nam wiedzę, Agada zaś aspiracje. Halacha daje normy konieczne do działania; Agada – wizję życiowych celów. Halacha nakazuje, Agada proponuje; Halacha ustanawia, Agada inspiruje; Halacha jest konkretna, Agada aluzyjna⁷⁹.

Na podstawie powyższego opisu charakteru Agady nietrudno zauważyć, że jej zastosowanie w wymagającym konkretów dyskursie bioetycznym, może wiązać się z trudnościami nie do przewyciężenia. Jak stwierdza rabbi M. Elon, analizie kwestii problematycznych bardziej odpowiada styl Halachy niż Agady⁸⁰. Dlatego w dysputach halachicznych prowadzonych przez autorytety rabiniczne wątki agadyczne pojawiają się bardzo rzadko. Mimo to, jeden z czołowych bioetyków żydowskich nurtu konserwatywnego rabbi Elliot N. Dorff zdaje się doceniać znaczenie Agady. Jego zdaniem w analizie problemów bioetycznych niezmiernie ważne jest zachowanie równowagi pomiędzy zasadami ogólnymi i konkretnymi kazusami. Dlatego należy zwracać większą uwagę na ducha przenikającego literę prawa i uważnie „wysłuchiwać się w to, co niewysłowione”⁸¹. Stwierdza on, że zastosowanie norm ogólnych do rozwiązywania konkretnych kwestii spornych wymaga otwarcia się na inspirację płynącą od Boga, która poucza, jak należy korzystać z przepisów prawa, aby po drodze nie zgubić człowieka. Diagnoza rabiego Dorffa jest więc jednoznacznie korzystna dla Agady. Agada bowiem, nakreślając teocentryczną wizję życiowych celów oraz podkreślając świętość, piękno i wartość ludzkiego życia jako daru Bożego, inspiruje do podejmowania właściwych rozstrzygnięć halachicznych służących jego ochronie.

⁷⁹ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 417-418.

⁸⁰ Zob. M. Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, transl. B. Auerbach, M. Sykes, Philadelphia-Jerusalem 1994, s. 1072-1076.

⁸¹ E.N. Dorff, *Matters of Life and Death*, Philadelphia-Jerusalem 1998, s. 111.

Halacha medyczna i metodologia podejmowania rozstrzygnięć halachicznych

Zastosowanie prawa żydowskiego w obszarze etyki medycznej jest określane mianem medycznej halachy⁸². Stanowi ona zbiór reguł prawnych, wyznaczających zgodne z Tradycją żydowską zasady postępowania w sytuacjach problematycznych związanych z ingerencjami medycznymi o charakterze terapeutycznym i naukowym (badawczo-eksploratywnym) w ludzkie życie. Coraz częściej określenie medycznej halachy obejmuje także zgodną z religią żydowską postawę wobec postępu naukowo-technologicznego w medycynie, który – jak stwierdza A. Unterman – „wniósł do życia żydowskiego takie problemy, jakich próżno szukać w klasycznych tekstach halachicznych oraz kodeksach”⁸³. Rabbi I. Jakobovits stwierdza, że medyczna halacha jest zastosowaniem norm i zasad wynikających z Tory, Talmudu i Halachy w obszarze szeroko pojętej biomedycyny. Jego zdaniem najbardziej skuteczną pomocą w tym względzie jest ukazywanie godnych naśladowania przykładów implementacji tych zasad w konkretnych sytuacjach⁸⁴. Tradycyjnie halachę medyczną traktuje się zatem jako swoisty katalog reguł, których powinni przestrzegać Żydzi wykonujący zawody medyczne.

Rozstrzygnięcie kwestii problematycznych w ramach medycznej halachy odbywa się według podobnej procedury jak w przypadku innych sytuacji spornych. Można wyróżnić trzy główne etapy w procesie wypracowania orzeczeń halachicznych.

Pierwszy etap polega na odpowiednim sformułowaniu zapytania halachicznego odnoszącego się do problematycznej kwestii. Jeśli zapytanie dotyczy zupełnie nowego zagadnienia wówczas przyjmuje postać tzw. zapytania formalnego. Odpowiednio przygotowane pytanie jest następnie przedkładane do rozpatrzenia zainteresowanym nim autorytetom rabinicznym. Należy

⁸² Zob. F. Rosner, M.D. Tendler, *Practical Medical Halachah*, New York 1997; A.S. Abraham, *The comprehensive guide to medical halachah*, Jerusalem-New York 1996; E. Reichman, *The impact of medical history on medical halacha*, [w:] F. Rosner, R. Schulman (Eds.), *Medicine and Jewish Law*, vol. 3, Yashar Books, New York 2005, s. 163-176; J.D. Bleich, *Judaism and healing. Halakhic perspective*, New York 2003.

⁸³ A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s. 156.

⁸⁴ Zob. M. Halperin, *Milestones in Jewish Medical Ethics*, [w:] *Jewish Medical Ethics*, 6, nr 2, 2004, s. 46.

zaznaczyć, że pytanie formalne jest zwykle zaopatrzone we wstępną ekspertyzę przedmiotu badań, dokonaną przez specjalistów z danej dziedziny. W przypadku problemów bioetycznych są to najczęściej profesorowie medycyny, biolodzy, eksperci z zakresu prawa medycznego.

Drugi etap to analizy przeprowadzane przez rabinów. Efektem ich trudu są tzw. responsy rabiniczne (hebr. *tešubōt*, l. poj. *tešubā*)⁸⁵. Normatywność responsu silnie zależy od jego umocowania w tradycyjnych źródłach judaizmu, zgodności z opiniami innych autorytetów rabinicznych, logice wywodu i poziomu wiedzy z dziedziny, której dotyczy respons. Udzielenie responsu wymaga oczywiście znakomitej znajomości Tory, Talmudu i Halachy. Dlatego najbardziej cenione są responsy rabinów, którzy, oprócz znajomości powyżej wymienionych źródeł, są także znanymi i cenionymi autorytetami w zakresie innych dziedzin wiedzy np. medycyny lub prawa. Warto jednak podkreślić, że każdy rabin może podjąć się opracowania responsu, a jego opinia, jeśli jest zgodna z Torą i Tradycją żydowską, zostanie zachowana. „Ludzkie prawo rabiniczne – pisze Dawid Novak – nie jest niezależne od Boskiego prawa Tory, lecz działa z jego upoważnienia. (...) Rabini otrzymują od samej Tory władzę nie tylko interpretowania jej prawa i rozstrzygania w poszczególnych przypadkach zgodnie z tą interpretacją, lecz także rozszerzenia prawa Tory własnym prawodawstwem. Formalna różnica między tymi dwoma rodzajami prawa była jednak w późnych tekstach rabinicznych bezustannie podkreślana, aby każdy mógł odróżnić bezpośrednio objawienie od mądrości ludzkiej (choć uważanej za natchnioną) i dać pierwszeństwo prawu Boskiemu nad ludzkim”⁸⁶.

Opracowanie responsów nie kończy jednak dyskusji na dany temat. Choć one zwykle formułowane przez autorytety nie mają one jednak charakteru powszechnie obowiązującego, ponieważ same w sobie nie stanowią one jeszcze halachy. Responsy są osobistymi opiniami poszczególnych rabinów i teoretycznie każdy z nich może zostać zakwestionowany. „Każdy respons – stwierdza A. Unterman – ustanawiał w prawie żydowskim precedens, co do którego inni uczeni toczyli spory, krytykując go lub opowiadając się za

⁸⁵ Zob. J.A. Soggin, *šub*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 3, s. 1312.

⁸⁶ D. Novak, *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 89.

nim w kolejnych responsach”⁸⁷. Dyskusje, spory i polemiki wokół responsów rabinicznych stanowią więc trzeci i czasowo najdłuższy etap kształtowania się rozstrzygnięć halachicznych. Dokonuje się wówczas oceny responsów rabinicznych, biorąc pod uwagę ich umocowanie w tradycyjnych źródłach judaizmu, rzetelność i logikę argumentacji, a także – co jest nieodzowne szczególnie w rozpatrywaniu problemów bioetycznych – znajomość przedmiotu badań. Jest to zatem czas swoistej weryfikacji. W ogniu ostrych polemik i krytyki wykuwa się wówczas właściwa halacha.

Według nauki rabinów dyskusje i spory problemów są całkowicie naturalne. Każdy, kto przynależy do narodu Izraela, jest wezwany do dialogu służącemu odkrywaniu prawdy Tory. Doskonałym tego przykładem jest literatura talmudyczna, która dobitnie wskazuje, że wyrazem pobożności jest nie tylko znajomość prawa, przestrzeganie jego nakazów i zakazów. Być pobożnym to także mieć odwagę stawiania trudnych pytań i dociekać, jak należy postąpić w sytuacjach niejednoznacznych. Skoro celem prawa jest zbudowanie immanentnej więzi z Bogiem to pobożny Żyd nie może sobie pozwolić na brak zaangażowania w tym względzie. Najlepszym sposobem poznawania prawdy Bożej były więc dyskusje, prowadzone zazwyczaj między uczonymi rabinami, podczas których dochodziło do ścierania się ich poglądów i interpretacji. „Zbliżyliśmy się do praw Biblii – pisze A. J. Heschel – poprzez interpretację i mądrość rabinów. Bez ich wykładni tekst praw jest często nieczytelny. Stąd judaizm to minimum objawienia i maksimum wykładni, to wola Boga i rozumienie Izraela. Ze względu na to rozumienie polegamy na tradycji ustnej. Natchnienie proroków i wykładnia mędrców są równie ważne. Współudział Boga i Izraela dotyczy zarówno świata, jak i Tory. On stworzył ziemię, a my ją uprawiamy. On dał nam tekst, a my dopracowujemy go i wypełniamy. (...) Biblia jest ziarnem, Bóg jest słońcem, lecz my jesteśmy ziemią. Każde pokolenie oczekuje, iż przyniesie nowe zrozumienie i nowe wypełnienie. (...) Słowo jest słowem Boga, a jego rozumienie powierzył on człowiekowi. Źródłem autorytetu nie jest słowo dane w tekście, lecz rozumienie tekstu przez Izrael. Na Synaju otrzymaliśmy zarówno słowo, jak i moc ducha, aby je zrozumieć. Mędrcy są spadkobiercami proroków; to oni

⁸⁷ A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s.156.

określają i interpretują znaczenie słowa. Istnieje wielka wolność i wielka moc w intuicjach mędrców; mają oni moc odrzucić jakiś nakaz Tory, gdy wymagają tego warunki”⁸⁸.

W *Pirke Awot* czytamy: „Każdy spór prowadzony w imię Nieba przyniesie owoce, a jeśli nie jest w imię Nieba, będzie bezskuteczny”⁸⁹. Dlatego, żadna polemika i dotyczące jej kontrowersje nie są skazane na zapomnienie. Funkcjonują one w pamięci religijnej narodu żydowskiego, ponieważ są ważnymi elementami „ogrodzenia wokół Tory”⁹⁰. Pluralizm opinii rabinicznych pełnił swoistą funkcję zabezpieczającą. Nawet Rambam stwierdza, że chociaż Tora dopuszcza możliwość, aby autorytet uznany przez wielu mógł samodzielnie decydować w wielu sprawach, to jednak taka praktyka byłaby nie do pogodzenia z Miszną⁹¹. Autorytet jednego człowieka, nawet bardzo uczonego, to jeszcze zbyt mało, aby można było uznać jego osąd za obiektywny i powszechnie obowiązujący. Według syna Majmonidesa rabiego Abrahama ben ha-Rambam (1186-1237) „takie podejście pozostaje w jawnej sprzeczności zarówno z Torą, jak i ze zdrowym rozsądkiem. Zaprzecza zdrowemu rozsądkowi, ponieważ człowiek ten chce, aby ludzie uwierzyli w coś bez dokonania oceny i sprawdzenia, czy zgadza się to z faktami. Zaprzecza również Torze, gdyż jest nieprawdziwe i nieetyczne. (...) A zatem nie wymaga się od nas, abyśmy wyrażali aprobatę dla wszystkich teorii mędrców Talmudu na temat medycyny, fizyki i astronomii jedynie dlatego, że ich autorzy byli wyjątkowymi osobowościami i wybitnymi uczonymi we wszystkich aspektach Tory. Oczywiście, gdy chodzi o Torę, osiągnięcia mędrców są niezrównane i to na nich spoczywa odpowiedzialność przekazania zawartych w niej nauk (...), lecz niekoniecznie odnosi się do innych dziedzin wiedzy. Możecie zauważyć, że nawet kiedy sami mędrcy stawali w obliczu kwestii, której nie można było dowieść w dyspacie i stosując logiczne argumenty, mówili: «Przysięgam, że nawet gdyby powiedział to Jehoszua ben Lewi, nie zastosowałbym się do jego słów!»⁹² Co oznacza: «Nie uwierzyłbym mu, chociaż był prorokiem, gdyż nie potrafi dowieść swojej racji zgodnie

⁸⁸ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 340-341. Zob. także J. Guillet, *Ustawodawstwo*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 1017.

⁸⁹ *B. Awot* 5, 20, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 79.

⁹⁰ *B. Awot* 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 47.

⁹¹ Zob. Majmonides, Kom. do *B. Awot* 4, 10, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 57.

⁹² *B. Ber.* 24b, [w:] *Der Babylonische Talmud*, t. 1, s. 106.

z talmudycznymi zasadami logicznego argumentowania»⁹³. Dlatego rabini, prowadząc między sobą dysputy w oparciu o naukę Tory, niejednokrotnie dokonywali korekty własnego zrozumienia i zmieniali swoje zapatrywania, zgodnie z zasadą jasno wyłożoną w talmudycznym traktacie *Sanhedryn*: „Należy iść za większością. Jeżeli większość postanowi, że dana rzecz jest dozwolona, jest dozwolona; gdy większość oświadczy, że jest zabroniona, nie jest dozwolona”⁹⁴.

Wspomniana zgodność opinii uczonych, chociaż była warunkiem koniecznym przyjęcia danej halachy, nie była jednak warunkiem wystarczającym. Drugim, bardziej istotnym kryterium, była hierarchia źródeł, na które powoływano się podczas argumentacji. D. Novak stwierdza: „Najczęściej zadawanym pytaniem w Talmudzie jest: «Jaki jest powód (hebr. *m'ai ta'ama*) tego rozkazu?». Nie jest to jednak pytanie filozoficzne. Najczęściej chodzi o dociekanie, na podstawie jakiego autorytetu wydany został rozkaz, w zestawieniu z kimś innym obecnym. Jest to dociekanie przeszłej przyczyny będącej obecnie normą reguły. Chodzi tutaj przeważnie o pytanie, gdzie mieści się źródło reguły w starszych i bardziej autorytatywnych tekstach i jak naprawdę wywiedziono obecną regułę z dawnego źródła. (...) Gdzie jest autorytet, będący podstawą tego prawa? – nie zaś: Dlaczego, z jakiego powodu, zostało ono nadane?»⁹⁵

Pierwszym autorytatywnym źródłem jest oczywiście Tora. Zasady postępowania wywiedzione z Tory, których liczba wynosi sześćset trzynaście (hebr. *Tarjaq micwot*), mają status bezwzględnie obowiązujących. „Przykazania te – stwierdza naczelny ortodoksyjny rabin Polski Michael Schudrich – obowiązują nas po wsze czasy – także te, których nie możemy obecnie spełniać z powodu zburzenia *Bet Hemikdasz*, powinny pozostawać przedmiotem nieustannych studiów, abyśmy mogli ponownie wypełniać całą Torę, gdy tylko zostanie odbudowana Świątynia Jerozolimska”⁹⁶.

Drugim fundamentalnym źródłem jest Miszna. Z tekstów talmudycznych wynika, że poszczególne halachy zawsze kształtowały się w atmosferze

⁹³ *Agada Talmudu*, dz. cyt., s. 67.

⁹⁴ *B. Sanh.* 22a, [w:] *Der Babylonische Talmud*, t. 8, s. 542.

⁹⁵ D. Novak, *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 78.

⁹⁶ M. Schudrich, *Prolog*, [w:] *613 Przykazań Judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, przeł. E. Gordon, Kraków 2010, s. 5.

dyskusji i sporów, które przez stulecia prowadzili między sobą uczeni rabini. Za najbardziej znaczące uznawane były poglądy twórców Miszny – tanaitów. Ich opinie cieszyły się tak ogromnym autorytetem, że do obalenia stanowiska jednego tanaity mogło dojść jedynie wówczas, gdy dysponowano zaprzeczającym mu i znajdującym potwierdzenie w Torze stanowiskiem innego tanaity. Zasady rozstrzygania sporu pomiędzy sprzecznymi poglądami rabinów zawartymi w Misznie i Berajcie stanowią m.in., że „halacha jest zawsze zgodna ze stanowiskiem rabiego Jose, nawet, jeśli jego zdaniu sprzeciwia się więcej niż jeden (nazwany z imienia) tanaita”⁹⁷. Skrupulatnie przestrzegano też zasady, że w ustalaniu halachy w oparciu o Misznę, opinia mędrca nazwanego po imieniu przeważa nad opinią anonimową⁹⁸. Ponadto jeśli istnieje spór między stanowiskiem znajdującym się w Berajcie a anonimowym stwierdzeniem w Misznie, wówczas halacha jest zgodna z Miszną, ponieważ Berajta jest źródłem niższego rzędu niż Miszna⁹⁹.

Kolejnym po Torze, Misznie i Berajcie, autorytatywnym źródłem Halachy jest Gemara, a w następnej kolejności komentarze i responsy wybitnych saworaitów i gaonów, czyli uczonych rabinów działających w okresie pomiędzy ukończeniem Talmudu babilońskiego do początków XI w. Po tym czasie dochodzą do głosu opinie wybitnych średniowiecznych *riszonim* jak: Mojżesz Majmonides (Rambam), Szlomo Icchaki (Raszi) oraz Jicchak ben Jaakow Alfasi (Rif). Ich zasługą jest stworzenie dzieł fundamentalnych dla rozumienia Tory i metod egzegezy Talmudu: praktycznej (Rambam, Rif) oraz analitycznej (Raszi). Sposób argumentacji w opracowanych przez nich kodeksach halachicznych i responsach autorskich w pełni odzwierciedlał strukturę hierarchiczną wyżej wymienionych źródeł i respektował istniejącą w ramach każdej z nich i pomiędzy nimi hierarchię autorytetów rabinicznych. Dopiero taka droga dochodzenia do rozstrzygnięć halachicznych zasługiwała na miano zgodności z „talmudycznymi zasadami logicznego argumentowania”, które doskonale scharakteryzował cytowany powyżej rabbi Abraham ben ha-Rambam¹⁰⁰.

⁹⁷ *Podstawowe pojęcia Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 51.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ *Agada Talmudu*, dz. cyt., s. 67.

Celem debat talmudycznych, które stały się wzorem dla dyskusji halachicznych, „jest dotarcie do absolutnie krańcowych skutków analizowanego twierdzenia, do pełnego zrozumienia stanowisk i każdego ich uzasadnienia. Przyjmuje się zasadę, że żadna opinia nie jest udowodniona, póki zostaje chociaż najdrobniejszy problem, najmniejsza niejasność. (...) Wyjątkowość talmudycznej dialektyki polega na tym, że nic tu nie jest uznane za pewne, o wszystko należy pytać. Nieufność wobec zbyt oczywistych rozwiązań i poszukiwanie prawdy stanowi tu najwyższą wartość. Szacunek dla autorytetu idzie w Talmudzie w zawody z wolnością wątplenia. (...) W dążeniu do precyzyjnej interpretacji słów Tory, w istocie żadnego autorytetu nie uznaje Talmud za ostateczny. Uwzględnia się pełne spektrum okoliczności, ogarnia wzrokiem wypowiadających się mędrców konteksty i informacje sprawiające wrażenie odległych, aby dotrzeć do wniosku, który będzie pewny. Każde pytanie jest dopuszczalne, każda odpowiedź na początku jedynie hipotetyczna i poddana procedurom ścisłej weryfikacji, nim zostanie zaakceptowana lub odrzucona, aby szukać innej, zbliżającej się bardziej do celu, ustępując miejsca, jeśli trzeba, kolejnym propozycjom, następnym pytaniom, dalszym ich podważeniom (...). Talmud jest zadowolony tylko z takich dowodów, które docierają do logicznej pewności. Postępuje więc w swoim dowodzeniu punkt po punkcie, odnosząc się zawsze do całej Tory, czyli wszystkich rzeczy w świecie, fizycznym i duchowym, jako do materiału dowodowego”¹⁰¹. „To świeckie prawo pyta kto decyduje – pisze rabbi Y. A. Breitowitz – prawo żydowskie pyta zaś jakie jest rozstrzygnięcie”¹⁰². W identyczny, opisany powyżej sposób, zapadają decyzje halachiczne także dzisiaj¹⁰³.

Ostatnią kwestią, na którą warto zwrócić uwagę w kontekście trybu dochodzenia do rozstrzygnięć halachicznych, jest znaczenie poznania rozumowego i logicznej argumentacji. Nie chodzi tutaj jednak wyłącznie o poznanie w sensie czysto racjonalnym. Wybitny talmudysta kręgu sefardyjskiego

¹⁰¹ *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 29-30.

¹⁰² Y.A. Breitowitz, *How the Rabbi Decides A Medical Halacha Issue*, <http://www.jlaw.com/Articles/decide.html> (data dostępu: 4.12.2009).

¹⁰³ Zdaniem K. Pilarczyka, takie podejście świadczy o tzw. rabinizacji Tory (zob. K. Pilarczyk, *Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym*, [w:] W. Chrostowski (red.), *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 286-304; tenże, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 217-218).

rabbi Saadia ben Josef, znany jako Saadia Gaon (882/892-942)¹⁰⁴, w *Księdze wierzeń i poglądów* wskazuje na cztery wzajemnie dopełniające się źródła poznania: zmysły, logikę rozumianą jako sposób ustalania podstawowych konieczności rozumowania, rozum i objawienie duchowe. Według niego nie ma rozbieżności między treścią wiary a tym, co jest dostępne w poznaniu racjonalnym. Możliwe sprzeczności wynikają jedynie z niedoskonałości naszego poznania, które jest obciążone błędami logicznymi, łatwo daje się zwodzić grą pozorów i przywiązuje nadmierną uwagę do subiektywnych odczuć oraz interpretacji. Każde pojawienie się sprzeczności powinno zatem skłaniać nie tylko do ponownej analizy rzeczony kwestii, ale także ponownego przesłedzenia przeprowadzonego procesu wnioskowania¹⁰⁵. Podobnie uważa Raszi, według którego zdolność rozumowania ma nawet większą wartość niż zdolność rozumienia. Rozumienie definiuje on jako prostą akceptację faktów, bez podejmowania wysiłków w kierunku ich wyjaśniania lub interpretacji. Na poparcie tej tezy odwołuje się do Miszny, gdzie stwierdzono, że brak uzasadnienia jest świadectwem braku refleksji rozumowej nad tym, co zaistniało¹⁰⁶. Rabbi Jehuda Löw ben Bekalel, znany jako Maharal z Pragi (1520-1609)¹⁰⁷, w *Tronach świata* (hebr. *Netiwot Olam*) zaś pisze: „Lepiej i właściwiej jest, aby każdy sam dochodził do orzeczenia halachicznego na podstawie własnych badań talmudycznych. Nawet jeśli są podstawy do przypuszczeń, że nie uczyni on tego prawidłowo i nie podejmie poprawnej decyzji, to i tak orzeczenie takie będzie słuszne (...) Gdyby nawet jego inteligencja i mądrość prowadziły go na manowce, i tak jest umiłowany przez Boga, gdy postępuje zgodnie z tym, co dyktuje mu rozum (...) Czyni on lepiej niż ten, co czerpie z książki decyzję, nie znając żadnego uzasadnienia. Ten drugi jest podobny do ślepeca w drodze”¹⁰⁸.

Powyżej wymienione zasady pozwalają na zastosowanie rozumowania *per analogiam* i doskonale sprawdzają się m.in. przy analizie problemów bioetycznych. Są one ponadto – co bardzo istotne – zgodne z metodologią talmudyczną, bowiem „we wszystkich swoich logicznych potyczkach Talmud

¹⁰⁴ Zob. Saadia ben Josef Gaon, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 461-462.

¹⁰⁵ Zob. H. Ben-Shammai, *Kalām w średniowiecznej filozofii żydowskiej*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 144-151.

¹⁰⁶ Raszi, Kom. do B. Awot 3, 21, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 49.

¹⁰⁷ Zob. Juda Liw ben Bekalela, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 253-254.

¹⁰⁸ J. Löw, *Netiwot Olam* 15, cyt. za A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s. 154.

wyjątkowo wysoko ceni kreatywność myślenia, przekraczania utartych schematów, objawiające się w wielostronności patrzenia na każdą rzecz. Czasem wydaje się, i jest to zgodne z prawdą, że logiczna przestrzeń danego zagadnienia została już całkowicie określona, a jednak Talmud wskazuje nieoczekiwanie zupełnie nowy wymiar, w jakim dane zagadnienie należy rozważyć. (...) Talmud nie rezygnuje z rozumowania logicznego, które z natury rzeczy jest sformalizowane i sztywne, lecz poza tym zawsze poszukuje dystansu, dającego nową perspektywę patrzenia, nową metodę analizowania, nowy zakres stosowalności uzyskanych wniosków, nowy sposób rozwiązania problemu. Jest to myślenie otwarte i twórcze, będące nigdy nie wysychającym źródłem Tory. Ta właśnie moc myślenia zapewniła Talmudowi i judaizmowi trwanie¹⁰⁹. Wielkim zwolennikiem takiego podejścia był Rambam, według którego badacz powinien mieć zarówno dużo pokory, jak i otwarty umysł, aby mógł rozpoznać popełnione błędy i zmierzyć się ze swoją niewiedzą, aby odważyć się poznać to, czego jeszcze wczoraj nie wiedział lub nie dostrzegał. W piękny sposób wyraża to ułożona przez niego *modlitwa lekarza*: „Udziel mi Boże pokory, łagodności i cierpliwości (...). Daj mi siłę, wolę i sposobność rozszerzania mojej wiedzy, aby duch mój mógł poznać i odkryć błędy w umiejętnościach, których jeszcze wczoraj nie przeczuwał: sztuka jest wielka, lecz rozum ludzki sięga coraz dalej”¹¹⁰.

Kierunki żydowskiej myśli bioetycznej

We współczesnym judaizmie można wyróżnić trzy główne nurty: postępowy, konserwatywny i ortodoksyjny. Zasadnicze pytanie brzmi, czy różnice światopoglądowe, a nawet doktrynalne, które istnieją między poszczególnymi denominacjami, znajdują swoje odzwierciedlenie w refleksji (bio)etycznej ich przedstawicieli? Czy zamiast jednej żydowskiej bioetyki istnieje raczej kilka żydowskich bioetyk? Jeśli zaś istnieje kilka żydowskich bioetyk czy ich przedstawicieli stać jest na to, aby mówić jednym głosem i wspólnie podjąć wyzwania, jakie niesie ze sobą postęp naukowo-techniczny w biomedycynie?

¹⁰⁹ *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 30-31.

¹¹⁰ Majmonides, *Codzienna modlitwa lekarzy*, cyt. za K. Osińska, *Dorobek etyczny medycyny*, [w:] K. Osińska (red.), *Refleksje nad etyką lekarską*, Warszawa 1992, s. 11.

Odpowiedź na wyżej postawione pytania nie jest łatwa. Podziały w łonie judaizmu, które zaistniały w XIX w. utrwaliły się już na tyle, że obecnie wypracowanie wspólnych stanowisk jest bardzo utrudnione, szczególnie jeśli chodzi o reprezentantów nurtów postępowych i ortodoksyjnych. Nie oznacza to jednak, że stanowiska poszczególnych denominacji w pewnych kwestiach pozostają ze sobą w sprzeczności. Wręcz przeciwnie, w wielu sprawach poglądy ortodoksów i postępowców są zbieżne. Zgodność ta nie jest oczywiście rezultatem osiągnięcia konsensusu w kwestiach szczegółowych. Bazuje raczej na odwoływaniu się do tej samej Tradycji i tradycyjnych źródeł judaizmu. Pomimo różnic w rozumieniu Tory i znaczenia Tradycji żydowskiej, obligatoryjności i autorytetu zasad Halachy, można jednak mówić o istnieniu całościowej żydowskiej refleksji (bio)etycznej. Jej fundamentalnym kryterium jest szacunek dla ludzkiego życia. Powyższa zasada stanowi punkt wyjścia dla obrony godności człowieka i jego prawa do bezpieczeństwa osobistego, ochrony jego własności oraz obowiązku troski o ludzi potrzebujących pomocy, chorych i cierpiących. Wszystkie nurty judaizmu łączy także postrzeganie osoby ludzkiej jako istoty stworzonej na obraz Boży, dysponującej wolną wolą i zdolną do czynienia zarówno dobra, jak i zła. Niezależnie od denominacji, rabini zwracają uwagę, że człowiek ma zadanie troszczyć się o całość stworzenia, gdyż zostało ono powierzone jego opiece. Powyższe pryncypia pozwalają wszystkim Żydom, niezależnie od denominacji, mówić jednym głosem w takich kwestiach jak: klonowanie reprodukcyjne, tworzenia himer ludzko-zwierzęcych, badania z udziałem człowieka, eutanazja itp. Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć różnic w ich poglądach na wiele fundamentalnych kwestii jak: aborcja, eksperymentowanie na ludzkich zarodkach, klonowanie w celach terapeutycznych, transplantacje *ex mortuo*. Teza o funkcjonowaniu odmiennych koncepcji bioetycznych w ramach poszczególnych denominacji judaizmu nie wydaje się zatem pozbawiona podstaw.

Żydowska bioetyka postępową

Mianem żydowskiej bioetyki postępowej można określić refleksję bioetyczną prowadzoną przez bioetyków należących do Synagogi reformowanej i rekonstrukcjonistycznej na kontynencie północnoamerykańskim. W porównaniu do zapatrywań żydowskich ortodoksów i konserwatystów jej charakter można określić jako liberalny. Liberalizmu „postępowców” nie można

jednak – jak stwierdza Robert Stiller – utożsamiać z postawą w dowolnym sensie liberalną¹¹¹. Żydowscy liberałowie nie głoszą bowiem prymatu wolności nad prawem ani nie promują indywidualizmu za wszelką cenę. Nie są także zdeklarowanymi przeciwnikami kolektywizmu. Ich liberalizm polega na uznaniu dynamicznego i rozwojowego charakteru religii żydowskiej oraz uwzględnieniu w zasadach prawa religijnego współczesnych uwarunkowań cywilizacyjnych, społecznych i kulturowych¹¹². W zakresie szeroko pojętej problematyki bioetycznej przejawia się to w dążeniu do syntezy tradycyjnej medycznej halachy i współczesnej wiedzy biologiczno-medycznej oraz w zastosowaniu metodologii naukowej, zgodnej z obecnie funkcjonującym paradygmatem nauki, w podejmowaniu decyzji halachicznych.

Przedstawiciele judaizmu postępowego podkreślają, że cechą charakterystyczną nurtu, z którym się utożsamiają, jest wolność wyboru. „W zakresie indywidualnego praktykowania religii oraz poglądów – stwierdzono w *Zasadach judaizmu reformowanego* – każdemu Żydowi przysługuje całkowita swoboda, z zastrzeżeniem, aby jej zewnętrzne i publiczne przejawy nie były negacją żydostwa i nie naruszały poczucia religijnego innych denominacji; zastrzeżenie to nie dotyczy tych praktyk i poglądów, które wynikają z przyjętych zasad judaizmu reformowanego, choćby nie były one powszechnie akceptowane przez Żydów innych denominacji”¹¹³. W zakresie problematyki bioetycznej te idee znajdują odzwierciedlenie w poglądach Żydów postępowych na kwestię aborcji, zapłodnienia pozaustrojowego oraz klonowania w celach terapeutycznych. Usprawiedliwiają oni również wykorzystywanie embryonów nadliczbowych w celach naukowo-badawczych, aczkolwiek sprzeciwiają się ich tworzeniu wyłącznie w tych celach. W imię postulowanej przez nich konieczności dostosowania reguł życia religijnego do współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych postępowi bioetycy żydowscy opowiadają się za radykalną zmianą lub odrzuceniem przepisów halachicznych bazujących na wiedzy, która wskutek nowych odkryć naukowych uległa dezaktualizacji. Aktywnie wspierają więc działania ukierunkowane na

¹¹¹ Zob. R. Stiller, *Judaizm reformowany*, <http://refj.w.interia.pl/judaism01.htm> (data dostępu: 1.04.2010).

¹¹² Zob. *Deklaracja zasad judaizmu postępowego w Polsce*, <http://www.beit.org.pl> (data dostępu: 1.04.2010).

¹¹³ *Zasady judaizmu reformowanego*, <http://refj.w.interia.pl/zasady.htm> (data dostępu: 1.04.2010).

pozyskiwanie nowej naukowo-medycznej wiedzy o człowieku, nawet jeśli wiązałoby się to z głęboką ingerencją w jego struktury biologiczne. Postępowi bioetycy żydowscy pozytywnie ustosunkowują się do eksperymentów genetycznych i badań na ludzkich zarodkach. Opowiadają się także za wykorzystywaniem zarodkowych komórek macierzystych w celach terapeutycznych i badawczych.

Głównymi reprezentantami współczesnej postępowej bioetyki żydowskiej są rabini: Walter Jacob, Mark Washofsky, Solomon B. Freehof, Dawn R. Rose, a także prof. Laurie Zoloth.

Bioetyka żydowskich konserwatystów

Judaizm konserwatywny obecnie lokuje się pomiędzy tradycyjnym judaizmem ortodoksyjnym a judaizmem postępowym. Taka też jest bioetyka reprezentowana przez ten nurt współczesnego judaizmu.

Bioetycy konserwatywni, chociaż przyjmują wiążący charakter umocowanej biblijnie medycznej halachy, to jednak stoją na stanowisku, że reguły prawa religijnego powinny uwzględniać ustalenia współczesnej biologii i medycyny. Postulują zatem otwarcie halachy na źródła wiedzy nie związane bezpośrednio z Objawieniem i innymi tradycyjnymi źródłami judaizmu. Znakomita większość z nich jest zdania, że wiedza medyczna i normy moralne oparte na faktach naukowych i wynikające z powszechnie uznawanego prawa naturalnego, są bardzo pomocne w odkrywaniu drogi postępowania, od której może zależeć przetrwanie narodu żydowskiego. Według nich włączenie źródeł pozareligijnych w proces wypracowywania orzeczeń halachicznych nie zagraża poczuciu powinności posłuszeństwa prawu Tory, w której przecież zawarty jest cały plan stworzenia. Zwracają przy tym uwagę, że Żydzi na przestrzeni wieków zawsze potrafili zachować swoją tożsamość, a kultura żydowska miała pozytywny wpływ na kulturę innych społeczności¹¹⁴.

W zakresie harmonizacji nauki i medycznej halachy żydowscy konserwatyści określają zatem siebie samych mianem umiarkowanych innowatorów. Ich poglądy, chociaż nie mają tak daleko sięgających konsekwencji jak ma to miejsce w przypadku Żydów postępowych, sprawia, że są oni – podobnie jak postępowcy – traktowani przez środowiska ortodoksyjne jak

¹¹⁴ *Dokąd idziemy?*, <http://www.masorti.pl/dokad-idziemy.htm> (data dostępu: 30.06.2011).

odszczepieńcy. Zdaniem ortodoksów nawet najmniejsza propozycja zmian w uświęconej przez żydowską Tradycję metodologii dochodzenia do decyzji halachicznych zasługuje na odrzucenie. W ocenie żydowskich ortodoksów pluralizm dyskusji nie może być furtką dla obcych judaizmowi elementów ideowych, a ich działanie należy określić jako destrukcyjne dla żydowskiej tożsamości religijnej i narodowej. „W korpusie żydowskiego prawa – twierdzi rabbi J. D. Bleich, jeden z czołowych amerykańskich rabinów ortodoksyjnych – znajduje się wyjaśnienie wszystkiego, co Bóg chciał przekazać człowiekowi i tylko w ten sposób można znaleźć odpowiedzi na problemy bioetyczne pozostając w zgodzie z żydowską tradycją”¹¹⁵. W rezultacie tradycjonałności w ramach tego nurtu są coraz silniej przyciągani przez ortodoksję, a liberalnie nastawieni rabini konserwatywni przechodzą na pozycję postępowców.

Głównymi przedstawicielami nurtu konserwatywnego w bioetyce żydowskiej są rabini: Elliot N. Dorff, David. M. Feldman, Aaron. L. Mackler, Kassel Abelson, Ben Zion Bokser, Isaac Klein, Avram I. Reisner, Gerald I. Wolpe.

Żydowska bioetyka ortodoksyjna

Bioetykę judaizmu ortodoksyjnego, w odróżnieniu od bioetyki postępowej i konserwatywnej, charakteryzuje pełne podporządkowanie się tradycyjnym zasadom Halachy. Stosunek żydowskich ortodoksów do problemów bioetycznych, podobnie jak do postępu w biomedycynie, obejmuje całe spektrum postaw, poczynając od skrajnej nieufności i negacji przejawianej przez przedstawicieli nurtu ultraortodoksyjnego, aż do ostrożnej akceptacji, właściwej dla tzw. neoortodoksów.

Podejście ultraortodoksyjne cechuje radykalizm, który przybiera nawet formę otwartej wrogości do tego, co niesie ze sobą postęp naukowo-techniczny. W obszarze refleksji bioetycznej wyraża się to na ogół brakiem zainteresowania debatą bioetyczną. Ich zaangażowanie sprowadza się zwykle do krótkich okazjonalnych oświadczeń i wypowiedzi, w których wyrażają swój sprzeciw wobec aborcji, klonowania i eutanazji.

Ultraortodoksi wychodzą z założenia, że nie należy zaprzętać sobie głowy sprawami, o których nie ma mowy w Biblii. Posłuszeństwo tradycyjnym

¹¹⁵ J.D. Bleich, *The A Priori Component of Bioethics*, [w:] F. Rosner. J. D. Bleich (Eds.), *Jewish Bioethics*, Sanhedrin, New York 1979, s. XIX.

zasadom medycznej halachy, opartej na Torze i Talmudzie jest, ich zdaniem, zupełnie wystarczające. Ich stanowisko wobec wielu współczesnych problemów (nie tylko bioetycznych) znakomicie oddają słowa rabiego Mojżesza Szreibera z Pressburga (obecnie Bratysława), znanego jako Mosze Sofer (1763-1839)¹¹⁶, który stwierdził: „Wszystko co nowe jest przez Torę zakazane”¹¹⁷. Dlatego, trzymając się ściśle tradycyjnych zasad prawa religijnego, odcinają się oni od wszelkich idei, które mogłyby być odebrane jako zmiana tradycyjnego nauczania rabinów.

W odróżnieniu od ultraortodoksów, wśród których najliczniejszą grupę stanowią chasydzi, bioetycy reprezentujący nurt neoortodoksyjny są umiarkowanymi zwolennikami postępu w medycynie i płynących z tego tytułu korzyści. Dążąc do wypracowania rozwiązań kompromisowych pomiędzy korzystaniem z osiągnięć postępu a wiernością Tradycji, zdecydowanie sprzeciwiają się jednak wprowadzaniu jakimkolwiek zmian do uświęconych reguł Halachy. Bioetycy wywodzący się z nurtu neoortodoksyjnego chętnie angażują się w dyskusje bioetyczne, które traktują jako szansę do zaprezentowania swego punktu widzenia. Warto podkreślić, że to właśnie przedstawiciele tej denominacji wypracowali jak dotąd najbardziej konkretne stanowiska bioetyczne¹¹⁸.

Do najważniejszych osobistości bioetyki ortodoksyjnej należą rabini: Dawid J. Bleich, Mojżesz Feinstein, Mojżesz D. Tendler, Abraham Steinberg, Immanuel Jakobovits, Josef B. Soloveitchik, Mordechaj Halperin, Daniel Sinclair, Eliezer Waldenberg, Nisson E. Shulman, a także profesoria medycyny: Fred Rosner i Noam J. Zohar.

Żydowska refleksja bioetyczna nie jest na ogół znana polskiemu czytelnikowi. Tradycja żydowska w obszarze bioetyki, podobnie jak chrześcijańska, jest „wieloraka, i można powiedzieć, niewyczerpana w swych

¹¹⁶ Zob. *Schreiber Moses B. Samuel (known also as Moses Sofer)*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11151-moses-sofer> (data dostępu: 18.09.2010).

¹¹⁷ Zob. G. Drinkwater, J. Lesser, D. Shneer (Eds.), *Torah Queries. Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*, New York University Press, 2009, s. 247.

¹¹⁸ Zob. T.P. Terlikowski, *Tora między życiem i śmiercią. Bioetyki żydowskie w dialogu*, Warszawa 2007, s. 88.

formach: ustna, spisana, wyrażona w sztuce. Jest w niej jedno źródło, zajmujące określone miejsce, a mianowicie Pismo Święte¹¹⁹. W ocenie autora w pełni zasługuje więc na to, aby być poznaną. Autor ma nadzieję, że niniejsza publikacja przybliży zainteresowanym nią czytelnikom meandry żydowskiej refleksji bioetycznej i zainspiruje do podjęcia trudu jej badawczej eksploracji.

Summary

The contemporary bioethical debate is in essence unthinkable without taking into consideration the ecumenical or interfaith context. Thinkers engaged in dialogues often regard it as insignificant. As a result, issues related to bioethics are almost absent in official Christian-Jewish dialogues. Although Jews and Christians share a similar anthropological vision, many of them remain divided in questions of bioethics. Jewish bioethics fully deserves to be the subject of Christian interest. This publication responds to this need and discusses the sources and trends that are prevalent in contemporary Jewish bioethical reflection. The presentation of the rabbinical dialectical casuistry, which reveals the characteristic Jewish bioethical way of reasoning, argumentation and resolving problematic issues of bioethics has a specific place in the reflections made in this article.

¹¹⁹ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 23.



Nowy ateizm

Wstęp

Ostatnimi laty daje się zauważyć wzrost aktywności ateizmu. Jeszcze stosunkowo niedawno niewiara demonstrowała się częściej poprzez agnostycyzm, antyklerykalizm lub w skrajnych przypadkach satanizm, niż jako otwarty ateizm; ten zaś przyjmował formy raczej stonowane. Religię krytykowano za pretendowanie do jedynie słusznych poglądów, za nadmierną aktywność polityczną i klerykalizm, za obłudę jej przedstawicieli czy nadmierny rygorizm moralny. Stosunkowo rzadkie były wypadki atakowania jej za samo głoszenie istnienia Boga i wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Od kilku lat sytuacja zmieniła się diametralnie. W tej chwili dominującą formą wyrażania niechęci do religii jest jednoznaczny ateizm i przeciwstawianie się wierze z pozycji nauki i racjonalizmu. Teraz zatem formą niewiary staje się tak zwany nowy ateizm ze swą ikoniczną postacią – Richardem Dawkinsem. Ruch to zresztą wielowątkowy, przejawiający się w kilku różnych wersjach, obecny zarówno w świecie akademickim, literaturze filozoficznej, popularnonaukowej, jak i w publicystyce, literaturze pięknej i pop-kulturze, trafił też do świadomości potocznej. Jak dotąd brakuje rzetelnej analizy tego nurtu. Albo traktuje się go jako skuteczną broń w walce z irracjonalizmem, religią i przesądami, albo przeciwnie: zwalczany jest – bądź to z pozycji religijnych bądź bardziej umiarkowanych form ateizmu czy agnostycyzmu¹ – za zbytnią agresję i tendencję do naukowego fundamentalizmu. Obydwie postawy jednak raczej zaciemniają niż rozjaśniają owo zjawisko.

* Dr Janusz Kucharczyk jest wykładowcą Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie.

¹ Por. D. Berlinski, *Szatańskie urojenie*, Warszawa 2009.

A warto mu się przyjrzeć bliżej, jednak na chłodno i w sposób w miarę obiektywny. Niezbędna jest zatem rzeczowa refleksja, również ze strony filozofii i teologii chrześcijańskiej. Patrząc z tej perspektywy polemika zda się być z oczywistych względów nieunikniona, należy się jednak wystrzegać i zbyt szybkiego formułowania wobec niego zarzutów i lekceważącego doń stosunku. Łatwo jest bowiem nowy ateizm krytykować, choćby za agresywny ton wobec religii. Jednak by robić to skutecznie należy wpierw dobrze zrozumieć to zjawisko dokonując jego obiektywnej oceny, poszukać tego, co decyduje o jego sukcesie, a także tego, co faktycznie jest źródłem wspomnianej agresji. Trzeba też najpierw postarać się zobaczyć rzeczywistość z jego perspektywy.

1. Stary a nowy ateizm

Różnica między starym a nowym ateizmem

Wyjaśnienia wymaga wpierw samo określenie „nowy”. Oczywiście do pewnego stopnia jest ono mylące. Przecież nowi ateści nie powstałi nagle i wcześniej też byli w większości ateistami i to mniej więcej takimi samymi jak obecnie. Rozróżnienie to jednak zachowuje pewną wartość, ponieważ jego przedstawiciele od pewnego momentu stali się w głoszeniu ateizmu bardziej zdecydowani – odrzucili pewne konwenanse nie bojąc się często bardzo agresywnych form ekspresji i zaangażowania; ich poglądy zaś stały się nośne i popularne. W pierwszej dekadzie XXI wieku wydanych zostało kilka pozycji książkowych o bardzo jednoznacznie ateistycznym przesłaniu napisanych z zapałem iście misjonarskim i otwarcie deklarowaną wrogością wobec religii. Stosunkowo niedawno jeszcze panowało przekonanie, że wyznawanie tej czy innej wiary jest sprawą całkowicie prywatną i szanując to należy unikać zbyt intensywnych otwartych ataków na nią. Pogląd ten uzasadniany był przede wszystkim tym, że religia wykracza poza obszar obiektywnej, weryfikowalnej wiedzy, którą można traktować jako pewne wspólne dobro. Tą sferą zajmuje się nauka, która odpowiada na pytania o to jaki jest świat. Religia zaś wskazuje na wartości, duchowe potrzeby człowieka i na to, co jest poza tą sferą, którą zajmuje się nauka. Przy takim założeniu, lepiej ją zostawić prywatnym wyborom. Konsens ten wydawał się na tyle istotnym dobrem społecznym, że jego utrata za cenę głoszenia niewiary wydawała się

zbyt wysoka, nawet dla ateistów, którzy podważali ową rozłączność obszarów zainteresowania nauki i religii, jak Dawkins i obecni przedstawiciele nowego ateizmu. Ale wydarzenia, które nastąpiły po 11.09.2001 r. zmieniły ten stan rzeczy, ukazały, że religia może być źródłem przemocy. Każda religia, islam, chrześcijaństwo, judaizm, także religie Wschodu (przypadki agresji ze strony fundamentalistów hinduistycznych). Tym samym dla części ateistów szacunek wobec niej stał się podejrzanym. Trzeba było tylko otwarcie zerwać z tezą o rozłączności obszarów zainteresowania religii i nauki, by tę pierwszą zaatakować za jej naukową ignorancję.

Nastąpiła w ten sposób istotna zmiana w zestawie głównych argumentów na rzecz ateizmu i jego ogólnego charakteru. Ona to obok odrzucenia zasady szacunku wobec religii leży u podstaw tego nowego zjawiska. Podważyła bowiem jej teoretyczne uzasadnienie: zasadę oddzielenia nauki od światopoglądu. Nie jest to zmiana jednoznaczna, ponieważ wszystkie używane przez nowy ateizm argumenty istniały już wcześniej, a stare i mniej charakterystyczne dla tegoż bynajmniej nie przestały istnieć, to jednak nastąpiło znaczące przesunięcie. Jego wiodący typ w przeciwieństwie do starszych form odwołuje się do nauk przyrodniczych, a szczególnie biologicznych: teorii ewolucji, neurokognitywistyki wraz z jej zastosowaniami w antropologii, psychologii, religioznawstwie, nieco rzadziej do fizyki. Odwołania do logiki, analizy języka, filozofii, tradycyjnej psychologii, historii religii, biblistyki, archeologii biblijnej, historii Kościoła, kwestii społecznych, etycznych, które były stosowane kiedyś, chociaż całkiem nie znikły, znalazły się na dalszym planie.

Trzy typy starego ateizmu a argumentacja nowego

1. Ateizm kontynuatorów mistrzów podejrzeń, o którym pisał Paul Ricoeur², czyli ateizm autorów odwołujących się (jak egzystencjalista Sartre czy postmodernista Foucault) do poglądów Marksa, Nietzschego i Freuda (moglibyśmy dodać tutaj również Durkheima) koncentrował się na analizie religii jako pewnego zjawiska psychologicznego bądź socjologicznego. I jakkolwiek wszyscy oni powoływali się też na Darwina, to jego nazwisko pozostawało raczej w tle, jako dalsza, pośrednia inspiracja. Oczywiście

² Por. np. P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka, rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 33-61.

spotykamy tu rozmaite poglądy, ale połączone jednym: podważaniem religii przez demaskowanie innych niż deklarowane motywy ich wyznawców. Wszyscy oni wywodzili wiarę ze zgola niereligijnych i mało chwalebnych na ogół pobudek. Naprawdę odnosiła się więc do stosunków społecznych i relacji między ludźmi, wzajemnych animozji czy urazów, zarówno jednostkowych jak i grupowych, ale projektowała je w sferę transcendentną. Usunięcie tych źródeł wiary miało automatycznie religię zlikwidować. Poglądy tych myślicieli bywały często ze sobą łączone.

Ta forma atakowania religii, polegająca na demaskowaniu prawdziwej jej natury jest w nowym ateizmie obecna, ale zmieniła swój charakter. W tym ujęciu wiara też jest wytworem innych sił, niż sama to przyznaje, ale przestaje być uznawana za wyraz relacji międzyludzkich, indywidualnych czy społecznych, lecz po prostu za wytwór ewolucji genetycznej, memetycznej, czyli analogicznej do biologicznej zmiany idei i zachowań niedziedzicznych drogą genetyczną³. Jest konsekwencją działania mózgu, naturalnych mechanizmów umysłowych. Dla mistrzów podejrzeń religia rzeczywiście mówiła jakąś prawdę o pewnej rzeczywistości, tylko innej niż przyznawała. Dla nowego ateizmu religia nie mówi żadnej, nawet wypaczonej prawdy o niczym⁴. Jest po prostu pomyłką, kłamstwem, urojeniem. Ta nowa forma demaskacji wierzeń religijnych pozostaje o wiele mniej wyrafinowana i traktuje je płycej niż poprzednie. Ale uzyskuje wyraźniejsze potwierdzenie (w deklaracji, czy naprawdę to inna sprawa) empiryczne odwołując się wprost do osiągnięć nauk przyrodniczych. Te bowiem uchodzą za lepiej uzasadnione niż nauki społeczne. Ich wyniki są jednoznaczne i jaśniej wyrażane, cieszą się większym autorytetem, co skrzętnie wykorzystuje omawiany ruch.

2. Ateizm logików i filozofów analitycznych miał zupełnie inny charakter. W mniejszym stopniu zajmował się religią jako zjawiskiem społecznym, psychologicznym i pewnym stylem życia ale też nie samym Bogiem, skupiając się raczej na analizie zdań religii – ich charakteru, sensowności i wartości

³ R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 238-278; D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008, s. 131-178.

⁴ D. Wulff, *Psychologia religii, klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 532. Autor proponuje tam podział psychologii religii, które opierają się na założeniu jej fałszywości, na literalne zaprzeczenie i interpretacje redukujące. Te nurty, na których opiera się nowy ateizm są tam zaliczone do pierwszej grupy, poglądy Freuda i podobne do drugiej. Dla pierwszej religia jest po prostu fałszem, dla drugiej przekazuje ukrytą prawdę o psychice.

logicznej za pomocą środków jakie daje logika. Nie tworzył alternatywnej wobec religii metafizyki, a tym bardziej duchowości, podawał jedynie logicznej analizie jej język. Ateizm w takim wydaniu był pewną formą profesjonalnej filozofii.

3. Bezpośrednia krytyka twierdzeń religii też jest oczywiście w nowym ateizmie obecna. Ale zamiast wyrafinowanej aparatury logicznej widzimy tu przede wszystkim odniesienia do nauk przyrodniczych. Znajdujemy tu co prawda krytykę dowodów na istnienie Boga, ale ta przeprowadzona przez Dawkinsa wypada przecież błado na tle np. *Cudu teizmu* Mackie'ego⁵, i nie wnosi tu nic nowego. Konstruuje się też dowody na nieistnienie Boga, ale spłycone pod względem użytego warsztatu analizy logicznej, semantycznej, syntaktycznej sprowadzające się do twierdzenia, że po Darwinie wiara w Boga jest zbędna lub wręcz niemożliwa. Najważniejszy argument przeciw istnieniu Boga jest odwróceniem argumentacji teistycznej i opiera się na teorii ewolucji: Bóg by być tak złożonym, by zasłużyć na miano Boga, musiałby wyewoluować, bo nie może coś tak złożonego istnieć samo z siebie, ale wtedy nie byłby Bogiem⁶. Tak teizmowi przeciwstawiany jest wprost darwinizm, ale rozwinięty w swego rodzaju metafizykę. Tym samym jednak zamiast logicznej analizy twierdzeń religii mamy raczej próbę zastąpienia jednego systemu metafizycznego innym.

4. Ateizm historyków i krytyków religii w przeciwieństwie do pozostałych nie posiadał charakteru przede wszystkim filozoficznego, ale raczej opierał się na krytyce tekstów, ludzi i instytucji związanych z religią. Przykładem takiej formy ateizmu jest działalność Karlheinz Deschnera⁷, bardzo wobec religii agresywna, ale podejmująca dość staranną krytykę różnych kulturowych, politycznych i społecznych jej przejawów.

Nowy ateizm również krytykuje kulturowe, społeczne i etyczne przejawy religii⁸. Ale brakuje mu systematycznej historycznej analizy. Są w nim obecne raczej powierzchowne odniesienia do faktu, że zabijano w imię religii i swobodnie wybrane przykłady do z góry założonej tezy, że religia jest zła i skutki

⁵ J.L. Mackie, *Cud teizmu*, Warszawa 1997. Dzieło w całości poświęcone jest krytycznej logicznej analizie argumentów teistycznych, z perspektywy ateizmu empirycznego.

⁶ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 161-225

⁷ Znany z dzieł takich jak: *Krzyż pański z kościołem*, Gdynia, 1994; *Kryminalna historia chrześcijaństwa*, Gdynia 1998-2002.

⁸ Tamże, s. 321-460.

jakie wywołuje są groźne dla społeczeństwa⁹. Dużo jest bezpośrednich odwołań do wydarzeń współczesnych, islamskiego terroryzmu, amerykańskiego fundamentalizmu chrześcijańskiego itp. Opierając się na naukach przyrodniczych nauki społeczne i historyczne traktuje raczej marginalnie. Zamiast rzetelnego przedstawienia historycznych faktów przedstawiony zostaje odbiorcom raczej zbiór anegdot będących ilustracją tezy o szkodliwości irracjonalizmu religii przeciwstawionemu racjonalizmowi nauki i ateizmu.

Na pierwszy rzut oka wydaje się więc, że nowy ateizm jest w pewnej mierze krokiem wstecz. Choć odwołuje się do nauki, w istocie raczej obniża poziom naukowej rzetelności. Można wręcz zapytać co nowego wnosi w stosunku do poprzednich jego form? Jak pokazaliśmy wyżej, są w nim obecne wszystkie wymienione sposoby argumentacji przeciw tezie teistycznej. Jeżeli porównywać go ze starym na polu demaskowania zjawiska religii, logicznej analizy jej zdań oraz społecznej i historycznej krytyki to trzeba przyznać, że jest ona na zdecydowanie niższym poziomie. Mimo to ci przedstawiciele starych form, którym zawsze był bliski bezkompromisowy, wojujący ateizm niejako przyłączają się do nowego ateizmu. Przykładem tego jest wręczenie nagrody im. Deschner Prize Dawkinsowi w 2007 r.¹⁰, a na gruncie polskim włączanie do swojej argumentacji tez nowego ateizmu przez przedstawicieli ateizmu semantycznego, Bohdana Chwedeńczuka i Barbary Stanosz¹¹, którzy niejako dołączyli do tego nowego zjawiska. Co więc sprawia, że mimo obniżenia poziomu dyskusji jest tak atrakcyjny i odniósł sukces?

2. Analiza przyczyn sukcesu

Wydaje się, że jego siła wyrasta z kilku, ściśle ze sobą zresztą powiązanych czynników.

1. Nowy ateizm nie ma (w deklaracji) przede wszystkim charakteru filozoficznego, ani ideologicznego, ale chce być bezpośrednią konsekwencją

⁹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 377-414. Na tej krytyce skoncentrowany jest też ateizm Christophera Hitchensa i Sama Harrisa, o których niżej.

¹⁰ http://pl.wikipedia.org/wiki/Richard_Dawkins (data dostępu: 10.10.2013).

¹¹ Barbara Stanosz jest tłumaczką i autorką wstępu do jednego z manifestów nowego ateizmu: D. Dennett, *Odczarowanie...*, dz. cyt., s. 7-22. Bohdan Chwedeńczuk zaś wpisuje się w nowy ateizm na przykład artykułem: *Religia. Co o niej wiemy?*, opublikowanego na portalu Racjonalista.pl: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5037/k,3> (data dostępu: 10.10.2013).

nauk przyrodniczych. Często łączy się to ze wspomnianym pewnym obniżeniem poziomu w sferze argumentacji czysto filozoficznej. Nawet Daniel Dennett najbardziej predestynowany do kontynuowania klasycznej krytyki teizmu jako uczeń wybitnych filozofów analitycznych, też jej nie rozwija proponując jedynie nieco bardziej filozoficznie wyrafinowaną wersję ateizmu Dawkinsa, opartego nie na wątkach obecnych u klasyków tej tradycji myśli, ale jedynie filozoficznym wyrażeniu tej samej formy darwinizmu, którą proponuje Dawkins. Często nowy ateizm jest atakowany za właśnie mniejsze logiczne, filozoficzne czy religioznawcze wyrafinowanie niż to którym odznaczają się różne formy starego¹². Taka krytyka to jednak nieporozumienie. Uwaga ta nie dotyczy polemicznej analizy poglądów Dawkinsa dokonanej przez Alistera McGratha, której nie będziemy tu opisywać szczegółowo. Wystarczy tylko wspomnieć, że w dwu swych książkach¹³ poświęconych Dawkinsowi analizuje jego poglądy w całym ich kontekście, w tym sensie nie jest to krytyka powierzchowna, może jednak budzić pewne zastrzeżenia pozostawiając pewien niedosyt, potrzebna jest kontynuacja. Dyskusja Dawkinsa i McGratha zasługuje na osobną publikację. Ale teraz nie o tym. Istotą tego ruchu jest właśnie zwrócenie się wprost do danych nauk przyrodniczych z pominięciem tradycji filozoficznej czy religioznawczej. Chce dowieść, że obraz świata, który wyłania się z tego obszaru wiedzy czyni zbędnym pojęcie Boga. Wszystkie te sfery, w których teza o istnieniu Boga coś wyjaśniała zdaniem nowego ateizmu nauka pozwoliła zrozumieć lepiej. Tym samym zbędna jest dogłębna znajomość samej religii, jej historii, tradycji, argumentacji. Tak jak nie trzeba – powiadają – znać się na baśniach o wrózkach, astrologii¹⁴ by w nie nie wierzyć, tak też nie trzeba znać się na religioznawstwie, by odrzucać religie. Wystarczy ich zdaniem zapoznać się z obrazem świata, jaki dają nauki przyrodnicze i tylko ogólnie zaznajomić się z tezą religii. Ganieńca za to nowego ateizmu przypomina trochę krytykę zupy ogórkowej za to, że

¹² Por. np. wywiad z Markiem C. Taylorem amerykańskim filozofem religii w dodatku Europa do tygodnika Newsweek (październik 2009 nr 2, 283/2009) s. 14. Cytuję to jako przykład tego typu krytyki nowego ateizmu: „Dawkins i Hitchens są kompletnymi ignorantami w dziedzinie, o której wypowiadają tak ostre sądy. Gdybym ja napisał taką książkę o nauce, jaką Dawkins napisał o religii, naukowcy chybaby mnie zjedli.”

¹³ A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, Kraków 2008; tenże: *Bóg nie jest urojeniem*, Kraków 2007 (książka wydana po polsku później napisana została wcześniej).

¹⁴ R. Dawkins, *Wstęp do wydanii II*, [w:] *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 24.

nie smakuje jak czekolada. Lekceważący stosunek do badań religii stanowi o jego istocie. Mimo krytyk to właśnie owo oparcie się na naukach przyrodniczych przyczynia się do jego popularności i jest źródłem jego sukcesu.

2. Nowy ateizm jest pewną próbą tworzenia całościowego światopoglądu, udziela odpowiedzi na pytania ze wszystkich sfer życia. Szczegółowo omawia naturę i źródła bytu jako takiego, wszechświata, życia i budowy poszczególnych organizmów, natury ludzkiej, psychiki, społeczeństwa, polityki, historii. Wypowiada się na temat wartości etycznych, estetycznych, literatury, muzyki, sztuki. Jest ofertą dla ludzi poszukujących sensu życia i chcących zrozumieć swoje miejsce we wszechświecie¹⁵. Przekształca naukę w metafizykę tworząc zwarty, w miarę spójny, wszechobejmujący system filozoficzny, dla którego nie ma kwestii nierozwiązywalnych. Stawia ostateczne pytania i daje naukowe na nie odpowiedzi. Jest to dokładnie wbrew modom intelektualnym charakterystycznym dla II połowy XX wieku. Wtedy w filozofii dominował trend nakazujący odchodzenie od wielkich narracji, choć oczywiście nie wszyscy mu się poddawali. Nowy ateizm odwołując się do nauki, a nie filozofii powrócił paradoksalnie do tej jej tradycyjnej funkcji. W XX wieku próbowała być ona nauką, a w obecnym nauka stała się filozofią jako nowy ateizm, przestaje być techniczną analizą poszczególnych problemów, a staje się systemem, filozofią natury trochę na wzór naturalistycznej filozofii greckiej, od jońskiej po stoicką. Metafizyka jawi się zaś jako ostateczna konsekwencja nauki.

3. Jednakże nowy ateizm podobnie jak wyżej wspomniane filozofie jest czymś więcej niż przekształconą w metafizykę popularyzacją osiągnięć nauk przyrodniczych. To nie tylko alternatywny wobec religii pogląd na świat, ale też i duchowość. Używamy celowo tego pojęcia, zamiast „religia”, kojarzącego się przecież z wiarą w takich czy innych bogów. Nowy ateizm jest formą duchowości rozumianej jako zespół przekonań, postaw i praktyk skupionych wobec sensu życia, czczenia rzeczywistości wyższej niż człowiek, przeżywania *mysterium tremendum et fascinans*¹⁶. Owo *mysterium* umieszcza jednak

¹⁵ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 484-502; tenże: *Rozplatanie tęcz. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, Warszawa 2001.

¹⁶ Nawiązanie do definicji świętości niemieckiego fenomenologa religii Rudolfa Otto z jego najgłośniejszej pracy *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.

wprost w rzeczywistości badanej przez nauki przyrodnicze. Dawkins w swej niestety nie przełożonej na nasz język jedną ze swoich ciekawszych prac: *The ancestor's tale* będącą świadomym nawiązaniem do dwóch dzieł z chrześcijańskiej klasyki angielskiej, XIV – wiecznych *Opowieści kanterberyjskich* (ang. *Canterbury tales*) Geoffreya Chaucera i XVII wiecznej *Wędrówki pielgrzymy* Johna Bunyana, gdzie opowiada o pielgrzymce do źródeł życia wzdłuż jego gałęzi zaczynając od współczesnego człowieka cofając się stopniowo i spotykając innych pielgrzymów, inne gatunki organizmów żywych w momentach rozgałęzienia się ich linii rodowych, kończy taką deklaracją religijną „Pielgrzymka implikuje pobożność i cześć (...) Ja chcę sprowadzić czy zniżyć prawdziwą cześć która poruszeni jesteśmy by święcić wszechświat, kiedy tylko poznaliśmy go odpowiednio (...) Mój sprzeciw wobec wierzeń ponadnaturalnych, dotyczy właśnie tego, że w pożałowania godny sposób nie odnoszą się do wzniosłej wielkości realnego świata”¹⁷. Jest więc rodzajem opartego na nauce, racjonalistycznego kultu natury. Jej precedensem są pewne formy filozofii antycznej. Do pewnego stopnia filozofia jońska, ale lepiej systemy hellenistyczne: stoicyzm i epikureizm, które były oparte na racjonalizmie i naturalizmie pewną formą duchowości i stylem życia. Do nich można zaliczyć także spinozański panteizm, oświeceniowy deizm, czy ateizm Diderota albo Holbacha.

4. Wyraża się on w literaturze popularnonaukowej, odwołuje się do języka i środków ekspresji charakterystycznych dla pop-kultury. Nie jest adresowany przede wszystkim do środowisk akademickich, a bardziej do odbiorcy masowego, żywo obecny w internecie. W tym kontekście mniejsze logiczne, filozoficzne czy metodologiczne wyrafinowanie jest zaletą¹⁸. Jest prowokujący, bulwersujący i przyciąga uwagę. Ma być atrakcyjny także i dla elit intelektualnych, ale nie dla nich przede wszystkim. Nie traci związków

¹⁷ „Pilgrimage implies piety and reverence (...). I want to reduce or downgrade the true reverence which with we are moved to celebrate the universe, once we understand it properly (...) My objection to supernatural beliefs is precisely that they miserably fail to the sublime grandeur of the real world” (Richard Dawkins *The ancestor's tale, The Pilgrimage to the Dawn of Life*, Londyn 2005 s. 629).

Podobnie D. Dennett drzewo życia i przyrodę obdarzył religijną niemal czcią (D. Dennett, *Darwins' dangerous idea*, s. 520). Zakończył swój wywód na tej stronie zdaniem: „The world is sacred”.

¹⁸ Sami ateści są tego świadomi, por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 23.

z osiągnięciami akademickiej nauki, ale albo w ogóle albo powierzchownie odnosi się do osiągnięć tradycyjnej filozofii, psychologii, socjologii religii. Jest łącznikiem między uprawianymi na uniwersytetach naukami ścisłymi a popularną kulturą i duchowością niejako ponad głowami humanistów. Stał się popularyzacją nauk przyrodniczych jako nowej duchowości dla mas, dostosowaną do współczesnej wrażliwości, która ceni naoczność, medialność, konkretność, dosłowność, prostotę, łatwość i atrakcyjność przekazu.

5. Odwołuje się do wydarzeń politycznych. Jego bezpośrednią inspiracją był przecież zamach z 11 września 2001 r., a także wojny w Afganistanie i Iraku, aktywizacja islamskiego fundamentalizmu oraz osoba amerykańskiego prezydenta George'a W. Busha i wpływ na politykę środowisk religijnej prawicy. Nie boi się publicystycznego charakteru. Jest reakcją na poczucie zagrożenia ze strony radykalnych środowisk religijnych. Przyjmuje styl misjonarski, jest bezpośrednią próbą reagowania na potrzeby i lęki współczesnego człowieka. Odwołuje się do faktów i wydarzeń, które odbiorcy znają z telewizji i internetu. Występuje przeciw religii we współczesnych sporach etycznych, społecznych i politycznych przeciwstawiając jej własny system przekonań metafizycznych i aksjologicznych.

6. Nowy ateizm jest bezkompromisowy, radykalny, wyrazisty. Otwarcie odrzuca zasady politycznej poprawności ukształtowane przez postmodernizm. Odwołuje się do czarno-białych schematów. Wszystko, co nie opiera się wprost na nauce, a pretenduje do bycia prawdą, jest fałszem i zasługuje zdaniem nowych ateistów na potępienie. Jest to oczywiście teza scjentyzmu, ale ten dawniejszy raczej unikał metafizyki uznając ją za zbiór zbędnych lub bezsensownych problemów, ten nowy ich jednak nie odrzuca, proponując tylko odmienne rozwiązania, jest zatem scjentyzmem zaangażowanym metafizycznie. Deklaruje się jako jedynie słuszna prawda, proponująca prostą, empirycznie weryfikowalną wizję nie tylko świata, ale w ogóle bytu. Nie kryje swych „misionarskich” i „ewangelizacyjnych” zapędów. Dąży do nawrócenia ludzkości na ateizm. Jest swego rodzaju ewangelią i orędziem dla świata. Jasno wskazuje wroga – religie i sposób jego likwidacji – propagowanie osiągnięć nauki i deprecjacja poznawczych, etycznych i społecznych walorów religii. Unika półśrodków, niedomówień i przemilczeń. Przecistawiając się religijnemu fundamentalizmowi tworzy jego lustrzane odbicie, tak jak on jednak może być atrakcyjny dla wielu ludzi, którzy zmęczeni są

relatywizmem i światopoglądową nijakością postmodernistycznej kultury, w którą jednak zarazem doskonale się wpisuje przejmując jej świecki charakter oraz medialność, ale odrzucając subiektywizm i irracjonalizm. Racjonalizm do którego się odwołuje ma być wystarczającą różnicą w stosunku do fundamentalizmu religijnego, chce głosić poglądy obiektywnie weryfikowalne, w przeciwieństwie do narzucających swe arbitralne wierzenia religii, które przyjmuje się „na wiarę”¹⁹.

7. Przybiera często zorganizowaną postać. Ma charyzmatycznych i łatwo rozpoznawalnych liderów, jest obecny w internecie, organizuje konferencje, akcje reklamowe itp. Wyraża się za pomocą bestsellerowych, bulwersujących książek. Jest krzykliwy, agresywny kierując swą ofertą do każdego. Organizuje spotkania mogące być alternatywą dla religii. Nie unika nawet pewnego typu rytuałów alternatywnych wobec tych tradycyjnych jak śluby czy pogrzeby.

3. Ruch trzeciej kultury jako teoretyczne zaplecze nowego ateizmu

Ruch trzeciej kultury – główne założenia i znaczenie dla nowego ateizmu

Aby zrozumieć naturę owego przekształcenia się nauki w popularną naturalistyczną metafizykę, co decyduje o sukcesie nowego ateizmu, trzeba zrozumieć tło ideowe, na którym się pojawił. Jest on bowiem ściśle powiązany z szerszym prądem intelektualnym, który za Johnem Brockmannem nazywam „trzecią kulturą” w nawiązaniu do *Two cultures* C. P. Snowa²⁰, gdzie autor porównał ze sobą światopoglądy przedstawicieli nauk ścisłych i humanistycznych podkreślając dzielące je różnice. Brockmann w eseju *Trzecia kultura*²¹ zasugerował, że oto rodzi się ruch intelektualny, w ramach którego przedstawiciele nauk ścisłych zaczynają powoli zajmować miejsce

¹⁹ Tamże, s. 27-28.

²⁰ W 1956 roku brytyjski naukowiec i pisarz Charles Percy Snow na łamach *New Statesman* w wydaniu z 6 października roku opublikował artykuł pt. *Two cultures*. 7 maja 1959 roku w siedzibie senatu Uniwersytetu w Cambridge wygłosił wykład pod takim samym tytułem. W 1963 roku został on wydrukowany w tomie *The two cultures and the second Lock*.

²¹ J. Brockmann, *Trzecia kultura*, [w:] *Trzecia kultura*, red. J. Brockmann, Warszawa 1996, s. 15-37, odniesienie do Snowa zob. s. 15.

w kulturze, przynależne dotychczas humanistom. W wydanym kilka lat później eseju „*New humanists*” po polsku *Nowy renesans*²² zauważył, że również część przedstawicieli nauk humanistycznych upodabnia się w sposobie uprawiania nauki jak i głoszonych treści do przedstawicieli nauk przyrodniczych. Powstaje w ten sposób humanistyka oparta bezpośrednio na naukach ścisłych. To właśnie ona umożliwiła uformowanie się nowego ateizmu. Ruch trzeciej kultury odrzuca dogmat rozdziału nauk ścisłych od obszarów zainteresowań humanistyki czy duchowości dowodząc, że nauki przyrodnicze są zdolne do rozwiązywania tych pytań, na które odpowiadała humanistyka, a nawet religia. Religia w ruchu trzeciej kultury staje się w całości domeną badań naukowych, które nie zostawiają miejsca na indywidualny wybór. To niekoniecznie musi prowadzić do ateizmu. Wśród ludzi związanych z tym ruchem są i ludzie wierzący w Boga, ale w takim stopniu, w jakim jest to do pogodzenia z nauką, na ogół odmienny od tradycyjnych religii, możliwe są różne formy deizmu czy naturalistycznego panteizmu, a nawet mistycyzmu. Jednakże owo charakterystyczne dla trzeciej kultury oddanie sfery pytań na jakie odpowiada religia nauce, decyduje o agresywnym charakterze nowego ateizmu. Nie należy jednak tej agresji rozpatrywać w kategoriach psychologicznych czy etycznych. Jest ona prostą konsekwencją przyjętych rozwiązań teoretycznych, a te oparte są na pewnych osiągnięciach nauk przyrodniczych. Aby zrozumieć nowy ateizm należy się przyjrzeć tym dziedzinom. Nie czyniąc tego doprowadzamy do dość powierzchownego napiętnowania nowego ateizmu za agresję, nietolerancję, arogancję itp., bez próby nawet zrozumienia jego treści. Taka polemika przynosi dość jałowe rezultaty. Nowy ateizm nie wychodzi bowiem z jakiejś refleksji z zakresu metafizyki czy filozofii nauki albo religii zastanawiając się nad wzajemnym stosunkiem tych dziedzin do siebie, ale pragnie być bezpośrednim sprawozdaniem z badań nauk przyrodniczych, być ich prostą konsekwencją. Nie można zatem go rozważać tak jak omawia się koncepcje filozoficzne przez analizę twórczości jednego autora. Nie ma on bowiem sensu poza kontekstem wyników badań pewnych dziedzin nauk przyrodniczych i opartych na nich nurtach w humanistyce, które stają się alternatywą wobec humanistyki tradycyjnej.

²² J. Brockmann, *Nowy renesans*, [w:] *Nowy renesans*, red. J. Brockmann, Warszawa 2005, s. 9-20.

Neodarwinizm i jego konsekwencje dla humanistyki jako podstawa nowego ateizmu

W II połowie XX wieku i na początku XXI bujnie rozwijają się jako dziedziny badań naukowych lub paronaukowych różne dyscypliny będące konsekwencjami neodarwinizmu powstałego w latach 40-tych. Jego rdzeniem była genetyka populacyjna czyli matematyczna procedura obliczania zmienności występowania genów w populacji oparta na połączeniu teorii Darwina z genetyką Mendla. Z czasem neodarwinizm dostarczył narzędzi do stworzenia syntezy wszystkich dyscyplin biologicznych, a wkrótce i do przekroczenia ich granic. Niedługo bowiem zrodziły się dziedziny badań, które pozwoliły na wkroczenie neodarwinizmu na obszar do tej pory zarezerwowany dla nauk humanistycznych. Nie jest przypadkiem, że do tych uczonych, którzy wnieśli największy wkład do wszystkich tych dyscyplin należy Richard Dawkins, który miał później stać się ikoną nowego ateizmu. Jego osoba spaja w jedną całość te gałęzie badań naukowych z tym ruchem stając się ważnym przedstawicielem obu nurtów intelektualnych. Treść opartych na neodarwinizmie dyscyplin pozostaje głównym teoretycznym zapleczem nowego ateizmu.

Socjobiologia oraz rozwinięta z niej **psychologia i antropologia ewolucyjna** stworzyła podstawy do pojmowania człowieka w kategoriach biologicznych, dostarczyła bowiem teoretycznych narzędzi do badania życia społecznego zwierząt w oparciu o założenia darwinizmu przez koncepcje: doboru krewniaczego, altruizmu odwzajemnionego i strategii ewolucyjnie stabilnej, które pozwoliły badać społeczne zachowania zwierząt. Wielkim sukcesem tak rozumianej socjobiologii było wyjaśnienie w kategoriach neodarwinistycznych takich zjawisk jak kolonie owadów społecznych, które zdawały się przeczyć darwinizmowi rozumianemu jako bezwzględna walka o byt lub też sugerowały istnienie doboru dla dobra gatunku. Socjobiologia wyjaśniła te zjawiska odwołując się jedynie do genetyki populacyjnej. Stworzyło ją kilku badaczy z Wielkiej Brytanii i USA: William Hamilton (1936-2000), George Williams (1926-2010), John Maynard-Smith (1920-2004) i Robert Trivers (ur. 1943) i miała na początku charakter czysto naukowy, bez światopoglądowych czy filozoficznych ambicji. Przełom nastąpił w 1976 roku i to w dwóch niezależnie napisanych dziełach. Przeniesienia jej osiągnięć do badań nad człowiekiem dokonał wówczas Edward O. Wilson (ur. 1929) w pierwszym

i ostatnim rozdziale swej *Socjobiologii*²³. W całości tej problematyce poświęcił następne dzieło *O naturze ludzkiej*²⁴. Istotnym zaś elementem przekształcenia socjobiologii w pewną całościową koncepcję, która wyrastała ponad wąską dziedzinę badań nad zachowaniem zwierząt w dziedzinę o aspiracjach uniwersalnie światopoglądowych był *Samolubny gen*²⁵ pierwsza książka Richarda Dawkinsa. Socjobiologia była szokiem dla ówczesnych przedstawicieli nauk społecznych. Do tej pory nie zdobyła pełnego uznania, choć jej wpływ stale rośnie. Jej zwolennicy jednak zinterpretowali opór przeciw niej jako wyraz uprzedzeń ideologicznych. Tak jest zresztą do dziś, choć animozje są dużo mniejsze, ale podział pozostał. Zapoczątkowała jednak ona rozwój wielu dyscyplin, które przekroczyły podział na nauki przyrodnicze i humanistyczne. Wytworzyła ewolucyjną psychologię i antropologię, etykę, ekonomię, estetykę, religioznawstwo tłumacząc wiele zachowań ludzkich w kategoriach ewolucyjnych. Nauki te rozwijają się ciągle i dochodzą do interesujących rezultatów.

Wkład Wilsona i Dawkinsa polega na tym, że umożliwili przeniesienie rezultatów badań z zakresu biologii na nauki społeczne, psychologię i filozofię. Samo zaś powodzenie tych dyscyplin jest traktowane przez nowych ateistów jako dowód na to, że nie ma obszarów poznania niedostępnych dla nauk przyrodniczych. Zanegowały kartezjański dualizm w spojrzeniu na człowieka. Nie pozostawiły miejsca nie tylko dla duszy ale dla sfery specyficznie ludzkiej. Człowiek stał się po prostu jednym ze zwierząt i jego zachowania w zakresie życia płciowego, społecznego, przyjmowanych zasad etycznych i społecznych, dzieł sztuki, a nawet zachowań religijnych badane są tak jak tychże obyczaje. Nie ma w nich miejsca na sferę, która byłaby specjalnie zarezerwowana dla refleksji czysto humanistycznej, a tym bardziej dla religii czy teologii. To stanie się jednym z fundamentów nowego ateizmu i będzie decydowało o jego agresywności i bezkompromisowości. Te aspekty życia ludzkiego zostały zdaniem jego zwolenników zaanektowane przez biologię. Negowanie tego jest dla nich jedynie ignorancją połączoną z ideologicznym zaciętrzewieniem i brakiem pokory wobec faktów. By się z nimi zmierzyć trzeba wejść na obszar tych dyscyplin. Ich wyniki nie są do

²³ E.O. Wilson, *Socjobiologia*, Poznań 2001.

²⁴ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Poznań 1998.

²⁵ R. Dawkins, *Samolubny gen*, I wyd. 1996; II wyd., rozszerzone, Warszawa 2003.

przyjęcia dla wszystkich przedstawicieli tych dziedzin, ale znalazły sporo zwolenników i stały się liczącym nurtem w tych naukach, na dodatek medialnym, nie bojącym się oddziaływania w zakresie publicystyki i kultury popularnej, stanowiąc tak podglebie dla przyjęcia nowego ateizmu przez nadanie mu naukowego uzasadnienia.

Krytyka kreacjonizmu i apologia darwinizmu stała się następnym polem dla rozwoju światopoglądowych konsekwencji neodarwinizmu. Dawkins obok nieżyjącego Stephena Jaya Goulda²⁶, który był zresztą przeciwnikiem socjobiologii i zwolennikiem oddzielenia obszarów zainteresowania nauki od sfery, do której odnosi się religia, to największy apologeta darwinizmu w sporze z kreacjonizmem. Dawkins wykracza przy tym poza obronę darwinizmu w ścisłym sensie. Przez swoją koncepcję ślepego zegarmistrza²⁷ wszedł w obszar metafizyki traktując dobór naturalny jako alternatywę dla Boga w byciu źródłem projektu obserwowanego w przyrodzie. Dobór naturalny w jego ujęciu stał się ślepym kreatorem organizmów żywych w całej ich złożoności. Dawkins dowodzi, że wyjaśnia wszystko to co tłumaczyć miałyby istnienie Boga odwołując się do mniej złożonych środków: prostego mechanizmu selekcji zamiast nadprzyrodzonej, wszechmocnej osoby. Istotnym elementem jego argumentacji i jednym z filarów nowego ateizmu jest podkreślanie tego, że ewolucja nie opiera się na przypadku, a w świecie widać oznaki projektu, który ma swojego projektanta. Dawkins podkreśla, że koncepcja doboru naturalnego jest wystarczającym wyjaśnieniem tego fenomenu. Projektant czy też zegarmistrz rzeczywiście istnieje, powiada Dawkins, tyle że jest to prosty nieświadomy, bezcelowy mechanizm selekcji. Obrona darwinizmu od początku była dla niego równoznaczna z obroną ateizmu. Trudno jednak już wtedy mówić o nowym ateizmie. Ten powstał później jako pewna synteza różnych wątków i dzieło wielu ludzi i tradycji intelektualnych. Jednak koncepcja ślepego zegarmistrza i rozwinięta w oparciu o nią *sui generis* metafizyka stała się jednym z jego filarów pozwalających oprzeć ateizm na biologii i jądrem argumentacji za nieistnieniem Boga.

²⁶ S. Jay Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina. Wybór esejów*, Warszawa 1999; tenże: zaś Stephen Jay Gould, *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Warszawa 2002. Pierwsza pozycja ma charakter popularnonaukowy, druga przedstawia jego koncepcję relacji między wiarą a nauką.

²⁷ R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Warszawa 1994. Sam tytuł zdradza metafizyczne ambicje dzieła.

Memetyka. Trudno memetykę uznać za naukę, na pewno nie jest nią w tym sensie, co jej wzór, jakim jest genetyka, ale rozwinęła się jako pewna paranaukowa dyscyplina na pograniczu filozofii, psychologii i nauk społecznych uprawianych z darwinowskiej perspektywy. Stała się tak pewnym dopełnieniem psychologii ewolucyjnej, choć powstała jedynie jako przykład ilustracji działania doboru niezależnego od DNA, jako próba ilustracji mechanizmu, ale na innym podłożu. Kontynuatorami tego pomysłu Dawkinsa są między innymi Dan Denett, do którego jeszcze wrócimy i Susan Blackmore²⁸. Pozwoliła nie redukując zjawisk kulturowych do genetyki analizować je w tych samych kategoriach, co organizmy żywe jako dalszą część szeroko rozumianej ewolucji, w której rolę genów zajmują memy, czyli analogiczne do nich replikatory treści kulturowych, które podobnie jak one podlegają procesowi selekcji i ewolucji. Krytyka religii od początku była jednym z głównych zastosowań memetyki²⁹, dostarczającej jej narzędzi do traktowania wiary w Boga jak wirusa czy pasożyta przenoszonego przez religijną propagandę. Rozpowszechnianie się tych treści memetyka bada metodami epidemiologii. Bóg został sprowadzony do poziomu wirusa czy pasożyta, który infekuje umysły. Stała się tak ona jednym z fundamentów nowego ateizmu.

Wszystkie te związane z neodarwinizmem dyscypliny, ściśle się łączą z nazwiskiem Richarda Dawkinsa, ale jest on jedynie inspiratorem i popularyzatorem idei rozwijanych przez naukowców specjalizujących się w poszczególnych dziedzinach. Stał się on w ich zakresie ważnym pośrednikiem między naukami ścisłymi i humanistycznymi przez ich filozoficzną interpretację a zarazem popularyzację pozostającą w stałym dialogu z nauką, którą zarówno inspiruje jak i popularyzuje. Tym samym nowy ateizm nie jest jego wyłącznym dziełem. Tym bardziej, że jest więcej myślicieli pełniących podobną funkcję co Dawkins i przyczyniających się do rozwoju idei trzeciej kultury i nowego ateizmu.

Neurokognitywistyka jako filozofia umysłu nowego ateizmu

Dyscypliną związaną z biologią, która rozwija się chyba jeszcze szybciej niż biologia ewolucyjna, i która w chyba jeszcze większym stopniu niż

²⁸ S. Blackmore, *Maszyna memowa*, Poznań 2002.

²⁹ R. Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 2003, s. 273-275.

ona przyczynia się do zatarcia podziału na nauki ścisłe i humanistyczne jest neurokognitywistyka, nauka z pogranicza biologii, medycyny, filozofii, logiki, matematyki, informatyki, robotyki, antropologii i psychologii. Skupia się na badaniu mózgu wykraczając jednak poza tradycyjnie rozumianą neurologię czy neurobiologię. Stała się nowoczesną, empiryczną filozofią umysłu. Świadomość pozbawiona została nimbu tajemnicy, stała się normalnym przedmiotem badań naukowych, empirycznie weryfikowalnych i rozwijanych za pomocą aparatury charakterystycznej dla biologii. Podobnie jak biologia ewolucyjna neurokognitywistyka wkroczyła na obszary dotychczas zarezerwowane dla psychologii i filozofii, czy nawet teologii lub ezoteryki. „Miękkie” metody badań charakterystyczne dla nauk społecznych i filozofii zastąpiła „twardymi” metodami nauk ścisłych zajmując się zasadniczo problemami psychologicznymi: osobowością, uczuciami, zdolnościami poznawczymi, myśleniem czy filozoficznymi jak natura umysłu i świadomości, podstaw mechanizmów poznawczych w kontekście pytań epistemologii, kwestiami z zakresu etyki – problem kontroli zachowań czy estetyki – neurologiczne mechanizmy percepcji i tworzenia sztuki.

Ważne są też tu związki z badaniami nad możliwością skonstruowania sztucznej inteligencji, co staje się istotnym przyczynkiem do poznania ludzkiej natury i chyba jeszcze bardziej niż neodarwinizm zamazuje wyjątkowość człowieka sprowadzając jego umysł do mechanizmów nawet nie tyle biologicznych co wprost fizykochemicznych. Tamten sprowadzał człowieka do jednego z gatunków zwierząt, neurokognitywistyka redukuje go do maszyny. Ale niekonieczne oznacza to jego deprecjację, przeciwnie w kontekście badań nad sztuczną inteligencją otwiera perspektywę dalszej ewolucji człowieka, która będzie kontynuowana w sferze informatyki i robotyki. Dostarcza w ten sposób podstaw dla alternatywnej wobec religijnej eschatologii. Ray Kurzweil mówi o osobliwości, która przetrnie ciągłość ludzkiej historii³⁰. Daje szansę życia

³⁰ R. Kurzweil, *Osobliwość*, s. 221-222, [w:] *Nowy renesans*, red. J. Brockmann, Warszawa 2005, s. 215-230: „Osobliwość to termin zapożyczony z fizyki. To punkt o nieskończonej gęstości i materii; załamanie ciągłości czasoprzestrzeni. Przez analogię – w dziejach naszego gatunku takim momentem może stać się chwila, gdy postęp technologiczny stanie się tak szybki, że nastąpi zerwanie ciągłości dziejów *Homo sapiens*. Zgodnie z prawami fizyki w osobliwości nie można mówić o przeszłości ani przyszłości.” Pomysły R. Kurzweila nie są na ogół poważnie traktowane przez informatyków czy elektroników ze względu na swój ekstremalnie utopijny charakter.

wiecznego, ale przez przeniesienie ludzkiego umysłu na sprzęt komputerowy i roboty, przez zamazanie granicy między organizmem a maszyną.

Również sfera religijności człowieka nie pozostaje poza obszarem zainteresowania neurokognitywistyki. Jej wyniki dotyczące natury poznania zostały wykorzystane przy wyjaśnianiu postaw religijnych, a także takich zjawisk jak uzdrawianie wiarą, wróżenie, spirytyzm, kontakty z przybyszami z innych cywilizacji. Wytworzyła się także odrębna dyscyplina nazwana neuroteologią, która dostarczyła podstaw do badań przeżyć duchowych metodami neurologicznymi. Bada ona mózg w czasie doświadczeń religijnych, modlitwy, medytacji, kontemplacji, analizuje neurologiczne podstawy przeżyć mistycznych. Wyjaśnia też takie zjawiska jak doświadczenia oderwania się duszy od ciała zachodzące w czasie śmierci klinicznej lub podróży astralnej i innych zjawisk ze sfery okultyzmu. Przesłanie tu jest jasne i jednoznaczne: w religii nie ma niczego nadprzyrodzonego, tajemniczego, niedostępnego dla normalnej ścisłej nauki. Wszystkie te zjawiska poddają się w całości badaniom czysto naukowym. Hipoteza Boga jest całkowicie zbędna dla wyjaśniania tych zjawisk, skoro tłumaczą je w całości zwykłe procesy mózgu i umysłu. Nie musi to oznaczać deprecjacji tych doświadczeń. Wręcz przeciwnie, może wiązać się z propagowaniem mistycyzmu³¹, odrzucona zostaje tylko ich teistyczna interpretacja.

Biologiczna koncepcja człowieka jako antropologia nowego ateizmu

Psychologia ewolucyjna i neurokognitywistyka dostarczyły podstaw do nowej wizji człowieka, która traktuje go w kategoriach czysto biologicznych. Trzecim nurtem o podobnym charakterze jest genetyka behawioralna. Opiera się na badaniach nad bliźniętami definiując tak relacje między genami a wychowaniem. Ich wyniki dają bardziej jednoznaczne rezultaty niż dość spekulatywna w istocie psychologia ewolucyjna. Te trzy dyscypliny razem składają się na biologiczną koncepcję człowieka, której propagatorem jest na przykład Steven Pinker³². Wykracza jednak poza wąsko rozumianą naukę i nie boi się pewnych filozoficznych uogólnień. Odwołuje się do tradycji

³¹ Do mistycyzmu naturalistycznie interpretowanego przyznają się wprost Sam Harris i Susan Blackmore. W słabszym sensie, jako do duchowej kontemplacji natury również Richard Dawkins i Dan Dennett.

³² S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańsk 2005.

materializmu Hobbesa³³, podkreślając istnienie biologicznie zdeterminowanej natury ludzkiej, przynależną jej zdolność do agresji i całkowicie materialną naturę umysłu. Chce wychodząc z tak określonej biologicznej koncepcji człowieka dać podstawy nowej humanistyce. Omawia z tej perspektywy kwestie z zakresu natury umysłu, języka, ale też etyki, estetyki, polityki czy religii. Szuka nawet dzieł literackich, które przedstawiają zbliżoną wizję. Nie ukrywa przy tym swego ateizmu³⁴, choć jest powściągliwy w jego propagowaniu. Pozytywnie jednak odnosi się do działalności Dawkinsa³⁵, dla którego biologiczna koncepcja człowieka jest psychologiczną i antropologiczną podstawą. Obaj należą do kręgu trzeciej kultury i ściśle ze sobą współpracują.

Innym przykładem syntetycznej antropologii opartej na biologicznych podstawach jest twórczość Pascala Boyera³⁶. Odwołuje się on do osiągnięć psychologii ewolucyjnej, memetyki, nuerokognitywistyki, genetyki behawioralnej i klasycznej antropologii kultury stosując je w badaniach nad naturą religii. Przedstawia bardzo rozbudowane, wielowątkowe wyjaśnienie mechanizmu religii traktując je jako zjawisko całkowicie naturalne i wyjaśnialne w kategoriach biologicznych. Jest pewną alternatywą wobec neuroteologii, bo ta odwołuje się głównie do spektakularnych doświadczeń religijnych. Boyer chce wyjaśnić religie w jej bardziej zwyczajnych przejawach. Nie ma według niego jednego prostego mechanizmu, ale to dość złożona ich kombinacja różnych czynników, ostatecznie o biologicznym źródle, wytwór przyrody. Dawkins nawiązuje do jego wyników³⁷.

Należy jeszcze wymienić bardzo istotną dla Richarda Dawkinsa³⁸ filozofię Petera Singera³⁹. Jest lewicową alternatywą dla socjobiologii. Przejmuje

³³ Tamże, s. 449-451.

³⁴ S. Pinker, *Psychologia ewolucyjna religii*, http://www.racjonalista.pl/kk/php/s,4024/q,Psychologia_ewolucyjna_religii (data dostępu: 10.10.2013).

³⁵ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., 4 strona okładki fragment recenzji Stevena Pinkera: „Wreszcie jeden z najlepszych żyjących pisarzy-naukowców zebrał swoje poglądy na religię w jednym tomie”.

³⁶ Pascal Boyer, *I człowiek stworzył bogów*, Warszawa (bez podania roku wydania polskiego przekładu, oryginał francuski, Paryż 2001). Richard Dawkins odwołuje się do niego (R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 246).

³⁷ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 246-247.

³⁸ Tamże, s. 400-401 (bez podawania nazwiska Singera). Skądinąd wiadomo, że obaj są członkami Great Ape Project http://pl.wikipedia.org/wiki/Great_Ape_Project (data dostępu: 10.10.2013).

³⁹ Peter Singer to australijski filozof autor dzieł: *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003;

jednak pewne jej założenia. Tradycję heglowską i marksistowską umieszcza w kontekście ortodoksyjnego darwinizmu traktując człowieka jako jeden z gatunków zwierząt, a tym samym uznawanie jego wyższości nad innymi traktuje analogicznie do nierówności klasowej, rasizmu czy seksizmu używając tu analogicznego określenia *speciesism*, tłumaczonego czasem jako gatunkizm uzasadniając tak walkę o prawa zwierząt. Z tej perspektywy broni prawa do eutanazji czy aborcji. Dawkins przejmuje tę postawę⁴⁰ i wraz z Singerem jest uczestnikiem ruchu *Graet ape project* postulującego nadanie części praw ludzkich wielkim małpom człekokształtnym.

Biologiczna koncepcja człowieka zarówno w wydaniu Pinkera i Boyera jak i filozofii Singera ma dla nowego ateizmu bardzo duże znaczenie. Dostarcza mu pewnej całościowej, spójnej antropologii, czerpiącej z różnych tradycji, która dokonuje wyjaśnienia fenomenu człowieka w kategoriach czysto biologicznych. Bardzo istotny jest przy tym fakt, że Pinker, Boyer i Singer wywodzą się ze środowiska humanistycznego, nie są biologami, lepiej znają tradycyjną humanistykę i tworzą przekonującą syntezę jej osiągnięć z biologią. Stanowi to jeden z filarów nowego ateizmu nadając mu pewną spójną podstawę antropologiczną, stając się w ten sposób argumentem na rzecz tezy, że człowiek wraz całością swoich właściwości jest zrozumiały dla nauk biologicznych, które nie ujmują nic z jego złożoności ani nie degradują bogactwa jego wytworów, wliczając w to estetyczne, religijne czy polityczne sfery życia ludzkiego.

Nowa fizyka jako metafizyka nowego ateizmu

Osiągnięcia biologii czy psychologii to byłoby jeszcze za mało. Konieczne są odniesienia do całego wszechświata. Fizyka w swym rozwoju w XX wieku często zbliża się do problemów tradycyjnie zaliczanych do metafizyki, często zresztą interpretowanych w sposób zgodny z tradycją teistyczną. Ale pojawiły się też koncepcje, które mają być dla niej alternatywą. Najbardziej spektakularną jest idea wieloświata, ze swymi formami które pojawiają się jako sposób rozwiązywania dość odmiennych fizycznych problemów⁴¹. Ostatecznie

Wyzwolenie zwierząt, Warszawa 2004.

⁴⁰ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 492-506.

⁴¹ Kosmologiczną wersję tej koncepcji przedstawia np. M. Rees np. M. Rees, *Tylko sześć liczb*, Warszawa 2000. Na nią powołuje się Dawkins (R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt.). Wersję

jednak prowadzą do wizji, gdzie nasz wszechświat jest tylko jednym z wielu, realizują różne możliwości i składających się na odwieczną, metafizyczną rzeczywistość⁴². Różne formy tej koncepcji zostaną przyjęte przez nowych ateistów i staną się jednym z filarów nowego ateizmu. Tym samym nowy ateizm mówi o rzeczywistości spoza naszego świata, tworząc ateistyczną wizję zaświatów i stworzenia pozbawiając te idee religijnego charakteru, stają się częścią przyrody. Tworzy tak fundament nowej metafizyki, która odwołując się do osiągnięć nauki reinterpretuje tradycyjnie religijne motywy.

4. Główni przedstawiciele, prądy i manifesty

11 września 2001 r. – data graniczna dla nowego ateizmu jako ruchu kulturowego

Za datę graniczną – linię demarkacyjną między starym a nowym ateizmem można uznać 11 września 2001 r. Wydarzenia tego dnia i jego konsekwencje dały początek omawianemu ruchowi. Chodzi tu nie o filozoficzne czy naukowe omówione wyżej idee, które powstały wcześniej, ale o pewne zjawisko kulturowe, samą nazwę i przybranie bardziej radykalnego kursu w krytyce religii. Zamach w Nowym Jorku był tu pewnym zapalnikiem, ale oczywiście filozoficzna treść tej koncepcji sięga nawet lat 70. XX w. Teoretyczne uzasadnienie nowy ateizm dostał od nurtów omówionych wyżej. Te wydarzenia dostarczyły jedynie uzasadnienia politycznego i praktycznego. Odniesienia religijne stały się w centrum wydarzeń w Nowym Jorku, Londynie, Madrycie, Iraku i Afganistanie, także w Izraelu i Palestynie. Są one odbierane jako konflikt cywilizacji judeochrześcijańskiej z muzułmańską. Nowy ateizm odnosząc się do tego konfliktu zdaje się mówić to co w dosadnych słowach wykrzyczał Dawkins „Skończmy wreszcie z tym cholernym szacunkiem!”⁴³. Tak narodził się nowy ateizm. Znamy już jego ogólną cha-

kwantową Everetta rozwija specjalista od komputerów kwantowych też bliski Dawkinsowi David Deutsch (np.: D. Deutsch, *Struktura rzeczywistości*, Warszawa 2006), łączy ją z osiągnięciami Dawkinsa, Poppera i Turinga tworząc swoistą metafizykę.

⁴² Por. G.F.R. Ellis, *Żyjemy w wieloświecie?*, [w:] Świat Nauki, wrzesień 2011. Autor nie odrzucając hipotezy wieloświata uznaje ją za filozoficzną spekulację, nie pogląd ściśle naukowy.

⁴³ Ang. Let's now stop being so damned respectful! Fragment wypowiedzi w: *Has the World Changed?*, „The Guardian” 11 09 2001, w zbiorze opinii różnych osobistości na temat skutków zamachów z 11. 09. Polski tekst: http://pl.wikipedia.org/wiki/Richard_Dawkins (data dostępu: 10.10.2013).

rakterystykę i podstawy teoretyczne w postaci osiągnięć różnych nurtów trzeciej kultury. Oto jego główni przedstawiciele i jego manifesty, które pojawiają się masowo po 11.09.

**Richard Dawkins i Daniel Dennett
jako liderzy nowego ateizmu**

Richard Dawkins (ur. 1941) stał się ikoną nowego ateizmu i jego autentycznym liderem. W społecznym odbiorze nowy ateizm wręcz do niego się sprowadza. Jego znaczenie dla niego jest rzeczywiście duże. Dostarcza mu zarówno ogólnych teoretycznych podstaw, jak i konkretnych argumentów, a także skutecznych form jego ekspresji. Prowadzi stronę internetową, propaguje książki i akcje o charakterze ateistycznym. Nie unika debat z teistami. Jawi się jako nieustrudzony misjonarz nowego ateizmu. Cała jego twórczość ma mniej lub bardziej ateistyczny charakter. Manifestem jednak stały się dzieła stworzone już po 11.09 najpierw film *Źródło wszelkiego zła*⁴⁴, a następnie będąca jego kontynuacją książka *Bóg urojony*, której głównym tematem jest argumentacja ateistyczna. Tworzy syntezę wszystkich jego wcześniejszych dokonań skoncentrowaną na polemice z religią definiowaną jako teza o istnieniu osobowego, nadprzyrodzonego, odpowiadającego na modlitwy, dokonującego cuda Boga. W niej swoją wcześniejszą refleksję na temat doboru jako ślepego zegarmistrza⁴⁵ nadając jej jeszcze bardziej metafizyczny a zarazem ateistyczny charakter korzystając między innymi z teorii wieloświata⁴⁶ łączy ze swoją opartą na stworzonej przez siebie memetyce – koncepcją wiary jako wirusa,⁴⁷ z naturalistyczną interpretacją etyki opartą o psychologię ewolucyjną,⁴⁸ z założeniami swej opartej na filozofii Singera etyki. Dodatkowo znajdują się tam bezpośrednie odniesienia do współczesnych wydarzeń. Argumentuje, że religia nie wnosi niczego do wyjaśnienia przyrody i człowieka. Nie jest konieczna do

⁴⁴ R. Dawkins, *Źródło wszelkiego zła?* (film) 2006. Ang. *The Root of all evil?*, http://www.joemonster.org/filmy/8115/The_Root_of_all_Evil_Zrodlo_wszelkiego_zla_Polskie_napisy_ (data dostępu: 10.10.2013).

⁴⁵ Tamże, s. 161-164.

⁴⁶ Tamże, s. 201-214.

⁴⁷ Tamże, s. 264-279.

⁴⁸ Tamże, s. 292-303.

uzasadnienia etyki⁴⁹. Nie jest niezbędna dla satysfakcji duchowej i estetycznej. Jest za to źródłem agresji, fanatyzmu⁵⁰ i prowadzi do indoktrynacji dzieci⁵¹. Nie ma więc powodów, by ją szanować. Jest jedynie szkodliwym urojeniem. Mówi bowiem: „Dopóty, dopóki akceptować będziemy zasadę, że przekonania religijne muszą być respektowane, są bowiem przekonania religijnymi, musimy pogodzić się z tym, że Osama bin Laden i wszyscy zamachowcy-samobójcy... zasługują na szacunek (...) To dlatego właśnie od lat robię wszystko, co w mojej mocy, by ostrzec ludzi przed religią *per se*, a nie tylko przed tak zwanym religijnym ekstremizmem”⁵².

Ściśle powiązana z twórczością Dawkinsa pozostaje filozofia Daniela C. Dennetta (ur. 1942). Jego ogólna wizja nauki, człowieka, świata, wartości jest niemal identyczna z tą, którą propaguje Dawkins (różni ich pogląd na naturę świadomości i relację między ludźmi i zwierzętami, tu bliżej Dawkinsowi do Singera). Stosuje tę samą terminologię i typ argumentacji. Pewne wątki jednak rozwija pełniej i staranniej z punktu widzenia filozoficznego. Koncentruje się na filozofii umysłu (*Natura umysłów*, Warszawa 1997⁵³) oraz filozoficznej interpretacji darwinizmu (*Darwins dangerous idea*⁵⁴). Rozwinął ideę memetyki Dawkinsa na niej opierając swą antropologię. Manifestem nowego ateizmu w jego wydaniu jest *Odczarowanie, Religia jako zjawisko naturalne*. Ma bardziej jednorodny niż *Bóg urojony* charakter. Koncentruje się na jednej idei, na stworzeniu pełnej wizji religii opartej na założeniach memetyki, która miałaby z niej zdjąć czar nadprzyrodzoności. Z tezą o istnieniu Boga polemizuje dość pobieżnie⁵⁵. Traktuje religię w sposób dość drastyczny dla teistów jako rodzaj istoty żywej (memu), który rozwija się korzystając z ludzkiego umysłu. Porównuje ją do pasożytów⁵⁶ czy domowych zwierząt⁵⁷. Religia jego zdaniem rozwinęła się, dlatego że dobrze przystosowała się do ludzkich umysłów, i potrafi się skutecznie replikować.

⁴⁹ Tamże, s. 309-319.

⁵⁰ Tamże, s. 385-392.

⁵¹ Tamże, s. 424-435.

⁵² Tamże, s. 411.

⁵³ D. Dennett, *Natura umysłów*, Warszawa 1997.

⁵⁴ D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, London 1995.

⁵⁵ D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, s. 281-288.

⁵⁶ Tamże, s. 25-26.

⁵⁷ Tamże, s. 206-213.

Jej wyznawcy są dlatego tacy, bo ich religijność dobrze służy samej sobie będąc zagnieżdżoną w ich umyśle. Podważa nie tyle prawdziwość co użyteczność religii i nadprzyrodzony jej charakter. Nie neguje wartości przeżyć religijnych, ale samej wiary w Boga.

Sam Harris i Christopehr Hitchens jako dwaj pozostali z tzw. „czterech jeźdźców”

Sam Harris i Christopher Hitchens to autorzy kolejnych manifestów nowego ateizmu, które ukazały się po 11.09.2001 r., o wiele bardziej zdecydowanych i agresywnych niż dzieła Dawkinsa i Dennetta. Wraz z nimi dwoma określają się jako czterech jeźdźców (apokalipsy) w dostępnym w internecie filmie pod takim tytułem, gdzie jako ludzie oskarżani o „agresywny ateizm” rozmawiają o tym jak dyskutować z wyznawcami religii. Filozof kognitywista Sam Harris (ur. 1967) autor głośnych dzieł: *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*⁵⁸ i *List do chrześcijańskiego narodu*⁵⁹, *Pejzaż moralny*⁶⁰ przedstawia religię jako szkodliwy zabobon źródło fałszywej etyki i terroryzmu⁶¹. Zarazem jest zwolennikiem swego rodzaju naturalistycznego, racjonalistycznego, wzorowanego na buddyzmie ateistycznego mistycyzmu⁶² a także etycznego realizmu, obiektywistycznej, naukowej etyki wyłożonej w trzecim z podanych dzieł. Doświadczenia religijne akceptuje jako pożyteczne i odsłaniające pewną prawdę o człowieku. Dąży zarazem do całkowitego ich oderwania od interpretacji spirytualistycznej, czy teistycznej, podobnie występując wraz religijną prawicą przeciwko moralnemu relatywizmowi buduje zarazem wizję naukowej etyki o zdecydowanie antyreligijnym charakterze. Nieżyjący już Christopher Hitchens (1949-2011) dał się poznać jako autor najbardziej agresywnego manifestu nowego ateizmu pt. *bóg nie jest wielki*⁶³. Książka nie ma systematycznego charakteru i pozbawiona jest

⁵⁸ S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, 2012.

⁵⁹ S. Harris, *Letter to the christian nation*, 2006, polski przekład dostępny tylko w internecie pod adresem: <http://pl.scribd.com/doc/11548413/Sam-Harris-List-Do-Chrzescijanskiego-Narodu> (data dostępu: 10.10.2013).

⁶⁰ S. Harris, *Pejzaż moralny*, Warszawa 2012.

⁶¹ *Niebezpieczne idee w nauce*, red. John Brockmann, Warszawa 2008, s. 140-142.

⁶² S. Harris, *Koniec wiary*, dz. cyt., s. 244-251.

⁶³ Ch. Hitchens, *bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, Warszawa 2007. Pisownia tytułu z małej litery celowa.

refleksji filozoficznej mimo, że autor z wykształcenia jest filozofem. Jest raczej przeglądem różnych patologicznych przejawów religii. Posiada charakter bardziej anegdotyczny niż naukowy. Ma niewielką wartość teoretyczną, jest raczej zaangażowaną światopoglądowo publicystyką o mocnym ładunku emocjonalnym i retorycznym. Hitchens wykazywał, że wszystkie sfery życia zostają przez religię skażone. Podtytuł książki brzmi: *Jak religia wszystko zatruwa*. Stara się dowieść że dotyczy to wszelkich dziedzin życia i każdej religii: atakuje różne wyznania chrześcijaństwa, jego nieortodoksyjne odłamy jak mormonizm czy Świadków Jehowy, islam, judaizm, także buddyzm, hinduizm i new age. Bez kompromisów i dwuznaczności.

Nowy ateizm przyrodników

Jerry Coyne (ur. 1949), Steven Weinberg⁶⁴ (ur. 1933), Victor Stenger (ur. 1935), Peter Atkins (ur. 1940) to nowi ateści wywodzący się z grona przedstawicieli nauk ścisłych. Jerry Coyne jest amerykańskim biologiem i podobnie jak Dawkins łączy obronę darwinizmu z propagowaniem ateizmu.⁶⁵ Weinberg i Stenger⁶⁶ to fizycy propagujący nowy ateizm podobny do tego Dawkinsa, który często ich cytuje. Peter Atkins⁶⁷ to brytyjski chemik i popularyzator nauki, też nie stroniący od propagowania otwartego ateizmu. Wszyscy oni wydali własne manifesty. Jednym ze sloganów nowego ateizmu stało się powiedzenie Weinberga „Z religią czy bez, dobrzy ludzie będą postępować dobrze, a źli – źle, ale złe postępowanie dobrych ludzi, to zasługa religii”⁶⁸.

Nowy ateizm w filozofii

Wśród filozofów jest więcej elementów starego ateizmu, co jest oczywiste, bo miał on charakter bardziej filozoficzny. Przyjmuje jednak radykalizm

⁶⁴ Ten laureat Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki z 1979 r. swoje ateistyczne poglądy wyraża raczej okazjonalnie. Por. np. http://en.wikiquote.org/wiki/Steven_Weinberg (data dostępu: 10.10.2013).

⁶⁵ J. Coyne, *Why evolution is true?*, 2009.

⁶⁶ V. Stenger, *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does not Exist*, Amherst, 2007.

⁶⁷ Atkins broni ateizmu w licznych debatach z czołowymi apologetami teizmu, por. http://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Atkins#Views_on_religion (data dostępu: 10.10.2013).

⁶⁸ Por. przypis 49. Tekst wypowiedziany w czasie wystąpienia na the Conference on Cosmic Design, American Association for the Advancement of Science, Washington D.C. (Kwiecień 1999).

nowego. Częstsze są też odwołania do nauk przyrodniczych. Przykładem jest Anthony Clifford. Grayling⁶⁹ (ur. 1949), Michel Onfray (ur. 1959) Michael Schmidt-Salomon (ur. 1967). To przedstawiciele kontynentalnej wersji nowego ateizmu. Nowi ateści w USA i Wielkiej Brytanii odwołują się głównie do osiągnięć biologii i innych nauk przyrodniczych. To ich wersję opisaliśmy. *Traktat ateologiczny*⁷⁰ francuskiego filozofa Michela Onfraya odwołuje się raczej do tradycji europejskiej filozofii ateistycznej od XVII-wiecznych prekursorów po Nietzschego. Ale tak jak i anglosaski nowy ateizm jest reakcją na wydarzenia po 11.09 i jest zbliżony do nich w natężeniu agresji w krytyce religii i nacisku nie na abstrakcyjną i wyrafinowaną analizę religii, ale bezpośredni i praktyczny atak na wszystkie religie monoteistyczne. Píše na przykład: „W kwestiach naukowych Kościół myli się od zawsze i we wszystkim. Postawiony w obliczu jakiejś prawdy poznawczej przesładuje jej odkrywcę. Dzieje stosunku religii do nauki to pasmo niedorzeczności i absurdów. Od odrzucenia starożytnej hipotezy heliocentrycznej aż po współczesne potępienie badań genetycznych: dwadzieścia pięć wieków niepowetowanych strat dla ludzkości”⁷¹. Niemiec Michael Schmidt-Salomon⁷² jest gdzieś po środku, jest filozofem i skupia się na kwestiach etycznych czy społecznych, ale zarazem jednak odwołuje się do ewolucjonizmu. Jego ateizm i krytyka religii jest zatem zasadniczo podobna do tego u anglosaskich przedstawicieli nurtu.

Nowy ateizm w publicystyce i kulturze popularnej

Przeniknął on również do publicystyki i pop-kultury. Przykłady jej (zachodnie i polskie) można znaleźć na portalu Racjonalista.pl. Derren Brown⁷³ (ur. 1971) anonimowy autor internetowych rysunków satyrycznych *Jesus and Mo*⁷⁴ podpisujący się pseudonimem Mohammed Jones i Joseph Peter (ur. 1978) to z kolei jego przedstawiciele w wersji popularnej,

⁶⁹ A.C. Grayling, *Against All Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*, 2007 (Autor używa samych inicjałów, nie pełnych imion).

⁷⁰ M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, Warszawa 2008.

⁷¹ Tamże, s. 97.

⁷² M. Schmidt-Salomon, *Humanizm ewolucyjny*.

⁷³ Derren Brown, *Sztuczki umysłu*, Warszawa 2008, por. też film *Messiah* 2005 <http://www.youtube.com/watch?v=Dcg6LfGieRc> (data dostępu: 10.10.2013).

⁷⁴ Mohammed Jones, *Jesus and Mo*, <http://www.jesusandmo.net/> (data dostępu: 10.10.2013).

widowiskowej, którzy nadają mu formę rozrywkową lub sensacyjną, dostosowaną do ekspresji, na jaką pozwalają filmy rozpowszechniane w internecie. Brown łączy swoją teoretyczną wiedzę z zakresu kognitywistyki i psychologii ze swoimi zdolnościami showmana do demaskacji mechanizmów psychologicznych, które stoją u podłoża zjawisk z pogranicza religii i spirytyzmu. Posługuje się tymi samymi mechanizmami, co ludzie uzdrawiający wiarą, media, propagatorzy new age ale po to by propagować naturalizm, racjonalizm i ateizm określając siebie jako „psychologicznego iluzjonistę”. Nadaje nowemu ateizmowi charakter widowiskowy i wysoce atrakcyjny medialnie. Peter Joseph jest autorem popularnego w internecie filmu *Zeitgeist*⁷⁵ z pogranicza ateizmu i teorii spiskowych. Nawiązuje do starej, dawno zakwestionowanej i niezwykle uproszczonej wizji religii jako kultów solarnych. Łączy to z teoriami spiskowymi o zamachu 11.09.2001 r. i systemie bankowym. Religia to w jego ujęciu źródło wszelkiej manipulacji. To przykład najbardziej pop-kulturowej formy nowego ateizmu, gdzie przyjmuje on skrajnie sensacyjną formę. Nowy ateizm wszedł również do filmu, frazy brzmiące jak cytaty z Dawkinsa i innych nowych ateistów można usłyszeć nawet w serialach. Przykładem jest *Dr. House*⁷⁶, którego tytułowy bohater głosi poglądy zbliżone do nowego ateizmu. Podobne postaci można znaleźć w polskich serialach (nauczyciel fizyki w *Plebanii*). Nowy ateizm stał się integralną częścią popkultury, trafiając pod strzechy i zadomawiając się w potocznym dyskursie.

Nowy ateizm w Polsce

Na pierwszy plan wśród środowisk promujących nowy ateizm w Polsce wyrasta Polskie Stowarzyszenie Racjonalistów. Związany z nim portal Racjonalista.pl, który przejął wcześniejsze tradycje ateizmu (środowisko *Bez dogmatu*) wraz wszystkimi jego formami obecnymi w naszym kraju nie wytworzył jakiegoś własnego jego typu. Początkowo skupiał się na bardzo szczegółowej polemice z religią, w stylu charakterystycznym dla starego ateizmu. Obecnie propaguje światopogląd oparty na osiągnięciach współczesnej nauki i poglądy na religię i naukę Dawkinsa, Dennetta, Stengera, czy

⁷⁵ Joseph Peter, *Zeitgeist, the Movie* 2007, <http://www.youtube.com/watch?v=Fxvzkv2g83M> (data dostępu: 10.10.2013).

⁷⁶ *Dr. House*, 2004-, Por. http://pl.wikipedia.org/wiki/Gregory_House (data dostępu: 10.10.2013).

Coyne'a których teksty publikuje. Umieszcza też artykuły polskich naukowców, filozofów i publicystów związanych z nowym ateizmem rekomenduje ich książki. Należy tu wymienić na przykład Pawła Michalaka⁷⁷, który jest profesorem genetyki i genomiki w Wirginijskim Instytucie Bioinformatyki.

5. Pozytywne i negatywne twierdzenia nowego ateizmu

Część pozytywna – metafizyka i duchowość

Nie da się zrozumieć agresywnego stosunku omawianego zjawiska do religii w oderwaniu od jego pozytywnego orędzia. Mówiąc o trzeciej kulturze odnosiliśmy się do wizji świata i człowieka, do której się odwołuje. Nowy ateizm w różny sposób czyni z nich własną, alternatywną wobec tradycyjnych religii metafizykę i duchowość. Nawiązując głównie do poglądów Dawkinsa i Dennetta spróbujemy przedstawić jej główne tezy, a zarazem pokazać w jaki sposób służą ateistycznej duchowości. Jest to rodzaj syntetycznego ujęcia odwołujący się do ogólnych oczywistych wniosków i wcześniejszych ustaleń.

Podstawą epistemologiczną jest tu scjentyzm i racjonalizm. Nauka jako ciągle poszukiwanie prawdy i zwracanie się ku obiektywnej rzeczywistości jest czymś dużo więcej niż metodą poznawczą. To raczej pewien sposób poskromienia ludzkiej subiektywności, drogą poddania się obiektywnej rzeczywistości, przejawem pokory wobec faktów i otwarciem się na realny świat, jego afirmacją. Jest próbą ogarnięcia ostatecznej natury rzeczywistości i przemiany tak całego umysłu, drogą do pogodzenia się z rzeczywistością przez otwarcie się na nią, taką jaka jest.

Podstawową ideą metafizyki nowego ateizmu zdaje się być zasada prostoty jako punktu wyjścia rzeczywistości. Uznaje, że to co istnieje odwiecznie i samo z siebie musi być maksymalnie proste⁷⁸ i zbliża się do nieokreślonego chaosu. Nie negując istnienia w przyrodzie i kulturze porządku, a nawet projektu wywodzi go z chaosu, który powoli nabiera przejawów porządku, potem projektu w wyniku działania mechanizmu doboru. To on sprawia, że w wieloświecie pojawiają się

⁷⁷ P. Michalak, *Jeśli Bóg jest*, Warszawa 2012.

⁷⁸ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 219.

światy coraz lepiej uporządkowane, a w końcu w niektórych z nich pojawiają się warunki sprzyjające powstaniu życia, w końcu samo życie, które stopniowo ewoluuje powoli tworząc różne złożone formy⁷⁹. Mechanizm doboru jest realnym, ślepym zegarmistrzem świata. Człowiek w ten sposób jawi się jako jeden z owoców drzewa życia, korzeniami sięgającego pierwotnego chaosu. Drzewo życia czyli powiązane ze sobą wszystkie wytwory ewolucji wychodzące z jednego punktu jest największym z bytów. Posiada sakralny charakter i zasługuje na cześć⁸⁰. Jest jak rzeka samolubnych genów, które rozdzielają się na coraz to nowe koryta – nowe gatunki organizmów⁸¹. Człowiek wraz z wszystkimi wytworami swojej kultury jest jego integralną częścią. Kontemplując swoją jedność z resztą Przyrody doświadcza swoistego sacrum. Świadomość bycia częścią świętego drzewa życia jest źródłem głębokich przeżyć o mistycznym, duchowym charakterze. Autentyczne doświadczenie religijne kieruje człowieka ku myśleniu o pięknie wszechświata i cudowności życia, wspaniałego dzieła doboru naturalnego. Myślenie o tym otwiera umysł i napędza go niemal religijnym podziwem dla wielkości drzewa życia. „Czy Drzewo życia jest Bogiem, którego można by czcić? Modlić się? Odczuwać bojaźń? Prawdopodobnie nie. Ale ono wytworzyło dwie kości słoniowe i tak niebieskie niebo, że może ta pieśń, którą kocha, mimo wszystko mówi prawdę⁸². Drzewo życia nie jest ani doskonałe ani nieskończone w czasie i przestrzeni, ale jest urzeczywistnione, i jeśli nie jest anzelmiańskim „bytem, od którego nie można pomyśleć większego”, to z pewnością jest bytem, od którego nic większego nikt z nas nigdy nie pomyśli w żadnej części godnym czci jego części. Czy jest czymś świętym? Tak powiem za Nietzschem. Nie mógłbym się do tego modlić, lecz mogę stać w uznaniu dla jego wspaniałości. Świat jest święty⁸³”. Nowy ateista doświadcza

⁷⁹ D.C. Dennett, *Darwins dangerous idea*, dz.cyt., s. 178-180.

⁸⁰ Por. przypis 9.

⁸¹ R. Dawkins, *Rzeka genów*, Warszawa 2007.

⁸² Pieśń religijna dla dzieci *Tell me why*; którą Dennet pokochał jako dziecko i od której zaczyna swój wywód.

⁸³ D.C. Dennett, *Darwin's dangerous idea*. Tekst oryginalny: Is the Tree of Life one could worship? Pray to? Fear? Probably not. But it *did* make the ivy twine and sky so blue, so perhaps the song I love tells a true after all. The Tree of Life is neither perfect nor infinite in space or time, but it is actual, and if is not Anselm's „Being greater than which nothing can be conceived,” it surely a being, that is greater than anything any of us will ever conceive of in detail worthy of its detail. Is something sacred? Yes, say I with Nietzsche. I could not pray to it, but I can stand in affirmation of its magnificence. The world is sacred.

głębokiego wzruszenia na myśl, że spośród miliardów potencjalnych istnień, to właśnie jemu było dane się urodzić i stać się częścią świętej rzeczywistości życia i wieloświata⁸⁴. Sam umysł jest wytworem przyrody, godnym podziwu ale całkowicie zrozumiałym w biologicznych kategoriach, kontemplant naturę kontemplant sam siebie i odwrotnie. Dzieła sztuki to wytwór ewolucji memetycznej⁸⁵. Równie godnej podziwu co genetyczna. Wartości, które nadają życiu sens są również jej dziełem. Człowiek dzięki wytworzeniu się wskutek działania doboru naturalnego altruizmu posiadał zdolność kochania wszystkich ludzi, wyewoluował bowiem jako istota stadna, która ufa swojej grupie. Obecnie te uczucia jest on zdolny okazywać innym. Etyka jest więc równie wspaniałym wytworem ewolucji co jego ciało⁸⁶. Podobnie zmysł estetyczny i poczucie piękna. Pozwala na przekroczenie brutalności doboru i otwiera człowieka na pokierowanie losami ewolucji na przyszłość prowadząc go ku coraz większej doskonałości. Poznając swe związki ze wszechświata mając świadomość bycia jednym z wielu wytworów nieśmiertelnych, samolubnych genów powstałym jako maszyna ich przetrwania⁸⁷ pozbywa się iluzji odrębności od reszty natury godzi się z tym, że jest zaledwie niewielką częścią przyrody, której było dane zaistnieć⁸⁸, pozwala mu to pogodzić się mu z naturą i zaakceptować fakt swojej nieuchronnej śmierci.

Powyższy wywód próbuje zrekonstruować podstawowe twierdzenia nowego ateizmu jako pewnego jednolitego poglądu w pewnej syntetycznej formie, które w rozproszeniu znaleźć można w dziełach jego zwolenników. Owa pozytywna część jest ciekawą propozycją światopoglądową, jako interesująca próba systemu filozoficznego ze swego rodzaju naturalistyczną metafizyką, co jest niewątpliwie pewnym wzbogaceniem kultury, godnym docenienia także z innej perspektywy światopoglądowej. Dla chrześcijanina to będzie kult bałwochwalczy, ale przecież będzie podzielał zachwyt nowych ateistów nad światem odnosząc go jednak do Stwórcy, jako jego ostatecznego źródła.

⁸⁴ R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy*, dz. cyt., s. 16-20.

⁸⁵ D.C. Dennett, *Darwin's dangerous...*, dz. cyt., s. 512.

⁸⁶ R. Dawkins, *Samolubny gen*, dz. cyt., s. 287-320.

⁸⁷ Pojęcie to jest używane w dziele R. Dawkinsa *Samolubny gen*.

⁸⁸ R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy*, dz. cyt.

Część negatywna – krytyka religii

W swej skrajnej wersji nie pozostawia niczego pozytywnego religii. Trudno tę krytykę traktować serio i z nią polemizować. Łatwo ją uznać za nieuczciwą. Jest bowiem niesprawiedliwa, zdaje się w religiach widzieć tylko źródło patologii. Znamionnym przykładem tego sposobu myślenia jest oddzielanie przez Dawkinsa wielkich niekwestionowanych osiągnięć chrześcijańskiej kultury jak Kaplica Sykstyńska czy muzyka Bacha od ich religijnego kontekstu poprzez stwierdzenie, że powstałyby one tak czy owak⁸⁹, przy jednoczesnym podkreślaniu związku wojen i okrucieństw z religią ludzi ich dokonujących. Nie czyni tego jednak w stosunku do ateizmu nie dostrzegając na przykład powiązania między niewiarą Stalina z jego zbrodniami⁹⁰. Według niego światopoglądowe inspiracje zdają się mieć miejsce tylko w kontekście religijnym. Powołuje się przy tym na irracjonalizm religii⁹¹, tak jakby wynikał z niego konieczne nakaz zabijania, nie zauważając etycznych konsekwencji zredukowania człowieka do materii. Stanowisko takie wydaje się być skrajnie tendencyjne i pozbawione nawet próby zrozumienia poglądów przeciwnych, to prosty wyraz jego subiektywnych odczuć i ateistycznej tożsamości, a nie naukowa obiektywna analiza. Może jawić się ono jako nie tylko kiepska filozofia i socjologia religii, ale także bardzo naiwny pogląd na naturę ludzką, skoro to nie jej samej, ale tylko religii, przypisuje źródło zła (nie mówiąc już o innych czynnikach). Ta krytyka jednak do jakiegoś stopnia rozumiała staje się w kontekście pozytywnego, opartego na osiągnięciach trzeciej kultury przesłania nowego ateizmu (co wszak nie usprawiedliwia jej skrajnej tendencyjności). Widzieliśmy przecież jak trzecia kultura, a tym samym nowy ateizm wyjmuje kolejno z kontekstu religijnego ideę projektu i porządku widocznego w świecie (ślepy zegarmistrz), pojęcie zaświatów i stworzenia (wieloświaty), nawet życia wiecznego (koncepcja osobliwości). Religijnego kontekstu pozbawia wartości estetyczne, moralne, nawet same doświadczenia duchowe. Wszystkie pozytywne zjawiska wiązane potocznie z religią interpretuje jako nie mające nic wspólnego z teizmem, zostawiając mu wyłącznie irracjonalizm, fanatyzm i agresję, czyniąc z nich samą istotę religii. Jest to zrozumiałe w kontekście tego poglądu, ale przecież nie stanowi to obiektywnego

⁸⁹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 129-130.

⁹⁰ Tamże, s. 375.

⁹¹ Tamże, s. 413.

opisu stanu rzeczy, a jest jedynie konsekwencją przyjętych założeń.

Zdaniem nowych ateistów wierzenia są zatem rodzajem wirusa, który załęgł się w ludzkich umysłach otwartych na przyjmowanie różnych idei. Dziecko wszak by prawidłowo się rozwijać musi słuchać tego co mówią rodzice i się temu podporządkować⁹². Dlatego chłonne jest na przekazywane mu treści religijne i otwarte na indoktrynację. Wiara rozpowszechnia się wykorzystując naturalne własności ludzkiego umysłu. Zawiera sama w sobie mechanizmy niezbędne w tym procesie. Zakazuje podważania tego co twierdzi tak będąc przeciwieństwem nauki. W ten sposób zamyka umysł na rzeczywistość zastępując kontemplację piękna wszechświata opowieściami wymyślonymi w czasach, kiedy nauka była tak słabo rozwinięta, że zdawały się one być wówczas dobrymi hipotezami naukowymi. Postęp wiedzy dawno je już obalił, a religia ciągle tkwi w mentalności ludzi z epoki brązu lub żelaza zastępując prawdziwy obraz wszechświata naiwnymi wytworami wyobraźni. Zawiera w sobie mechanizmy, które nakazują jej rozpowszechnianie i nastrajają wrogo w stosunku do wszystkich, którzy nie podzielają jej twierdzeń. Prowadzi do podziałów jako źródło agresji i nienawiści⁹³. Ludzie bowiem zamknięci na argumenty pochłonięci są obsesją działania dla dobra religii nawet wbrew interesom własnym a tym bardziej innych. Zachęca więc ona jednostki jak i całe społeczności do niecnym celów deprawując umysły i wykorzystując naturalną skłonność czynienia dobra do wyrządzania ludziom krzywdy w imię „dobra wyższego i Bożej woli”. Promuje irracjonalną, skrajnie represyjną etykę tłumiącą ludzkie potrzeby i uczucia. Jednym słowem jest nieszczęściem ludzkości, którego musi się pozbyć, by móc funkcjonować normalnie. Nowy ateizm chce być drogą do wypłenicenia z ludzkiej kultury tego szkodliwego pasożyta umysłu. Chce być dobrodziejstwem dla udręczonej ludzkości, która bardzo go potrzebuje.

Takie ujęcie grzeszy pewną naiwnością i stronniczością w stosunku do wszelkich nadużyć dokonywanych w imię czystego rozumu, nauki czy niewiary poczynawszy od jakobińskiego terroru przez naukowo uzasadniany rasizm, eugenikę, zbrodnie totalitarne czy lewicowego terroryzmu. Można oczywiście te wszystkie negatywne zjawiska nazwać religią i tak odciąć je

⁹² Tamże, s. 237-246.

⁹³ Tamże, s. 377-414.

od związków z ateizmem. Tyle, że ich zwolennicy byli przekonani że są po stronie rozumu i nauki tak dokładnie w tym stopniu co nowi ateści, którzy przecież nie mogą wiedzieć, czy ich poglądy też kiedyś nie zostaną uznane za pseudonaukowe i irracjonalne. Samo powoływanie się na rozum czy naukę nie chroni przed przejawami mrocznej strony ludzkiej natury, która równie dobrze może się wyrażać w formie religijnej jak i niereligijnej. By się jej przeciwstawić potrzebna jest pokora i dystans do siebie, tych wszak nowym ateistom wydaje się czasem nieco brakować. Oczywiście krytyka religii jest czasem zasadna, bywała bowiem w historii i jest dzisiaj nadal narzędziem agresji, ale wydaje się, że wiązanie źródeł przemocy z wiarą jako taką czy teizmem jest zbyt daleko posuniętą generalizacją. To zbyt skomplikowane zjawisko. Ale krytyka religii może być pożyteczna i zmuszać ludzi wierzących do autorefleksji, której nigdy nie za wiele. Najgorsze jest trwanie w bezmyślnym samouwielbieniu. Ateści z niego budzą. I to dobrze.

Zamiast zakończenia

Perspektywy chrześcijańskiej krytyki zjawiska

Żeby móc skutecznie dyskutować z nowym ateizmem należy odwołać się do jego pozytywnych twierdzeń. Czerpie swoją siłę z oparcia się na naukach przyrodniczych i aneksji na ich rzecz treści tradycyjnie związanych z religią. Dowiedzeniu tej tezy służył dość długi przegląd twierdzeń związanych z ruchem trzeciej kultury. Bez zrozumienia ich nowego ateizmu nie można pojąć odpowiednio dobrze. Nauki przyrodnicze wypowiadają się obecnie na temat stworzenia, projektu w przyrodzie, wartości etycznych i estetycznych, doświadczeń religijnych, eschatologii i sensu życia; i robią to w sposób atrakcyjny i zrozumiały. Samo zakwestionowanie kompetencji owych nauk w rozwiązywaniu tych problemów, choć zapewne uzasadnione, nie wystarczy. Trzeba raczej wpierw pokazać nietrwałość światopoglądowych uogólnień nauki. Wiele idei, które same określały się jako naukowe są już dzisiaj rażąco nieaktualne. Skompromitowały się darwinizm społeczny, freudyzm, marksizm, behawioryzm, neopozytywizm. Nie jest więc rzeczą nierozważną branie pod uwagę możliwości, że teorie, na które powołuje się nowy ateizm też zostaną kiedyś odrzucone. Nie lada wyzwaniem jest dla nas przekonujące dowiedzenie poznawczych ograniczeń nauki. Zadanie to trudne, gdyż ona

cieszy się powszechnym autorytetem, ale konieczne, bo wiara w poznawczą moc nauk leży u podstaw nowego ateizmu. Samo jednak deklarowanie tego jako oczywistości nie wystarczy. Trzeba umieć to uzasadnić. Zadaniem chrześcijan jest zrozumiałe ukazanie swojej wiary jako opartej na trwałych i istotnych podstawach. Trzeba dla chrześcijaństwa odzyskać metafizykę, która mogłaby się stać alternatywą dla nowego ateizmu. Niech będzie on zatem wyzwaniem do wysiłku filozofów i teologów chrześcijańskich na rzecz sformułowania alternatywnego wobec scjentyzmu i ateizmu patrzenia na wszechświat i człowieka, który byłby równie medialny, ale lepiej oddawałby rzeczywistość.

Nowy ateizm opiera się bowiem na skrajnie materialistycznej metafizyce i antropologii. Człowiek sprowadzony jest w niej do zwierzęcia czy nawet maszyny. Taka koncepcja jest nie tylko niebezpieczna, ale i nieprzekonująca. Może być łatwą drogą do podważenia ludzkiej podmiotowości i godności. Prowadzi do zakwestionowania odrębności człowieczeństwa. Mimo sukcesów psychologii ewolucyjnej i neurokognitywistyki ludzki umysł okazuje więcej złożoności i tajemniczości niż można by przypuszczać⁹⁴. Nie może determinować myślenia o człowieku. Sprzeciw wobec nowego ateizmu jest ostatecznie obroną ludzkiej godności. Wiara w Boga jest wszak wiarą także w to, że istnieje coś poza rzeczami i że tam tkwi źródło wyjątkowości naszego gatunku. Powinniśmy na nowo przemyśleć problem natury Boga i jego relacji z człowiekiem. Nowy ateizm zakwestionował tu pewne tezy traktowane jako oczywiste. Powróćmy więc do metafizyki. Ale nie przez wskrzeszenie starych jej form. Niezbędna jest nowa jej forma oraz pogłębiona chrześcijańska duchowość.

Summary

The paper presents the sources and the basic features of the new atheism, at the background of claims and methodology of older atheism, scientific concepts in the fields of biology, psychology and physics, by which it is inspired at the forum of culture. It is argued that the power of new atheism is based on the empirical sciences from which directly – without employment of the

⁹⁴ M. Hauser, *Jak powstał umysł*, [w:] Świat Nauki, październik 2009.

humanities and religious studies, theology and philosophy – draws metaphysical, philosophical and axiological conclusions. So it becomes part of the movement called by John Brockmann a third culture. New atheism takes different forms at the same time, in addition to the perspectives of its foremost representatives – sarcastically called “the four horsemen of the Apocalypse”: Richard Dawkins, Dan Dennett, Sam Harris and Christopher Hitchens, it includes works of philosophers, academics, and even journalists or idols of pop culture. In this way, it becomes an important element of the mental and spiritual life.



Aspekty pedagogiczne w amerykańskim poradnictwie pastoralnym

1. Kontekst pedagogiczny w duszpasterstwie

Duszpasterstwo posiada wiele odniesień do pedagogiki, ale także pedagogika zawiera w sobie pewne elementy immanentnie związane z tą formą aktywności eklezjalnej, jaką jest duszpasterstwo. Takie zagadnienia jak, wartości, wychowanie, edukacja, relacja, dialog, formacja, a także pewne aspekty koncepcji samowychowania są przecież obecne w duszpasterstwie, jak i w pedagogice. Postulat większej otwartości w pedagogice na wielorakość aspektów wychowania, uwzględnienie między innymi dorobku dyscyplin teologicznych zdecydowanie formułuje M. Nowak pisząc, iż „Teoria wartości, celów wychowania i norm społecznych w pedagogice musi być więc owocem współpracy, dialogu interdyscyplinarnego pomiędzy wieloma naukami: psychologią, socjologią, pedagogiką, filozofią, teologią, itp. Wychowanie i nauczanie nie służy tylko na dzisiaj, lecz służy ono człowiekowi. Przez wychowanie i nauczanie dokonujemy jakby „programowania” człowieka na dalsze życie. Chrześcijaństwo ujmuje ten problem jeszcze dogłębniej, mówiąc o wychowaniu, jako „programowaniu człowieka na wieczność. Pedagogika zaś, która chciałaby ten fakt wielorakości aspektów ujęcia wychowania i jego celów pomijać, skończyłaby bardzo szybko, jak podkreślał R. Guardini, jako bankrut”¹.

Obecność pedagogiki w chrześcijaństwie, jest łatwa do zaobserwowania choćby poprzez odwołanie się do jednej z wielu istniejących definicji tej dyscypliny wiedzy. Jak pisze M. Patalon w swojej monografii „*Teologia*

* Dr Olgierd K. Benedyktowicz, jest wykładowcą Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie i członkiem Polskiego Towarzystwa Psychologii Pastoralnej.

¹ M. Nowak, *Od kontestacji do powrotu*, [w:] red. T. Kukułowicz, *Pedagogika ogólna, problemy aksjologiczne*, Lublin 1977, s. 42.

a pedagogika”: „Jeżeli za definicję pedagogiki przyjąć ogół koncepcji teoretycznych i praktycznych metod, dotyczących świadomego i celowego oddziaływania jednego człowieka na drugiego w celu wychowania go i przekazania mu określonych treści, to Kościół, a także każdy poszczególny chrześcijanin jest zobowiązany do bycia nauczycielem”².

Rozważanie kontekstu pedagogicznego, jaki zawiera się w duszpasterstwie warto rozpocząć od próby przybliżenia istoty duszpasterstwa i miejsca, jakie zajmuje w systemie nauk teologicznych. Jak podaje Encyklopedia Religii „duszpasterstwo, to zorganizowana działalność Kościoła mająca na celu odnowę życia i zbawienie wiernych. Swą nazwą nawiązuje do biblijnego obrazu pasterza (Dobry Pasterz) i owczarni, symbolizującego relację między Jezusem a jego uczniami, Kościołem (Mt 9,36; Mk 6,34; J 10) i światem (Mt 25,31n)”³ W historii duszpasterstwa można wyróżnić różne jego postaci i koncepcje, które z kolei były wynikiem rozumienia istoty i misji Kościoła w różnych okresach na przestrzeni wieków. W strukturze nauk teologicznych duszpasterstwo stanowi przedmiot badań teologii pastoralnej nazywanej w tradycji Kościołów protestanckich teologią praktyczną. W duszpasterstwie zwykło się wyróżniać jego poszczególne zagadnienia takie, jak poimenika (czyli kontakty pastoralne), liturgiczne (liturgika), przekaz religijny podczas różnego rodzaju nabożeństw (homiletyka) oraz wychowanie religijne (katechetyka, pedagogika religii).

Globalizacja, zalew informacji, wszechogarniająca komputeryzacja i coraz bardziej powszechne funkcjonowanie jednostki ludzkiej w wirtualnej rzeczywistości staje się przestrzenią, w jakiej dziś funkcjonuje człowiek. Współczesna kultura wyraźniej staje się kulturą obrazu i jednoczesnej dewaluacji słowa szczególnie zaś, żywego przekazu słownego. Permanentne epatowanie brutalnością, agresją, a zwłaszcza patologią psychologiczną skumulowane w mass mediach, ale także obecne w sztuce głównie w filmie i coraz częściej w teatrze oraz w tzw. performance, ma i będzie miało swoje konsekwencje w procesie psychologiczno-moralnej formacji współczesnego młodego człowieka. Zwracają na to uwagę i ostrzegają przed następstwami nie tylko psychologowie i pedagodzy, ale także światowe autorytety, a między

² M. Patalon, *Teologia a pedagogika*, Słupsk 2002, s. 9.

³ *Encyklopedia Religii*, red. T. Gadacz, Warszawa 2001, T. 3, s. 86.

nimi Jan Paweł II, kiedy mówił o podążaniu dzisiejszej jednostki ludzkiej w kierunku „cywilizacji śmierci”. Epoka współczesnego człowieka, to postmodernizm ze swym radykalnym pluralizmem i jednoczesnym (nader często intelektualnie płytko uzasadnionym) odrzuceniem dotychczasowych teorii o charakterze uniwersalnym, coraz bardziej radykalny relatywizm w odniesieniu do najbardziej podstawowych wartości etycznych i moralnych, jak np. eutanazja. W tych okolicznościach człowiek rozwinął i rozwija nadal swoisty system immunologiczny na cierpienie innych, niesprawiedliwość, przemoc, ale także przejawia obojętność na coraz bardziej rzadkie i pozbawione efektów próby przeciwstawiania się tej rzeczywistości, jakie starają się podejmować inni ludzie lub instytucje.

Jednocześnie w powszechnym odczuciu społecznym instytucja szkoły coraz wyraźniej zdaje się realizować wyłącznie funkcje i cel edukacyjny porzucając, tak immanentnie z nią związany proces wychowania. Skutki takiego stanu rzeczy są oczywiste i objawiają się w dramatycznie szybkim narastaniu szeregu groźnych patologii społecznych. Podejmowane próby ich zwalczania zdają się mieć charakter akcyjny, często pojawiający z powodu nacisku opinii społecznej wstrząśniętej kolejnym dramatycznym wydarzeniem i dotychczas niewyobrażalnym przejawem demoralizacji jego sprawców, nader zaś rzadko są częścią długoplanowych i właściwie merytorycznie przygotowanych oddziaływań pedagogicznych i wychowawczych. Jednocześnie ogólnie znanym i doskonale naukowo udokumentowanym faktem, jest coraz słabsze oddziaływanie wychowawcze rodziny, na przykład szczególnie widoczne w okresie transformacji w naszym kraju⁴.

Problemy i wyzwania, jakie niesie z sobą współczesność, zwłaszcza w wymiarze psychologicznym i społecznym powodowały powstawanie i rozwój specjalistycznego duszpasterstwa koncentrującego się na pomocy

⁴ Zob. W.T. Danielewicz, J. Izdebska, B. Krzesińska-Żach, *Pomoc dziecku i rodzinie w środowisku lokalnym*. Białystok 2001; W. Jacher, *Przemiany więzi społecznej w rodzinie polskiej*, [w:] *Rodzina polska u progu XXI wieku*, Toruń 1997; A. Kwak, *Rodzina i jej przemiany*, Warszawa 1994; A. Kurzykowski [red.], *Rodzina w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1995; J. Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin 2000; H. Świdar-Zięba, *Spółczesność polska a rzeczywistość transformacji*, [w:] *Polityka społeczna – efekt czy siła sprawcza rozwoju kraju*, [red. zbior.], Warszawa 1993; J. Turowski, *Problemy współczesnej rodziny*, [w:] P. Kryczka, *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, Lublin 1997; S. Wierchołowski, *Rodzina w okresie transformacji*, Lublin 1997.

jednostce uzależnionej od alkoholu, narkotyków, pozostającej na marginesie życia społecznego, odrzuconej, wchodzącej w kolizję z prawem itp. Poradnictwo pastoralne jest właśnie takim specjalistycznym duszpasterstwem skierowanym do człowieka, który znalazł się w szeroko rozumianej sytuacji psychologicznie trudnej. Istotnym czynnikiem odróżniającym poradnictwo pastoralne od innych form pomocy o charakterze psychoterapeutycznym, jest to, że udzielającym pomocy jest osoba duchowna, wierząca w Boga, z klarownym system wartości oraz profesjonalnie przygotowana do jej udzielania w rozwiązywaniu trudnych problemów natury psychologicznej, posiadająca umiejętność działania w sytuacji kryzysowej. Między innymi z tego powodu w procesie porady pastoralnej pojawia się w sposób naturalny kontekst pedagogiczny, który w przypadku większości szkół psychoterapeutycznych ze względu na ich założenia teoretyczne nie powinien mieć miejsca.

W Stanach Zjednoczonych poradnictwo pastoralne na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat wypracowało wyjątkowo przejrzystą strukturę, oraz wysokie i jasno określone standardy zarówno w sferze praktyki, jak i wymagań edukacyjnych dla tych, którzy chcą się poświęcić temu rodzajowi duszpasterstwa. Należy także podkreślić, że na świecie najbardziej dynamiczny rozwój teorii, badań, publikacji odnośnie do poradnictwa pastoralnego ma miejsce w Stanach Zjednoczonych.

W Polsce poradnictwo pastoralne zdaje się być dopiero na początku drogi swego rozwoju pod względem wypracowywania standardów i wymagań, toteż przedstawienie doświadczeń amerykańskich w tym względzie może stanowić pomoc w rozwoju tego współczesnego, ważnego i potrzebnego rodzaju duszpasterstwa naszym kraju.

2. Powstanie i rozwój poradnictwa pastoralnego w Stanach Zjednoczonych

Narodziny amerykańskiego poradnictwa pastoralnego poprzedzał szereg okoliczności i czynników, które miały wpływ zarówno na teologię jak i system jej nauczania w seminariach teologicznych pod koniec XIX i początku XX wieku w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Jednym z podstawowych obszarów, na którym zaczęła się zmiana dotychczasowych idei duszpasterstwa była edukacja teologiczna. Na przełomie wieków struktura studiów

teologicznych charakteryzowała się głównie intelektualnym zainteresowaniem klasycznymi dyscyplinami, jak historia Kościoła, teologia, języki biblijne oraz analiza tekstów biblijnych. Już ok. 1808 roku w amerykańskich seminariach teologicznych Kościołów protestanckich pojawiają się zajęcia z nowego wówczas kierunku teologicznego zwanego teologią pastoralną lub praktyczną. Obok centralnego zagadnienia tego kursu, jakie stanowiła homiletyka oraz wyjątkowa koncentracja na sposobach i stylach wygłaszania kazań (ang. *preaching*) zaczęto zwracać szczególną uwagę na zaniedbywane, a przecież należące do podstawowych powinności takie działania duszpasterskie, jak odwiedzanie wiernych, służenie im radą i wzmocnieniem⁵.

Ważnym wydarzeniem mającym wpływ na kierunek rozwoju i zmian w obszarze teologii praktycznej w tamtym okresie była publikacja w 1902 roku słynnej pracy Williama Jamesa o doświadczeniu religijnym człowieka. Autor, filozof i psycholog był postacią prawie powszechnie znaną i szanowaną w kręgach akademickich i naukowych, toteż odwołanie się przez niego w analizie fenomenu religijnego doświadczenia jednostki do psychologii, stanowiło swoiste „namaszczenie”, czy też autoryzację tej stosunkowo nowej dziedziny wiedzy, aplikowanej do niektórych aspektów teologii, a między innymi do teologii praktycznej. Można również zaryzykować tezę, że był to praktyczny początek swoistego dialogu pomiędzy teologią i psychologią naukową, który trwa do dzisiaj i pozwala na lepsze i dogłębsze zrozumienie, kim jest człowiek w swoim psychologicznym, jak i religijnym oraz duchowym wymiarze.

Innym, istotnym czynnikiem mającym wpływ na zmiany w teorii duszpasterstwa było pojawienie się nowej dyscypliny psychologicznej nazwanej psychologią religii, która zaczęła być wykładana między innymi na Clark University w Worcester w stanie Massachusetts. Znany psycholog Stanley G. Hall w swoich wykładach i publikacjach podkreślał istotę i znaczenie wiary oraz osobistych doświadczeń religijnych w procesie wzrostu i rozwoju osobowości. Psychologowie religii zaczęli wzywać do poszukiwania nowych

⁵ W Kościołach protestanckich kazanie (zwiastowanie słowa) stanowi w jakimś stopniu kulminacyjny punkt całego nabożeństwa.

Nie było to jakieś szczególne *novum*, ponieważ klasyczne pozycje w protestanckiej teologii jak „*Country Parson*” Georga Herberta z 1652 roku czy „*Reformed Pastor*” Richarda Baxtera z 1658 wyraźnie te obowiązki księży wymieniali.

metod opieki duszpasterskiej, które mogłyby utrwać i pozytywnie wpływać na procesy naturalnego rozwoju osobowego człowieka.

Jednocześnie należy zauważyć, że dynamicznie rozwijająca się w tamtym okresie psychologia szybko stawała się popularna nie tylko w kręgach akademickich i naukowych, ale także w szerszych kręgach społeczeństwa amerykańskiego. Zainteresowanie psychologią duszpasterstwem stanowiło, zatem swoiste wyróżnienie i zarazem pewną nobilitację studiów teologicznych na tamtejszych uniwersytetach. Szybki rozwój psychologii dostarczał coraz szerszej wiedzy dotyczącej funkcjonowania człowieka, mechanizmów mających wpływ na zachowanie i rozwój pojedynczej jednostki, jak i grup ludzi. Obok psychologii, także rozwój psychiatrii i psychoterapii nie pozostawał bez wpływu na stan ówczesnej teologii praktycznej w Ameryce.

Jednym z najbardziej znaczących i brzemiennej wydarzeń na drodze powstania poradnictwa pastoralnego niewątpliwie była idea utworzenia Klinicznego Wykształcenia Pastoralnego. Jego autorami byli: bostoński lekarz neurolog Richard Cabot i kapelan szpitalny Anton Boisen. Kontakt z człowiekiem znajdującym się w sytuacji kryzysowej, psychologicznie trudnej, doświadczającym szeroko rozumianego załamania psychicznego, cierpiącym, nie jest kontaktem rutynowym, wymagać będzie zatem od studenta teologii jego pełnej mobilizacji zarówno w odniesieniu do posiadanej wiedzy, ale także mobilizacji jego własnych cech osobowościowych. Program ruszył w 1925 roku, a pierwsze zajęcia dla studentów i duchownych odbyły się w stanowym szpitalu w Worcester.

Kolejnym wydarzeniem mającym istotne znaczenie w przemianach, jakie zachodziły w teologii praktycznej, ale także w systemie edukacji teologicznej w Ameryce, było utworzenie w 1903 Stowarzyszenia Edukacji Religijnej, które stało się znaczącym kanałem propagowania wiedzy psychologicznej, psychoterapeutycznej w instytucjach akademickich, w których istniały wydziały teologiczne. Podstawowy postulat kierowany przez Stowarzyszenie Edukacji Religijnej, ale także poszczególne inicjatywy wypływające z seminariów teologicznych, a zwłaszcza z uniwersyteckich wydziałów teologii głosi potrzebę odważnego sięgania do psychologii i psychoterapii w pracy duszpasterskiej. Istotą opieki pastoralnej ma stanowić pomoc duchownego w przystosowaniu jednostki do otaczającej go rzeczywistości. W 1925 roku R. Cabot postuluje konieczność treningu studentów teologii w środowisku

szpitalnym, ponieważ jego zdaniem stanowi to unikalną szansę dla przyszłych duchownych do pogłębienia ich umiejętności duszpasterskich⁶. Na niektórych wydziałach teologicznych i w seminariach program KWP staje się jedną, z obligatoryjnych dyscyplin edukacji teologicznej, a jego nie zaliczenie praktycznie uniemożliwia ukończenie studiów.

Przystąpienie Stanów Zjednoczonych do II Wojny Światowej spowodowało zwiększenie zapotrzebowania armii na specjalistycznie przygotowanych kapelanów wojskowych, potrafiących nie tylko oferować posługę duchowną oraz sprawować funkcje liturgiczne, ale także nieść wsparcie żołnierzom, będącym w sytuacji przewlekłego stresu, zagrożenia życia. Jak zauważa C. Wagner⁷, pozycja, jaką wyrobili sobie kapelani w trudnych warunkach wojennych sprawiała, że powracający po wojnie żołnierze zwracali się ze swoimi problemami życiowymi w pierwszym rzędzie do osób duchownych.

Formalnym ukoronowaniem dynamicznego rozwoju poradnictwa pastoralnego w Ameryce było utworzone w 1963 *Amerykańskie Stowarzyszenie Doradców Pastoralnych* (American Associations of Pastoral Counselors (dalej AAPC)), które w tym samym roku na swoim inauguracyjnym zjeździe w St. Louis wybrało na przewodniczącego Howarda Clinebella⁸. Obecnie jest to prężna i aktywna organizacja podzielona na 10 regionów geograficznych w Stanach Zjednoczonych, zwołująca coroczną konwencję i prowadząca bogate programy szkoleniowe. Amerykańskie Stowarzyszenie Poradnictwa Pastoralnego ustanowiło zasady oraz wysokie standardy, których spełnienie pozwala na uzyskanie certyfikatu AAPC. Statut stowarzyszenia jednoznacznie stwierdza, że członkiem AAPC może być wyłącznie ksiądz (duchowny), który posiada teoretyczne i praktyczne przygotowanie do zajmowania się tą formą duszpasterstwa. Wymienione są także rodzaje uczestnictwa, uwzględniające różne stopnie w przygotowaniu oraz dodatkowe wymagania np. doktorat oraz wysokie umiejętności w zakresie psychoterapii, posiadanie certyfikatu superwizora, wieloletniego doświadczenia w prowadzeniu poradnictwa

⁶ E.B. Holifield, *Pastoral Care Movement*, [w:] *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, red. J.R. Hunter, Nashville 1990, s. 848; O. Strunk, *A Prolegomena to a History of Pastoral Counseling*, [w:] *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, red. R. J. Wicks, New York 1985 s. 19.

⁷ C. Wagner, *The AAPC The Beginning Years 1963-1965*, [w:] *The Journal of Pastoral Care*, September 1983.

⁸ O. Strunk, *A Prolegomena...*, dz. cyt., s. 23

pastoralnego w przypadku kategorii Diplomate, poprzez Fellow, Member Associate, Pastoral Counseling Educator i Pastoral Care Specialist. Stowarzyszenie aktywnie współpracuje szeregiem innych organizacji zajmujących się szeroko rozumianą pomocą psychologiczną, psychoterapeutyczną i psychiatryczną, między innymi z Amerykańskim Towarzystwem Psychiatrycznym i Amerykańskim Towarzystwem Psychologicznym. Członkami AAPC są duchowni aktualnie ze 107 różnych wyznań chrześcijańskich ze Stanów Zjednoczonych i całego świata, a także duchowni religii żydowskiej⁹. Posiadanie akredytacji AAPC przez ośrodki poradnictwa pastoralnego stanowi gwarancję profesjonalizmu w tego rodzaju pomocy duszpasterskiej, oraz to, że postępowanie pracujących tam specjalistów jest zgodne z wysokimi wymaganiami kodeksu etycznego, jakie na przestrzeni lat wypracowało Stowarzyszenie. AAPC jest jednym z współredaktorów „The Journal of Pastoral Care and Counseling” stojącego na wysokim poziomie merytorycznym kwartalnika publikującego teksty i badania dotyczące duszpasterstwa oraz poradnictwa pastoralnego. Intensywnie rozwija się dorobek teoretyczny i refleksja nad dostosowaniem poradnictwa pastoralnego do współczesnej amerykańskiej rzeczywistości. Na szczególne zainteresowanie w tym zakresie zasługuje wśród wielu innych badaczy wkład takich autorów, jak Charles Gerkin i John Patton.

3. Praktyczny wymiar postulatów pedagogicznych

Jak już wspomniano wcześniej poradnictwo pastoralne w Stanach Zjednoczonych, jest jednym z najbardziej dynamicznie rozwijających się rodzajów specjalistycznego duszpasterstwa. Swoim działaniem obejmuje setki tysięcy ludzi, którzy w pierwszej decyzji w poszukiwaniu specjalistycznej pomocy o charakterze psychoterapeutycznym w większości wybierają poradnictwo pastoralne. Dzieje się tak nie tylko ze względu na bardzo dobrą opinię i profesjonalizm, jakim cieszy się poradnictwo pastoralne w Stanach, ale prawdopodobnie również dla tego, że opłata za sesję jest z reguły niższa od oferty psychologów, psychoterapeutów, a zwłaszcza psychiatrów. Ponieważ poradnictwo pastoralne oprócz profesjonalnej pomocy człowiekowi, który

⁹ *American Association of Pastoral Counselors, Membership Directory*, Fairfax 2001, s. 11

znalazł się w sytuacji psychologicznie trudnej, ma za swoje zadanie pomoc w procesie formacji w określonym (chrześcijańskim) wymiarze etyczno-moralnym, można je uznać jako znaczące narzędzie w propagowaniu tych wartości w społeczeństwie. W sytuacji, gdy instytucja szkoły amerykańskiej, podobnie, jak ma to miejsce w Polsce, realizuje prawie wyłącznie zadania edukacyjne, a cele wychowawcze zwłaszcza w szkolnictwie publicznym są zaniedbywane lub wręcz pomijane, poradnictwo pastoralne stanowi istotny obszar dla oddziaływań o charakterze pedagogicznym. Taka sytuacja będzie miała miejsce w szczególności w odniesieniu do poradnictwa pastoralnego skierowanego do młodzieży i studentów. W tym rodzaju poradnictwa pastoralnego można wyraźnie dostrzec obecność pedagogiki Rogersowskiej. Okres dynamicznych, a nierzadko dramatycznych konfrontacji nastolatka z otaczającą go rzeczywistością często skutkuje jego zagubieniem, poczuciem niepewności w otaczającym go świecie, osamotnienia, lub odrzucenia.

Dojrzewanie jest jednocześnie tym etapem w życiu człowieka w którym emocje zdają się występować najsilniej i najczęściej. W ujęciu pedagogiki Rogersowskiej nauczyciel-facylitator jedynie wspiera i ułatwia spontaniczny proces, który już się w dziecku dokonuje. Jak pisze Marek Kościelniak, „wypełnia on bowiem swoją rolę głównie poprzez „oddziaływanie postawą”, a więc poprzez to, co niejako „wypływa z niego” nawet mimo jego woli”¹⁰. Akceptacja, empatia, kongruencja te podstawowe pojęcia obecne w teorii i refleksji pedagogicznej Carla Rogersa stanowią także zasadnicze elementy procesu porady pastoralnej. Poradnictwo pastoralne w bardzo dużym stopniu uwzględnia w swojej praktyce przekonanie Rogersa, wynikające z jego długoletniej praktyki psychoterapeutycznej oraz z badań nad procesem terapii i stosunkiem, że pojawienie się pozytywnych zmian w zachowaniu klientów jest uzależnione od jakości relacji wytworzonej przez facylitatora (terapeutę) w jego kontaktach z klientami. Jednak, jak podkreśla M. Kościelniak „w pedagogice Rogersowskiej nauczyciel-facylitator nie poprzestaje na oddziaływaniu swoją postawą. Jest to ważny i podstawowy, ale nie jedyny aspekt jego roli. Wyzwolone poprzez wpływ facylitatora naturalne chęci uczenia się uczniów wymagają dalszego wsparcia, tyle, że już nie samą

¹⁰ M. Kościelniak, *Zrozumieć Rogersa, Studium koncepcji pedagogicznych Carla R. Rogersa*, Kraków 2004, s. 25.

postawą facylitatora, lecz jego konkretnym działaniem, którego charakter przypomina typowo nauczycielskie działania. Można powiedzieć, że facylitacja w Rogersowskim ujęciu posiada dwa aspekty nierozdzielne jak orzeł i reszka: aspekt postawy i aspekt działania¹¹.

Ważnym wyznacznikiem w amerykańskim poradnictwie pastoralnym skierowanym do młodzieży jest wymiar edukacyjny: „czego uczę mnie, młodego człowieka, to trudne doświadczenie, z którym zwracam się o pomoc do duchownego?”. To ważne pytanie obok swojego oczywistego psychologicznego i psychoterapeutycznego kontekstu ma także niewątpliwy aspekt teologiczno-moralny. To pytanie tak charakterystyczne dla poradnictwa pastoralnego, jest obecne, nie tylko w poradnictwie skierowanym do młodzieży, ale stanowi zasadniczy czynnik w procesie porady pastoralnej obejmującej poradnictwo małżeńskie, rodzinne, osób starszych, uzależnionych itp.

Omawiając aspekty pedagogiczne we współczesnym poradnictwie pastoralnym w Stanach Zjednoczonych nie sposób nie zauważyć w nim wyraźnego trendu mającego swój początek w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, przejawiającym się w coraz silniejszym uwzględnianiu w procesie porady pastoralnej kontekstu społecznego¹². Jest to niemal rewolucyjna zmiana, ponieważ dotychczas poradnictwo pastoralne skupiało się na indywidualnym doświadczeniu jednostki, a towarzysząca mu refleksja teologiczna również dotyczyła tego konkretnego problemu, z jakim dana osoba zwracała się po poradę do duchownego. Jak zauważa C. Gerkin tradycyjne elementy opieki duszpasterskiej, jak pomoc w cierpieniu, wsparcie w trudnych doświadczeniach zaczynały w coraz większym stopniu być spostrzegane i opisywane w perspektywie psychologicznej i psychoterapeutycznej, która najczęściej nawiązywała do dorobku Carla Rogersa, ale także do psychoanalizy. Poradnictwo pastoralne w tym okresie nader chętnie w swojej praktyce korzystało z takich pojęć, jak samoaktualizacja, samorealizacja, aktualizacja własnego JA, stopniowo tracąc swoją teologiczną tożsamość. Charakteryzując ten okres C. Gerkin sarkastycznie zauważa, że w konsekwencji tej bezkrytycznej fascynacji dla wielu duchownych zajmujących się poradnictwem pastoralnym śmierć niemal traciła swój wymiar teologiczny

¹¹ Tamże, s. 24.

¹² C. Gerkin, *An introduction to Pastoral Care*, Nashville 1997, s. 90-92.

stając się „egzystencjalną blokadą w procesie samorealizacji (death came to be seen as that ultimate block to self-realization)”¹³. Tymczasem zdaniem C. Gerkina, każda refleksja teologiczna powinna być osadzona w społecznym kontekście doświadczenia jednostki. W żadnym wypadku nie może być oderwana od realiów, w jakich funkcjonuje jednostka. Refleksja teologiczna ma, zatem we współczesnym poradnictwie pastoralnym polegać na próbie interpretacji psychologicznie trudnego doświadczenia jednostki poprzez obiektyw biblijnych metafor i obrazów.

Powyższe założenia mają także swój wymiar pedagogiczny, a mianowicie doskonale korespondują, czy też raczej wychodzą naprzeciw postulatom współczesnej pedagogiki religijnej zarówno w wersji hermeneutyczno-egzystencjalnej, jak i tematyczno-problemowej. Jak bowiem pisze Bogusław Milerski: „dotychczasowa metoda „od tekstu do ucznia” została uzupełniona postępowaniem odwrotnym, „od ucznia do tekstu”. Innymi słowy: egzystencjalne rozumienie w obliczu tekstu („hermeneutyka tekstu”) powinno zostać uzupełnione poprzez egzystencjalne rozumienie w kontekście realnej sytuacji życiowej („hermeneutyka sytuacyjna”)”¹⁴.

Znaczenie społecznego kontekstu teologicznej refleksji obecnego w nowym paradygmacie poradnictwa pastoralnego w Stanach Zjednoczonych nie jest jego jedynym wyznacznikiem. Innym ważnym i charakterystycznym elementem, to postulat podjęcia przez jednostkę aktywnego działania w celu zmiany danego aspektu rzeczywistości. Podstawą dla tego postulatu jest refleksja teologiczno-pedagogiczna Richarda Niebhura wyczerpująco przedstawiona we wspomnianej już wcześniej monografii Mirosława Patalona „*Teologia a pedagogika*”¹⁵. Richard Niebhur podkreślił znaczenie odpowiedzialności chrześcijanina we współczesnym świecie. Wyróżnił on cztery składniki odpowiedzialności: odpowiedź, interpretację, odpowiedzialność i społeczną solidarność:

- odpowiedź jest społeczną i psychiczną świadomością sytuacji, jej dostrzeżeniem, obserwacją zaangażowaną;
- interpretacja jest namysłem nad zaistniałą sytuacją, racjonalną analizą

¹³ C. Gerkin, *Widening the Horizons, Pastoral Responses to a Fragmented Society*, Philadelphia 1986, s. 13.

¹⁴ B. Milerski, *Elementy pedagogiki religijnej*, Warszawa 1998, s. 142.

¹⁵ M. Patalon, *Teologia a pedagogika*, Słupsk 2002, s. 154.

- umysłu opartą na historycznej wiedzy;
- odpowiedzialność jest uwzględnieniem konsekwencji podejmowanego działania, jest myśleniem o przyszłości, o skutkach decyzji;
- społeczna solidarność jest uwzględnieniem interpretacji i sposobu postrzegania przyszłych skutków przez innych uczestników społecznego życia, jest umieszczeniem własnej odpowiedzialności w ciągłym dyskursie z innymi¹⁶.

R. Niebhur zadał pytanie: „Co to oznacza być odpowiedzialnym w dzisiejszym świecie?”. Stwierdził on, że odpowiedzialność posiada wymiar społeczny i moralny. Jednak dla R. Niebhura podstawowym elementem odpowiedzialności była odpowiedź, a właściwie gotowość do dania odpowiedzi. Termin odpowiedzialność stanowił dla R. Niebhura swoistą metaforę, która poddana analizie miała stanowić podstawę do rozwoju jego refleksji teologicznej i społecznej. Odpowiedzialne działanie było dla niego po prostu działaniem, reakcją w odpowiedzi na działanie, jakiemu jesteśmy poddani lub je dostrzegamy, każda sytuacja, w jakiej się znajdujemy wymusza w nas odpowiedź.

Jednocześnie R. Niebhur zauważył i podkreślił, że nasza odpowiedź, reakcja zawiera w sobie interpretację znaczenia sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy. Duchowny w procesie porady pastoralnej pomaga w interpretacji konkretnego, indywidualnego, personalnego doświadczenia, tak, aby powodowało zwiększenie wrażliwości jednostki na jego społeczny kontekst, a co ważniejsze mobilizowało do zmiany nie tylko w przestrzeni indywidualnego doświadczenia, ale także, aby stanowiło wyzwanie do działania w przestrzeni społecznej. Poczucie odrzucenia, osamotnienie, niesprawiedliwość, wykorzystanie doświadczenia z konkretnej, osobistej trudnej psychologicznie sytuacji w wyniku porady pastoralnej powinno sprawić, że stajemy się bardziej świadomi, iż podobne uczucia i emocje są udziałem innych ludzi na skutek niesprawiedliwości społecznej, zacofania, rasizmu, marginalizacji grup i jednostki itp. W tym miejscu szczególnie widoczny jest wymiar pedagogiczny poradnictwa pastoralnego zarówno w aspekcie wychowawczym, jaki i edukacyjnym. Aspekt wychowawczy dotyczy uwrażliwienia na krzywdę, niesprawiedliwość, cierpienie w wymiarze społecznym, natomiast

¹⁶ R. Niebhur, *Responsible Self*, podane za: M. Patalon, *Teologia...*, dz. cyt., s. 154.

musi mu towarzyszyć także dostarczenie wiedzy o aktualnych zjawiskach i zagrożeniach w wymiarze społecznym.

Opisywany powyżej element pedagogiczny zdaje się mieć szczególne znaczenie w kontekście charakterystycznej dla społeczeństwa amerykańskiego silnie ugruntowanej historycznie i psychologicznie postawy indywidualistycznej, zarówno w określaniu celów i sposobów ich realizacji. Odniesienie indywidualnego, osobistego sukcesu w obliczu niezwykle silnej i powszechnej niemal w każdej dziedzinie konkurencji sprawia, że wymiar aksjologiczny i etyczny szeroko rozumianej postawy chrześcijańskiej najczęściej bywa niedostrzegany lub wręcz ignorowany. Koncentracja na indywidualizmie w powszechnym przekazie kulturowym w społeczeństwie amerykańskim pojawia się już niemal w okresie dzieciństwa, a jego apogeum przypada na wiek szkolny i okres studiów. Ten stan rzeczy pomaga w rozwoju (w niezamierzony oczywiście sposób) swoistej immunologii jednostki wobec społecznych konsekwencji, zagrożeń, mechanizmów patologicznych, jakie są obecne w otaczającej ją rzeczywistości. Próby zwrócenia uwagi na te problemy podejmowane przez Kościół, zazwyczaj dają zdecydowanie niewielkie rezultaty, natomiast podobne działania ze strony świeckich instytucji rządowych, lub a zwłaszcza pozarządowych czy mass mediów najczęściej znajdują się na marginesie zainteresowania wśród społeczeństwa amerykańskiego. Niepowodzenia podejmowanych działań w tym zakresie przez Kościół zdają się wynikać z dewaluacji tradycyjnego przekazu (homilie, kazania) lub być może błędów polegających na natrętnej, nudnej, uproszczonej dydaktyce katechetycznej.

W przypadku poradnictwa pastoralnego motywacja do poszerzenia, czy też podjęcia próby widzenia osobistego doświadczenia, także w kontekście społecznym będzie w stopniu istotnym wpływać na bardziej aktywne poszukiwanie i przyswajanie informacji i wiedzy o danej problematyce czy zagadnieniach występujących w otaczającym nas świecie¹⁷. Decydującymi czynnikami w tym procesie będą nasze emocje (zazwyczaj silne, gdy wiążą się z sytuacją psychologicznie trudną) oraz relacja z udzielającym porady duchownym. W tym kontekście pedagogiczne oddziaływania duchownych są bardziej skuteczne, a co bardziej istotne, znajdują potwierdzenie w miarę

¹⁷ E. Brookes Holifield, *A History of Pastoral Care in America*, Nashville 1983, s. 260.

szybko podejmowanych przez jednostkę wyraźnego zaangażowania i działań w przestrzeni społecznej. Jednym z bardziej znanych przykładów mogących stanowić ilustrację tego procesu jest tak zwany *Ruch Sanktuaryjny* (Sanctuary Movement) w Stanach Zjednoczonych. Była to samoistna, oddolna i początkowo nieliczna inicjatywa wiernych i księży pochodzących z różnych wyznań, którzy ok. 1980 roku zaczęli udzielać schronienia i pomocy nielegalnym emigrantom głównie z Ameryki Środkowej. Była to aktywna, prowadzona w wielu wymiarach (prawnym, zdrowotnym, materialnym itp.) pomoc ludziom, którzy uciekali z krajów objętych konfliktami wojennymi, ale także szukającymi poprawy swojego materialnego losu¹⁸. Nazwa ruch wynikała z faktu, że miejscami, w których uciekinierzy znajdowali pomoc były kościoły, kaplice i budynki kościelne. Ludzie zaangażowani w ten ruch ryzykowali konflikt z nader restrykcyjnym stanowym prawem imigracyjnym (zwłaszcza w Teksasie i Arizonie), bywali aresztowani, a z swoją działalność spotykali się z ostrą krytyką ze strony innych współobywateli. Członkowie ruchu najczęściej byli wykształceni, pochodzili z klasy średniej, nierzadko posiadali dobry status materialny¹⁹.

Osoby zaangażowane w działalność Ruchu Sanktuaryjnego zdecydowanej większości deklarowały swój silny związek z Kościołem i wartościami chrześcijańskimi, podkreślały przy tym, że decydujący wpływ na ich decyzje miał kontakt z duchownym, do którego zwracali się ze swoimi osobistymi problemami, najczęściej nie będąc świadomi lub w najmniejszym stopniu zainteresowani cierpieniem, osamotnieniem, marginalizacją innych ludzi, z którymi przebywali w przestrzeni społecznej. W poradnictwie pastoralnym uruchamiany zostaje mechanizm transgresji indywidualnego, trudnego psychologicznie doświadczenia o wymiar społeczny, a co ważniejsze do podejmowania działań w kierunku poprawy czy zmiany stanu rzeczy. Ta prawidłowość ma miejsce nie tylko w przypadku poradnictwa pastoralnego w Stanach

¹⁸ G.E. Feris, *Beyond Borders, Refugees, Migrants and Human Rights in the Post-Cold Era*, Geneva 1993, s. 199.

¹⁹ W starożytności i w okresie średniowiecza kościoły stanowiły naturalne miejsce schronienia dla wielu uciekinierów, a na ich terenie nie funkcjonowała władza świecka. Na terenie Stanów Zjednoczonych w kościołach znajdowali pomoc niewolnicy uciekający z południa na północ kraju w okresie Wojny Secesyjnej. Ruch Sanktuaryjny stanowił także istotny czynnik w propagowaniu i rozwijaniu formuły „obywatelskiego nieposłuszeństwa”. M. Davidson, *Convictions of the Hearth: Jim Corbett and Sanctuary Movement*, Tucson, Arizona 1998, s. 48.

Zjednoczonych, potwierdzając tym samym uniwersalność i efektywność tego współczesnego, specjalistycznego duszpasterstwa²⁰.

Podsumowując próbę opisu aspektu pedagogicznego w amerykańskim poradnictwie pastoralnym należy podkreślić następujące kwestie:

1. We wczesnym okresie (początek XX wieku) powstawania i rozwoju poradnictwa pastoralnego w Stanach Zjednoczonych wymiar pedagogiczny w tym specjalistycznym duszpasterstwie zdaje się być obecny i dostrzegalny w bardzo niewielkim stopniu. Dominuje w nim wtedy psychologiczna, a zwłaszcza psychoterapeutyczna perspektywa zarówno w diagnozie sytuacji, trudnego doświadczenia, w jakim znalazła się jednostka, jak i w podejmowaniu działań mających przynieść jej pomoc. W literaturze przedmiotu ten etap nazywany jest indywidualizmem psychologicznym²¹. W niektórych przypadkach fascynacja duchownych psychoterapią, zwłaszcza w ujęciu Rogersowskim, ale także, i psychoanalitycznym była tak silna, że stawiała pod znakiem zapytania tożsamość poradnictwa pastoralnego i jego związek z duszpasterstwem.

²⁰ W czasie zjazdu ekumenicznego w Bazylei, autor brał udział w dyskusji panelowej na temat aktywnego działania i zaangażowania Kościoła w dążeniu do eliminacji konfliktów zbrojnych. Jeden z uczestników dyskusji, aktywny działacz w jednej z organizacji społecznych niosących pomoc cywilnym ofiarom konfliktów zbrojnych opowiedział, w jaki sposób, aczkolwiek nie bezpośrednio, ale w pewnym stopniu stał się współtwórcą tego ruchu. Przed wielu laty był on kapłanem brytyjskich sił zbrojnych, które stacjonowały na Cyprze w czasie konfliktu pomiędzy Grecją i Turcją. Oba te kraje dążyły do siłowego rozstrzygnięcia, do kogo będzie należała wyspa. Ekstremiści z obu stron organizowali zamachy bombowe na ulicach ówczesnej stolicy Cypru. Pewnego razu zgłosił się do niego doświadczony w wojskowym fachu, brytyjski komandos z sił rozjemczych ONZ, który będąc na patrolu był świadkiem jednego z takich zamachów bombowych, w którym zginęli przypadkowi, niewinni cywile. Był szczególnie przybity i przejęty osobą małego chłopca, który przyniósł obiad swojemu ojcu sprzedającemu na ulicy napoje. Ciało jego ojca zostało przed chwilą zabrane, ruch na ulicy powoli wracał do życia, ludzie przechodzili obojętnie obok zastygniętego w rozpacz i trzymającego termos z jedzeniem małego chłopca. Komandos powiedział, że od kilku dni od tego zdarzenia jego zamiłowanie do służby wojskowej, kariera wojskowa (miał wysoko awansować po pobycie na Cyprze) przestały mieć dla niego jakiegokolwiek znaczenie. Jednocześnie ten dotychczas silny i zaprawiony w niebezpiecznych akcjach wojskowych żołnierz z trudnością opanowywał lzy i emocje związane z tym wydarzeniem. Kapłan przeprowadził z nim kilka sesji porady pastoralnej, które oprócz psychologicznej i teologicznej perspektywy uwzględniały także bardziej globalną i społeczną refleksję nad tym zdawałoby się bardzo osobistym i indywidualnym doświadczeniem. W kilka miesięcy po tym zdarzeniu ów komandos wystąpił z wojska i rozpoczął organizację międzynarodowego, społecznego ruchu na rzecz pomocy cywilnym ofiarom konfliktów zbrojnych na całym świecie. Jak wielokrotnie później podkreślał, w jego decyzji podstawowe znaczenie miało nie tylko samo wydarzenie, którego był świadkiem, ale przede wszystkim owe kilka spotkań z jego kapłanem.

²¹ C. Gerkin, *An Introduction...*, dz. cyt., s. 90-92

2. Kontekst pedagogiczny w amerykańskim poradnictwie pastoralnym zaczyna pojawiać się bardziej wyraźniej na początku lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, a na jego późniejsze, już jednoznaczne zaistnienie, w pewnym stopniu wpływ miały prace dwojga wybitnych przedstawicieli psychoanalizy kulturowej Karen Horney i Ericha Fromma. W ich dziełach, które spotkały się z dużym zainteresowaniem teoretyków i praktyków zajmujących się poradnictwem pastoralnym, wyraźnie można było dostrzec tendencję do „spostrzegania instytucji społecznych, jako organizacji mających istotny wpływ na wolność i godność człowieka”²².

3. We współczesnym amerykańskim poradnictwie pastoralnym wymiar pedagogiczny jest obecny w procesie edukacyjnym, jaki ma miejsce w przebiegu porady pastoralnej. Dotyczy on przede wszystkim szeregu aspektów społecznych, nawet tych, które z indywidualnej perspektywy wydają się nader odległe, lub nie mające w najbliższym okresie czasu istotnego wpływu na życie danej jednostki. W rzeczywistości amerykańskie treści edukacyjne dotyczą najczęściej takich problemów społecznych jak: rasizm, marginalizacja, niesprawiedliwość w podziale dochodu i dorobku społecznego, losu nielegalnych emigrantów, ekonomicznego wykorzystywania przez wielkie korporacje drobnych dostawców, przemocy w rodzinie, a w ostatnim okresie zagrożeń środowiska i ekologii. Edukacja problematyki społecznej, jaka ma miejsce w praktyce amerykańskiego poradnictwa pastoralnego podejmuje próby zachęcenia jednostki do krytycznej refleksji nad głęboko ugruntowanymi, popularnymi i powszechnie występującymi przekonaniem, jakie funkcjonują w społeczności tego kraju. Przykładem może być tu niemal ogólna opinia, że u źródeł biedy, leży wyłącznie lenistwo i brak energicznego działania ze strony jednostki w dążeniu do zmiany jej położenia. Poradnictwo pastoralne w pokazywaniu mechanizmów, poszerzaniu wiedzy o wpływie globalnych zjawisk społecznych na indywidualny los człowieka ma już znaczące osiągnięcia w ocenie wielu świeckich specjalistów zajmujących się tą problematyką w Stanach Zjednoczonych.

4. W poradnictwie obecny jest aspekt wychowawczy, który nie dotyczy tylko młodych ludzi, którzy korzystają z poradnictwa pastoralnego. Proces porady jest ważnym elementem psychologiczno-duchowej formacji

²² Tamże, s. 90.

jednostki, którą zazwyczaj nie dokonuje się raz na zawsze, ale raczej jest rozciągnięta w dłuższym okresie. Transgresja indywidualnego doświadczenia w szerszy wymiar społeczny, jest sposobnością dla odkrycia w sobie większej wrażliwości na otaczające nas cierpienie i ciężki los innych ludzi. Należy podkreślić, iż w przypadku amerykańskiego poradnictwa pastoralnego doświadczenie owej transgresji często nie kończy się tylko konstatacją, dostrzeżeniem problemów, ale przyjmuje postać aktywnej odpowiedzi, działania mającego na celu pomoc ludziom w ich trudnym losie.

Teoretyczny i praktyczny dorobek pedagogiczny współczesnego amerykańskiego poradnictwa pastoralnego zasługuje na uwagę tych w naszym kraju, którzy dostrzegają w poradnictwie pastoralnym szansę na bardziej efektywne uprawianie pedagogiki religijnej niż ma to miejsce obecnie.

Summary

Chaplaincy includes a clear pedagogical context, education and child care. Pastoral counselling has been established in the United States and there is now the most practiced in church in America. Rogerian approach and theological reflection by Richard Niebhur are the scope of analysis in contemporary pedagogical aspect of pastoral counselling in both its theoretical and practical terms. Pedagogical impact of the clergy is more effective and what is more important, is confirmed by the concrete commitment and action in the social environment. One of the best known examples, which may constitute an illustration of this process, is Sanctuary Movement in the U.S. discussed in this text. Those involved in the activities of the Sanctuary Movement in majority declared its strong relationship with the Church and Christian values emphasized by the fact that a decisive influence on their decisions has been in contact with a priest, to whom they turned with their personal problems, often without being aware of, or at least interested in suffering, loneliness, marginalization of other people. The pastoral counselling is actuated transgression mechanism of individual psychologically difficult experience of the social dimension, and what is more important taking action to improve or change the status quo.



Nauczyciel katecheta wobec współczesnych wyzwań dydaktycznych i wychowawczych

Wprowadzenie

W dobie obecnej mamy ogromne zapotrzebowanie na wysoko wykwalifikowanych pracowników, dotyczy to również kompetencji zawodowych nauczycieli katechetów. Pedagog powinien być odpowiednio przygotowany do wielostronnej aktywności w świecie szybkich i znaczących transformacji kulturowych, społecznych, technicznych. Wyzwania, które wynikają z oczekiwania dzieci i młodzieży w stosunku do kompetencji nauczycieli muszą prowadzić do zmian, które będą zauważalne w procesie kształcenia.

Stwierdza się, że na rolę zawodową nauczyciela składają się trzy funkcje: dydaktyczna – związana z przekazywaniem wiedzy, rozwijaniem i doskonaleniem umiejętności; wychowawcza – związana z kształtowaniem umiejętności społecznych, tożsamości, systemu wartości; opiekuńcza, czyli dbanie o zaspokojenie potrzeb biologicznych i psychicznych uczniów, zapewnienie im opieki i poczucia bezpieczeństwa¹. W roli nauczyciela katechety zauważa się szczególnie potrzebę realizacji dwóch pierwszych. Niewypełnianie lub zaniedbanie jednej z nich powoduje, że sukcesy uzyskiwane w obszarze związanym z inną funkcją są jedynie pozorne.

Wszyscy nauczyciele stają dziś przed ogromnym wyzwaniem w obszarze dydaktyki i wychowania, nie wyłączają się z tego procesu nauczycieli katechetów, a wręcz podnosi się ich poziom odpowiedzialności i podejmowanych

* Elżbieta Bednarz jest adiunktem w Katedrze Pedagogiki Religii i Kultury Wydziału Pedagogicznego ChAT.

¹ Zob. K. Appelt, I. Kleczewska, *Powinności wychowawcze nauczyciela*, http://www.eid.edu.pl/archiwum/2001,99/padziernik,172/powinnosci_wychowawcze_nauczyciela,1187.html (data dostępu: 22.03.2013).

zadań. Uczniowie żyjący w dobie najnowocześniejszych technik komputerowych, poznający świat przy pomocy wielu bodźców zmysłowych, często nie są w stanie uczyć się bez wykorzystania środków i metod, które pobudzą ich aktywność i twórcze sposoby myślenia. Współczesne wyzwania wychowawcze, w tym kryzys wartości, rewolucja obyczajowa, nastawienie na konsumpcjonizm, kierować winny uwagę katechetów także na pomoc wychowankowi w odnalezieniu swojego miejsca w świecie.

Z uwagi na ograniczenie formalne i merytoryczne wywodu ograniczę się do omówienia roli wzorców osobowych nauczyciela katechety, sposobów i efektów oddziaływań kreatywnego pedagoga na uczniów oraz wychowawczej roli nauczyciela religii w obliczu współczesnych wyzwań dydaktycznych i wychowawczych, które to kwestie w mniejszym stopniu reprezentowane są w literaturze, a odpowiadają wyzwaniom współczesności.

1. Wzorce osobowe nauczyciela katechety

Wykreowany dawniej w świadomości społecznej obraz nauczyciela jako swoistego wzoru nie zmienił się po dzień dzisiejszy, jednakże zmieniła się otaczająca go rzeczywistość. Wiele cech, których oczekiwało społeczeństwo od nauczycieli kilkadziesiąt lat temu, przetrwało do dziś. Dawniej eksponowano obraz nauczyciela jako altruisty, który wyrzeka się, cierpi, jest gotowy do nadludzkich wręcz poświęceń na drodze do doskonałości. Taka stylistyka z początku XX wieku doprowadziła do uformowania się obrazu pedagoga. Będąc pod ciągłą obserwacją opinii publicznej oczekiwano od nich więcej niż byli w stanie wypełnić². Obecnie nauczyciele również muszą reprezentować swoim zachowaniem i promować wartości ponadczasowe, niezależne od kultury, religii, czy regionu. Także dziś zwraca się uwagę na wysokie morale nauczycieli, zarówno w życiu zawodowym jak i prywatnym, jednakże społeczeństwo nie jest aż tak rygorystyczne w stosunku do nich jak dawniej.

W okresie ustroju komunistycznego w Polsce miało miejsce zjawisko manipulacji edukacją i wychowaniem. Wprowadzony system totalitarny dążył do tego, by wytworzyć z nauczycieli narzędzia do rozpowszechniania swoich ideologii. Tym samym przyczynił się do spadku ich autorytetu,

² S. Bartnowski, *Spór ze szkołą*, Kraków 1982, s. 20.

który był w pełni zasłużony z uwagi na etos, jaki nauczyciele w większości prezentowali. Moralność wyrażała się w wielkiej prawości tych ludzi, a jednocześnie w głębokim przekonaniu o znaczącej roli jaką spełniali³. Niestety etos ten został zniszczony, a autorytet nie jest już tak znaczący jak wcześniej.

Wobec powyższego istotne wyzwania o odbudowanie roli autorytetu pedagoga stawiane są dziś dla nauczyciela katechety. Zawód nauczyciela, a katechety wyjątkowo, wiąże się z etyką dotyczącą postawy pedagogicznej, jego kultury, osobistej odpowiedzialności, wrażliwości, samokrytycyzmu, uczciwości, hierarchii wartości, światopoglądu, wiedzy i kompetencji. Kwestia moralna w zawodzie katechety nabiera specyficznego znaczenia, ponieważ wpływa on, podobnie jak lekarz czy prawnik, znacząco na losy innego człowieka. Tym człowiekiem jest dziecko lub młody człowiek, który czerpie wzorce postępowania i zachowania ze swojego nauczyciela. Od dawna stawia się nauczycielom katechetom wysokie wymagania, określone w różnego rodzaju skodyfikowanych i zwerbalizowanych systemach etycznych. Dlatego też pedagog powinien swoją postawą prezentować wysokie standardy moralne i być dla uczniów autorytetem. W rezultacie uczniowie w sposób niewymuszony uznają w nauczycielu wzór do naśladowania. Dlatego można śmiało stwierdzić, że funkcja nauczyciela katechety jest bezpośrednio powiązana z rolą przewodnika, lidera oraz wychowawcy⁴. Należy pamiętać, iż dorastający uczeń, gdy nie zobaczy urzeczywistnionych w życiu dorosłego, a szczególnie wychowawcy, głoszonych wartości, może nie przekonać się do nich i nie zdobyć się na odwagę, aby kształtować w sobie określoną wartość moralną. Właściwie rozumiany autorytet posiada w sobie więcej pozytywnych niż negatywnych aspektów, będąc z natury takim rodzajem punktu odniesienia dla młodego człowieka, że staje się dla niego wyzwaniem, zaproszeniem do wysiłku, do zmierzania się z samym sobą, do dojrzewania. Wielu młodych ludzi pragnie być takimi, jak napotykanymi w ich życiu autentyczni, w pełni dojrzały dorośli. Czymś głęboko pożądanym jest, aby w życiu katechety uczeń mógł dostrzec jasne i przejrzyste uhierarchizowanie jego systemu wartości, z czego mógłby brać przykład.

³ S.B. Lipian, *Etos nauczyciela to prawość*, [w:] Słoneczna Skala, Kwartalnik o wychowaniu, Nr 39 (I-III) 2002, s. 19.

⁴ Zob. B. Dworak, *Początkujący nauczyciel-katecheta w obliczu współczesnych wyzwań edukacyjnych*. Praca licencjacka, Warszawskie Seminarium Teologiczne, Warszawa 2011, s. 9-11.

Skuteczność wychowania moralnego w dużej mierze zależy od wzorca i metod oddziaływania. Zdaniem ks. J. Kamińskiego, do najbardziej uznanych i powszechnie stosowanych metod wychowania moralnego należą: „dawanie przykładu postępowania moralnego, wdrażanie do zachowań moralnych, kierowanie procesem samowychowania dzieci i młodzieży, rozwijanie samorządności i metoda rozumowania moralnego”⁵.

Zasadność podkreślania skutecznej metody wychowania moralnego poprzez dawanie przykładu postępowania moralnego warto potwierdzić łacińską sentencją: „verba docent, exempla trahunt” (*Słowa uczą, przykłady pociągają*).

B. Tarnowska zauważa, że nauczyciel znajduje się pod ustawiczną kontrolą, a każde jego potknięcie jest natychmiast dostrzegane i komentowane. Musi być w swoim postępowaniu szczególnie ostrożny, gdyż sędziami – i to surowymi – są uczniowie, których wychowuje. Łatwo można stracić ich szacunek i zaufanie, ale bardzo trudno je odzyskać. A przecież rezultaty pracy wychowawczej zależą przede wszystkim od stosunku uczniów do nauczyciela, od jego autorytetu. Mimo negacji odrzucania autorytetów, uczniowie potrzebują osobowych wzorców. „Dorastającemu młodemu człowiekowi potrzebny jest przewodnik – dobrze znający drogę, jasno widzący cel, niezmordowany, bezwzględny wobec siebie, wyrozumiały wobec innych, opanowany, zdyscyplinowany, skoncentrowany na tym, co najważniejsze, oddany sprawie młodzieży, podchodzący z otwartym sercem do tych, którzy nie potrafią jeszcze tego docenić” – stwierdza autorka⁶.

Zawód nauczyciela podlega wnikliwej ocenie nie tylko ze strony uczniów, ale także ich rodziców, rodziny i ogółu społeczeństwa. Wydaje się nawet, że na pracy nauczyciela, podobnie jak lekarza, znają się wszyscy i w związku z tym gotowi są na bieżąco komentować wszystkie jego posunięcia i wyszukiwać prawdziwe lub urojone błędy. Dlatego też nauczyciel, a szczególnie katecheta musi być szczególnie ostrożny, by nie stracić szacunku i zaufania, które później trudno odzyskać.

W chrześcijaństwie ewangelikalnym podkreśla się ważne zadanie

⁵ J. Kamiński, *Wychowanie moralne w rodzinie*, [w:] A. Tomkiewicz, Wł. Wieczorek (red.), *Rodzina jako Kościół domowy*, Lublin 2010, s. 411.

⁶ B. Tarnowska, *Etyka zawodu nauczyciela*, http://www.wychowawca.pl/miesiecznik/2_110/04.htm (data dostępu: 22.02.2013).

pedagogiczne dla katechetów, które można powtórzyć za H.V. Brummelenem: „Nauczyciele katecheci powołani są do tego, aby doprowadzić młode pokolenie do żywej wiary, do wzrostu duchowego, a następnie do aktywnej służby Bogu”⁷. Powyższe stawia przed pedagogami ogromną odpowiedzialność, która kieruje uwagę na wzorzec katechety w sprawowaniu wiary i przygotowaniu do służby dla Boga. Jeśli uczeń nie zobaczy w postępowaniu katechety uwierzytelnienia jego słów, nie uwierzy w motywy jego działania, będzie miał dylematy dotyczące osobistej wiary. E.A. Daniel stwierdza: „Być może to prawda, że nie ma ludzi niezastąpionych, ale może się okazać, że dobry chrześcijański nauczyciel jest jednak niezastąpiony”⁸.

Pragnieniem nauczyciela katechety powinno być wyposażenie swoich uczniów nie tylko w określoną wiedzę i przydatne umiejętności, lecz również przygotowanie ich do życia zgodnie z wartościami biblijnymi. Jak podaje S. Kaufmann, w nauczaniu najistotniejsze jest nie określanie siebie chrześcijaninem, ale prowadzenie edukacji jako chrześcijanie⁹. Stan serca katechety odzwierciedla bowiem jego sposób postępowania w stosunku do Boga, jak również do swoich uczniów, współpracowników i innych ludzi, wśród których przebywa¹⁰. Nawet najlepiej przygotowany pod względem metodycznym i merytorycznym nauczyciel religii, bez bliskiej relacji z Bogiem pozostaje osobą, która nie będzie miała wpływu na rozwój wiary wychowanków.

W chrześcijaństwie ewangelicznym często wymienia się cztery cechy nauczyciela religii, który swoim życiem wywyższa Boga i Jego Słowo:

1. Nauczyciel zna i kocha Boga.
2. Nauczyciel wyznaje Jezusa Chrystusa swoim Zbawicielem.
3. Nauczyciel zna Słowo Boże.
4. Nauczyciel wie, jakie metody i środki dydaktyczne zastosować, aby dziecko poznało Słowo Boże¹¹.

⁷ Zob. H.V. Brummelen, *Nauczyciel chrześcijanin*, [w:] *Chrześcijańskie sposoby podejścia do uczenia się i nauczania*, red. A. Gandecki, Lublin 1996, s. 31-32.

⁸ E.A. Daniel, *Elementarz chrześcijańskiego nauczyciela*, Warszawa 1999, s. 19.

⁹ S. Kaufmann, *Najpierw fundament! Podręcznik do szkolnej edukacji chrześcijańskiej*, Warszawa 2010, s. 13.

¹⁰ Tamże, s. 16.

¹¹ Materiały konferencyjne dla nauczycieli katechetów przygotowane przez A. Kuźnik, Misja Pokoleń, Kraków 2004. Konferencja dla nauczycieli katechetów przeprowadzona w Warszawskim Seminarium Teologicznym w dniach 24-26.08.2004 r.

Nauczyciel religii nie może ograniczać się jednak tylko do przekazywania wiedzy biblijnej. Powinien przybliżać Boga, Jego konkretne działania, mając na celu dobro człowieka, odnajdywanie śladów Boga w człowieku oraz zachęcać uczniów do zaangażowania w owe działania i współpracę z Bogiem. Katecheta musi być świadkiem Boga i prawdy, którą głosi. Słowa wypowiedane przez niego tracą wartość, jeśli nie znajdują pokrycia w życiu, nie będą emanować z jego serca. Dojrzała, żywa i prawdziwa wiara katechety powinna być sercem każdej katechezy. Ona prowadzi do osobowego dialogu z Bogiem. Poprzez sposób sprawowania własnej wiary, wzór własnego życia, katecheta będzie mógł przekazywać te wartości, które sam przyswoił.

Zdaniem W. Okonia, w żadnym innym zawodzie oddziaływanie na drugiego człowieka nie posiada tak wielkiego znaczenia, jak w zawodzie nauczyciela. Ludzie pełniący inne funkcje mogą być źli, a mimo to swoją pracą realizować dobre rzeczy. Jednak, według W. Okonia – nie dotyczy to nauczycielstwa. Tylko nauczyciel, który posiada powołanie do zawodu pedagoga może skutecznie oddziaływać na wychowanka. Powołanie to wyraża W. Okoń jako „potrzebę i zdolność sympatyzowania, wzajemnego przenikania się, udzielania swoich i uczestniczenia w cudzych stanach duchowych, dążenie do zgodności, harmonii i jedności z duchowym życiem innych”¹². Dzięki powyższym predyspozycjom wewnętrzne życie ulega przeobrażeniu i pogłębieniu oraz następuje zmiana stosunku człowieka do drugiego człowieka. Staje się on mniej samolubny, bardziej wyrozumiały i życzliwy.

Kryteria właściwego doboru wzorców, do których będzie mógł się odwołać uczeń, zależą od przyjmowanego przez nauczyciela systemu wartości. Wzorce są potrzebne do formowania osobowości, pomagają w rozwoju intelektualnym, społecznym, moralnym i duchowym. Stwierdza się dziś, że konieczność posiadania wzorców osobowych wynika z potrzeb rozwojowych człowieka jako jednostki. Ta możliwość odwoływania się do wytypowanych przez siebie wzorców niesie poczucie bezpieczeństwa, które najbardziej odczuwalne jest w gronie podzielających te same poglądy osób. W końcu, realizując wzory możemy dojść do przemiany wewnętrznej, do osiągnięcia duchowego rozwoju.

¹² W. Okoń, *Dawid. Myśli i ludzie*, Warszawa 1980, s. 281.

Podsumowując, wzorce osobowe katechety nie mogą ograniczać się do przekazywania wiedzy o Bogu, czy wartości i prawdy płynącej z przekazu biblijnego, on sam musi być wzorem do naśladowania oraz autorytetem dla swoich wychowanków.

2. Rola kreatywności w posłudze nauczyciela katechety

Bardzo często podkreśla się myśl, że to jakim będzie uczeń w wielkiej mierze zależy od tego, jaki jest jego nauczyciel. Termin kreatywność pochodzi od łacińskiego „creatio” – tworzenie. Kreatywność to wymyślanie, eksperymentowanie, wnoszenie czegoś nowego do już istniejących form. Należy ją pielęgnować, aby nie została zablokowana, dlatego potrzebuje wyobraźni, spontaniczności, marzeń, pomysłu oraz refleksji. Wyobraźnia dostarcza kreatywnych pomysłów, natomiast dzięki spontaniczności kreatywność pozostaje żywa. Zatem praca nauczyciela na rzecz rozwijania kreatywności dzieci i młodzieży jest zadaniem niezwykle odpowiedzialnym i trudnym. Wymaga przede wszystkim przekonania, że w każdej jednostce tkwi potencjał twórczy i drzemią predyspozycje do kreatywnego myślenia i działania. Potrzebna jest duża aktywność ze strony nauczycieli, by to, co jeszcze uśpione, stało się widoczne i jak najbardziej realne.

Zakłada się dziś, że zadaniem współczesnego nauczyciela nie jest sprawowanie pełnej kontroli i podporządkowanie sobie wychowanków, lecz wyzwolenie energii drzemącej w uczniach. Dlatego zdaniem autorów książki *„Edukacja dorosłych. Podręcznik akademicki”*, dobry nauczyciel to kreatywny pedagog, którego cechuje:

- stwarzanie uczniom warunków do pokonywania wyzwań i wiara w ich możliwości;
- przekonanie, że w dzieciach i młodzieży jest poczucie odpowiedzialności za podejmowane decyzje;
- umiejętność przekonywania swoich uczniów do osiągnięcia sukcesu,
- umiejętność dopasowania strategii kształcenia do indywidualnych uzdolnień oraz tempa pracy uczniów;
- stymulowanie i nagradzanie za inwencję i twórczość poprzez własny przykład postępowania;

- koncentracja na tworzeniu optymalnych warunków potrzebnych do odpowiedniego zmotywowania uczniów;
- umiejętność zachęcania do samodzielności i samostерowności¹³.

Badania wykazały, iż pozytywna stymulacja uczniów przynosi wysokie wyniki w nauce, a stworzenie im dogodnych warunków okazuje się niezwykle pomocne w osiągnięciu przez dzieci znacznie wyższego poziomu całego wachlarza umiejętności i sprawności¹⁴.

Dobry nauczyciel wreszcie powinien być doskonale przygotowany na ewentualność postawienia jemu przez uczniów trudnych pytań. Jeśli wiele razy nie będzie on potrafił na nie odpowiedzieć w sposób wyczerpujący i zadawalający, straci wiarygodność i szacunek, a tym samym uczniowie „za nim nie podążą”.

Studiując historię ludzkości można zaobserwować wiele wybitnych osobowości, które dzięki swoim teoriom, wynalazkom, czy odkryciom pozostawiły w dziejach swój trwały ślad. Byli to ludzie znakomici w swoich dziedzinach i dyscyplinach. Postaci te, często działające publicznie, dzięki własnej wyjątkowości, ale również i zwyczajności były w stanie doprowadzić nawet do zmian biegu wydarzeń. Swoją postawą zasłużyli dziś na miano wielkich osobistości, zatem naturalną rzeczą jest czerpanie z nich przykładu oraz naśladowanie. Wzory osobowe zawsze były, są i będą obecne, jak również potrzebne człowiekowi, o czym wspomniano wcześniej. „Naśladownictwo to podstawowa forma przyswajania świata społecznego, zachowań ludzi, ich cech, wartości, postaw i poglądów”, stwierdza J. Jezierska¹⁵. Jej zdaniem gdyby nie było autorytetów, do wszystkiego człowiek musiałby dochodzić sam, dlatego naśladownictwo jest niezbędnym elementem ludzkiej egzystencji.

Współcześnie przyjmuje się, że do głównych zadań nauczyciela w kreatywnym nauczaniu nie należy przekazywanie wiedzy w gotowej i ostatecznej formie, lecz stymulowanie uczniów do samodzielnej pracy umysłowej. Nauczyciel prowadząc lekcję nie powinien zastanawiać się, w jaki sposób „wtłoczyć” wiedzę uczniom, lecz jak zorganizować im pracę, aby optymalnie

¹³ M.S. Knowles, E.F. Holton III, R.A. Swanson, *Edukacja dorosłych. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2009, s. 235-241.

¹⁴ Tamże, s. 238.

¹⁵ J. Jezierska, *Szkolne pytania, czyli dylematy nauczania*, Warszawa 2001, s. 59.

wykorzystali swój potencjał umysłowy. Pedagog ma stać się animatorem, nie zaś wykładowcą, który podaje gotowe informacje, ma pobudzać do kreatywnego myślenia, a nie do pamięciowego, mechanicznego powtarzania i zapamiętywania wiadomości¹⁶. Wykorzystując aktywizujące metody nauczania, które powinny być wiodącymi w katechezie, posiada w swoich rękach wspierające techniki rozwoju kreatywności wychowanka. Podkreśla się dziś, że do istotnych czynników warunkujących efektywność procesu nauczania-uczenia się należy aktywny udział uczestniczących w nim uczniów. Pomiedzy działaniami aktywizującymi, a wielostronną aktywnością podmiotu, istnieje sprzężenie zwrotne, tzn. im większa intensywność działań, tym większe zaangażowanie uczniów. Inspiratorem oddziaływań aktywizujących podczas lekcji religii winien być nauczyciel katecheta. Jego umiejętności metodyczne posiadają znaczący wpływ na efekty pracy.

Nauczyciel musi pamiętać, że wspomaganie rozwoju ucznia oraz siebie samego polega między innymi na pomnażaniu zasobów, które wzbogacają wzrastanie. Takim potencjałem jest kreślenie rokowań, w których zarówno nauczyciel jak i uczeń odkrywają, zgodnie z teorią L. Wygotskiego¹⁷, iż mogą więcej niż im się wydaje.

Kreatywny nauczyciel czyni wszystko, by swoich uczniów uczynić świadomymi uczestnikami procesu kształcenia i wychowania. Odznacza się bogatą wyobraźnią, pomysłowością i spostrzegawczością, odchodzi od schematów utrwalonych w szkolnej rzeczywistości i gotowych wzorów postępowania w każdej sytuacji. Wie, że każde dziecko wymaga odrębnego traktowania i zindywidualizowanego podejścia. Kompetencje kreatywnego nauczyciela wykraczają poza wiedzę i umiejętności zdobyte w procesie standardowego kształcenia szkolnego. Wymagają ciągłego doskonalenia, uzupełniania i poszukiwania zgodnie ze słowami A. Einsteina, że „wyobraźnia bez wiedzy może stworzyć rzeczy piękne, ale wiedza bez wyobraźni najwyżej doskonałe”¹⁸.

¹⁶ *Metody aktywizujące w katechezie*, red. Z. Barciński, J. Wójcik, Lublin 1998, s. 164.

¹⁷ Strefa najbliższego rozwoju wg koncepcji L. Wygotskiego to przestrzeń pomiędzy aktualnym poziomem rozwoju dziecka a poziomem potencjalnym, który może zostać osiągnięty z pomocą dorosłego lub bardziej rozwiniętego rówieśnika. Wg autora dorośli powinni stwarzać dziecku okazje do aktywności na poziomie przewyższającym jego aktualny poziom rozwoju.

¹⁸ M. Wieczorek, *Kreatywny nauczyciel – nauczyciel z wyobraźnią*, <http://poradnik.metis.pl/2011/08/kreatywny-nauczyciel-nauczyciel-z-wyobraznia/> (data dostępu: 23.02.2013).

Kreatywny nauczyciel to animator rozwoju intelektualnego i osobowego ucznia. Twórcze powinny być metody, które stosuje, ale też musi być sam kreatywny. Wiąże się z tym takie prowadzenie lekcji, aby była ciekawa, absorbująca i uczyła twórczo myśleć, aby uczniowie mogli znaleźć w niej coś, co je zaciekaWi. Ważne jest zatem, aby nauczyciel w pełni akceptował ucznia, jego indywidualność. By sprostać tym trudnym zadaniom musi on dobrze poznać swoich uczniów, ich umiejętności, powinien starać się zrozumieć ich sposób myślenia, i dostosowywać swój styl pracy do predyspozycji, zainteresowań i zdolności uczniów. Jest to bardzo trudne zadanie i wymaga nauczycielskiej pasji. Aby efektem procesu nauczania-uczenia się stał się kreatywny uczeń, takim samym musi być jego nauczyciel w całym procesie kształcenia wychowanka¹⁹.

Można śmiało stwierdzić, iż jednym z wyznaczników kreatywnego nauczyciela jest jego ustawiczne kształcenie, doksztalcenie i samokształcenie, dążenie do profesjonalizmu. W minionych latach w zakresie pedagogiki, w tym także katechetyki, zrodziło się przekonanie o konieczności kształcenia nauczycieli i uznania tego za fundament rzutujący na wzrost osiągnięć i rozwoju potencjału twórczego uczniów. Aby móc służyć pomocą wychowankowi, wpływać na jego rozwój, nauczyciel katecheta sam powinien być wszechstronnie wykształcony.

3. Nauczyciel katecheta w roli wychowawczej

„Wychowanie to praca z człowiekiem i nad człowiekiem – z tym, kto znajduje się w stanie dojrzewania. Wychowanie stwarza między wychowawcą a wychowankiem więź analogiczną do więzi ojcostwa [...] Dlatego ten, który przynosi człowiekowi nadzieję jest duchowym ojcem tego człowieka” (Ks. Józef Tischner)²⁰.

Uważa się, iż najważniejszą rolą nauczyciela jako pedagoga jest przekazywanie i wyzwalanie wiedzy oraz wychowywanie uczniów. Stąd też pedagog oprócz kwalifikacji merytorycznych powinien realizować postulaty wychowawcze, prezentując swoją osobą wysokie standardy moralne, starać się być dla uczniów autorytetem, niezależnie czy pełni funkcję wychowawcy

¹⁹ Zob. B. Dworak, *Początkujący nauczyciel-katecheta...*, dz. cyt., s. 11-19.

²⁰ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 74.

klasy, jest nauczycielem matematyki czy religii. Oznacza to, że dzieci i młodzież w sposób niewymuszony poszukują w nauczycielu znawcy oraz wzoru do naśladowania. Dlatego funkcja pedagoga winna być bezpośrednio zespolona z rolą przewodnika, lidera, a także wychowawcy²¹.

Każdy nauczyciel, który podejmuje się wyzwania pedagogicznego staje się jednocześnie wychowawcą wpływającym w znaczący sposób na myślenie, postępowanie, wybory i moralność uczniów. Ks. J. Kotowski wskazuje na mentalność zwycięzcy, która winna cechować dobrego wychowawcę. Stwierdza on, że „zadanie współczesnych wychowawców polega na nabywaniu mentalności zwycięzcy w dziedzinie wychowania. Przez taką mentalność rozumiejmy odwagę pokazywania dzieciom i młodzieży optymalnej drogi życia, promowanie bogactwa pragnień i aspiracji na miarę ludzkiego serca i powołania człowieka”²².

Przywołany teolog i pedagog zauważa, że coraz częściej spotykamy się z wychowawcami, którzy mają mentalność przegranych. Tacy wychowawcy nie uczą dzieci i młodzieży sztuki dojrzałego życia, lecz skupiają się głównie na redukowaniu strat wychowawczych wtedy, gdy wychowanek wybiera to, co łatwiejsze zamiast tego, co wartościowsze.

Nauczyciel, który rozumie rolę wychowawczą swojego zawodu interesuje się dziećmi i młodzieżą jako przedmiotem swego oddziaływania, respektując jednocześnie podmiotowość każdej jednostki. Zainteresowanie to wyraża się m.in. w chętnym przebywaniu z dziećmi i młodzieżą, w dążeniu do nawiązywania z nimi różnorodnych kontaktów i znajdowaniu zadowolenia wówczas, gdy kontakty te zaistnieją.

Niewątpliwie funkcja wychowawcza nauczyciela jest zarówno trudnym jak też odpowiedzialnym zadaniem. P. Kalicki porównuje ją do swego rodzaju powołania. Stwierdza, że prawdziwe wychowanie jest kształtowaniem osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem – przez harmonijne rozwijanie wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych²³.

²¹ B. Dworak, *Początkujący nauczyciel-katecheta...*, dz. cyt., s. 9-11.

²² J. Kotowski, *Wychowanie i szkoła. Etos pracy nauczyciela religii*. Materiały konferencyjne z Narady przedstawicieli Kościołów i Związków Wyznaniowych odpowiedzialnych za nauczanie religii, Warszawa 21.09.2010 r., Wyd. MKO, Warszawa 2010.

²³ P. Kalicki, *O miłości małżeństwie i rodzinie od starożytności do Jana Pawła II*, *Dziennikarskie Stowarzyszenie Wydawniczo-Produkcyjne ROY* [bez miejsca wydania] 1991, s. 117.

Wspomniano, że jedną z najważniejszych ról nauczyciela, szczególnie nauczyciela katechety, jest wychowywanie swoich podopiecznych. Stąd też nauczyciel ma wobec nich określone powinności etyczne. Nauczyciel – choć brzmi to nieco idealistycznie – winien być dla wychowanków przewodnikiem, który pomaga im wytyczyć życiową drogę. Obecność przewodnika w postaci nauczyciela katechety ma kluczowe znaczenie dla rozwoju wiary ucznia.

Przewodnik swoich wychowanków powinien kierować się niżej przywołaną zasadą:

- Możemy nauczać trochę, mówiąc o tym, czego uczymy.
- Możemy nauczać więcej, jeśli będziemy czynić, to o czym uczymy.
- Możemy nauczać najwięcej, jeśli będziemy tacy, jak uczymy.

Warto w tym miejscu przywołać etymologiczne znaczenie słowa „wychowywać”. Już w starożytnej Grecji występowało następujące rozróżnienie znaczeniowe terminów: „trefein” – opiekować się chłopcem (żywienie, karmienie, pielęgnacja); „paidagogia”²⁴ – zespół środków i metod wychowawczych stosowanych przez nauczycieli i wychowawców; nauczanie i wychowanie, zabiegi, czynności i umiejętności związane z jego formowaniem umysłowym i moralnym oraz „paideia” – wychowywanie dzieci, ćwiczenie i uczenie²⁵. Dopiero w wieku XIX nadano wychowaniu znaczenia (z łac.) „e-dúcāre”, co oznacza: wyciąganie, wydobywanie, wyprowadzanie ku górze. Pedagogika, stworzona przez J.F. Herbarta na początku XIX w., do dziś nie wyeliminowała wieloznaczności pojęcia wychowania. Na przestrzeni wieków filozofowie, pedagodzy, psychologowie publikowali swoje rozumienie znaczenia terminu „wychowanie”. Spotykamy się więc dziś z wieloma definicjami i pojęciami określanymi, czym jest wychowanie. Którą z definicji by nie przywołać, jest to proces w prowadzeniu dzieci i młodzieży ku dojrzałej osobowości ludzkiej.

Spośród wychowawczej roli nauczyciela katechety należy podkreślić konieczność głębszego odczytywania i kształtowania tożsamości chrześcijańskiej wychowanka. Zadanie to może realizować poprzez gotowość do

²⁴ „Paidagogia” pochodząca od greckiego wyrazu „paidagogos” – prowadzący chłopców; w starożytnej Grecji niewolnik opiekujący synami swojego pana i odprowadzający ich do szkoły. Por. *Słownik wyrazów Obcych PWN*, Warszawa 1971, s. 559.

²⁵ Zob. *Słownik grecko-polski*, T. III, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 362. Por. także: M. Olczak, *Techniki samokształcenia nauczyciela*, <http://www.eid.edu.pl> (data dostępu: 23.02.2013).

poświęcenia czasu, szczerą życzliwość, a przede wszystkim umiejętność dialogu. Katecheta, który chce w pełni realizować rolę wychowawczą, powinien na wzór wychowawcy klasy, być oddanym w dużej mierze do dyspozycji uczniów, uczestniczyć w ich życiu, interesować się ich problemami, poznawać ich sposób myślenia i odczytywania rzeczywistości, w której przyszło im żyć. E.A. Daniel postrzega nauczyciela chrześcijańskiego jako osobę wchodzącą w relacje z uczniami poprzez wytworzenie atmosfery wzajemnego zainteresowania i troski. Stwierdza też: „Dobry nauczyciel musi być zaangażowany w życie tych, na których chce mieć wpływ <...> Czujny nauczyciel będzie dbał o indywidualne potrzeby swoich uczniów”²⁶ Tylko w klimacie dojrzałej, przyjacielskiej osobowości, katecheta będzie miał wpływ na wybór celów, kierunku i drogi ich osiągania przez wychowanków.

Znaczącym zadaniem wychowawczym katechety jest wspomniane we wstępie skierowanie uwagi na współczesne wyzwania, wśród których na pierwszy plan wysuwają się: kryzys wartości, rewolucja obyczajowa, nastawienie na konsumpcjonizm.

Zdaniem wielu badaczy, w tym strukturalistów, najważniejszym elementem moralnego rozwoju dzieci i młodzieży jest zdolność myślenia w kategoriach moralnych. Strukturaliści nie negują wagi osobistych doświadczeń i więzi dla rozwoju moralnego, mając świadomość, że podobnie jak w przypadku zdolności poznawczych, moralność rozwija się w wyniku interakcji z otoczeniem, wpływów społecznych²⁷. Wskazaniem więc jest, aby katecheta w roli wychowawczej był wzorcem postawy moralnej (o czym była mowa wcześniej), ale także, aby podjął się kształtowania standardów postępowania moralnego, w oparciu o biblijne przesłanki, tak, aby mogły one stać się osobistymi normami i wartościami dla dzieci i młodzieży.

Tak jednak, jak współczesny świat jest pełen sprzeczności dotyczących wyborów i działań moralnych, tak też młodzież nie jest w swym myśleniu i postępowaniu jednorodna. W życiu młodego człowieka pojawiają się też niekiedy sprzeczne, wykluczające się tendencje (egocentryzm i poświęcenie się, obojętność i zaangażowanie się). Z jednej strony występują zachowania agresywne np. w stosunku do rodziców, z drugiej poświęcenie się dla

²⁶ E.A. Daniel, *Elementarz...*, dz. cyt., s. 24.

²⁷ Zob. S.A. Rathus, *Psychologia współczesna. Lepiej, więcej, przystępniej*, Gdańsk 2004, s. 183-187.

biednych, potrzebujących itp. Ważne, aby nauczyciel katecheta w oddziaływaniach wychowawczych potrafił dotrzeć do każdego ucznia, tak, aby ograniczyć te pierwsze tendencje, a pomóc rozwinąć drugie.

Pamiętając, że czas wieku adolescencji to okres wyraźnej intensyfikacji i specyficznego ukierunkowania problemów wiążących się z kryzysem tożsamości (ustalenie tożsamości psychologicznej, psychoseksualnej, interakcyjnej, społecznej, ustalenie własnego systemu wartości i określenie własnych systemów życiowych²⁸), stanowiącym podstawę kształtowania się dojrzałej osobowości, w sensie indywidualnym i społecznym, rolą wychowawczą katechety jest nieść pomoc w tym trudnym czasie, ze wskazaniem, że wewnętrzna etyka wartości uniwersalnych zdecydowanie pomaga w realizacji człowieczeństwa.

Nauczyciel może zostać liderem w tym trudnym procesie wychowawczym dzięki wyrozumiałości wobec wychowanków, i szczerości wobec siebie, opanowaniu, zdyscyplinowaniu, cierpliwości, tolerancji, sprawiedliwości, poszanowaniu godności uczniów, oddaniu się sprawom młodzieży, podchodzeniu do jej problemów z otwartością i chęcią niesienia pomocy.

Reasumując, katecheta niezależnie od tego, czy czyni to z wykorzystaniem przemyślanych działań wychowawczych, czy spontanicznie, bez uświadamiania sobie wychowawczych odniesień, zawsze włączony jest w proces wychowawczy ucznia, na który ma wpływ. Oczekuje się od nauczyciela katechety, aby jego oddziaływania na młodzież przynosiły pozytywne wyniki i owocowały społecznie akceptowanymi zachowaniami i postawami uczestników katechezy.

Podsumowując opisaną rolę i zadania nauczyciela katechety wobec współczesnych wyzwań dydaktycznych i wychowawczych, nasuwa się myśl, aby uczelnie wyższe kształcące nauczycieli katechetów uwzględnili je w programach kształcenia. Wskazania dotyczą zarówno programu w obszarze dydaktyki (metod, środków i form dydaktycznych), jak też wychowania (kierunku, celów i środków pomocnych w realizacji).

²⁸ Zob. M. Orwid, K. Pietruszewski, *Psychiatria dzieci i młodzieży*, Kraków 1996, s. 88.

Podsumowanie

Przywołany w artykule obraz nauczyciela katechety wobec współczesnych wyzwań dydaktycznych i wychowawczych ukazuje z jednej strony wysokie wymagania merytoryczne dotyczące przedmiotu, którego naucza, metodyczne z koniecznością wykorzystania nowoczesnych, aktywizujących metod nauczania, kreatywnych sposobów rozwijania kompetencji i zdolności ucznia, z drugiej, osobowego podejścia do wychowanka, w stosunku do którego pełni funkcję wychowawczą. Aby katecheta mógł stać się docenionym przez uczniów pedagogiem musi doskonalić własny warsztat pracy, potrafić zdobyć ich zainteresowanie i wywołać ciekawość, i jednocześnie prezentować zdolności wychowawcze, które będą kształtować dojrzałość religijną wychowanków. Z uwagi na ogromne oczekiwania wobec nauczyciela katechety, zasadnym jest, aby był wzorcem osobowym i moralnym, a także przewodnikiem w rozwoju wiary ucznia.

Summary

Christian education teachers, as well as teachers in other fields, are faced with serious challenges in the areas of teaching and educational activities such as counselling and advising. In order to meet those challenges, teachers must work in many aspects that affect the desired teaching outcome. Christian education teachers should focus on their personal development, paying close attention to the moral aspects that manifest themselves in behaviour and attitude, watching carefully their personal example as students can absorb them as their own. The next important link that can connect personal example with educational influence in such a way as to meet the modern educational challenge, is the teacher's creativity, the kind which produces interest and creative development in students. The last element necessary to create a mature picture of a Christian education teacher is educational competence. The last component referred to, cementing the mature image of the catechist, is pedagogical competence, which is an indissoluble element of the educator's function.



**Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*,
Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej,
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika,
Toruń 2012, ss. 598.¹**

Obszerna monografia Łukasza Niesiołowskiego-Spanò poświęcona została historii Filistynów, a przede wszystkim wpływom kulturowym (i religijnym) Filistynów na Hebrajczyków w okresie od przybycia tych pierwszych do Kanaanu/Palestyny wraz z migracjami Ludów Morza na przełomie epoki brązu i żelaza, tj. ok. 1150 roku p.n.e., do mniej więcej końca VII wieku p.n.e. Wprawdzie w książce znajdują się też dane z późniejszego okresu, ale autora najwyraźniej interesuje okres poprzedzający epokę dominacji babilońskiej (państwa nowobabilońskiego) w Palestynie. Zasadnicze znaczenie mają informacje zawarte w Biblii hebrajskiej, choć historyk musi zbadać, *na ile narracja biblijna odpowiada faktom* (s. 13). Najwięcej uwagi poświęcono analizie onomastyki biblijnej.

Monografia składa się z pięciu ponumerowanych rozdziałów, które poprzedza krótkie *Wprowadzenie*, a zamykają *Konkluzje*, podsumowujące efekty badań. Ponadto w książce znajduje się obszerny apendyks *Teksty filistyńskie* wraz z ich spisem oraz wykazem imion własnych (s. 435-513). Podano w nim inskrypcje oraz krótkie i bardzo nieliczne teksty, o których można sądzić, że wyszły spod ręki Filistynów (s. 435). W przypadku inskrypcji zapisanym pismem niealfabetycznym brakuje ich polskich przekładów. Na końcu zamieszczono obszerną bibliografię, podzieloną na źródła, do których zaliczono też przekłady starożytnych inskrypcji i tekstów, słowniki, komentarze i opracowania (s. 515-546), oraz wykaz map, podsumowanie w języku angielskim i indeksy.

W bardzo krótkim rozdziale pierwszym (s. 17-32) autor zajął się nieco ogólniejszą refleksją nad etnicznością społeczeństw starożytnych. Sporne

¹ Niniejsza recenzja w lekko zmienionej postaci została przyjęta do druku w Przeglądzie Piśmiennictwa Teologicznego 36/1 (2013).

jest, od kiedy możemy mówić o narodzie. Muszą być ku temu spełnione liczne warunki (s. 23), ale niestety nie dowiadujemy się jakie. W każdym razie można *bezpiecznie* przyjąć, że w epoce helleńskiej istniał naród żydowski, cechujący się odrębnością etniczną. Z kolei zróżnicowaną co do pochodzenia grupę zwaną Ludami Morza charakteryzuje dziedzictwo mykeńskie, które jest uchwytne dzięki ceramice filistyńskiej, a także rosnącej liczbie kości wieprzowych wśród resztek zwierzęcych, będących świadectwem odmiennych zwyczajów dietetycznych (żywieniowych). Osadnictwo Ludów Morza, raczej uciekinierów niż kolonizatorów, cechowało się niewielką liczbą osadników, przewagą technologiczną i militarną oraz szybkim procesem akulturacji. Analogię do nich można odnaleźć w migracjach Normanów na Sycylii oraz skandynawskich Rusów wśród wschodnich Słowian.

Rozdział drugi (s. 33-78) poświęcony został osadnictwu filistyńskiemu, czyli początkowemu okresowi historii Filistynów w Kanaanie/Palestynie. Wpierw zajęto się pozabiblijnymi świadectwami mówiącymi o Filistynach i Palestynie, począwszy od inskrypcji Ramzesa III (pierwszej pewnej wzmianki o Filistynach), po literaturę okresu rzymskiego (Flawiusz). Jedynie marginalnie (s. 60-62), jako że tytuł podrozdziału brzmi „*Palestyna*” w *źródłach pozabiblijnych* (s. 34), dochodzą do głosu źródła biblijne (przy czym ich omówienie zaczyna się niejako od końca, tj. 1-2Mch). Następnie podjęto próbę określenia zasięgu osadnictwa filistyńskiego, uwzględniając przypuszczalną jego koncentrację. Za wyznacznik filistyńskości posłużyła przede wszystkim ceramika (mykeńska IIIB, jednobarwna określana jako mykeńska IIIC:1b i dwubarwna), choć bardziej zaświadcza ona o zasięgu wpływów kulturowych niż osadnictwa (zob. mapę na s. 72). Jak można przypuszczać, osadnictwo Ludów Morza, do których zaliczono obok Filistynów ludy Danuna (utożsamione z Danem), Szerdana i Czekerów (Tjeker), koncentrowało się na tzw. *pentapolis* filistyńskim (Gaza, Aszkelon, Aszdod, Gat i Ekron) – nawet jeśli *pentapolis* ma być sztucznym tworem, przypisanym spuściznie Biblii – i rozeszło się w głąb praktycznie całego obszaru na zachód Jordanu, sięgając być może nawet do Zajordania. Osadnictwo Ludów Morza wypełniło pustkę związaną z zanikiem ośrodków miejskich pod koniec epoki brązu i wyróżniało się koncentracją w miastach, przy jednoczesnym zaniku okolicznych osad wiejskich. Okres rozkwitu filistyńskiego (1150-950 p.n.e.) cechuje – poza zmianą urbanistyczną naznaczoną

powstaniem stosunkowo dużych miast – przewaga militarna nad otoczeniem (rydwany i ciężkozbrojna piechota), monopol na produkcję żelaza, opanowanie miast portowych, rozwój wysokiej kultury, której świadectwem jest droga ceramika służąca do konsumpcji wina, oraz udomowienie (sic!) wielbłąda. W tym samym okresie na terenach wyżynnych pojawiła się również *nowa kategoria ludności o znacznie niższym szczeblu rozwoju kultury materialnej* (s. 74). Po 200 latach rozszerzającej się dominacji filistyńskiej proces ten został zahamowany przez najazd faraona Szeszonka (925 r. p.n.e.).

Rozdział trzeci (s. 79-150) nosi tytuł *Ludy Palestyny w Biblii*. Najbardziej ogólnym określeniem w Biblii dla ludności niehebrajskiej na obszarze Palestyny to Kananejczycy. Jednak termin Kanaan jest stosowany bardzo niejednolicie i odnosi się do bytu wyobrazeniowego. Nie brakuje w Starym Testamencie miejsc utożsamiających Kananejczyków z Filistynami, choć jednocześnie uznaje się fakt obcego pochodzenia Filistynów (np. Am 9,7; Jr 47,4). Zarówno Kananejczycy, jak i Filistyni mieli być ludnością wroga Izraelowi. Konfiguracji, w jakich mowa jest w Biblii o Filistynach, jest znacznie więcej (np. utożsamienie z Fenicjanami). Z tego płynie następujący wniosek: Filistyni, którzy przybyli ze świata anatolijsko-egejskiego, szybko ulegli akulturacji, co doprowadziło do wymieszania lokalnej kultury semickiej miast kananejskich z dziedzictwem przybyszów i powstania kultury, którą najlepiej jest określić mianem filisto-kananejskiej. O ile język i pismo zostały przejęte od semitów, to odrębność przybyszów utrzymywała się głównie w sferze religijnej oraz w kulturze elit, zwłaszcza w konsumpcji wina. Następnie autor monografii przechodzi do pytania, jak daleko rozciągała się obecność filistyńska czy filisto-kananejska. Jak się wydaje, drugi z tych terminów oznacza na dalszych stronach książki kulturę cechującą Filistynów (zob. s. 97n), jak i amalgamat kulturowy charakterystyczny dla (niehebrajskich) elit w Palestynie w ogóle. Kwestię komplikuje również fakt, że inne Ludy Morza wywodziły się przypuszczalnie z tego samego obszaru kulturowego co Filistyni. Wśród „ludów” (słusznie w cudzysłowie), które Biblia postrzega jako autochtonicznych mieszkańców Palestyny, autor wyszczególnia te, które mogły – z reguły wypowiada się on w formie przypuszczeń i hipotez – mieć związek z Filistynami i nazywa je pseudo-Kananejczkami. Przypisanie do tej grupy oparto na niesemickiej etymologii nazw lub związkach z Filistynami odnotowanymi w tekstach biblijnych – jak na przykład obszar zamieszkiwania pokrywający częściowo czy

bliski Filistynom. Pseudo-Kananejczykami mogli być Peryzyci (przypuszczalnie mieszkańcy osad wiejskich powiązanych z Filistynami), Hetyci, Amalekici (mieszkańcy kotlin)¹, Geszuryci (mieszkańcy obszarów górzystych)², Jebuzyci (tak jak w przypadku Hiwitów, tj. krajan, czy Awwim nie musi chodzić o określenie grupy etnicznej), Amoryci (jeden z terminów zbiorczych dla ludności wrogiej Izraelowi), a także Refaici (olbrzymi?), którym poświęcony został odrębny ekskurs (s. 128-133). Obok pseudo-Kananejczyków można wyróżnić również pseudo-Hebrajczyków, czyli grupy ludności przybyłe jako Ludy Morza, które zostały zhebraizowane. Mieliby to być Danici, Girgaszyci, którzy podobnie jak plemię Issachara, Aszera i Zebulona mogli być potomkami Czekerów³, Symeonoci (nawet jeśli mają być sztucznym tworem), Lewici (najemnicy wojskowi przybyli z Ludami Morza, osadzeni w garnizonach granicznych i zasymilowani potem z otoczeniem). Z tego wyciągnięty został wniosek, że *enklawy Hebrajczyków ograniczają się do interioru obszarów Manasses i Efraima, z wyłączeniem dużych ośrodków miejskich w rodzaju Sychem* (s. 149). Zaś plemię Judy było bytem wirtualnym, stworzonym przez autorów biblijnych. Ma o tym świadczyć brak Judy w Pieśni Debory. Ale czy milczenie tekstu mówiącego o zmaganiach pojedynczych grup ludności, plemion może być tutaj jakimkolwiek argumentem? Kananejczycy i pseudo-Kananejczycy mieszały się z Filistynami i ulegali ich wpływom, a ponieważ na listach ludów autochtonicznych (poza 4 Ezd 1,21) nigdy nie pojawiają się Filistyni, obie grupy trzeba uważać za równoważne. Trudno taką uogólnioną tezę uznać za przekonującą. Autor deklaruje ponadto, że podstawą jego powyższych rekonstrukcji jest *przekonanie o historycznej wartości informacji biblijnych* (s. 149).

W kolejnym znacznie obszerniejszym rozdziale czwartym (s. 151-285) dokonano przeglądu wzmianek biblijnych o Filistynach, by na ich podstawie podjąć próbę zarysowania dziejów Filistynów po osiedleniu się w Palestynie. W Biblii nie ma prawie śladu po tym, że Filistyni byli przybyszami, bo pamięć

¹ Semantycznym równoważnikiem tej nazwy mają być Girzici – z powodu przedimka nie może w ich przypadku chodzić o etnonim (s. 109; tak też w przypadku Hiwitów na s. 119). Jednak nazwy z przedimkiem mogą być zakwalifikowane jako *gentilicia* – zob. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Hildesheim-Zürich-New York 1991, § 125c-d.

² Przeciwstawione Szefeli, która obok wybrzeża miała być krainą równinną i niziną (s. 114).

³ Odnotowana niezgoda większości badaczy z hipotezą wywodzenia tej ludności od Czekerów tylko potęguje przekonanie o kruchości argumentacji.

kulturowa Hebrajczyków nie sięgała tak wczesnych czasów (ale wcześniej wskazano już na Am 9,7 i Jr 47,4). Hebrajczycy jako odrębna grupa ukształtowała się dopiero w I tysiącleciu p.n.e., gdy Filistyni już całkowicie zdomowali się w swej nowej ojczyźnie. Ponieważ teksty biblijne odwzorowują wyobraźnię ich autorów, Łukasz Niesiołowski-Spanò czuje się zwolniony – tutaj i w prawie całej książce (może z wyjątkiem uwag o datowaniu dzieła deuteronomistycznego) – z potrzeby datowania źródeł biblijnych. Nawet jeśli byłoby to przedsięwzięcie karkołomne, to czy historyk może uznać datowanie źródeł za mało znaczące⁴? Dzięki temu właściwie identyczną siłę dowodową ma wspomniana już Pieśń Debory z Sdz 5 czy Rdz 23, jak i Nowy Testament (np. na podstawie Dz 7,15-16 powiązano Sychem z Hetytami; s. 154). Podążając za biblijną narracją (czasem opowiedzianym), prezentuje się wzmianki z tekstów opowiadających o patriarchach, podboju Kanaanu i czasach sędziów, a na kolejnych stronach omówione zostały możliwe związki z Filistynami Saula i przede wszystkim Dawida, będącego klientem filistyńskim, który okazał się w końcu nielojalnym wasalem. Fakt, że Filistyni byli kluczem do sukcesu Saula i Dawida, przemawia za historycznością obu władców. W narracjach o epoce monarchicznej z IX i VIII wieku p.n.e. Filistyni znikają, by pojawić się ponownie w VII wieku, kiedy to w Judzie dochodzi do stygmatyzacji Filistynów jako archetypicznych wrogów Izraela. W początkowym okresie świetności Filistynów (przed wyprawą Szeszonka) Izrael i nieznająca Juda znajdowały się na tak niskim poziomie rozwoju kulturalnego (okres etnogenezy Hebrajczyków), że wymiana kulturowa nie mogła wywołać kontrreakcji. Zaś za Omrydów Izrael politycznie dominował nad Filistęą, a kolejną zmianę sił przyniosło panowanie asyryjskie. Po początkowych klęskach militarnych, które dotknęły także miasta filistyńskie, następuje okres ich gwałtownego rozwoju – korzystają one z *Pax Assyriaca* (lata 701-640). W tym czasie dominacji politycznej, ekonomicznej i kulturowej Filistei nad Judą musiało dojść do intensywnej wymiany międzykulturowej pomiędzy Filistynami i Hebrajczykami, co tłumaczyłoby też, że reakcje na wpływy filistyńskie są szczególnie mocne w tekstach związanych z południową Judą. Ok. 640 r. p.n.e. załamało się panowanie asyryjskie, Palestyna przeszła ponownie pod kontrolę egipską (640-604/3), co doprowadziło do

⁴ Jeden raz, na s. 379, autor sam przyznał, że datowanie tekstu jest niezwykle ważne.

przetasowania w układzie sił – Juda, lokalny wasał, stała się reprezentantem interesów Egiptu. Był to okres licznych zmian zwanych reformą Jozjasza oraz ekspansji terytorialnej Judy, nawet jeśli nie stanowiła ona potęgi i zajmowała jedynie obszar Pogórza judzkiego, północnego Negewu oraz części Szefeli. Niechęć do najbliższego konkurenta Filistei jest całkowicie zrozumiała. Proces samookreślenia Judejczyków nasilił się jeszcze w VI w. p.n.e., gdy musieli oni sprostać kryzysowi wygnania babilońskiego.

Po takiej rekonstrukcji autor próbuje ustalić obszar czy granicę wpływów filistyńskich, odwołując się nie do archeologicznych pozostałości kultury materialnej, lecz do danych źródłowych zawartych w Biblii. Szczególne znaczenie przypisano toponimom, wśród których część ponad wszelką wątpliwość jest uznawana za filistyńskie (przede wszystkim *pentapolis* filistyńskie), inne zaś są związane w tekstach biblijnych z Filistynami czy Ludami Morza (pseudo-Kananejczycy i pseudo-Hebrajczycy) lub mają niesemicką etymologię. Do nich dochodzą jeszcze toponimy o podwójnych nazwach, z których tylko jedna jest semicka. Spekulacje etymologiczne i interpretacje podań biblijnych idą czasami bardzo daleko. Przy zastosowaniu takiego sposobu ustalania zasięgu obecności filistyńskiej okazuje się, że obejmowała ona nie tylko obszary nadmorskie i praktycznie całą Szefelę, ale sięgała w głąb terytorium Judy i Beniamina, obejmując też centralne ośrodki, takie jak Jerozolima i Hebron (por. mapa na s. 232). Skoro autor bazuje na późnych tekstach – czego możemy się jednak jedynie domyślać z niewielu wzmianek (np. Wielka Juda ukazana w Joz mogła odpowiadać jakiegokolwiek rzeczywistości jedynie za Jana Hirkana pod koniec II wieku p.n.e.; s. 240) – i opowiadających przeważnie o późniejszych czasach, to zaskakuje wniosek, że odnoszą się one do faktycznych wpływów filistyńskich z XI-X wieku (s. 280). Filistyni mieliby być motorem zmian politycznych na obszarze całej Palestyny oraz narzucić wzorce kulturowe zamieszkującym je ludom. Mityczne początki Judy i Beniamina zostały w Biblii zhebraizowane i ujahwistycznione (s. 283).

W kolejnym obszernym rozdziale piątym (s. 284-417) autor chciał uchwycić wpływy filistyńskie, a ściślej pochodzące od wszystkich grup, które wcześniej zostały przez niego zaliczone do Ludów Morza, na Biblię. Poszukiwał możliwych wpływów kultury „filistyńskiej” na świat Hebrajczyków, koncentrując się przede wszystkim na terminach w biblijnym hebrajskim,

które mogły zostać zapożyczone od Ludów Morza. Badania te muszą być skorelowane z historyczną krytyką tekstów Biblii hebrajskiej. Ludy Morza, które wywodziły się przypuszczalnie z różnych regionów, mogłyby być odpowiedzialne za leksykalne zapożyczenia anatolijskie i egejskie w hebrajszczyźnie biblijnej – brane są pod uwagę języki hetycki, luwijski, licyjski, a nawet grecki linearny B. Ponieważ przegląd, który nie rości sobie prawa do bycia reprezentatywnym, zawiera cały szereg słów wywodzących się przypuszczalnie z hetyckiego, postuluje się odrzucenie „klucza hetyckiego”, tj. czynienia z Hurytów ogniwa, dzięki któremu terminy te zagościły w językach semickich. Zamiast tego autor postuluje, że słowa hetyckie czy anatolijskie dotarły do języków semickich właśnie za pośrednictwem Ludów Morza. Mimo że nie istnieją źródła mogące poświadczać istnienie w świecie filistyńskim takich czy innych praktyk religijnych, to jednak analogie pomiędzy zwyczajami znanymi ze świata hetyckiego i opisanymi w Biblii przypisano transferowi filistyńskiemu. Co więcej, transfer ten miał mieć charakter punktowy, nie był rozpowszechnioną praktyką. Autor uczciwie stwierdza, że jego rozważania [...] *należy traktować jako spekulacje* (s. 289). Mimo to w końcu uznaje, że *można bezpiecznie przyjąć, że istnieje pokaźna liczba filistyńskich wątków i słów, które mogły [...] mieć wpływ na ich* [tj. Hebrajczyków] *dziedzictwo literackie* (s. 370). Wprawdzie zapowiedział, że poszukiwania etymologiczne mają dotyczyć terminów pozbawionych etymologii semickiej (s. 287), to jednak czasami postuluje niesemickie pochodzenie słów, mimo że posiadają pozbawioną problemów semicką etymologię (zob. np. Debora na s. 396n). Okazuje się, że *wpływy filistyńskie sięgają najgłębszych podstaw religii jerozolimskiej* (s. 290), a Jeroboam trwał przy dawnej tradycji jahwistycznej, podczas gdy kult jerozolimski uległ przeobrażeniom. Pascha była pierwotnie miejskim, królewskim rytuałem świątynnym z apotropaiczną ofiarą z dzieci (ofiara typu *molk*), które w VII w. p.n.e. zostały zastąpione przez jagnięta. Zaś w okresie wygnania Pascha stała się uroczystością rodzinną. Po połowie V w. p.n.e. znów została przekształcona w ceremonię świątynną i powiązana z exodusem z Egiptu. Kultury solarne miały być dziedzictwem filistyńskim, a nie wynikiem wpływów asyryjskich. Ogromną rolę w okresie przed reformą Jozjasza odgrywało wróżbiarstwo, do którego zaliczono profetyzm, a zwłaszcza nekromancja. Importem filistyńskim są też mury kazamatowe czy ołtarze z rogami. Od Filistynów zapożyczono szereg

wątków literackich – na nich bazuje opowiadanie o Samsonie (Sdz 13-16) czy o Deborze i Baraku (Sdz 4-5; sic!). Ostatnia część tego rozdziału poświęcona jest imionom biblijnym zapożyczonym od Filistynów.

W ocenie recenzenta szereg obserwacji i wniosków jest co najmniej wątpliwa. Co może dowodzić – poza faktem, że Samson miał być Danitą – pochodzenia elementów solarnych od Ludów Morza, a nie od Asyryjczyków? Jakie jest prawdopodobieństwo, że aramejskie *sabachtani* ze słów Jezusa na krzyżu (Mt 27,46) miało być w rzeczywistości czasownikiem *סבח* (tj. *składać w ofierze*; s. 304)? Czy to możliwe, że powodem wyrugowania wszelkich form wróżbiarstwa była uzurpacja świątyni jerozolimskiej do bycia powszechnie uznawaną (s. 314), tym bardziej, że profetyzm zaliczany do praktyk wróżbiarskich (por. s. 315) i nieraz krytyczny wobec świątyni nie został „zdelegalizowany”? Jak powiązać sensownie broń Symeona i Lewiego z Rdz 49,5 z narzędziem, którym mieli być obrzezani Sychemici w Rdz 34, nawet jeśli trudno byłoby wątpić, że oba teksty są jakoś ze sobą powiązane? Czy można postulować filistyńską etymologię wyrazów, tylko dlatego że pojawiają się w tekstach, które w jakiś sposób są powiązane z Filistynami (np. s. 351), lub grecką słów poświęconych w akadyskim i ugaryckim (np. s. 361)? Trudno odgadnąć, na jakiej podstawie sporządzono imponującą listę filistyńskich wątków w opowieści o Samsonie (s. 371n). Podobnie ma się sprawa z Sdz 4-5 (s. 378nn), którym wielokrotnie przypisuje się ważną rolę. Nic nie wskazuje na to, by szukać dla imienia Debory niesemickiej etymologii: Biblia hebrajska poświadcza nawet identycznie brzmiący rzeczownik pospolity, a jej imię – nawet wraz z Lappidotem, jej mężem, którego imię jest przypuszczalnie niesemickie – dobrze wpisuje się w opowieść (agresywna, *żądłaca pszczoła*); o imieniu Sysera da się powiedzieć jedynie, że nie jest semickie (czy rzeczywiście tekst, jak twierdzi się na s. 411, *wyraźnie łączy Syserę z Hazor?*). Wątek Jael, której imię oznacza kozicę, dającej mleko Syserze, miałby być *odwróconą aluzją do mitu o kozicy Amaltei* (s. 168-170). Czy na tak wątłych przesłankach można opierać twierdzenie o wykorzystaniu w Pieśni Debory mitologicznego repertuaru wierzeń pochodzących z Grecji, i to dobrze znanych autorom i odbiorcom tej pieśni (*głęboka wiedza na temat mitologii*; s. 170)? Czy można usprawiedliwić domniemanym filistyńskim pochodzeniem Tamar (Rdz 38) wywodzenie starotestamentowego prawa lewiratu od Filistynów, mimo że instytucja

ta była znana w Mezopotamii i Ugarycie (co zresztą autor sam zaznacza; s. 339)? W książce kilkakrotnie (s. 155, 238, 240, 415) powtarza się informacja o tym, że Tamar z Rdz 38 jest Kananejką, w właściwie Filistynką z Timny (na s. 415 stwierdzono, że są to *informacje wyrażone explicite*), choć narracja zupełnie milczy na temat jej pochodzenia. Czy istnieje jakikolwiek dowód na to, że tzw. prawo apodyktyczne (s. 341)⁵ zostało zapożyczone od Filistynów (przecież nie może nim być jedynie fakt, że ma być poświadczone też u Hetytów)? Czy powyżej przedstawiona rekonstrukcja historii święta Paschy może być przekonująca bez starannej literacko-krytycznej analizy tekstów o niej mówiących (zob. chociażby E. Otto, מִלְכָּה, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI, kol. 667-682)? Jeśli Pascha została wtórnie powiązana z exodusem (s. 305), to co poza barankiem łączy to święto z ofiarą *molka*?⁶ Takie wątpliwości można by mnożyć właściwie bez końca.

Ostatnia część (poprzedzająca apendyks) to *Konkluzje* (s. 418-434). Zgodnie z tym nagłówkiem autor formułuje wnioski dotyczące dziejów i znaczenia Filistynów, jak i spostrzeżenia ogólniejszej natury. Spośród Ludów Morza Filistyni mieli najdłużej zachować swoją odrębność, jednocześnie głęboko integrując się z ludnością lokalną w Kanaanie. Dominowali przede wszystkim w sferze militarnej. Ich kultura była bardzo proelitarna. Czynniki te spowodowały, że potrafili politycznie, kulturowo i religijnie uzależnić od siebie prawie całą Palestynę. Państwa hebrajskie zyskiwały swoją szansę jedynie w momentach, gdy obce mocarstwo doprowadzało do poważnego kryzysu filistyńskie państwa-miasta. Tak stało się po wyprawie Szeszonka, co utorowało drogę do stworzenia przez Omrydów lokalnej potęgi Izraela, a następnie po upadku Asyrii (znów znacząca rola Egiptu), dzięki czemu lokalnym klientem i stróżem interesów egipskich została Juda. Wtedy też nowszy eksport kulturowo-religijny Filistynów zostaje zakwalifikowany jako obcy i zły. Wbrew rozpowszechnionemu w nauce mniemaniu reforma

⁵ Powstaje też pytanie, co mamy rozumieć tutaj pod tym pojęciem – rozróżnienie na prawo kazuistyczne i apodyktyczne, dokonane przez A. Alta, już dawno uchodzący za daleko niewystarczające (por. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 97-99). Ponadto zwraca uwagę, że niejako jednym tchem mówi się o prawie społecznym i rytualnym (s. 341n).

⁶ Zob. J.G. Fichte, *Feste und Feier II.3*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4 II, kol. 911, który stwierdza, że związek Paschy z ofiarami z pierwotnych jest nieprawdopodobny.

deuteronomiczna⁷ nie była wymierzona w religijność ludową (autor zdaje sobie oczywiście sprawę z nieadekwatności tego rodzaju określeń), lecz elit. Prawdziwą „reformą” powracającą do dawnego jahwizmu były jedynie działania Jeroboama I, choć zostały uznane w Biblii za odstępstwo. W rzeczywistości polegały one na odcięciu się od wpływów filistyńskich, jakie przyniosły ze sobą panowanie Dawida i Salomona (w Jerozolimie). Wymiar antymonarchiczny tradycji deuteronomistycznej zyskał dopiero w reakcji na wygnanie babilońskie. Hebrajczycy zapożyczyli z kultury filisto-kananejskiej elementy związane z urbanistyką, metalurgią, wojskowością, religią, prawodawstwem, szatami oraz szeregiem nazw. Można też sformułować ogólniejsze wnioski z zakresu nauk społecznych (punktem wyjścia jest model Chrispha Ulfa), że o skuteczności wymiany międzykulturowej decyduje nie asymilacja czy akulturacja, lecz relacje zachodzące pomiędzy przedstawicielami elit, na poziomie których dokonuje się większość tej wymiany („wspólnota” elit, s. 432). Chłonność na przyjęcie obcych wpływów zależy od rozwoju społecznego, co znalazło odzwierciedlenie w odmienności postaw Hebrajczyków w reakcji na wpływy filistyńskie. Rozwój danej społeczności, szersze i wykraczające poza elity kontakty kulturowe, prowadzą do większej różnorodności postaw wobec obcej kultury. Stanowisko elit przestaje być jedynym głosem. Tajemnicą pozostaje, gdzie w tekstach Biblii hebrajskiej autor był w stanie odnaleźć głosy spoza elit.

Studium *Dziedzictwo Goliata* jest na pewno interesującą propozycją w polskim dyskursie naukowym. Niezwykle ożywczo działa stosowanie krytyki historycznej i odejście od prób nadania historycznej wiarygodności propagandzie autorów biblijnych. Teolodzy powinni poważnie rozważyć przedstawione przez Łukasza Niesiołowskiego-Spanò argumenty i tezy, docenić kulturowo-religijną złożoność starożytnego świata. W mojej ocenie argumenty autora nie

⁷ Autor używa pojęcia *deuteronomistyczna* (np. s. 425), choć zwykło się rozróżniać pojęcia *deuteronomiczny*, tj. w odniesieniu do nurtu tradycji obecnego przede wszystkim w Pwt i u Proroków wcześniejszych (Joz-2Krl) w okresie przedwygnaniowym, i *deuteronomistyczny* w odniesieniu do tradycji wygnaniowo-powygnaniowych (zob. W.H. Schmidt, dz. cyt., s. 110). Na marginesie warto zaznaczyć, że w ostatnich dwóch dziesięcioleciach nie brakowało głosów negujących pojmowanie reformy deuteronomicznej jako wymierzonej w religijność ludową (w języku polskim J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 22011, s. 216n, gdzie dodatkowo w przyp. 16 J. Assmann odnotowuje literaturę, na której się opiera).

są w stanie ugruntować jego rekonstrukcji. Choć trudno byłoby wątpić, że Filistyni, czy szerzej Ludy Morza, odegrały istotną rolę w historii Palestyny począwszy od samych początków epoki żelaza, dominując technologicznie i przypuszczalnie kulturowo, że potomkami biblijnego Jakuba/Izraela stały się najróżniejsze grupy etniczne oraz że Hebrajczycy byli dużo mocniej związani politycznie, kulturowo i religijnie ze swoim otoczeniem (którego byli częścią), to tezy autora jawią się być czymś w rodzaju wierzchołka piramidy, w całości zbudowanej z nawarstwionych jedne na drugich zarówno możliwych, jak i bardzo wątpliwych przypuszczeń. Zastrzeżenia budzi szereg interpretacji tekstów biblijnych, połączonych z prawie całkowitą rezygnacją z próby datowania źródeł, optymizm co do nośności – jak sam przyznaje autor – *spekulacji* etymologicznych, uproszczone postrzeganie transferów kulturowych pomiędzy światem egejsko-anatolijskim a Syro-Palestyną czy Bliskim Wschodem, całkowite przemilczenie kulturowego wpływu Mezopotamii (również na Filistynów). Za karkołomne należy uznać próby dowodzenia filistyńskiego pochodzenia biblijnych wyobrażeń, mających paralele w Ugarycie czy w Mezopotamii, nawet jeśli pojawiają się one w świecie egejsko-anatolijskim. Podobnie trzeba ocenić założenie, że jedyną możliwą drogą transferu elementów i pojęć znanych u Hetytów były Ludy Morza. „Klucz hetycki” został zastąpiony uniwersalnym „kluczem filistyńskim”. Niemniej książka Łukasza Niesiołowskiego-Spanò jest lekturą obowiązkową dla wszystkich badaczy zajmujących starożytną Palestyną, w tym teologów badających Stary Testament.

Pomimo bardzo starannej edycji książki (na co wskazuje niewielka ilość literówek; największą wpadką jest umieszczenie na s. 374n niewłaściwego cytatu: zamiast zgodnego z odnośnikiem Lb 6,1-21 wstawiono tekst z Kpł 6,1-21⁸; mylące jest też używanie pogrubionej czcionki – identycznej jak w tytułach podrozdziałów – dla zaznaczenia słów, których etymologię się przedstawia, i pojedynczych zagadnień), nie można przemilczeć niedbałości w transkrypcji słów hebrajskich: wielokrotnie nieme szwa (*šwā quiescens*) w transkrypcji oddano błędnie przez „^e”; mimo że wygłosowe *he* (ה) czasami prawidłowo zapisano „^h” (np. s. 298), to najczęściej pojawia się jako „^h”⁹. Brakuje też wyjaśnienia skrótu „AJ” (s. 244).

⁸ Wg numeracji z Biblii warszawskiej (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*: 5,20-6,14).

⁹ Zależnością od literatury anglojęzycznej należy chyba tłumaczyć transkrypcję spółgłoski *jod* przez „^y”.



**Добрилове Євангеліє 1164 року, Відп.ред. В.В.Німчук,
упор. Ю.В.Осінчук, Львів: Інститут українознавства
ім. І.Крип'якевича НАН України, 2012 (Серія: Історія
Мови, Пам'ятки української мови) – 804 с.**

Zainteresowanie publikacjami rękopiśmiennych zabytków piśmiennictwa słowiańskiego sięga I połowy XIX wieku. Zanim jednak przygotowano pierwsze edycje manuskryptów, niektóre kodeksy doczekały się już rękopiśmiennych kopii (np. Ewangeliarz Ostromira czy tetraewangelia Ławrowska (BN11879 IV)), umożliwiającym uczonym prowadzenie badań i zachowanie oryginałów w niepogorszonym stanie. Publikację rękopisów rozpoczęto od najstarszych i najważniejszych zabytków (Ewangeliarzy: Ostromira [1843 r.], Assemaniego [1865 r.], Koronacyjnego z Reims [1843 r.], Turowskiego [1868 r.], Księgi Sawy [1868 r.], Mirosława [1897 r.], z monasteru Putna [1888 r.]) i tetraewangelii: Zografskiej [1879 r.], Halickiej [1883 r.], Nikoskiej [1864 r.]). Niektóre z nich wydawano nawet kilkakrotnie (Ostromira [1853 r., 1882 r., 1889 r. i 1988 r.]; Assemaniego [1878 r., 1929 r., 1955 r. i 1981 r.] z Reims [1852 r. i 1899 r.]; Turowskiego [1869 r., 1874 r., 1978 r. i 1985 r.]; Księga Sawy [1903 r. i 1999 r.]). Prace te kontynuowano także w XX wieku. Jednak zdecydowana większość cyrylickich rękopisów Ewangelii, liczba których w literaturze przedmiotu określana jest na ponad 4000 kodeksów, do dziś nie doczekała się swych edycji.

Publikacja źródeł rękopiśmiennych ułatwia dostęp do tekstu i stwarza uczonym nowe perspektywy badań naukowych, pozwala także zachować oryginały w niepogorszonym stanie. Najcenniejsze kodeksy przechowywane są według ściśle określonych, rygorystycznych zasad, np. Ewangeliarz Ostromira cały czas znajduje się w sejfie, z którego wyjmowany jest tylko w celu sprawdzenia stanu zachowania. Mimo że pozostałe rękopisy nie są przechowywane według podobnych norm, to dostęp do nich może być niekiedy ograniczony. Najlepszym rozwiązaniem tego problemu jest publikacja kodeksu w formie *faksymilowej* (którą zwykle stosuje się na określenie wydania ze zdjęciami zabytku) lub edycji jego tekstu.

Recenzowana pozycja została poświęcona Ewangeliarzowi Dobryły (określanemu niekiedy także mianem Ewangeliarza Symeona) – cyrylicy lectionarzowi pełnemu, który powstał w 1164 roku. Ten pergaminowy kodeks przechowywany jest obecnie w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej w Moskwie w zbiorze N.P. Rumiancewa (zespół nr 256) pod numerem 103. W literaturze przedmiotu znany jest on już od dawna. Pierwsza informacja o nim, autorstwa I.I. Grigorowicza (opis kodeksu, analiza paleograficzna i tekstologiczna), ukazała się już w 1822 roku, a dwadzieścia lat później A. Wostokow po raz pierwszy uwzględnił go w „Opisie rękopisów ruskich i słowiańskich Muzeum Rumiancewskiego” w Moskwie (nr 103). O znaczeniu tego manuskryptu świadczy fakt, że od samego początku do dziś jest on wykorzystywany i uwzględniany w pracach naukowych, poświęconych krytycznej analizie tekstu Ewangelii (G.A. Woskresijski [1894, 1896]; Petersburskie Krytyczne Wydania Ewangelii Jana [1998] i Mateusza [2005], w których znalazł się wśród 30 najważniejszych kodeksów Ewangelii; S.J. Temczin [1998]); badaniom lingwistycznym, paleograficznym, kodykologicznym itd. (np. A. Sobolewski [1884], V. Jagić [1899], O. Szachmatow [1883, 1922], E.F. Karskij [1925], I. Swiencycykij [1920], M. Durnowo [1927], B. Ljapunow [1968], N. Tichomirow [1965], J. Szczapow [1985], Ja. Zapasko [1960, 1995, 2003], V. Ljubjaszczenko [2011] itd.). Został on także uwzględniony w Katalogu rękopisów słowiańskich XI-XIII wieku (z krajów byłego Związku Radzieckiego) pod numerem 55. Dlatego też z radością należy powitać publikację tekstu tego dokładnie datowanego – na 1164 rok – wschodniosłowiańskiego cyrylicy kodeksu Ewangelii, który, jako drugi po Ewangeliarzu Euzebiusza z 1282/3 roku (2001), ukazał się w serii Пам’ятки української мови, Серія канонічної літератури.

Recenzowana praca jest dość obszerna – ma aż 804 strony. Jej objętość, w przypadku uwzględnienia zasad edycji tekstu rękopiśmiennego, jest jednak w pełni uzasadniona. W spisie treści zostało wyróżnionych osiem pozycji, z których dwie pierwsze można uznać za krótkie studium.

W części pierwszej (s. 7-10) W. Nimczuk przedstawił dotychczasowy stan badań poświęconych miejscu napisania Ewangeliarza Dobryły. Stwierdził, że kodeks ten został przepisany gdzieś koło Kijowa (s. 9-10). W części drugiej (s. 11-34), autorstwa J. Osinczuka, zostały poddane analizie językowe elementy żywego języka w Ewangeliarzu Dobryły.

Część trzecia (tylko s. 35) zawiera zasady publikacji tekstu, który został

„odtworzony zgodnie z oryginałem, strona w stronę, kolumna w kolumnę, wiersz w wiersz, litera w literę, z podziałem na słowa”. Litery i wszystkie inne znaki nadpisane w tekście rękopisu w edycji zostały umieszczone w indeksie górnym. Tym samym autorzy publikacji pozostawili czytelnikom możliwość własnej interpretacji wyrazów zapisanych w formie skróconej, tzn. pod *titlem*. Np. rzeczownik *БЛАГДАТЬ* (3a8; 3a17) może być interpretowany jako *БЛАГОДАТЬ* lub *БЛАГОДѢТЬ*, w których w drugim członie znajdują się czasowniki *ДАТИ* lub *ДѢТИ* (formy późniejsze *ДѢЛАТИ* i *ДѢЯТИ*). Zawarta w tej części edycji informacja, że „*titla* zostały zapisane tam, gdzie udało się je odczytać na fotokopiach”, dopuszcza niejako możliwość pewnych nieścisłości w recenzowanej publikacji, co dla tak ogromnej objętości publikowanego tekstu jest niejako zrozumiałe. Z powodów typograficznych (oraz liczby przypisów dolnych) wytłumaczalny jest brak podawania informacji o ligaturach, co z drugiej strony czyni recenzowaną pozycję prawie nieużyteczną dla badań paleograficznych (poza czterema zdjęciami). Przygotowana w ten sposób edycja rękopiśmiennego zabytku uwzględniająca także, na marginesach, informacje o rozdziale i wersecie Ewangelii czyni jednak z recenzowanej pozycji cenne źródło badań naukowych.

Rozdział czwarty należy do najobszerniejszych części publikacji – zajmuje ona strony od 36 do 575. Znajduje się w nim transliteracja tekstu Ewangeliarza Dobryły.

Na końcu recenzowanej pracy umieszczono cztery indeksy.

Pierwszy z nich to indeks wszystkich wyrazów, z uwzględnieniem wariantów fonetycznych i morfologicznych, pojawiających się w tekście Ewangeliarza Dobryły (s. 576-776), dla których podano miejsce występowania w rękopisie (strona) oraz, ewentualnie w nawiasie, częstotliwość ich pojawiania się na wskazanej stronie. Indeks poprzedzony został wstępem, w którym bardzo dokładnie zostały przedstawione zasady, którymi kierowano się w jego przygotowaniu (s. 576-578). Jako dodatek znajduje się tu także wykaz, wykorzystanych w pierwszym indeksie, skrótów i alfabet cyrylicy (s. 579).

Podstawą opracowania drugiego indeksu (s. 777-787) były wyrazy występujące w oznaczeniach liturgicznych i skrótów menologionu.

W trzecim indeksie (s. 788-798) przedstawiony został wykaz znajdujących się w Ewangeliarzu Dobryły perykop ewangelicznych (księga Ewangelii,

rozdział, wersety) oraz ich miejsca w kodeksie (dla których zostały podane tylko strony [*recto* i *verso*]). Przy każdej znajdują się informacje o ich przeznaczeniu (dzień i numer tygodnia – dla synaksarionu lub tylko dzień miesiąca – dla menologionu).

Ostatni indeks (s. 799-803) zawiera wykaz fragmentów ewangelicznych Kodeksu Dobryły, uporządkowanych według współcześnie przyjętego porządku ksiąg Ewangelii (Mt, Mk, Łk i J), dla których, podobnie jak w poprzednim rozdziale, podane zostały strony (*recto* i *verso*) ich występowania.

Wszystkie cztery indeksy będą niewątpliwie przydatne dla uczonych, którzy podejmą albo będą kontynuować badania językowe lub tekstologiczne tego dwunastowiecznego cyrylickiego kodeksu Ewangelii.

Paleografów nie ucieszy zapewne fakt, że recenzowana publikacja zawiera tylko cztery kolorowe zdjęcia z rękopisu. Trzy to miniatury Ewangelistów: Jana (1v [s. 36]), Mateusza (1r [s. 115]) i Łukasza (106r [s. 245]). Jedna fotografia (przedstawienie której znajduje się także na okładce) ma *zastawkę* i tekst – fragment perykopy liturgicznej na święto Zmartwychwstania Pańskiego (f. 2v [s. 114]). Weryfikacja tego fragmentu z edycją tekstu (s. 38) wskazała, że w jednym miejscu, w czasowniku *имѡѹтъ* (2c4) zamiast *ѣ* zapisano *ъ*.

W kilku innych miejscach (na przykładzie sobotnich i niedzielnych perykop okresu po święcie Pięćdziesiątnicy) można wskazać na nieprawidłowy podział wyrazów, np. *и мене* (45c21 [s. 124]) zamiast *имене* (Mt 19,29: *имене моего дѣла*); *такѡдѣкътъ* (52b9-10 [s. 137]) zamiast *такѡ дѣкътъ*;

Także niektóre warianty podane w przypisach mogą budzić niekiedy wątpliwości. Na stronie 137 dla czasownika *сѡѹше* (Mt 6,30: *сѣно днѣ сѡѹше*) w przypisie zapisano „зaмiсть *сѡѹше*”, co nie zostało poświadczone nawet w cerkiewnosłowiańskim wydaniu tekstu Ewangelii Mateusza¹. Być może w przypisie zostało opuszczone *т* i zamiast *сѡѹште* ostatecznie powstało *сѡѹше*.

Numeracja wersetów w kilku miejscach także nie została przeprowadzona poprawnie. Np. na stronie 222 (94c18-20) w tekście *и цѣлованья на*

¹ *Евангелие от Матфея в славянской традиции* (Novum Testamentum Palaeoslovenice II), изд. подготов. А.А. Алексеев, И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, М.Б. Бабицкая, Е.Л. Ванеева, А.А. Пичхадзе, В.А. Ромодановская, Т.В. Ткачева, Санкт-Петербург 2005, s. 40.

торжищихъ· и зъвати сѧ члвкы numer wiersza siódmego (Mt 23) znajduje się przed и цѣлованья, а повинен przed и зъвати.

Istnienie błędów i pomyłek w publikacji rękopiśmiennego tekstu nie umniejsza jej znaczenia. Przygotowanie pracy zawierającej edycję tekstu jest bardzo trudnym i wymagającym poświęcenia przedsięwzięciem. Niezbędne jest, w przeciwieństwie do wydań *faksymilowych*, wykorzystanie specjalnej czcionki i ręczne wprowadzenie tekstu. Dlatego też publikowane edycje są bardziej narażone na możliwość powstania w nich błędów. W przypadku wydań zawierających fotografie, trudności wiążą się natomiast z prawidłowym odwzorowaniem barw i odcieni zabytku.

Ogólna ocena recenzowanej publikacji jest jednak pozytywna. Należy docenić wysiłek, jaki autorzy włożyli w przygotowanie dzieła o takiej objętości, do którego sięgać będą uczeni reprezentujący różne dziedziny nauki, poczynając od slawistów, przez teologów, po historyków sztuki. Wzbogacili oni światową literaturę przedmiotu o kolejną pozycję umożliwiającą prowadzenie badań z dwunastowiecznym cyrylicznym zabytkiem, dostęp do którego dla większości jest, niestety, ograniczony.



**Tadeusz J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny: Studium specyfiki religijnej*,
Wydawnictwo Naukowe ChAT,
Warszawa 2013, 387 stron**

Ostatni rok był okresem, w którym ukazało się w Polsce kilka ważnych prac poświęconych ruchowi ewangelikalnemu (m.in. Noemi Modnickiej czy Grzegorza Pełczyńskiego). Wśród nich wyróżnia się znakomite i encyklopedyczne studium ewangelikalnej teologii autorstwa Tadeusza J. Zielińskiego. Studium to jest tym cenniejsze, że w polskiej opinii publicznej niewiele wiadomo o tej religijności, a w mediach bardzo często mylone są podstawowe informacje (i terminy) z tego zakresu. Z tym większą radością witam książkę, która na lata określi standardy nazewnicze i definicyjne.

Jeszcze 20-30 lat temu termin ewangelikalizm był nieobecny w polskiej literaturze przedmiotu. Posługiwano się na określenie zbliżonych pod względem religijności zjawisk wieloznacznym i ogólnym określeniem ewangeliczne chrześcijaństwo. Angielskie słowo *evangelical* czy niemieckie *evangelische*, mają różne spolszczenia, które mają odmienny zakres, często mylony przez polskie media. Słowo ‘ewangelicki’ odnosi się zwykle do tych protestantów, którzy praktykują chrzest dzieci, a ‘ewangeliczny’ używano, na określenie środowisk z chrztem dorosłych. Tym niemniej jak połączyć jednym słowem ewangelickich pietystów, metodystów, czy katolickie ruchy odnowy, które w centrum swojego nauczania i praktyki religijnej mają nawrócenie, jako konstytutywny moment chrześcijańskiej biografii jak i ordo salutis. Tu kryje się kariera słowa ewangelikalizm, dla którego odpowiednikiem byłby angielski zwrot *evangelical christianity*, a który na gruncie literatury angielskiej oznaczał albo określony konserwatywny nurt protestantyzmu XX wieku, albo, jak proponuje Tadeusz J. Zieliński nurt chrześcijaństwa związany z braćmi Wesleyami i Wielkimi Przebudzeniami Amerykańskimi, nakierowany na nawrócenie, skupiony zatem na konweryzmie i przedkładający Biblię nad kościelne konfesje czy katechizmy. Początki tak rozumianego ewangelikalizmu proponuje datować Zieliński na pierwszą połowę XVIII wieku.

Praca Zielińskiego jest encyklopedyczną monografią. Zawiera zwięźle przedstawione dzieje tak w świecie jak i Polsce formacji i nurtów protestantyzmu kojarzonych z ewangelikalizmem (pierwsze sto stron pracy), a także zawiera systematyczną prezentację jego zasad skupioną w trzech kolejnych częściach. Są one poświęcone trzem konstytutywnym cechom ewangelikalizmu, jak Autor je nazywa – konwertyzmowi, biblicyzmowi i konwentyklizmowi. Te trzy pojęcia oddają jądro ewangelikalizmu – skupienie wyłącznie na Biblii, warunkowanie chrześcijaństwa nawróceniem (i postawą misyjną) oraz tworzenie grup nawróconych chrześcijan jako bazy dla rozwoju praktyk religijnych. Całość pracy wieńczy aneks, w którym znajdujemy biogramy przedstawicieli ewangelikalizmu światowego i polskiego oraz wybór „standardów doktrynalnych Kościołów i organizacji ewangelikalnych.

Od lat prowadzimy z Autorem owocną i naznaczoną życzliwością dyskusję nad wypracowaniem odpowiedniego słownictwa w języku polskim, które będzie w pewnym sensie „normatywne” (wszak opublikowana książka ma taki charakter) dla poruszanego w pracy obszaru analizy. Jako polonista witam mało przychylnie zbyt agresywne kalki z obcych języków, które pojawiają się w polskiej literaturze „protest antologicznej”. Z drugiej strony rozumiem zasady ewolucji języka i zwykłą poręczność adaptacji obcych słów, które dokonują się wbrew woli największych purystów językowych i skrótkowo określają coś, co opisowo zajmuje więcej miejsca zatem grzeszy brakiem niezbędnej ekonomii. Nieuchronność wprowadzenia terminu ewangelikalizm w szerokim znaczeniu (może być on bowiem jeszcze szerzej definiowany niż proponuje Zieliński) pociąga za sobą konsekwencję w budowaniu całej rodziny słów, coraz gorzej brzmiących w uszach polonisty. Przykładem tego niech będzie słowo – „ewangelikalista”. Nie ma ono tradycji w polskiej literaturze i protestuję zatem daremnie, a niniejszym deklaruję, że zdecydowanie opowiadam się za dłuższym ale mniej naznaczonym językiem angielskim zwrotem – „ewangelikalni chrześcijanie” (i to możliwie najczęściej w liczbie mnogiej). Lepiej, w moim przekonaniu, w wypadku „ewangelikalistów” jednak dać dwa słowa ale mniej łamiące normę językową (lub „osłuchane”) niż jedno ale zbyt innowacyjne.

Autor w swojej monografii oparł się, i słusznie, głównie na literaturze anglojęzycznej. Ewangelikalizm rozwija się bowiem (i jest kojarzony) przede wszystkim z kulturą i gruntem języka angielskiego, stąd przyjęcie

perspektywy badawczej obowiązującej w tym kręgu językowym jest w pełni uzasadnione. Należy jednak pamiętać, że perspektywa ta, a zwłaszcza ujęcia „religijne”, teologiczne, nieco pomniejszają rolę niemieckojęzycznego pietyzmu, który w moim przekonaniu spełnia wszystkie wymogi przyjętej przez Zielińskiego definicji. Opisywane przez Autora przejawy rewiwalizmu (to słowo także coraz częściej się pojawia), który ściśle się wiąże z ewangelikalizmem, wywodzą się wszak z XVII wiecznej tradycji pietystycznej, bowiem to pietyzm stworzył konwentykle (dokładniej mówiąc Jakub Filip Spener po 1675 roku!). To pietysci wprowadzili „godziny biblijne” i budowali *ekklesia in ekklesia*. To oni też rozpoczęli protestanckie misje poza Europę. Przypominę, że konwentykle (pojmowane jeszcze jako forma kościoła domowego) występowały już w ruchu mennonickim.

Co do samego pietyzmu, Autor ma pełną świadomość jego roli w genezie ewangelikalizmu. Przywołuje między innymi Theodora Frelinghuysena, który wydatnie „przyczynił się” do Wielkiego Przebudzenia z lat 40 XVIII wieku. Uznaje jednak pietyzm za prekursora, nie reprezentanta ewangelikalnego chrześcijaństwa. Choć dzisiejsi pietysci może i by się z tym zgodzili, ale jeśli porównamy proponowaną definicję ewangelikalizmu Zielińskiego z zasadami pietyzmu to właściwie wielkich różnic nie ma.

Warto w tym miejscu przypomnieć dzieło Martina Brechta, Klausa Deppermanna, Hartmuta Lehmana, Ulricha Gäblera *Geschichte des Pietismus* (Bd. 1–4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993–2004), które swój pierwszy merytoryczny rozdział poświęca purytanizmowi. W teologii kalwińskiej to purytanizm jako pierwszy oderwał (przypomnijmy, że chodzi o początek XVII wieku) moment odrodzenia człowieka od chrztu niemowląt. W dobie prześladowań za pierwszych Stuartów purytanie także spotykali się w domach w „małych grupkach”. Nadmienię, że ideę odrodzenia dorosłego człowieka, czyli nawrócenia szerzyli jeszcze przed pietyzmem: anabaptyści, mennonici i baptyści. A jak zauważył Leszek Kołakowski (Świadomość religijna i więź kościelna) te purytańskie innowacje jak i sam pietyzm były właściwie adaptacją czy inkorporacją tych idei przez *mainstream* kościelny protestantyzmu (w pierwszym wypadku kalwinizm, w drugim luteranizm). Jak wspomnieliśmy – najbardziej nośne idee, które głosiło Wielkie Przebudzenie Amerykańskie (kalwińskie pod względem teologii) i późniejszy rewiwalizm w zasadzie „wypracował” niemiecki pietyzm.

Autor zasadniczo datuje narodziny ewangelikalizmu na XVIII wiek i łączy go z metodyzmem. W samej pracy przytacza jednak literaturę (m.in. Mark Ellingsen), w której dokonywany jest taki podział ewangelikalizmu, że pietyzm pojawia się jako jego nurt. A w zamykającym pracę wykazie biogramów także występuje kilkunastu pietystów. Konwertyzm, biblizm i konwentykle to były także idee niezwykle bliskie pietyzmowi. Dzieląc metodystyczne zbory na klasy Wesley naśladował spencerowskie konwentykle. Pietyzm głosił konieczność przeżycia „nowych narodzin” i odrodzenia (dorosłego człowieka), rozpoczął także światowe misje protestantyzmu, zatem w moim przekonaniu, śmielej można było objąć terminem ewangelikalizm ów nurt protestanckiej duchowości. Zdaniem Autora ewangelikalizm „wchłonął” te wcześniejsze nurty co jest pewnym rozwiązaniem opisywanego tu dylematu.

Interesującym fragmentem pracy Zielińskiego jest wzmianka o poparciu udzielonym przez środowiska ewangelikalne dla wojny w Iraku i stałego poparcia jakim darzony jest Izrael. Warto przypomnieć, że są one wynikiem silnych wpływów tego nurtu ewangelikalizmu jaki stanowi teologia dyspensacjonalistyczna. W jej ujęciu istnieje religijny obowiązek obrony „starszych braci”, a przymierze jakie zawarli z Jahwe Żydzi ma biblijne potwierdzenie, a zatem chrześcijaństwo powinno je w pewien sposób respektować.

W swojej pracy Autor referuje także bynajmniej nie wygasły spór wokół teorii ewolucji Darwina i wokół idei kreacjonizmu. W moim przekonaniu jego podstawą są różne sposoby egzegezy biblijnej jakie pojawiają się w różnych nurtach ewangelikalizmu. Chodzi w nich o pytanie jak należy interpretować Biblię, dosłownie czy metaforycznie/symbolicznie? To spór tych, którzy przyjmują metaforyczność niektórych zdań Biblii, czy ich zależność od konwencji literacko-gatunkowej z tymi, którzy uznają werbalną (dosłowną) i fundamentalistyczną interpretację. To kompetencja kulturowa i wrażliwość symboliczna (wiem, że to dość nieokreślone pojęcie) dzielą ewangelikalizm na środowiska „liberalne” uznające metaforyczność czy przenośny charakter figur retorycznych pojawiających się w Biblii, oraz te fundamentalistyczne, które są za dosłownym znaczeniem Pisma. Czy należy zatem włączyć, choć w ograniczonym zakresie, w ewangelikalizm środowiska fundamentalistyczne? A może oba środowiska w części pokrywają się ze sobą i liberalne nurty protestantyzmu uznają znakowość i symboliczność większych partii Biblii niż fundamentalne skrzydło opowiadające się za daleko idącą

dosłownością. Podobnie nie ma zgodności w ewangelikalizmie co do *ordo salutis* – funkcjonuje wiele różnych koncepcji. Dlatego kiedy Autor pisze o „środowisku ewangelikalnym”, w moim głębokim przekonaniu lepiej postawić w tym miejscu liczbę mnogą, istnieje bowiem pewne zróżnicowanie ewangelikalizmu.

Jednym z najpoważniejszych pęknięć współczesnego chrześcijaństwa, które przebiega niejako „w poprzek” tak tradycyjnych Kościołów historycznych jak i ewangelikalnego chrześcijaństwa jest spór o emancypację religijną i społeczną gejów i lesbijek oraz religijna ocena jawności (lub nie) ich orientacji i stylu życia. Autor sygnalizuje także i te rozdzźwięki, sytuując je w rozdziale o „kwestiach płci”, ale tam porusza i wiele innych doniosłych kwestii i szkoda, że problem ów trochę niknie w tle.

Ostatni „żał recenzenta” dotyczy „ewangelicznych katolików” (termin za K.A. Fournierem). Mam na myśli tysiące młodych jeżdżących od lat 80tych przynajmniej na oazy, czy przedstawicieli Odnowy w Duchu Świętym, które to ruchy spełniają (tylko częściowo, przyznaję), wymogi definicji przyjętej w pracy. Przyjęta perspektywa ich wyklucza, a szkoda, bo pokazuje na przykładzie Polski ukryty potencjał jaki kryje się w tej duchowości w Polsce. Wspominane ruchy swoją popularność i społeczną nośność zawdzięczają przecież swoistej syntezie elementów postawy ewangelikalnej z katolicyzmem. Pokazanie tych obrzeży ewangelikalizmu dowiodło by polskiemu czytelnikowi że w naszym kraju istnieją szerokie kręgi wiernych chrześcijan pozostających pod przemożnym wpływem naczelnych idei ewangelikalizmu.

Należy wyrazić wielkie uznanie Autorowi za przygotowaną syntezę. Publikacja Zielińskiego z całą pewnością wyznaczy standardy interpretacji zjawiska ewangelikalnego protestantyzmu w naszym kraju na lata i jest znakomitym wprowadzeniem w problematykę. Cieszę się, że książka ta powstała, a Autorowi gratuluję ostatecznego efektu.



Inauguracja roku akademickiego 2013/2014 w ChAT

W dniu 10 października 2013 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyła się inauguracja pięćdziesiątego dziewiątego roku działalności naukowo-dydaktycznej tej jedynej w naszym kraju wyższej uczelni, kształcącej teologów, przyszłych duchownych, pracowników administracji kościelnej i katechetów Kościołów nierzyskokatolickich w Polsce oraz specjalistów w zakresie pedagogiki i pracy socjalnej.

Uroczystość rozpoczęła się nabożeństwem ekumenicznym, celebrowanym przez pracowników naukowo-dydaktycznych trzech sekcji: ks. dr. Andrzeja Baczyńskiego (Sekcja prawosławna), ks. dr. Adriana Korczago (Sekcja ewangelicka) i ks. mgr. Andrzeja Gontarka (Sekcja starokatolicka). Kazanie wygłosił ks. dr. Andrzej Baczyński z Kościoła prawosławnego. Równoprawne i aktywne uczestnictwo przedstawicieli trzech tradycji chrześcijańskich w celebracji nabożeństwa inaugurującego nowy rok akademicki było dla nowych gości unikatową możliwością zapoznania się z różnobarwną mozaiką religijną i kulturową oraz praktykowanym na co dzień w ChAT ekumenizmem. Nabożeństwo swym śpiewem ubogacił chór studentów prawosławnych, pod dyrekcją dziekana Wydziału Teologicznego prof. dr. hab. Włodzimierza Wołoszu, wykonując pieśni religijne w języku polskim, greckim, łacińskim i starocerkiewnosłowiańskim. Na koniec nabożeństwa błogosławieństwa udzielili abp prof. dr. hab. Jeremiasz (Jan Anchimiuk), bp prof. dr. hab. Wiktor Wysoczański i bp Jerzy Samiec. Rektor ChAT ks. prof. dr. hab. Bogusław Milerski podziękował księżom za celebrację nabożeństwa i zaprosił obecnych na uroczystość Inauguracji roku akademickiego 2013/2014.

Po nabożeństwie za stołem prezydialnym na czele z Jego Magnificencją ks. prof. dr. hab. Bogusławem Milerskim – rektorem ChAT, zasiedli

przedstawiciele ChAT: prorektor, dziekani i prodziekani Wydziału Teologicznego i Pedagogicznego, kierownicy Sekcji, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej oraz zwierzchnicy Kościołów, których wierni już od prawie 60 lat otrzymują w ChAT wykształcenie teologiczne i pedagogiczne.

Na uroczystość inauguracji roku akademickiego 2013/2014 przybyli także zaproszeni goście: 27 Rektorów (w tym najważniejszych uczelni wyższych w Warszawie: Uniwersytetu Warszawskiego, Wojskowej Akademii Technicznej, Akademii Obrony Narodowej, Politechniki Warszawskiej, Uniwersytetu Medycznego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; oraz innych współpracujących z ChAT Uczelni Wyższych (np. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II)), arcybiskupi i biskupi różnych Kościołów, zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej i Kościoła Katolickiego, przedstawiciele innych religii (m.in. imam), korpusu dyplomatycznego (m.in. wiceambasador Izraela), organizacji wspierających naukę (DAAD), władz państwowych i samorządowych, studenci i media.

Po odśpiewaniu hymnu państwowego Rektor ChAT powitał uczestników uroczystości.

Po części wstępnej ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski – rektor ChAT wygłosił przemówienie:

„Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni!

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie jest postrzegana jako uczelnia teologiczna. Kształcenie teologów dla Kościołów mniejszościowych w Polsce stanowi niewątpliwie jej podstawową rację istnienia. Tym niemniej od blisko dwudziestu lat uczelnia kształci również pracowników socjalnych i pedagogów różnych specjalności. Mimo niżu demograficznego ChAT ponownie zrealizowała limity przyjęć w tym zakresie. Rozwój w kierunku uczelni o profilu teologicznym i humanistycznym, co gwarantuje ustawa o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie z dnia 16 marca 2000 r. (Dz. U. Nr 39 poz. 440), skutkowało podjęciem zasadniczej decyzji o restrukturyzacji uczelni. W minionym roku akademickim Akademia zaczęła działać jako uczelnia dwuwydziałowa. Od tego momentu jej podstawowymi jednostkami organizacyjnymi są Wydział Teologiczny i Wydział Pedagogiczny. Zmiana ta, odzwierciedlając stan faktyczny w uczelni, ma istotne znaczenie nie tylko organizacyjne, lecz również wizerunkowe i – przede wszystkim – tożsamościowe. Bezpośrednio po

„narodzinach” nowy wydział został poddany dwóm próbom. Pierwszą była akredytacja, którą przeprowadziła Polska Komisja Akredytacyjna (PKA), natomiast drugą – ocena parametryczna. Obie – uwzględniając potencjał tak małego wydziału – wypadły pomyślnie.

Esencją Akademii pozostaje kształcenie teologiczne. W tym miejscu chciałbym podziękować władzom Kościołów za wsparcie akcji rekrutacyjnej. Bez studentów ze środowisk wyznaniowych sekcje teologiczne straciłyby rację istnienia. Nabór adeptów teologii nie jest olśniewający, ale w miarę stabilny. Z tej perspektywy ważne stało się również otwarcie – w tym przypadku sekcji ewangelickiej – na środowiska ewangelikalne, zwłaszcza zielonoświątkowe. Cieszymy się z obecności tej grupy wyznawców w naszej uczelni.

Kapitałą rolę w działalności Akademii i kształtowaniu jej wizerunku jako środowiska naukowego pełnią studia doktoranckie. Spełniają one wysokie wymagania merytoryczne i organizacyjne. Obecnie w tej formie kształcenia uczestniczy ok. 120 doktorantów i jest prowadzonych ok. 80 przewodów doktorskich. Z zadowoleniem należy potwierdzić duże zainteresowanie duchownych i świeckich członków naszych Kościołów tą formą kształcenia i rozwoju osobistego.

Dzięki inicjatywie środowisk ekumenicznych Warszawy został utworzony Ekumeniczny Uniwersytet Trzeciego Wieku. Jest to unikalna instytucja, działająca pod patronatem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. 15 października 2013 r. odbędzie się inauguracja drugiego roku działalności uniwersytetu.

Akademia, jak wiele uczelni w Polsce, boryka się z trudnościami finansowymi. Mimo zachowania tych samych kryteriów brzegowych (m.in. liczba studentów i doktorantów) uczelnia otrzymała o ponad 10% mniejszą dotację na działalność podstawową niż w roku ubiegłym. Wymusiło to wprowadzenie programu oszczędnościowego polegającego – jak to się eufemistycznie nazywa – na restrukturyzacji wydatków i optymalizacji zatrudnienia.

Mimo powyższych ograniczeń zostały zachowane środki inwestycyjne. W okresie wakacyjnym został rozstrzygnięty przetarg na wykonanie całościowej dokumentacji projektowo-budowlanej przyszłej siedziby uczelni na działce przy ul. Broniewskiego / Duracza. Mam nadzieję, że w połowie przyszłego roku będziemy dysponowali odpowiednią dokumentacją,

umożliwiająca aplikowanie o środki zewnętrzne celem realizacji inwestycji.

Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni!

Niech mi będzie wolno odnieść się do jednej kwestii natury bardziej ogólnej. Jako przedstawiciele środowiska akademickiego mamy świadomość i codzienne doświadczenie dokonujących się zmian. Niż demograficzny, nowe wymogi prawne, europeizacja i globalizacja kształcenia, wielorakie formy nadzoru i parametryzacji różnych aspektów działalności uczelni, transparentność i sprawozdawczość w zakresie wydawania środków publicznych, urynkowienie studiów i konkurencja, presja na powiązanie kształcenia z wymogami rynku pracy, a wreszcie optymalizacja finansowych i organizacyjnych aspektów działania instytucji szkolnictwa wyższego skutkująca m.in. postulatami konsolidacji – oto niektóre z wyzwań, które warunkują nasze myślenie o miejscu i roli uczelni wyższych. Mamy świadomość, że nie można bagatelizować żadnego z wyżej wymienionych uwarunkowań. Są one ważne, ale zarazem parcjalne – opisują jedynie wybrane aspekty związane z działalnością uczelni. Czyniąc je punktem wyjścia, gubi się całościowy sens kształcenia. Mimo że szkolnictwo wyższe jest elementem polityki gospodarczej i społecznej, dyskusja publiczna nie może abstrahować od pytań dotyczących istoty kształcenia człowieka oraz roli kształcenia w życiu społecznym. Z tej perspektywy z radością odbierałem apele środowiska akademickiego, które bardzo dobitnie wybrzmiały w trakcie wielu tegorocznych inauguracyj, o zachowanie integralnego charakteru kształcenia człowieka, będące apologią kształcenia ogólnego, którego istotnym elementem jest edukacja i badania o charakterze humanistycznym i społecznym.

Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni!

Podzielając znaczenie kształcenia i badań humanistycznych i społecznych dla zachowania Universitas wiedzy i kultury ludzkiej, mam wrażenie, że w dzisiejszej debacie dotyczącej statusu szkół wyższych, a szerzej – istoty kształcenia i wykształcenia, brakuje perspektywy politycznej. I nie chodzi mi o politykierstwo czy kwestie polityki partyjnej, lecz o politykę w jej prymarnym znaczeniu jako dbałość o dobro wspólne, o życie wspólnoty jako całości i życie autonomicznych i wolnych obywateli, zintegrowanych z tą całością.

Przed ponad 50. laty jeden z największych myślicieli XX wieku, emigrant okresu nazizmu, Theodor Adorno napisał przyczynek pt. „Theorie der Halbbildung” (1959). W języku literackim przetłumaczylibyśmy ten tytuł jako

„Teoria kształcenia połowicznego”. Jednak taki przekład gubi ostrość tego sformułowania. „Halbbildung” jest bowiem neologizmem, wskazującym na perspektywę kształcenia ludzi, którzy – zarówno kształceni jak i kształcący – mają świetne samopoczucie dotyczące procesu edukacji, gdy w istocie pozostają na wpół kulturowymi analfabetami. W tym sensie „Halbbildung” to nie tyle kształcenie połowiczne, ile kształcenie, którego wynikiem jest na wpół analfabetyzm. W zakończeniu swoich wywodów Adorno sformułował konkluzję: „Anachronizm czasów dzisiejszych to obstawać przy kształceniu w sytuacji, w której społeczeństwo odebrało kształceniu bazę. Społeczeństwo nie ma jednak żadnej innej możliwości przetrwania jak tylko krytyczna refleksja dotycząca kształcenia o charakterze połowicznym”. Tak więc tezy Adorno sprowadzają się do dwóch stwierdzeń: po pierwsze – współczesna świadomość społeczna przestała być bazą, podstawą kształcenia, i – po drugie – konieczna jest refleksja krytyczna w znaczeniu teorii krytycznej, a to oznacza refleksję o charakterze politycznym, która jest zarazem krytyką świadomych bądź nieświadomych ideologii warunkujących pojmowanie i praktykę kształcenia. Z tego względu – teraz wróćmy do początku wywodów mistrza Szkoły Frankfurckiej, działającej przez wiele lat w Stanach Zjednoczonych Ameryki, dyskurs edukacyjny nie może wychodzić wyłącznie od refleksji nad istotą kształcenia. Artykuł zaczyna się od stwierdzenia: „To, czym jest dzisiaj kryzys kształcenia, nie jest ani prostym przedmiotem pedagogiki jako dyscypliny naukowej, która bezpośrednio poczuwa się do zajmowania się nim, ani też socjologii dziedzinowej (BM: socjologii wychowania). Doświadczane powszechnie symptomy upadku kształcenia, także na poziomie samych wykształconych, nie wyczerpują się w krytykowanym od wielu generacji niewystarczającym charakterze systemu oświaty i metod wychowania. Wyizolowane reformy pedagogiczne same w sobie, zazwyczaj zresztą nieadekwatne, nic tutaj nie pomogą. (...) Kształcenie stało się socjalizowaną formą kształcenia połowicznego”. Stąd teza wyjściowa artykułu: Kształcenie połowiczne, kształcenie promujące połowiczny analfabetyzm stało się dominującą formą świadomości współczesnej. Z tej perspektywy debata dotycząca kształcenia wyższego i statusu szkół wyższych, a szerzej kształcenia w ogóle – musi uwzględnić rozprawę z dominantami świadomości współczesnych społeczeństw. Innymi słowy, zadanie przed którym stoją uczelnie nie ma jedynie charakteru teoretycznego, lecz wymaga zaangażowania na rzecz

zmiany społecznej i wizji wspólnoty, w której chcemy kontynuować nasze życie. W tym sensie zadanie to zyskuje wymiar polityczny. Uczelnie są świątyniami wiedzy, ale jako instytucje publiczne powinny stać się podmiotami dyskursu społecznego, a szerzej – politycznego! I nie chodzi tutaj wyłącznie o przyszły status szkół, lecz o dobro publiczne i kształt życia społecznego, dla których fundamentalną kwestią jest kultura kształcenia jako forma świadomości społecznej: kształcenie całościowe, refleksyjne, krytyczne, będące wartością przynajmniej w części autoteliczną.

Niewątpliwie szkoły wyższe w Polsce promują taką kulturę, kształcąc rocznie blisko 2 mln studentów. Z drugiej jednak strony czujemy się niekiedy onieśmieleni w konfrontacji z poglądami i oczekiwaniami niektórych studentów czy dysponentów polityki oświatowej. Oznacza to, że skoncentrowanie się na „dobrej robocie” edukacyjnej to za mało w sytuacji dominacji rynkowego i utylitarne pojmowania zadań kształcenia wyższego – z jednej strony, natomiast z drugiej dominacji infantylizmu kultury masowej i symptomów analfabetyzmu wtórnego części społeczeństwa, potwierdzonego w najnowszych badaniach nad kompetencjami osób dorosłych. Odpowiedzialność edukacyjna uczelni staje się w tym sensie ich odpowiedzialnością polityczną.

Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni!

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie jako instytucja szkolnictwa wyższego jest jedną z najmniejszych szkół publicznych tego typu. Ufamy jednak, że odpowiedzialność nie jest jedynie kategorią statystyczną. Odpowiedzialność za kształt życia publicznego, odpowiedzialność polityczna domaga się również głosu tych „mniejszych”. Niestety, w świecie, w którym dominuje świadomość kształcenia połowicznego, na ogół gubione są niuanse, co oznacza, że mniejszości przestają być dostrzegane. Wymykają się bowiem dominującym wzorcom. Z tego względu żywotnym interesem Akademii i środowisk skupionych wokół niej jest upomnienie się o refleksyjną, krytyczną i całościową kulturę edukacji jako istotnego elementu świadomości społeczeństw nowoczesnych, demokratycznych, pluralistycznych, inkulzyjnych i solidarnych”.

Po przemówieniu Rektora ChAT immatrykulację nowoprzyjętych studentów Akademii przeprowadził prorektor ChAT bp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski.

Przedstawiciel studentów mgr Rafał Dmitruk – absolwent sekcji

prawosławnej Wydziału Teologicznego i student I roku Wydziału Pedagogicznego na kierunku Pedagogika o specjalności pedagogika resocjalizacyjna, wygłosił przemówienie:

„Magnificencjo, Księżę Rektorze, Eminencjo, Ekscelencje, Wasze Magnificencje, Wysoki Senacie, Szanowni Profesorowie i Wykładowcy, Szanowni Goście, Koleżanki i Koledzy.

Mam wielki zaszczyt przemawiać w imieniu wszystkich studentów i skierować kilka słów do tutaj zebranych, zwłaszcza do studentów I roku, którzy wstępują do naszej wspólnej rodziny akademickiej.

Przed kilkoma laty, gdy zaczynałem studia w naszej Akademii nie wiedziałem, co to znaczy studiować. Nie zdawałem sobie też sprawy z tego, jak bardzo się rozwinę. Stało się tak za sprawą przede wszystkim kadry naukowej, która w inspirujący sposób przekazuje nam wiedzę.

Nauka jest niezmierzonym morzem dobrej wody. Im więcej jej pijesz, tym bardziej jesteś spragniony. Przyszłście tutaj, bo rozum i serce podpowiadało Wam, że studia na naszej Uczelni będą, z jednej strony, okazją do rozwinięcia Waszych pasji i zainteresowań, a z drugiej, dadzą Wam paszport na podróż w samodzielne życie zawodowe po ich ukończeniu.

Studia to przede wszystkim zdobywanie wiedzy, nabywanie umiejętności, i nade wszystko, jak już wcześniej wspomniałem, realizacja marzeń; ale nie zapominajcie również o integracji.

Należy podkreślić, że czekają Was również trudne chwile, chwile zwątpienia; jednakże, jeśli czegoś się bardzo pragnie, jeśli jest się wytrwałym i głęboko wierzy w osiągnięcie celu, to ten cel się osiąga. To właśnie tutaj będą się zawiązywać Wasze trwałe przyjaźnie, które przetrwają na długie lata. Studia to piękna przygoda życia.

W związku z tym życzę wszystkim, a w szczególności Koleżankom i Kolegom z pierwszego roku, aby Bóg dodawał Wam siły i odwagi. Życzę Wam, aby nabywaniu wiedzy, której jest tak wiele do zdobycia na naszej Uczelni, towarzyszyło też nabywanie mądrości. Życzę Wam jak najlepszych wyników na egzaminach, zarówno w sesji zimowej, jak i letniej, i obyście nie doświadczyli *kampanii wrześniowej*.

W Księdze Mądrości jest napisane: „*Mądrość jest wspaniała i niewiedząca: ci łatwo ją dostrzegą, którzy ją miłują, i ci ją znajdą, którzy jej szukają*” (Mdr 6,12). I niech te słowa prowadzą Was przez tę trudną, lecz

piękną drogę. Dziękuję”.

Wykład inauguracyjny pt. „Wychowanie na czas przełomu” wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu:

„Pod wrażeniem okrucieństwa i barbarzyństwa obozów koncentracyjnych żydowski filozof Theodor Adorno (1903-1969) mówił: „Napisanie wiersza po Auschwitz jest barbarzyństwem”. Inni stawiają do dziś pytania w rodzaju: czy po Auschwitz, po łagrach, jest możliwa wiara, teologia, modlitwa? Niektórzy sądzą, że nie. Niemiecki teolog J.B. Metz zapytany: „Skąd wy, chrześcijanie, macie odwagę wierzyć i modlić się po Auschwitz?”, odpowiedział: „Możemy i musimy po Auschwitz wierzyć i modlić się, ponieważ wierzone i modlono się również w piekle Auschwitz”. Mówi się także o wychowaniu po Auschwitz, stawia pytania, czy ma ono sens, czy warto odnosić się do ustalonych przez wieki paradygmatów teorii i praktyki wychowawczej?¹.

Okrucieństwo systemów totalitarnych, które naznaczyły XX wiek to nie jedyny dramat przełomu naszego tysiąclecia. Ostatni wiek mijającej epoki przyniósł tak znaczące przemiany cywilizacyjno-kulturowe, że ich tempo i skala ciągle stawiają pytania o przyszłość i kształt kondycji człowieka żyjącego w zmieniającym się świecie, o jego wychowanie.

Nie wolno nam pomijać także tych przemian i uwarunkowań, w których dorasta młode pokolenie Polaków i w których dokonuje się dzieło edukacji. Nasza polska współczesność jest obciążona nakładającymi się na siebie zaległościami rozwojowymi, nieszczęściami dziejów, patologiami i błędami z odległej, ale i bliskiej nam przeszłości. Życie w tym miejscu Europy i w tym czasie jej rozwoju wymusza szybkie przemiany i przystosowania strukturalne i funkcjonalne, dotyczące zarówno państwa jako całości, jak i zachowań poszczególnych jednostek. Szybkie, a nawet gwałtowne przemiany stawiają nas przed wyzwaniem i zadaniami, które domagają się kształcenia i wychowania człowieka, który mógłby sprostać tym wyzwaniom².

W kontekście tych trudnych przemian i dramatów współczesnego świata słyszymy pytania: Jak wychowywać w czasach, które naznaczone są

¹ J. Kochel, *Wychowanie po Auschwitz*, [w:] *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, red. R. Chałupniak, J. Kistorz, Opole 2001, s. 25.

² Por. Z. Kwieciński, *Edukacja jako nadzieja wobec zagrożeń współczesności*, [w:] Keryks, 1(2004), s. 145-158.

znamieniem holocaustu, łagrów, terroryzmu? Jak wychowywać w prawdzie i miłości, gdy w środkach przekazu dominuje przemoc, okrucieństwo? Jak uczyć życia, gdy upowszechnia się relatywizm moralny, a cywilizacja użycia wciąga coraz wyraźniej także młode pokolenie? Także pod adresem religii, chrześcijaństwa i poszczególnych Kościołów, edukacji religijnej kieruje się wiele natarczywych pytań. Oto niektóre z nich:

Czy ma dziś jeszcze sens wychowanie według Prawa danego ludziom na Synaju? Czy ma przyszłość wychowanie oparte na Ewangelii?

Co chrześcijaństwo może zaproponować dziś na polu wychowania? Jak powinna być realizowana wychowawcza misja Kościoła w społeczeństwie multikulturowym?

Czy Kościół nadąża za zmieniającą się współczesnością? Czy choć trochę rozumie współczesnego człowieka z jego syndromem „samotnego w sieci”? Czy Kościoły nie tracą bezpowrotnie współczesnej młodzieży? Czy zdają sobie sprawę z przemian religijności młodych? Co czynią dla ratowania młodych uwikłanych w synkretyzm religijny i nowe „religie”? I jeszcze jedno pytanie: jak odnosić się do narastającej w naszym kręgu cywilizacyjno-kulturowym coraz wyraźniejszej obecności islamu?³

Jest oczywiste, że nie jesteśmy w stanie podjąć wyczerpującej odpowiedzi na sformułowane wyżej pytania. Na niektóre z nich nie da się odpowiedzieć jednoznacznie, a na większość z nich odpowiedź wcale nie jest łatwa. Podejmijmy próbę rozmowy na niektóre z wyżej zgłoszonych kwestii.

Wychowanie jest zawsze kontekstualne

Wychowanie człowieka jest zawsze wpisane w konkretny kontekst i uwarunkowania polityczne oraz społeczno-kulturowe, a także eklezjalne. Z tymi uwarunkowaniami należy się liczyć nie tylko w praktyce wychowawczej, ale i w naukowej refleksji nad wychowaniem. Tempo przemian współczesnego świata sprawia, że kontekst wychowania i refleksji nad nim zmienia się szybciej niż to było w epokach poprzednich. Wychowanie jest procesem, który zawsze odbywa się między tradycją a współczesnością. Zakorzenienie

³ Por. J. Bagrowicz, *Wychowanie człowieka jako osoby w świetle pedagogiki chrześcijańskiej*, [w:] *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja. Współczesność. Nowe wyzwania*, red. J. Michalski, A. Zakrzewska, Toruń 2010, s. 48-63.

w tradycji jest podstawą i fundamentem, ale nie może zamykać się na wyzwania współczesności, które wynikają najczęściej ze zmian mentalności zarówno wychowywanych, jak i wychowawców. Zmiany te dokonują się pod wpływem przemian cywilizacyjnych i kulturowych, nowych technologii zdobywania i przekazu informacji; są one tym gwałtowniejsze im bardziej mamy do czynienia z epoką w jakimś sensie przełomową. Podobno zawsze mamy do czynienia z czasami przełomowymi, są jednak takie okoliczności, które sprawiają, że wyraźniej widać tempo i jakość przemian. Schyłek XX i początki XXI jest – jak się wydaje – takim okresem przełomowym w historii, szczególnie widocznym w kręgu kultury śródziemnomorskiej i atlantyckiej. Zjawisko postępującej globalizacji, zakwestionowanie dotychczasowej absolutnej ważności norm moralnych i hierarchii wartości powiązanych z religią, indywidualizacja postaw i zachowań moralnych współczesnego człowieka – to tylko niektóre cechy sytuacji epoki zwanej ponowoczesną. Prowadzi to – szczególnie w wychowaniu – do zakwestionowania dotychczasowej wizji wychowania człowieka. Pluralizm myśli pedagogicznej, przejawiający się wielością prądów, nurtów, orientacji, doktryn czy ideologii wychowania, utożsamia się ze zjawiskiem relatywizmu, którego zwolennicy przekonują, że żadna z kategorii pojęciowych nie zawiera absolutnej i pełnej w sensie klasycznym prawdy oraz że wszystkie prądy i kierunki pedagogiczne są równe pod każdym względem⁴. Rodzą się przeto ważne pytania o aktualność pedagogii, która ma oparcie w ewangelii Jezusa Chrystusa i tradycji chrześcijańskiego systemu wychowawczego. Czy nurt personalistyczny w wychowaniu należy do przeszłości? Jakie są w tym zakresie pytania i znaki nadziei?

Czy zmierzch kategorii personalizmu w wychowaniu człowieka?

Antropologia inspirowana chrześcijaństwem podkreśla, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga i jako taki stanowi osobową substancję, rozumny i wolny podmiot, niepowtarzalny w wymiarze ducha i ciała, pojęty jako „byt dla siebie”, którego nie wolno redukować do roli narzędzia. Z chrześcijańskiej wizji człowieka wynika dla pedagogiki jako nauki zadanie odzyskania i uratowania człowieka jako osoby w jej ogólnoludzkiej

⁴ B. Śliwerski, *Współczesna myśl pedagogiczna. Znaczenia, klasyfikacje, badania*, Kraków 2009, s. 59.

i wyjątkowej strukturze bytowej oraz urzeczywistnianie konkretnych procesów wychowawczych, mających na celu świadome odkrywanie człowieczeństwa w człowieku⁵. Personalizm chrześcijański wniósł w kulturę europejską niepodważalne wartości w naukę o człowieku, w jego wychowanie, w stosunek do człowieka w każdej jego sytuacji i ludzkiej kondycji. Jak podkreśla T. Halik, „Zachód nie zna wznioślejszej normy niż norma personalizmu i wyższej wartości niż «osoba», niezastąpiona indywidualność”⁶. Przedmiotem wychowawczej troski – jak to podkreśla tradycja chrześcijańskiej doktryny wychowawczej – jest „człowiek w swej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony «obraz i podobieństwo» Boga samego” (Redemptor hominis, n. 13 i 14). Myśl tę wyrażał wielokrotnie papież Jan Paweł II ukazując, że u podstaw troski o człowieka leży antropologia adekwatna. Respektowanie godności człowieka jako podmiotu i osoby jest według niego istotnym kryterium humanizmu czy antyhumanizmu, tak indywidualnych ludzi, jak też ideologiczno-społecznych systemów⁷. Jesteśmy jednak współcześnie świadkami antypersonalistycznych deklaracji o dekonstrukcji podmiotu ludzkiego, śmierci człowieka czy wyczerpaniu swej mocy kulturotwórczej przez kategorie personalizmu⁸. Rzekomo podstawą przeżywania się czy odrzucenia tych kategorii ma być współczesny pluralizm kulturowy, który proponuje wiele różnych interpretacji rzeczywistości, prawdy o człowieku i jego wychowaniu. Józef Życiński przypominał, że kategoria personalistyczna należy do najstarszych kategorii określających kondycję człowieka, nie tylko w sensie biblijnym, ale i filozoficznym. Dziś proponuje się inne podejście do podstawowego pytania o człowieka; na miejsce centralnego ongiś pytania: „kim jestem?” pojawia się pytanie: „gdzie jestem?”. Współczesność stawia pytanie o tożsamość człowieka widząc go w sytuacji nomady przemieszkującego w hotelach⁹. Symptomatyczna dla tego sposobu widzenia człowieka wydaje się odpowiedź, którą na pytanie dziennikarza udzieliła amerykańska tenisistka Serena Williams. Życie sportowca uczestniczącego

⁵ Por. T. Guz, *W poszukiwaniu chrześcijańskiej filozofii wychowania*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 256-257.

⁶ T. Halik, *Zacheuszu! Kazania na niedzielę i święta*, Kraków 2006, s. 213.

⁷ Por. J. Bagrowicz, *Od redakcji*, [w:] *Paedagogia Christiana*, 2(20), 2007, s. 5-6.

⁸ Por. J. Życiński, *Personalizm po śmierci podmiotu ludzkiego*, [w:] *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 9.

⁹ Tamże, s. 10.

w kolejnych turniejach wymusza ciągle przemieszczanie się w coraz to nowe rejony świata, zmiana środowiska jest stałym elementem codzienności. Dziennikarz pytał: "Gdzie tak naprawdę czuje się pani u siebie?". Tenistka odpowiedziała: „Wszędzie tam, gdzie mogę realizować moją kartę kredytową”. Ciągłe pobyty w hotelach, ciągła zmiana i poczucie tymczasowości kształtuje u współczesnego człowieka Zachodu poczucie anonimowości i samotności. Dobrze oddaje tę sytuację Emil Cioran: „Od 25 lat mieszkam w hotelach. Ma to swoją zaletę; nie jest się nigdzie na stałe. Na niczym człowiekowi nie zależy, prowadzi życie przechodnia”¹⁰.

Wyżej zarysowana sytuacja wskazuje na coraz częstsze zjawisko wykorzenienia człowieka z wielkiej tradycji kulturowej. Owo wykorzenienie czy bezdomność człowieka może być zarówno na poziomie wartości, gdy żaden system tradycyjnych wartości nie jest akceptowany, jak i na poziomie kulturowym, gdy świat ludzkiej kultury staje się obcą rzeczywistością, z której człowiek chciałby uciec, bądź w wirtualną przestrzeń Internetu, bądź też w świat złudzeń generowanych przez narkotyki, czy też w hałas współczesnej reklamy, emisje telewizyjnych *reality show* czy świat mirażu kolejnych seriali.

Dlatego też próbuje się dziś odejść od tradycji personalistycznej i zastąpić ją botaniczną metaforą kłącza. „Kłącze nie ma wyraźnie określonego korzenia ani pnia; jego splecione odgałęzienia stanowią zaprzeczenie tego, co tradycyjnie zwykliśmy nazywać strukturą. Ich wszystkie części zapętłają się bowiem wzajemnie bez udziału ośrodka centralnego. Podobnie skomplikowana ludzka egzystencja nie może już być ujmowana w personalistycznych kategoriach, których broniło chrześcijaństwo, gdyż ma ona naturę kłącza pozbawionego linearnej struktury, złożoną jak dramatyczny los istot ludzkich skazanych na wieczne niedopełnienie”¹¹. Model kłącza opisujący życie współczesnych nomadów jest przyjmowany przez wielu współczesnych jako istotna próba odpowiedzi na pytanie o egzystencjalny wymiar ludzkiej kondycji. Wielu jednak kwestionuje tę propozycję jako odległą od realnych

¹⁰ E. M. Cioran, *Z nie wydanych zeszytów*, [w:] *Zeszyty Literackie*, 63 (1998) nr 3, s. 56-61. Cyt. za: J. Życiński, *Personalizm po śmierci...*, dz. cyt. s. 10.

¹¹ J. Życiński, *Personalizm po śmierci...*, dz. cyt., s. 11; por. J. Bagrowicz, *Wychowanie osoby w służbie integralnego rozwoju człowieka*, [w:] *Wychowanie do wartości w świecie cyberkultury*, red. B. Bilicka, Toruń 2012, s. 169-181.

problemów nurtujących współczesnego człowieka coraz częściej rozczarowanego kulturą postmoderny. Są i tacy, którzy sądzą, że taki model jest przejawem odrzucenia przez Zachód cywilizacji judeochrześcijańskiej, a Peter Sloterdijk nazywa współczesną ludzkość mianem „ostatniego człowieka”. Ostatni człowiek, na przekór zasadom biologicznej walki o byt, nie chce się rozmnażać, lecz bawi się sam sobą jako finalnym stanem ewolucji. Daje to „wielkoskalową zabawę w samobójców, realizowaną także w doświadczeniach, które człowiek przeprowadza na samym sobie, demonstrując wolność eksperymentowania aż po granice samozniszczenia”¹².

Znaki nadziei

Nie można jednak dać się uwieść kasandrycznym wizjom przyszłości, czy też wpadać w przygnębienie ani tym bardziej propagować filozofii dla frustratów. Bicie w dzwon na trwogę jest dobre tylko wtedy, gdy się chce obudzić uśpionych. Gdy jednak przebrzmia dźwięki dzwonów, należy pytać o sens współczesnych przemian cywilizacyjno-kulturowych, o stosunek człowieka do zagrożeń, o szanse, jakie stwarza współczesność, o aktywny współudział w „czynienie ziemi poddaną”, czyli o służbę człowiekowi i światu, o możliwości czynienia dobra i odrzucenia zła. Chrześcijaństwo nie jest religią czarnych wizji przyszłości, ale zwiastuje nadzieję, czemu dał wyraz papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*.

Współczesność zdaje się rodzić nadzieję na ożywienie wysiłków w poszukiwaniu utraconego sensu, tak typowego dla postmodernizmu. Kultura modernistyczna wskazywała na określony sens egzystencji i możliwości samorealizacji. Obecnie, gdy na znaczeniu stracił sens życia określony w tradycji, każdy człowiek staje przed koniecznością samodzielnego znalezienia celu. Relatywizacja systemów wartości, charakterystyczna dla ponowoczesności, utrudnia, a niekiedy wręcz uniemożliwia znalezienie celu i sensu życia¹³. Człowiek w ponowoczesności żyje w atmosferze tymczasowości, a nastawiony na konsumpcję dąży do osiągnięcia pełni satysfakcji przez ucieczkę w to, co łatwe i przyjemne. Skutkiem tego jest rozszerzanie się

¹² P. Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire*, Paris 1999, s. 14 (cyt. za J. Życiński, *Personalizm po śmierci...*, dz. cyt., s. 12).

¹³ Por. J. Mariański, *Młodość – sens – Kościół. Wspólne poszukiwanie drogi*, [w:] *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 86-89.

w wielu przypadkach braku orientacji życiowej¹⁴. Natomiast przeciwną tej postawie jest coraz częściej spotykana tendencja „ucieczki w pewność fundamentalizmu”¹⁵.

Tragicznym w skutki przejawem słabości postmodernizmu jest zamieranie umiłowania dla prawdy. W atmosferze dekadencji wszystko przyczynia się do tego, by doprowadzić ludzi do bezmyślności, unikania wysiłku, bezrefleksyjnego poddawania się temu, co użytkowe, obliczalne i nadające się do natychmiastowej konsumpcji.

Wskazuje się dziś na znaki budzącej się tęsknoty za odnalezieniem utraconego sensu. Pośród form tego poszukiwania na pierwszym miejscu zaznacza się ponowne odkrycie innego. Bliźni, przez sam fakt istnienia jawi się jako dostateczna racja bytu i współżycia razem z innymi, jako wyzwanie by wyjść poza siebie i podjąć zaangażowanie na rzecz drugich. Rosnąca świadomość potrzeby solidarności na płaszczyźnie międzyosobowej, społecznej i międzynarodowej zdaje się objawiać jako znak poszukiwania straconego sensu.

Zdaje się odzywać pragnienie perspektywy osobistego sensu, powrót do sacrum. Tu jawi się poważna szansa dla roli, jaką w poszukiwaniu sensu odgrywa chrześcijaństwo.

Perspektywa, którą ono wskazuje prowadzi do pełni, której jednak nie da się osiągnąć jedynie w realizacji zadowolenia z osiągnięć doczesnego wymiaru życia. Dlatego też należy ze spokojem patrzeć na zachodzące przemiany. Nie jesteśmy powołani do opłakiwania niegdysiejszych szlaków i wyblakłych barw życia. Jesteśmy jednak wezwani do pamięci o tych wartościach, które kształtowały kulturę człowieka przez tysiące lat i prowadziły go do ciągłego wysiłku „stawania się bardziej człowiekiem”, jak to określił Jan

¹⁴ Por. J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej*, [w:] *Ethos*, 23, 1993, s. 97-112; tenże, *Młodzież współczesna wobec wartości*, [w:] *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 6, 1994, s. 135-159; J. Bagrowicz, *Współczesna młodzież*, [w:] *Ateneum Kapłańskie*, 128, 1997, s. 3-15; W. Piwowarski, *Młodzież a wartości podstawowe*, [w:] L. Adamczuk (red.), *Religia w dobie przełomu w Polsce*, Warszawa 1991, s. 106-134.

¹⁵ Zob. M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997; K. L. Schipperges, *Spółczesność egalitarne i związane z nim zagrożenia*, tłum. L. Balter, [w:] *Communio*, 9, 1994, s. 274-278; W. Wiegand, *Religiöse Erziehung in der Lebenswelt der Moderne. Zur sozialwissenschaftlichen und theologischen Grundlegung eines pragmatischen Modelles religiöser Erziehung*, Wilhelmsfeld 1994; Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] tenże (red.), *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Warszawa 1995, s. 9-27.

Paweł II na początku swego pontyfikatu. Należy być świadomym wartości, które wniosła w nasze dziedzictwo ludzka kultura: szacunek dla prawdy, pragnienie wolności, altruizm i poświęcenie, solidarność, przyjaźń i współczucie. U podstaw tych wartości jest niezbywalne dziedzictwo chrześcijaństwa. Należy sobie jednak zdawać sprawę z zagrożenia, jakim jest niebezpieczeństwo duchowej próżni w Europie. Chrześcijaństwo nie może rezygnować z wysiłku duchowego odrodzenia naszego kontynentu i ma tu doświadczenie wieków. Już niejednokrotnie w jego łonie rodziły się impulsy odrodzenia, które przynosiło nadzieję na odnalezienie sensu życia pośród krzyku zwiastunów śmierci Boga.

Chrześcijanin – jak to genialnie wskazał św. Augustyn – jest człowiekiem dwóch miast: ludzkiego i Bożego. Dzielać niepokoje ludzkiego miasta, należy dążyć do Bożego miasta, by poszukiwać wartości nie z tego świata, które wskazują ostateczny sens naszej życiowej drogi i codziennej krzątarniny. Szacunek dla poszukiwań współczesności, także dla jej pluralistycznego oblicza, może przecież być nadzieją na takie spojrzenie na człowieka, które będzie spójne z jego chrześcijańską wizją. Powrót do wartości personalistycznych w życiu społeczno-politycznym wydaje się rodzić nadzieję na pokonanie jednostronnej wizji życia ukierunkowanego na konsumpcję i prawa zysku. Cywilizacja wolnego rynku bez wskazania na etyczny wymiar nowoczesnych demokracji prowadzi do degradacji człowieka i podporządkowuje jednostkę często nieludzkim warunkom życia i wręcz niewolniczej pracy w tzw. nowoczesnym społeczeństwie.

Chrześcijaństwo nie rezygnowało nigdy z realizacji misji wychowania człowieka, podkreślało niezbywalne prawa człowieka do wychowania. Dlatego też realizacja pedagogii Ewangelii jest służbą człowiekowi, zwłaszcza wtedy, gdy panuje pewien chaos światopoglądowy i mnożą się idee, które mogą stanowić źródło zagrożenia dla dobra ludzkiej osoby.

Poważną rolę do odegrania ma edukacja religijna, zwłaszcza w jej służbie odkrywania sensu życia i ukazywania integralnej wizji człowieka. To fundament, na którym buduje wychowanie. Oznacza to, że w wychowaniu należy roztropnie łączyć to, co nowe z tym, co trwałe w dziedzictwie kulturowym. W takim odczytywaniu natury wychowania spotykają się we wspólnym poszukiwaniu wyznania chrześcijańskie. Mają one wiele do zaoferowania nie tylko w obszarze własnej duchowości, ale i w wymiarze

ekumenicznych kontaktów i współpracy, także w edukacji religijnej. Edukacja inspirowana Ewangelią stawia przed nami realizację ważnego zadania, a mianowicie pedagogii dialogu. Uczestnicząc w spotkaniach naukowych i pisząc opinie o pracach pedagogiczno-katechetycznych w realizowanych w tej uczelni, mogłem lepiej poznać pokłady bogactwa tradycji wychowawczej protestantyzmu i prawosławia, także naukowego dorobku, z którego możemy coraz szerzej korzystać, nie tylko zresztą w pedagogice religijno-moralnej, ale i ogólnej.

Kościół środowiskiem wychowania

Mimo kryzysu, jakim Kościół jest wielokrotnie dotykany, jest on nadal środowiskiem inicjacyjnym i katechumenalnym, ważnym dla budowania religijnej tożsamości młodych. W nim mogą oni rozwijać się duchowo i otrzymać pomoc w kształtowaniu pracy nad charakterem i samowychowaniem. Tu także kształtuje się ich dojrzewanie ku pełni człowieczeństwa – ku świętości. Tu doświadczają Kościoła jako środowiska zbawienia i wspólnoty służącej ich naturalnemu rozwojowi. Tylko Kościół ciągle się odnawiający może być środowiskiem inicjacji religijnej młodych. Są oni niezwykle wrażliwi na to, jak pełni on misję świadka Ewangelii. Słowo Boże bowiem nie jest skuteczne, jeśli nie jest poparte doświadczeniem życia Kościoła, faktami, które wyjaśniają głoszenie słowa Bożego – zauważał J. Colomb¹⁶. Takie ujęcie skuteczności przepowiadania było zawsze aktualne, ale dziś szczególnie jest ono ważne, współczesny człowiek bowiem przestał być wrażliwy na słowo, na wezwanie, na deklaracje, które nie są poparte faktami i za którymi nie idą czyny¹⁷.

Czy potrzebny jest powrót do źródeł?

W chwilach kryzysu kulturowego, zwłaszcza w takiej dziedzinie, jaką jest nauka o człowieku i jego wychowaniu, warto wrócić do źródeł. Współczesne pokolenie, szczególnie to młodsze, znajduje się w obliczu – jak się

¹⁶ Por. J. Colomb, *De quelques conditions doctrinales et spirituelles pour l'annonce de Jésus-Christ à l'homme d'aujourd'hui*, [w:] *Vérité et vie*, 20, 1968, z. 577, s. 1-20.

¹⁷ Por. J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomb*, Włocławek 1993, s. 86-87; J. Gaever, *Prima evangelizzazione*, Torino 1990, s. 19-26.

wydaje – jednego z poważniejszych przełomów cywilizacyjno-kulturowych. Dla niektórych z nich sytuacja ta zagraża przerwaniem ciągłości tradycji kulturowej i religijnej. Wydaje się, że dość dobrze oddaje to zjawisko spostrzeżenie George’a Weigla z jego książki „Katedra i sześcian” (2005). Piszemy m.in. „Na zachodnim krańcu osi, która dzieli Paryż od Luwru, biegnie wzdłuż Pól Elizejskich pod Łukiem Triumfalnym i krzyżuje się z Sekwaną na Moście Neuilly, stoi Wielki Łuk, La Grande Arche De la Défense [...]. Wielki Łuk jest ogromnym otwartym sześcianem, wysokim na 40 pięter, szerokim na 116 metrów, zbudowanym ze szkła i białego karraryjskiego marmuru. Na dachu Wielkiego Łuku urządzono „taras z nieporównywalnym widokiem na francuską stolicę od Tuilleries po Luwr i dalej Île de Cité, Saint Chapelle i Notre Dame. Wysokie na trzy piętra poddasze Łuku mieści także międzynarodową Fundację Praw Człowieka. François Mitterand chciał, żeby Wielki Łuk był pomnikiem praw człowieka, czymś stosownie gigantycznym dla uczczenia dwusetnej rocznicy Rewolucji Francuskiej i Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. W jednym z przewodników Wielki Łuk nazwano «Łukiem Braterstwa». Ten sam przewodnik [...] głosił, że cała katedra Notre Dame, z wieżami i iglicami, zmieściłaby się bez trudu wewnątrz Wielkiego Łuku”. I nieco dalej Weigl stawia pytania: „Która kultura, zastanawiałem się, broniłaby praw człowieka? Która kultura bardziej zdecydowanie strzegłaby moralnych podstaw demokracji? Czy ta, która zbudowała ten wspaniały, racjonalny, kanciasty, geometrycznie idealny, lecz istotowo pozbawiony treści sześcian? Czy może kultura, która stworzyła sklepienia i guzy, gargulce i skrzydlate przypory, narożniki i szczeliny, te asymetrie i niepowtarzalność Notre Dame i innych wielkich katedr Europy?”¹⁸.

Nie wydaje mi się, aby wraz z wybudowaniem Wielkiego Łuku odchodziła w cień kultura i bogactwo Notre Dame. Te dwa symbole: katedra Notre Dame i Wielki Łuk nie są w gruncie rzeczy przeciwstawieniem dwu różnych tradycji cywilizacyjnych i kulturowych, ale symbolem przemian, a więc w gruncie rzeczy znakiem ciągłości. Wielki Łuk może być znakiem czy symbolem nowych czasów i nowej kultury. Nie sądzę jednak, aby był znakiem zerwania z tradycją czy znakiem przeciwstawienia się chrześcijańskiej

¹⁸ G. Weigl, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005, s. 7-8n.

tradycji w Europie i wszędzie tam, gdzie w różnych epokach zapuściła ona korzenie. Jest natomiast prawdą, że współczesny człowiek, zwłaszcza młody, w laicyzującej się współczesnej epoce, może mieć kłopoty z własną tożsamością, szczególnie wtedy, gdy zafascynowany ogromem Wielkiego Łuku zapomni o korzeniach kultury nie tylko zresztą europejskiej. Kultury tej nie da się pojąć inaczej jak tylko w jej organicznej całości i więzi z jej korzeniami. Dlatego też w edukacji należy pamiętać o ważnej mądrości sięgania nie tylko do tego, co nowe, ale i do tego, co stare, zgodnie ze słowami Jezusa Chrystusa: „Dlatego każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52)¹⁹.

Rzeczy nowe wcale nie przekreślają tego, co stare, co jest fundamentem i na czym budowano kulturę. W jej treść od początku historii człowieka była wpisana religia. Dyskusja o istotnych problemach edukacji nie może pomijać związku religii i kultury.

Rola wspólnot żywego Kościoła

Nie powinno się także zapominać o ważnej roli, jaką odgrywają w Kościele wspólnoty i ruchy religijne, które rodzą się współcześnie w łonie Kościoła. Mają one duże znaczenie dla rozwoju religijno-moralnego młodych. Młodzi łatwo godzą się na oczywisty synkretyzm doktrynalny charakterystyczny dla sekt, ruchów parareligijnych czy niektórych ruchów religijnych. Wynika to niewątpliwie ze słabej identyfikacji młodych z przesłaniem swoich macierzystych Kościołów, słabej znajomości zasad wiary, nikłej łączności z tradycją religijną. Wpłynęła na to niewątpliwie współczesna relatywizacja wszelkich norm i zasad, charakterystyczna szczególnie dla cywilizacji Zachodu. Dla wielu młodych religia przestaje przeto być źródłem prawdy. Synkretyzm religijny, charakterystyczny dla wielu tzw. nowych religii młodzieżowych jest także pochodną synkretycznego charakteru współczesnej kultury. Warto przypomnieć bardzo ważną prawdę wychowawczą: gdy młodzi mają wsparcie w wierze na co dzień praktykowanej we wspólnocie wiary, czy to będzie wspólnota parafii lub gminy chrześcijańskiej, a zwłaszcza wspólnota wiary w gronie rówieśników, to istnieje szansa, że łatwiej

¹⁹ J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 285-286.

będzie im oprzeć się naciskowi laicyzującego się środowiska. Bardziej szczegółowe podjęcie tej problematyki przekracza ramy niniejszego wykładu.

W naszej polskiej najnowszej historii przed edukacją, a zwłaszcza edukacją inspirowaną Ewangelią, stoi poważne zadanie odpowiedzi na ważne pytania dotyczące wychowania w sytuacji zarówno umiejętności korzystania z tego wielkiego, ale i trudnego daru wolności, jak i pojawiających się niebezpiecznych tendencji relatywizacji prawdy o człowieku. Wraz z wolnością polityczną i otwartością informacyjną przyszły do nas szerokim i często niekontrolowanym strumieniem różnorakie oferty kulturowe i światopoglądowe. Można powiedzieć, że zastały one nas bardzo słabo przygotowanych do ich krytycznego i świadomego odbioru. Mimo ponad dwudziestu lat wolności i samodzielności etos Polaków domaga się nadal budowania respektu i szacunku dla pracy, własnej i cudzej, poszanowania prawa, miłości Ojczyzny, poszanowania cudzej własności, solidarności społecznej i miłości bliźniego, obrony życia i szacunku dla przyrody. Przed Kościołami stoi wyzwanie pracy organicznej: mniej haseł, a więcej mistagogii w bogactwo przesłania Ewangelii, tradycji i dziedzictwa liturgii, w aktualność Dekalogu i Kazania na górze. Obecna sytuacja dowodzi bowiem, że troszcząc się o autorytet Kościoła, o życie wspólnot religijnych, zbyt mało uwagi poświęca się trosce o poczucie tożsamości wiary dzieci, młodzieży i dorosłych. Jeżeli człowiek ma się odnaleźć i ostać w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie, gdzie funkcjonują różne światopoglądy, potrzebuje wzmocnienia tożsamości. Bez posiadania własnego punktu oparcia będzie igraszką różnych modnych trendów. Przed wychowawczą misją Kościołów stoją więc ważne zadania. Fundamentem naszej nadziei na ich wypełnienie jest nie tylko troska o naszą ludzką kompetencję w tym zakresie, ale i zaufanie Jezusowi Chrystusowi, Temu, który jest nie tylko Mistrzem i Wychowawcą, ale i Zbawicielem człowieka”.



Kazanie z okazji Inauguracji Roku Akademickiego 2013/2014

W imię Ojca i Syna i Świętego Ducha!

Dzień dzisiejszy jest dniem szczególnym dla naszej społeczności akademickiej. W modlitwach zwracamy się do Boga ze prośbą o Jego błogosławieństwo na nowy rok akademicki. Wiemy, że bez Bożego błogosławieństwa, bez Bożej pomocy nie możemy uczynić nic dobrego. *Beze mnie nic nie możecie uczynić...* powiedział Chrystus. Podobnie jak pewnej nocy apostołowie trudzili się całą noc przy połowie ryb, a ich trud nie przyniósł korzyści. Zaś po słowach i błogosławieństwie Chrystusa ich sieć napęliła się rybami, że ledwie ją mogli wyciągnąć. Moi drodzy – jak wiele znaczy Boże błogosławieństwo. Jak istotne jest zaufanie Bogu, wiara w Boga, szukanie Go i pragnienie, pragnienie Jego bliskości w naszym życiu.

Pragnienie serca, to święte pragnienie serca – jest wołaniem ludzkiej duszy, głosem Boga w człowieku. Można próbować je zagłuszyć, zlekceważyć, ale i tak wcześniej czy później da o sobie znać, dusza będzie się domagać pokarmu podobnie jak ciało, a jeżeli tego nie otrzyma umrze. To wołanie można porównać do strzały, którą Bóg rani duszę człowieka. Krwawiąca i niegojąca się rana zmusza duszę aby ta pozostawiając wszystko, szukała lekarza.

Można też pójść za pragnieniem serca, za głosem Bożym i wtedy znajdzie się to, co najważniejsze, to jedyne które jest potrzebne, to które wybrała Maria, siostra Marty i Łazarza, to, co daje człowiekowi prawdziwe szczęście. *Szukajcie a znajdziecie*, słyszeliśmy w dzisiejszym czytaniu ewangelicznym. Tak uczyniło wielu Bożych wybrańców, poszło za głosem Bożym. Co sprawia to – tak silne wewnętrzne pragnienie? Sprawia to Duch Święty. Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Ducha Świętego, Który jest w was, mówi w liście do Koryntian apostoł Paweł. Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i pragnę aby

zapłonął, powiedział Chrystus – a mówił o ogniu Ducha Świętego. To On wzbudza i rozpala to pragnienie. Jest to ogień prawdy i miłości, ogień czysty Boży. Jest to ogień, którym chrześcijanin płonie, ale nie spala się – jak krzew gorejący. To ogień, który wyczuwał prorok Jeremiasz w swoich kościach, który nieodparcie skłaniał go do głoszenia Prawdy Bożej. Jest to ogień, który zstąpił na apostołów w postaci płomiennych języków, który oświecił prostych rybaków, czyniąc z nich wielkich mędrców. Jest to ogień, którym promieniowała twarz arcydiakona Stefana, dzięki czemu wyglądał on jak Anioł Boży. Wszystko dobre pochodzi od tego ognia niebieskiego, który Pan rzucił na ziemię. Jest to ogień niebieski, którym dusza oczyszcza się i lśni jak złoto. Z tego ognia serce rozgrzewa się miłością wobec Chrystusa, tak jak dwóch apostołów w Emmaus poczuło i opisało swoje niezwykle doświadczenie: *Czyż serce nie paliło w nas, kiedy rozmawiał z nami?* Ten ogień sprawił, że Chrystus zstąpił na ziemię. I nas porusza abyśmy wznosili się ku niebiosom.

Pragnienie tego jedynego poprowadziło apostołów: Pójdźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi, powiedział Chrystus do galilejskich rybaków, a oni natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim;

Przy pustym grobie Jezusa spotykamy smutną Marię Magdalenę (J 20, 2). W swoim smutku słyszy pytanie ukrywającego się w osobie ogrodnika Jezusa: *Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz? Zabrano Pana z grobu i nie wiem, gdzie Go położono.* To pytanie wzbudziło w jej sercu pragnienie, żeby nie ustawać w poszukiwaniu, żeby nie poddawać się smutkowi i przygnębieniu. To pytanie wprowadza ją na drogę szukania i otwarcia się na objawienie Zmartwychwstałego. To czego szukała – znalazła i wie, że to jest jej największe szczęście. Bez Niego jej życie nie ma sensu.

To pragnienie prowadziło również cesarza Konstantyna Wielkiego, który w swym widzeniu ujrzał na niebiosach znak krzyża i napis z gwiazd „tym zwyciężaj”, oraz zapewnienie zwycięstwa nad wrogiem pod opieką świętego krzyża. Po tych głębokich doświadczeniach, cesarz Konstantyn w roku 313 wydał edykt, który pozwolił chrześcijanom swobodnie wyznawać swą wiarę w Zmartwychwstałego. On sam również przyjął chrzest pod koniec swego życia. W bieżącym roku świat chrześcijański świętuje jubileusz 1700 lat od tego wielkiego wydarzenia.

Za tym pragnieniem szli także św.św. bracia z Tesalonik Cyryl i Metody. Ci dwaj święci mężowie podjęli się ogromnego trudu głoszenia Ewangelii

wśród Słowian. Ich działalność okazała się niezwykle płodna na polu kultury. Oni stworzyli język, w którym do dnia dzisiejszego chrześcijanie wielbią Boga. Nie bez powodu nazywani są patronami Europy. W roku bieżącym obchodzimy jubileusz 1150 lat misji św.św. braci z Tesalonik. Za swą pracę misyjną Kościół Prawosławny określa ich mianem Równych Apostołom.

To pragnienie prowadziło także księcia kijowskiego Włodzimierza, który wysłał swych posłów, aby znaleźli mu wiarę. Powrócili oni z Bizancjum w ogromnym zachwycie, opisując swe przeżycia podczas Boskiej Liturgii: „I nie wiedzieliśmy w niebie li byliśmy czy na ziemi”. Jego wybór był oczywisty. W tym roku obchodzimy jubileusz 1025 – lat chrztu Rusi.

To pragnienie i poszukiwanie tego, co w życiu najważniejsze przyprowadziło nas również do tej uczelni, aby poznawać i pogłębiać prawdy o Bogu i człowieku. Aby odkrywać Boga w innym człowieku. Aby zbliżyć się do Boga, poprzez bliskość wobec innego człowieka.

Ale zbliżenie człowieka do Boga nie jest możliwe bez wiary. Bez wiary mówi ap. Paweł, nie można podobać się Bogu (Hbr 11, 6). Wiara jest drogą, po której Bóg i człowiek idą na spotkanie ze sobą. Wiara jest spotkaniem miłości wypływającej od Boga z podążającą ku Bogu miłością człowieka. Ona prowadzi do odkrycia, że spotkanie z Bogiem dowartościowuje, udoskonala i uwzniośla to, co jest w człowieku prawdziwe, dobre i piękne. Wiara prowadzi do poznania Boga. Poznanie wyrasta z miłości, a miłość zakorzenia się w umyśle i otwiera na tajemnice niebieskie. Wschodnia myśl św. Ojców nie oddziela „drogi miłości” od „drogi poznania” całkowicie skupiając się na kontemplacji Bożego Piękną. Między miłością i poznaniem istnieje głęboka zależność.

To poznanie Boga przez wiarę jest poznaniem Boga-Miłości, dzięki Jego miłości. Miłość Boga pozwala widzieć, otwiera wzrok duchowy. Poznanie Boga jest więc doświadczeniem wiary ale domaga się równocześnie podjęcia drogi intelektualnej. Ap. Paweł mówi: Przez wiarę poznajemy. Bł. Augustyn, stwierdza uwierz abyś zrozumiał, zrozum abyś głębiej uwierzył, św. Cyryl Jerozolimski dodaje: jeżeli nie uwierzycie nie zrozumiecie.

Na tych przesłankach dotyczących związku między zrozumieniem a wiarą zbudowana jest także uczciwa relacja między nauką a wiarą. Badania naukowe wnoszą do wiedzy nieustannie nowe prawdy dotyczące człowieka i wszechświata. Prawdziwe dobro ludzkości jest poznawalne w wierze.

Wiara rzeczywiście przeżywana nie wchodzi w konflikt z nauką, a raczej z nią współgra o ile nauka jest dla wiary cennym sprzymierzeńcem, by zrozumieć plan Boży w odniesieniu do wszechświata. To wiara pozwala postępowi naukowemu, by dokonywał się zawsze dla dobra i dla prawdy o człowieku, pozostając wiernym wobec tego Bożego planu.

Bycie wiernym Bogu wypełnia pragnienia naszego serca, odkrywa prawdę, której szukamy i wprowadza na drogę nieustannego poszukiwania Królestwa Bożego. W tym poszukiwaniu nie możemy się zatrzymać, nie możemy sobie powiedzieć: *Już wystarczająco poznałem Chrystusa*. Nasze odnajdywanie Go w Ewangelii, w Kościele, w ludziach i w różnych sytuacjach życia jest wezwaniem, żeby pragnąć Go jeszcze bardziej i jeszcze intensywniej szukać. Znaleźć Boga to szukać Go nieprzerwalnie i nigdy nie nasycić się pragnieniem Boga – stwierdza św. Grzegorz z Nyssy.

Niech Bóg błogosławi ten nowy 2013/2014 rok akademicki. Prośmy Boga o ducha mądrości, umocnienie naszej wiary, nadziei i miłości, abyśmy w pokorze z czystym sercem pragnęli i poznawali Prawdy Boże. Amen.

**Uroczystość z okazji 70. rocznicy urodzin
arcybiskupa prof. dr. hab.
Jeremiasza Jana Anchimiuka**

W dniu 10 października o godzinie 14.00 w siedzibie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie miała miejsce uroczystość z okazji 70. rocznicy urodzin J.E. arcybiskupa prof. dr. hab. Jeremiasza Jana Anchimiuka, wieloletniego Rektora i Profesora ChAT, Ordynariusza Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej, połączona z wręczeniem Jubilatowi książki pamiątkowej.

Uroczystość otworzył Rektor ChAT ks. prof. dr. hab. Bogusław Miler-ski, który poprosił Jubilata o zajęcie miejsca honorowego w prezydium, gdzie zasiedli także ks. metropolita prof. dr. hab. Sawa Michał Hrycuniak, ks. bp Jerzy Samiec, ks. bp prof. dr. hab. Wiktor Wysoczański i ks. abp prof. dr. hab. Henryk Muszyński.

Po przywitaniu gości reprezentujących różne Kościoły i wyznania, świat nauki i polityki, słowo powitalne wygłosił Rektor ChAT, po którym prowadzenie uroczystości przekazał ks. dr. Ireneuszowi Lukasowi, dyrektorowi biura Polskiej Rady Ekumenicznej.

W przemówieniu powitalnym ks. prof. Bogusław Milerski wskazał na szczególną rolę jaką odegrał ks. abp Jeremiasz we własnym Kościele i świecie ekumenii, kultury i polityki oraz w życiu wszystkich zgromadzonych na tej szczególnej uroczystości, wykraczającej także poza świat chrześcijański.

Prowadzący uroczystość ks. dr. Ireneusz Lukas zauważył, iż rok 2013 jest szczególny dla Jubilata także z innego powodu. W tym roku przypada 30. rocznica chirotonii księdza arcybiskupa, która miała miejsce 13 marca 1983 roku. Ks. dr. I. Lukas podkreślił, iż uroczystość w ChAT nie była pierwszą poświęconą jubileuszowi ks. abp. Jeremiasza. Zdaniem prowadzącego

nie można było podczas tylko jednej uroczystości powiedzieć o 70 latach życia Jubilata, o jego skromności, pokorze, autentycznej wierze i płynącej z niej energii, wierności tradycji Kościoła, umiejętności syntezy, otwarciu ekumenicznemu, rozległej wiedzy teologicznej i Jego wewnętrznej radości. Te wszystkie cechy sprawiły, że ks. abp Jeremiasz został dla wielu z nas nie tylko wybitnym naukowcem, biblistą, nauczycielem, duszpasterzem, ale prawdziwym wzorem godnym naśladowania. Prowadzący wyraził nadzieję, że uroczystość przygotowana z okazji urodzin będzie dla ks. abp Jeremiasza miłą i przyjemną, pozwoli odczuć naszą radość, wdzięczność za tak hojne obdarowanie nas mądrością, wiedzą, dobrą radą, serdecznością, poczuciem humoru, duszpasterskim słowem i modlitwą Jubilata. Ks. dr I. Lukas pozwolił sobie także na krótką osobistą dygresję, wskazując, iż zawsze podczas każdego spotkania i pobytu z ks. abp. Jeremiaszem, w pracy i na wspólnych wyjazdach służbowych, modlitwa i myśl o Wszechmogącym zawsze była obecna. Uroczystość z okazji 70. rocznicy urodzin ks. abp. Jeremiasza także została rozpoczęta modlitwą do Ducha Świętego w języku cerkiewnosłowiańskim.

Uroczystość swym śpiewem ubogacił profesjonalny chór studentów prawosławnych pod dyrekcją dziekana Wydziału Teologicznego prof. dr. hab. Włodzimierza Wołosiuka, wykonując modlitwy i pieśni religijne w języku polskim, greckim i cerkiewnosłowiańskim, zaś muzyką (w dalszej części uroczystości) Jerzy Żak, wykonując Intermedium muzyczne (Preludium, Fuga, Allegro na lutnię) Jana Sebastiana Bacha (BWV 998).

Podczas uroczystości o charakterze ekumenicznym zostały wygłoszone trzy laudacje, które w zamyśle miały wskazać na trzy obszary zaangażowania i służby ks. abp. Jeremiasza: Kościół, ekumenię i pracę naukową.

Jako **pierwszy laudację** wygłosił **ks. metropolita prof. dr hab. Sawa Michał Hrycuniak**. Rozpoczął on ją cytatem z II Listu do Koryntian (3,18): *My wszyscy tedy, z odsłoniętym obliczem oglądając jak w zwierciadle chwałę Pana, zostajemy przemienieni w ten sam obraz z chwały w chwałę, jak to sprawia Pan.*

„Przywołane słowa ap. Pawła przypominają nam, że nasze ziemskie życie winno być zwierciadłem chwały naszego Pana. Życie nasze nie jest naszą własnością. Jest własnością Boga i darem udzielonym nam przez Stwórcę.

Prawdę tę uzmysławiamy wówczas, kiedy obchodzimy poszczególne rocznice naszej ziemskiej wędrówki. Czas upływa nieubłagalnie. Unosi za

sobą dzieciństwo, młodość, życie dojrzałe. Wspominając określoną rocznicę, spoglądamy w przeszłość. Staramy się ją uzmysłowić, jaką ona była dla nas, otoczenia i społeczeństwa.

Dzisiaj koncentrujemy się na rocznicy siedemdziesięciolecia urodzin Jego Ekscelencji, Arcybiskupa Jeremiasza Anchimiuka i myślą przenosimy się w miniony okres czasu.

Arcybiskup Jeremiasz urodził się 3 października 1943 roku w pobożnej rodzinie prawosławnej we wsi Odryniki i otrzymał na chrzcie imię Jan. Na kształtowanie świadomości religijnej Jubilata, jak sam stwierdza, miał ojciec. To on zainspirował syna do określenia przyszłej jego drogi życiowej. Po ukończeniu Szkoły Podstawowej wstąpił do Seminarium Duchownego, które ukończył wraz z Liceum Ogólnokształcącym. Naukę kontynuował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, po ukończeniu której dalej studiował teologię w Moskwie i Zurychu. Był pierwszą osobą w naszej Cerkwi, która podjęła studia w uczelni Zachodniej Europy.

W 1968 roku został zatrudniony w Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Katerze Pisma Świętego Nowego Testamentu. Tu przeszedł wszystkie szczeble naukowe włącznie do profesury. Przez trzy kadencje pełnił funkcję Rektora ChAT. Jest promotorem wielu prac magisterskich i doktorskich oraz autorem kilkunastu pozycji naukowych. Był i jest aktywny na polu naukowym uczestnicząc w wielu konferencjach naukowych w kraju i za granicą.

Zainicjował spotkania młodzieży prawosławnej studiującej w warszawskich uczelniach. Celem tych spotkań była jej integracja, zainteresowanie poznawaniem zagadnień religijnych, historycznych i społecznych oraz pobudzenie świadomości wspólnotowego, zaangażowanego i odpowiedzialnego życia w Kościele. Realizowane było to w różnorodny sposób: poprzez wykłady, wspólne wycieczki i pielgrzymki. Jego aktywna praca z młodzieżą przyczyniła się do powstania ogólnopolskiego ruchu młodzieżowego, który przyjął nazwę Bractwo Młodzieży Prawosławnej.

Arcybiskup Jeremiasz aktywnie zaangażował się w działalność ekumeniczną, nawiązał przyjazne kontakty naukowo-ekumeniczne między teologicznymi uczelniami w Niemczech i Szwajcarii a Chrześcijańską Akademią Teologiczną. Jako przedstawiciel Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego uczestniczył w 1975 roku w V Zgromadzeniu Ogólnym

Światowej Rady Kościołów, gdzie został wybrany do Komitetu Naczelnego Rady. W 1983 roku na VI Zgromadzeniu Ogólnym w Vancouver Władysław został ponownie wybrany na członka Komitetu Naczelnego, zatem na VII Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów, które odbyło się w Canberze w 1991 roku, został członkiem Komitetu Przygotowawczego i współprzewodniczącym Komitetu Nominacyjnego. Od 2000 roku jest członkiem Mieszanej Międzynarodowej Komisji do Spraw Dialogu teologicznego Kościoła Prawosławnego z Kościołem Rzymsko-Katolickim. Od wielu lat uczestniczy w ekumenicznym projekcie „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”.

Aktywnie uczestniczy w życiu ekumenicznym w Polsce, między innymi jako członek Komisji do Spraw Dialogu między Polską Radą Ekumeniczną a Konferencją Episkopatu Polski, a od 2001 roku jest prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej.

W ramach działalności ekumenicznej uczył i uczy cenić tradycję „innych” zachowując miłość i szacunek do wiary swoich Ojców.

Ważne wydarzenia w życiu Jubilata miały miejsce w roku 1983. Po złożeniu ślubów mniszych, otrzymał On święcenia kapłańskie i został podniesiony do godności biskupa z tytułem Biskup Lubelski, a zatem został Ordynariuszem Diecezji Wrocławskiej i Szczecińskiej.

W imieniu Soboru Biskupów w 1983 roku wprowadziłem biskupa Jeremiasza na Katedrę biskupów wrocławskich i szczecińskich. W owym czasie diecezja ta przeżywała trudny okres. Brakowało księży, jeden ksiądz musiał obsługiwać wiele parafii, które były od siebie oddalone. Brak było mieszkań dla duchownych, świątynie prawosławne wymagały kosztownych remontów. Dzięki aktywnej postawie arcybiskupa Jeremiasza sytuacja stopniowo ulegała poprawie: pozyskano mieszkania dla księży, odremontowano świątynie, wzniesiono nowe plebanie i cerkwie.

Najlepszym przykładem takiego wsparcia jest wybudowany w Cieplicach ośrodek dla emerytowanych księży oraz odbudowa budynku diecezji we Wrocławiu.

Rozwiązywanie problemów lokalowych szło w parze z pozyskiwaniem księży dla poszczególnych parafii oraz integracją samych parafian.

Wierni tej diecezji to przede wszystkim przesiedleńcy „Akcji Wisła” z Chełmszczyzny, Podlasia i Karpat. Na nowym miejscu i w obcym

środowisku spotykali się oni często z wrogim nastawieniem otoczenia. Arcybiskup Jeremiasz wczuł się w ich tragiczny los i stał się dla nich „ojcem miłości”, który uczy ich, jak wybaczać, przełamywać bariery uprzedzenia, kreować relacje pojednania i braterstwa oraz modlić się za przemieszczonych. Wspiera ich duchowo wspólnie z nimi kultywuje tradycje i obyczaje religijne oraz kulturę narodową.

Arcybiskup Jeremiasz swą dbałością o sprawy materialne diecezji i potrzeby duchowe jej wiernych przyczynił się do ustabilizowania i w konsekwencji rozwoju prawosławia na terenach zachodniej Polski.

Jego Ekscelencja Arcybiskup Jeremiasz reprezentuje Kościół prawosławny w oficjalnych relacjach z rządem RP. Był On członkiem Komisji Rządu RP i Kościoła prawosławnego do opracowania Ustawy o Stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, a obecnie jest współprzewodniczącym Komisji Regulacyjnej do Spraw Majątkowych PAKP oraz Zespołu Rządowo-Kościelnego.

Nie sposób wymienić wszystkich dokonań Arcybiskupa Jeremiasza na polu cerkiewnym, państwowo-cerkiewnym, ekumenicznym i naukowym, jak też efektów Jego aktywnego promowania bogactwa Prawosławia na forum międzywyznaniowym i międzynarodowym. Oцени to w swoim czasie historia, a ostatecznie Bóg.

Dziś należy skupić się na Jego pokorze, która każe nam widzieć we wszystkich Jego sukcesach nie tylko plon osobistego zaangażowania, ale efekt Bożego błogosławieństwa. On sam często podkreśla, że to Bóg w swej łaskawości zechciał użyć jego rąk i umysłu do realizacji zamierzonych planów. Człowiek jedynie winien właściwie rozpoznać wolę Bożą i nie przeszkadzać jej. Z pokorą i wdzięcznością powinien przyjmować wszystko, co Bóg mu ofiaruje, bowiem Życie nasze jest Jego własnością.

Jego Ekscelencja Arcybiskup Jeremiasz jest przede wszystkim duchownym pełniącym pokornie i z wielką cierpliwością oraz wyczuciem swą arcykapłańską służbę. Jest skromny, życzliwy i chętnie służy pomocą potrzebującym. Taki jest i takiego znamy Arcybiskupa Jeremiasza.

Św. Ignacy Bogonosiec pisał niegdyś do chrześcijan Małej Azji: „okazujcie sobie nawzajem szacunek, zawsze miejcie między sobą miłość w Jezusie Chrystusie. Niech wśród was zawsze będzie to, co jedna, a nie to co dzieli”. Arcybiskup Jeremiasz czyni to w swojej diecezji i wśród nas.

Składam Władcyce Jeremiaszowi gratulacje z okazji jubileuszy: siedemdziesięciolecia urodzin i trzydziestolecia chirotonii biskupiej.

Życzę Bożego błogosławieństwa na dalsze lata w służbie Bogu i Świętej Cerkwi prawosławnej, polskiej ekumenii i nauce. Mnogaja leta Władyko!”

Drugą laudację wygłosił **ks. prymas abp. prof. dr hab. Henryk Muszyński**, emerytowany Metropolita Gnieźnieński, prymas senior, ekumenista, znany promotor dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, dialogu między Polską i Niemcami o duchowej jedności Europy, współinicjator i współprzewodniczący Zjazdów Gnieźnieńskich.

„70. rocznica urodzin, 30. rocznica kapłaństwa i biskupstwa oraz 45 lat pracy naukowej i dydaktycznej J.E. Arcybiskupa Jeremiasza, wybitnego hierarchy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, a jednocześnie znanego i zasłużonego człowieka nauki i polskiego ekumenisty, to stosowna okazja, ale i wystarczająca perspektywa, by pokusić się o krótką syntezę jego bogatej działalności ekumenicznej.

Ekumeniczne *curriculum*.

Opatrzność Boża obdarzyła naszego Czcigodnego Jubilata i Władkę szczególnymi darami ducha, serca i umysłu, które od samego zarania predestynowały go do posługi ekumenicznej, chociaż w jego wczesnej młodości to pojęcie było prawie nieznane. Z rodziny wyniósł prostą, ale żywą pobożność i umiłowanie tradycji swojego Kościoła. Jego życie od samego początku upływało w środowisku wielowyznaniowym. Tę wiarę i tradycję pogłębiał w seminarium prawosławnym w Warszawie, a następnie na Uniwersytecie w Moskwie i Prawosławnej Akademii Teologicznej w Siergiejew Posadzie. Tutaj zakorzenił się głęboko w wierze i tradycji Kościoła prawosławnego, umocnił własną tożsamość wyznaniową, która stanowi ciągle najważniejszy warunek wszelkiego dialogu.

Dalsze studia specjalistyczne kontynuował za granicą – w Zurychu, w środowisku międzynarodowym i międzywyznaniowym, korzystając z wiedzy wybitnych przedstawicieli nauki, głównie myśli protestanckiej. Z braku cerkwi prawosławnych praktykował praktyczny ekumenizm, uczestnicząc zarówno w nabożeństwach zborów ewangelickich, jak i w Mszy św. w kościołach katolickich. Już w okresie studiów specjalistycznych wykazał się dużym zmysłem krytycznej syntezy, usiłując łączyć psychologię głębi Junga nie tylko z myślą teologiczną Ojców pustyni, ale także samego

Rudolfa Bultmanna. Z należytą rezerwą, właściwą dla myśli prawosławnej, pytał: co może wiązać alegoryczną egzegezę Orygenesusa ze współczesną, historyczno-krytyczną i egzystencjalną interpretacją Pisma Świętego?, wskazując zarówno na podobieństwa, jak i na różnice. Środowisko naukowe, w którym doskonalił swój warsztat, było bez wątpienia bardzo zobowiązujące i stawiało młodego naukowca, wyrosłego i zakorzenionego w tradycji prawosławnej, wobec licznych wyzwań.

Już w tym czasie – jak niedawno przyznał – tworzył pierwsze „naiwne teorie ekumenizmu”, które szukały punktów stycznych między prawosławnymi i ewangelikami. Z właściwym sobie spokojem, mądrością, otwartością i wspałością, umiał słuchać, analizować i oceniać zdobycze myśli teologicznej różnych wyznań chrześcijańskich i łączyć je, na ile to było możliwe, z wiarą, tradycją i miłością Kościoła prawosławnego.

Zdobytą wiedza, bogate ekumeniczne doświadczenia życiowe zaowocowały następnie w wymiarze naukowym, ekumenicznym i dydaktycznym. Wykorzystał je najpierw jako profesor w Seminarium Prawosławnym, a następnie w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT), z którą związał się od powrotu z zagranicy, jako asystent katedry Pisma Św. Nowego Testamentu, następnie jako profesor i kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu, a w końcu także jako rektor tejże Akademii przez dwie kadencje (1996-2002, 2008-2012).

Działalność ekumeniczna.

Biblia była, jest i pozostanie na zawsze trwałym fundamentem wszelkich kontaktów ekumenicznych. Abp Jeremiasz realizował jednak swoje powołanie profesora Pisma Św. w środowisku wielowyznaniowym, jakim jest ChAT, co pozwoliło jemu formować w duchu ekumenicznym także swoich słuchaczy i studentów. Tutaj ekumenia nie jest teorią, a rzeczywistością, jaką praktykuje się na co dzień.

Działalność ekumeniczna Czcigodnego Jubilata ma wyraźnie podwójny wymiar: *ad extra* – w wymiarze międzynarodowym i *ad intra* – w zakresie ogólnopolskim. Szerokie kontakty ekumeniczne, znajomość problematyki, ale nade wszystko duch prawdziwie ekumeniczny, otwartość i mądrość serca, sprawiły że Abp Jeremiasz nawiązał bardzo szybko kontakt z międzynarodowymi gremiami ekumenicznymi. Już w 1968 roku uczestniczył w IV Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów (ŚRK) w Uppsali (Szwecja),

a w 1975 r. reprezentował PAKP na V Zgromadzeniu ŚRK w Nairobi (Kenia), gdzie został wybrany do Komitetu Naczelnego tejże Rady. W tym charakterze uczestniczył następnie w VI Zgromadzeniu ŚRK w 1983 r. w Vancouver, gdzie został ponownie wybrany do tegoż Komitetu.

Na VII Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Canberze w 1991 r. został także członkiem Komitetu Nominacyjnego. Abp Jeremiasz uczestniczył także w kolejnych spotkaniach: w VIII Ogólnym Zgromadzeniu ŚRK w Harare (Zimbabwe) i w IX Zgromadzeniu Ogólnym w 2006 – Porto Alegre (Brazylia). Jako uczestnik, a szczególnie jako członek Komitetu Naczelnego i Nominacyjnego ŚRK, Abp Jeremiasz miał znaczący wpływ na tematykę, przebieg, a nawet nominacje osobowe w tejże Radzie. Jak sam wyznaje: „Była to ciężka i niewdzięczna praca, której trzeba było sprostać”¹. Jest to bez wątpienia niesłychanie ważny odcinek działalności naszego Czcigodnego Jubilata, który domaga się odrębnego opracowania.

ŚRK nie była jednak jedynym polem działalności Abpa Jeremiasza. Jest on także członkiem Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym. Kościół rzymskokatolicki w tejże Komisji reprezentuje Abp Alfons Nossol. Komisja ta stanowi najwyższe i najbardziej kompetentne gremium dialogu Kościołów Wschodu i Zachodu i podejmuje dialog na tematy najbardziej istotnych zagadnień teologicznych naszych Kościołów, jak:

- założenia i realizacja dialogu (Patmos i Rodos 1980),
- Misterium Kościoła i Eucharystii (Chevetogne – Rzym 1980),
- wiara, sakramenty i jedność Kościoła (Wiedeń 1983, Nikozja, Kreta 1984),
- święcenia sakramentalne i znaczenie sukcesji apostoelskiej święceń (Finlandia 1988),
- eklezjologiczne i kanoniczne struktury Kościoła, soborowość i autorytet w Kościele (Freysinga, Niemcy 1990),
- uniatyzm i prozelityzm (Ariccia 1991, Baltimore 2000, Wiedeń 2010, Kreta 2011).

¹ K. Wojciechowska, W. Konach, *Działać w duchu pobożności, miłości i wzajemnego szacunku*. Wywiad z abp. Jeremiaszem, [w]: *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*, red. K. Wojciechowska, W. Konach, Warszawa 2013, s. 83.

Dialog ten nie jest łatwy. Pomiędzy sesjami plenarnymi zbiera się Podkomisja i Komitet Koordynacyjny. Trudno jednak nie zauważyć olbrzymiego postępu, jaki dokonał się w ostatnich latach, zwłaszcza w zakresie synodalnego wymiaru Kościoła katolickiego. Na spotkaniu z Kościołami prawosławnymi w czasie swojej wizyty w Niemczech, papież Benedykt XVI powiedział, że Kościoły prawosławne są bez wątpienia w wymiarze teologicznym najbliższe w stosunku do Kościoła katolickiego, zachowały tę samą strukturę Kościoła pierwotnego. W tym znaczeniu wszyscy jesteśmy Kościołami początków, który ciągle jest obecny, a jednocześnie zawsze nowy².

Warto również zauważyć, że papież Franciszek w odniesieniu do siebie znacznie częściej używa określenia biskup Rzymu niż papież. W głośnym wywiadzie udzielonym redaktorowi jezuickiego czasopisma „La Civiltà Cattolica” Antonio Spadaro SJ, papież wskazał wprost na ważny ekumeniczny wymiar synodalności, „zwłaszcza wobec naszych braci prawosławnych. Można się od nich wiele nauczyć, jeśli chodzi o poczucie kolegalności biskupiej oraz tradycję synodalności. Wysiłek wspólnej refleksji, wychodzącej od spojrzenia, jak kierowano Kościołem w pierwszych wiekach zanim doszło do rozdarcia między Wschodem i Zachodem zaowocuje w swoim czasie. W relacjach ekumenicznych ważne jest nie tylko to, żeby się lepiej poznać, ale rozpoznać, co Duch zasiał w innych jako dar także dla nas. Chcę poprowadzić dalej refleksję nad tym, jak sprawować prymat Piotrowy, rozpoczęty w 2007 roku w łonie Komisji Mieszanej, która już doprowadziła do podpisania dokumentu z Rawenny. Trzeba iść dalej tą drogą. Musimy iść zjednoczeni w różnicach: nie ma innej drogi do zjednoczenia. To jest droga Jezusa”³.

Udział przedstawicieli naszych Kościołów w Międzynarodowej Komisji Wspólnej jest bez wątpienia bardzo ważny, jednakże rzeczywisty ekumenizm urzeczywistnia się *ad intra*, głównie w naszych wzajemnych relacjach i codziennej posłudze tutaj w Polsce.

Działalność ekumeniczna Czcigodnego Jubilata wypełnia się w kilku różnych zakresach. Pierwszym jest, jak już wcześniej nadmieniałem, Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Tutaj, w środowisku wielowyznaniowym,

² Por. Przemówienie Benedykta XVI na spotkaniu z przedstawicielami Kościołów prawosławnych i wschodnich, Fryburg, 24 września 2011 r.

³ Tygodnik Powszechny, 39, 2013, s. 25.

praktykuje i kształtuje ekumenizm praktyczny, przez respektowanie i wzajemny szacunek wobec różnorodności i odmienności wyznaniowej.

Wymaga to od niego najpierw własnej, autentycznej tożsamości religijnej, pełnego utożsamienia z własnym wyznaniem, ale i gotowości zrozumienia drugiego człowieka tak, jak on sam siebie rozumie; otwartości i gotowości słuchania, czyli prawdziwego wzajemnego poszanowania i ducha dialogu. Nawet najbardziej zagorzały przeciwnik (jeżeli takich w ogóle posiada), nie odmówi tych przymiotów Arcybiskupowi Jeremiaszowi, jeżeli najbliżsi jego współpracownicy potrafią docenić nie tylko jego wielką mądrość, wspaniałomyślność i szczodroblivość, ale mówią wprost o jego wręcz anielskiej cierpliwości, którą pewnie tylko nieliczni mogą się poszczycić. Wszystko to wymaga ogromnego wysiłku, ale budzi także nadzieję, że posiew ducha ekumenicznego zaowocuje również w życiu jego studentów i wychowanków, którzy będą kształtowali oblicze naszych Kościołów w XXI wieku.

Ważnym i jedynym w swoim rodzaju osiągnięciem naukowym o wymiarze ekumenicznym jest tłumaczenie wszystkich Ksiąg Nowego Testamentu, noszące nazwę: *Ekumeniczny Przekład Przyjaciół* (EPP), ekumeniczne dzieło biblistów: ks. prof. Michała Czajkowskiego, abp. prof. Jeremiasza i pastora Kościoła zielonoświątkowego – Mieczysława Kwietnia. Jest to owoc długotrwałej, bo trwającej 30 lat, wspólnej, upartej i mozolnej pracy, która rozpoczęła się w 1982 r., a skończyła w 2012 r. Inspiratorem tego przedsięwzięcia był redaktor Jan Turnau, a wydawcą Henryk Ryszard Tomaszewski (Oficina Wydawnicza Słowo i Życie).

„Trójwymiarowe prywatne tłumaczenie” – jak określa je Jan Turnau, nie oddaje w pełni wagi tego dzieła. Wydawać się może, że ma ono mniejszą wagę, niż zbiorowe wielowyznaniowe tłumaczenie. Tymczasem jest odwrotnie. W tłumaczeniu zbiorowym, każdy autor bierze odpowiedzialność za własne tłumaczenie, w wypadku Ekumenicznego Przekładu Przyjaciół – trzeba było, bez uszczerbku dla oryginału, umiejętnie godzić i łączyć trzy różne wielowiekowe tradycje, co po ludzku mogło wydawać się wręcz niemożliwe.

Abp Jeremiasz ma w tym dziele trudny do przecenienia udział. Należą się jemu słowa najwyższego uznania i wdzięczności za odwagę, trud i kompetencje, chociaż sam wspominał mi, że nie jest to dzieło doskonałe, stwierdzając: „Czasami przekład jednego słowa zajmował nam kilka godzin lub

nawet pół dnia⁷⁴. Każdy, kto choć raz odważył się na tłumaczenie tekstu, doświadcza prawdy wyrażonej przez św. Hieronima: *Omnis traductor – traditor – każdy tłumacz jest zdrajcą*.

Drugim wielkim polem ekumenicznej posługi Abpa Jeremiasza jest bez wątpienia Polska Rada Ekumeniczna (PRE), którą jako prezes – pierwszy duchowny prawosławny – kieruje od 2000 roku. Tutaj, jak w soczewce, skupiają się wszystkie problemy, ale i trudności wyzwań, które przynosi z sobą wspólnota ekumeniczna. Sam fakt, że funkcję prezesa z wyboru piastuje od 2000 roku, jest niezmiernie wymowny. Jego osobisty autorytet, kultura i przymioty ducha: otwartość, cierpliwość, wyrozumiałość, łagodność, ale i merytoryczna kompetencja w sprawach religii, wiary i problematyki międzywyznaniowej wspólnot religijnych zrzeszonych w PRE, mają znaczenie decydujące. Wierność prawdzie objawionej i granice kompromisu stanowią jakby dwa momenty graniczne, pośród których trzeba działać, by pozostać wiarygodnym. W tym wymiarze, praktyczny ekumenizm weryfikuje się również ustawicznie pośród codziennego życia.

Nasz Dostojny Jubilat i Władyka jest jednak nie tylko profesorem i prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej, ale od 30 lat także pasterzem rozległej i wymagającej eparchii Wrocławsko-Szczecińskiej. Ludność prawosławna stanowi tam mniejszość żyjącą w diasporze. Tutaj działalność ekumeniczna wyraża się w scalaniu tego, co zostało rozproszone, i łączeniu tego, co rozdzielone. Właśnie w posłudze duszpasterskiej ekumenizm sprawdza się we wspólnej, ekumenicznej modlitwie różnych wyznań chrześcijańskich, która dziś, Bogu dzięki, stała się czymś zwyczajnym.

Szczególnym miejscem, gdzie uwidacznia się duchowy i modlitewny ekumenizm, jest tak zwana „Dzielnica Wzajemnego Szacunku” lub „Dzielnica Czterech Świątyń” we Wrocławiu. Obejmuje ona katedrę prawosławną pod wezwaniem Narodzenia N.M.P., katolicki kościół św. Mikołaja, luterński zbór Bożej Opatrzności, a wszystko zostaje dopełnione żydowską synagogą „Pod Białym Bocianem”. Jest to bodaj najbardziej ekumeniczny zakątek w całej Polsce. Być może ta właśnie wspólnota wzajemnej modlitwy z Żydami, czy wspólnej modlitwy różnych wyznań chrześcijańskich, jest najbardziej owocnym i skutecznym sposobem uprawiania ekumenii. Nic

⁷⁴ K. Wojciechowska, W. Konach, *Działać w duchu...*, dz. cyt., s. 89.

bowiem bardziej nie zbliża ludzi do siebie jak modlitwa, która przemienia wewnętrznie, toruje drogi ku przezwyciężaniu wiekowych uprzedzeń i przygotowuje głębię serc ku wzajemnemu pojednaniu.

Ostatnim wreszcie zakresem działań Czcigodnego Władcy i Jubilata jest dialog z Kościołem rzymskokatolickim. Na tym polu spotykam się właśnie najczęściej osobiście z Arcybiskupem Jeremiaszem. Niejeden raz, przy różnych okazjach i wydarzeniach o wymiarze ekumenicznym, z wzajemnym głębokim szacunkiem, reprezentowaliśmy nasze Kościoły.

Oficjalną płaszczyzną współpracy ze strony Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym jest Rada ds. Ekumenizmu, której obecnie przewodzi biskup sandomierski Krzysztof Nitkiewicz (były pracownik Kongregacji dla Kościołów Wschodnich). Jest on również przewodniczącym Zespołu ds. Kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną.

Stały charakter ma również Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan obchodzony pomiędzy 18 – 25 stycznia, z udziałem PAKP i innych wyznań chrześcijańskich, w których Abp Jeremiasz z reguły bierze udział. Jako czołowy przedstawiciel Kościoła prawosławnego, znakomity znawca i promotor ekumenizmu, Abp Jeremiasz był dotychczas uczestnikiem wszystkich ważniejszych wydarzeń ekumenicznych, począwszy od spotkań z bł. Janem Pawłem II i Benedyktem XVI w czasie ich pielgrzymek do Polski, a skończywszy na różnych konferencjach, sympozjach czy dyskusjach o tematyce międzywyznaniowej czy międzyreligijnej.

Nasze wzajemne kontakty jednak znacznie wykraczają poza zakres czysto formalny. Poza Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan spotykamy się także w czasie różnych uroczystości religijnych, patriotycznych i państwowych.

Ważnym wydarzeniem międzyreligijnym w wymiarze ogólnopolskim są kolejne Zjazdy Gnieźnieńskie, organizowane począwszy od 2000 roku. Ostatni, dziewiąty, odbył się w 2012 roku. Przy udziale Żydów i Muzułmanów, wyznania chrześcijańskie reprezentowane w PRE, ale i poza nią, podejmuje tutaj wspólnie aktualne zagadnienia i problemy w kontekście europejskim, jak: miejsce wartości chrześcijańskich, rola i miejsce małżeństwa i rodziny, społeczeństwo solidarne i obywatelskie itp. Zjazdy Gnieźnieńskie stanowią nie tylko ważne forum dyskusji, ale także modlitwy międzyreligijnej i wyznaniowej. Ze strony Abpa Jeremiasza znajdowałem zawsze nie

tylko zrozumienie i poparcie, ale, gdy tylko było to możliwe, uczestniczył w tych Zjazdach osobiście i ubogacał je swoją wiedzą i doświadczeniem. Zawsze i w każdym wymiarze mogłem na niego liczyć, za co składam Jemu dziś publicznie wyrazy uznania i wdzięczności.

Najważniejszym wydarzeniem w wymiarze katolicko-prawosławnym był niewątpliwie wspólny dokument pt: *Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji*, przygotowany przez wspólny polsko-rosyjski zespół i podpisany uroczystie przez patriarchę Moskwy i Rusi – Cyryla I i Abp Józefa Michalika – Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski – dnia 17.08.2012 r.

Bezpośrednim adresatem tego przesłania są oczywiście narody Polski i Rosji, był on jednak przygotowany w ścisłej współpracy z Jego Eminencją, Metropolitą Prawosławnym Polski – Sawą, przy czynnym współudziale Abpa Jeremiasza. W wywiadzie udzielonym Katolickiej Agencji Informacyjnej nasz Dostojny Jubilat stwierdził: „Obydwie strony informowały nas od początku o toczących się rozmowach. Metropolita Sawa otrzymał tekst orędzia, który przekazał wszystkim biskupom PAKP. Każdy z nas mógł wnieść również swoje zastrzeżenia, co faktycznie miało miejsce. (...) My, prawosławni chrześcijanie w Polsce jesteśmy aktywnymi świadkami początku procesu pojednania między obydwoma narodami... Jako prawosławni hierarchowie w Polsce – stwierdza Abp Jeremiasz – z radością przyjęliśmy dwustronne rozmowy oraz pomysł rzymskokatolickiej KEP wystosowania orędzia wzywającego obydwa narody do pojednania”.⁵ Dokument stanowi „efekt pracy ekumenicznej i spore osiągnięcie stosunków pomiędzy Kościołami i między chrześcijanami”⁶. Po tym uroczystym wydarzeniu miałem radość i zaszczyt, razem z Władysławem Jeremiaszem, prezentować ten dokument w Polskiej Telewizji.

Przesłanie to będzie miało swoją kontynuację w polsko-rosyjskiej konferencji, zorganizowanej przy współudziale Ministra Spraw Zagranicznych Polski na Uniwersytecie Stefana Kard. Wyszyńskiego w Warszawie, w dniach 28-30 listopada br. W czasie tej konferencji, wspólnie z Abpem Jeremiaszem w formie dwugłosu prawosławno-katolickiego, będziemy mieli okazję wygłosić wykład na temat: *Pamięć, pojednanie i przebaczenie w tradycji chrześcijańskiej*

⁵ Depesza KAI z dn. 4.07.2012 r.

⁶ K. Wojciechowska, W. Konach, *Działać w duchu...*, dz. cyt., s. 87.

w kontekście wspólnego Przesłania. Proces pojednania, otwarty tym dokumentem, trwa zatem i postępuje jako znak nadziei na przyszłość.

W ostatnim czasie ruch ekumeniczny przeżywa pewien okres przesilenia i zahamowania. Zdaniem niektórych, osiągnięto już wszystko, co można było osiągnąć. Moim zdaniem jest to czas pewnego przesilenia – być może zastoju, gdzie weryfikuje się głębia i wiarygodność wielu postaw, niekiedy mało realistycznych, będących bardziej znakiem pragnień niż wyrazem realistycznej oceny. Nie da się jednak przekreślić i unieważnić tego, co już osiągnięto, a co stanowi niekłamaną zdobycz wspólnych, długotrwałych wysiłków wielu ludzi i Kościołów. Jesteśmy świadkami wydarzeń, które niedawno były jeszcze nie do pomyślenia: np. pierwszym ambasadorem Palestyny przy Stolicy Apostolskiej został członek wspólnoty Kościoła prawosławnego z Jerozolimy, pan Issa Kassissiyeh.

W Polsce również nastąpiły w tym względzie ogromne zmiany. Nade wszystko jesteśmy głęboko przekonani, że pełna widzialna jedność jest wyrazem woli i modlitwy samego Chrystusa: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojczy we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21). Abp Jeremiasz w sposób niezmienny i zdecydowany zawsze głosi, że „dążenie do widzialnej jedności, wyrażonej we wspólnocie eucharystycznej i opartej na wierze w Boga w Trójcy Świętej”⁷ jest głównym celem wszelkich wysiłków ekumenicznych. Nie może ono jednak być ani dziełem ludzkich wysiłków, ani też owocem kompromisu, a dziełem Ducha Świętego, jak sam Kościół. Dodatkowym motywem, który skłania do nowych wysiłków w wymiarze ekumenicznym, jest wspólne zagrożenie ze strony radykalnego laicyzmu, który przyjmuje znamiona ideologii fundamentalistycznej.

Odpowiedzią na nie ze strony Kościoła katolickiego jest nowa ewangelizacja (nowa pod względem gorliwości, metod i sposobów wyrażania) i reewangelizacja obszarów zdechrystianizowanych oraz tzw. „duchowy ekumenizm”. Wyraża się on w kształtowaniu ducha i mentalności ekumenicznej u wyznawców Chrystusa. Ewangelizacja jest wpisana w samą istotę Ewangelii i Kościół nie może z niej nigdy zrezygnować. Posiadłszy skarb prawdy objawionej, nie może się nie dzielić nią z innymi, bo orędzie zbawienia Jezusa Chrystusa przeznaczone jest dla wszystkich.

⁷ Tamże, s. 84.

Eklektyczna świadomość posiadania pełnej prawdy objawionej w Kościele, nie wyklucza jednak dialogu z tymi, którzy podzielają analogiczne przekonanie. W wymiarze nadprzyrodzonym „Prawdy, którą jest Chrystus” (J 14,6) – podkreśla papież Franciszek. To „nie my posiadamy prawdę, ale ona nas bierze w posiadanie... wiara bowiem rodzi się ze spotkania z Chrystusem”⁸. Wielowiekowe różnicowanie dziejów Kościoła Wschodu i Zachodu, nawet jeżeli owocuje różnicowaniem prawdy, którą jest Chrystus, wyznacza jednocześnie drogę do spotkania z Chrystusem-Prawdą, gdzie Wschód i Zachód, na wspólnej drodze do Chrystusa, który jest *ostatnim Słowem Ojca*, dopełniają, uzupełniają i ubogacają się wzajemnie.

Niezmiernie ważnym jest przy tym sposób, w jakim głosimy radosne orędzie o zbawieniu współczesnemu światu. Czy potrafimy czynić tak, jak czynił sam Chrystus, który zawsze proponował, nigdy nie narzucał: *always proposing, never imposing*. „Naszej wiary – przypomina papież Benedykt XVI – nigdy nie narzucamy nikomu. Taki sposób prozelityzmu jest bowiem sprzeczny z chrześcijaństwem. Wiara może rozwijać się tylko w wolności. Tu właśnie do tej wolności odwołujemy się, aby otworzyć się na Boga, aby Go szukać i wyrazić wobec Niego posłuch. Jest to zobowiązujące zadanie dla wszystkich świadków Ewangelii”⁹.

Ostatnim postulatem ekumenicznym niech będzie zatem wezwanie skierowane do Ducha Świętego, abyśmy byli wiarogodnymi świadkami Ewangelii we współczesnym, pluralistycznym i w dużym stopniu zdechrystianizowanym świecie”.

Trzecią laudację wygłosił **ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski**, Rektor ChAT.

„Wasza Ekscelencjo, w imieniu całej społeczności akademickiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie chciałbym złożyć najszczerze gratulacje z okazji Jubileuszu oraz wyrazy wdzięczności za zasadniczy wkład w integrację i rozwój naszej Alma Mater.

Akademia jest uczelnią ekumeniczną – miejscem spotkania przedstawicieli trzech wielkich tradycji teologicznych: prawosławia, starokatolicyzmu

⁸ *List papieża Franciszka do ateisty*, [w:] Wiadomości KAI, 38, 2013, s. 22.

⁹ Kard. K. Koch, *The Importance of Ecumenism for the New Evangelization* [w:] Information Service for Pontifical Council for Promoting Christian Unity, 140, 2012, s. 20.

i protestantyzmu. Tworzenie klimatu szacunku, wrażliwości i współpracy było i pozostanie nieocenioną umiejętnością i dokonaniem Waszej Eksceleencji – fundamentem świadomości ekumenicznej naszej społeczności akademickiej.

Akademia jest miejscem badań teologicznych i kształcenia kadr akademickich. Dzięki działalności Księdza Arcybiskupa prawosławie, a szerzej – chrześcijaństwo w Polsce zyskało gruntownie wykształconych biblistów, potrafiących dostrzec specyfikę różnych tradycji egzegetycznych.

Akademia jest uczelnią otwartą i nowoczesną, której mandat obejmuje badania i edukację w zakresie nauk teologicznych i humanistycznych. Rozpoznanie nowych obszarów działalności Akademii jest zasadniczym wkładem Księdza Arcybiskupa. Bez wsparcia Waszej Eksceleencji nie byłoby Akademii w jej dzisiejszym kształcie.

Akademia jest uczelnią publiczną, w której kształcą się przyszli duchowni i pracownicy Kościołów chrześcijańskich w Polsce. Dzięki działalności Waszej Eksceleencji jako Rektora i Prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej został wypracowany odpowiedzialny i mądry balans między autonomią szkoły i jej zależnościami kościelnymi.

Akademia jest miejscem spotkań tradycji Wschodu i Zachodu Europy. Jako reprezentant polskiego prawosławia i obywatel Europy uosabia Ksiądz Arcybiskup to, co piękne w chrześcijaństwie – zakorzenienie we własnej tradycji i gotowość do dialogu z Innymi.

Akademia jest miejscem, w którym pracownicy i studenci spędzają ważną część swojego życia. Jego jakość zależy od mądrości, otwartości, niewyniosłości, wyrozumiałości i zaufania. Dzięki Księdzu Arcybiskupowi tworzymy niepowtarzalną mozaikę, działamy wspólnie i różnimy się pięknie, a Akademia jest poniekąd naszym drugim domem.

Księżu Arcybiskupie. Ad multos annos!”

Po wygłoszonych laudacjach ks. dr I. Lukas zapowiedział kolejne trzy osoby, z którymi ks. abp. Jeremiasza łączy nie tylko współpraca, lecz także więzy przyjaźni.

Ks. dr I. Lukas wskazał na znaczenie żywych kontaktów zagranicznych ks. abp. Jeremiasza, którego liczne podróże zagraniczne, działalność w Światowej Radzie Kościołów, Konferencji Kościołów Europejskich i wielu innych organizacjach sprzyjały ich nawiązywaniu. W sferze kontaktów

zagranicznych szczególnie miejsce zajął Kościół Ewangelicki w Niemczech. Jako pierwszy o zabranie głosu został poproszony ks. bp Hans-Jürgen Abromeit, teolog ewangelicki, biskup Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Północnych Niemiec, przedstawiciel Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech ds. kontaktów z Polską.

Ks. bp Hans-Jürgen Abromeit w imieniu swoim i Kościoła Ewangelickiego w Niemczech przekazał ks. abp. Jeremiaszowi życzenia z okazji 70. urodzin. Pokreślił niezwykle zaangażowanie i służbę Jubilata dla spraw ekumenii w Europie i Polsce, jego starania na rzecz wzajemnego ekumenicznego i teologicznego zrozumienia między Wschodem i Zachodem, między Kościołami Reformacji i Prawosławia, jak również między Kościołami w Polsce i w Niemczech. Ks. bp Abromeit zauważył, iż mimo wieloletniej działalności w Światowej Radzie Kościołów i różnorodnych międzynarodowych Komisjach, ks. abp Jeremiasz nie zatracił bliskiego związku ze swoją ojczyzną, z drewnianym domem rodzinnym, wsią i jej najbliższym otoczeniem, a Prawosławie nadal pozostało domem mimo uczestnictwa w szerokiej ekumenicznej perspektywie. Taki stosunek do życia umożliwił Jubilatowi budowę mostów pomiędzy konfesjami i narodami, a co ma szczególne znaczenie: pomiędzy prawosławnymi i ewangelikami, Polakami i Niemcami. Ks. bp Abromeit podkreślił znaczenie oddania Jubilata drugiemu człowiekowi, jego pragnienie pielęgnowania Wspólnoty i służba sprawom ekumenii. Swe życzenia zakończył słowami z Pisma Świętego, werselem wylosowanym na dzień 3 października – dzień urodzin Jubilata, „Niech prawo tryska jak woda, a sprawiedliwość jak potok niewysychający”, do których dobrany został fragment z Listu do Rzymian: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj”.

Następnie głos zabrał, redaktor Gazety Wyborczej, członek i sekretarz Ekumenicznego Przekładu Przyjaciół, Jan Turnau: „Tylko króciutko. Najpierw patetycznie: Jubilat kojarzy mi się z tematem jego pracy habilitacyjnej, czyli zdaniem z 1 Listu do Koryntian (6,3): „Będziemy sądzić aniołów”. Albowiem widzi mi się człowiekiem anielskim niemal. Tak życzliwym dla ludzi, że aż strach... Strach, że ktoś nadużyje jego życzliwości. Teraz zwyczajnie, po ziemsku (aniołowie są jednak raczej w niebie). Otóż mówiono tu o różnych talentach Arcybiskupa, pominięto jednak jeden, który znam z własnego domu. Gdy moja obecna tu żona podawała nam posiłek wieńczący trud

translatorski, a my ją wspomagaliśmy, Władysław był najaktywniejszym kelnerem. Arcybiskup, rektor, prezes kelnerem? Tak jest, zeznaję pod przysięgą! A Jubilatowi w imieniu także żony oraz dwóch kontrtranslatorów życzę, by był zawsze taki zwyczajny, że aż nadzwyczajny. Amen!”.

Życzenia Jubilatowi złożył także pan **Eugeniusz Czykwin**, polityk, dziennikarz, działacz społeczności prawosławnej i białoruskiej, poseł na Sejm Rzeczypospolitej kilku kadencji, który w latach 80. był współzałożycielem i przewodniczącym Koła Teologów Prawosławnych szkół teologicznych i świeckich, przekształconego później w Bractwo Młodzieży Prawosławnej.

Poseł Eugeniusz Czykwin podkreślił znaczenie działalności ks. abp. Jeremiasza na rzecz młodzieży prawosławnej i jego zaangażowanie w pracę z młodymi ludźmi, dla których do dziś pozostaje wielkim autorytetem. Przemawiając w imieniu trzech pokoleń przekazał podziękowania za organizację Bractwa Młodzieży Prawosławnej przez „młodego ówczesnie Janka”. Nie pominął także ważnej działalności Jubilata na rzecz Kościoła prawosławnego w relacjach Państwo – Kościół.

Wśród gości obecnych na uroczystości był także przedstawiciel Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego, którego ks. dr I. Lukas poprosił o zabranie głosu. W imieniu Prezydenta złożył on życzenia Jubilatowi.

Po życzeniach miała miejsce **prezentacja i wręczenie** Jubilatowi **księgi pamiątkowej** oraz listów gratulacyjnych i życzeń. Tę część uroczystości poprowadzili prof. dr hab. Kalina Wojciechowska i dr Wsiewołod Konach, pracownicy naukowo-dydaktyczni Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Przygotowana przez nich Księga pamiątkowa to wyraz wdzięczności za wszystkie dokonania Jubilata, Jego znaczącą obecność i aktywność w sferze kościelnej, naukowej i ekumenicznej. Zamyśl ofiarowania ks. abp. Jeremiaszowi publikacji zawierającej teksty Jego przyjaciół, uczniów i współpracowników narodził się w 2012 roku, wśród biblistów Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej – Jubilat jest bowiem kierownikiem prawosławnej katedry Egzegezy Pisma Świętego Nowego Testamentu i pełni obowiązki kierownika katedry Egzegezy Pisma Świętego Starego Testamentu. Od samego początku była to inicjatywa ekumeniczna, podjęta przez teologa prawosławnego – dr. Wsiewołoda Konacha i teologinię ewangelicką – prof. dr hab. Kalinę Wojciechowską.

Powtarzany w laudacjach motyw potrójnego zaangażowania Jubilata w działalność kościelną, naukową i ekumeniczną, znalazł odbicie w przygotowanej Księdze, w której każdy artykuł został zrecenzowany przez wybitnych specjalistów w poszczególnych dziedzinach (biblistyka, historia, socjologia, muzykologia, pedagogika itd.). Teksty podzielone zostały tematycznie według klucza odpowiadającego najważniejszym obszarom aktywności ks. abp. Jeremiasza. W części pierwszej pt. *Słowo* znalazły się artykuły o charakterze głównie biblistycznym oraz takie, które dotyczą problemów translacji i poprawności językowej. Część druga zatytułowana *Kościół*, bardziej zróżnicowana, zawiera teksty poświęcone nie tylko historii i duchowości Kościoła prawosławnego, ale i tradycji innych Kościołów. W tej części umieszczone zostały artykuły o treści ekumenicznej, analizujące poszczególne etapy dialogu międzywyznaniowego, którego celem jest wypracowanie widzialnej jedności Kościoła Jezusa Chrystusa wyrażonej we wspólnocie eucharystycznej i opartej na wierze w Boga w Trójcy jedynego. W części trzeciej, zatytułowanej – *Świat*, znalazły się teksty poświęcone różnym zjawiskom i problemom współczesnego świata, m.in. bioetyki, edukacji, migracji, mediów, ekonomii, regulacji prawnych. W ten sposób w tytule Księgi „*Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu*” znalazł swe odbicie trójdzielny układ materiału. Na potrzebę wprowadzenia przyminka „*ku*” – należącego do słownictwa szczególnie lubianego przez Jubilata, wskazał ks. Mieczysław Kwiecień. Mimo archaicznego brzmienia, przymek ten jest rozpoznawalnym „dobrem własnym” Władki w tłumaczeniu prologu Ewangelii Jana, zwłaszcza w teologicznym uzasadnieniu jego użycia właśnie w tym miejscu i w tym kontekście. Redaktorzy książki pamiątkowej podziękowali wszystkim, którzy przyczynili się do powstania prezentowanego Tomu.

Publikowany zwykle w księgach pamiątkowych życiorys Jubilata i spis Jego publikacji został zastąpiony wywiadem z ks. abp. Jeremiaszem. W rozmowie zwrócił On uwagę na wiele aspektów swojej pracy, dokonań i drogi życiowej, które często giną w standardowych biografiach i bibliografiach. Prof. K. Wojciechowska i dr W. Konach wyrazili nadzieję, że wywiad z osobą niezwykle skromną, życzliwą i wielkoduszną, obejmujący nie tylko czasy Jego publicznej działalności, ale również wspomnienia z dzieciństwa i lat studenckich, będzie dla czytelników interesujący

oraz inspirujący. W Księdze znalazły się nadesłane z całego świata słowa uznania dla dorobku naukowego Jubilata, jego działalności kościelnej, ekumenicznej i publicznej. Życzenia nadesłali: patriarcha Konstantynopola – Bartłomiej I, patriarcha Moskwy i całej Rosji – Cyryl, patriarcha Rumunii – Daniel, metropolita warszawski i całej Polski – Sawa, metropolita gnieźnieński – arcybiskup Józef Kowalczyk, prymas Polski; zwierzchnicy Kościołów zrzeszonych w PRE: ks. Mateusz Wichary z Kościoła Chrześcijańskich Baptystów, bp Jerzy Samiec z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, bp Edward Puślecki z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, bp Marek Izdebski z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, bp Wiktor Wysoczański z Kościoła Polskokatolickiego, bp Ludwik M. Jabłoński z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów; bp Martin Schindehütte – przewodniczący Rady ds. Ekumenizmu i Kontaktów z Zagranicą EKD, sekretarz generalny ŚRK – Olav Fykse Tveit, Guy Liagre – sekretarz generalny EKK, bp Krzysztof Nitkiewicz, przewodniczący Rady ds. Ekumenizmu KEP, dyrektor generalna Towarzystwa Biblijnego w Polsce – Małgorzata Platajs; rektorzy: ChAT – ks. prof. Bogusław Milerski, KUL – ks. prof. Antoni Dębiński, UKSW – ks. prof. Stanisław Dziekoński oraz biskupi: arcybiskup lubelski i chełmski – Abel, arcybiskup przemyski i nowosądecki – Adam, arcybiskup białostocki i gdański – Jakub, bp siemiatycki, prawosławny ordynariusz wojskowy – Jerzy, bp gorlicki – Paisjusz, bp Ryszard Bogusz, i bp Jan Szarek.

Prof. K. Wojciechowska i dr W. Konach wręczyli ks. abp. Jeremiaszowi Księgę pamiątkową oraz oryginały listów gratulacyjnych, podziękowali za zaangażowanie w naukę i ekumenię, życzyli Jubilatowi siły, zdrowia i wielu lat w służbie Kościołowi Jezusa Chrystusa.

Po prezentacji Księgi pamiątkowej głos zabrał także ks. abp prof. dr hab. Jeremiasz, który wygłosił krótkie przemówienie. Podziękował za wszystkie dobre słowa wypowiedziane podczas uroczystości, na które Jego zdaniem nie zasłużył – wie bowiem jak wiele w swoim życiu nie zrobił. Jubilat wyraził przekonanie, iż miał szczęście do spotkań z wielu dobrymi ludźmi. Z powodu przedłużającej się Uroczystości wspominał tylko o niektórych z nich, m.in. o ks. metropolicie Sawie, ks. abp. Henryku Muszyńskim, ks. bp. H-J. Abromeicie, ks. bp. Wiktorze Wysoczańskim, Rektorach ChAT, metropolicie Antonim Bloomie, profesorach z Siergiejew Posadu, Zurichu i innych miast.

Podziękował prof. K. Wojciechowskiej i dr. W. Konachowi za pracę włożoną w przygotowanie księgi pamiątkowej.

Na zakończenie uroczystości z okazji 70. rocznicy urodzin ks. abp. prof. dr. hab. Jeremiasza chór wykonał pieśń *Mnogaja leta*, a wszyscy zgromadzeni osobiście złożyli życzenia Jubilatowi.



Inhaltsverzeichnis

ABHANDLUNGEN

JAKUB SLAWIK, Die Entstehungsgeschichte von Texten der Hebräischen Bibel – eine Skizze.....	5
ANDRZEJ KLUCZYŃSKI, Abrahams Gespräch mit Gott über Sodom und Gomorra (Gen 18, 16 - 33) als Bejahung der Gerechtigkeit Gottes.....	17
JERZY OSTAPCZUK, Ein bisher unbekanntes griechisches handschriftliches Fragment des Lukas Evangeliums (Gr 29(49)) aus dem Nationalen Handschriftenzentrum in Tiflis.....	31
JERZY SOJKA, Argumentation aus der Heiligen Schrift und Tradition der Kirche des ersten Milleniums in Confessio Augustana (1530).....	47
ALEKSANDER NAUMOW, Engel in der kirchenslawischen Hymnographie....	67
MARINA W. ČISTIÁKOVA, Die Rede von Kosma Presbyter im Izmaragd – neue Angaben	91
PFR. ANDRZEJ BACZYŃSKI, Das Mysterium des „Eintritts in die Kirche“ und die Vorbereitung auf die Sakramente in der orthodoxen Tradition	101
JAROSŁAW CHARKIEWICZ, Die Rückkehr der Unierten der litauischen und belorussischen Diözesen zum russisch-orthodoxem Glaubensbekenntnis auf dem Konzil in Polazk im Jahre 1839	119
EWA MAŁGORZATA MROWIEC, Evangelische Gesellschaft für Volksbildung in Teschen (1881 – 1905)	139
BORYS PRZEDPELSKI, Der Etatismus am Beispiel des österreichischen Josephinismus im Zeitalter der Aufklärung	161
PFR. ARTUR ALEKSIEJUK, Quellen und Richtungen der zeitgenössischen judaistischen bioethischen Reflexion	185
JANUSZ KUCHARCZYK, Der neue Atheismus	219
OLGIERD K. BENEDYKTOWICZ, Pädagogische Aspekte in amerikanischer seelsorgerlichen Beratung.....	255
ELŻBIETA BEDNARZ, Der Katechet als Lehrer gegenüber den gegenwärtigen didaktischen und erzieherischen Herausforderungen	273

REZENSIONEN

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Goliats Nachlass. Philister und Hebräer in
Bibelzeiten*, Monographien der Stiftung für Polnische Wissenschaft,

Wissenschaftsverlag der Mikołaj Kopernik Universität, Toruń (Thorn) 2012, S.598 ff. (JAKUB SLAWIK)	289
<i>Добрилове Євангеліє 1164 року</i> , Відп.ред. В.В.Німчук, упор. Ю.В.Осінчук, Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України, 2012 (Серії: Історія Мови, Пам'ятки української мови). с. 804 (JERZY OSTAPCZUK)	301
Tadeusz J. Zieliński, Evangelikaler Protestantismus. Eine Studie über die religiöse Spezifität, Wissenschaftsverlag der Christlich-Theologischen Akademie, Warschau 2013, S.387 ff. (ZBIGNIEW PASEK)	307

CHRONIK

Feierliche Eröffnung des Studienjahres 2013/2014 an der Christlich- Theologischen Akademie (JERZY OSTAPCZUK)	313
Die Predigt aus Anlass der Eröffnung des Studienjahres 2013/2014 an der Christlich-Theologischen Akademie (PFR. ANDRZEJ BACZYŃSKI)	333
Die Feier zum Anlass des 70. Geburtstags von Erzbischof Prof. Dr. habil. Jeremiasz Jan Anchimiuk (JERZY OSTAPCZUK)	337

Contents

DISSERTATIONS

JAKUB SLAWIK, History of Hebrew Bible Text(s) – an overview.....	5
ANDRZEJ KLUCZYŃSKI, The Abraham's Discourse with God upon Sodom and Gomorrah (Gen 18,16-33) as an affirmation of God's righteousness.....	17
JERZY OSTAPCZUK, Unknown Greek manuscript fragment of the Gospel of Luke (Gr 29(49)) from the National Center of Manuscripts in Tbilisi	31
JERZY SOJKA, Argumentation from Holy Scripture and tradition of the first millenium's Church in Confessio Augustana (1530)	47
ALEKSANDER NAUMOW, Angels in Church Slavonic Hymnography.....	67
MARINA W. ČISTIÁKOVÁ, Sermon of Kozma Presbyter in Izmaragd – new information	91
Rev. Andrzej BACZYŃSKI, The mystery of the access to the Church and preparing for sacraments in the Orthodox tradition	101
JAROSŁAW CHARKIEWICZ, Return of the unites of the Diocese of Lithuanian and Belarusian to Orthodox Church at the Council of 1839 in Polock.....	119
EWA MAŁGORZATA MROWIEC, Evangelical Society of Popular Education in Cieszyn (1881-1905).....	139
BORYS PRZEDPELSKI, Statism as exemplified by Austrian Josephinism during the Age of Enlightenment.....	161
REV. ARTUR ALEKSIEJUK, Sources and directions of a contemporary Jewish bioethics reflection	185
JANUSZ KUCHARCZYK, New Atheism.....	219
OLGIERD K. BENEDYKTOWICZ, The Context of the education in pastoral counselling in the U.S.A.	255
ELŻBIETA BEDNARZ, Christian education teachers in the face of modern teaching and educational challenges.....	273

REVIEWS

Łukasz Niesiołowski-Spanò, <i>The Legacy of Goliath. Philistines and Hebrews in the Biblical Times, Monographs of the Foundation for</i>	
--	--

<i>Polish Science</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, pp.598 (JAKUB SŁAWIK).....	289
<i>Добрилове Євангеліє 1164 року</i> , Відп. ред. В.В.Німчук, упор. Ю.В.Осінчук, Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України, 2012 (Серії: Історія Мови, Пам'ятки української мови). 804 с. (JERZY OSTAPCZUK).....	301
Tadeusz J. Zieliński, <i>Evangelical Protestantism: The Study of Religious Specificity</i> , Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2013, pp. 387 (ZBIGNIEW PASEK)	307

CHRONICLE

The Inauguration of the Academic Year 2013-2014 in the Christian Theological Academy (JERZY OSTAPCZUK)	313
The Sermon on the Occasion of the Inauguration of the Academic Year 2013/2014 (Ks. ANDRZEJ BACZYŃSKI)	333
The Ceremony on the Occasion of the 70th Birthday Anniversary of Archbishop Prof. dr hab. Jeremiasz Jan Anchimiuk (JERZY OSTAPCZUK)	337

Содержание

ИССЛЕДОВАНИЯ

Якуб Слявик. История создания текста/ов еврейской Библии – очерк..	5
Анджей Ключиньский. Беседа Авраама с Богом о Содоме и Гоморре (Быт. 18, 16-33) как утверждение справедливости Божьей	17
Ежи Остапчук. Неизвестный ранее греческий рукописный фрагмент Евангелия от Луки (Гр. 29(49)) из Национального центра рукописей в Тбилиси.....	31
Ежи Сойка. Аргументация из Священного Писания и традиции Церкви первого тысячелетия в Аугсбургском исповедании (1530).....	47
Александр Наумов. Ангелы в церковнославянской гимнографии	67
Марина В. Чистякова. Беседа Козьмы Пресвитера в Измарагде: новые данные	91
О. Анджей Бачиньский. Тайна «вступления в Церковь» и подготовка к таинствам в православной традиции.....	101
Ярослав Харкевич. Возвращение в православие униатов Литовской и Белорусской епархий на Полоцком соборе 1839 года...	119
Эва Малгожата Мровец. Евангелическое общество народного просвещения в Цешине (1881-1905)	139
Борыс Пшедпелский. Этатизм на примере австрийского иосифизма в эпоху Просвещения	161
О. Артур Алексеюк. Источники и направления современной еврейской биоэтической рефлексии	185
Януш Кухарчик. Новый атеизм	219
Ольгерд К. Бенедыктович. Педагогические аспекты американского пастырского консультирования	255
Эльжбета Беднаж. Учитель закона Божьего перед лицом современных дидактических и воспитательных вызовов	273

РЕЦЕНЗИИ

Лукаш Несёловский-Спано. Наследие Голиафа. Филистимляне и евреи в библейские времена. Монографии Фонда в пользу польской науки. Научное издательство Университета Николая Коперника,	
--	--

Торунь, 2012, 598 с. (Якуб Слявик).....	289
Добрилове Євангеліє 1164 року, Відп. ред. В.В.Німчук, упор. Ю.В.Осінчук, Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України, 2012 (Серії: Історія Мови, Пам'ятки української мови). 804 с. (Ежи Остапчук)	301
Тадеуш Я. Зелиньский. Евангельский протестантизм. Исследование религиозной специфики. Научное издательство Христианской Богословской Академии, Варшава, 2013, 387 с. (Збигнев Пасек) ...	307

Хроника

Торжественное открытие 2013/2014 учебного года в Христианской Богословской Академии (Ежи Остапчук)	313
Проповедь по случаю торжественного открытия 2013/2014 учебного года (О. Анджей Бачиньский).....	333
Торжество по случаю 70-летия архиепископа, доктора наук проф. Иеремии Яна Анхимюка (Ежи Остапчук)	337